



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SASSARI

DIPARTIMENTO DI SCIENZE POLITICHE, SCIENZE DELLA
COMUNICAZIONE E INGEGNERIA DELL'INFORMAZIONE

Scuola di Dottorato in Scienze Sociali
Indirizzo "Fondamenti e metodi delle scienze sociali
e del servizio sociale"(XXV ciclo)
2012

*Politiche per le comunità rom
tra riconoscimento e redistribuzione.
Uno studio a partire da alcune realtà locali
nel nord Sardegna*

Tesi di dottorato di Anna Pinna

Tutrice: Prof. Mariantonietta Cocco

Co-tutore: Prof. Leonardo Piasere

Direttore della Scuola: Prof. Antonio Fadda

Indice generale

INTRODUZIONE.....	5
Note metodologiche e linguistiche.....	9
PARTE PRIMA – FONDAMENTI TEORICI E CONTESTI	
1. IL DIBATTITO RICONOSCIMENTO-REDISTRIBUZIONE, LA QUESTIONE MULTICULTURALE E LE POLITICHE SOCIALI RIVOLTE A GRUPPI MINORITARI.....	15
1.1. Il contributo di Michel Wieviorka.....	15
1.2. Il contributo di Nancy Fraser.....	17
1.3. Il contributo di Axel Honneth.....	21
1.4. I contributi di Habermas e Taylor.....	23
1.5. Il contributo di Will Kymlicka	27
1.6. Multiculturalismo e welfare state.....	31
2. CONTESTI.....	38
2.1. Un mondo di mondi: cenni di storia e antropologia delle comunità rom.....	38
2.2. Italia e Sardegna.....	45
PARTE SECONDA – RICERCA EMPIRICA	
3. IL PROCESSO DELLA RICERCA.....	53
3.1. L'idea di ricerca.....	53
3.2. Dall'idea al disegno.....	54
3.3. La fase esplorativa.....	56
3.4. La fase investigativa.....	57
3.5. L'analisi e l'utilizzo nel testo delle interviste e delle note di campo.....	61
4. CONTESTO DELLA RICERCA.....	63
4.1. Comunità: riflessioni sul concetto.....	63
4.2. Ricostruzione della storia delle comunità di romá di Sassari attraverso l'intreccio di media e voci narranti.....	69
4.3. Ricostruzione della storia delle comunità di Alghero.....	94
4.4. Ricostruzione della storia delle comunità di Porto Torres.....	113
5. RISULTATI DELLA RICERCA.....	129
5.1. Le comunità in esame: aspetti comuni e peculiarità.....	129
5.1.1. Costruzione di capitale gagikanó e reti relazionali nella società gagi.....	132
5.1.2. Stereotipi negativi e positivi.....	134
5.1.2.1. Ruolo della religione nelle relazioni rom-gagé.....	139
5.1.3. Temi emergenti dentro le comunità: donne.....	143
5.1.3.1. Sessualità.....	146
5.1.3.2. Rapporti di genere e multiculturalismo.....	149
5.1.4. Bambine e bambini.....	152
5.1.5. Lavoro.....	157
5.1.5.1. Chiedere.....	161

5.1.6. Campo.....	164
5.1.6.1. Uscire dal campo.....	169
5.1.7. Cittadinanza e soggiorno.....	172
5.2. Alcune riflessioni sul concetto di integrazione.....	182
5.2.1. Olfatto e tatto: l'igiene.....	186
5.2.2. Vista: l'abbigliamento.....	190
5.2.3. Udito: la lingua parlata.....	192
5.2.4. Gusto: la cultura “accettabile”.....	193
5.2.5. Scolarità.....	194
5.2.6. Conflitto con la propria comunità.....	196
5.2.7. Un modello grafico.....	198
5.3. Rete dei servizi tra politica, efficacia, volontariato.....	199
5.3.1. Livello operativo pubblico.....	201
5.3.1.1. Continuità/discontinuità (progetti).....	208
5.3.2. Volontariato.....	214
5.3.3. Partecipazione e controllo.....	216
5.3.4. Rete.....	218
5.4. Bambine e bambini delle famiglie di romá e scuola.....	229
5.4.1. Sul pulmino.....	229
5.4.2. In classe.....	235
5.4.2.1. Ancora l'olfatto.....	237
5.4.3. In cortile.....	241
5.4.4. Fuori dalla classe.....	242
5.4.4.1. Didattica e socializzazione.....	244
6. POLITICHE E AZIONI TRA RICONOSCIMENTO E REDISTRIBUZIONE.....	251
6.1. Redistribuzione.....	252
6.2. Dalla redistribuzione al riconoscimento.....	257
6.3 La “Legge Tiziana”.....	270
6.4. Riconoscimento e partecipazione.....	273
6.5. Verso una conclusione.....	275
BIBLIOGRAFIA DEI TESTI CITATI E CONSULTATI.....	277
EMEROGRAFIA.....	290
APPENDICE 1 – TRACCIA D’INTERVISTA.....	295
APPENDICE 2 – LEGGE “TIZIANA”.....	296

“Ci sono molte buone ragioni per occuparsi dei rom. La prima è che sono un popolo-termometro: misurano la febbre della società”.

(Bianca Stancanelli,
La vergogna e la fortuna. Storie di rom)

INTRODUZIONE

Il presente lavoro affronta in particolare il tema delle relazioni tra alcune comunità di *romá*¹, provenienti dalla ex Jugoslavia (oggi Serbia e Bosnia-Erzegovina) e residenti nei Comuni di Sassari, Alghero e Porto Torres, e le reti dei servizi alla persona attive nei contesti di residenza delle medesime comunità. Scopo della ricerca è identificare, descrivere e riflettere sulle modalità di interazione che intercorrono tra le persone *rom*² che compongono queste comunità e le persone *gagé*³, singole o che operano, professionalmente o a titolo volontario, nelle istituzioni, associazioni e gruppi con cui donne e uomini rom entrano in contatto per vari motivi legati al loro vivere nella società a maggioranza *gagi*⁴.

Come sarà argomentato in seguito, i rapporti intercorrenti tra le persone coinvolte sono interpretati secondo prospettive diverse a seconda dei ruoli ricoperti nelle interazioni e degli universi culturali di appartenenza. Nel presente studio saranno esplorate prevalentemente le prospettive proprie delle persone *gagé*, in particolare di coloro che operano a titolo professionale e politico-decisionale nei servizi educativi e sociali. Il motivo di questa scelta risiede nell'intenzione di analizzare punti di vista, atteggiamenti, decisioni e comportamenti delle varie

¹ Il termine plurale *romá*, come sarà meglio dettagliato in seguito (par. 2.1), si riferisce a un vasto insieme di gruppi *rom* provenienti dalla ex Jugoslavia centrale e meridionale, che a partire dagli anni '60 hanno caratterizzato l'ondata migratoria verso ovest che ha portato in Italia un numero crescente di famiglie rom di provenienza slava. Due di questi gruppi, di cui fanno parte le comunità oggetto del presente lavoro, sono *romá khorakhané* e *romá dassikané*.

² Per una precisazione del termine *rom* così come verrà usato nel presente lavoro, si veda di nuovo il par. 2.1. Nel testo, il termine sarà usato senza variazioni sia come aggettivo che come sostantivo, sia al maschile che al femminile, sia al singolare che al plurale.

³ Il termine *gagé*, che comparirà spesso nel presente lavoro, sta ad indicare, nella variante *khorakhaní* della lingua *romanes*, le persone “non rom”, ovvero quelle che non appartengono all'universo rom così come percepito dalle persone rom che utilizzano il termine. Il *romanes* è l'insieme delle lingue e dei dialetti parlate all'interno dei gruppi rom. Per un approfondimento si rimanda ancora al par. 2.1.

⁴ Il termine *gagi* è il femminile singolare del sostantivo che indica le persone “non rom”. Il maschile singolare è – sempre nella variante *khorakhaní* della lingua *romanes*, qui usata – *gagió*, mentre *gagé* è usato al plurale, sia maschile che femminile. Le persone appartenenti alla comunità sono denominate *romní* (donna rom), *rom* (maschile singolare) e *romá* (plurale). L'aggettivo che indica le persone appartenenti alla comunità rom è *romaní* (femminile singolare), *romanó* (maschile singolare), *romané* (plurale). Il corrispondente aggettivo che indica cose e persone “non rom” è *gagikani* (femminile singolare), *gagikanó* (maschile singolare), *gagikané* (plurale). *Romanes* ha invece valore di avverbio e può essere tradotto con “alla maniera (delle, dei) rom”.

figure che lavorano con e per le persone e le comunità rom, riflettendo su come il fatto di lavorare con “utenti rom” possa influenzare le azioni di chi opera attivamente nei servizi alla persona.

La decisione di adottare come ambito di ricerca in particolare l'area dei servizi socio-assistenziali è dovuta alla constatazione che gran parte delle persone e famiglie rom presenti in Italia e provenienti dalla ex-Jugoslavia sono assistite dal sistema di *welfare* nazionale e locale per via della loro condizione di marginalità socioeconomica. Le comunità presenti in Sardegna non rappresentano un'eccezione, e altrettanto si può dire per quelle studiate nell'ambito di questa ricerca, dal momento che tutti i nuclei familiari che le compongono, senza eccezione alcuna, sono utenti dei servizi sociali locali. Parte del presente lavoro sarà dedicata all'analisi delle condizioni e delle dinamiche socioculturali, nonché delle scelte di natura politica, che si ritiene stiano alla base di questa situazione e/o ne favoriscano la riproduzione.

Le considerazioni effettuate sulla base del lavoro di ricerca saranno discusse nell'ambito del dibattito riconoscimento-redistribuzione. Si analizzeranno all'interno di questa cornice le politiche attuate nei confronti delle comunità in esame, individuandone e discutendone gli aspetti legati agli approcci della redistribuzione e del riconoscimento – dichiarati ed effettivi – e alla luce del complesso discorso sul multiculturalismo e sulla tutela delle minoranze.

Si è scelto di affrontare le situazioni oggetto della ricerca, per via della loro complessità, con un approccio multidisciplinare, attingendo dal patrimonio teorico e metodologico sia della sociologia che dell'antropologia, considerate parte del vasto e prezioso patrimonio comune delle scienze sociali. Di fronte alle sfide conoscitive poste dall'attuale complessità sociale e culturale, si ritiene infatti sempre più necessario favorire l'intersecarsi delle diverse discipline, anziché delinearne ulteriormente i confini⁵. La fecondità di un approccio pluridisciplinare allo studio della realtà è stata d'altronde sottolineata da vario tempo e da più parti. Dal punto di vista epistemologico Karl Popper, ad esempio, ha affermato che “non esistono le discipline, esistono i problemi”⁶. Le discipline sono una suddivisione sempre più arbitraria, perché tendono a semplificare una realtà sempre più complessa.

Una delle critiche più radicali rispetto alle divisioni e dicotomie presenti nelle scienze sociali proviene da Pierre Bourdieu. Nel suo libro *Risposte: per un'antropologia riflessiva*⁷, egli

⁵ I periodi che seguono ricalcano parte della relazione presentata, con la collega Rosa Maria Meloni, al II convegno ANUAC (Associazione Nazionale Universitaria degli Antropologi Culturali) dal titolo “Confessioni e accuse: sguardi incrociati sullo stato delle scienze antropologiche in Italia e proposte per il futuro”, tenutosi a Noto (SR) dal 13 al 15 ottobre 2011.

⁶ Popper Karl R., *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*, Torino, Utet, 1996.

⁷ Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc, *Risposte: per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992.

dichiara la propria insofferenza nei confronti delle frontiere disciplinari; nelle sue varie opere unisce una grande varietà di stili sociologici, come ci ricorda Loïc Wacquant nell'introduzione dello stesso libro: “dalla più meticolosa descrizione etnografica agli argomenti teorici e filosofici più astratti, senza ignorare peraltro i modelli statistici”⁸. Come afferma Bourdieu:

“Non ho smesso di battermi contro le frontiere arbitrarie, puro prodotto della riproduzione scolastica e prive di qualsiasi fondamento epistemologico, tra sociologia ed etnologia, sociologia e storia, sociologia e linguistica, sociologia dell'arte e sociologia dell'istruzione, sociologia dello sport e sociologia della politica ecc. [...] Insomma, la ricerca è una cosa troppo seria e troppo difficile perché ci si possa permettere di confondere la *rigidità*, che è il contrario dell'intelligenza e dell'invenzione, con il *rigore*, privandosi così delle svariate risorse che l'insieme delle tradizioni intellettuali della disciplina – e delle discipline vicine, etnologia, economia, storia – può offrire”⁹.

Sul piano metodologico antropologia e sociologia condividono quello che la prima chiama da sempre metodo etnografico e che la seconda inserisce nel metodo qualitativo o non-standard, per distinguerlo appunto da quello quantitativo o standard che fa uso prevalente della statistica e dell'analisi dei dati. Antropologia e sociologia sono accomunate inoltre da un'eguale attenzione ai processi dinamici e storico-sociali, e nella pratica della ricerca empirica è di fatto pressoché impossibile che l'una non sconfini nell'altra. D'altra parte sono i terreni di ricerca comuni che oggi stanno dando luogo alla nascita di campi di applicazione originali come ad esempio l'analisi dei media, gli studi culturali, o quelli sugli effetti sociali e culturali della globalizzazione economica.

Cardano, nel saggio *La ricerca etnografica*, all'interno del volume *La ricerca qualitativa* a cura di Luca Ricolfi, afferma che “in sociologia il metodo etnografico fa il proprio ingresso con la Scuola di Chicago, in particolare fu Robert Ezra Park a suggerire l'impiego dei «metodi pazienti di osservazione» utilizzati dagli antropologi nello studio della vita urbana”¹⁰. Si tratta di studi che prendono in esame la vita di comunità marginali, in qualche modo “diverse” da quella dominante. L'interazionismo simbolico, che a partire dagli scambi fecondi avvenuti nell'ambito della Scuola di Chicago prenderà forma, grazie all'apporto congiunto di psicologia sociale, antropologia e sociologia, fornisce un'apertura mentale e strumenti metodologici di eccezionale fecondità per lo studio di tali realtà sociali. Presupposto fondante è l'ammissione che la realtà in sé non esiste, ma che esistono tante interpretazioni quanti sono gli individui coinvolti in

⁸ *Ivi*, p.13.

⁹ *Ivi*, pp. 113 e 179. Sono anche ben note le critiche mosse da Bourdieu all'*homo academicus* quando incarna questo genere di rigidità (Bourdieu Pierre, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984).

¹⁰ Cardano Mario, *La ricerca etnografica*, in Ricolfi Luca (a cura di), *La ricerca qualitativa*, Roma, NIS, 1997, p. 48.

un'interazione sociale. Herbert Blumer, nel comporre le riflessioni accumulate nel tempo da parte dei vari autori che oggi definiamo “interazionisti”, afferma che: 1) gli individui agiscono verso le cose in base al significato che esse hanno per loro; 2) tale significato è derivato da, o sorge, dall'interazione sociale di ciascuno con i suoi simili; 3) questi significati sono trattati e modificati lungo un processo interpretativo attuato dalla persona nel rapporto con le cose che incontra¹¹. Da questo deriva che il significato di una cosa (un evento, una situazione...), per una persona, nasce dal modo in cui altre persone agiscono nei suoi confronti rispetto a quella cosa¹².

Allo stesso modo, nell'ambito della sociologia della conoscenza, Berger e Luckmann¹³, nell'analizzare i processi che stanno alla base della costruzione della realtà e le dinamiche attraverso cui l'individuo l'interiorizza e la preserva, mostrano che la realtà di cui abbiamo esperienza, e che consideriamo obiettiva, non esiste al di fuori della nostra mente: essa è frutto di costruzione sociale, costituita dall'elaborazione, da parte di ciascun individuo, dei dati esterni percepiti, alla luce delle esperienze passate e in particolare di quanto trasmesso tramite i processi educativi da parte delle figure di riferimento, in un contesto familiare, comunitario, culturale, istituzionale, storico e politico multiforme¹⁴. Questa è una prospettiva teorica molto potente quando si prendono in considerazione interazioni complesse come quelle che avvengono nell'ambito dei servizi alla persona, in particolare quando le persone interagenti, sia coloro che sono utenti di un servizio, sia coloro che vi operano a titolo professionale o volontario, provengono da ambiti culturali e storie di vita molto diverse, e non possono pertanto fare a meno di interpretare la realtà in maniera profondamente differente. Nell'interazione, le rispettive visioni sono messe in campo con modalità a seconda delle quali può avvenire uno scontro o una negoziazione, i cui esiti non sono mai scontati.

Nel presente lavoro, si è scelto di adottare la prospettiva interazionista come cornice teorica – e metodologica – principale all'interno della quale analizzare i fenomeni presi in considerazione. Si ritiene infatti che anche dal punto di vista metodologico l'approccio interazionista, combinando l'osservazione diretta e/o partecipante con l'ascolto del punto di vista dei protagonisti e l'attenzione al contesto sociale, politico e istituzionale, consenta uno studio dei fenomeni capace al medesimo tempo di apertura e profondità. L'osservazione delle realtà studiate e delle dinamiche in gioco porta inoltre a sostenere l'adeguatezza di un approccio alle comunità rom che privilegi la diversità interna piuttosto che la tentazione di assumere come guide per

¹¹ Blumer Herbert, *Interazionismo simbolico: prospettiva e metodo*, Bologna, Il Mulino, 2008, p. 34.

¹² *Ivi*, p. 36.

¹³ Berger Peter L., Luckmann Thomas, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 1969.

¹⁴ Perrotta Rosalba, *Cornici, specchi e maschere*, Bologna, CLUEB, 2005, p. 19.

l'azione idee totalizzanti, fisse ed astratte sulla “cultura rom”.

La tesi è suddivisa in due parti (I – Fondamenti teorici e contesti, II – Ricerca empirica). Nella prima parte si esplicitano brevemente i riferimenti teorico-metodologici generali e si giustificano alcune scelte terminologiche (Introduzione), si tratteggia una disamina di alcuni degli autori maggiormente rappresentativi dell'attuale dibattito riconoscimento-redistribuzione (Cap. I) e si fornisce un sintetico contesto storico-antropologico al fine di rendere l'idea della grande complessità della galassia dei “mondi rom” e di tratteggiare la situazione attuale in Europa, Italia, Sardegna. Nella seconda parte si descrive il metodo seguito nel corso della ricerca (cap. 3) e si approfondiscono la situazione e la storia delle comunità rom in essa coinvolte, così come emerse dalle interviste e dall'analisi delle notizie pubblicate sui media locali (cap. 4).

Nel capitolo 5 si riportano i principali risultati dell'analisi del materiale raccolto, suddivisi in quattro nuclei: comunità, strategie di relazione rom-non rom e temi emergenti (le comunità rom agli occhi delle persone non rom), riflessioni sul concetto di *integrazione* come costruito nelle narrazioni delle persone non rom, descrizione e discussione della rete dei servizi che interessa le famiglie rom, rapporti tra le bambine e i bambini rom – e le loro famiglie – e la scuola, anche alla luce dell'esperienza di osservazione realizzata nel corso della ricerca.

L'ultimo capitolo, il sesto, è dedicato alla discussione delle politiche progettate ed agite nei confronti delle persone e famiglie rom, sia osservate che narrate nelle interviste, nel quadro del dibattito riconoscimento-redistribuzione tratteggiato nel capitolo iniziale, all'interno della cornice rappresentata dal quadro delle relazioni rom-non rom emerso nel corso della ricerca, e portando l'attenzione sul rischio di misconoscimento dovuto alla mancata partecipazione delle comunità rom alle fasi di rilevazione dei bisogni di cui esse stesse sono portatrici.

Note metodologiche e linguistiche

È importante sottolineare che, sebbene la familiarità acquisita con una delle comunità interessate – e il confronto con molti lavori antropologici all'interno di comunità affini – abbiano permesso di esplorare il materiale raccolto prestando una particolare attenzione ai rischi di stereotipizzare una realtà molto più complessa di quella che appare a chi non ha confidenza con la grande varietà delle culture rom, i mondi concettuali esplorati e discussi scaturiscono in netta prevalenza dalle narrazioni di persone non rom, e le prospettive esaminate sono – volutamente –

quelle di chi si rapporta con i mondi rom “dall'esterno”, e per di più da una posizione particolare, trattandosi in larga maggioranza di operatrici e operatori, professionali e/o volontarie/i, dei servizi e associazioni a cui le persone rom si rivolgono per ottenere assistenza e sostegno.

Il linguaggio che si adotta nel redigere un resoconto di ricerca dovrebbe riflettere la prospettiva propria delle persone che hanno fornito le informazioni oggetto di analisi, e il cui mondo chi fa ricerca tenta di esplorare. Questo è tanto più auspicabile quanto più la ricercatrice o il ricercatore sceglie di adottare una prospettiva *emic*, lasciando il massimo spazio alle *Lebenswelten*¹⁵ delle persone osservate o intervistate.

Nel presente lavoro, si cercherà di utilizzare i termini in uso all'interno delle comunità rom quando si descrivono mondi, concetti e ruoli propri dell'esperienza delle comunità rom, in particolare quando la prospettiva in esame è quella delle comunità, mentre si tenderà a fare uso della terminologia corrente tra le persone gagè che operano nelle istituzioni in oggetto quando si riporteranno osservazioni e punti di vista di queste ultime. Questo anche quando i termini in uso non sono perfettamente corretti da un punto di vista *etic*. Per fare un esempio, la maggior parte delle persone che lavorano con le due comunità residenti a Sassari le distinguono con i termini “ortodossi” e “musulmani”, riferendosi rispettivamente a una comunità proveniente dalla Serbia e appartenente al gruppo dei romá dassikané e a una comunità proveniente dalla Bosnia-Erzegovina e appartenente al gruppo dei romá khorakhané. Sebbene all'interno delle due comunità vengano dichiarate le appartenenze religiose ortodossa e musulmana, si è riscontrato che la pratica religiosa, all'interno di ciascuna comunità, varia da persona a persona ed è variamente interpretata, e che l'appartenenza religiosa non è un attributo così importante per caratterizzare ciascuna comunità. Cionondimeno, identificare ognuno dei due gruppi con un'appartenenza religiosa ha un effetto sull'idea che chi lavora con la comunità si costruisce del gruppo stesso, e per questo si riterrà opportuno utilizzare i corrispondenti termini quando si farà riferimento alla prospettiva delle persone intervistate al di fuori della comunità.

Chi scrive ritiene inoltre che il linguaggio adoperato non sia neutro in una prospettiva di genere. La lingua italiana è tradizionalmente androcentrica, e in questo riflette l'androcentrismo della cultura italiana stessa. L'utilizzo dei termini al maschile come epiceni, con riferimento a insiemi di persone di sesso maschile e femminile, è una tradizione linguistica consolidata che ha

¹⁵ La parola tedesca *Lebenswelt*, che in italiano può essere tradotta “mondo della vita”, è utilizzata da Edmund Husserl per indicare l'universo dell'autoevidenza, a fondamento della relazione della persona con il mondo (cfr. Husserl Edmund, *Meditazioni cartesiane*, Milano, Bompiani, 1997), e ripresa da Schütz (cfr. Schütz, Alfred, *Saggi sociologici*, Torino, UTET, 1979) per indicare un mondo culturale intersoggettivo, interiorizzato dall'individuo, nel quale ogni fatto trova una spiegazione e che pertanto permette all'individuo stesso di conferire senso agli avvenimenti quotidiani.

le sue radici nella scarsa importanza attribuita al genere femminile. La lingua riflette la cultura, ma può anche contribuire a riprodurla. Secondo Lakoff, il linguaggio è uno strumento del pensiero e contribuisce alla forma degli schemi concettuali (*frames*) attraverso cui le persone costruiscono l'immagine della realtà¹⁶. Allo stesso modo, come ben spiegato da Fabrizia Giuliani¹⁷, Austin sottolinea il valore illocutorio (capacità di mettere in essere uno stato di cose) e perlocutorio (capacità di produrre conseguenze concrete) delle parole¹⁸. Il nostro parlare, afferma Giuliani, “impatta il mondo, in molti modi”. Esso ha dunque, come scrive Maria Serena Sapegno, un “potenziale discriminatorio”¹⁹. Per questo nel 1987 Alma Sabatini pubblicò un'analisi delle caratteristiche sessiste della lingua italiana²⁰ e propose alcune raccomandazioni per un uso non sessista della stessa, al fine di costruire una prassi linguistica che desse spazio ad una rappresentazione delle donne come soggetti attivi e presenti nella realtà sociale. Ad oggi, il percorso che allora si tentò di avviare non ha fatto che pochi timidi passi. In particolare, Laura Venturini pone l'accento sul mancato uso della variante femminile della lingua all'interno dell'Università, affermando che “tanto più diviene indispensabile, in un contesto di formazione, come quello rappresentato dall'università, presentare la pluralità dei contesti comunicativi e allargare la visione del mondo, per favorire l'accrescimento degli universi simbolici di tutte e di tutti”²¹.

Nel produrre questo lavoro, chi scrive ha deciso di raccogliere il testimone offerto dalle studiose sopra citate e di aver cura, nei limiti del possibile, di non fare uso di termini maschili quando il gruppo di persone a cui si farà volta per volta riferimento annoveri al suo interno individui di sesso (anche potenzialmente) sia maschile che femminile. Sarà utilizzato il femminile plurale qualora le persone interessate siano tutte di sesso femminile, il maschile plurale quando siano tutte di sesso maschile, mentre nei casi in cui ci si riferisca a gruppi o categorie eterogenee si cercherà di fare uso, nei limiti in cui questa operazione non appesantisca eccessivamente il testo, della doppia terminologia (per esempio “bambini e bambine”), o preferibilmente di termini neutri, in particolare utilizzando estesamente la parola “persona”, in linea con la considerazione di Oriana Fallaci, che, nella stessa opera in cui afferma:

“Il nostro è un mondo fabbricato dagli uomini per gli uomini, la loro dittatura è così

¹⁶ Lakoff George, *Non pensare all'elefante!*, Roma, Fusi orari, 2008.

¹⁷ Giuliani Fabrizia, *Le parole, i concetti, l'esperienza*, in Sapegno Maria Serena (a cura di), *Che genere di lingua? Sessismo e potere discriminatorio delle parole*, Roma, Carocci, 2010.

¹⁸ Austin John L., *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1978.

¹⁹ Sapegno Maria Serena, *Decenni di riflessioni e di impegno: bilancio e prospettive*, in Sapegno Maria Serena (a cura di), *op. cit.*

²⁰ Sabatini Alma, *Il sessismo nella lingua italiana*, Roma, Presidenza del Consiglio dei ministri, 1987.

²¹ Venturini Laura, *Il sessismo all'università: il web*, in Sapegno Maria Serena (a cura di), *op. cit.*

antica che si estende perfino al linguaggio. Si usa uomo per dire uomo e donna, si dice bambino per dire bambino e bambina, si dice figlio per dire figlio e figlia... [...] Sono millenni che ci imponete i vostri vocaboli, i vostri precetti, i vostri abusi”²²,

dice anche: “E' una parola stupenda, la parola persona, perché non pone limiti a un uomo o una donna, non traccia frontiere tra chi ha la coda e chi non ce l'ha”²³.

Si userà inoltre, nel testo, il termine “ricercatrice” piuttosto che il generico “ricercatore”, a meno che non ci si riferisca ad uno specifico studioso di sesso maschile, dal momento che chi scrive è – o ha provato ad essere – una ricercatrice.

La decisione i cui motivi sono stati spiegati sopra ha richiesto una dose superiore alla norma di attenzione e auto-controllo sia nella stesura che nella revisione del testo, a riprova del fatto che si tratta di una prassi sconosciuta nella quotidianità dello studio e della ricerca, perlomeno in ambito continentale. È stata in questo impegno di sostegno e conforto la decisione del filosofo Richard Rorty di andare oltre l'abitudine *politically correct* del mondo accademico anglosassone di far uso del termine composto *s/he*, o del pronome neutro *it*, per fare riferimento a soggetti di sesso non specificato, utilizzando direttamente, come epiceno, il pronome femminile *she*.²⁴

²² Fallaci Oriana, *Lettera a un bambino mai nato*, Milano, Rizzoli, 1975.

²³ *Ibidem*. Fallaci si riferisce in quest'opera con il termine “coda” al pene maschile.

²⁴ Cfr. ad esempio Rorty Richard, *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge, Cambridge University press, 1989: “I shall define an 'ironist' as someone who fulfills three conditions: (1) *She* has radical and continuing doubts about the final vocabulary *she* currently uses, because *she* has been impressed by other vocabularies, vocabularies taken as final by people or books *she* has encountered; (2) *She* realizes that argument phrased in *her* present vocabulary can neither underwrite nor dissolve these doubts; (3) Insofar as *she* philosophizes about her situation, *she* does not think that *her* vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not *herself*” (corsivi nel testo della scrivente).

PARTE PRIMA – FONDAMENTI TEORICI E CONTESTI

1. IL DIBATTITO RICONOSCIMENTO-REDISTRIBUZIONE, LA QUESTIONE MULTICULTURALE E LE POLITICHE SOCIALI RIVOLTE A GRUPPI MINORITARI

1.1. Il contributo di Michel Wieviorka

Michel Wieviorka, nel suo volume *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, affronta il tema dei rapporti tra differenza culturale e giustizia sociale ricordando come, a seguito dei cambiamenti verificatisi negli anni '60 e culminati nelle lotte del 1968, si inneschino nelle società occidentali dei processi di mobilitazione in gran parte dominati dal movimento operaio, con un rifiorire dell'eredità marxista, ma che lo vedono progressivamente affiancare da parte di “movimenti inediti, le cui rivendicazioni comportano dimensioni nettamente culturali”²⁵. Alcuni di essi, come quelli costituiti dalle donne e dalle persone di orientamento omosessuale, si sforzano di promuovere un'identità di genere, altri confluiscono nel grandioso e multiforme movimento ecologista, e altri ancora diventano protagonisti di quello che Anthony Smith²⁶ definisce *ethnic revival*, definendo o ridefinendo identità regionali o “nazionalitarie”, a cui bisogna aggiungere i movimenti religiosi e spirituali, in particolare quelli provenienti dall'oriente. Anche le mobilitazioni delle persone portatrici di malattie o handicap e delle loro famiglie rivendicano dei cambiamenti culturali in merito alla propria considerazione in seno alla società.

Alcuni dei movimenti sopra citati mostrano una tendenza neocomunitaria, mentre altri, al contrario, rivendicano il bisogno di uscire da ghetti reali o simbolici. In ogni caso, le lotte dei gruppi minoritari passano per la richiesta di *ricoscimento* della loro esistenza e delle loro peculiarità, attraverso la decostruzione o l'inversione dello stigma che li accompagna.

Wieviorka osserva come, mentre in alcuni paesi la prima ondata di movimenti “culturalisti” si è sviluppata senza incontrare ostacoli di resistenza politica o ideologica di rilievo, in altri casi sia avvenuto uno scontro con i gruppi di impostazione marxista, i quali hanno tentato di ostacolarla o assimilarla. In alcuni casi, lo scontro e il conseguente tentativo di assorbimento degli uni da parte degli altri ha portato all'indebolimento dei primi e alla disgregazione dei secondi (si pensi ai rapporti tra le organizzazioni di sinistra extraparlamentare e i movimenti femministi²⁷). L'autore giudica queste prime espressioni di cambiamento culturale

²⁵ Wieviorka Michel, *La differenza culturale. Una prospettiva sociologica*, Roma-Bari, Laterza, 2005, p. 24.

²⁶ Smith Anthony, *The ethnic revival in the modern world*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

²⁷ Una descrizione molto efficace, per il contesto italiano, dei conflitti di cui sopra è contenuta nel romanzo di

come “meno caratterizzate socialmente che nel corso del periodo successivo”²⁸, in quanto apparse in un periodo caratterizzato da crescita economica e fiducia nel progresso, nella scienza e nello sviluppo.

La “seconda ondata”, iniziata grosso modo negli anni '80, di movimenti portatori di istanze di riconoscimento, afferma Wieviorka, si caratterizza sia per la presenza di una componente di rivendicazione sociale ben più netta, sia per la comparsa, in stretta connessione con le rivendicazioni di ordine sociale, di forti elementi di identità etnica e/o religiosa. Sottolinea l'autore:

“L'amalgama generalmente razzista e nazionalista d'una questione internazionale (della politica dell'immigrazione) e d'un problema culturale e sociale (l'accettazione della differenza) è stato tanto più acuto e sensibile laddove si delineava in società abituate più all'emigrazione che all'immigrazione, le quali, quando accoglievano immigrati, lo facevano per ragioni economiche, senza preoccuparsi delle dimensioni culturali e politiche di questa accoglienza”²⁹.

Tendenzialmente, le persone immigrate sono le più vulnerabili nei periodi di crisi, per le loro situazioni lavorative spesso precarie e per la minor articolazione e pervasività, all'interno della società ospite, delle reti sociali di cui sono il centro. Vengono quindi a formare una porzione cospicua delle persone in difficoltà socioeconomica, con l'aggravante dell'essere il bersaglio dell'ostilità di parte della comunità d'accoglienza. “Dappertutto” scrive Wieviorka “l'immigrazione diviene un humus dove affermazione identitaria e domande sociali d'attori dominati si coniugano, e spesso si rafforzano”³⁰. Così, le identità culturali, a partire dalla metà degli anni '70, “si sono caricate di pesanti questioni a cui gli attori conferiscono un senso che il declino del movimento operaio e l'uscita dall'era industriale impediranno presto di formulare nelle categorie classiche della lotta di classe”³¹.

Se i movimenti identitari degli anni '60 e '70, sostiene l'autore, avevano suscitato comprensione e simpatia, la seconda ondata “risveglia invece una crescente inquietudine. La percezione dominante si concentra sul loro lato oscuro, le loro tendenze al comunitarismo, al settarismo, al ripiegamento”³². Questi movimenti sono vissuti come una minaccia assolutamente sproporzionata alla loro effettiva carica di violenza reale o potenziale: se è vero, fa notare Wieviorka, che la Francia ha subito negli anni '90 degli atti di terrorismo di matrice islamica, è

Dacia Maraini *Donna in guerra*, Torino, Einaudi, 1975.

²⁸ Wieviorka Michel, *La differenza culturale*, cit., p. 27.

²⁹ *Ivi*, p. 28.

³⁰ *Ivi*, p. 29.

³¹ *Ivi*, p. 33.

³² *Ivi*, p. 30.

anche vero che non solo in Francia l'islam non è di norma violento, ma che anzi funge da diga nei confronti della violenza urbana³³. Il fatto che i nuovi movimenti accompagnino alle richieste di riconoscimento istanze di equità sociale acuisce la percezione di pericolosità nei loro confronti. “La differenza culturale” commenta Wieviorka “spaventa maggiormente quando avanza portata da poveri e non da ricchi”. Nei confronti dei ceti dominanti appare come una doppia minaccia: allo *status quo* culturale, all'interno del quale trovano giustificazione le relazioni di potere che li vedono dominanti, e al sistema dei privilegi di cui godono. Nei confronti dei ceti subalterni, le minoranze etniche non riescono a suscitare solidarietà e coesione, il che va a tutto vantaggio dell'élite dominante, che pertanto ha tutto l'interesse a rinfocolare i timori nei loro confronti, attraverso la strumentalizzazione dell'opinione pubblica tramite i mezzi d'informazione.

1.2. Il contributo di Nancy Fraser

Come nota Nancy Fraser nel suo contributo al volume scritto a quattro mani con Axel Honneth *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*³⁴, le attuali rivendicazioni in merito alla giustizia sociale sembrano dividersi in due generi: le rivendicazioni redistributive, il cui obiettivo è ottenere una più equa ripartizione di risorse e ricchezza, e le rivendicazioni relative al riconoscimento delle differenti appartenenze culturali, miranti al rispetto dei diversi modi di condurre la vita individuale e comunitaria³⁵.

Dal punto di vista terminologico, precisa la studiosa, i termini “redistribuzione” e “riconoscimento” hanno un riferimento sia filosofico che politico. Si riferiscono nel primo caso a paradigmi normativi sviluppati nell'ambito della teoria politica e della filosofia morale, nel secondo caso a “famiglie di rivendicazioni promosse da attori politici e movimenti sociali presenti nella sfera pubblica”³⁶.

La loro origine in quanto termini filosofici è differente: il termine “redistribuzione” nasce nell'ambito della tradizione liberale anglo-americana del tardo ventesimo secolo, culminante nelle teorie di giustizia distributiva elaborate da John Rawls e Ronald Dworkin, che

³³ Cfr. Wieviorka Michel (in coll.), *Violence en France*, Paris, Seuil, 1999.

³⁴ Fraser Nancy, Honneth Axel, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi editore, 2007.

³⁵ Fraser Nancy, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, in Fraser Nancy, Honneth Axel, *op. cit.*, pp. 15-16.

³⁶ *Ivi*, p. 18.

contemplavano la redistribuzione socio-economica come strumento per conseguire una sintesi tra libertà individuale ed egualitarismo della democrazia sociale. Il termine “riconoscimento” deriva invece dal pensiero hegeliano, in particolare dalla fenomenologia dello spirito, e designa “una relazione ideale e reciproca tra soggetti, in cui ognuno vede l'altro come suo eguale e contemporaneamente come distinto da sè”³⁷, e che consente a ogni soggetto di diventare tale solo in virtù del riconoscere e dell'essere riconosciuto da un altro soggetto. Le teorie del riconoscimento, elaborate a metà del ventesimo secolo da pensatori esistenzialisti, sono attualmente rivisitate da filosofi neo-hegeliani come Charles Taylor e Axel Honneth.

Fraser ricorda che negli ultimi centocinquanta anni le rivendicazioni del primo tipo sono state le indiscusse protagoniste delle lotte per la giustizia sociale, nonché del dibattito teorico sull'argomento, mentre negli ultimi decenni le richieste di riconoscimento hanno conquistato uno spazio sempre maggiore nel discorso sulla giustizia sociale, fino a diventare prevalenti. Secondo l'autrice, le lotte per la redistribuzione hanno perso forza e ampiezza a causa del crollo dell'ideologia comunista, dell'avanzata dell'ideologia del libero mercato e del sorgere della politica dell'identità in entrambe le sue forme, progressista (si pensi alle rivendicazioni di genere e sessuali) e fondamentalista (si pensi al neocomunitarismo e alla chiusura identitaria di certi gruppi minoritari)³⁸.

La studiosa osserva come i fautori delle politiche del riconoscimento tendano spesso a disdegnare la politica della redistribuzione, concentrandosi sulle rivendicazioni di tipo culturale, mentre viceversa alcuni sostenitori della redistribuzione egualitaria non prendono assolutamente in considerazione la politica del riconoscimento³⁹. Dal punto di vista filosofico, sono evidenti i possibili elementi di attrito all'interno della diatriba *liberals-communitarians*⁴⁰. Per la tradizione liberale, le teorie del riconoscimento portano con sè delle componenti comunitariste difficilmente accettabili, mentre alcuni sostenitori delle teorie del riconoscimento rimproverano alle teorie della distribuzione di favorire tendenze individualizzanti e consumiste. Gli uni rimproverano agli altri di sbilanciare la riflessione teorica sul versante culturale o economico, trascurando i rapporti di produzione e di sfruttamento o le relazioni intersoggettive immateriali.

Dal punto di vista politico, i termini “redistribuzione” e “riconoscimento” rappresentano

³⁷ *Ivi*, p. 19.

³⁸ *Ivi*, p. 16.

³⁹ *Ivi*, p. 17.

⁴⁰ Per un approfondimento del dibattito *liberals-communitarians*, si veda la voce *Comunitarismo* curata da Valentina Pazè in *AA.VV., Enciclopedia delle scienze sociali*, Istituto della enciclopedia italiana, 1991-2001. Si può vedere inoltre il capitolo *Liberals e comunitari*, in Chiosso Giorgio, *Teorie dell'educazione e della formazione*, Città di Castello (PG), Mondadori Università, 2003, per una disamina del medesimo dibattito all'interno della riflessione pedagogica.

dei *paradigmi di giustizia tradizionali*⁴¹, all'interno dei quali si inscrivono le battaglie attuali della società civile. Fraser rifiuta di identificare, in modo restrittivo, il paradigma redistributivo con la “politica di classe” e il paradigma del riconoscimento con la “politica dell'identità”. Piuttosto, tenendo conto degli aspetti di redistribuzione presenti nelle correnti alternative, ignorate dai tradizionali movimenti di classe, impegnate a correggere forme di ingiustizia economica nei confronti di un genere preciso, un sesso preciso o una razza precisa⁴², e degli aspetti di riconoscimento presenti nelle lotte di classe, “che non mirano mai soltanto a distribuire la ricchezza”⁴³, preferisce trattare i due paradigmi tradizionali come basi di partenza per l'applicazione, a qualunque tipo di movimento sociale, di particolari prospettive sulla giustizia sociale.

I due paradigmi vengono messi a confronto su quattro aspetti fondamentali. Essi presuppongono innanzitutto due diverse concezioni della giustizia. Il paradigma della redistribuzione si concentra sulle ingiustizie che definisce socio-economiche, e che presume essere radicate nella struttura economica della società. Si distinguono così volta per volta situazioni di sfruttamento, marginalizzazione economica e deprivazione. Il paradigma del riconoscimento si concentra invece sulle ingiustizie che definisce culturali, e che presume essere radicate nei modelli sociali di rappresentazione, interpretazione e comunicazione. Troviamo così esempi di dominazione culturale, non-riconoscimento e disprezzo⁴⁴.

In secondo luogo, i due paradigmi differiscono per le differenti tipologie di rimedi all'ingiustizia che prospettano. Mentre il paradigma della redistribuzione, partendo dalla constatazione dello squilibrio nella distribuzione delle risorse, propone forme di riorganizzazione economica di volta in volta calibrate sulla situazione di squilibrio, nel paradigma del riconoscimento il rimedio all'ingiustizia è culturale e mira a un rinnovamento simbolico, attraverso la modificazione degli atteggiamenti nei confronti dei gruppi oggetto di discriminazione culturale⁴⁵.

Per quanto riguarda la fisionomia delle collettività soggette all'ingiustizia, Fraser le accosta ai concetti di “classe” di Marx e di “status di gruppo” di Weber. Nel paradigma della redistribuzione, i gruppi che soffrono dell'ingiustizia sono caratterizzati dal posto ricoperto nella

⁴¹ *Ivi*, p. 20.

⁴² Come fa notare Wieviorka ne *L'inquietudine delle differenze*, in ambito anglosassone il termine “razza” non è tabù, avendo perso la connotazione biologica e genetica per indicare costruzioni sociali legate a caratteristiche fisiche. Wieviorka Michel, *L'inquietudine delle differenze*, Milano, Mondadori, 2008, p. 37.

⁴³ Fraser Nancy, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 21.

⁴⁴ *Ivi*, p. 22.

⁴⁵ *Ivi*, p. 23.

struttura socio-economica e dal ruolo rivestito nei rapporti di produzione, mentre nel paradigma del riconoscimento dal posto occupato nel sistema simbolico sociale, con l'attribuzione di una minor stima e di un minor prestigio ai loro membri⁴⁶. È evidente qui come in molte situazioni – ma non tutte – un gruppo minoritario possa situarsi sia ad un livello socio-economico basso, rientrando in una classe sociale svantaggiata, sia ad un basso livello di prestigio e stima sociale, occupando così un ceto inferiore a quelli culturalmente dominanti.

La differenza fondamentale tra i due paradigmi emerge quando si considerano le diverse interpretazioni delle differenze di gruppo. Nel paradigma redistributivo, queste sono intrinsecamente ingiuste, e andrebbero abolite o quanto meno accettabilmente attenuate. Nel paradigma del riconoscimento, invece, le differenze non sono di per sé causa di ingiustizia, ma solo quando si applica una scala di valori tale da considerare un gruppo non solo *diverso* da un altro, ma superiore o inferiore ad esso. Le differenze possono quindi dover essere valorizzate, quando oggettive e precedenti alla valutazione (caratteristiche fisiche, tradizioni, orientamenti sessuali...), o decostruite, quando la loro costruzione avviene arbitrariamente e contemporaneamente alla loro transvalutazione gerarchica (pregiudizi e stereotipi non rispondenti alla realtà)⁴⁷.

La critica di Fraser è rivolta a quella che lei definisce una “falsa antitesi” tra le due prospettive, descritte da vari autori come autoescludentisi a vicenda⁴⁸. La formazione femminista della studiosa le fornisce un prezioso patrimonio di riflessioni ed esperienze sul rischio di concentrare l'attenzione su aspetti limitati di situazioni complesse in cui oppressione socioeconomica e stereotipi culturali interagiscono e si rafforzano a vicenda. Fraser utilizza come rappresentazione uno “spettro concettuale” ai cui estremi pone due situazioni idealtipiche⁴⁹, quella della classe operaia sfruttata, che non ha alcun interesse a veder riconosciuta la propria differenza ma al contrario lotta per un trattamento economico che la sollevi dalla propria condizione di inferiorità, e quella dei gruppi a orientamento sessuale non accettato dalla morale corrente, che pretendono il riconoscimento del proprio modo di essere alla pari con modalità alternative per ottenere rispetto, tutela da aggressioni fisiche o verbali e pari opportunità di riconoscimento giuridico. Quando consideriamo le due estremità dello spettro, dice Fraser, sembra evidente che nel primo caso siano necessarie politiche di redistribuzione e nel secondo caso politiche di riconoscimento. Ma la maggior parte delle situazioni di divisione

⁴⁶ *Ivi*, p. 24.

⁴⁷ *Ivi*, p. 25.

⁴⁸ *Ivi*, p. 26.

⁴⁹ *Ivi*, p. 30.

sociale si pongono nella porzione centrale dello spettro. Fraser chiama queste divisioni “bidimensionali”, dal momento che, “essendo radicate contemporaneamente nella struttura economica della società e nella gerarchia di status, esse comportano ingiustizie riconducibili a entrambe”⁵⁰. Il genere, osserva Fraser, è un esempio lampante di differenza sociale bidimensionale, e per correggere l'ingiustizia di genere sono necessarie politiche sia di redistribuzione che di riconoscimento. Le comunità rom, così come si cercherà di evidenziare nel corso di questo lavoro, sono anch'esse interessate da situazioni di marginalità socioeconomica e di disprezzo culturale, e le politiche attuate nei loro confronti oscillano tra le due dimensioni.

Stante l'erroneità e l'inadeguatezza dell'antitesi redistribuzione-riconoscimento, Fraser ne propone il superamento a partire dal riconoscimento della loro interdipendenza. In particolare, nel volume scritto a metà degli anni Novanta e recentemente pubblicato in Italia *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo*⁵¹, evidenzia i rischi che derivano dalla progettazione di azioni redistributive che non tengano conto dei possibili effetti di aggravamento delle situazioni di misconoscimento, e viceversa, invitando a mettere in atto politiche che supportino sia la redistribuzione sia il riconoscimento, a partire dall'individuazione dei nessi e delle interazioni tra le due dimensioni nei casi specifici. Il contributo di Fraser è “una teoria critica del riconoscimento, che identifichi e supporti soltanto quelle politiche dell'identità che possono essere coerentemente integrate con le politiche dell'uguaglianza sociale”⁵².

1.3. Il contributo di Axel Honneth

Secondo Fraser, le dinamiche socioculturali presenti nelle società occidentali originano sia fenomeni di maldistribuzione che di misconoscimento, e queste due forme di ingiustizia sono entrambe primarie e cooriginarie, e interagiscono tra loro rafforzandosi a vicenda. Axel Honneth, invece, considera la maldistribuzione un caso particolare di misconoscimento. Nel suo saggio *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*⁵³, parte dal concetto di mancato riconoscimento e lo articola in tre diverse forme, a seconda che il singolo, di per sé o in quanto appartenente a un gruppo, sia offeso nella sua integrità fisica, ed esposto dunque alla

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ Fraser Nancy, *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo*, Lecce-Brescia, Pensa Multimedia, 2011.

⁵² *Ivi*, p. 35.

⁵³ Honneth Axel, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Soveria Mannelli-Messina, Rubbettino editore, 1993.

violenza di forme di maltrattamento, nella sua comprensione normativa di sé, per esempio attraverso l'esclusione dal godimento di diritti accordati a tutti i membri a pieno titolo della società in cui vive, o infine umiliato nel senso di vedere negato ogni valore sociale al proprio modo di essere, di vivere, di dare senso alla propria esistenza.

Alla base della teorizzazione di Honneth è la convinzione che l'integrità delle persone umane dipenda in maniera costitutiva dall'esperienza del riconoscimento intersoggettivo. Si tratta di un assunto di partenza che Honneth mutua dal pensiero di George Herbert Mead, per il quale l'immagine di sé di ogni persona è costruita e confermata nel rapporto con l'altro⁵⁴. Tutti gli atti, subiti dal soggetto e dalla sua comunità, che esprimono svalutazione e disprezzo agiranno quindi sulla percezione di sé del soggetto e lo porteranno a rivedere i rapporti con il suo gruppo primario di appartenenza e con la società in cui vive, sia che si tratti di forme di maltrattamento, sia che si tratti della negazione di diritti riconosciuti ad altre persone o gruppi, sia che si tratti di svalutazioni del proprio orizzonte valoriale, costruito all'interno del suo gruppo di appartenenza, e del modo di vivere all'interno della sua famiglia e comunità⁵⁵.

Appare a questo punto inevitabile fare riferimento alle forme di misconoscimento che le comunità rom oggetto del presente studio hanno subito e subiscono da parte delle società di cui sono entrate a far parte. Il confinamento delle persone e famiglie rom all'interno di “campi nomadi”, in condizioni abitative spesso estremamente precarie, può essere considerato una forma di maltrattamento fisico; le difficoltà, in quanto persone straniere provenienti da Paesi non UE, nel conseguimento della cittadinanza del Paese in cui molte di esse vivono da decenni e altrettante sono nate e cresciute, le complessità burocratiche relative all'acquisizione dello status di apolidia e al mantenimento del permesso di soggiorno, possono essere considerate forme di negazione dei diritti goduti dai cittadini; infine, le persone rom sono le più colpite da atteggiamenti e giudizi caratterizzati da misconoscimento e disprezzo nei confronti del loro modo di vivere, delle loro tradizioni, della loro cultura, delle loro aspirazioni, delle loro pratiche familiari ed educative.

Queste tre forme di misconoscimento sono tra loro interrelate: le condizioni materiali di esistenza, per esempio, come si vedrà anche in seguito, hanno delle conseguenze sui rapporti tra le persone che abitano nel campo e le altre, sulla base di attributi quali stato di igiene, presentabilità, gradevolezza della persona. Queste caratteristiche esteriori sono vissute da molte persone come specchio di rispettabilità e correttezza, per cui l'inadeguatezza dal punto di vista

⁵⁴ Mead George Herbert, *Mind, Self, and Society*, Chicago, University of Chicago press, 1934.

⁵⁵ Honneth Axel, *Riconoscimento e disprezzo*, cit., pp. 20-23.

dell'ordine e della pulizia genera sentimenti di rifiuto e disprezzo nei confronti dei membri del gruppo. A loro volta, la considerazione negativa dei gruppi rom da parte della società gagi giustifica il fatto di pensare per essi soluzioni abitative e assistenziali che si considererebbero inadeguate nei confronti di persone non rom.

Ancora, i radicati pregiudizi nei confronti delle comunità rom hanno guidato la forte opposizione di una parte delle forze politiche italiane all'inserimento del popolo rom e sono tra le minoranze linguistiche riconosciute dalla Repubblica con la Legge 482/99 “Norme in materia di tutela delle minoranze linguistiche storiche”, escludendo così le comunità rom dalla potenziale disponibilità a loro favore di risorse per l'integrazione offerte dal provvedimento, mentre la proposta di modifica delle norme sulla cittadinanza attualmente all'esame della Camera dei Deputati (ddl Rocchina-Staiano)⁵⁶, prevedendo come ulteriore requisito per la concessione della cittadinanza italiana quello dell'aver frequentato scuole riconosciute dallo Stato italiano e di aver assolto il diritto-dovere all'istruzione, potrebbe di fatto pregiudicare l'ottenimento della cittadinanza da parte di molte e molti giovani rom, dal momento che percentuali molto basse di studenti rom riescono ad ottemperare all'obbligo scolastico.

1.4. I contributi di Habermas e Taylor

Charles Taylor, esponente riconosciuto della corrente comunitarista, affronta la tematica del riconoscimento in relazione con la delicata questione dell'identità personale. In un excursus storico sull'affermazione del concetto di riconoscimento, egli spiega che, con la fine dell'*ancien régime*, basato sulla distinzione tra chi era oggetto di *onore* (pochi) e il resto del *popolo*, e la transizione alla democrazia, con il prevalere del concetto di *dignità* (destinato potenzialmente a tutte le persone, i *cittadini*), si è affermato un diffuso bisogno di riconoscimento della propria identità, individualizzata, a cui Taylor assegna il nome di *autenticità*⁵⁷.

Sulla scorta – anch'egli come Honneth – di George Herbert Mead⁵⁸, Taylor pone l'accento sul “carattere fondamentale dialogico” della vita umana, per cui il riconoscimento da parte degli “altri significativi” è imprescindibile per la costruzione della propria identità⁵⁹. Secondo

⁵⁶ Disegno di legge n° 103-A (c.d. Rocchina Staiano), all'esame della Camera dei Deputati dal 22.12.2009.

⁵⁷ Taylor Charles, *La politica del riconoscimento*, in Habermas Jürgen, Taylor Charles, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 12.

⁵⁸ Mead George Herbert, *op. cit.*

⁵⁹ Taylor Charles, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 17.

Taylor, prima dell'età moderna il riconoscimento si basava su categorie sociali che tutti davano per scontate, mentre l'epoca attuale, individualizzata e secolarizzata, pone il problema della possibilità che il riconoscimento da parte degli “altri” non si realizzi⁶⁰. Il rifiuto di riconoscimento dovuto all'appartenenza ad un determinato gruppo assume allora la forma dell'oppressione⁶¹.

Taylor si concentra infatti sulla sfera pubblica, e prende in esame le politiche di riconoscimento discutendo in particolare quali siano le reali motivazioni alla loro base. La teoria liberale vorrebbe dimostrare, dice Taylor, che le “discriminazioni positive” siano dei provvedimenti temporanei volti a ristabilire un equilibrio di potere tra le minoranze e la maggioranza, con il fine delle pari opportunità. Ma spesso, afferma, quello che le minoranze vogliono non è affatto tornare a uno spazio sociale “cieco alle differenze”, bensì conservarle e coltivarle ora e per sempre⁶². Quello a cui molte culture minoritarie aspirano è sopravvivere alla pari con le altre culture, preservando la propria integrità tramite forme di separazione dall'incombente cultura maggioritaria.

È molto diffusa, come si cercherà di mostrare in seguito, la convinzione che le comunità rom si sentano orgogliose depositarie di un antico patrimonio culturale che cercano di preservare attraverso la separazione dalle società gage in cui si trovano immerse. Hanno a che fare con questa possibilità il concetto di “popoli-resistenza” formulato da Henriette Asséo⁶³, i tentativi del musicista rom Santino Spinelli di ricostruire una storia delle origini rom che ne esalti doti di fierezza ed eccellenza nascoste sotto i panni dei gruppi marginali⁶⁴, le associazioni fiorite in Europa a sostegno dell'identità rom⁶⁵.

Taylor sostiene che:

“C'è una forma di politica dell'uguale rispetto, custodita come una reliquia da un certo tipo di liberalismo dei diritti⁶⁶, che è *inospitale* verso la differenza perché a) tiene ferma l'applicazione uniforme delle regole che definiscono i diritti e b) vede con sospetto i fini collettivi. [...] La definisco inospitale verso la differenza perché non sa trovare un posto per ciò a cui veramente aspirano i membri delle società distinte, cioè la *sopravvivenza*, che b) è un fine collettivo e a) richiederà quasi

⁶⁰ *Ivi*, p. 20.

⁶¹ *Ivi*, p. 22.

⁶² *Ivi*, p. 26.

⁶³ Asséo Henriette, *Pour une histoire des peuples-résistance*, in Williams Patrick (a cura di), *Tsiganes: identité, évolution*, Paris, Syros, 1989; *Les tsiganes: une destinée européenne*, Paris, Découvertes Gallimard, 1994.

⁶⁴ Spinelli Alexian Santino, *Baro romano drom: la lunga strada dei Rom, Sintì, Kalé, Manouches e Romanichals*, Roma, Meltemi editore, 2003; *Rom, genti libere. Storia, arte e cultura di un popolo misconosciuto*, Milano, Dalai editore, 2012.

⁶⁵ Cfr. Piasere Leonardo, *I rom tra visibilità e invisibilità*, in *I rom d'Europa*, cit., pp. 106-123.

⁶⁶ Il riferimento è evidentemente ai teorici del liberalismo procedurale.

inevitabilmente qualche variazione, da un contesto culturale all'altro, nel tipo di leggi che consideriamo ammissibili⁶⁷.

Taylor si schiera invece a favore di altri modelli di società liberale che siano disposti, pur tenendo fermi certi diritti fondamentali, a “commisurare l'importanza di certi tipi di trattamento uniforme rispetto alla sopravvivenza culturale”, optando a volte per la seconda, dal momento che si fondano “in maniera rilevante su giudizi concernenti ciò in cui consiste una vita buona – giudizi in cui l'integrità delle culture riveste un ruolo importante”⁶⁸.

È opportuno chiarire che la posizione di Taylor è ben lontana da qualunque forma di relativismo culturale. Egli afferma che “il liberalismo non può né deve arrogarsi una completa neutralità culturale. [Esso] è anche un credo militante, e sia la variante ospitale da me adottata, sia le sue forme più rigide hanno degli steccati da innalzare”⁶⁹. E si schiera decisamente contro i sensi di colpa delle società occidentali nei confronti dei segmenti della loro popolazione che provengono proprio dalle culture vittime del proprio passato coloniale, precisando che una cosa è ammettere la sopravvivenza culturale come scopo legittimo, un'altra presupporre un'equivalenza a priori di tutte le culture⁷⁰.

Secondo Habermas, “la lotta per l'emancipazione di quei collettivi cui erano negate pari opportunità sociali di vita si è dovunque compiuta, con il prevalere del riformismo social-liberale, attraverso la lotta dello stato sociale per universalizzare i diritti dei cittadini”⁷¹. Sono le politiche redistributive già discusse con Fraser, finalizzate a creare pari opportunità per tutti gli individui. “Sembra tuttavia, almeno all'apparenza – aggiunge Habermas – che il problema debba porsi altrimenti quando ci troviamo di fronte a pretese di riconoscimento che sono avanzate da identità collettive e mirano a equiparare forme di vita culturali diverse”, tra cui le minoranze di società multiculturali⁷². Secondo Habermas, la posizione espressa da Taylor in merito alla questione è ambigua⁷³. Egli fa riferimento alla *Introduzione* di Amy Gutman al volume di Taylor et al. *Multiculturalismo. Politiche del riconoscimento*⁷⁴. Gutman osserva che “l'essere pienamente e pubblicamente riconosciuti come cittadini eguali può richiedere due forme di

⁶⁷ Taylor Charles, *La politica del riconoscimento*, cit., p. 48 (corsivi nel testo della scrivente).

⁶⁸ *Ivi*, p. 49.

⁶⁹ *Ivi*, p. 50.

⁷⁰ *Ivi*, pp. 51-52.

⁷¹ Habermas Jürgen, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, in Habermas Jürgen, Taylor Charles, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998, p. 64 (corsivo nel testo dell'autore).

⁷² *Ivi*, p. 65.

⁷³ *Ivi*, pp. 65-66.

⁷⁴ Gutman Amy, *Introduction* a Taylor Charles et al., *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, a cura di Amy Gutman, Princeton, Princeton university press, 1994.

rispetto: a) il rispetto dell'identità irripetibile di ogni individuo, indipendentemente dal sesso, dalla razza e dall'etnia, e b) il rispetto di quelle attività, pratiche e modi di vedere il mondo che sono particolarmente apprezzati dai (o tipici dei) membri di gruppi svantaggiati⁷⁵. Quello che Habermas si chiede è se b) derivi da a) o se le due richieste siano indipendenti e destinate, in molti casi, a confliggere⁷⁶. Comunitaristi come Taylor e Walzer, sottolinea, prevedono di risolvere eventuali contrasti sulla base di considerazioni etiche, mentre liberali come Rawls e Dworkin insistono su un ordinamento giuridico eticamente neutrale, che garantisca a ogni individuo la possibilità di perseguire la propria idea di “vita buona”⁷⁷.

Secondo Habermas, la storia delle lotte per il riconoscimento, in particolare l'esperienza femminista, ha dimostrato come “la disputa tradizionale – se l'autonomia dei soggetti giuridici si tuteli meglio con le libertà individuali della concorrenza privata oppure con i diritti a prestazioni dello stato in favore dei clienti delle burocrazie del benessere – cede il posto a una *concezione giuridica proceduralista*, secondo la quale il processo democratico deve assicurare *nello stesso tempo* l'autonomia privata e l'autonomia pubblica”⁷⁸, e i gruppi minoritari – questa è la dimensione del riconoscimento attraverso la partecipazione – devono avere voce in capitolo nell'individuazione dei criteri di scelta. Habermas porta alla luce anche la dimensione diacronica del fenomeno delle lotte per il riconoscimento, sottolineando come “le cicatrici di un mancato riconoscimento [continuino] a caratterizzare le relazioni storiche tra Occidente e Oriente, e ancor più specificamente il rapporto del Primo Mondo con ciò che prima si definiva come Terzo”⁷⁹. E continuano a caratterizzare, come verrà evidenziato, anche le relazioni tra le comunità rom e le società in cui si trovano disperse.

Il filosofo tedesco rigetta l'ipotesi di un dovere del sistema giuridico di tutelare le minoranze culturali al solo fine di permetterne la sopravvivenza. La tutela di tradizioni e forme di vita costitutive dell'identità è da lui accettata solo al fine del riconoscimento dei loro membri come individui. Questo perché le tradizioni e le pratiche culturali si riproducono in quanto capaci di convincere, generazione dopo generazione, coloro che le vivono. Uno stato di diritto può agire in modo da rendere possibile questa riproduzione, ma se intervenisse attivamente nel promuoverla sottrarrebbe ai partecipanti la possibilità di metterne in discussione gli aspetti non condivisi, contribuendo alla loro autotrasformazione⁸⁰.

⁷⁵ *Ivi*, pp. 18-19.

⁷⁶ Habermas Jürgen, *Lotta di riconoscimento nello stato democratico di diritto*, cit., p. 67.

⁷⁷ *Ivi*, p. 67.

⁷⁸ *Ivi*, p. 63 (corsivi nel testo dell'autore).

⁷⁹ *Ivi*, p. 76.

⁸⁰ *Ivi*, p. 89.

1.5. Il contributo di Will Kymlicka

In *Multicultural citizenship*⁸¹, Will Kymlicka affronta la questione del riconoscimento delle minoranze nazionali ed etniche per mezzo di azioni politiche appositamente progettate per venire incontro alle rivendicazioni dei gruppi minoritari. Il filosofo canadese, che si muove nell'ambito del pensiero liberale, parte dalla constatazione che all'interno della propria scuola di pensiero vi sia chi sostiene che le “azioni positive” (*affirmative action*) tendano ad acuire i conflitti interetnici, rendendo le persone maggiormente consce delle differenze di gruppo e potenzialmente più ostili agli altri gruppi⁸².

Kymlicka ritiene legittimo – e inevitabile – completare i tradizionali diritti umani con i diritti delle minoranze, sostenendo per gli stati multiculturali una teoria comprensiva della giustizia che includa diritti universali, propri degli individui indipendentemente dal proprio gruppo di appartenenza, e alcuni diritti differenziati per gruppo o “status speciali” per culture minoritarie⁸³.

Kymlicka chiarisce per prima cosa a quale accezione del termine polisemico “multiculturalismo” farà riferimento nell'opera. Il termine “multiculturalismo” viene usato dal governo canadese negli anni '70 del Novecento per indicare la propria scelta a favore della polietnicità in luogo dell'assimilazione delle comunità immigrate⁸⁴. A partire da quel periodo, infatti, sotto la pressione dei gruppi immigrati, fu rigettato il precedente modello assimilazionista, e si decise l'adozione di una politica maggiormente tollerante e pluralista che autorizzava e incoraggiava le persone immigrate a mantenere vari aspetti del loro patrimonio etnico⁸⁵.

Esistono varie forme di pluralismo culturale, e Kymlicka distingue tra “stati multinazionali” (“in cui la diversità culturale deriva dall'incorporazione di culture precedentemente auto-governate e territorialmente concentrate in uno stato più grande”) e “stati polietnici” (“in cui la diversità culturale deriva dall'immigrazione individuale e familiare”)⁸⁶. I gruppi immigrati non sono “nazioni” e non occupano territori propri. Le loro peculiarità si manifestano primariamente nella vita familiare e nelle associazioni volontarie, e non pregiudicano la loro integrazione istituzionale. Fanno riferimento alle istituzioni pubbliche e,

⁸¹ Kymlicka Will, *Multicultural citizenship*, New York, Oxford University press, 1995.

⁸² *Ivi*, p. 4.

⁸³ *Ivi*, p. 6.

⁸⁴ *Ivi*, p. 17.

⁸⁵ *Ivi*, p. 14.

⁸⁶ *Ivi*, p. 6.

fuori dal proprio gruppo, devono parlare la lingua dominante⁸⁷.

Negli Stati Uniti, rileva Kymlicka, il termine “multiculturale” si riferisce anche alla presenza di gruppi sociali non-etnici che, per varie ragioni, sono stati esclusi o marginalizzati dalla società maggioritaria. Egli sceglie di usare il termine “cultura” come sinonimo di “popolo” o “nazione”, e definisce uno stato “multiculturale” quando i suoi membri non solo appartengono a nazioni diverse (stati multinazionali) o sono immigrati da nazioni diverse (stati polietnici), ma questo fatto è un aspetto importante dell'identità personale e della vita politica⁸⁸.

Kymlicka definisce “diritti polietnici” tutti quelli che prevedono supporto finanziario e protezione legale per alcune pratiche associate all'appartenenza a particolari gruppi etnici o religiosi⁸⁹. Le richieste dei gruppi etnici, afferma, inizialmente finalizzate ad esprimere la loro particolarità senza paura di pregiudizio o discriminazione nella società maggioritaria, si sono espanse in importanti direzioni⁹⁰. Alcuni gruppi etnici e minoranze religiose hanno richiesto anche varie forme di finanziamento delle loro pratiche culturali, come associazioni, riviste e festival. Coloro che rivendicano questo tipo di sostegno affermano di farlo per bilanciare il supporto economico garantito alle pratiche della cultura maggioritaria. Queste misure gruppo-specifiche sono dunque concepite per aiutare i gruppi etnici e le religioni minoritarie ad esprimere la loro particolarità culturale senza che questa pregiudichi il loro successo nelle istituzioni economiche e politiche della società dominante⁹¹.

Kymlicka affronta l'obiezione, mossa in ambito liberale, che l'idea di diritti differenziati per i gruppi obbedisca a una logica comunitarista. Secondo l'autore questa è una percezione errata. Egli sottolinea come esistano numerose categorie di diritti che vanno sotto il nome di “diritti collettivi”, ma hanno ben poco in comune tra di loro⁹². Inoltre, considera errata la convinzione che i diritti di gruppo siano esercitati solo a livello di comunità, in opposizione a quelli esercitati dagli individui. A questo proposito stabilisce un'importante distinzione tra diritti collettivi che limitano la libertà dei loro membri individuali in nome della solidarietà di gruppo o purezza culturale (restrizioni interne) e quelli che hanno lo scopo di arginare il potere economico o politico esercitato dalla società più ampia verso il gruppo, per assicurare che le risorse e

⁸⁷ *Ivi*, p. 14.

⁸⁸ *Ivi*, p. 18. L'autore afferma: “Non userò il termine 'multiculturalismo' come termine-ombrello per ogni differenza legata al gruppo nella prospettiva morale o identità personale, sebbene io riconosca che questo può essere un uso appropriato in altri contesti”. Il nome che Kymlicka propone per i gruppi marginalizzati che rivendicano inclusione nelle proprie comunità è “nuovi movimenti sociali” (*ivi*, p. 19).

⁸⁹ *Ivi*, p. 7.

⁹⁰ *Ivi*, p. 30.

⁹¹ *Ivi*, p. 31.

⁹² Kymlicka Will, *Multicultural citizenship*, cit., pp. 34-35.

istituzioni da cui le minoranze dipendono non siano vulnerabili alle decisioni della maggioranza (protezioni esterne)⁹³. I primi servono a proteggere il gruppo dal dissenso interno, i secondi dalle decisioni esterne ad esso.

Dal momento che il liberalismo ha come fondamento le libertà individuali, e in una concezione liberale i diritti delle minoranze possono essere difesi solo in quanto non collidano con i diritti individuali, solo i diritti collettivi appartenenti alla categoria delle protezioni esterne sono riconosciuti da Kymlicka come degni di tutela. La loro utilità, nell'ambito di una prospettiva liberale, risiede nel legame, che Kymlicka intende dimostrare, tra libertà e cultura. “Il mondo moderno” afferma egli “è diviso in quelle che chiamerò «culture societarie» (*societal cultures*), le cui pratiche e istituzioni coprono l'intero panorama delle attività umane, nella vita sia pubblica che privata. Queste culture societarie sono associate con i gruppi nazionali. Cercherò di spiegare perché la libertà individuale è intimamente legata con il fatto di essere membri di tali culture”⁹⁴.

La definizione che Kymlicka dà di “cultura societaria” è “una cultura che fornisce ai suoi membri *modi di vita significativi* attraverso l'insieme delle attività umane, nella sfera sia pubblica che privata. Queste culture tendono ad essere territorialmente concentrate, basate su una lingua condivisa”⁹⁵. L'autore fa riferimento al lavoro di Ronald Dworkin e alla sua affermazione che i membri di una cultura hanno “un vocabolario condiviso di tradizione e convenzioni”⁹⁶. Questo vocabolario condiviso è il vocabolario *quotidiano* della vita sociale, incarnato in *pratiche* che coprono la maggior parte delle aree dell'attività umana. Le culture nazionali, inoltre, sono incarnate anche istituzionalmente – in scuole, media, economia, governo etc⁹⁷.

Sempre Dworkin afferma che la nostra cultura “non solo ci fornisce opzioni, ma anche le lenti attraverso cui noi identifichiamo le esperienze come significative”⁹⁸. Le culture hanno valore, non in se stesse e per se stesse, ma perché è solo avendo accesso a una cultura societaria che la gente ha accesso a una serie di opzioni significative⁹⁹. La critica che Kymlicka muove a Dworkin è quella di fare riferimento a una “struttura culturale” (*cultural structure*), termine che evoca un'idea di cultura viziata da una certa staticità e rigidità, quando invece le culture si evolvono e modificano nel tempo. L'esempio portato dal filosofo canadese è quello della

⁹³ *Ivi*, p. 7.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 75-76.

⁹⁵ *Ivi*, p. 76.

⁹⁶ Dworkin Ronald, *A matter of principle*, London, Harvard University press, 1985.

⁹⁷ Kymlicka Will, *Multicultural citizenship*, cit., p. 76.

⁹⁸ Dworkin Ronald, *A matter of principle*, cit.

⁹⁹ Kymlicka Will, *Multicultural citizenship*, cit., p. 83.

comunità *québécois*, fino ad alcuni decenni fa caratterizzata da un forte conservatorismo. Kymlicka fa notare come “essere un *québécois* oggi” sia ben diverso che esserlo prima della Quiet Revolution¹⁰⁰. I processi di liberalizzazione e secolarizzazione in atto hanno fatto sì che l'atteggiamento diffuso nella comunità *québécoise* rispetto a molte questioni sociali sia sovrapponibile a quello delle comunità anglofone, così come si può osservare nell'Europa occidentale¹⁰¹.

Due sono le precondizioni, secondo Kymlicka, per condurre una “vita buona”: la prima è che essa abbia origine nel mondo interiore, in accordo con le proprie convinzioni (*beliefs*) su ciò che dà valore alla vita. Da qui la difesa liberale della privacy individuale e l'opposizione alle morali imposte. La seconda è la libertà di mettere in discussione queste convinzioni, di esaminarle alla luce di ciò che la propria cultura mette a disposizione in termini di informazioni, esempi e argomenti. Da qui la difesa liberale dell'istruzione, e delle libertà di espressione e associazione¹⁰². L'enfasi sulla possibilità di discutere e modificare i valori della comunità di appartenenza discosta nettamente questo modello dalla prospettiva *comunitarian*¹⁰³.

Ora, dal momento che “alcuni gruppi sono ingiustamente svantaggiati all'interno del «mercato culturale»”¹⁰⁴, il riconoscimento e il supporto politico hanno la funzione di rettificare questo svantaggio, ripristinando condizioni di pari opportunità per i membri di tali gruppi. Altre spinte alla tutela dei gruppi minoritari menzionate da Kymlicka sono il fatto che la diversità culturale possa essere considerata preziosa “nel senso quasi-estetico che crea un mondo più interessante” e in quanto “le altre culture contengono modelli alternativi di organizzazione sociale che possono essere utili nell'adattarsi a nuove circostanze”¹⁰⁵. In aggiunta, James Nickel enfatizza il danno potenziale ai legami valoriali intergenerazionali all'interno di un gruppo quando ai genitori è impedito di trasmettere la propria cultura ai propri figli e nipoti¹⁰⁶. Questo rischio non è da sottovalutare, in quanto incide profondamente sulle relazioni sociali primarie

¹⁰⁰ “Quiet Revolution” (in francese “Révolution tranquille”) è il nome dato da un anonimo giornalista del quotidiano “Globe and Mail” con riferimento al periodo di rapidi cambiamenti sperimentato dal Québec tra il 1960 e il 1966, a seguito della vittoria del partito liberale guidato da Jean Lesage che realizzò un'ampia serie di riforme, in particolare nei campi dell'istruzione, dei diritti civili e del lavoro, rispondendo alle istanze di secolarizzazione e modernizzazione della regione avanzate dalla popolazione *québécoise*. Fin dal 1944, infatti, il potere era stato in mano al partito conservatore, che aveva difeso tenacemente i valori tradizionali, in controtendenza con i cambiamenti in atto nel resto del Canada. Si veda a proposito la voce *Quiet Revolution* in AA.VV., *The Canadian Encyclopedia*, Montreal, Historical Foundation, 2007.

¹⁰¹ *Ivi*, pp. 87-88.

¹⁰² *Ivi*, p. 81.

¹⁰³ *Ivi*, p. 91.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 109.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 121.

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 90.

alla base della formazione dell'autostima e dell'identità, ed è spesso sottovalutato nella progettazione di interventi educativi nei confronti di minori appartenenti a gruppi marginali, quali le comunità rom.

1.6. Multiculturalismo e *welfare state*

Kymlicka torna ad affrontare la questione di fondo, ovvero il dibattito sulla possibile erosione della solidarietà nazionale (in ambito liberale, afferma l'autore, si preferisce parlare di "cittadinanza") da parte delle politiche rivolte in modo speciale ai gruppi minoritari, quando ammette che "la solidarietà essenziale per uno stato sociale richiede ai cittadini un forte senso di identità e appartenenza comune, così che siano disposti a sacrificarsi l'uno per l'altro"¹⁰⁷. Egli riconosce che "c'è ampia evidenza in tutto il mondo che le differenze nell'identità etnica e nazionale possano, se enfatizzate e politicizzate, formare una barriera verso una solidarietà più ampia"¹⁰⁸. Questo è tanto più vero nel campo dell'assistenza sociale, per via dell'urgenza dei bisogni in gioco e della vulnerabilità delle persone coinvolte.

La controversia redistribuzione-riconoscimento è particolarmente accesa nel dibattito sociopolitico interno alle cosiddette democrazie occidentali in quanto riguarda la progettazione e applicazione delle politiche sociali all'interno di società dalla crescente compositezza etnica e culturale, e che annoverano tra i fruitori del sistema di *welfare* quote consistenti di immigrati stranieri.

Nell'introduzione al volume *Multiculturalism and the welfare state. Recognition and redistribution in contemporary democracies*¹⁰⁹, Keith Banting e Will Kymlicka prendono in esame la minaccia percepita nei confronti dei sistemi di welfare rappresentata dalla diversità culturale e dalle politiche multiculturaliste (MCPs). Il dilemma che cercano di analizzare è quello che vede confrontarsi i detrattori delle MCPs, i quali sostengono che le politiche a favore del multiculturalismo erodono lo stato sociale, e i loro sostenitori, che sconfessano questa ipotesi.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 77.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 173. John Rawls arriva ad affermare che le rivendicazioni avanzate sulla base dell'appartenenza a un gruppo sociale o etnico siano incompatibili con l'idea stessa di cittadinanza (Rawls John, *The domain of the political and overlapping consensus*, in "New York University Law Review", 64/2, 1989, cit. in Kymlicka Will, *Multicultural citizenship*, cit., p. 174).

¹⁰⁹ Banting Keith, Kymlycka Will (a cura di), *Multiculturalism and the welfare state: recognition and redistribution in contemporary democracies*, New York, Oxford University press, 2006.

Gli autori affermano che negli ultimi trent'anni si è verificato un cambiamento radicale nelle modalità in cui molte democrazie occidentali hanno affrontato il crescente aumento dell'eterogeneità culturale, muovendo progressivamente da un approccio assimilatorio e marginalizzante ad una prospettiva di accoglimento e valorizzazione delle diversità. Le MCPs hanno in comune il fatto di “andare oltre la protezione dei diritti civili e politici garantiti a ogni individuo” per “estenderli anche a un certo livello di riconoscimento pubblico e supporto per le minoranze etnoculturali, al fine di mantenere ed esprimere le loro identità e pratiche distintive”¹¹⁰.

La discussione in merito ricalca ancora una volta la diatriba *liberals-communitarians*. In ambito filosofico, i critici delle politiche multiculturaliste sostengono che queste contraddicono i principi di libertà individuale, in quanto privilegiano i “diritti di gruppo” rispetto ai diritti individuali, e i principi di eguaglianza, dal momento che creano differenze di trattamento degli individui sulla base della razza o dell'appartenenza etnica. I difensori delle MCPs obiettano che, al contrario, queste politiche promuovono i diritti individuali e l'eguaglianza, rimuovendo le barriere razziali ed etniche che limitano le possibilità di scelta di alcuni gruppi di persone.

Dalla prospettiva delle scienze sociali, i critici delle MCPs puntano il dito sui possibili, inattesi effetti delle politiche multiculturaliste, accusate di indebolire lo stato sociale. Una delle accuse è quella di “rallentare l'incorporazione delle minoranze etniche nel flusso economico e sociale”¹¹¹, promuovendone l'isolamento e la segregazione, fino talvolta a creare involontariamente spazi per l'operato di movimenti religiosi e politici di stampo estremista.

Kymlicka e Banting distinguono tra l'ipotesi che sia l'eterogeneità etnica¹¹² in sé a ostacolare le politiche redistributive, e quella che il conflitto sia tra politiche di riconoscimento e di redistribuzione. La seconda ipotesi, chiamata dagli autori “*recognition/redistribution trade-off hypothesis*”, che potremmo tradurre con “ipotesi della compensazione tra riconoscimento e redistribuzione”, postula che l'approccio multiculturale alla diversità, adottato da molte democrazie occidentali in luogo delle azioni che tendono a ignorare o eliminare le differenze, acuisca i problemi causati dalla presenza delle differenze stesse. Posto che la migrazione verso i Paesi cosiddetti occidentali non sembra per il momento accennare a rallentare, e che il tasso di

¹¹⁰ Banting Keith, Kymlycka Will, *Introduction. Multiculturalism and the welfare state: setting the context*, in (a cura di), in Banting Keith, Kymlycka Will, *Multiculturalism and the welfare state: recognition and redistribution in contemporary democracies*, cit., p. 1.

¹¹¹ *Ivi*, p. 2.

¹¹² Gli autori usano la formula “ethnic/racial diversity”. Si è scelto di omettere il termine “razziale” in quanto non più in uso in ambito europeo (si veda ancora la nota 42). Si pone però il problema dell'ambiguità semantica del termine “cultura”, quando utilizzato in un'accezione che, per staticità, rigidità e trasmissibilità, sembra aver sostituito in alcuni discorsi il termine “razza”.

natalità delle persone immigrate è in media superiore a quello dei cittadini autoctoni, assumere come vera l'ipotesi che le politiche multiculturaliste erodano lo stato sociale renderebbe l'espressione "stato sociale multiculturale" una contraddizione in termini. Lo stato redistributivo ha subito negli ultimi decenni una notevole pressione da parte di un gran numero di cambiamenti economici che gli autori attribuiscono alla globalizzazione, ai mutamenti tecnologici, alle tendenze demografiche, all'invecchiamento della popolazione e alla deriva delle ideologie. Il timore che le sfide lanciate dalla diversità etnica e la risposta multiculturale possano rendere la situazione ancora più problematica è stato denominato "il dilemma del progressista"¹¹³. Le forze politiche socialdemocratiche, tradizionalmente non nazionaliste e guidate da un senso di solidarietà internazionale che impedisce loro di opporsi ai flussi migratori e di proporre politiche di gestione assimilatorie, si troverebbero a dover fronteggiare il conflitto tra le idee multiculturaliste e il rischio che la difesa delle categorie economicamente svantaggiate, di cui tali forze politiche sono i naturali paladini, sia da quelle compromessa.

Kymlicka e Banting si propongono proprio di valutare se il "dilemma del progressista" sia fondato su basi reali, ovvero se "il perseguimento della giustizia sociale per le minoranze etnoculturali attraverso le politiche multiculturaliste stia, inintenzionalmente, indebolendo la capacità della società di perseguire l'aspetto più tradizionale della giustizia sociale relativo all'ineguaglianza e allo svantaggio economico"¹¹⁴. In altre parole, se le emergenti politiche di riconoscimento sottraggano inevitabilmente spazio alle tradizionali politiche di redistribuzione.

Gli autori prendono in esame i diversi meccanismi secondo cui le politiche di riconoscimento confliggerebbero con le politiche di redistribuzione. Il primo è da essi chiamato "*crowding-out effect*", che potremmo tradurre con "effetto di esclusione": secondo i fautori di questo argomento, "le MCPs indeboliscono i movimenti redistributivi deviando tempo, energia e denaro dalla redistribuzione al riconoscimento. Le persone che sarebbero coinvolte attivamente nella promozione della redistribuzione economica impiegano invece il loro tempo a favore di istanze multiculturaliste"¹¹⁵. Il riferimento è specificamente all'attivismo civile, ma lo stesso ragionamento può essere applicato alle istituzioni pubbliche: dal momento che gli stanziamenti a disposizione per le politiche redistributive sono limitati, e che le politiche di riconoscimento sono talvolta in carico ai medesimi servizi che si occupano di quelle, sembrerebbe evidente che

¹¹³ Goodhart David, *Too diverse?*, in "Prospect Magazine", febbraio 2004; Pearce Nick, *Diversity versus solidarity: a new progressive dilemma*, in "Renewal: a journal of labour politics", 12(3), 2004.

¹¹⁴ Banting Keith, Kymlycka Will, *Introduction. Multiculturalism and the welfare state: setting the context*, cit., p. 10.

¹¹⁵ *Ibidem*.

le risorse impegnate nelle seconde siano inevitabilmente sottratte alle prime. È la radicata convinzione, come si mostrerà, delle persone utenti dei servizi socioassistenziali che vedono in alcuni gruppi assistiti, a cui sono o diventano ostili, dei pericolosi competitori.

Banting e Kymlicka obiettono che le affermazioni di cui sopra partono dall'assunto che esista un numero stabilito di persone disposte a investire tempo e risorse in istanze di giustizia sociale, e che queste persone debbano scegliere se impegnarsi in azioni a favore del riconoscimento o della redistribuzione. In realtà, è generalmente diffuso un sentimento di sfiducia nella capacità della società civile di ottenere cambiamenti significativi nella struttura socioeconomica¹¹⁶, e l'impegno a favore delle istanze multiculturaliste potrebbe avere, in certi casi, rinvigorito e dato nuovo slancio alla mobilitazione dal basso. Si può parlare in realtà di una costellazione di valori progressisti, in cui le istanze tradizionali di equità sociale ed economica si accompagnano alla valorizzazione delle diversità e al desiderio di creare ponti tra diversi gruppi etnici¹¹⁷. La condivisione di valori comuni crea inoltre le basi per una messa in rete tra organizzazioni differenti, e la collaborazione in vista di obiettivi comuni. Allo stesso modo, le istituzioni pubbliche potrebbero, disponendo di valori-guida solidi e di risorse umane competenti, progettare politiche di intervento che combinino istanze multiculturaliste e solidariste capaci di moltiplicare gli effetti positivi innescando circoli virtuosi.

La seconda argomentazione, denominata dagli autori “effetto di corrosione” (“*corroding effect*”), postula che “le MCPs indeboliscono la redistribuzione erodendo la fiducia e la solidarietà tra i cittadini, e dunque erodendo il supporto popolare alla redistribuzione [...] enfatizzando le differenze tra i cittadini, piuttosto che ciò che li accomuna”¹¹⁸. Il supporto allo stato sociale dei cittadini in condizione di vantaggio sarebbe permesso dal fatto che questi vedono comunque in qualche modo i cittadini svantaggiati, destinatari delle politiche redistributive, come membri del proprio gruppo identitario. Le politiche multiculturaliste,

¹¹⁶ In Italia, dopo che negli anni '90 si era registrata una crescita vertiginosa di forme di associazionismo “dal basso” sui temi della giustizia sociale, della pace e della solidarietà internazionale, i primi anni del 2000 hanno visto un progressivo ripiegamento su azioni locali e meno visibili a livello di opinione pubblica: lo spartiacque è individuabile nei tragici giorni del G8 di Genova (2001), quando la violenza di Stato e la mistificazione operata dagli organi di stampa si abbattono sui movimenti pacifisti e sull'entusiasmo che li sosteneva. Si vedano in proposito le seguenti opere di Lorenzo Guadagnucci, giornalista e testimone dei tragici avvenimenti della scuola Diaz: *Distratti dalla libertà. Napoli, Genova, Cosenza, Milano. E se accadesse di nuovo?*, Milano, Terre di Mezzo, 2003; *La seduzione autoritaria. Diritti civili e repressione del dissenso in Italia*, Civezzano (TN), Nonluoghi libere edizioni, 2005; *Noi della Diaz. La «notte dei manganelli» al G8 di Genova. Una democrazia umiliata. Tutte le verità sui processi*, Milano, Terre di Mezzo, 2008; Vittorio Agnoletto, Lorenzo Guadagnucci. *L'eclisse della democrazia. Le verità nascoste sul G8 2001 a Genova*, Milano, Feltrinelli, 2011.

¹¹⁷ Sulla costruzione di ponti come metafora della realizzazione di connessioni tra culture diverse, si veda Langer Alexander, *La scelta della convivenza*, Roma, Edizioni e/o, 1995.

¹¹⁸ Banting Keith, Kymlycka Will, *Introduction. Multiculturalism and the welfare state: setting the context*, cit., p. 11.

dividendo la società in gruppi identitariamente separati, renderebbero i cittadini meno propensi a condividere le risorse con chi non viene riconosciuto come “uno di loro”. Inoltre, favorendo la frammentazione delle masse svantaggiate in gruppi caratterizzati da rivendicazioni differenti, ostacolerebbero la formazione di coalizioni inter-etniche finalizzate a politiche redistributive più generali. È facilmente osservabile, ed è emerso anche durante la presente ricerca, come gli utenti “autoctoni” dei servizi sociali provino risentimento e ostilità nei confronti degli utenti immigrati – e massimamente nei confronti delle comunità rom immigrate – vedendo in essi dei competitori per le (scarse) risorse pubbliche destinate alla redistribuzione del reddito tramite sussidi ed erogazioni in favore delle persone in situazione di difficoltà economica; l'ostilità è ancora maggiore nei confronti degli stanziamenti di fondi destinati a particolari gruppi etnici, come per esempio quelli previsti per la Sardegna dalla Legge Regionale n. 9/1988 (“Tutela dell'etnia e della cultura dei nomadi”)¹¹⁹.

Una particolare attenzione è posta nei confronti delle politiche educative multiculturaliste: Barry¹²⁰ le distingue in due categorie, una che comprende percorsi scolastici comuni i quali includono informazioni sui gruppi che coesistono sul territorio nazionale, la seconda che prevede la creazione di scuole o classi separate sulla base dell'appartenenza etnica, con curricula differenziati. Quest'ultima scelta sarebbe particolarmente dannosa per la formazione di fiducia e solidarietà interetniche.

Kymlicka e Banting controbattono alle affermazioni sopra riportate notando che queste poggiano sull'idea che prima dell'adozione delle MCPs fosse possibile riscontrare livelli elevati di fiducia e solidarietà interetniche, soggette a diminuire a seguito dell'adozione di politiche multiculturaliste. Sottolineano quindi che queste ultime non sono la causa di, ma la risposta alla carenza di coesione interetnica. La paura delle minoranze etniche da parte dei gruppi dominanti ha storicamente dato impulso ad azioni volte ad assimilarle, escluderle, sfruttarle o togliere loro potere (“*disempower them*”), e di conseguenza le minoranze hanno reagito maturando sfiducia e risentimento nei confronti dei gruppi dominanti. È una descrizione calzante dei processi circolari che hanno in parte caratterizzato la storia dei rapporti tra i gruppi rom e i popoli europei che hanno incontrato nel loro percorso attraverso l'Europa, e che ha riprodotto nel tempo la separazione tra i “granelli di polvere”¹²¹ rom dispersi sul territorio europeo e le comunità

¹¹⁹ La L.R. 9/88 sarà citata molte volte in questo lavoro. Per una sua sintetica trattazione, si veda il par. 2.2. Il testo integrale è riportato in Appendice.

¹²⁰ Barry Brian, *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Polity press, 2001.

¹²¹ L'interazione tra i gruppi rom e le comunità autoctone europee, a partire dal XIV secolo, ha generato da una parte strategie volte al controllo, all'assimilazione o all'espulsione dei nuovi arrivati, dall'altra strategie di resistenza e adattamento che hanno portato alla dispersione dei gruppi in una configurazione “a polvere”, i cui granelli,

circostanti.

Si può affermare dunque che le politiche miranti a riconoscere e valorizzare le differenze etniche possono, a seconda del contesto sociale esistente, della storia delle relazioni tra i gruppi e delle scelte strategiche effettuate, agire nel senso di marcare le distanze e i confini identitari o al contrario seminare fiducia e collaborazione tra i gruppi minoritari e tra essi e i gruppi dominanti.

Ancora, la terza argomentazione (“*misdiagnosis effect*”, traducibile con “effetto della maladiagnosi”) suggerisce che le MCPs portino ad una errata comprensione dei problemi che le minoranze devono affrontare, riportandoli tendenzialmente alla sfera culturale anche dove le problematiche possono avere origine differente. Appiah¹²² fece notare che, negli Stati Uniti, “non è la cultura dei neri che i razzisti disdegnano, ma i neri”, per cui valorizzare la tradizione culturale afroamericana, tramite la celebrazione di Kwanzaa nelle scuole o l'istituzione del “Martin Luther King day” come festa nazionale, non avrebbe avuto effetto sulla repulsione provata nei confronti delle persone afroamericane. Analogamente, ci si potrebbe chiedere se i sentimenti di repulsione nei confronti delle persone rom potrebbero essere contrastati attraverso la diffusione di narrazioni facenti riferimento a un'affascinante “storia del popolo rom”.

Ma soprattutto, i sostenitori delle teorie del “*misdiagnosis effect*” riportano l'attenzione sul conflitto filosofico e sociale descritto da Nancy Fraser, ritenendo che concentrarsi sulle differenze etniche e razziali sposti l'attenzione dalla dimensione di *classe*, e in questo modo renda meno probabile l'alleanza tra diversi gruppi etnici appartenenti alla medesima classe sociale. Da questo punto di vista, il vero problema non è il misconoscimento, ma la marginalizzazione economica¹²³, e la soluzione sta nel favorire l'integrazione delle persone immigrate nel mondo del lavoro e della formazione, piuttosto che favorire una maggior visibilità per il loro patrimonio culturale.

In realtà, come fanno notare Kymlicka e Banting, non sempre il bisogno di maggior riconoscimento del valore delle proprie peculiarità culturali mette in ombra situazioni di svantaggio materiale, come dimostrano gli esempi delle comunità ebraiche negli USA o dei catalani e dei québécois in Spagna e Canada. Ancora una volta, inoltre, gli autori obiettano che ritenere le MCPs una minaccia per l'attenzione agli aspetti “pratici” della disegualianza sociale

formati da famiglie allargate o gruppi di famiglie, erano e sono variamente interconnessi tramite reti di parentela. Nei secoli, l'intrecciarsi di queste strategie ha mantenuto una generale separazione tra la galassia dei mondi rom - in cui le persone non rom hanno incluso comunità nomadi autoctone anch'esse considerate “zingare” per stile di vita - e l'universo delle persone non rom. Si veda a proposito Piasere Leonardo, *I rom d'Europa*, cit.

¹²² Appiah Antony K., *The multicultural misunderstanding*, “New York review of books”, 44(15), 1997.

¹²³ Cfr. su questo tema Wieviorka Michel, *La differenza culturale*, cit.

presume che “il senso di giustizia della gente sia a somma zero”¹²⁴. Non è pacifico che prestare attenzione alle componenti culturali e simboliche della disegualianza ostacoli la comprensione dei fattori socioeconomici, anzi, spesso le persone sensibili e informate sulle realtà etniche e culturali lo sono anche sulle questioni economiche e sociali che concernono i gruppi oggetto della loro attenzione.

Le teorie marxiste si fondavano sull'idea che l'ineguaglianza di classe fosse alla base di tutte le ingiustizie, e che tutte le forme di disegualianza fossero epifenomeni di essa, suscettibili di essere abbattute con l'abbattimento delle differenze di classe. Quello che si rimprovera ai sostenitori del multiculturalismo è una visione simmetrica e rovesciata della realtà, in base alla quale tutte le disegualianze, comprese quelle socioeconomiche, deriverebbero dalle differenze culturali. In realtà, essi contestano la stessa idea di una monocausalità dei processi storici, così come sottolineano l'estrema variabilità dell'importanza relativa dei fattori etnici, di classe e culturali nella determinazione delle disegualianze all'interno dei diversi sistemi sociali, nonché il loro alto grado di sovrapposizione.

Nel discutere le argomentazioni sopra descritte, Kymlicka e Banting sottolineano in primo luogo come queste sembrino essere avvalorate dalla constatazione che, indiscutibilmente, l'avanzata delle politiche multiculturaliste abbia largamente coinciso con una tendenza al ridimensionamento di molti programmi sociali. La questione è se i due fenomeni siano realmente correlati, o non rappresentino piuttosto aspetti differenti, ma scarsamente interrelati, dell'evoluzione della situazione internazionale. La revisione del corpus di ricerche disponibili sulle relazioni tra politiche del riconoscimento e della redistribuzione, tra politiche multiculturaliste e stato sociale, portano gli autori a sostenere che non esiste una conferma empirica che gli obiettivi redistributivi propri del welfare state subiscano gli effetti corrosivi delle politiche multiculturaliste messe in atto per favorire il riconoscimento delle differenze culturali. Sembra piuttosto che siano le modalità con cui queste vengono progettate e attuate, in relazione alle condizioni di contesto e processuali in cui vanno ad inserirsi, a dare luogo ad effetti positivi o negativi nei confronti dei fenomeni su cui si intende agire¹²⁵.

¹²⁴ Banting Keith, Kymlycka Will, *Introduction. Multiculturalism and the welfare state: setting the context*, cit., p. 19.

¹²⁵ Kymlicka Will, Banting Keith, *Immigration, multiculturalism, and the welfare state*, in “Ethics and international affairs”, n. 20, 2006, p. 303.

2. CONTESTI

2.1. Un mondo di mondi¹²⁶: cenni di storia e antropologia delle comunità rom

Decidere di intraprendere una ricerca che coinvolge una o più comunità di persone rom significa inevitabilmente dover affrontare il problema della chiarificazione delle categorie cognitive e interpretative coinvolte e della terminologia utilizzata per riferirsi ad esse.

Le comunità protagoniste di questa ricerca sono gruppi di persone accomunate, caso per caso, da alcuni attributi (cittadinanza, provenienza, lingua madre...) e interconnesse da alcuni legami (parentela e affinità). Alcune di esse sono nate in Sardegna, altre nel resto dell'Italia, altre in ex Jugoslavia; alcune hanno la cittadinanza jugoslava (serba), altre bosniaca, altre italiana; alcune parlano il *romanes* nella sua variante *khorakhaní*, altre nella sua variante *dassikani*; ogni gruppo conta al suo interno diversi nuclei familiari, la cui organizzazione nello spazio, e intensità di relazioni tra i membri, non sempre rispecchiano l'iscrizione in anagrafe; tra le quattro comunità prese in esame esistono legami di affinità dovuti ai matrimoni intercorsi tra membri dei gruppi coinvolti, che danno luogo a contatti e relazioni di tipo amicale e solidale o conflittuale, a seconda delle situazioni venutesi a creare a seguito dell'unione matrimoniale.

La caratteristica che accomuna tutte le persone facenti parte delle comunità coinvolte nella ricerca è il fatto di riferirsi a se stesse come rom, o talvolta zingare/zingari¹²⁷, e di essere definite, da coloro che vivono all'esterno delle comunità stesse, come rom, zingare/zingari o nomadi.

¹²⁶ L'espressione, coniata da Piasere (Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, Napoli, L'ancora, 1999), è una metafora che vuole rendere l'idea della non omogeneità degli innumerevoli gruppi rom sparsi per l'Europa, in contrasto con una tendenza unificante che vorrebbe raccogliere tutte le comunità sotto un'unica origine, un'unica cultura, un'unica "etnia". Altre metafore aventi lo stesso fine sono "galassia di minoranze" (cfr. Dell'Agnese Elena, Vitale Tommaso, *Rom e sinti: una galassia di minoranze*, in Amiotti Gabriella, Rosina Alessandro (a cura di), *Tra identità ed integrazione: passato e presente delle minoranze nell'Europa mediterranea*, Milano, FrancoAngeli, 2007) e "mosaico di frammenti etnici" (cfr. Dell'Agnese Elena, *Identità meticce: deriva etnica e nazionalismo della diaspora nell'esperienza del contatto con l'Altro*, in Cusimano Girolamo (a cura di), *Ciclopi e Sirene. Geografie del contatto culturale*, Palermo, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, 2003).

¹²⁷ Quando le persone rom con cui ho avuto maggiori contatti parlano di sé e del proprio gruppo di appartenenza, usano spesso il termine rom quando nei loro discorsi sono presenti elementi di fierezza, per esempio nel racconto di S., rom dassikanó, che mi riferiva con entusiasmo di aver partecipato a un incontro di rom provenienti da tutta Europa in Ungheria e di essere riuscito a farsi capire, tramite il *romanes*, da tutti coloro con cui aveva interloquito, o nel racconto di S., rom khorakhanó, che mi narrava di un viaggio intrapreso "alla ricerca delle mie radici"; il termine "zingaro" ricorre invece spesso quando la persona rom che mi parla fa riferimento ad atteggiamenti e comportamenti nei suoi confronti da parte di persone gagé, come nel caso di T., romní dassikani, che mi diceva con amarezza "non troviamo lavoro, perché siamo zingari", o di N., romní khorakhaní, che con risentimento mi raccontava di essere stata apostrofata da alcuni ragazzini per strada "perché sono zingara".

Dal momento che questa ricerca esamina in modo più approfondito la prospettiva non rom, non ci si soffermerà sulle autodenominazioni utilizzate dai membri delle comunità rom coinvolte e dal significato che per esse assumono, anche perché non c'è stato modo di esplorarle in situazione¹²⁸. Si ritiene però importante fare chiarezza nel sistema delle auto ed eterodenominazioni in uso nella galassia dei mondi rom. Piasere spiega come “i nomi, più o meno volatili, dei gruppi rom richiamano una tavolozza in cui i colori sfumano l'uno nell'altro e mutano fondendosi e distinguendosi da una generazione all'altra. Essi, d'altra parte, *hanno senso solo se considerati all'interno dei contesti locali in cui vengono impiegati*”¹²⁹. Questi nomi, che servono ad indicare, all'interno di ciascuna comunità di parlanti, il proprio gruppo¹³⁰ e gli altri gruppi che con esso convivono e interagiscono *in una data regione*, che nel loro insieme costituiscono quello che Patrick Williams ha denominato “sistema rom”¹³¹, si formano all'interno del sistema in esame e sono il risultato dell'incontro tra politiche gagé e politiche rom. All'interno di quel dato sistema, le denominazioni variano a seconda del gruppo che, di volta in volta, si autodenomina e denomina gli altri.

L'esempio riportato da Piasere¹³² fa riferimento a quattro gruppi rom che si autodenominano rispettivamente Sinti italiani, Slovensko Roma (o Slovenci), Gurbetura e Božñaći romá. Quando i Sinti italiani si riferiscono a coloro che si autodenominano Slovensko Roma, li chiamano “sinti slavi”, mentre quando si riferiscono a Gurbetura e Božñaći romá li chiamano, senza distinguerli, “tremaroli” (o “girigiri”, o “slavi”). A loro volta, i Gurbetura si riferiscono sia ai Sinti italiani che agli Slovensko Roma semplicemente come “sinti”, e ai Božñaći romá come “cergari”. Alcune di queste denominazioni riflettono i rapporti che i membri del gruppo intrattengono con le comunità gagé: si noti per esempio la distinzione, nell'auto ed eterodenominazione, tra Sinti italiani e slavi.

¹²⁸ Si veda a questo proposito il capitolo 3 di questo lavoro e in particolare la nota 180.

¹²⁹ Piasere Leonardo, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 76 (corsivo nel testo della scrivente).

¹³⁰ Si utilizza il termine “gruppo” per indicare un insieme di comunità e/o famiglie, anche disperse su un territorio più o meno vasto, che si considerano tra loro in qualche modo significativamente accomunate e, di conseguenza, si autodenominano con un unico termine.

¹³¹ Williams Patrick, *Mariage tsigane. Une cérémonie de fiançailles chez les Roms de Paris*, Paris, L'Harmattan e SELAF, 1984, cit. in Piasere Leonardo, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, cit., p. 76.

¹³² Piasere Leonardo, *Mãre Roma. Catégories humaines et structure sociale*, Paris, “Etudes et documents balkaniques et méditerranéens”, monografia n. 8, 1985, cit. in Piasere Leonardo, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, cit., p. 76.

Tab. 1 - Esempio di sistema di denominazioni per sé e per gli altri. Su ogni riga della tabella, le parole in maiuscolo indicano l'autodenominazione del gruppo, quelle in minuscolo le eterodenominazioni che ciascun gruppo attribuisce agli altri.

SINTI ITALIANI	sinti slavi	tremaroli, girigiri, slavi	
gíftaria, gíftarsko roma	SLOVENSKO ROMA, SLOVENCI	rahane roma	
sinti		GURBETURA	cergari
sinti	slovaáci romá	šiftária	BOŽŇACÍ ROMÁ

Fonte: Piasere Leonardo, *Māre Roma, catégories humaines et structure sociale*.

Le denominazioni vengono però attribuite anche dall'esterno: la comunità scientifica, seguendo criteri propri delle varie discipline e conformi ai paradigmi susseguentisi nel tempo, ha elaborato vari sistemi di suddivisione e denominazione dei gruppi rom (o zingari, a seconda della scelta terminologica adottata). In questo lavoro si utilizzeranno le denominazioni proposte per i gruppi rom balcanici da Rade Uhlik e riprese da Piasere¹³³, ovvero *khorakhané romá* per i gruppi familiari immigrati in Sardegna dalla Bosnia Erzegovina e *dassikané romá* per quelli provenienti dalla Serbia. I due termini rispecchiano, rispettivamente, per i primi la professione religiosa, significando “romá dei turchi”, cioè musulmani, per i secondi (detti dagli altri anche *gagikané romá*, ovvero “rom dei gagé”) la provenienza (*dass* sono chiamati i serbi in Serbia, i bulgari in Bulgaria), ma anche la tendenza a instaurare relazioni con i gagé.

Peraltro, le denominazioni variano non solo nello spazio, ma anche nel tempo:

“Le reti di famiglie rom nascono nella storia e sono il prodotto di innumerevoli microsituazioni in continua evoluzione: all'interno di processi politico-economici locali, infatti, esse si ampliano, si rinserrano, si intersecano, si sovrappongono, si organizzano, si prendono o non prendono vicendevolmente in considerazione, si tendono, si rompono. Gli innumerevoli nomi di queste reti, sotto-reti, reti-di-reti di famiglie, autoattribuiti o attribuiti da altri, non sono che i *sintomi* di una situazione mutevole e colgono solo approssimativamente le lotte e i giochi, a volte ambigui a volte aspri, delle identità e per l'identità”¹³⁴.

Al di fuori dell'ambito scientifico, il termine “nomadi” è entrato nell'uso comune come eufemismo, portando con sé uno stereotipo errato circa pratiche e tradizioni delle famiglie rom, che verrà discusso in seguito. La parola “nomadi” è stata e viene usata al posto di “zingari”, termine carico di connotazioni dispregiative e nei cui confronti pertanto si sta verificando una

¹³³ Uhlik Rade, *Iz ciganske onomastike*, in “Glasnik, zemaliskog muzeja u Sarajevu”, voll. X e XI, 1955-1956, cit. in Piasere Leonardo, *I rom d'Europa. Una storia moderna*, cit., p. 75, e Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, cit., pp. 65 e 89.

¹³⁴ Piasere Leonardo, *I rom d'Europa*, cit., p. 89 (corsivo nel testo della scrivente).

tendenza all'abbandono, sia da parte delle persone “addette ai lavori” (parte del mondo accademico e di coloro che operano nei servizi educativi e socio-assistenziali), sia da parte di chi opera nelle realtà del volontariato o ha rapporti di amicizia con famiglie rom. Tra le eccezioni, che rivendicano invece un rovesciamento della connotazione prevalente del termine, privilegiando gli stereotipi positivi che esso racchiude rispetto a quelli negativi, si riportano le parole di una volontaria:

"Per esempio io, tante volte sono andata a parlare nelle scuole dei nomadi, che poi preferisco chiamarli zingari, perché zingari ha un senso più... uomo, no?, e racconto la loro storia, una storia importante... loro sono andati via dal Rajasthan per non fare la guerra, perché sono dei pacifici dentro, non per paura, è una scelta morale quasi la loro... non so se sono io che li vedo così, però... perché nessuno la dice la loro storia, no? [...] Una volta ero al campo e questa bambina piangeva... «mi hanno detto zingara!», allora le ho raccontato che gli zingari erano un popolo fantastico... a un certo punto mi giro, erano tutti lì che ascoltavano, mi guardavano. E io le ho detto, quando ti dicono zingara vanne fiera. E ha acquisito questa serenità in qualche modo, l'ho anche cercata questa storia... per raccontarla ai bambini nelle scuole. Vero che sei in questa situazione, ma ricorda che il tuo è un popolo dalla lunga tradizione."

(M.M., volontaria)

Attualmente, nelle realtà studiate, si assiste a un progressivo abbandono del termine “nomadi”, di cui emerge sempre più la non correttezza da un punto di vista semantico, a favore di “rom”¹³⁵. Quest'ultimo termine crea confusione per l'assonanza con “Romania”, per cui molte persone che conoscono poco la realtà dell'immigrazione rom e di quella romena possono erroneamente sovrapporre i due gruppi e inferire che “i rom (gli zingari) vengono dalla Romania”. È vero che negli ultimi anni, grazie all'ingresso della Romania nell'Unione Europea, la maggior facilità di ingresso in Italia ha favorito una massiccia ondata migratoria di persone rumene, sia rom che non rom, ma le persone rumene non rom tengono a precisare di non esserlo, dal momento che le persone rom abitanti in Romania sono spesso oggetto di un forte sentimento di disprezzo e discriminazione. Le persone rom rumene, al contrario, tendono a nascondere il loro essere rom, sapendo che in Italia essere rom è causa di uno stigma ancora maggiore che provenire dalla Romania.

Nelle pagine che seguono si cercherà di sintetizzare il ricco panorama dei gruppi e delle

¹³⁵ Non si può fare a meno di sottolineare, sulla base dell'esperienza accumulata durante la ricerca, che anche il termine “rom”, a seconda di chi lo pronuncia, può a sua volta caricarsi di connotazioni negative, ed essere pronunciato con sufficienza o disprezzo. Le varie parole utilizzate per indicare le persone rom sembrano seguire lo stesso iter di altri termini che cambiano nel tempo inseguendo un ideale di “neutralità semantica” che si allontana nel tempo, come “handicappata/o”, “disabile”, “diversamente abile” (e risalendo nel tempo troviamo anche i “piccoli idioti” e i “deficienti” dell'inizio del secolo XX), dimostrando come la lingua si evolva riflettendo sempre, in ultima analisi, i sentimenti alla base dell'uso delle parole.

culture rom in Europa, secondo un approccio sia antropologico che storico, focalizzando poi l'attenzione sulla situazione italiana e sarda in particolare, in modo da contestualizzare la realtà oggetto del presente studio in una cornice più globale. Questa operazione è richiesta proprio dalla dispersione in tutta Europa (e non solo) dei gruppi rom, e dal fatto che l'insieme di questi gruppi rappresenta una realtà con cui tutte le nazioni europee hanno fatto e fanno i conti, costruendo nei secoli dei *pattern* relazionali che condizionano oggi i rapporti tra le famiglie e comunità locali rom e il resto delle comunità residenti sul territorio, costituito da gagé.

Nell'introduzione al libro *Comunità girovaghe, comunità zingare* da lui curato, Piasere riporta le parole di Sheila Salo, nel 1990 redattrice del bollettino della "Gypsy Lore Society", che, rispondendo alle lettere dei lettori in merito all'opportunità o meno di mantenere il termine "gypsy" (zingaro) nella denominazione dell'associazione, cerca di spiegare i diversi usi dei termini di volta in volta adoperati: non esiste un criterio stabile e unico d'uso, "il trucco sta nel chiarire a che livello si sta usando un termine"¹³⁶. Prosegue poi ricordando che esistono almeno due strutture categoriali, quelle monotetiche, definibili attraverso un insieme di tratti che siano sufficienti e necessari, e quelle politetiche, che mancano di tali tratti. Porta come esempio di categoria politetica quello di "gioco" usato da Wittgenstein¹³⁷. Non esiste una caratteristica comune a tutti i giochi esistenti, ma esistono molte caratteristiche comuni di volta in volta a parte di essi, fino a formare una concatenazione che tiene insieme tutti gli elementi della categoria "gioco". Allo stesso modo, il termine "zingaro" ha indicato, nelle sue varie declinazioni in tutte le lingue europee (*tsigane* in Francia, *Zigeuner* in Germania, *gitano* in Spagna, *gypsy* in Gran Bretagna...), persone e comunità che non hanno caratteristiche comuni a tutti gli elementi dell'insieme. I due principali tratti utilizzati per costruire la categoria "zingari" sono stati il fatto di parlare la lingua *romani*, nelle sue molteplici varianti, e il nomadismo nelle sue varie gradazioni. Ma né il parlare *romanes* (alcuni gruppi lo parlavano ma non lo parlano più, altri non lo hanno mai parlato) né il nomadismo sono comuni a tutti i gruppi zingari. Né, pur molto diffusi, sono universali tra essi alcuni tratti culturali quali quelli proposti da Rena C. Gropper¹³⁸, ovvero certe credenze sull'impurità, certe modalità di giudicare situazioni conflittuali e certi rituali legati alla morte.

La combinazione delle due dimensioni, "lingua parlata *romani*" e "nomadismo" (reale o

¹³⁶ Salo Sheila, *You asked*, in "Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American chapter", 13, 3:8, 1990, cit. in Piasere Leonardo (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Napoli, Liguori editore, 1995.

¹³⁷ Wittgenstein Ludwig, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967.

¹³⁸ Gropper Rena C., *Whiter Gypsy studies?*, in Grumet J. (a cura di), *Paper from the sixth and seventh annual meetings*, New York, Gypsy Lore Society, North American chapter publications, n. 3, 1986, cit. in Piasere Leonardo, *Comunità girovaghe, comunità zingare*, cit., p. 10.

presunto), individua in Europa una miriade di gruppi "zingari", tra i quali vengono annoverate comunità che spesso non risultano, nè sulla base degli studi linguistici, nè sulla base di ricerche storiche, imparentate o aventi origine comune con i gruppi parlanti *romanes*. Queste comunità, precisa Piasere, "sono categorizzate come zingari o per il loro nomadismo o per il loro status di paria"¹³⁹. Scrive ancora, in relazione alla capacità dell'Europa di "fabbricare zingari"¹⁴⁰:

"L'Europa moderna ha costruito decine e decine di gruppi stigmatizzati, nomadi e sedentari, formati da famiglie o individui che venivano espulsi dai processi di produzione e pauperizzati e che, letteralmente, venivano buttati sulla strada o ai margini dei villaggi. Non c'è niente di anomalo nel pensare che alcuni di questi gruppi abbiano saputo costruirsi un'identità distinta dalla popolazione maggioritaria e abbiano saputo persistere nel tempo"¹⁴¹.

È il caso per esempio degli *jenische* svizzeri (ma presenti anche in Francia e Germania), dei *reisende* della penisola scandinava, dei *woonwagengewoners* olandesi, dei *travellers* irlandesi e scozzesi, dei *rudari* (originari della Romania ma dispersi in vari Stati dell'Europa orientale, conosciuti in Ungheria come *beas*) e dei *caminanti* siciliani, chiaramente identificati come "zingari" dagli abitanti delle zone in cui risiedono e inclusi, insieme a *rom* e *sinti*, nei documenti periodicamente prodotti dalle varie agenzie governative¹⁴², sotto forma di relazioni e carte d'intenti, sulle condizioni di vita di coloro che "zingari", per correttezza, non si possono più chiamare.

Da questo punto del presente lavoro, seguendo la proposta di Piasere¹⁴³, si utilizzerà il termine generico "rom" per indicare tutti i gruppi, variamente dispersi per l'Europa, che parlano - o è certo che parlassero nei secoli scorsi - varianti del *romanes*, famiglia di lingue e dialetti di origine sanscrita, e *rom* per riferirsi, all'interno della galassia rom, solo quei gruppi che si denominano come tali (e all'interno dei quali la parola *rom* può essere tradotta come *uomo*), con eventuali varianti fonetiche della *r* iniziale, tenendo presente che al plurale, nei vari dialetti, il nome del gruppo può restare tale o declinarsi variamente (*roma*, *romá*, *romi*). Altri gruppi rom assumono nomi diversi: *sinti*, *manuš*, *kale* (e *kalos*), *romanicéls* e varianti degli stessi.

Dovrebbe essere a questo punto chiaro come la "galassia zingara" in Europa sia costituita

¹³⁹ Piasere Leonardo, *I rom d'Europa*, cit., p. 17.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 18.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Si vedano come esempi: Senato della Repubblica – 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, 2010; Istituto di Ricerche Educative e Formative, *Oltre il separatismo socioabitativo: Studio volto alla promozione della governance delle politiche e degli strumenti di inclusione sociale e di contrasto alla discriminazione nei confronti delle comunità Rom, Sinti e Camminanti. Rapporto finale*, Roma, giugno 2010.

¹⁴³ Piasere Leonardo, *I rom d'Europa*, cit.

dall'insieme di gruppi di persone "autoprodotti" da processi sociopolitici interni al vecchio continente e di altri "importati" dall'esterno e successivamente distribuitisi sul territorio. Si rimanda alla ricchissima, eppur sintetica, trattazione di Piasere per quanto riguarda il multiforme percorso, ricostruito attraverso fonti storiche e linguistiche, seguito dai gruppi rom attraverso i secoli, a partire dalla loro migrazione in Europa dal nord dell'India¹⁴⁴ attraverso il Medio e Vicino Oriente tra l'VIII e il XII secolo e.v.¹⁴⁵, limitandoci in questa sede a sottolineare come, a partire dalle prime presenze in Europa testimoniate documentariamente forse già a partire dall'XI secolo nelle terre bizantine¹⁴⁶, e con maggiore certezza a partire dal Trecento nelle terre greche¹⁴⁷, le relazioni che si costruiscono tra le comunità rom e le comunità europee di più antico insediamento siano il frutto della combinazione di azioni e reazioni reciproche all'interno delle diverse cornici politiche, economiche e sociali esistenti e in mutazione nel corso dei secoli. In particolare, Piasere distingue tre diversi modelli di interazione tra governi europei e gruppi rom: un "modello balcanico" basato sull'inserimento "dei rom nelle strutture socio-economiche locali attraverso il sistema tributario e/o lo sfruttamento coatto della loro forza lavoro"¹⁴⁸, un "modello occidentale" che "prevede il divieto ai rom di inserirsi nelle strutture socio-economiche locali, salvo un loro previo annichilimento identitario"¹⁴⁹, e un "modello spagnolo"¹⁵⁰ (variante del modello occidentale) basato sull'assimilazione forzata e totale. Se si va però ad approfondire con gli strumenti a disposizione della ricerca storica, e dove le fonti siano reperibili e accuratamente interpretate, si riscontra una grande varietà di situazioni locali, in cui forme di stigmatizzazione, persecuzione, pacifica convivenza, inserimento in nicchie produttive, contrazione di matrimoni misti, assimilazione, forme varie di integrazione produttiva e sociale si alternano e si intrecciano a seconda delle realtà prese in considerazione¹⁵¹.

¹⁴⁴ L'analisi delle varianti del romanes sembra testimoniare l'origine di questa famiglia di lingue dalle "lingue prakrite dell'India del Nord, i *parlari* popolari derivati dal sanscrito" (*ivi*, p. 23).

¹⁴⁵ Testimoniano a favore di *questo* percorso, e della sua periodizzazione, i numerosi prestiti linguistici persiani, curdi e greci (*ibidem*).

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 31.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 32.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 33.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 46.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 54.

¹⁵¹ Si consideri ad esempio la riflessione critica proposta da Tommaso Vitale in *Da sempre perseguitati? Effetti di irreversibilità della credenza nella continuità storica dell'antiziganismo*, in "Zapruder: storie in movimento", n. 19, maggio-agosto 2009.

2.2. Italia e Sardegna

In Italia, gruppi di famiglie rom giungono già nel Quattrocento, con quella che viene detta "prima ondata" di rom verso l'Europa occidentale, a seguito della penetrazione turca nell'area greco-balcanica. Vengono chiamati, nelle cronache, "egiziani" e il loro inserimento all'interno della nascente società post-feudale, ad economia mercantile, è fonte di numerosi conflitti¹⁵². In molti casi, le azioni persecutorie messe in atto dalle autorità verso le famiglie migranti hanno probabilmente l'effetto di acutizzarne la separazione e l'isolamento rispetto alle comunità autoctone, mentre in altre situazioni, come si è detto, i rom vanno a inserirsi in nicchie di attività scoperte, compreso il combattimento al servizio di nobili o in eserciti di ventura¹⁵³, e si integrano nel tessuto sociale e produttivo.

Per diversi secoli i gruppi di rom si spostano all'interno dei due blocchi in cui l'Europa è divisa, l'impero ottomano e l'Europa occidentale, stabilendosi spesso nelle regioni di confine, ad esempio l'Alsazia-Lorena e i Paesi Baschi, o i Carpazi settentrionali. In Italia, sono ben documentati nel Settecento gli insediamenti dei "cingari" lungo il confine tra lo Stato della Chiesa e il Ducato di Modena¹⁵⁴. La penisola viene interessata da arrivi di famiglie rom nel centro-sud, via mare dalla Grecia, e di famiglie sinte a settentrione dal Sacro Romano Impero. Nella seconda metà dell'Ottocento, a seguito della fine della schiavitù nei principati romeni, si verifica la cosiddetta "seconda ondata" di rom verso l'Europa occidentale, di cui fanno parte anche alcune famiglie di romá addestratori di orsi, di cui però non sembra siano rimaste tracce in Italia, mentre la "terza ondata", ancora in corso, ha portato a partire dagli anni Sessanta-Settanta del Novecento un numero senza precedenti di romá balcanici e rumeni a stabilirsi nel nostro Paese. Scrive Piasere:

"I rom del Kosovo, della Bosnia, della Serbia meridionale, della Macedonia, dell'Albania, della Romania abitano oggi i campi profughi, le bidonville e, quando va bene, i quartieri popolari delle grandi città dell'Europa occidentale. [...] Molti sono rifugiati in Italia, la maggior parte in modo irregolare, e si sono sparpagliati per il Paese, concentrandosi soprattutto nelle grandi città, nella zona di Roma in modo massiccio, ma anche nei piccoli centri e occupando regioni che da tempo conoscevano una presenza rom solo saltuaria (Val d'Aosta, Sardegna, Sicilia)"¹⁵⁵.

¹⁵² Piasere Leonardo, *I rom d'Europa*, cit., pp. 47-50.

¹⁵³ Cfr. Zanardo Andrea, "La mia abitazione non è luogo fermo". *Gli zingari nei documenti dell'Inquisizione modenese (secolo XVII)*, in Aresu Massimo, Piasere Leonardo (a cura di), *Italia romani vol. 5*, Roma, CISU, 2008.

¹⁵⁴ Piasere Leonardo, *I rom d'Europa*, cit., p. 63.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 66.

In varie regioni del sud Italia si trovano ancora oggi gruppi *rom* di antico insediamento¹⁵⁶, mentre al nord prevalgono le comunità sinte. Si tratta di famiglie i cui membri sono cittadini italiani, variamente inseriti all'interno delle comunità di residenza, il cui totale in Italia è stimato in circa 70.000 unità¹⁵⁷. In Sardegna invece, come appena riportato, la presenza rom non è stata mai particolarmente consistente nè costante nel tempo. Le ricerche svolte da Massimo Aresu mostrano una significativa presenza di *griegos*, *gitans*, *gitanos* o *zinganos*, come venivano chiamati, nei villaggi e città della Sardegna nel XVI e XVII secolo. Non mancano negli archivi disposizioni di stampo repressivo, volte a contrastare il fenomeno del vagabondaggio che era considerato un elemento di instabilità e insicurezza nella precaria situazione sociale ed economica della Sardegna di antico regime¹⁵⁸, ma sono anche reperibili documenti che testimoniano di "un quadro di rapporti ambivalente e non pregiudizialmente ostile tra zingari e sedentari"¹⁵⁹. Inoltre, i riferimenti a matrimoni misti come ad eventi ordinari, nonchè a matrimoni tra *gitanos* a cui presiedono elementi dell'*élite* locale, sembrano confermare la presenza nell'isola già alla fine del Cinquecento, accanto a "nuclei di zingari refrattari tanto all'espulsione quanto alla sedentarizzazione"¹⁶⁰, di "*gitanos* sedentarizzati e perfettamente inseriti nei meccanismi della vita associata, accolti dal resto del corpo sociale"¹⁶¹. L'attribuzione ad alcuni gitani, citati in un atto matrimoniale in qualità di testimoni, della qualifica di *mestre*, ovvero maestro artigiano, fa pensare inoltre a un loro ruolo di spicco nell'attività della trasformazione dei metalli, in linea con le attività in cui gli zingari erano largamente considerati all'epoca come maestri del settore¹⁶². Conflitti con l'autorità ecclesiastica si verificavano invece a causa della pratica di tecniche di guarigione legate alla medicina popolare e all'esercizio di attività divinatorie¹⁶³.

Aresu riporta la provenienza dei nuclei presenti in Sardegna nei secoli XVI e XVII sia

¹⁵⁶ Per una rassegna di saggi sui gruppi rom di antico insediamento nell'Italia centro-meridionale, cfr. Pontrandolfo Stefania, Piasere Leonardo (a cura di), *Italia romani vol. 3*, Roma, CISU, 2002.

¹⁵⁷ Dati del Ministero dell'Interno (2006) riportati in Senato della Repubblica-Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani, *Rapporto conclusivo dell'indagine sulla condizione di Rom, Sinti e Camminanti in Italia*, Roma, 2010.

¹⁵⁸ Come puntualizza Massimo Aresu nel saggio *Zingari tra società e istituzioni in Sardegna nella prima età moderna (secoli XVI-XVII)*, in Pontrandolfo Stefania, Piasere Leonardo (a cura di), *Italia romani vol. 3*, cit., la situazione della Sardegna di antico regime è quella di una società estremamente conflittuale, segnata dall'eccesso di forza lavoro nelle campagne e dalla conseguente mobilità di disperati verso le città, a cui vanno aggiunte le forme di mobilità legate alla transumanza dei pastori e agli spostamenti di ambulanti e lavoratori stagionali. Questa massiccia presenza di individui "senza radici" destava la preoccupazione delle pubbliche autorità, "che in tale presenza ravvisavano una minaccia per i legami di vincolo e di soggezione su cui si fondava il fragile equilibrio di potere delle élites isolate" (ivi, pp. 240-241).

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 250.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 249.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 251.

¹⁶² *Ivi*, p. 252.

¹⁶³ *Ibidem*.

dall'area iberica che dall'Italia meridionale, e problematizza il loro grado di inserimento sociale ipotizzando un quadro di "organicità conflittuale", "in cui atteggiamenti di paura e di sospetto si alternano a comportamenti di sostanziale accettazione", mentre

"più burrascose appaiono le relazioni tra zingari e autorità laiche e religiose operanti nell'isola che, tese nel continuo sforzo di contenimento dei fenomeni di possibile devianza, non potevano non individuare nella loro specificità culturale, etnica, linguistica e nella condotta di vita 'irregolare' un elemento disfunzionale rispetto alle nuove esigenze di uniformità dei nuovi apparati statuali e religiosi in formazione. D'altro canto, l'accanimento persecutorio nei confronti degli zingari non raggiunse mai in Sardegna i picchi di violenza che in molti stati europei contraddistinse l'azione repressiva dei pubblici poteri"¹⁶⁴.

In un quadro così variegato, trovarono posto anche fenomeni di assimilazione che non si configurano come un'anomalia in ambito mediterraneo (Italia meridionale e Andalusia)¹⁶⁵.

Nei secoli successivi, pur non essendo al momento disponibili studi estesi sulle fonti archivistiche e storiche, è presumibile che gruppi rom provenienti dalla penisola percorressero l'isola esercitando mestieri itineranti, ancora fino agli anni Sessanta del secolo scorso, quando i cambiamenti della realtà produttiva resero antieconomici tali spostamenti. Un anziano signore di Bonorva, intervistato durante questa ricerca, ricordava vividamente l'arrivo delle carovane zingare che, durante la sua adolescenza, giungevano periodicamente in paese con carri e tende e si accampavano appena fuori dal centro abitato, venivano accolti dalle autorità con benevolenza ma anche con preventiva severità ("li si ammoniva di rigare dritto, c'era un capo che si assumeva la responsabilità del gruppo"), gli uomini giravano per il paese e le campagne a riparare utensili, in particolare i recipienti di rame in cui si faceva il formaggio ma anche ombrelli e attrezzi da cucina, e le donne leggevano la mano e chiedevano in cambio o in dono cibo o denaro, ma prevalentemente si occupavano del campo. "La sera – narra il testimone intervistato – noi ragazzi andavamo a curiosare vicino al campo. Bevevano, quanto bevevano! [...] Questo è durato almeno fino agli anni Sessanta, poi sono arrivati i recipienti che non valeva la pena di riparare, [gli artigiani zingari] non servivano più, non si sono più visti".

Elena Abbinante nella sua tesi di laurea ricostruisce invece la presenza delle famiglie sinte legate ai mestieri dell'intrattenimento, in particolare i "lunaparkisti". Secondo l'autrice:

"I Sinti che popolano la Sardegna costituiscono una propaggine di alcune famiglie che abitano nell'Italia settentrionale, più precisamente si definiscono discendenti da una famiglia di Sinti Lombardi, i Dell' (o Delli) Innocenti da parte di madre e da una famiglia di Sinti o forse Manush Francesi da parte di padre, i Duville. [...]"

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 259.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

In Sardegna le famiglie di Sinti presenti ormai da più di cento anni vivono solo ed esclusivamente dei proventi di quello che viene chiamato lo «spettacolo viaggiante», nonostante una crisi che ha sì colpito il settore ma che ancora permette loro di vivere del mestiere dei loro padri. [...] In Sardegna [...] in genere i Sinti sardi passano l'inverno nell'ultimo paese in cui hanno lavorato e nel resto dell'anno tengono le carovane vicino ai loro mestieri. [...]

Le famiglie sinte tendono per la maggior parte a continuare a vivere come facevano i loro antenati, tranne poche eccezioni la loro unica unità abitativa è costituita dalla carovana, sia nel periodo delle piazze sia nella stagione morta. Solo alcuni all'interno delle due famiglie di origine sinta presenti in Sardegna, i Duville e gli Steinhaus, posseggono una casa. Ciò avviene o perché un membro di tali famiglie ha sposato un fermo¹⁶⁶ oppure, nel caso dei discendenti di Vincenzo Steinhaus ed Olga Duville, perché proprietari di un luna park stabile, tra l'altro unico in Sardegna, quello cagliaritano del Poetto. I Sinti tendono inoltre a differenziare e distaccare se stessi dagli altri gruppi zingari; alla base di questo distacco pongono il differente modo di vivere, i Sinti odierni basano la loro vita su un tipo di lavoro che esclude ogni ricorso a mezzi "poco onesti" per vivere, poco importa che anche tra le loro donne in passato fosse presente la tradizione di andare ad indovinare (leggere la mano) di casa in casa o di taroccare (indovinare con le carte), tradizioni che sono oggi presenti in vari gruppi zingari ma che sono ormai state abbandonate dalle donne sinte che stanno in Sardegna¹⁶⁷.

Il destino delle famiglie incontrate da Abbinante sembra all'autrice quello di essere assimilate dalla società non sinta in cui si muovono, per via dei matrimoni misti e della tendenza all'abbandono della lingua sinta, considerata il principale elemento di identificazione delle persone sinte rispetto ai "gaggi" (non sinti):

“La perdita della lingua è altresì l'elemento che però sta portando lentamente alla scomparsa delle tradizioni proprie delle famiglie sinte di lunaparkisti e alla loro lenta assimilazione ai dritti. I giovani delle famiglie sinte posseggono ormai una competenza della lingua molto scarsa, solo alcuni la parlano e la maggior parte la capisce solo in parte. Ritengo che la perdita della lingua sia dovuta a diversi fattori. Il primo di essi è l'isolamento delle famiglie sinte presenti in Sardegna, isolamento che se da una parte ha probabilmente fatto sì che la lingua si conservasse senza contaminazioni non ha d'altra parte permesso che queste famiglie potessero restare in contatto con altre famiglie di Sinti.

Un altro fattore che sta portando lentamente alla perdita del sinto è legato ai matrimoni misti, tra Sinti e gaggi e tra Sinti e dritti, che fanno sì che i bambini, specie se è la madre ad essere gaggia o dritta, non apprendano il sinto nel corso dell'infanzia. Anche la frequentazione della scuola fa sì che si abbandoni il sinto a favore dell'italiano. Nel momento in cui verrà a mancare la generazione più anziana delle famiglie sinte presenti in Sardegna, si perderà un grande patrimonio linguistico ma anche di tradizioni che permette alle famiglie di Sinti di distinguere se stesse

¹⁶⁶ Come spiega Abbinante, le persone a cui fa riferimento nella sua tesi che praticano mestieri circensi itineranti, tra cui si trovano sinti, ma anche non sinti nomadi (chiamati dai sinti "dritti"), dividono il mondo in due categorie: "viaggiatori" e "fermi" (Abbinante Elena, *Storie di vita delle famiglie del viaggio in Sardegna*, Tesi di laurea, Facoltà di lettere e filosofia, Corso di laurea in Lettere, a.a. 2001-2002, p. 2).

¹⁶⁷ *Ivi*, pp. 8-11.

dalle famiglie di dritti. Allora e solo allora si potrà affermare che ci si trova in presenza di famiglie di origine sinta e non più di famiglie di Sinti, e con la perdita della lingua in realtà mancherà l'ultimo elemento evidente che ci permette di distinguere senza dubbi una famiglia sinta da una dritta.¹⁶⁸

La Sardegna, come accennato in precedenza, è stata infine interessata dall'ultima ondata migratoria¹⁶⁹ proveniente da quella che oggi è detta ex Jugoslavia. Si tratta di gruppi familiari che, "come molti altri immigranti [...] arrivano grazie a quel "travaso" inevitabile che ha luogo ogniqualvolta esista uno squilibrio economico marcato tra aree geografiche vicine: attratti e accecati dall'abbondanza dell'Ovest, essi si lasciano alle spalle la povertà del sud-est europeo"¹⁷⁰. Di solito sono arrivati in Sardegna dopo aver girovagato per alcuni anni nella penisola, come testimoniano anche i luoghi di nascita di figlie e figli: in molti nuclei familiari, le prime nascite sono state registrate in Bosnia o Serbia, le successive in Lombardia, Piemonte, Emilia-Romagna, Lazio o Campania, le ultime in Sardegna.

Al 2002 risiedevano in Sardegna circa 750 persone *rom*, tutte provenienti dalla ex Jugoslavia, distribuite in 15 comuni¹⁷¹. Ad oggi il numero di persone residenti nei campi di Sassari, Alghero e Porto Torres è quasi raddoppiato, e ad esse bisogna aggiungere diverse famiglie *rom* provenienti dalla Romania, poco conosciute in quanto tendono a evitare i contatti con istituzioni e associazioni. Si rimanda al par. 4 per una storia dettagliata delle quattro comunità protagoniste del presente lavoro.

Il principale testo normativo di riferimento per quanto riguarda le comunità *rom* in Sardegna è la Legge Regionale n. 9 del 9 marzo 1988, intitolata "Tutela dell'etnia e della cultura dei nomadi"¹⁷². Essa è costituita da quattordici articoli, ed è conosciuta come "Legge Tiziana" in quanto fu emanata a seguito di una imponente mobilitazione sociale e politica seguita alla terribile morte, alla fine degli anni '80, di una bambina di nome Tiziana in un campo alla periferia di Cagliari.

L'art. 1 recita: "Per la *tutela* del patrimonio etnico e culturale degli zingari la Regione sarda promuove interventi diretti ad evitare impedimenti al *nomadismo* ed alla sosta nel territorio

¹⁶⁸ *Ivi*, pp. 13-14.

¹⁶⁹ Tale ondata è stata denominata "diaspora" per le sue dimensioni: si stima ad esempio che la popolazione romá del Kosovo sia passata, dopo la guerra contro i serbi, da 250.000 a 20-25.000 unità (Piasere Leonardo, *I rom d'Europa*, cit, p. 66). Si veda inoltre, per una rassegna di saggi sulle comunità *rom* immigrate in Italia dalla ex Jugoslavia, Saletti Salza Carlotta, Piasere Leonardo, *Italia romaní vol. 4: La diaspora rom dalla ex Jugoslavia*, Roma, CISU, 2004.

¹⁷⁰ Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, cit., p. 87.

¹⁷¹ Rilevazione effettuata da Loredana Pireddu e Marco Zurru e inserita nella comunicazione al convegno "Il viaggio dei *rom*. Una storia di difficile scrittura", tenutosi a Monserrato (CA) il 21 ottobre 2002.

¹⁷² Il testo integrale della Legge è riportato in Appendice.

della Sardegna ed a garantire la disponibilità e l' utilizzazione di strutture a difesa della salute e della convivenza e benessere sociale”. L'art. 2 prevede che l'assessorato regionale competente mantenga contatti con gli enti locali e le “organizzazioni dei nomadi” per mantenere l'aggiornamento sulle problematiche del nomadismo e adeguare i provvedimenti ad esse relativi.

L'art. 3 prevede che le finalità esposte all'art. 1 siano perseguite attraverso l'erogazione di contributi ad enti locali, enti pubblici ed enti privati costituiti con atto pubblico per favorire la conoscenza della cultura “nomade”, facilitare l'istruzione dei bambini nel rispetto della loro *identità culturale* e realizzazione, gestione e manutenzione da parte di Comuni e Province di “campi di sosta e transito appositamente attrezzati”, nonché tramite l'organizzazione di corsi di formazione professionale per favorire l'inserimento lavorativo dei “nomadi”, la “valorizzazione delle loro attività artigianali tipiche” e “forme adeguate di riconversione professionale”. L'art. 4 prevede che le iniziative finalizzate a favorire la conoscenza della cultura “nomade” possano consistere in “convegni, conferenze, pubblicazioni, studi ed indagini conoscitive su vari aspetti della cultura delle popolazioni nomadi, intese a diffonderne la conoscenza, nonché nell'organizzazione di mostre e rassegne di materiale artistico, folkloristico ed artigianale, finalizzate alla divulgazione ed allo sviluppo delle attività e delle produzioni tipiche di tali popolazioni”.

L'art. 5 stabilisce i requisiti dei campi sosta (maggiormente strutturati), e l'art. 6 quelle dei campi transito (provvisi di dotazioni più essenziali). All'art. 7 è previsto che i Comuni adottino “opportune iniziative atte a favorire l'accesso alla casa delle famiglie nomadi che facciano la scelta della vita sedentaria”, anche utilizzando le agevolazioni previste dal Fondo Sociale Europeo. Seguono poi disposizioni relative alle modalità di richiesta ed erogazione dei contributi.

Si rimanda ai paragrafi 5.1.6 e 6.3 per una disamina più approfondita, nell'ambito delle finalità del presente lavoro, della “Legge Tiziana”, del contesto in cui è stata elaborata e applicata e degli esiti che la sua attuazione ha generato.

PARTE SECONDA – RICERCA EMPIRICA

3. IL PROCESSO DELLA RICERCA

“La conoscenza non comincia con percezioni o osservazioni o con una raccolta di dati, ma comincia con problemi... ciò significa che essa comincia con la tensione fra sapere e ignoranza... perché ogni problema nasce dalla scoperta che c'è qualcosa che non va, in quella scienza che riteniamo di avere... o in termini un po' più esatti, dalla scoperta di un'apparente contraddizione fra quello che riteniamo nostro sapere e quelli che riteniamo i fatti”.

(Karl Popper, *Congetture e confutazioni*)

3.1. L'idea di ricerca

L'idea di ricerca è nata nell'aprile 2010, durante una lezione di Sociologia delle Migrazioni tenutasi a Sassari, alla presenza di studenti dei corsi di Servizio Sociale e Scienze dell'Educazione. La docente, prendendo spunto da un fatto di cronaca, lanciò una provocazione relativa a quelli che nel linguaggio comune sono detti “gli zingari”, e dopo un avvio timido la discussione acquistò toni emotivamente sempre più carichi. Diverse persone presero la parola per esprimere la propria difficoltà nel rapportarsi con la categoria oggetto della discussione, riportando esperienze proprie o altrui ma lasciando trapelare anche stereotipi e pregiudizi. Chi scrive rimase colpita dalla constatazione che all'interno di un gruppo di persone che si stavano preparando a lavorare nei servizi socio-educativi e socio-assistenziali, e che avrebbero potuto doversi rapportare, nella propria futura attività professionale, con persone rom, si potesse riscontrare (tenuto anche conto di una certa quota di studenti che prevedibilmente, pur condividendo i medesimi sentimenti, non avevano voluto esporsi) un numero così consistente di atteggiamenti di ostilità e repulsione, grosso modo equivalenti alla media riscontrata nel quotidiano. È nata così l'intenzione di approfondire la conoscenza sui rapporti tra rom e servizi educativi e socio-assistenziali, con particolare attenzione alle politiche pensate per le comunità rom all'interno delle istituzioni e agli atteggiamenti delle persone che lavorano per la loro attuazione.

3.2. Dall'idea al disegno

Tra l'idea di ricerca e l'elaborazione di un disegno della ricerca è trascorso un periodo di riflessione, dedicato in parte a familiarizzare con gli oggetti di studio (le comunità rom, le reti istituzionali e del welfare, gli atteggiamenti e stereotipi) e in parte a consolidare gli strumenti teorici, epistemologici e metodologici necessari per inquadrare e contestualizzare gli oggetti/soggetti della ricerca¹⁷³. Molto tempo è stato dedicato a capire *chi sono* le persone rom, a scoprire il “mondo di mondi”¹⁷⁴ eterodenominato riduttivamente “gli zingari”, ad approfondire concetti quali pregiudizio, stereotipo, razzismo, multiculturalismo/universalismo, integrazione, inclusione/esclusione, a ricostruire la presenza e provenienza dei gruppi rom in Sardegna e le loro relazioni con le comunità autoctone.

Nello stupore conoscitivo crescente, man mano che si schiudevano davanti interazioni e realtà sempre più complesse e difficilmente “imprigionabili” in schemi concettuali ordinati e precisi, sono state di conforto le parole di Gobo: “Se non è guidato da intenti o ipotesi precise, all'inizio l'argomento di ricerca è ancora generico e dai contorni sfuocati... nel caso di ricerche autocommissionate [come le tesi di dottorato] l'argomento di ricerca viene delineato con precisione *nel corso* della ricerca”¹⁷⁵.

Sin dalle prime fasi della ricognizione teorica, l'approccio interazionista è parso particolarmente fecondo dal punto di vista sia epistemologico che metodologico. Sotto il primo aspetto in quanto, come già accennato nell'introduzione al presente lavoro, la prospettiva interazionista si è costruita a partire dallo studio di gruppi marginali in ambiente urbano, ha attinto sia alla tradizione antropologica che a quelle sociologica, filosofica e della psicologia sociale, e ha sviluppato concetti-chiave quali la definizione della situazione, l'etichettamento, lo stigma. Sotto il secondo aspetto in quanto il processo di ricerca nella prospettiva interazionista si snoda attraverso un graduale avvicinamento al focus della ricerca, secondo un metodo che ammette il dischiudersi progressivo della conoscenza alla ricercatrice non secondo un cammino a tappe prestabilite, ma lasciando spazio all'imprevisto, alle deviazioni, alla *serendipity*. Inoltre, viene incoraggiata l'integrazione di una pluralità di strumenti conoscitivi e di tecniche di

¹⁷³ Come rimarca Gianturco, la definizione del problema, ovvero “il passaggio dall'idea iniziale di investigare su qualcosa, fino alla conversione di questa idea in un problema investigabile” è un processo raffinato, che richiede tempo e risorse attraverso un'accurata ricerca bibliografica, finalizzata a definire lo “stato dell'arte” rispetto al problema in esame, e un'altrettanto accurata documentazione sul fenomeno, volta a ricostruire il contesto in cui il problema si colloca. Gianturco Giovanna, *L'intervista nella ricerca qualitativa*, Milano, Guerini, 2005.

¹⁷⁴ Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi*, cit.

¹⁷⁵ Gobo Giampietro, *Descrivere il mondo*, Roma, Carocci, 2001 (corsivo dell'autore).

rilevazione delle informazioni, dall'osservazione partecipante e non all'intervista in profondità e all'analisi documentale, che mettono in gioco la sensibilità interpretativa della ricercatrice e consentono di analizzare la realtà in gioco da una prospettiva multipla e dinamica.

Nel corso della ricerca, dunque, l'argomento della stessa si definisce generalmente con più precisione, in quanto l'emersione di nuovi aspetti del problema, imprevedibili prima di cominciare le rilevazioni, si intreccia con i limiti e i vincoli pratici anch'essi via via emergenti e con l'elaborazione da parte della ricercatrice di riflessioni, connessioni e approfondimenti teorici ulteriori. Il disegno rimane comunque flessibile: secondo le linee-guida di Blumer, i concetti individuati all'inizio della ricerca non vanno considerati come definitivi, ma “sensibilizzanti” (*sensitizing concepts*): essi servono alla ricercatrice come direzioni lungo le quali cercare, ma non impediscono che lo sguardo possa cogliere lungo la strada vie alternative, segnali nuovi, indizi significativi¹⁷⁶.

Gianturco segnala inoltre che, in ambiti di indagine che riguardano culture molto diverse da quella a cui appartiene la ricercatrice, il disegno di indagine più appropriato è quello emergente, ovvero “quello che emerge, appunto, nel farsi della stessa ricerca”¹⁷⁷. Questo perché in ambiti di ricerca già esplorati da altre studiose e studiosi, che vi hanno sperimentato e adattato tecniche di ricerca ormai consolidate, lo spazio dell'imprevisto e del contrattempo sono più ristretti rispetto ad un ambito poco noto ed esplorato. È la medesima differenza che corre tra cercare un percorso in una foresta vergine e seguire sentieri già tracciati: nel primo caso saranno più probabili errori, deviazioni, sprechi di tempo ed energie. Se poi la ricercatrice non è un'esperta, ma una dottoranda alle prime esperienze di ricerca in ambito sociale, saranno da mettere in conto con probabilità maggiore errori di valutazione e dilatazione dei tempi. Ecco perché la studiosa ammonisce che l'atteggiamento concreto è “quello di sviluppare un disegno di massima, sapendo che però al suo interno vi saranno questioni che devono essere affrontate e risolte in ogni *circostanza concreta* della ricerca (*carattere situazionale* del disegno d'indagine)”¹⁷⁸.

¹⁷⁶ Blumer Herbert, *Interazionismo simbolico: prospettiva e metodo*, Bologna, Il Mulino, 2008.

¹⁷⁷ Gianturco Giovanna, *op. cit.*, p. 34.

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 35.

3.3. La fase esplorativa

Una volta tratteggiata la cornice conoscitiva, si è deciso di avviare una fase preliminare della ricerca¹⁷⁹, cercando di entrare in punta di piedi nel mondo gravitante intorno ai gruppi rom attraverso dei colloqui con testimoni privilegiati nella città di Sassari. Il punto di partenza è stato contattare alcune persone conosciute che avevano lavorato nell'ambito della gestione del “campo nomadi”, ascoltare la loro esperienza, trasmettere loro il senso dell'importanza della ricerca e della loro collaborazione ai fini della medesima, per poi ottenere altri contatti, e proseguire così a “palla di neve”, integrando le informazioni volta per volta ottenute con quelle raccolte in precedenza, ricostruendo nel contempo la rete delle persone in contatto con le comunità rom, distinguendo tra relazioni più o meno intense, durature e continuative tra testimoni e comunità rom, ma soprattutto individuando e annotando quei concetti sensibilizzanti destinati a guidare la fase investigativa, più strutturata ed intensa. I colloqui con i testimoni privilegiati, oltre a fornire una quantità di preziose informazioni sul contesto che non erano emerse dalla consultazione della letteratura, hanno fatto emergere alcuni aspetti caratteristici dei rapporti tra rom e gagè, e nello stesso tempo significative differenze di approccio e atteggiamento. Si sono potuti individuare alcuni ambiti di investigazione, mettere a confronto punti di vista diversi sui medesimi fenomeni, scegliere temi ritenuti particolarmente significativi da approfondire.

Parallelamente ai colloqui di cui si è appena scritto, questa fase della ricerca ha visto alcuni tentativi di “accesso al campo” di tipo etnografico: l'idea inizialmente abbozzata era infatti mettere a confronto la visione di persone gagè operanti in campo educativo e sociale, associativo e politico con il punto di vista delle persone rom. Mentre, però, era facile ottenere informazioni dai primi, soprattutto per una maggior prossimità culturale, di status, linguistica e motivazionale tra ricercatrice e informatori conseguente all'appartenenza a mondi vicini, si è rivelato assai arduo penetrare, con modalità poco intrusive ed eticamente leali, nelle piccole comunità rom. Come puntualizza efficacemente Piasere, non ha senso pensare di poter conoscere il punto di vista emico dei membri delle comunità rom con quella che ha chiamato la “tattica dello zingaro sotto casa”¹⁸⁰: per conoscere e comprendere il loro punto di vista sarebbe stato necessario un – preliminare! – lungo e paziente lavoro antropologico, che non era compatibile con i tempi e le intenzioni della ricerca e che non si è nemmeno provato a ipotizzare. Ci si è limitate a verificare

¹⁷⁹ Gianturco (*ivi*, pp. 46-49) parla di “ricerca di sfondo”, considerandola un'importante fase preliminare alla ricerca vera e propria; Blumer distingue all'interno della ricerca in ambito interazionista tra “fase esplorativa” e “fase investigativa”.

¹⁸⁰ Si veda Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi*, cit., p. 84.

alcune dinamiche “in situazione”, in particolare attraverso la frequenza di un Centro di ascolto per stranieri¹⁸¹, alcune visite informali al campo di Sassari, la raccolta di una storia di vita da parte di un'informatrice rom “saltatrice di muri”¹⁸².

Le informazioni raccolte in questa fase, minuziosamente annotate in un diario della ricerca che ha permesso di non perdersi nel mare di stimoli e contatti in cui si è verificata una vera e propria immersione per alcuni mesi, hanno portato ad effettuare alcune importanti scelte relativamente all'oggetto di indagine e alle modalità di prosecuzione della ricerca: per prima cosa si è deciso di circoscrivere l'indagine alle comunità provenienti dalla ex Jugoslavia e residenti nei “campi nomadi” di Sassari, Alghero e Porto Torres, in virtù delle peculiari caratteristiche delle tre (in realtà quattro, come si discuterà in seguito) comunità; in secondo luogo si è scelta come tecnica di indagine privilegiata l'intervista ermeneutica¹⁸³ nella forma del racconto di vita¹⁸⁴, tracciando un piano di campionamento che permettesse, per ciascuna comunità e in proporzione alla complessità del tessuto sociale in cui questa è immersa, di raccogliere le testimonianze di persone impegnate nelle principali istituzioni e organizzazioni che hanno contatti con essa, seguendo un principio di saturazione per determinare la fine delle rilevazioni; a tal fine, è stata elaborata una traccia di intervista scaturita dalla sistematizzazione dei concetti sensibilizzanti emersi dal primo *set* di colloqui¹⁸⁵.

3.4. La fase investigativa

La realizzazione delle interviste, sulla base della traccia di cui sopra, ha costituito una parte assai consistente del lavoro di ricerca, dipanandosi principalmente da maggio 2011 a marzo 2012 (con l'aggiunta di pochi ulteriori colloqui che si è potuto ottenere solo in seguito). La rilettura e l'analisi di gruppi di testi ha permesso in due diversi momenti la revisione della

¹⁸¹ Lo Sportello Stranieri della Caritas è frequentato da persone rom di tutta l'area che comprende i centri urbani di Sassari, Alghero e Porto Torres per motivi legati all'assistenza materiale (pasti, abiti, cure mediche) ma soprattutto per problematiche legate al soggiorno e alla cittadinanza.

¹⁸² Si veda di nuovo Langer Alexander, *Dieci punti per una convivenza interetnica*, in *La scelta della convivenza*, cit. Langer si riferisce ai “saltatori di muri” come a quelle persone che, pur cresciute all'interno di una certa cultura, ne esplorano altre, a costo di affrontare il risentimento degli altri membri del proprio gruppo identitario.

¹⁸³ Si veda come testo di riferimento Montesperelli Paolo, *L'intervista ermeneutica*, Milano, FrancoAngeli, 1998.

¹⁸⁴ Si vedano Bertaux Daniel, *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano, FrancoAngeli, 1998?; Bichi Rita, *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Milano, Vita e pensiero, 2002.

¹⁸⁵ In totale, sono stati realizzati 18 colloqui, di cui 5 a volontarie/i, 5 a insegnanti, 4 a figure professionali in ambito *socioeducativo*, 4 ad altre/i testimoni. In pochi casi, le stesse persone sono state poi intervistate in profondità nella fase successiva.

traccia¹⁸⁶. Sono state intervistate 72 persone, di cui 40 a Sassari, 14 a Porto Torres, 14 ad Alghero e 4 sempre a Sassari, ma all'interno di servizi di ambito provinciale. Di queste, 15 erano (e/o sono) insegnanti, 14 volontarie/i, 11 assistenti sociali, 4 amministratrici/tori locali, 15 operano professionalmente a vario titolo nel campo dei servizi socio-assistenziali o giudiziari. L'intrecciarsi complesso di tutte queste voci è analizzato nel capitolo 5.

Si è cercato di garantire un certo livello di varietà per quanto riguardava le istituzioni coinvolte (amministrazioni locali, scuola, associazionismo, servizi giudiziari) e gli approcci professionali e non (educativa professionale, assistenza sociale, insegnamento, volontariato, impegno politico, amministrazione), e di mantenere proporzioni simili nei tre ambiti territoriali (Sassari, Alghero, Porto Torres). Non sempre questo è stato possibile: in particolare, nonostante le ripetute richieste formali e non, non è stato possibile intervistare alcune persone operanti presso la Questura, i consultori pubblici e il mondo della stampa. In tutti e tre i casi, la promessa informale di concedere un appuntamento non è stata poi mantenuta. Ciononostante, è stato possibile esplorare in modo consistente la rete formata dalle principali agenzie della rete di sostegno: servizi socioeducativi, socioassistenziali e giudiziari, scuola, volontariato.

La numerosità delle interviste ha permesso, in più occasioni, il confronto tra narrazioni diverse circa gli stessi eventi e fenomeni, consentendo un certo grado di valutazione della conformità narrativa¹⁸⁷. È stato possibile rilevare e ricomporre inesattezze dovute a confusioni di nomi, tempi e avvenimenti, confrontare interpretazioni e rappresentazioni diverse di episodi e fenomeni comuni, collegare tra loro narrazioni e personaggi apparentemente non in relazione. Il lavoro di intreccio e confronto non ha reso meno valide le interpretazioni, ma ha anzi permesso di rilevare la ricchezza e complessità delle situazioni vissute dalle persone narranti e di evidenziare come certi aspetti della realtà e della cultura rom vengano facilmente confusi e generalizzati dalle persone gagé¹⁸⁸.

In alcuni casi, le stesse persone che generosamente si erano prestate a collaborare hanno poi manifestato gratitudine per aver avuto occasione di riflettere, durante l'intervista, sulle esperienze vissute, specie quando il coinvolgimento personale era stato forte e parlarne aveva dato loro modo di rielaborare alcune emozioni contrastanti. In molti casi, poi, è stata espressa, al termine dell'intervista, la speranza di aver collaborato ad una iniziativa utile ad una migliore

¹⁸⁶ Si tratta di un lavoro che idealmente andrebbe svolto con l'ausilio di altre persone, per confrontare interpretazioni e osservazioni, ma che la dottoranda di ricerca deve spesso affrontare da sola, non potendo talvolta domandare a colleghe e colleghi una disponibilità che non sarebbe forse in seguito in grado di ricambiare.

¹⁸⁷ Diana Paolo, Montesperelli Paolo, *Analizzare le interviste ermeneutiche*, Roma, Carocci, 2005.

¹⁸⁸ È comune, per esempio, la confusione tra le diverse cittadinanze (in particolare la difficoltà a distinguere tra Paesi della ex Jugoslavia) e religioni (con una forte tendenza a immaginare pratiche inesatte).

conoscenza delle realtà oggetto di studio e a rendere più efficace il lavoro con le comunità. È opportuno tenere presente che, all'interno delle istituzioni contattate, sono state spesso le persone maggiormente accoglienti e disponibili nei confronti del lavoro con le persone rom a venire intervistate, e questo perché la necessaria mediazione dei responsabili delle istituzioni coinvolte ha portato all'affidamento della ricercatrice alle figure che all'interno dell'istituzione si dedicavano con maggiore attenzione alle attività rivolte alle persone rom. In queste occasioni, si è cercato con discrezione di indagare sugli atteggiamenti meno positivi presenti nell'istituzione nei loro confronti, ma per quanto le risposte – anche non verbali – abbiano lasciato capire in alcune occasioni la presenza di posizioni e anche comportamenti più o meno pregiudizievoli e ostili, la lealtà nei confronti delle colleghe e dei colleghi ha probabilmente in certi casi attenuato la dimensione del fenomeno¹⁸⁹.

La durata delle interviste è stata piuttosto variabile, tra mezz'ora e tre ore, con una media di circa un'ora e dieci minuti. Alcune delle interviste sono state effettuate a due o tre persone contemporaneamente (che lavoravano nella stessa classe, ufficio o associazione). Solo in un paio di casi le informazioni ottenute sono state poco significative, mentre in una buona parte dei casi ha favorevolmente sorpreso la grande ricchezza di temi trattati, considerazioni e talvolta rilevanti stimoli di approfondimento e riflessione per la ricerca.

La domanda finale, “Qual è il momento della giornata in cui si sente/ti senti più soddisfatta/o?” (vedi traccia in Appendice), era stata in origine concepita per concludere la conversazione, spesso incentrata su narrazioni relative a situazioni problematiche e difficili, in modo piacevole, al fine di lasciare un'impressione positiva dell'interazione avvenuta. Si è invece rivelata essere uno stimolo per considerazioni espresse d'impulso, talvolta sofferte, specie da parte di insegnanti e assistenti sociali, sulla fatica psicologica legata al proprio lavoro, che magari non era venuta fuori – se non in termini blandi – nel corso dell'intervista.

Nello stesso periodo in cui si portava avanti il lavoro di intervista, è proseguita l'analisi documentale, in particolare ricostruendo la storia delle comunità in esame sia tramite la testimonianza, per via diretta o indiretta, dei primi membri delle comunità, sia attraverso l'esame degli articoli di giornale comparsi nei decenni passati sul quotidiano locale e di una tesi di laurea¹⁹⁰ redatta nei primi anni di residenza di una delle comunità, e si sono approfondite alcune

¹⁸⁹ Per esempio, durante l'osservazione nella scuola è stato possibile venire a conoscenza di, o riscontrare di persona, episodi, atti verbali e non di ostilità o pregiudizio da parte di alcune docenti che non erano venuti fuori, se non molto velatamente, durante le interviste alle colleghe.

¹⁹⁰ Littarru Teresa, *L'esperienza di scolarizzazione di un gruppo di bambini rom nel I Circolo Didattico di Porto Torres*, Tesi di Laurea, Corso di Laurea in Pedagogia, Università di Sassari, a.a. 1991/1992.

tematiche particolari, come il problema del soggiorno e della cittadinanza.

Infine, inaspettatamente, è stato possibile, nell'anno scolastico 2011/12, realizzare un intenso periodo di osservazione all'interno di una scuola primaria frequentata dai bambini di uno dei due gruppi residenti a Sassari, e tramite questa esperienza intensificare i contatti con le famiglie degli alunni. Una volta effettuate le interviste, stabilito un rapporto di reciproca stima e simpatia con alcune insegnanti, chi scrive si è offerta, sollecitata dal rammarico evidente delle docenti, emerso durante i colloqui, di non avere a disposizione maggiori risorse per seguire in modo particolare i bambini rom, di svolgere alcune ore di lavoro volontario presso la scuola. La proposta è stata accolta con favore e gratitudine, e una volta formalizzata la disponibilità c'è stato modo di dedicare alcune ore alla settimana ad attività didattiche integrative con le sei bambine e il bambino (più un'altra bambina a partire da gennaio e un ragazzino tredicenne da marzo) frequentanti le classi della scuola (una bambina in prima, una in seconda, due in quarta e quattro in due quinte). Esperienze e impressioni sono state registrate, fin dal primo giorno, su un taccuino, che immediatamente è diventato un diario di campo: la quantità di stimoli derivanti dall'interazione con i bambini, i gruppi classe, le insegnanti e il resto del personale si è rivelata fonte di una messe ricchissima di annotazioni, sia descrittive che emotive¹⁹¹, e quella che era stata pensata come un'attività collaterale alla ricerca di dottorato si è trasformata in una forma di osservazione semicoperta¹⁹², durata circa sette mesi, per un totale di circa 130 ore. Oltre a consentire di osservare dall'interno una quantità di pratiche quotidiane e dinamiche relazionali relative all'interazione scolastica, il periodo trascorso a scuola ha permesso di instaurare un rapporto inaspettatamente stretto ed affettivamente intenso – che prosegue tuttora – con bambine e bambini, di ottenere da loro una quantità di informazioni sulla vita della comunità e sul loro vissuto in proposito, e di accedere al campo khorakhanó che, gradualmente e grazie alla loro mediazione, è stato possibile frequentare con una certa assiduità sperimentando modalità di acquisizione della confidenza e della fiducia delle famiglie. A partire dal mese di gennaio 2011, poi, è stato possibile effettuare alcune ore settimanali di osservazione anche in una classe (seconda) della scuola primaria sassarese che accoglie i bambini dassikané, sotto la supervisione di un'insegnante estremamente capace e motivata con la quale è stato condotto un breve ciclo di

¹⁹¹ Gobo Giampietro, *op. cit.*

¹⁹² Per scrupolo etico, si è trovato appena possibile, e in più occasioni, il modo di informare le docenti che l'attività a scuola si stava rivelando molto utile anche per la ricerca, e che se ne sarebbe fatto uso. Il disagio iniziale era dato dalla paura che l'offerta di collaborazione potesse essere letta come uno stratagemma per accedere al campo aggirando un precedente diniego. Col tempo, la relazione con le insegnanti si è consolidata e arricchita, stemperando il senso di intrusione e la paura da parte di chi scrive di “usare il proprio prossimo solo come un mezzo e non anche come un fine” (Kant, *Critica della ragion pratica*, ed. or. 1788).

incontri sulla gestione delle emozioni. È stato così possibile osservare in classe due bambini del campo e conoscerne altri, ottenendo alcuni elementi di confronto tra le due comunità a completamento delle interviste realizzate con le docenti delle due scuole.

L'uscita dal campo non è stata indolore. Semi cita, tra le motivazioni che inducono l'etnografa a lasciare il campo, sia la saturazione teorica¹⁹³ sia avvenimenti contingenti e necessità pratiche¹⁹⁴. L'approssimarsi della saturazione teorica è segnalata nelle note di campo a partire dal mese di aprile 2012. Nello stesso periodo si affacciano la stanchezza, il bisogno di dedicare più tempo alla scrittura e alle trascrizioni a seguito del termine delle interviste e dell'approssimarsi della scadenza del periodo di dottorato (e della relativa aspettativa dal lavoro) e l'intensificarsi delle visite alla comunità khorakhaní, a seguito del rapido aumento della confidenza con le famiglie. Su suggerimento del cotutore, viene diradata gradualmente la presenza a scuola in parallelo all'intensificarsi delle visite al campo, processo che consente ai bambini – ma non alle insegnanti – di non avvertire un distacco traumatico. La definitiva uscita dal campo avviene solo col termine delle lezioni, con la festa di fine anno (8 giugno 2012).

Le considerazioni derivanti dall'analisi delle note di campo e dall'intreccio con l'analisi delle interviste sono riportate nel paragrafo 5.4.

3.5. L'analisi e l'utilizzo nel testo delle interviste e delle note di campo

La prima traccia d'intervista è stata redatta, come già accennato, sulla base dei concetti sensibilizzanti individuati nel corso dei colloqui condotti nella prima fase della ricerca, ed è stata poi testata con la conduzione delle prime interviste in profondità. Nel mese di ottobre 2011, la traccia è stata revisionata sulla base dell'analisi delle prime 16 interviste effettuate e trascritte. In considerazione del fatto che nessuno dei temi previsti fosse risultato non significativo, e che non fossero emersi ulteriori temi di importanza significativa non previsti nella traccia, questa non è stata modificata.

Nel mese di gennaio 2012, superate le trenta interviste e iniziata l'osservazione, è stato intrapreso un primo lavoro di analisi e riflessione sul corpus di interviste, integrato con le osservazioni riportate nelle note di campo e con la ricostruzione della storia delle comunità

¹⁹³ Glaser Barney G., Strauss Anselm L., *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, Chicago (Ill.), Aldine, 1967, cit. in Semi Giovanni, *L'osservazione partecipante. Una guida pratica*, Bologna, Il Mulino, 2010.

¹⁹⁴ Semi Giovanni, *op. cit.*, p. 88.

coinvolte. Sono state individuate diverse categorie interpretative ed è stato redatto un primo report, maggiormente focalizzato sulle comunità residenti a Sassari, per le quali maggiori erano le informazioni raccolte, poi integrato nel presente lavoro¹⁹⁵.

L'analisi finale, condotta sull'intero corpus di interviste, note di campo e altri materiali raccolti, ha occupato i mesi di maggio e giugno 2012, a partire dai quali è iniziata la redazione dei capitoli centrali di questa tesi. La ricchezza delle informazioni contenute nelle trascrizioni delle interviste, sia per quanto riguarda i concetti che per quanto riguarda il linguaggio usato, è tale che gli stralci significativi occuperanno gran parte del testo che segue, e si lasceranno parlare le narrazioni ogni volta che nessuna parafrasi o commento potrebbe uguagliarne la potenza evocativa ed esplicativa. Alcuni di questi stralci potranno essere considerati eccessivamente lunghi nell'economia del testo. Ci si prende fin d'ora la responsabilità di tale scelta, ammettendo la propria incapacità di sintetizzarle o selezionarle senza provare un senso di mutilazione. Si consideri che *La misère du monde*¹⁹⁶ è un susseguirsi di centocinquanta interviste alle cui nude parole è affidato il compito di descrivere una realtà sociale troppo complessa per essere ridotta dal sociologo. A tutela dell'anonimato delle persone intervistate, ognuna di esse sarà identificata da una coppia di iniziali - che non corrispondono a quelle dei nomi reali, così come le iniziali delle persone citate negli stralci d'intervista - accompagnata dall'indicazione di un ruolo: insegnante (con riferimento a qualunque ordine e grado), assistente sociale (operante nei servizi territoriali o giudiziari), amministratore/amministratrice (riferito a chi ricopra o abbia ricoperto una carica pubblica presso un ente locale). Si useranno i termini “educatrice” ed “educatore” in senso estensivo, con riferimento sia a chi opera nell'educativa professionale sia a chi lavora o ha lavorato in ruoli analoghi, come ad esempio mediatrice o tutor, e i termini “volontaria” e “volontario” per indicare in modo estensivo persone che, singolarmente o all'interno di realtà associative, frequentano famiglie e comunità rom a titolo non professionale, ma di amicizia o solidarietà. Infine, si userà il termine “funzionario” con riferimento a dipendenti di pubbliche amministrazioni che, nell'espletamento delle proprie mansioni, hanno avuto e/o hanno contatti significativi con persone rom.

¹⁹⁵ Il saggio realizzato, inviato in risposta ad un *call for papers* dell'Istituto Carlo Cattaneo finalizzato alla pubblicazione, nel corso del 2013, del prossimo volume della collana “Stranieri in Italia”, ha superato la procedura di selezione (comunicazione del 19.11.2012).

¹⁹⁶ Bourdieu Pierre, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993.

4. CONTESTO DELLA RICERCA

"Ho due nuclei familiari in cui i capofamiglia lavorano a [paese vicino alla città di residenza, N.d.A.], e hanno quindi anche delle rendite, ogni mese hanno lo stipendio diciamo sicuro, e nonostante ciò, anche se dal punto di vista economico si potrebbero rendere indipendenti, continuano a vivere al campo perché comunque *per loro il campo è anche la loro comunità* dove c'è la famiglia e magari preferiscono invece che allontanarsi continuare a vivere vicino ai genitori, le sorelle, i fratelli eccetera."

(T.N., assistente sociale)

4.1. Comunità: riflessioni sul concetto

Si è scelto di condurre la ricerca all'interno del triangolo Sassari-Alghero-Porto Torres, in quanto i tre comuni ospitano quattro gruppi familiari estesi di romá khorakhané (uno a Sassari e uno ad Alghero) e dassikané (uno a Sassari e uno a Porto Torres) il cui studio comparativo ha permesso di evidenziare alcuni processi e dinamiche di particolare interesse.

Si farà riferimento ai suddetti gruppi come a delle "comunità"¹⁹⁷ tenendo presente che si tratta di un termine dall'uso problematico, "non solo per il fatto che nella stessa parola si sovrappongono significati diversi, ma più in generale per difficoltà di precisazione concettuale e scarsa capacità euristica"¹⁹⁸. Si tratta peraltro di un termine dal notevole potere evocativo: Bauman rileva come la parola "comunità" richiami, a torto o a ragione, sentimenti positivi, di sicurezza, accoglienza, protezione, in un mondo che appare sempre più ostile e sfuggente al controllo dell'individuo¹⁹⁹. Nelle scienze sociali, quest'accezione è dominante a partire dal lavoro di Tönnies, che contrappone la comunità, sede dei valori tradizionali e religiosi, della fiducia e della solidarietà, alla società, governata dal profitto, dalla razionalità e dal freddo calcolo,

¹⁹⁷ Si farà riferimento in questo paragrafo anche alla discussione sul concetto di *comunità* approfondita nella propria tesi di laurea specialistica dal titolo *Costruire comunità: i concetti e alcune esperienze*, Corso di laurea in Progettazione e gestione dei servizi educativi e formativi, Università degli Studi di Sassari, a.a. 2008/2009.

¹⁹⁸ Bagnasco Arnaldo, voce *Comunità* in AA.VV., *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1991-2001, p. 206.

¹⁹⁹ Bauman Zygmunt, *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 3.

dall'interesse e dall'indifferenza²⁰⁰.

Nell'immaginario comune, sono ben presenti sia questa accezione del concetto di comunità e della sua contrapposizione alla "società moderna", sia la convinzione che i gruppi di persone rom conviventi nei "campi nomadi" possiedano le caratteristiche proprie di comunità così concepite. Si attribuiscono con sicurezza a tali gruppi caratteri di omogeneità culturale (sia dal punto di vista della visione del mondo che delle pratiche quotidiane), senso di appartenenza comunitaria molto forte e solidarietà interna, legata anche all'intreccio di rapporti di parentela. Nelle narrazioni delle persone gage che hanno una certa conoscenza delle dinamiche interne alle comunità rom qui esaminate, compare però con frequenza la dimensione del conflitto interno:

"Un'altra cosa da dire di questa comunità è che ci sono anche dei forti dissidi all'interno, tra le famiglie. Perché non tutti vanno d'accordo, eh. Cioè questa prima parte sono a sè [indicando gruppi di abitazioni su una mappa del campo, n.d.a.], questi sono..., e questi altri... È un po' un problema. Cioè è un problema nel problema. Che [tra] delle famiglie fortemente coalizzate, che convivevano tranquillamente, poi col passare degli anni, che ne son passati appunto 30, si sono creati dei dissidi interni che sono insanabili."

(T.N., assistente sociale)

"C'è qualcuno che beve, c'è qualche... ci sono dei conflitti interni."

(F.R., assistente sociale)

"Non c'è solidarietà, e questi sono punti che perdono fra di loro. Perché l'unione fa la forza. La più forte è la disperazione. È una guerra tra poveri. Nessuno ha niente. È una guerra a chi ha di meno. Quindi capisco anche questo. Però mi dà fastidio perché sappiamo molto bene che se ci fosse unione loro secondo me avrebbero ottenuto il campo da un pezzo."

(B.N., educatrice)

La presenza di un notevole grado di conflittualità interna potrebbe indurre a chiedersi se abbia senso utilizzare il termine "comunità" in questo contesto di ricerca. Ciò sembra però possibile, e anzi dovuto, facendo riferimento ad un concetto di comunità più ampio di quello modellato a partire da Tönnies. Di seguito alcune considerazioni di Gallino a conclusione della discussione sociologica intorno al concetto di comunità²⁰¹:

1. relazioni di tipo comunitario coesistono frequentemente, entro la medesima collettività, con relazioni di tipo diverso, conflittuali o contrattuali o altro;
2. la comunità non è una forma di solidarietà "naturale" che precede in tutti i casi e richiede

²⁰⁰ Si veda il classico Tönnies Ferdinand, *Comunità e società*, Milano, EDC, 1979 (ed. or. *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1837).

²⁰¹ Gallino Luciano, voce *Comunità* in id., *Dizionario di sociologia*, Torino, UTET, 1993, p. 145.

poi, in un certo tempo, l'intervento di forme di solidarietà organizzata;

3. non sempre v'è una ragione plausibile per collocare la comunità in una scala di valore, al di sopra o al di sotto di altre forme di solidarietà.

Secondo Strassoldo, per la Scuola di Chicago, nell'ambito della quale ha origine il cosiddetto “approccio ecologico” al termine, sono la “lotta per l'esistenza” e la competizione per lo spazio le forze fondamentali che animano i rapporti tra membri delle comunità. “Senso di comunità” sarebbe semplicemente la concettualizzazione, a livello di coscienza umana, dei conseguenti rapporti d'interdipendenza tra l'individuo e il gruppo²⁰².

Esposito, a partire dagli studi di Mauss sul dono, teorizza il concetto di “comunità” come quel luogo di relazioni caratterizzato dalla presa in carico della responsabilità del dono reciproco da parte degli individui²⁰³. È interessante il fatto che Piasere osservi che “l'ideologia per cui i gagé sono quelli con cui si fanno affari e i rom quelli con cui si scambiano doni è ampiamente prevalente se non totale, e si può dire che è tanto più in vigore quanto più le comunità rom sono disperse tra i gagé”, e che le varie comunità rom hanno elaborato modalità diverse per la redistribuzione interna dei beni acquisiti tra i gagé²⁰⁴. Esposito definisce però anche la controparte del concetto di comunità, attribuendole il nome di *immunità*, sostenendo che comunità e immunità “sono iscritte nello stesso orizzonte comunitario del *munus* reciproco: immune è, infatti, colui che è esonerato, o dispensato, dalla legge della donazione reciproca”²⁰⁵. L'immunità attiene alla natura individuale di ciascun soggetto, laddove la comunità ne rispecchia la natura collettiva. Entrambe sono imprescindibili, perché la comunità è una rete di soggetti che mantengono, in varia misura, la propria individualità e unicità, la propria “soggettività”, pur non potendo fare a meno dell'incontro, della relazione. Questo fa sì che ogni comunità contenga al proprio interno il seme della propria distruzione: questa tensione tra comunità e immunità espone ogni comunità al rischio costante della disgregazione.

Si farà riferimento ai gruppi di persone oggetto del presente studio come a comunità tenendo ferme due dimensioni: la coabitazione delle famiglie, all'interno del “campo”, e la partecipazione a una rete relazionale che coinvolge, con densità e intensità variabile, tutti gli appartenenti al gruppo. Le relazioni individuate possono essere familiari, collaborative o conflittuali. In ciascuna delle comunità studiate, i cui nuclei familiari sono tra loro imparentati (si

²⁰² Strassoldo Raimondo, voce *Comunità* in Demarchi Franco, Ellena Aldo, Cattarinussi Bernardo (a cura di), *Nuovo dizionario di sociologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994.

²⁰³ Esposito Roberto, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004.

²⁰⁴ Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi*, cit., p. 103.

²⁰⁵ Esposito Roberto, *op. cit.*, p. 47.

tratta sostanzialmente di fratrie, dal momento che quasi tutti i maschi capifamiglia sono tra loro fratelli) e la cui coabitazione all'interno del "campo" è in pratica resa obbligatoria dal fatto che si tratta dell'unico luogo in cui è loro permesso insediarsi da parte delle autorità, questi due elementi hanno un notevole peso nella necessità da parte delle persone di elaborare strategie di pacifica convivenza, o perlomeno sforzarsi di farlo.

Il termine "comunità" compare nella maggior parte delle interviste raccolte, e vi compare sia in riferimento all'insieme delle famiglie confinate nel "campo" (la "comunità rom/nomade") sia in riferimento alla collettività cittadina che il campo ospita (la "comunità residente/cittadina di Sassari/Fertilia/Alghero/Porto Torres") o all'insieme di alunni e personale della scuola che accoglie bambine e bambini rom (la "comunità scolastica"). Nelle parole delle persone gagé intervistate, si crea così una separazione rispettivamente tra la "loro" e la "nostra" comunità, definite come due entità distinte e internamente più coese di quanto verosimilmente siano nella realtà:

"C'è tutta una rete molto fitta di famiglie e di matrimoni tra *queste comunità* [le comunità rom sparse per la Sardegna, N.d.A.], poi con la *comunità* di Torino, anche."
(I.D., educatrice)

"Stiamo sempre parlando di politiche [quelle legate ai campi nomadi, N.d.A.] che tendono a allontanare *questa comunità* dalla *comunità residente*."
(F.R., assistente sociale)

La separazione tra le due "comunità percepite" riflette la separazione spaziale, data dalla concentrazione delle famiglie rom nei "campi nomadi", e la frequenza e intensità delle reti di relazioni: le persone rom hanno rapporti di vario genere con gagé, ma nel complesso esiste un "mondo di relazioni" all'interno del campo che solo alcune persone non rom sfiorano, e una rete più ampia nell'ambito degli spazi cittadini extra-campo a cui spesso le persone rom non hanno accesso, per motivi sociali, economici o culturali.

Il "campo" (nomadi), che le persone rom chiamano *kampo*, è il centro della vita comunitaria, dei suoi scambi e conflitti. Nel campo si modella e adatta lo spazio abitativo, si svolgono le pratiche familiari quotidiane; dal campo si esce per lavorare, studiare o svagarsi, al campo si ritorna. È una dimensione diversa da quella della casa che ospita la famiglia nucleare, perché il campo contiene più famiglie, ognuna in uno spazio ristretto che costringe a svolgere parte delle attività fuori, sotto gli occhi di tutti gli altri, ed è marcatamente separato dal resto della città: dalla recinzione e da terreni agricoli nel caso di Porto Torres (Fig. 12), dalla pineta e

dallo stagno detto del Calik nel caso di Alghero (Fig. 7), mentre la comunità khorakhaní di Sassari è circondata da terreni agricoli e separata da una rete dai vicini dassikané, che dall'altro lato confinano con il Tribunale per i Minorenni (Fig. 2).

Le comunità rom in esame si sono formate e sono cresciute sotto la spinta di eventi esterni e dinamiche interne: quattro nuclei familiari giunti dall'allora Jugoslavia al termine di un viaggio per l'Italia peninsulare e la Sardegna, sistematisi a seconda dei casi in un luogo indicato o tollerato dalle istituzioni delle comunità preesistenti, identificati e guardati con sospetto da queste. La reciproca diffidenza ha caratterizzato l'evoluzione dei rapporti, mantenendo un certo grado di separazione, declinato in modo diverso a seconda dei casi. I naturali dissidi tra famiglie, forzatamente coabitanti nell'unico spazio messo a loro disposizione, spazio chiuso concepito per un certo numero di persone, che invece aumenta inesorabilmente con le nuove nascite, vengono mediati giorno per giorno con la creazione di equilibri più o meno fragili. Così, la comunità si rimodella e persiste gestendo con varie modalità la dimensione conflittuale e mettendo in essere nel tempo strategie di resilienza, e andare via dal campo a causa di un conflitto grave, come si vedrà oltre, è una frattura forte.

È stata osservata in diversi insediamenti di romá la tendenza a disporre le unità abitative in modo da riflettere e gestire più agevolmente i rapporti di amicizia e/o conflittualità, formando dei gruppi di abitazioni virtualmente associati e delimitati denominati da Piasere "cortili"²⁰⁶. Un cortile è formato dalle unità abitate dalle famiglie tra loro maggiormente legate e dall'area compresa tra esse, e costituisce uno spazio (fisico e mentale) abitato e vissuto in cui hanno luogo i contatti e le comunicazioni tra le persone coinvolte. L'osservazione dell'insediamento di Alghero, assolutamente spontaneo e autocostruito, permette di individuare con facilità tre "cortili" formati da famiglie tra loro in amicizia, mentre rapporti di freddezza o ostilità intercorrono tra cortili diversi (Fig. 10). In particolare, alcune famiglie di re-insediamento più recente, che hanno trascorso molti anni fuori dalla Sardegna e sono tornate pochi anni fa ad Alghero, dopo un periodo di sosta abusiva nella frazione di Mamuntanas, fuori dal centro abitato, a seguito di un grave dissidio, sono state costrette a riaccamparsi nell'area occupata dalle altre famiglie, in una posizione distante e disagiata per minimizzare le occasioni di scontro:

"Noi per esempio queste famiglie che si sono piazzate qua, creando ulteriori spazi e abbattendo ulteriori alberi, avevamo proposto di farli entrare proprio dentro dove già

²⁰⁶ Si veda a proposito Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi*, cit., p. 72, *Popoli delle discariche*, cit., pp. 24-26, e Saletti Salza Carlotta, *Bambini del campo nomadi*, Roma, CISU, 2003, pp. 73-144.

erano serviti di luce e acqua. Eh, questo è stato impossibile perché ci hanno detto, «se volete... volete vedere spartitorie?, fateli entrare. Però se volete vedere che nel campo si sta tranquillamente è meglio che stiamo lontani»... Insomma per evitare bisticci e altri dissidi non li abbiamo fatti entrare dentro ma li abbiamo dislocati un po' fuori."

(T.N., assistente sociale)

Nei campi attrezzati di Sassari e Porto Torres, in cui le piazzole sono state progettate e realizzate dalle amministrazioni in posizioni fisse e non decise dagli abitanti, questa autonoma e reciproca disposizione degli spazi non è possibile, e famiglie in conflitto possono trovarsi forzatamente vicine. L'unico "cortile" osservabile nel campo khorakhanó di Sassari è quello formato dalla coppia di container in cui vive la famiglia di H. e S. e dalla casupola costruita di fronte dal figlio D. per sé e la propria famiglia. In un'occasione S., presso la sua baracca, mi ha invitata a prendere un caffè che è stato preparato e consumato sotto la veranda del figlio e della nuora²⁰⁷.

“[Il campo di Piandanna rispetto a quello di Truncu Reale] è più triste. Perché gli spazi sono preparati dall'esterno, sono preordinati. Quindi viene male gestirsi. Non c'è uno spazio grande, comunitario, a parte la strada d'ingresso. A Truncu Reale c'era, perché lo spazio se lo sono organizzato loro, era molto più grande e c'era uno spazio dove si riunivano per fare il fuoco, per ballare, l'altro dove girovagavano gli animali, e quindi se lo potevano gestire per conto loro, [mentre] qua...”

(S.R., volontaria)

Nelle realtà osservate, in accordo con quanto riportato da Saletti Salza relativamente alla comunità da lei studiata²⁰⁸, sono bambine e bambini il *trait d'union* tra le famiglie, anche quelle tra cui esistono dissidi di limitata importanza. Possono entrare liberamente nelle baracche, occupano tutto lo spazio esterno e trasmettono messaggi tra le persone adulte.

"[Quando abbiamo organizzato il pranzo slavo presso il container di S., n.d.a.] non tutti, ma alcuni di altri container sono venuti e hanno mangiato insieme a noi. *I bambini tutti.*"

(R.D., volontario)

Quando però i dissidi fra le famiglie sono particolarmente gravi, bambine e bambini possono diventarne lo specchio (o viceversa, i dissidi tra bambini creare fratture tra genitori):

"Eh, sì, diciamo che è un problema, se c'è qualche diatriba fra gli adulti molte volte lo riportano i bambini. Anche a scuola, bisticciano perché quello mi picchia, per

²⁰⁷ Note di campo, 25 giugno 2012.

²⁰⁸ Saletti Salza Carlotta, *op. cit.*

esempio quando c'è stato l'allontanamento di due bambini, abbiamo fatto il collocamento in comunità e andavano a scuola [nella stessa scuola dei bambini del campo, N.d.A.]. Dovevi vedere, tutto quello che non gli hanno combinato a quei poveri bambini. Li hanno presi di mira, che erano in collegio, che li avevano abbandonati, li abbiamo dovuti cambiare di scuola. Sì, perché loro te l'ho detto che ci son le separazioni nette."

(T.N., assistente sociale)

"Quando si bisticciano i bambini lì dentro scoppia la seconda guerra mondiale, i genitori si mettono assolutamente in mezzo e nascono dei finimondi unici."

(B.N., educatrice)

4.2. Ricostruzione della storia delle comunità di romá di Sassari attraverso l'intreccio di media e voci narranti

Questo paragrafo e i due che seguono saranno dedicati alla complessa, e spesso travagliata, storia delle quattro comunità prese in esame durante la ricerca. Le due comunità residenti a Sassari, una khorakhaní e una dassikaní, sono giunte rispettivamente dalla Bosnia e dalla Serbia tra il 1989 e il 1990, come tappa finale della loro migrazione in Italia.

Nelle parole di una *romní* dassikaní il passaggio dall'infanzia alla vita adulta, in bilico tra più mondi diversi. L'infanzia in Serbia è racchiusa in poche parole, tra nostalgia e amarezza. La sua storia è rappresentativa di quella di altre persone della sua comunità:

“Ero piccolina quando sono entrata in Italia [nel 1986, N.d.A.], avevo sei/sette anni. In Serbia ero io la più grande, e quindi dovevo badare al mio fratello piccolo. Avevo sei anni e lui mi chiamava “mamma”, gli ho badato io finché mi son sposata, ora che è grande ha dimenticato tutto il bene che gli ho fatto, pensa solo alla sua famiglia. Quand'ero bambina, i miei genitori andavano in giro per i mercati con il carro e i cavalli. Stagnavano, aggiustavano pentole, vendevano tende e quadri.”

(T.L., romní dassikaní)

L'economia jugoslava del dopoguerra conosce periodi di crisi e forti disparità tra regione e regione²⁰⁹. L'ultima ondata di famiglie rom dalla ex Jugoslavia comincia a partire dagli anni

²⁰⁹ “Il 24 luglio 1965 il parlamento federale riuscì a varare una riforma economica e finanziaria articolata in 35 leggi. Il provvedimento mirava a democratizzare la società, a favorire lo sviluppo e a inserire la Jugoslavia nel mercato internazionale. [...] Per la prima volta un Paese socialista affrontava concretamente i nodi relativi alla convertibilità della propria moneta, alla competitività internazionale della propria produzione e, quindi, all'apertura internazionale della propria attività commerciale. [...] La vita quotidiana mutò profondamente nel giro di pochi anni. [...] Il gusto della popolazione si affinò: per certi versi si fece esigente ed esterofilo. [...] Fra il 1965 e il 1968 il reddito nazionale medio crebbe del 18% e i consumi del 20%. [...] L'urbanizzazione si intensificò al punto che nel 1971 la popolazione contadina era ormai scesa al 38,2% del totale. [Nel 1931 lavorava ancora nelle campagne il 76,5% degli abitanti, nel 1949 erano il 67,2%] [...] Un vero e proprio «balzo

'60, con un'accelerazione nel periodo di tensioni che precede la guerra civile.

“Quelli del Kosovo stavano attaccando la Serbia²¹⁰. Stavano iniziando gli attacchi, anche se non proprio nel nostro Paese. I miei avevano sentito che in Italia si stava bene, abbiamo preso il treno, pagato delle persone per farci passare, siamo arrivati in Italia con 50-60.000 lire in tasca. Poi fino a Genova, e lì il traghetto. Io dal treno vedevo solo campagna e mi sentivo spersa. Andavamo a chiedere l'elemosina.”

(T.L., romní dassikaní)

L'arrivo in Sardegna segue una direttrice familiare: qualcuno è andato in avanscoperta, ha inviato notizie confortanti, ha in qualche modo socchiuso una porta d'accesso. Ma i primi tempi sono duri, a causa della competizione per lo spazio e della necessità di inserirsi nella nuova realtà, capirne regole e caratteristiche, elaborare strategie di sopravvivenza e azione:

“Arrivati in Italia, [i miei genitori] vendevano porta a porta cose di legno, quadri, tappeti... insomma, ci provavano [a sbarcare il lunario, N.d.A.]. A Porto Torres abitava un mio zio, così lo abbiamo raggiunto. Dormivamo all'aperto, su cartoni, finché ci siamo fatti una baracca. Anche mio zio non era lì da molti mesi. Le altre famiglie che abitavano lì non ci volevano, ancora oggi non li sopporto”.

(T.L., romní dassikaní)

in avanti» mutò la fisionomia del Paese che, da prevalentemente agrario, divenne industriale e commerciale. Soprattutto il settore del terziario - quasi inesistente prima del 1965 - conobbe una crescita impressionante. Contemporaneamente, però, aumentarono le differenze sociali e gli squilibri, specie quelli regionali. L'annoso contrasto fra città e campagna, per esempio, [...] si trasferì nelle periferie urbane, spesso anonime e «ruralizzate», in contrasto con i centri urbani che rimanevano luoghi privilegiati di incontro, mescolanza e scambio. Gli squilibri regionali disegnarono una nuova carta del Paese, con la nascita di poli trainanti lungo la costa adriatica, nel «granaio» vojvodiano, nei centri industriali della Slovenia, della Croazia e della Serbia settentrionali; ad essi fecero da contrappeso regioni sempre più economicamente depresse nella Slovenia orientale, nella Croazia centrale, in Bosnia, nella Serbia meridionale, in Macedonia e soprattutto nel Kosovo. La disoccupazione non fu più un fenomeno sconosciuto; l'emigrazione, tanto interna quanto internazionale, si intensificò e decine di migliaia di lavoratori abbandonarono la Jugoslavia per cercar fortuna. [...] Nel frattempo i conflitti sociali tesero a intensificarsi e gli scioperi a moltiplicarsi.” Bianchini Stefano, *La questione jugoslava*, Firenze, Giunti, 1999, pp. 105-109. La crisi più grave scoppia nel 1980, in concomitanza con la morte di Tito. Già “l'improvviso aumento dei prezzi petroliferi nel 1979 aveva colpito sia le forniture alla Jugoslavia, sia i Paesi verso i quali la Jugoslavia esportava i propri prodotti: bilancia commerciale e inflazione accusarono il colpo, crescendo rapidamente e in proporzioni rilevanti. Tutto ciò avvenne in un contesto economico-sociale in cui da tempo [...] prezzi, salari e investimenti avevano continuato a crescere contemporaneamente a loro volta, gli enormi investimenti promossi da regioni, repubbliche e Federazione grazie ai crediti internazionali avevano fatto lievitare l'indebitamento estero fino a 20 miliardi di dollari, senza che fosse cresciuta la disponibilità di valuta estera per la loro restituzione.” *Ivi*, pp. 135-136.

²¹⁰ Le tendenze nazionalistiche innescate dalla crisi si aggravarono “con l'acuirsi delle differenze tra Nord e Sud del Paese: ai due estremi vi erano la progredita *Slovenia* e l'arretrato Kosovo. [...] Alla piena occupazione slovena faceva da contrasto la disoccupazione kosovara, giunta ormai al 27% (ma assai più alta fra i giovani e le donne).” *Ivi*, pp. 138-139. “A neppure un anno dalla morte di Tito, l'11 marzo 1981 esplose in Kosovo la protesta albanese. [...] Serbi e montenegrini del Kosovo avevano visto crollare, in parte per ragioni demografiche, in parte a causa delle modifiche costituzionali del periodo 1968-1974, l'egemonia da loro esercitata fino a quel momento nel governo della regione. Lo scoprirsi minoranza in un'area ritenuta la culla della cultura serba e ortodossa costituì per essi un vero shock. [...] Nel 1986, l'inflazione raggiunse il 100% annuo e la governabilità del Paese si fece sempre più problematica. [...] Una nuova ondata di dimostrazioni nazionalistiche in Kosovo fu seguita da arresti e processi, ma anche da un aumento della pressione dei Serbi del Kosovo sul governo centrale da cui essi si sentivano abbandonati.” *Ivi*, pp. 142-145.

Le famiglie rom sono impropriamente considerata talvolta “nomadi” (termine, come si è detto, utilizzato anche come eufemismo per evitare la connotazione stigmatizzante del termine “zingari”), talaltra “sedentarie”. In realtà, tra i due poli del nomadismo e della sedentarietà esiste una serie di sfumature²¹¹. Molte famiglie rom, in passato come oggi, pur facendo riferimento a una “base”, una dimora fissa negli anni, trascorrono periodi più o meno lunghi in altri luoghi, in Italia o all'estero, per lavoro, portando con sé tutta o parte della loro famiglia:

“Finchè non mi sono sposata viaggiavamo tra la Sicilia e la Sardegna, tra Porto Torres e Sassari. I miei in Sicilia vendevano oggetti porta a porta, poi raccoglievamo le arance... col passaparola. Se hai dei conoscenti ti chiamano, se no vai lì e come va va. Non puoi sapere se troverai lavoro. Si porta via tutto il necessario, con la roulotte o camper oppure macchina e tende, d'estate. Era bello. I giochi non me li ricordo, io non giocavo tanto, il mio gioco era fare la mamma. Qualche volta nascondino, oppure alle maestre. Altri giochi non me li ricordo”.

(T.L., romní dassikaní)

Molte bambine e bambini rom hanno un rapporto favorevole con la scuola, che rappresenta per loro un luogo in cui si gioca, sia con un gran numero di bambine e bambini, sia con alcune persone adulte gagé che si comportano in modo spesso inusuale rispetto alle persone adulte rom: offrono contatto fisico, prestano molta attenzione, in molti casi tendono ad utilizzare modalità relazionali di grande sollecitudine e affetto²¹².

“Ho frequentato la scuola a Porto Torres fino alla quinta. Avevo quattro maestre. Ricordi belli, si impegnavano tanto, e io volevo imparare, prima di andare via mi facevo scrivere i compiti, ho imparato presto la lingua, e poi l'ho insegnata io ai miei genitori. In viaggio leggevo i cartelli stradali, i nomi delle città... mi portavo i compiti in Sicilia, e al ritorno raccontavo. Avevo abbastanza amichetti, non mi hanno mai preso in giro. Mi trovavo bene. Io e mia mamma stavamo bene insieme, essendo la più grande mi diceva di imparare a fare le cose che poi mi sarebbero servite, ora io lo dico ai miei figli. Da bambina non ti rendi conto che sono utili.”

(T.L., romní dassikaní)

Come per molte *romniá* della sua comunità, il matrimonio è visto dalla sua famiglia come il naturale approdo della sua formazione. La comunità di Sassari ha legami di parentela con altri gruppi di famiglie dassikané in Sardegna e nel resto d'Italia, e il futuro marito è scelto dai genitori all'interno di una famiglia che vive in un campo sosta a Torino. La coppia segue inizialmente la regola, assai diffusa, della residenza patrilocale, per poi intraprendere però una serie di spostamenti:

²¹¹ Piasere Leonardo, *I rom d'Europa*, cit., pp. 10-14.

²¹² Cfr. Saletti Salza Carlotta, *op. cit.*, p. 211.

“Con R., che era un cugino, ci siamo sposati in via Baldedda [intende l'insediamento di Baddimanna, presente fino al 2001 nella periferia nord della città di Sassari, N.d.A.] che io avevo 14 anni. Dopo un mese sono andata via con la sua famiglia. Lui aveva tre sorelle, io ero gelosa di loro e loro di me. Dopo sposati siamo andati a vivere prima a Torino, poi a Milano, poi abbiamo girato tutto il continente, cercando lavoro. Io sono stata bene dappertutto, soprattutto a Bologna e in Slovenia, dove abbiamo fatto la vendemmia, che mi piace tantissimo, e la raccolta della frutta. In Italia siamo arrivati fino alla Sicilia, l'abbiamo girata tutta. Ti sposti e cerchi lavoro. Viaggiavamo con la roulotte, poi col camper. Ci fermavamo in campeggi, parcheggi... spesso ci mandavano via. Siamo stati anche in Belgio e Germania.”

(T.L., romní dassikaní)

Centrali nella sua vita sono le maternità, cercate e desiderate a lungo:

“D. [la prima figlia, N.d.A.] l'ho avuta in Serbia, avevo 20 anni. Siamo andati in Serbia che neanche sapevo di essere incinta, non avevo pancia. Ero andata a fare dei controlli perché non riuscivo ad avere figli, e lì ho scoperto di essere incinta. Ero contenta, ma [verso la fine della gravidanza] mio marito è stato molto male, lo hanno ricoverato, sua madre è andata con lui e io ero sola, stavo male. Dieci giorni dopo la nascita, lui è dovuto andare in Italia per curarsi, io sono rimasta con due sorelle di lui e mio suocero, stavo in casa da sola. Dopo circa sei mesi sono tornata in Italia anch'io. Per le preoccupazioni avevo perso il latte, la mattina mi alzavo presto per comprare il latte appena munto e lo facevo bollire per la bambina diluito con l'acqua. Il secondo è nato a Milano, la terza a Sassari, il più piccolo in Serbia.”

(T.L., romní dassikaní)

È invece una volontaria che ha dedicato molti anni alla frequentazione e assistenza delle comunità rom di Sassari, le cui informazioni sono confermate da un operatore del Comune che ha seguito le medesime comunità fin dai primi anni del loro insediamento in città, a raccontarmi le peripezie della famiglia khorakhaní, i cui membri non parlano volentieri del passato, cosa comprensibile, considerate le circostanze drammatiche in cui si sono venuti a trovare in Bosnia. Per la collocazione temporale del loro arrivo ci si può orientare con le date di nascita della terza generazione. L'ultima figlia nata in Bosnia è del 1989, il primo nato in Sardegna del 1991.

“Loro si sono tutti spostati intorno agli anni '90. Intorno al '90, nessuno sa bene l'anno, è anche una data che abbiamo ricostruito quando abbiamo dovuto fare le richieste per motivi umanitari, è una data che abbiamo ricostruito con date di nascita, con circostanze... eccetera, e diciamo intorno agli anni '90. Poi può essere il '91, per qualcuno può essere il '92. Non si sono spostati tutti insieme. Anche perché poco prima di partire c'erano stati gravi problemi”.

(T.D., volontaria)

Anche la famiglia khorakhaní, nel Paese d'origine, svolgeva per parte dell'anno mestieri itineranti:

“Eh... loro normalmente si dovevano spostare da un punto all'altro per molti motivi, perché erano... chiamiamoli cercatori. Erano nomadi all'interno della Bosnia. Loro andavano di villaggio in villaggio perché li aspettavano per aggiustare gli ombrelli, perché avevano cura dei cavalli in quella stagione, perché T. [la madre, N.d.A.] leggeva bene la mano... tutto sommato erano abbastanza rispettati”.

(T.D., volontaria)

Le circostanze in cui matura la decisione di partire sono per loro più drammatiche:

“Ma intorno agli anni '90 le cose andavano piuttosto male perché stava per scoppiare la guerra, le persecuzioni erano diventate sempre più gravi e sempre più violente... in una di queste persecuzioni loro in quel periodo erano accampati non mi ricordo dove, durante l'aggressione al campo, normalmente arrivavano le squadacce, aggredivano gli abitanti del campo, mettevano fuoco, bastonavano, uccidevano. Quindi, era arrivata una di queste squadacce, M.²¹³, che era piccolina, si era spaventata moltissimo, si era messa a correre, aveva attraversato la strada ed era stata investita da un camion. Aveva riportato un trauma cranico, per cui era stata ricoverata in ospedale, è rimasta in coma per oltre un mese. La madre chiaramente doveva seguire questa situazione. Poi c'era anche S.²¹⁴, che nella stessa circostanza era stato picchiato, sempre piccolissimo, e anche lui aveva avuto delle lesioni gravi. Quindi si sono spostati prima i fratelli più grandi, e successivamente si è spostata T. con i più piccoli. Poi loro stessi confondono nomi, confondono le cose, però la storia è questa. E tutto questo è accaduto intorno agli anni '90.”

(T.D., volontaria)

“Quand'è entrata T., che tra l'altro era rimasta vedova, eh, in quel periodo... Inizialmente si erano fermati a Torino, e poi da Torino erano venuti qua in Sardegna. Diciamo che... prima di loro c'era stato anche un altro gruppo, sempre [con lo stesso cognome]²¹⁵. Forse erano stati loro poi a avvisare questi che vi era lo spazio, che avevano trovato un posto, perché in quel periodo cercavano di ricongiungersi gli uni agli altri. Però poi una volta arrivati loro, i K. che abbiamo qua adesso, i primi K., ti parlo degli anni... io tra l'altro li ho avuti a scuola questi primi K., a San Donato²¹⁶, nell'89, mi pare, '89-'90, proprio il primissimo anno, eh, poi sono arrivati gli altri, son successi problemi tra i due gruppi, a quanto ho capito, successivamente, e quindi il primo gruppo si è spostato, è andato via, lasciando tutto lo spazio a questo secondo gruppo.”

(T.D., volontaria)

Se è difficile stabilire il momento esatto in cui le due famiglie si sono stabilite a Sassari, è certo che inizialmente sono state poco visibili e molto mobili: la comunità bosniaca ha occupato volta per volta degli spazi presso la “Colonia IX maggio” (nel quartiere detto dei Cappuccini,

²¹³ Una delle figlie di T.

²¹⁴ Uno dei figli di T.

²¹⁵ Di queste altre famiglie rimane ancora traccia in anagrafe. Hanno lasciato Sassari negli anni '90.

²¹⁶ San Donato è un quartiere del centro storico di Sassari, a forte presenza immigrata. Nell'omonima scuola primaria del quartiere ha sede da molti anni una scuola di italiano per stranieri, che organizza varie iniziative di aggregazione.

nella – allora – periferia nord-est), poi sotto il ponte di Scala di Giocca, una strada a tornanti all'uscita di Sassari verso sud, “da cui son dovuti andar via perché dalle rampe gli sparavano nel campo” (T.D., volontaria), poi sulla superstrada per Ossi, poco distante, poi alla fine di via Pascoli (rione Monte Rosello, periferia nord), mentre la comunità serba vagava tra Oristano e Porto Torres. Poi venne indicata loro dal Comune come zona in cui accamparsi quella di Baddimanna (quartiere Monte Rosello), riunendo così forzatamente le comunità in una stessa area (Fig. 1) e dando l'avvio a una convivenza difficile e conflittuale:

“Evidentemente qualcuno dell'Amministrazione, io non lo so perché ancora [non me ne occupavo], li ho trovati lì, credo che gli abbiano detto “Vai lì, ti mettiamo l'acqua”... queste cose. Poi non c'era l'acqua lì, non c'era niente. Li hanno, diciamo, accorpati, sbagliando, già da allora.”

(U.V., educatore)

La zona indicata “dal Comune” come area di sosta per entrambi i gruppi si trova in un quartiere periferico, all'epoca poco abitato ma negli anni seguenti in espansione. Le condizioni abitative nell'area di sosta sono estremamente precarie, e con l'aumentare delle abitazioni nei pressi del campo e delle occasioni di contatto con i residenti gagé cominciano le difficoltà:

“[A Baddimanna] sono rimasti molti anni, anni di assoluta trascuratezza da parte dell'ente locale e di tutta la città, che non sapeva neanche da dove spuntassero questi nomadi, forse erano di passaggio come sempre, i soliti zingari no? Senza acqua, sì, ma quello è normale, senza luce, sì, questi disagi, queste sofferenze... che li accompagnavano prima e li hanno accompagnati dopo, purtroppo, però... diciamo che erano abbastanza lasciati in pace, mentre i gravi problemi sono iniziati quando c'è stato un interesse verso di loro. Un interesse da parte del Comune”.

(T.D., volontaria)

L'assessore ai Servizi Sociali, persona impegnata nel volontariato assistenziale, decide di coinvolgere un'associazione che in città si sta occupando attivamente delle persone immigrate, e che da quel momento comincerà a stringere rapporti con le famiglie rom.

“Con l'assessore, che mi aveva chiamato, eravamo andati insieme le prime volte, inizialmente al campo degli ortodossi, più facile, e poi un giorno ricordo, una bimbetta piccolina piccolina chiamava, gridava aiuto, gridava aiuto, poi ho scoperto che c'era una sorellina, che aveva la febbre alta e stava male, al che mi son spostata anche da quell'altra parte, e ho cominciato così insomma, è stato molto interessante, molto importante, sono riuscita un pochino a ricostruire, a comprendere il loro modo di vita, la cultura eccetera eccetera. È diventato sempre più affascinante, mi hanno legato sempre di più queste esperienze, ho cominciato a conoscerlo sempre meglio.

(T.D., volontaria)

Paradossalmente, con i primi tentativi di inclusione delle famiglie rom all'interno della città si vengono a creare occasioni di tensione e scontro. I luoghi preposti all'integrazione divengono i luoghi in cui si verificano le resistenze alla convivenza, le timide azioni volte a migliorare le condizioni di vita delle famiglie rom costituiscono il pretesto per pretendere un adeguamento ai comportamenti ritenuti accettabili, e da alcune parti montano diffidenza e disprezzo:

“E, però, nel momento stesso in cui è cominciato ad andare l'assessore, ho cominciato ad andare io, i riflettori pian piano si sono puntati in quella direzione, si è cominciato a dire 'i bimbi non vanno a scuola', eh certo, facciamoglielo il posto nella scuola, no? Allora gli autisti [dello scuolabus, N.d.A.] hanno cominciato a dire “noi ci rifiutiamo”, allora hanno messo su le famiglie, allora le famiglie si son ribellate contro la presenza degli zingari, allora... eccetera eccetera, son cominciate a montare le polemiche, poi quel quartiere cominciava anche a popolarsi sempre di più, mentre prima non era così popolato, han cercato di fare in modo che l'acqua arrivasse fino all'accampamento degli zingari, che poi in realtà, arrivava anche al campo di giù, dai serbi, ma non arrivava, se non raramente, al campo dei musulmani, ma una volta portata l'acqua con questo tubo, acqua che c'era e non c'era, hanno cominciato a dire che l'acqua gliel'avevano portata perché erano sporchi, e hanno cominciato a, come posso dirti, tutte le solite voci contro di loro, «sono sporchi». Vagli a spiegare che anche se arrivava quel gocciolo d'acqua, in mezzo a quel fango era un po' difficile tenersi lindi, candidi, perfetti. Però, diciamo che ci sono stati dei periodi in cui, alimentati anche ormai dalla popolazione residente in quella zona, che diventava sempre più numerosa, l'accerchiamento contro i rom diventava sempre più... ingente, e si cominciavano a creare dei giochi addirittura politici contro di loro. Insomma, è accaduto di tutto.”

(T.D., volontaria)

L'analisi degli articoli relativi alla faccenda “campo nomadi” sul principale quotidiano locale svela il dipanarsi di un lungo processo i cui attori principali sono le amministrazioni comunali avvicendatesi (quattro, la prima di centrosinistra, la seconda di centrodestra e le ultime due – guidate dal medesimo sindaco – ancora di centrosinistra) e i comitati cittadini. Nel lungo palleggio tra amministrazione e comitati di quartiere, le comunità rom diventano una “patata bollente” che urge spostare per soddisfare le richieste della zona occupata ma che volta per volta è vissuta come una minaccia per gli abitanti della zona individuata per il nuovo insediamento. Si forma un comitato di quartiere per l'allontanamento dei rom, le cui lamentele trovano spazio sul giornale tramite le lettere dei rappresentanti e a seguito degli episodi più gravi (incendi e risse), quando i cronisti recatisi sul posto raccolgono le lamentele esasperate degli abitanti: musica a tutto volume, schiamazzi in caso di ubriachezza e litigi, fuochi di rifiuti che producono

esalazioni tossiche²¹⁷.

Come spesso accade, l'accampamento rom è utilizzato come discarica anche dalle persone gagé, tanto che in un'occasione, quando nel giugno 2000 si provvede alla bonifica del campo da enormi cumuli di rifiuti, l'assessore all'ambiente puntualizza che “quando si è pensato di ripulire il campo, lo si è fatto per togliere non solo i rifiuti dei nomadi”²¹⁸. Questa precisazione si rende necessaria in quanto tra aprile e maggio sono stati realizzati dei lavori nel campo, che hanno comportato la spesa di alcuni milioni di lire (13 milioni stanziati per l'approvvigionamento idrico, con realizzazione di un paio di fontanelle, e l'installazione di due container da destinare ad ambulatorio e scuola per le donne) e che hanno generato malcontento tra gli abitanti del quartiere, sia per la contrarietà a spendere soldi per le comunità a cui sono ostili, ma anche perché da tempo si parla di individuare una nuova area per un campo nomadi attrezzato da realizzarsi con i fondi delle “Legge Tiziana”, che la giunta Sanna ha richiesto e ottenuto dalla Regione, e ogni miglioria apportata al campo fa temere che la data del trasferimento si allontani.

Già nel gennaio 1999 si fanno i nomi di quattro possibili siti per la realizzazione del campo: un'area appena a monte di quella già occupata; una tra il binario ferroviario per Porto Torres e la D.M. 131, a valle della cosiddetta “bretellina”, ovvero il cavalcavia che collega la strada statale 131, all'altezza della borgata di Li Punti, al quartiere popolare di Latte Dolce; un sito da definirsi nella zona detta Truncu Reale, a più di 10 km dalla città tra le campagne, destinata ad Asi (Area di sviluppo industriale) e circondata da alcune case isolate e da alcune borgate (4 km da Bancali, 7 da Li Punti); e un sito sulla strada statale per Ittiri, in zona Piandanna, all'ingresso della città²¹⁹.

“L'ufficio, proprio l'ufficio [che si occupava dei nomadi] aveva dato una serie di opzioni. Perché avevamo dei terreni ex IPAB²²⁰ che potevano essere utilizzati senza spesa ulteriore da parte dell'amministrazione... fra questi, siccome io precedentemente per il Comune avevo fatto il censimento dei beni degli ex IPAB, quindi avevo una visione un po' generale delle proprietà, avevo indicato un terreno che c'è subito dopo la “bretellina”, che era servito quindi [dai mezzi pubblici], però

²¹⁷ “Il campo nomadi? Una discarica”. *La denuncia degli abitanti della zona di Baddimannitta*, “La Nuova Sardegna”, 11.6.2000. “La Nuova Sardegna” è il principale quotidiano locale del nord Sardegna, mentre nel sud dell'isola è più diffusa “L'Unione Sarda”.

²¹⁸ *Nomadi e polemiche. L'ex assessore Santoni replica e precisa*, “La Nuova Sardegna”, 15.6.2000.

²¹⁹ *Il comitato cittadino dello Sdi invita a risolvere il problema. Nomadi, non solo un fatto logistico*, “La Nuova Sardegna”, 21.1.1999.

²²⁰ La sigla IPAB sta per “Istituzioni Pubbliche di Assistenza e Beneficenza”. Si trattava di enti di diritto pubblico istituiti con la Legge 6972/1890 con lo scopo di creare, attraverso l'assorbimento delle precedenti Opere Pie private, un sistema di assistenza pubblica alle persone in stato di indigenza. Variamente riformate nel tempo dai governi nazionali, fino alla devoluzione agli enti locali con il DPR 6161/1977, dall'entrata in vigore della Legge 328/2000 le ex IPAB sono gradualmente sostituite dalle ASP (Aziende di Servizi alla Persona), con una presenza al proprio interno di membri di nomina pubblica (municipale e regionale) ma con la possibilità di assumere capacità di diritto privato (una sorta di ritorno alle origini).

era rientrato nei confronti della superstrada quindi andava benissimo... c'era luce, acqua, un terreno molto grande, e lì c'è stata una specie di sollevazione popolare da parte degli abitanti, sia di Latte Dolce che di Li Punti che non li volevano.”

(U.V., educatore)

E infatti il 13 febbraio 1999 il presidente della II circoscrizione, quella comprendente il quartiere di Latte Dolce, afferma orgogliosamente in una lettera al giornale che “se l'intero consiglio circoscrizionale non si fosse opposto, gli abitanti della II circoscrizione avrebbero avuto il campo nomadi vicino a casa”²²¹.

Mentre i consiglieri di opposizione premono per la scelta di Truncu Reale, il sito più lontano dal centro abitato, la Giunta, rinunciando alla “bretellina”, individua come area più idonea quella di Piandanna, all'ingresso da sud-est della città. La cifra prevista per lo stanziamento si aggira intorno agli 800 milioni di lire, di cui 550 di contributo regionale²²². Nel progetto preliminare, redatto gratuitamente da un architetto attivista dell'Opera Nomadi di Alghero, “previsti anche ambulatorio e telefono”, come riporta il giornale. Si tratta in effetti, e non potrebbe essere altrimenti, di un progetto redatto secondo i dettami della Legge Tiziana²²³.

Il progetto viene approvato il 3 marzo 2000, poco prima delle elezioni. Il nuovo sindaco incarica l'assessore Moro, che quando era all'opposizione aveva insistito sull'opzione Truncu Reale, di individuare un nuovo sito. “E' vero – dice Moro – ho il pallino di Truncu Reale: c'è l'acqua, la fogna, la linea dell'autobus, e i nomadi viaggiano tutti in automobile. Ci sono cittadini sassaresi che abitano più lontani dal centro. All'ingresso della città un campo nomadi non è un bel biglietto da visita, e [che importa] se c'è un traliccio dell'alta tensione? Ci sono anche a Carbonazzi²²⁴”. La giunta successiva lascia decadere la delibera con cui si individuava per il campo sosta la zona di Piandanna, dichiarando che entro quattro mesi saranno realizzati due differenti campi di sosta per le due diverse etnie²²⁵. Il presidente del comitato cittadino di Baddimanna è anche presidente del Consorzio Asi di Truncu Reale, e dà l'assenso per l'utilizzo di un'area all'interno del sito²²⁶. Alle perplessità del presidente della II circoscrizione, nella quale

²²¹ Lettera del consigliere circoscrizionale Piero Frau, “La Nuova Sardegna”, 13.2.1999.

²²² *Nella struttura di Piandanna anche ambulatorio e telefono. Verso il nuovo campo nomadi, e a Baddimanna gli ortodossi si allontanano dalle abitazioni*, “La Nuova Sardegna”, 12.2.2000. Molto si potrebbe discutere, cifre alla mano, sull'entità delle cifre spese per l'opzione “campo nomadi” rispetto ad altre possibilità.

²²³ Art. 5, comma 1: Il campo di sosta deve essere dotato di delimitazioni, servizi igienici, illuminazione pubblica, impianti di allaccio di energia elettrica ad uso privato, area di giochi per i bambini, acqua potabile, fontana e lavatoio, contenitori per immondizia, cabina telefonica. Nel campo dovrà essere previsto uno spazio polivalente per riunioni o altre esigenze sociali, dotato di servizi igienici.

²²⁴ *I nomadi sempre più nomadi. Nuovo campo sosta: il centrodestra ridiscute Piandanna*, “La Nuova Sardegna”, 16.6.2000. Carbonazzi è un altro quartiere cittadino, a est della città, di allora recente costruzione.

²²⁵ *Campo sosta*, “La Nuova Sardegna”, 18.6.2000.

²²⁶ *Un'altra idea per il campo nomadi: “Lungo la strada per l'Anglona...”*, “La Nuova Sardegna”, 9.7.2000.

ricade Truncu Reale, l'assessore Moro risponde che, se il regolamento del campo sarà fatto rispettare, saranno “loro stessi, ovvero i “nomadi”, a volersene andare in un altro comune²²⁷. Ma man mano che l'opzione Truncu Reale si consoliderà cominceranno le mobilitazioni degli abitanti della zona, con il deposito di 2 petizioni popolari il 14 ottobre 2000, per un totale di 29 firme²²⁸.

Nel frattempo, nel luglio 2000 l'intera comunità bosniaca, allora formata da 29 persone, parte lasciando le proprie baracche. Le volontarie dell'Associazione “Gourò”, che a Sassari fornisce assistenza sanitaria e non alle persone immigrate e che ha rapporti assidui con le comunità rom, avvisano che potrebbero tornare, ma l'amministrazione coglie l'occasione per bonificare l'area da esse occupata al fine di trasferirvi la comunità dassikaní²²⁹. Se i musulmani tornassero, viene detto, saranno insediati direttamente a Truncu Reale²³⁰. Il 18 ottobre, una delle famiglie khorakhané, con 4 bambini, torna a Baddimanna e non trova più nulla. Le loro baracche sono state buttate giù²³¹.

“E tornata B., son tornati un po' prima lei e il marito... gli avevano raso al suolo il campo, il Comune. Ma raso al suolo vuol dire buttato tutto giù, con tutte le baracche per terra... questi ci hanno chiamato alle 6 di sera, mi ricordo ancora questa scena apocalittica, arriviamo lì al tramonto, B. era seduta per terra, incinta... Cioè... tutte le baracche per terra, anche quella [così particolare] che era apparsa su una rivista di architettura... è stato un momento difficile, quello.”

(M.M., volontaria)

Nel giro di un paio di settimane, tornano anche quasi tutti gli altri membri delle famiglie khorakhané. Nel frattempo sono state presentate 2000 firme da parte degli abitanti di Li Punti, una grossa borgata sulla strada per Truncu Reale, contro la realizzazione del nuovo insediamento²³². Gli abitanti della zona fanno ricorso al Prefetto, occupano l'area con striscioni, fermano le ruspe con un presidio²³³. Il sindaco, nel dicembre 2000, ottiene lo sblocco dei lavori promettendo che si tratterà di una soluzione provvisoria, nelle more dell'individuazione di un sito definitivo, per un massimo di quattro mesi²³⁴. Il 25 gennaio 2001 avviene il trasferimento, con

²²⁷ *Sul campo nomadi a Truncu Reale la circoscrizione 2 vuole dire la sua*, “La Nuova Sardegna”, 12.10.2000.

²²⁸ *“Non vogliamo i nomadi”*. *Gli abitanti di Truncu Reale contestano la scelta*, “La Nuova Sardegna”, 14.10.2000.

²²⁹ *Si bonifica il campo nomadi. Il Psd'Az: “Tutti via fino a che non avremo il nuovo”*, “La Nuova Sardegna”, 7.9.2000.

²³⁰ *Per i rom musulmani uno “sfratto” definitivo*, “La Nuova Sardegna”, 5.10.2000.

²³¹ *Sassari, famiglia di nomadi torna ma il campo non c'è più*, “La Nuova Sardegna”, 18.10.2000.

²³² *Valanga di firme contro il campo a Truncu Reale. Nomadi, altri 2000 no, ma spunta un nuovo sito*, “La Nuova Sardegna”, 24.10.2000.

²³³ *Sanna Roberto, Barricate a Truncu Reale per dire ancora no. «Se arrivano le ruspe ci metteremo davanti con bambini, pecore e vacche»*, “La Nuova Sardegna”, 7.11.2000.

²³⁴ *Truncu Reale. Nomadi, si lavora*, “La Nuova Sardegna”, 13.12.2000.

grande giubilo delle famiglie gagé ex vicine di casa: finalmente finiscono “fuochi, musica a tutto volume, risse, persone che facevano i loro bisogni e bambini che frugavano nella spazzatura”²³⁵. I membri delle famiglie khorakhané si spostano subito nell'area e vengono identificati da vigili urbani, “gli ortodossi” non vogliono saperne di andare a vivere vicino a loro, e devono essere convinti dalle associazioni di volontariato e dai funzionari dei Servizi Sociali.

“Quando c'è stato il trasferimento da Baddimannitta a Truncu Reale gli hanno distrutto tutto con le ruspe, eh! Questo la gente se lo dimentica... cioè gli hanno portato via con le ruspe letti, capito? Tutto! Tutto. E portato in discarica. Quindi sono arrivati lì che ci avevano una specie di container di cemento piccolissimo... una cosa del genere era, una cosa così [indica la stanza in cui ci troviamo, meno di 10 metri quadrati]. Ci doveva stare tutta la famiglia qui dentro, capisci? Tu immagina... un contenitore per famiglia [nel senso di famiglia allargata, comunità, dalle 20 alle 30 persone, N.d.A.], ma... più piccolo di questo, però altissimo, una cosa strana, proprio, senza abitabilità, niente... [Il sindaco] è venuto, gli ho detto: «Scusa, eh, cosa è questa cosa? Spiegami a che cosa serve...?». «No, guarda, questo qui è stato fatto secondo la legge...». Va bè eh, poi un allaccio fittizio di acqua e di fogna... [Il sindaco] dice: «Noi gli abbiamo messo le condizioni minime»... Tant'è vero che loro, poi piano piano, gli ortodossi come al solito più dei musulmani, si erano rifatti le case, le baracche, perché quel... contenitore, in cemento-amianto, gli serviva solo per mettere gli abiti.”

(U.V., educatore)

Il giorno dopo il trasferimento, neanche a farlo apposta, una pioggia battente trasforma l'area in quella che il giornale definisce una “risaia”, e uno dei container affonda un po' nel terreno²³⁶. Mentre le famiglie rom ricostruiscono il loro insediamento, con allarme e proteste dei residenti²³⁷, la Commissione Servizi sociali riferisce che l'unica area finanziabile per la costruzione del nuovo campo è quella individuata dalla giunta precedente. Comincia a formarsi così il comitato anti-Piandanna. La prima riunione si tiene il 13 marzo 2001 nei locali dell'istituto scolastico privato Kennedy, 90 persone tra cui, riferisce il giornale, “numerosi medici”²³⁸. Dev'essere per questo che la successiva riunione del comitato si tiene nei locali della Facoltà di Medicina, suscitando le proteste di un'associazione di studenti e la presentazione di una petizione al rettore per impedire la concessione di locali dell'università per riunioni a intento

²³⁵ Sassari, trasferiti gli zingari. Nel campo sosta provvisorio di Truncu Reale e Carta Mario, *I nomadi sono a Truncu Reale. «Liberata» Baddimannitta, si è trasferito il problema*, “La Nuova Sardegna”, 27.1.2001.

²³⁶ «I nomadi a Monte Bianchinu». *Lo SDI contesta la «risaia» di Truncu Reale*, “La Nuova Sardegna”, 28.1.2001. Monte Bianchinu è un quartiere residenziale benestante alla periferia di Sassari. Cfr. anche *Campo sosta. È il fango il primo problema per i nomadi di Truncu Reale*, “La Nuova Sardegna”, 30.1.2001.

²³⁷ *Il comitato di Truncu Reale avverte il Comune: La nostra pazienza e' ormai alla fine. Quando sara' spostato il campo nomadi?*, “La Nuova Sardegna”, 22.2.2001.

²³⁸ *Nasce un comitato per il no. Campo nomadi, la Giunta corre verso Piandanna*, “La Nuova Sardegna”, 14.3.2001.

discriminatorio²³⁹.

“Tramite lo SCI²⁴⁰ ero venuta in possesso di una petizione, che chiedeva all'Università di non prestare luoghi per comitati razzisti, perché quelli di Piandanna si erano riuniti nella facoltà di medicina, avevano formato un comitato antinomadi a Piandanna. E si riunivano nella facoltà di medicina. E quindi avevamo fatto una petizione tramite il Collettivo studentesco, lo SCI eccetera che chiedesse appunto che i luoghi pubblici soprattutto quelli di formazione non venissero utilizzati a scopo di razzismo. Quando l'ho portata a queste ragazze con le quali avevo intenzione di costituire Amnesty²⁴¹ non l'hanno firmata, si sono giustificate dicendo che loro non li avrebbero voluti come vicini di casa... e mi hanno detto 'ma non è che io li tratto male, quando li vedo le 200 lire gliele do... Lì ho rinunciato al progetto di Amnesty.’”
(S.R., volontaria)

Alla minaccia dei membri del comitato di restituire i certificati elettorali, il sindaco risponde che non c'è alternativa²⁴². Il progetto è stato rimodulato abolendo l'area comune prevista e prevedendo una separazione tra le due etnie e due ingressi separati²⁴³. In realtà, gli ortodossi fanno sapere che preferirebbero restare a Truncu Reale, dove si trovano bene²⁴⁴. Con la comunità musulmana, invece, i rapporti sono sempre più difficili. I residenti della zona si lamentano di trovare gente del campo nei propri terreni, vicino alle case, e di vedersi sottratta la biancheria stesa ad asciugare²⁴⁵. I bambini che frequentano la scuola sono mal accetti. Nel maggio 2001, il IX circolo didattico, a seguito di un contagio da pidocchi peraltro non attribuito ai bambini rom, affigge un comunicato relativo alla disinfestazione da pidocchi del campo nomadi. I Servizi Sociali del Comune protestano e, in quell'occasione, rendono noto che al campo esiste una sola doccia, fredda, e che l'acqua dei serbatoi è rinnovata solo quando finisce, non regolarmente²⁴⁶. Si capisce già che le condizioni abitative nel nuovo, “provvisorio” sito sono ancora più difficili che nel precedente.

“Lì i problemi erano immensi, intanto per la distanza dalla città, non tanto per i serbi che avevano le macchine quanto per gli altri. Le donne andavano fino in città – perché togliendoli dalla città gli tagliavi i mezzi di sopravvivenza - a piedi. Eh. E

²³⁹ *Nessuno vuole i nomadi, la protesta degli studenti, e Il Collettivo Studentesco protesta: fuori i razzisti dall'Università*, “La Nuova Sardegna”, 1.4.2001.

²⁴⁰ Servizio Civile Internazionale, ONG laica che opera nel campo della cooperazione e formazione allo sviluppo in particolare attraverso l'organizzazione di campi di lavoro sui temi dell'ambiente, della pace e della solidarietà.

²⁴¹ Una sede staccata dell'associazione per i diritti civili Amnesty International.

²⁴² *Il sindaco ribadisce al comitato: Piandanna per i nomadi e' ok*, “La Nuova Sardegna”, 28.4.2001.

²⁴³ *Domani la protesta del comitato di Piandanna. Nuovo campo nomadi, sì, ma con la barriera*, “La Nuova Sardegna”, 26.4.2001.

²⁴⁴ *Basta, vogliamo andare via da qui. A Truncu Reale i nomadi non si sentono piu' sicuri*, “La Nuova Sardegna”, 10.7.2001.

²⁴⁵ *Denunciati numerosi furti, dure accuse al Comune. Truncu Reale, ancora tensione tra gli abitanti della borgata e il gruppo mussulmano dei nomadi*, “La Nuova Sardegna”, 23.8.2001.

²⁴⁶ *Pidocchi: gli zingari sotto accusa. Però l'infestazione al IX circolo non sembra dovuta a loro*, “La Nuova Sardegna”, 29.5.2001.

ritornavano, a piedi. Anche in gravidanza. E infatti purtroppo abbiamo perso... alcuni bambini son nati prematuramente, ci son stati problemi gravi”.

(T.D., volontaria)

Si delinea sempre più la differenza tra i due gruppi familiari allargati, gli “ortodossi”, ovvero il gruppo di dassikané, dotati di maggiori risorse, più capaci di adattarsi alla situazione e meglio accetti agli occhi delle persone residenti nei dintorni, e i “musulmani”, khorakhané, più emarginati e oggetto di episodi di discriminazione, in alcuni casi di difficile spiegazione:

“E, poi: l'acqua arrivava dai serbi, e dai bosniaci no. Poi, dai serbi, non so come, avevano lastricato il campo, con ghiaia, mentre dai bosniaci no. Tant'è che un giorno purtroppo c'è stata un'aggressione all'autista dell'autobotte che probabilmente non c'entrava nulla. E i bosniaci urlavano: «Ma come, sono settimane che vi chiediamo l'acqua perché non abbiamo un goccio di acqua, voi arrivate con l'autobotte e riempite le cisterne dell'altro campo che rifornite continuamente, mentre a noi avete tagliato completamente l'acqua». Erano giochi politici...”

(T.D., volontaria)

La distanza dalla città rappresenta uno dei problemi più gravi, e anche una delle maggiori cause di tensione con gli utenti della linea di autobus che dal centro abitato porta nelle vicinanze del campo, passando per la borgata di Li Punti e per alcune strade vicinali piuttosto densamente abitate. Nello spazio ristretto del bus, la vicinanza forzata tra rom e gagé scatena i “sensi anti-zingari” di cui parla Piasere²⁴⁷: impossibile non vedere, sentire, toccare e sentire l'odore dei rom, inevitabilmente sporchi, magari sudati. A questo si aggiunge la paura, frutto di tenace pregiudizio²⁴⁸, di essere borseggiati.

“Poi c'era il problema degli autobus... quando T.²⁴⁹ doveva prendere l'autobus veniva aggredita, una volta le hanno preso le buste della spesa e buttato tutto dal finestrino, con la complicità dell'autista, e quando poi ci lamentavamo noi dicevano che davamo retta alle bugie degli zingari... questo anche perché avevano montato su delle polemiche nel quartiere, per cui la gente sull'autobus solidarizzava tra loro e con l'autista.”

(T.D., volontaria)

Le testimonianze dei rom sono confermate dall'esperienza di un'associazione informale, creata da un piccolo gruppo di amiche e amici gagé dei giovani del campo allo scopo di

²⁴⁷ Cfr. Piasere Leonardo, *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*, Roma, CISU, 1991, p. 197. Si vedano anche i paragrafi 5.2.1-5.2.4 del presente lavoro.

²⁴⁸ Lo stereotipo dello zingaro borseggiatore, che l'esperienza di ricerca, sia tramite la frequentazione diretta che a seguito della raccolta delle testimonianze e dei dati relativi al circuito penale, disconferma totalmente per quanto riguarda le comunità sassaresi, mantiene una pervasività fortissima, anch'essa più volte personalmente registrata nel periodo di ricerca, tra coloro che non hanno contatti significativi con le persone rom.

²⁴⁹ La “matriarca” del gruppo bosniaco.

documentare le discriminazioni.

“Facevamo ricerche per individuare e denunciare gli atteggiamenti razzisti a Sassari. Soprattutto nei luoghi pubblici e sui trasporti pubblici. E così abbiamo girato una serie di video. Sugli autobus, dove i ragazzini gagé si lamentavano della puzza, e l'autista dell'autobus era compiacente, quindi se c'erano problemi... siccome loro sapevano che succedevano queste cose il biglietto lo timbravano sempre per evitare problemi. Allora a volte delle persone si mettevano fra loro e le macchinetta per non farglielo timbrare, con l'autista che non faceva niente. Poi lo stesso sull'autobus per Cagliari, io stavo prendendo l'autobus, lo stavano prendendo anche loro e una ragazza si è messa a urlare all'autista di non lasciarli entrare, e lui lo stesso rideva, non ha fatto niente...”

(S.R., volontaria)

La tensione esplode nel luglio 2001, quando nel cuore della notte vengono lanciate due molotov nel campo dalla strada che lo costeggia, al grido di “zingari bastardi” udito dagli abitanti di una baracca (una coppia con 7 bambini) vicino alla recinzione. Per fortuna le bottiglie incendiarie non raggiungono l'interno della baracca, una non supera la recinzione e l'altra si infrange contro una fioriera in muratura²⁵⁰. La baracca viene smontata e rimontata in un punto più interno del campo. Il secondo episodio di particolare gravità si verifica nel febbraio 2002, quando una trentina di teppisti assaltano il furgone di una famiglia rom, con dentro la madre e alcuni bambini, nel parcheggio di un supermercato di Li Punti, scappando solo all'arrivo della polizia²⁵¹. Un terzo attentato si verifica in aprile, con lancio di almeno una bottiglia molotov nel campo. In questo caso, però, la pista più probabile sembra essere quella di un regolamento di conti tra gruppi rom, anche dal momento che segue una violenta rissa scoppiata nel campo di Porto Torres che aveva coinvolto membri della comunità di Sassari. Quale che sia il motivo, è evidente che la distanza del campo dalla città lo rende meno sicuro e controllabile.

All'exasperazione delle persone gagé residenti fa specchio la tensione all'interno del campo. Probabilmente, parte di questo malessere si riverbera sul comportamento dei bambini. I colloqui con un'assistente di scuolabus molto attenta fanno emergere che nel periodo di residenza a Truncu Reale l'atmosfera all'interno del “pulmino” che porta i bambini a scuola cambia radicalmente, si fa più tesa e pesante.

“Allora, dicevo, io ho avuto i rom appunto dall'epoca dell'autoparco, quand'erano a Baddimanna... e ho notato una cosa, strana. Cioè, allora, ho notato un cambiamento di modo di comportarsi. Io ritenevo questi bambini bravissimi, cioè meglio di quelli, cioè dei bambini... nostri, cioè... di Sassari. Che a volte... cioè, secondo che linea

²⁵⁰ *Due molotov contro gli zingari. Sassari, una fioriera ha scongiurato una strage di bambini*, “La Nuova Sardegna”, 9.7.2001.

²⁵¹ *Aggredita e malmenata una famiglia di Rom. Un altro grave episodio di intolleranza nel parcheggio di un market a Li Punti*, “La Nuova Sardegna”, 16.2.2002.

capitavi, erano... teppisti. I rom, piccoli, anche proprio... guarda, bravissimi. Se ne stavano per conto loro, bravi, non li sentivi neanche, non fiatavano, se non gli rivolgevi la parola... tranquilli, proprio... molto separati dagli altri bambini perché poi con gli altri bambini, loro prima viaggiavano tutti insieme, gli altri bambini non li volevano per il fatto che puzzavano... più che altro quelli del campo dei musulmani, gli altri no. Io però ho visto... col passare degli anni, una modifica di comportamento. Allora, loro li ho avuti le prime volte nel '98 e nel '99. Non linea fissa, magari la facevo un mese, perché poi cambiavano... perché poi devi sapere che le linee con i nomadi, non le vuole nessuno. Nessuno le vuole fare. Per me non era un problema. Tranquilli, cosa volevo di più? La puzza chi se ne frega, apri i finestrini (ride). Però, poi li ho avuti nel... 2001, erano tranquilli anche lì, lì già viaggiavano, c'era un pulmino, per loro. Negli anni invece c'è stato come, non lo so, si sono come... no incattiviti, non... non so spiegarlo. Son rimasta stupita perché guarda, c'era il problema dovevi schivare gli sputi, e infatti dicevo: «Mamma, che cosa è successo? Boh, non erano così».”

(N.N., assistente scuolabus)

A partire dall'ottobre 2003, alcune famiglie della comunità khorakhaní si staccano dal resto del campo e si spostano in una strada sterrata, confinante con una discarica a cielo aperto, sulla quale incombono i tralicci dell'alta tensione. Le condizioni abitative sono ancora più precarie, l'acqua viene attinta alla fontanella di Bancali, a 4 km di distanza. La motivazione riportata dal giornale è un'invasione di zecche²⁵².

“Quelli che avevano bambini si sono spostati, perché erano vicinissimi alla strada, e si sono messi in una zona, un reliquato stradale che c'era andando verso... Truncu Reale²⁵³ diciamo, a un chilometro di distanza. E hanno occupato quel reliquato... Lì è successa una cosa terribile, perché non c'era nessun controllo, erano abusivi, e hanno iniziato con la storia delle macchine... degli oli, pesanti, dei grassi eccetera, era una bomba ecologica quella cosa lì, io mi ricordo era venuto il NOE aveva fatto dei carotaggi, era inquinato fino a 20 metri, cioè una cosa... terrificante. Loro erano in una situazione molto più disperata di quella in cui sono oggi... e comunque si erano spostati lì, [sia] per le bottiglie molotov e [sia] perché [c'erano conflitti con un fratello, N.d.A.]... C'erano storie di violenza, sui bambini, sulle mogli, non so che, e comunque lì al campo è rimasta [la madre con i figli e le figlie non sposati, N.d.A.]”.

(U.V., educatore)

La bomba ecologica crescerà negli anni, seguendo una dinamica piuttosto frequente nei pressi degli accampamenti rom. Vicino alle comunità rom, le persone gagé creano discariche²⁵⁴. I residui della lavorazione dei rifiuti per l'estrazione dei metalli si uniscono a mucchi di rifiuti che, secondo la legge, costerebbe smaltire, ma che le famiglie rom accettano di “ospitare” per pochi

²⁵² “*Secessione*” a causa delle zecche, “La Nuova Sardegna”, 3.10.2003.

²⁵³ In questo caso, con “Truncu Reale” si intende un'area precisa e più circoscritta, ovvero l'Area di Sviluppo Industriale, rispetto alla zona più ampia a cui finora tutti i brani citati hanno fatto riferimento.

²⁵⁴ Cfr. Piasere Leonardo, *Popoli delle discariche*, cit., p. 192.

spiccioli.

“Smontano le cose, dividono il ferro col rame... però il problema di tutto questo è che gran parte dei residui rimangono stabilmente nel campo che è in condizioni disastrose. Perlomeno, per quanto riguarda la comunità musulmana.

Il fatto di trovare all'interno del campo – non è una giustificazione – tanti materiali che dovrebbero essere smaltiti altrove, significa che qualcuno si approfitta della loro situazione e con 10 euro si evitano tanti problemi riguardo allo smaltimento, problemi che esistono... per esempio, lo smaltimento delle gomme è un affare costosissimo, specie per le ruote di camion. Quindi per chi deve smaltire un certo tipo di materiali che deve seguire un percorso particolare chiamare un camion di un rom e approfittare di questo è facilissimo perché con 10-20 euro si liberano di uno smaltimento molto più costoso. Purtroppo loro partecipano a questo. Partecipano per necessità, per chissà perché, però il campo è un disastro anche per questo motivo. Le spiegazioni che danno non reggono, per la provenienza di questi prodotti.”

(B.N., educatore)

Il 19 ottobre 2005, “La Nuova Sardegna” annuncia che il campo nomadi di Piandanna, dopo quasi 5 anni di attesa, è pronto, ma con “strutture in blocchetti nudi e tetto di lamiera, piazzole in cemento armato invase dalle erbacce, crateri di fango che si aprono nella strada e cumuli di rifiuti”²⁵⁵. Gli ortodossi si rifiutano di spostarsi. La struttura di 20 unità abitative (in realtà si tratta solo dei servizi igienici, non sono state costruite strutture abitative, ma “due blocchi separati di 10 box” ciascuno, attrezzati per la sosta delle roulotte) è costata 400.000 euro, ovvero circa 20.000 euro a famiglia. Il direttore dei lavori spiega che “l'estetica è inesistente perché i soldi non bastavano”. Il risultato è aspramente criticato sia dalla commissione Lavori Pubblici, sia dal settore Servizi Sociali. La ditta appaltatrice promette la consegna entro una settimana, con la sostituzione di alcuni sanitari danneggiati e l'allaccio della corrente elettrica. Il nuovo sindaco, di centrosinistra, commenta che “la struttura non è finita, i soldi sì. Ora cerchiamo altre risorse”. L'assessore ai servizi sociali si rammarica che le leggi prevedano solo campi sosta, non prendendo in considerazione nomadi sedentarizzati²⁵⁶.

Nel frattempo, si creano tensioni all'interno della Giunta comunale per i ritardi nel trasferimento delle comunità. La scelta di ospitare le famiglie all'interno di containers dà luogo alla necessità di ulteriori adeguamenti logistici che richiedono ulteriori fondi e tempo.

“Allora, nonostante il campo fosse finito, ecco questo magari per raccontare i problemi che può incontrare un amministratore, io mi sono rifiutata di far entrare i nomadi. E naturalmente questo è stato visto in maniera strana anche dai miei colleghi di giunta, cioè, come mai, il campo è pronto, e l'assessore di riferimento non fa

²⁵⁵ Piandanna, campo nomadi della discordia, “La Nuova Sardegna”, 19.10.2005.

²⁵⁶ Infatti lo scopo della Legge Tiziana è “evitare impedimenti al nomadismo ed alla sosta nel territorio della Sardegna ed a garantire la disponibilità e l'utilizzazione di strutture a difesa della salute e della convivenza e benessere sociale”, al fine ultimo della “tutela “del patrimonio etnico e culturale degli zingari”.

entrare i nomadi nel campo? Ma io avevo visto che mancavano le piazzole di cemento. E io mi domandavo dove mai avrebbero poggiato qualunque tipo di casa, per cui avevo detto, se si prendono i container allora poi ci vorrà una costruzione in legno, tettoie, insomma... però, dove avrebbero poggiato questi container? Su fango? Quindi io mi sono rifiutata a far entrare i nomadi, non è stato un momento facilissimo quello. E poi, ho dovuto anche trovare i soldi per quelle piazzole, perché ovviamente non me li avrebbe dati nessuno. Perché sembrava un mio capriccio, ma non era un mio capriccio. È ovvio che qualcosa che fonda, che si appoggia nel fango, non va bene, non va bene per i bambini, non va bene per mille motivi... e quindi ecco, quello è stato un momento, magari di, non comprensione tra i tempi della politica che magari, mi diceva «Ma insomma il campo è pronto, basta, è... una cosa che si sta trascinando per anni, e adesso proprio l'assessore che potrebbe cogliere, che ha trovato i soldi per finirlo, potrebbe cogliere questa grande occasione anche in termini di visibilità», ma cosa importava a me... Insomma, non ci son le piazzole, basta, io senza piazzole in cemento non li faccio entrare. Loro dicevano, il campo è pronto, ci sono i servizi, c'è tutto, mettiamoci... sembrava che io non volessi far entrare i nomadi. E poi con non poca fatica ho trovato anche i soldi per le piazzole, in pieghe, di cose non fatte, sempre nella legge Tiziana... e quindi insomma, scavando scavando ho trovato i soldi per le piazzole”.

(D.T., amministratrice)

Nel gennaio 2006 si ha notizia dell'approvazione del progetto definitivo-esecutivo per 10 nuovi basamenti in calcestruzzo²⁵⁷ per consentire il trasferimento, e la commissione Lavori Pubblici annuncia il reperimento di un residuo di finanziamento regionale per completare le piazzole in cemento armato e acquistare il legname per le baracche.

In un incontro con l'amministrazione, vengono sorteggiate le parti del campo che saranno occupate dalle due comunità, e si decide che gli spazi verdi verranno concordati tra Comune e famiglie ospiti, per dare loro voce in capitolo sull'arredamento. In realtà poi non verrà messa a dimora nessuna pianta²⁵⁸.

“Tu pensa che quando si è fatto il campo io mi sono rifiutata di indicare e di mettere delle piante. E naturalmente chi ha voluto, soprattutto di questi ambientini un po' [di sinistra intellettuale, N.d.A.]... «Un campo senza alberi»... io invece l'ho fatto proprio per rispetto a loro, cioè, devo scegliere io per te gli alberi che ti metteresti tu? E se tu non ne vuoi mettere? E se tu anziché alberi, vuoi invece metterti... fiori? Insomma, poi tutte le persone quando si sistemano, chi vuole mettere i fiori se li mette, chi non li vuole mettere, non li mette, chi vuole mettere gli alberi lo fa... Quindi a loro gliel'avevo spiegato, cioè, questa è zona vostra, come voi vorrete... parlo anche agli ortodossi, eh!, come voi volete, lo, lo, lo... lo farete, insomma, no? Infatti hanno messo alberi, poi me li avevano fatti vedere... infatti mi domandavo, ma cosa dite, li mettiamo un po' di alberi dai musulmani?”

(D.T.)

²⁵⁷ *Zone B, piano particolareggiato all'esame del Consiglio Comunale*, “La Nuova Sardegna”, 20.6.2006.

²⁵⁸ *Campo nomadi, altri soldi in arrivo*, “La Nuova Sardegna”, 25.1.2006.

Nel frattempo, tra febbraio e marzo 2006 si verificano almeno due incendi nel campo di Truncu Reale, uno dovuto a un braciere acceso in una roulotte e uno di rifiuti²⁵⁹. I Vigili del Fuoco lamentano di aver avuto in poco più di un mese una ventina di segnalazioni, e usano le ruspe per ripristinare la sicurezza della zona creando delle fasce di separazione. La discarica a cielo aperto è lunga più di 100 metri²⁶⁰. È necessario anche l'intervento dei carabinieri per sedare una lite, forse dovuta a differenze tra sussidi²⁶¹. Un successivo incendio, nel giugno 2006, devasta 5 ettari di terreno e blocca la camionale per Porto Torres²⁶².

In luglio, l'operazione "Drake 2000" del NOE porterà all'arresto di numerosi titolari e dipendenti di società di smaltimento rifiuti e di due adulti della comunità khorakhaní. Gli italiani saranno obbligati agli arresti domiciliari e "gli slavi" (sic) colpiti da divieto di dimora. I reati contestati saranno traffico illecito di rifiuti, corruzione, falso ideologico (coinvolto anche un funzionario dell'assessorato regionale all'Ambiente, che avrebbe omesso i controlli nella discarica di uno degli smaltitori in cambio di denaro). I rifiuti tossici venivano "smaltiti" a Truncu Reale²⁶³.

A novembre, in risposta a un'interrogazione presentata da un consigliere di opposizione, la Giunta informa di aver stanziato 170.000 euro per le strutture da installare al campo nomadi, "rigorosamente prefabbricate"²⁶⁴. A metà dicembre viene autorizzato il trasferimento a Piandanna. 200.000 euro la cifra spesa per le baracche, altri 100.000 euro stanziati per la bonifica dell'area di Truncu Reale²⁶⁵. Il 4 gennaio 2007, una delegazione di dassikané e un rappresentante della comunità khorakhaní effettuano un sopralluogo al campo. I primi lamentano il fatto che il viottolo d'ingresso attraversa due volte la ferrovia, ed è quindi pericoloso per i bambini, mentre i secondi chiedono di poter utilizzare un accesso alla strada per Ittiri, più agevole per raggiungere la città, interdetto ai veicoli per motivi di sicurezza. L'assessore invita comunque a trasferirsi e discutere poi i problemi²⁶⁶.

²⁵⁹ *Nomade rischia di saltare in aria*, "La Nuova Sardegna", 31.1.2006, e *Fuga dal campo nomadi in fiamme. E' il ventesimo incendio in un mese*, *ivi*, 13.2.2006.

²⁶⁰ *Campo nomadi, ruspe in azione per eliminare tonnellate di rifiuti*, "La Nuova Sardegna", 14.2.2006.

²⁶¹ *Lite tra famiglie di nomadi sedata dalle volanti della polizia*, "La Nuova Sardegna", 24.3.2006.

²⁶² *Camionale bloccata da un incendio*, "La Nuova Sardegna", 24.3.2006.

²⁶³ *Traffico di rifiuti tossici: 6 arresti e 111 indagati*, "La Nuova Sardegna", 25.7.2006.

²⁶⁴ Soriga Luigi, *Un solo giorno per visitare il paradiso*, "La Nuova Sardegna", 8.11.2006. Il titolo non fa riferimento al campo nomadi, ma al Parco di Monserrato, protagonista di gran parte dell'articolo, che riguarda diversi lavori intrapresi dall'Amministrazione Comunale.

²⁶⁵ *I nomadi lasciano Truncu Reale. Pronto il trasloco per Piandanna*, "La Nuova Sardegna", 16.12.2006.

²⁶⁶ Spano Federico, *Il campo c'è ma manca la strada*, "La Nuova Sardegna", 5.1.2007.

“Vennero scelti questi... container, io... non ero d'accordo, però... mi fu fatto quasi un piccolo golpe, insomma, perché questa questione non si risolveva e perché... bisognava assolutamente trasferire i nomadi per bonificare la zona dov'erano, che era una cosa... tremenda.”

(D.T., amministratrice)

Le abitazioni installate e destinate alle famiglie sono descritte dal giornale come “venti case prefabbricate lunghe dodici metri e larghe 2,5, che possono ospitare fino a dodici persone ciascuna. Ognuna con impianto antincendio, acqua calda e luce elettrica”²⁶⁷. Un consigliere di opposizione inveisce contro i rom che “puntano i piedi mentre i senzatetto di Sassari vivono in condizioni ben peggiori”²⁶⁸.

“[Così sono stati acquistati] a Porto Torres, alla zona industriale, per 180.000 euro quei container ignobili che ci sono. Vado lì, questi... erano molto perplessi, perché era... sono corridoi di due metri per undici, cioè non sono abitabili, poi c'è caldo d'estate, freddo d'inverno, li hai visti no? Ho preso e ho scritto una letteraccia, che corretezza voleva che si consultasse almeno l'ufficio responsabile. Venni convocato in giunta, ribadii che l'amministrazione rischiava di aver buttato 180.000 euro, non due soldi. Questi del corridoio non se ne facevano niente, quindi hanno iniziato a costruire, ma è chiaro che questi, primo perché hanno sempre più figli, poi perché i figli hanno altri figli e sono i loro nipoti, e poi perché con due metri e mezzo per undici non possono vivere famiglie in quella maniera eccetera, siamo arrivati a permettergli di costruire anche a denti stretti, perché poi dicevano che quello era un campo transito e non di sosta, anche questo l'ho contestato in mille modi... come, abitano qui dall'Ottanta e tu mi dici che... quale transito? Capito?”

(U.V., educatore)

Nel marzo 2007, pochi mesi dopo il trasferimento a Piandanna, si ha notizia di due reati che coinvolgono la comunità khorakhaní e che suscitano un notevole scalpore: un uomo della comunità, che con la sua presenza creava notevoli problemi a causa delle esplosioni di violenza scaturite dall'abuso di alcol, viene arrestato per ricatti e minacce a danno di alcune famiglie rumene accampate in un ex pastificio abbandonato, da cui pretendeva una sorta di indebito affitto. A seguito della denuncia, le forze dell'ordine eseguono un sopralluogo al campo e trovano due persone nascoste, un pensionato sassarese e una donna rumena, che affermano di essere sotto sequestro. Il pensionato denuncia di essere stato utilizzato come “bancomat umano” dal convivente della donna, che lo costringeva a prelevare regolarmente migliaia di euro dalla sua liquidazione. Vengono arrestati per sequestro di persona e maltrattamenti due fratelli (uno di loro è il compagno della donna, l'altro è incriminato in quanto aveva accompagnato il fratello e il

²⁶⁷ *Ibidem.*

²⁶⁸ Orru' Marcello, *Ai Rom la zona non piace? Sistemiamo i senzatetto*, “La Nuova Sardegna”, 11.1.2007.

pensionato a prelevare i soldi dalla banca) e l'anziana madre, che teneva le chiavi dei container e si era rifiutata di aprirli per le forze dell'ordine. La vicenda è riportata con toni di fortissimo allarme e sconcerto dai giornali, e rischia di causare una frattura di grandi proporzioni tra la comunità rom e il resto dei cittadini²⁶⁹.

“E poi a Sassari insomma era successo anche quell'episodio di quell'uomo che era stato trovato sequestrato lì, che la stampa ovviamente ha dato le notizie, sparate, in prima pagina... «sequestrato», che poi la vicenda era molto diversa, perché in realtà lui era comunque connivente di un sacco di cose, eccetera eccetera, però... sai i giornalisti, la notizia uscì così... è stato proprio un momento... davanti a una popolazione inferocita, e infatti io... andavo al campo e dicevo: «Guardate, per favore, in questo momento, cioè, cercate di... le cose che a noi disturbano, che a noi danno fastidio, magari i bambini che girano, cioè... in questi giorni state attenti perché io ho un... non dormo la notte, cioè ho proprio paura, di...». Sai come leggi, no? Buttano una cosa incendiaria, buttano, guarda... infatti giorni tremendi... poi invece non è successo nulla perché Sassari comunque è una città generosa, ha saputo, cioè... io sono sicura che in un'altra città avrebbero fatto un assalto al campo... ma vedi non è successo, quindi, questo lo trovo, veramente... per la città encomiabile, ecco.”

(D.T., amministratrice)

“[Ci fu una storia grave per] il sequestro di quel gagé che non era vero... io ho anche testimoniato a loro favore. Cioè, lui andava lì a suonare con G., si ubriacava, poi aveva rapporti a pagamento con la compagna rumena di G. Io li trovavo tutti e tre ubriachi che suonavano, poi lui si appartava con questa donna... quando lui non l'ha pagata, lui ovviamente l'hanno picchiato. Niente sequestro, cose... balle. L'hanno chiuso perché gli hanno detto: «Se non mi dai i soldi non esci». Lui aveva un rapporto strettissimo con loro, era sempre lì. Una scena pasoliniana, proprio, a Truncu Reale... già da lì. Lui portava le sigarette, da bere, da mangiare... Lei poi è scomparsa, chissà dov'è andata. Anche lei era una marginale...”

(U.V., educatore)

“[Ci fu] solo quel caso clamoroso, in quella storia furono incriminati in tanti, fu incriminata la vecchia mamma, S., G., l'altro fratello che non aveva famiglia, I., che è in carcere ancora... alla fine hanno patteggiato tutti per avere una riduzione di pena. Tra l'altro I. era incriminato per aver aggredito i rumeni. S. ne stava facendo una malattia, così alla fine hanno tutti patteggiato e ne sono venuti fuori. Anzi, prima S. l'hanno messo agli arresti domiciliari, non era ancora sposato, poi doveva andare alla firma alle 5 tutte le sere. Per lui è stata una sofferenza terribile, non ne vuole neanche parlare. [...] T. [un'altra volontaria, N.d.A.] era contraria che pattegiassero, in

²⁶⁹ Pretendeva ogni giorno 20 euro: arrestato, “La Nuova Sardegna”, 2.3.2007; Liberati due prigionieri dei nomadi e Segregati, picchiati e costretti a pagare, “La Nuova Sardegna”, 3.3.2007; Bazzoni Gianni, I fratelli bosniaci avevano estorto a Fois i ventimila euro della liquidazione, “La Nuova Sardegna”, 4.3.2007; Piredda Pier Luigi, Violenze nel campo nomadi, vertice in Comune a Sassari, “La Nuova Sardegna”, 5.3.2007; L'ex prigioniera lascia l'ospedale e racconta l'odissea, C'è un buco nero nella vita di Gianni Fois, Espulsione per i nomadi violenti, Gli inquisiti respingono le accuse e Cacciati dal campo i tre bosniaci sequestratori, “La Nuova Sardegna”, 6.3.2007.

particolare di S. aveva i biglietti che in quel periodo S. era fuori Sassari, non c'entrava, anche se qualche volta li aveva accompagnati... se prendevano una condanna sopra i due anni andavano in galera, invece patteggiando hanno avuto la condizionale... S. si tremava quando aveva l'obbligo di firma e doveva andare in caserma... G. e I. invece avevano gli arresti domiciliari, I. un bravaccio, isolato, solo, senza moglie, senza famiglia... loro hanno questo sistema che ognuno pensa a se stesso...”

(C.N., volontario)

Negli ultimi anni, la situazione delle due comunità sembra essersi stabilizzata. Si formano coppie, nascono bambini. Gli uomini girano alla ricerca di ferrovecchio, le donne khorakhané vanno “a chiedere”. Le condizioni di vita sono ancora molto precarie nella comunità khorakhaní, abbastanza buone in quella dassikaní, sebbene tutte le famiglie siano regolarmente seguite dai servizi sociali.

“Se loro non fanno nessun genere di attività, non sono inseriti in nessun progetto, non mangiano. Devono curarsi, devono avere il permesso di soggiorno... sono cose di cui non si capisce assolutamente niente. E quindi vengono tutti i giorni per dire «cosa do da mangiare a mio figlio, non sappiamo cosa, fare, non abbiamo i soldi»... E l'altro aspetto è legato al fatto che hanno una situazione ambientale, diciamo così, molto critica. Dal mio punto di vista è stato sbagliato tutto dall'inizio. Perché è stata fatta una comunità in cui le abitazioni erano dei container, classici container degli alluvionati, son state messe delle utenze, è stato sbagliato anche la progettazione delle utenze, perché è stato messo un impianto elettrico come in qualsiasi altro, villaggio diciamo così, gli allacci dell'acqua, tutto regolarmente, però non si è tenuto conto che è una comunità, diversa, per cui è successo che: è stato messo l'impianto elettrico ma poi non avevano risorse per pagare la bolletta, e quindi son stati slacciati. È stato messo l'impianto idrico, l'impianto è stato fatto con una forma così, sembrava un campeggio insomma, nel senso che bagni pubblici, senza porte, doccia in comune, quattro lavandini eccetera, il tutto fatto con strumenti di metallo. Ben sapendo che loro il metallo lo usano per venderlo, per raggranellare soldi. Quindi la prima cosa che ho notato quando sono andato al campo è che i lavandini avevano tutti lo sgocciolatoio, non so come si chiama quella cosa che sta sotto, di metallo. Quando ormai dappertutto, anche a casa mia, si usano quelli di PVC. Questo particolare (ride) ha fatto sì che in un momento di bisogno loro l'hanno smontato e se l'hanno venduto sicuramente, gli accessori che sono nei bagni... poi non son stati educati all'utilizzo, diciamo così, degli scarichi, per cui loro buttavano negli scarichi di tutto, con l'intasamento delle fosse settiche, un casino...”

Infatti poi ci sono problemi di salute, ci sono due tipi di problemi: statisticamente una buona percentuale di persone ha problemi di respirazione, perché d'estate appena arriva il bel tempo [si crea] la polvere, cosa che proprio... d'inverno c'è freddo, adesso abbiamo consegnato delle stufe alcuni mesi fa, queste stufe sono di quelle cucine economiche che possono scaldare l'acqua, e questo dovrebbe essere in prospettiva un intervento che li aiuta a stare un po' meglio, diciamo. E l'altro problema è legato al fatto che la situazione ambientale è... hai visto, che ci sono un sacco di animali, le zecche... tutti gli interventi fatti di disinfestazione non servono a

niente. È una cosa che è stata segnalata mille volte, c'è un canale di scolo dell'acqua, è da lì che vengono tutte le cose, dovrebbe essere chiuso... cioè, sono tutti interventi che sono, come posso dire, cioè di cui l'amministrazione tiene conto, anche loro dicono che è una necessità eccetera, bisogna farlo, però tra il, le intenzioni diciamo, e il venir fatte le cose passano anni. Cioè tutte queste cose che ti ho detto son state segnalate non so quanti anni fa. E continuiamo periodicamente a segnalarli, quando succede qualche fatto particolare allora si fa la promessa d'intervento, «stiamo cercando i fondi», e poi rimane tutto com'è.

Il campo prima o poi esploderà perché è stato costruito per tot persone, non si è tenuto conto che... è un gruppo che fa figli a nastro, per cui... non si pensa mai che quella struttura che era fatta per contenere 6 persone nel giro di qualche anno ne contiene 10, e l'area che era concepita per 10 piazzole eccetera eccetera. Quindi, l'idea di mantenere in quel recinto una comunità e pensare che non possano crearsi problemi che... perché mi pare che, non voglio dire fesserie ma dal 2003 ad oggi ci sono almeno almeno una decina di persone in più. Anche perché c'è un altro problema: c'è il discorso che i parenti di questi, diciamo, oppure qualcuno che si fidanza, porta la persona al campo. E dove vuoi che la porti? E piano piano si cerca un angolino, nel campo, per costruirsi, quelle cose che fanno loro, un'abitazione. E questo è contrario al regolamento...”

(R.A., educatore)

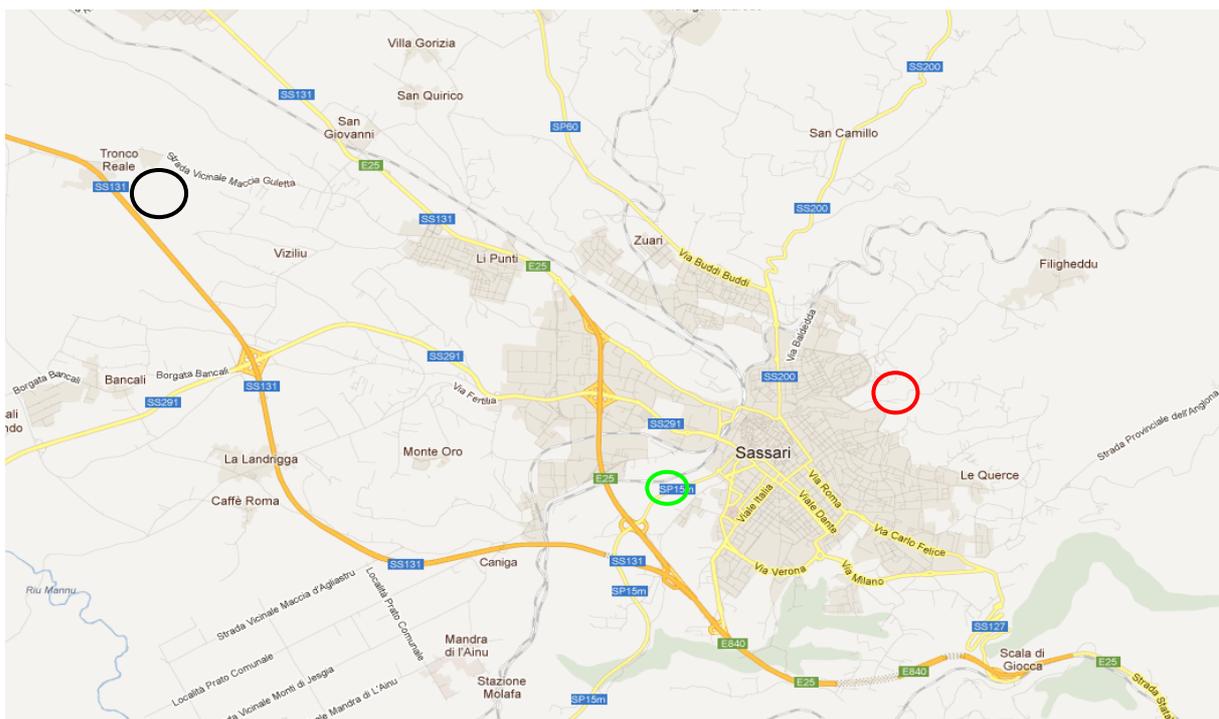


Fig. 1 - Mappa della città di Sassari con i tre siti occupati dagli insediamenti rom tra il 1990 e il 2012: in rosso l'area di Baddimanna (fino al 2001); in nero l'area di Truncu Reale (dal 2001 al 2007); in verde l'area di Piandanna (dal 2007 ad oggi).



Fig. 2 – Veduta del campo nomadi di Piandanna (al centro). A destra il Tribunale per i Minorenni.

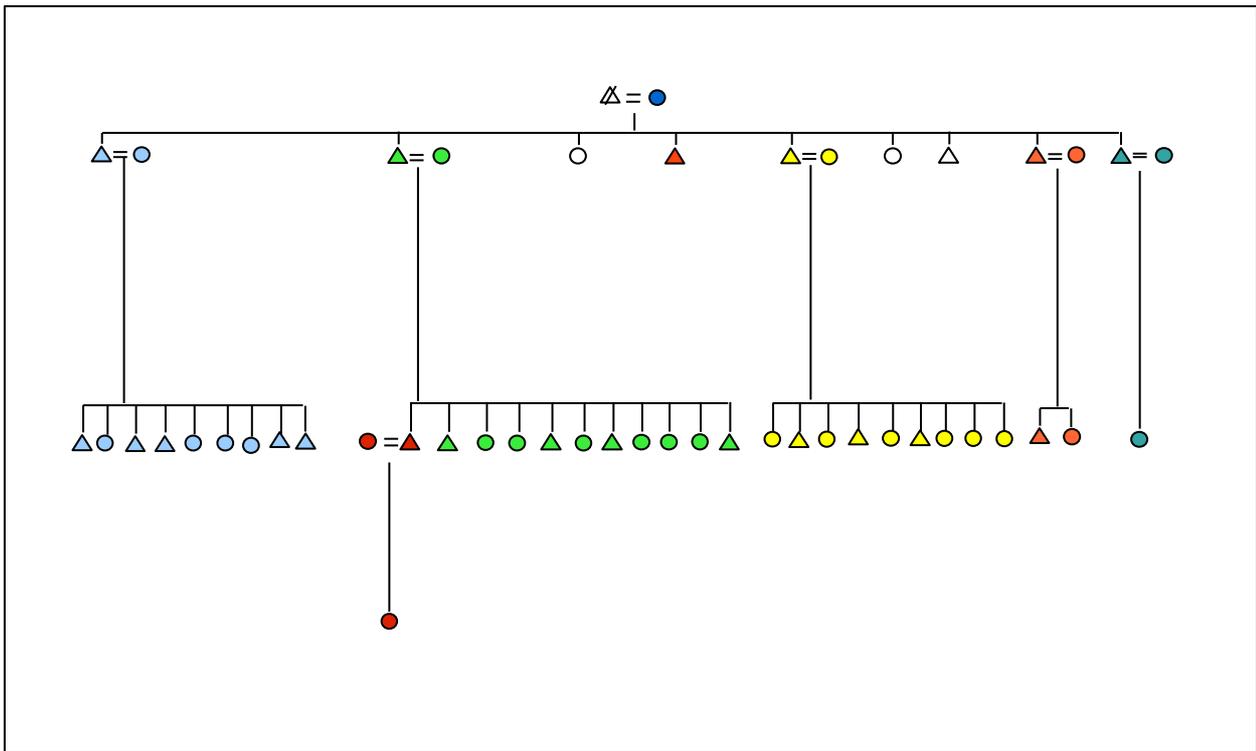
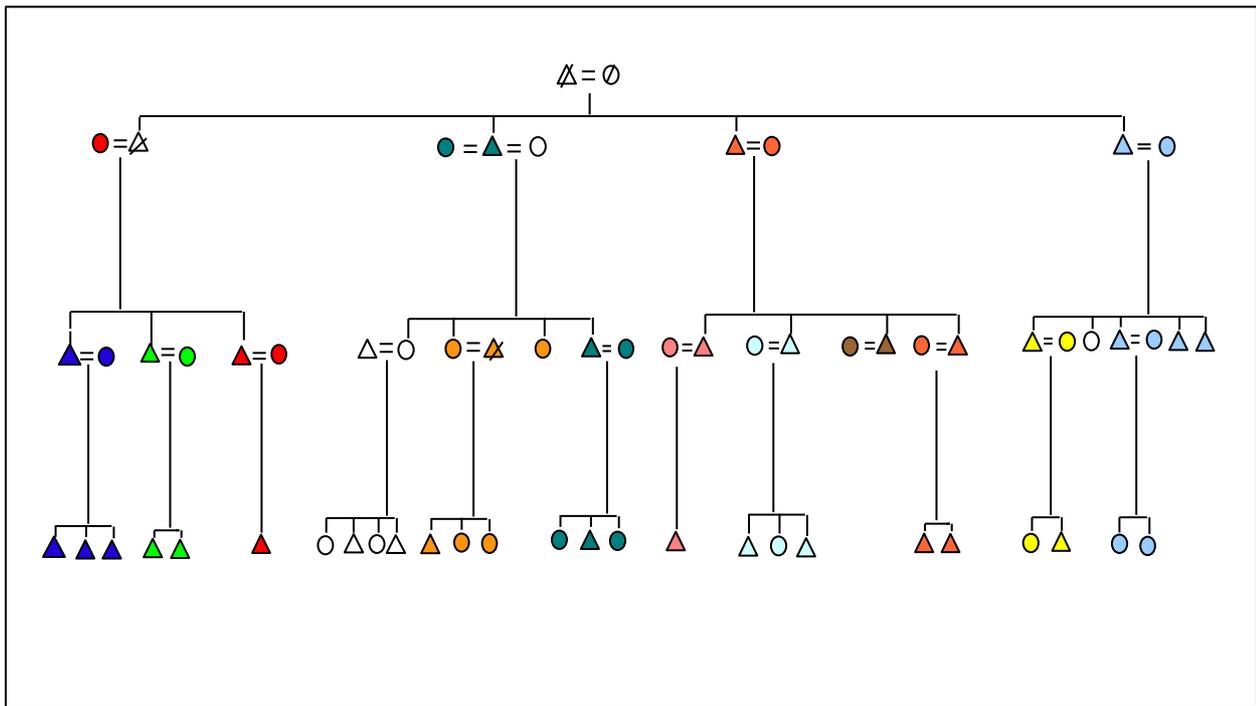


Fig. 3 - Confronto tra i genogrammi al 31.12.2011 delle due comunità, dassikaní (in alto) e khorakhaní (in basso). Ad ogni colore corrisponde un nucleo familiare e relativa struttura abitativa (container, coppia di containers uniti da tettoia in legno o roulotte). Gli individui non colorati non vivono più nel campo.

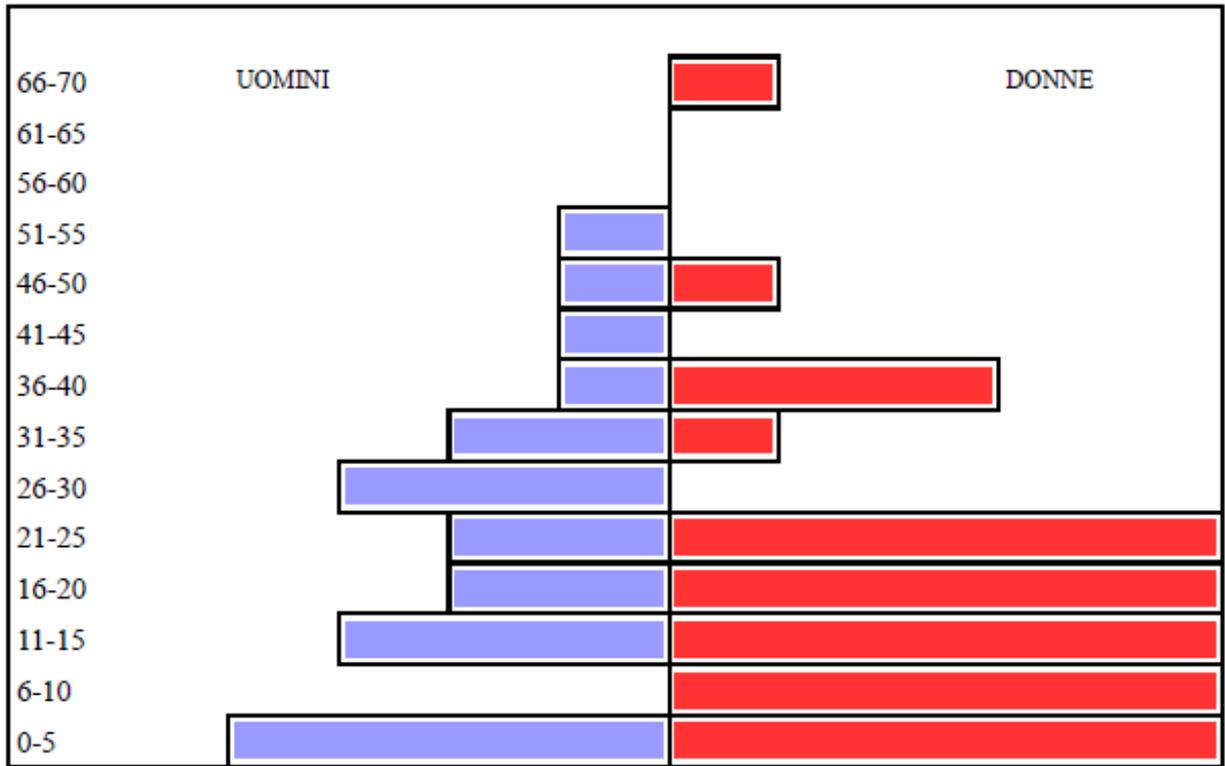


Fig. 4 – Piramide d'età della comunità khorakhaní.

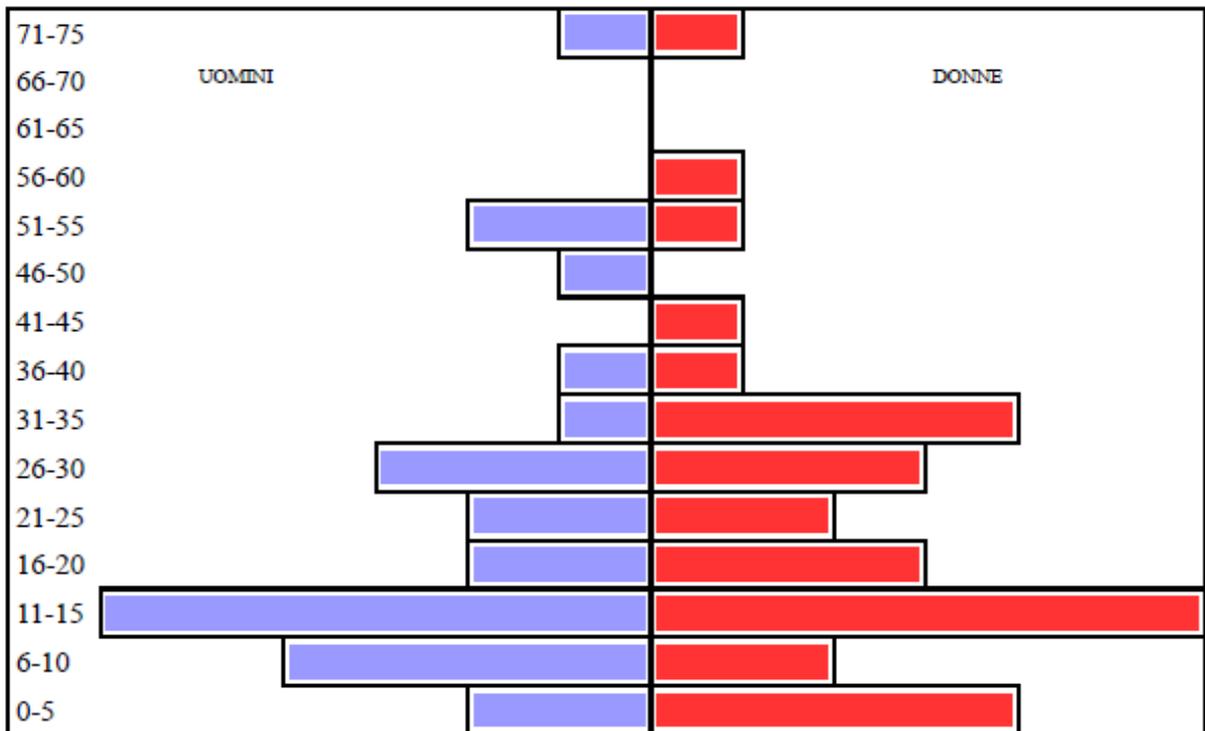


Fig. 5 – Piramide d'età della comunità dassikaní.

4.3. Ricostruzione della storia delle comunità di romá di Alghero attraverso l'intreccio di media e voci narranti

La comunità di romá khorakhané attualmente residente ad Alghero è quella di più antico insediamento tra quelle prese in esame in questa ricerca. Se ne ricostruisce il percorso iniziale tramite le testimonianze delle persone che con loro hanno stabilito un legame duraturo, che a loro volta hanno sia condiviso con loro tempo e iniziative, sia raccolto i loro racconti, sia i racconti di chi con loro ha vissuto fin dalle prime fasi del loro arrivo ad Alghero.

Come in tutta la Sardegna, anche ad Alghero giungevano periodicamente gruppi di rom nomadi, praticanti mestieri itineranti.

"La presenza dei rom ad Alghero io la ricordo da sempre, però non con questo gruppo, con questa forma. Gli zingari li ricordo da sempre, da quand'ero bambino, io ho 65 anni, però arrivavano, stavano un periodo e sparivano, mentre loro..."

(D.T., amministratore)

La comunità attuale è formata da nuclei familiari, tra loro imparentati, provenienti dalla Bosnia e dal Montenegro, immigrati nei primi anni '70 in cerca di fortuna.

"Loro provengono dalla Bosnia Erzegovina, anche se hanno [...] qualche componente della famiglia che è nato nel Montenegro. Però loro vivevano praticamente vicino a Mostar [...] Il padre faceva un po' il ramaio, nel senso che aggiustava pentole girando per i paesi, in quest'area della Bosnia, e a questo si aggiungeva l'attività delle donne che era appunto quella dell'elemosina e della lettura delle mani, e non ho capito se da bambine, da ragazze o anche in seguito, la produzione di finimenti per cavalli in tessuto, una sorta di addobbi, strisce in lana colorate che venivano usate per addobbare i cavalli nelle feste, questa era una delle cose che loro facevano, in un documento di P. appunto della Bosnia lei viene definita tessitrice, mi ha anche fatto vedere un po' il lavoro che loro facevano di intrecciare i fili di lana per fare questa sorta di addobbi per cavalli."

(I.P., volontario)

Mentre altri fratelli con le loro famiglie girano l'Italia, un nucleo familiare "pioniere" trova ad Alghero una nicchia economica scoperta, in cui si inserisce con successo:

“Attorno ai primi anni '70 arriva in avanscoperta T., uno dei fratelli H., e qui si stabilisce inserendosi anche abbastanza bene fin da subito come raccogliitore di ferro, cogliendo l'occasione dell'assenza del servizio nel territorio di Alghero, e quindi svolgendo anche una funzione abbastanza utile dal punto di vista della comunità algherese; il territorio era disseminato di discariche abusive di ogni genere di materiali che contenevano ferro e metalli riutilizzabili, non c'era nessuna raccolta differenziata, non c'era nessun servizio che facesse questo per conto della collettività, e quindi lui cominciò a metter su quest'attività raccogliendo, aveva un bel "leoncino", un vecchio "leoncino", un... camioncino della Fiat, un vecchio modello, me lo

ricordo bello rosso, simpatico, quell'espressione del radiatore che sembrava una grossa risata..."

(I.P., volontario)

Si può dire che la famiglia di T., oltre ad aver individuato un'attività redditizia, svolgesse un vero e proprio servizio di pubblica utilità per la comunità algherese, in anni in cui il boom economico aveva prodotto una quantità rilevante di rifiuti ma la normativa vigente e la lenta maturazione di un'adeguata sensibilità ambientale non avevano ancora creato le condizioni per gestirne lo smaltimento.

"... e con questo camioncino... girava per il territorio di Alghero portando via [i rifiuti ferrosi] dalle discariche abusive, che erano state diciamo prodotte dal comportamento dei cittadini di Alghero, non proprio civile, e quindi svolgeva questa funzione di risanare in qualche modo queste discariche portando via questi materiali ferrosi, che probabilmente arrivavano a dei raccoglitori all'ingrosso che poi conferivano il tutto nelle fonderie, e da questo quindi veniva fuori un'attività economica che [gli] rendeva abbastanza."

(I.P., volontario)

Come spesso accade, una volta appurato che vi sono le condizioni per guadagnarsi da vivere discretamente, T. contatta i fratelli e la madre, anch'essi in cerca di sistemazione, e propone loro di raggiungerlo per mettere insieme le forze e ricostituire il gruppo familiare.

"Il messaggio che arriva quindi ai fratelli che ancora erano o in Bosnia Erzegovina o giravano per l'Italia è «qui c'è qualcosa da fare, c'è la possibilità di metter su un'attività redditizia», e quindi loro iniziano a venire più numerosi, avendo come riferimento T., iniziano a frequentare Alghero più numerosi, o fermandosi per qualche stagione oppure stabilendosi in maniera più fissa."

(I.P., volontario)

Vi sarebbero quindi gli elementi per una possibile integrazione nella comunità algherese, che non è nuova all'accoglienza di gruppi stranieri, considerato che la borgata di Fertilia, costruita nel 1936, in piena epoca fascista, per ospitare gli immigrati della Bassa Padana impegnati nei lavori di bonifica attuati dall'ETFAS²⁷⁰, accolse in seguito, a partire dal 1947, i

²⁷⁰ La sigla significa "Ente per la Trasformazione Fondiaria e Agraria in Sardegna". Si tratta di un ente pubblico istituito nel 1951 con l'obiettivo di acquisire e assegnare terreni agricoli nell'ambito del progetto di riforma agraria varato nel 1946. Nel 1984, con la Legge Regionale n. 5, l'ETFAS diventa ERSAT, ovvero "Ente Regionale di Sviluppo e Assistenza Tecnica in agricoltura", strumento operativo della Regione Autonoma della Sardegna (RAS). L'attività dell'ERSAT si è chiusa il 31 luglio 2007, a norma delle Leggi Regionali n. 13/2006 e n. 2/2007, e il suo patrimonio e parte del personale sono confluiti nella LAORE, agenzia della RAS che cura l'attuazione dei programmi regionali in campo agricolo e per lo sviluppo rurale (il restante personale ERSAT è confluito nell'agenzia regionale ARGEA per gli aiuti economici all'agricoltura).

profughi giuliani provenienti dall'Istria a seguito della sua assegnazione alla Jugoslavia.

"Una famiglia con un'attività poteva essere vista come una cosa diciamo, tutto sommato, che stava dentro l'ordine delle cose, cioè arriva uno da fuori con un'idea nuova per svolgere un'attività, si è un bosniaco ma questo di per sé non crea problemi, ad Alghero ci sono tante comunità di provenienze diverse, ci sono i giuliani, ci sono i friulani, ci sono anche alcune famiglie di origine rumena che sono state inserite nell'area della bonifica della Nurra, quindi la presenza di persone che venivano da lontano di per sé non crea problema, per di più c'era questo fatto della loro attività che andava a beneficio di tutti, si riducevano i cumuli sparsi nelle campagne e di quella negatività che erano le discariche abusive se ne vedeva sempre di meno."

(I.P., volontario)

L'intenzione da parte di queste famiglie di inserirsi nel tessuto comunitario, e la disposizione favorevole della comunità ospitante, sembrano confermate dalle azioni, volte a regolarizzare la loro presenza sul territorio, compiute dai capifamiglia, fin da subito, con l'aiuto della normativa vigente e della disponibilità dei funzionari pubblici.

"Credo che T., o si era appena sposato o addirittura fosse padre dei primi figli. Dunque, T. è uno che da subito ha iscritto i figli all'anagrafe, infatti adesso non so se tutti quanti, ma senz'altro la stragrande maggioranza dei suoi figli son cittadini italiani. Aveva anche stabilito un buon rapporto con i funzionari del Comune di Alghero, che allora avevano anche un atteggiamento di... buona disponibilità. [...] Nel periodo in cui T. è arrivato mi sembra di poter dire che il funzionario che si interessava un po' degli aspetti della loro regolarizzazione presso l'anagrafe era uno molto disponibile, e che quindi superava [certi problemi] anche grazie appunto a questa sua posizione di apertura e di voglia di risolver[li] piuttosto che di fermarsi a volte di fronte alla novità delle situazioni che gli venivano poste."

(I.P., volontario)

Lo spazio di discrezionalità aperto dalle norme allora in vigore fa emergere la disponibilità dei funzionari ad assumersi anche delle responsabilità in nome della volontà di inserire questi nuovi cittadini all'interno della comunità algherese.

"Il fatto che arrivassero anche gruppi di persone con non tutti i documenti perfettamente in regola, poteva essere vista come una cosa che doveva suggerire una chiusura oppure come nel caso, mi sembra di poter dire, di questi funzionari, anche un atteggiamento del tipo «qui siete e da questo dobbiamo partire, non dal fatto che non avete tutta la documentazione, anche in considerazione del fatto che venite da lontano e siete insomma in difficoltà e quindi se è possibile cerchiamo di risolvere». Siamo una comunità che è abituata anche a farsi carico di situazioni, profughi che hanno costituito la comunità di Fertilia, nel dopoguerra, cioè... C'è motivo per un'apertura nei confronti di queste famiglie arrivate da lontano, c'è un motivo per dar credito a queste famiglie, accoglierle per quello che si può fare. Questa cosa poi negli anni successivi, naturalmente, ha attraversato un po' periodi diversi come segno, c'è

stato un periodo che è quello in cui per esempio la legge Martelli consentiva la regolarizzazione di persone anche senza documenti del Paese d'origine, in base alla dichiarazione davanti a un pubblico ufficiale²⁷¹, una sorta di atto notorio nel quale due testimoni certificassero l'identità di una persona terza che non aveva nessun documento. Questa cosa qui quindi consentiva, man mano che arrivavano altre persone e famiglie, di sistamarle in qualche modo dal punto di vista anche dei documenti. Purtroppo questa cosa si è interrotta forse già con la Turco-Napolitano, cretamente con la Bossi-Fini."

(I.P., volontario)

I fratelli e la madre di T. lo raggiungono, dunque, e insieme proseguono a lavorare, instaurando gradualmente rapporti con il resto della comunità. È un periodo di crescita demografica, dal momento che si tratta di giovani coppie. Nel frattempo, però, cambia il contesto normativo, a tutto danno delle famiglie rom.

"...e questa cosa, quello che io so, va avanti abbastanza appunto bene come attività, fino ai primi anni '80, quando una legge, che da una parte è una legge anche giusta e che si ispira al concetto della gestione attenta degli aspetti relativi al riciclaggio dei materiali, e quindi questa legge cosa imponeva, che la raccolta del materiale ferroso avvenisse entro certi parametri di rispetto dell'ambiente²⁷²"

(I.P., volontario)

Come spesso avviene, le nuove norme cambiano l'assetto produttivo, consentendo lo svolgimento regolare dell'attività di raccolta, selezione e vendita dei materiali ferrosi solo a imprese capaci di dotarsi degli strumenti, delle autorizzazioni e delle professionalità ora necessarie, e quindi in possesso di risorse economiche e umane non alla portata dei raccoglitori rom. Quella che era un'attività tollerata e redditizia diventa così marginale e in certi casi illecita. I giovani rom diventano di fatto raccoglitori abusivi, che non possono più vendere direttamente il materiale selezionato ma devono servirsi del tramite di imprese autorizzate.

"Di fatto avviene un... cade drasticamente anche la valutazione del materiale, dovendo appunto ricorrere a forse più passaggi il loro lavoro viene un po' ridotto a quello di manovalanza allo stato più basso, e i guadagni quindi vengono ad affievolirsi, e questa cosa dunque un po' fa sì che pur continuando a fare questo lavoro... smontare i motori, ricavare da questi i materiali selezionandoli, mettere da parte dei pezzi che potevano essere riutilizzati, c'era uno scambio con anche i meccanici locali, che sapevano che loro avevano da parte sempre pezzi che potevano

²⁷¹ Cfr. a questo proposito, in parallelo con l'esperienza di Porto Torres, anche la testimonianza di B.G. nel par. 4.4.

²⁷² Si fa riferimento qui al DPR 915 del 10 settembre 1982, emanato in attuazione delle direttive CEE n. 75/442 (relativa ai rifiuti pericolosi), n. 76/403 (relativa allo smaltimento dei policlorodifenili e dei policlorotrifenili) e n. 78/319 (relativa ai rifiuti in generale), dispositivo "quadro" che ha regolato organicamente lo smaltimento dei rifiuti in Italia.

essere riutilizzati in riparazioni, c'era anche questo scambio con loro... Un po' questo momento cioè della raccolta come principale fonte di reddito viene a mancare. E quindi, come dire, la loro condizione un po' diventa più precaria."

(I.P., volontario)

Il combinarsi della crescita demografica e della riduzione delle opportunità di guadagno determina inevitabilmente un mutamento nelle condizioni economiche delle famiglie, causando una progressiva modificazione dello status socio-economico e dei rapporti con la comunità ospitante. In particolare, per soddisfare le necessità delle famiglie, le donne devono ricorrere al *mangapen*, che da attività residuale e complementare diventa fondamentale nell'economia familiare, con la conseguenza però del mutare della considerazione delle famiglie stesse agli occhi dei gagé.

"Intanto sono arrivati più gruppi, più famiglie, prima ragazzi poi, come capita spesso a loro, subito padri di famiglia, con mogli giovanissime e figli che arrivano ogni anno con una cadenza continua... questa cosa, la loro storia è un po' questa qui, quindi: arrivano qua, individuano una possibilità di metter su un'attività sfruttando il fatto che qui mancava un certo servizio, ad un certo punto però viene meno questa condizione, per cui gli rimane da una parte un residuo di questa attività e poi sempre di più invece tanti altri lavoretti, magari più marginali, compresi poi quelli più tradizionali delle loro donne che possono essere appunto il *mangel* o la lettura della mano ma, queste cose qui diciamo fanno sì che alla fine un primo arrivo, che poteva anche preannunciare un inserimento facile di questa comunità di questo gruppo dentro la comunità algherese, invece si caratterizza sempre di più come l'arrivo di persone un po' indefinite per la comunità residente, "gli zingari", che non si sa bene come campino, non si sa bene cosa stiano facendo, che girano cercando di raccogliere dell'elemosina... il venir meno di questa attività fa emergere il problema della presenza di famiglie senza più un reddito consistente da questa attività e che quindi dovevano dipendere da altre fonti di reddito, soprattutto appunto la carità, gli aiuti, le forme di integrazione con piccoli lavoretti."

(I.P., volontario)

La trasformazione da immigrati in via di inserimento nel tessuto produttivo, per quanto in modo informale, a zingari in situazione di precarietà, bersaglio dei provvedimenti di sgombero delle autorità, si consuma negli anni '80 dando vita a momenti difficili.

"Loro si trovano sempre di più come la comunità degli zingari senza fissa dimora alla ricerca di uno spazio dove sistemarsi, ogni stagione praticamente uno spazio nuovo o a ogni decisione della pubblica amministrazione di proibirgli la sosta in quel luogo si devono spostare in un altro, quindi attraversano fra gli anni '80 e i primi anni '90 un periodo di forte precarietà nel loro insediamento qui nel territorio di Alghero, fino addirittura a quasi ridursi a una-due famiglie, come presenze qui fisse nel territorio comunale di Alghero. Alcuni di loro magari durante l'inverno andavano da altre parti e poi magari tornavano qui durante la stagione estiva dove magari, in presenza di una popolazione più numerosa, erano più facili forse le occasioni per raccogliere

elemosine e fare anche altre attività. [...] Alcuni che sono rimasti qui ad Alghero l'hanno fatto per una serie di ragioni, ma anche quasi preferendo vivere in una dimensione più rurale, quasi per scelta anche di non misurarsi con una realtà più problematica come poteva essere la vita in un contesto metropolitano, che magari consente occasioni di reddito anche più numerose, ma che richiede di affrontare prove, rischi che loro non si sentivano, infatti a volte i parenti quasi li prendevano in giro, questi che rimanevano qui ad Alghero tutto l'anno erano un po' i cugini di campagna, sì che se ne stavano in un posto più bello della periferia in cui gli altri vivevano, e infatti d'estate magari faceva piacere venirci a trovare, come rapporti tra famiglie che si scambiano queste diverse esperienze di vita..."

(I.P., volontario)

In questo periodo di gravi difficoltà trovano al loro fianco Peppe Collu, scomparso nel 2004, dotato di forte sensibilità nei confronti della diversità culturale e affascinato dalle comunità zingare, e che da subito, venuto a conoscenza del loro arrivo ad Alghero, li aveva contattati, diventando in seguito il referente in Sardegna dell'Opera Nomadi, storica associazione nazionale impegnata nell'assistenza e tutela delle comunità rom.

"Lui era un'anima libera. Ha vissuto in Spagna e lì ha conosciuto dei gitani con cui è diventato amico, si era un po' impregnato della cultura gitana, quindi quando ad Alghero vede arrivare questo gruppo di persone lui li ha contattati. Sentiva questa forte attrazione per gli stranieri che arrivavano da noi, proprio come anticamente si coglieva e si accoglieva lo straniero per ciò che poteva portare di buono, perché significava conoscenza, apertura di finestre su una realtà più ampia rispetto a quella del proprio paesino, un'occasione che non andava persa, per Peppe, il contatto con chi veniva da fuori, non solo i rom ma anche senegalesi, marocchini, pakistani, spagnoli, tedeschi... senza discriminare alcuno... Il suo rapporto stretto coi rom era conseguente a una sua predisposizione a 360 gradi all'accoglienza e allo stabilire rapporti con gli altri."

(I.P., volontario)

Dopo alcuni anni di continui spostamenti, le famiglie si insediano in un'area pinetata, tra la strada Fertilia-Santa Maria La Palma e lo stagno del Calik, in località Arenosu-Fighera, un terreno di proprietà dell'ETFAS in cui, a dispetto delle numerose ordinanze di sgombero e dei processi per occupazione abusiva, risiedono tuttora.

"C'è, a partire dagli anni '90, l'individuazione di questo spazio che poi diventa il loro campo sosta, campo nomadi, e quindi inizia così una loro presenza in questo spazio che loro chiamano *Maskar'e'borori*, cioè «in mezzo ai pini», nella pineta di Fertilia; inizia a venir fuori quello che comunemente viene chiamato poi campo nomadi, le prime baracche di cartone sottomisura e fogli di plastica, che poi in estate vengono bruciate e quindi non lasciano più traccia, poi invece strutture un po' più solide fatte di tronchi e pannelli in legno."

(I.P., volontario)

Il passaggio a soluzioni abitative meno precarie avviene a seguito dell'attenzione congiunta di associazioni di volontariato, amministrazione comunale e curia vescovile, che cominciano a guardare a queste famiglie abusive e marginali come a una comunità nei confronti della quale non ci si può esimere dall'attuare azioni concrete in direzione di una possibile inclusione nel tessuto sociale algherese. Nel 1989 è stata anche approvata la "Legge Tiziana", e in seguito alcune amministrazioni locali si propongono di trasformare gli insediamenti abusivi di famiglie rom provenienti dalla ex Jugoslavia, dove nel frattempo lo scoppio della guerra civile ha portato i riflettori della comunità internazionale, in "campi nomadi attrezzati". Già nel primissimo periodo di entrata in vigore della Legge, il Comune di Alghero chiede e ottiene, ma poi perde per inadempimento delle procedure burocratiche, un finanziamento per la realizzazione di un campo sosta e transito²⁷³.

Il periodo 1994-1998 vede una sinergia inedita, e finora non più ripetuta, tra volontariato e cooperazione sociale, amministrazione comunale, diocesi.

"C'era allora in Regione la Giunta Palomba²⁷⁴, ed esisteva una legge che prevedeva proprio il finanziamento per gli enti locali per la realizzazione dei campi rom, legge che era andata esaurita, non c'erano più risorse, e che su nostra richiesta la Giunta regionale l'aveva rifinanziata, proprio per inserire denari per la realizzazione del campo. Naturalmente poi il problema è dove lo fai. Dove lo fai le comunità locali hanno sempre un atteggiamento ostile, perché individuano le comunità rom come comunità difficili con cui convivere, qualsiasi furto avvenga in quella zona viene sempre attribuito ai rom, anche se poi magari il furto è fatto da tutt'altri, però vengono individuati come il parafulmine di una situazione. Però noi eravamo riusciti a ottenere, dall'ERSAT allora, la disponibilità di un terreno, in località, subito dopo Fertilia, in località Arenosu Fighera. E lì anche una zona interna, si era fatto uno studio, si era visto in che modo... nel frattempo però, poi, avevamo incominciato a dedicare un minimo di attenzione, per la pulizia del campo, la sistemazione, l'assistenza.

(D.T., amministratore)

I primi interventi a favore delle famiglie rom vengono attuati a partire dal 1993 dall'Opera Nomadi e dall'Associazione-Comunità Primavera, attiva nel campo dei programmi terapeutici per tossicodipendenti con attività di orticoltura e falegnameria. Viene realizzata una baracca in legno per alloggiare una famiglia numerosa, composta dalla coppia di genitori e da otto minori. L'Associazione Primavera regala inoltre alla comunità rom, fino ad allora sprovvista di qualsiasi rifornimento idrico, un serbatoio per l'acqua, che il Comune si impegna a riempire

²⁷³ *Il campo sulle rive del Calich si è dimostrato poco idoneo. Il Comune cerca un'altra area per sistemare la comunità nomade*, "La Nuova Sardegna", 15.1.1999.

²⁷⁴ La Giunta Regionale presieduta da Federico Palomba (Progressisti) è rimasta in carica dal 5 agosto 1994 al 12 giugno 1999.

con una certa regolarità. Si provvede, con la collaborazione di Legambiente e alcuni mezzi messi a disposizione dall'Amministrazione comunale, a una radicale pulizia dell'area, e a più riprese si provvede allo spargimento di inerti di cava per limitare il disagio causato dalla naturale fangosità del terreno. Successivamente, con un primo contributo in denaro da parte della Curia di Alghero, si realizzano altre tre casupole in legno, più rifinite della prima, consegnate ad altre tre famiglie numerose, e in seguito altre due casupole più piccole per ospitare due donne anziane che vivono da sole e altre due di dimensioni maggiori per famiglie numerose. Nel frattempo, il campo viene fornito dal Comune di acqua corrente, energia elettrica e servizio di ritiro dei rifiuti solidi. Fallimentare invece l'intervento di emergenza pensato per migliorare gli aspetti igienico-sanitari, con la posa di tre vecchi gabinetti autopulenti di recupero, collocati però in stato di già avanzato degrado, inefficienti e perciò mai utilizzati dalle famiglie²⁷⁵.

"...quindi viene fuori quella che adesso è un po' questa dimensione di una sorta di villaggio precario, però fatto di casupole di legno che potrebbero essere considerate così come dire un primo passo per la conquista di una condizione di alloggiamento, come dire, non so come definirla, consona a un vivere degno, insomma. Di fatto, le condizioni, finché le amministrazioni, o meglio finché un'amministrazione ha avuto modo di occuparsi di loro, di aiutarli a migliorare le loro condizioni, finché questa amministrazione ha potuto operare, il percorso sembrava andare verso una soluzione in positivo."

(I.P., volontario)

La collaborazione tra istituzioni e associazioni è resa possibile dalla messa in comune di sensibilità diverse nei confronti della situazione di marginalità in cui si è venuta a trovare la comunità rom.

"Eh, in quel momento aveva collaborato molto la diocesi di Alghero. Il vescovo di Alghero era monsignor Vacca, che probabilmente aveva un vantaggio di attenzione e sensibilità, perché lui era diventato vescovo di Alghero dopo un lungo periodo di parroco nella parrocchia di san Lucifero a Cagliari. I parroci sono quelli che hanno, come dire, un contatto diretto con la gente. Per esempio, l'attuale vescovo di Alghero, è professore universitario, e quindi la sua è un'esperienza da cattedratico, quindi... son quelle cose che poi fanno la differenza. E invece lui, monsignor Vacca, aveva manifestato grande attenzione, un po' per il bisogno in generale ad Alghero eh, non aveva dedicato attenzioni solo alle comunità rom, ma [...] aveva assistito anche tossicodipendenti, aveva messo in piedi una struttura per assistere le, le famiglie dei carcerati, e i carcerati, cioè grande sensibilità, e all'interno di questa sensibilità una sensibilità specifica proprio per la comunità rom di Alghero."

(D.T., amministratore)

²⁷⁵ Giovanni Battista Oliva, *Zingari, uscire dal degrado dei campi si può. Qualche esempio*, in www.nonluoghi.info/old/sardi.html.

Accanto agli interventi di sistemazione dell'area e di attivazione di servizi essenziali, vengono attuati dei progetti di inserimento lavorativo e di valorizzazione delle abilità artigianali.

"Li abbiamo coinvolti anche con lavori che loro hanno fatto. Hanno messo in piedi anche un'attività artigianale con il rame, gli abbiamo organizzato delle mostre dei loro lavori, e per esempio qualche imprenditore algherese li ha anche aiutati nel senso che gli ha commissionato dei lavori in rame, per fare pluviali, caditoie, tutte cose che loro facevano in rame che avevano anche un valore estetico. Poi facevano anche lavori più artistici, più pregiati, e noi abbiamo organizzato delle mostre per valorizzare le loro capacità."

(D.T., amministratore)

Questo periodo può essere descritto come una sorta di "primavera algherese" per quanto riguarda i rapporti tra la comunità e le istituzioni, ed è ricordato ancora dai volontari e dalle famiglie rom come un momento di crescita della fiducia e delle potenzialità di integrazione.

"E lì è stato un momento in cui loro si sono un po' più avvicinati alla comunità algherese, abbiamo convinto le madri a mandare i figli a scuola, avevano anche una buona assistenza dall'ospedale per le nascite, e ti dirò che vi si presentavano anche molto puliti, dignitosi. [...] Forse è troppo forte dire che erano una realtà positiva nella società algherese, però io dico che loro si erano, non [dico] integrati [...] però non ci avevano creato problemi, anzi ci avevano aiutato a risolverli, e poi loro, quando noi li aiutavamo mettevano in evidenza le loro tradizioni, abitudini, festività, e in questo li abbiamo seguiti, presenziando anche quando facevano eventi, a loro faceva piacere comunicare... soprattutto io ho visto che per loro il momento più importante è stato quando gli abbiamo organizzato le mostre dei lavori in rame. Per dirti quando abbiamo fatto la festa di san Giovanni loro ci hanno fatto i bracieri in rame, tutti decorati e martellati... proprio perché c'era da parte loro l'orgoglio di essere protagonisti e mostrare le loro capacità."

(D.T., amministratore)

L'amministrazione comunale, impegnata a realizzare un insediamento conforme alla Legge Tiziana, individua l'area nel 1995, ottiene il finanziamento regionale nel 1997 e adotta la necessaria variante al P.R.G. per il cambio di destinazione urbanistica dell'area. Non riesce però, prima della fine del mandato, ad ottenere la proprietà dell'area da parte dell'ERSAT, condizione richiesta dalla Regione per l'erogazione del finanziamento, che viene dunque perso.

"Poi [...] non siamo riusciti purtroppo a fare il campo, perché le lungaggini amministrative ce l'hanno impedito, l'ERSAT ha rallentato l'azione, l'area è sempre rimasta lì ed eravamo quasi pronti a utilizzare i fondi regionali, e poi la cosa si è arenata perché l'amministrazione seguente ha individuato quell'area come inadeguata per la realizzazione del campo, e questo naturalmente ha rovesciato tutto, l'idea il

progetto che fino allora aveva camminato, per essere rimesso tutto in discussione...
Fatto sta che il campo non si è fatto, loro sono ancora lì in una situazione precaria."
(D.T., amministratore)

Con il cambio di amministrazione, con l'interruzione della sinergia creatasi e delle iniziative rese possibili da essa, vanno scemando anche la fiducia e le fragili relazioni avviate tra la comunità rom e la comunità algherese.

"La fine di quest'esperienza amministrativa determina anche il venir meno di uno scambio fra la comunità rom e la comunità ospitante, chiamiamola così, in particolare l'amministrazione comunale, viene meno questo rapporto che aveva prodotto tante cose positive, tra cui anche momenti belli d'incontro in cui le autorità, tutte le autorità, il vescovo, il comandante dei carabinieri, erano andate lì, si erano dimostrate attente a manifestare la loro voglia di incontrare queste famiglie, di vedere con loro la possibilità di un percorso di accoglienza, inclusione, integrazione, come vogliamo chiamarlo. Viene meno invece questo clima e quindi c'è un peggioramento notevole delle condizioni di vita dentro il campo, c'è da parte delle famiglie una perdita di fiducia anche nelle istituzioni, e quindi un sospetto anche riguardo alle iniziative che eventualmente le istituzioni propongono, e quindi questa cosa poi arriva fino ai giorni nostri consegnandoci una situazione del campo che è senz'altro di forte degrado."

(I.P., volontario)

Sollecitata dalle associazioni, tra cui il Comitato di quartiere della borgata di Fertilia, la nuova giunta decide di cercare un nuovo sito, ritenendo quello individuato inadeguato per la vicinanza allo stagno del Calik, con conseguente pericolo di allagamento²⁷⁶. Passa oltre un anno, il comitato di quartiere deplora la perdita del finanziamento da 300 milioni di lire e lamenta la crescita delle dimensioni dell'insediamento e, di conseguenza, di rifiuti di ogni genere²⁷⁷.

Nel settembre del 2000, viene proposto di costruire il nuovo campo in un'area a circa 800 metri da quello attuale, di proprietà dell'ERSAT, in località Fighera Casa Sea²⁷⁸. Immediata la protesta dei residenti, e anche l'Opera Nomadi si pronuncia contro un'ubicazione ghettizzante in quanto lontana dal centro abitato. Viene individuato un altro sito, più vicino all'attuale (circa 300 metri), richiesto un nuovo finanziamento regionale, e nel gennaio 2001 vengono stanziati 400 milioni nel Bilancio comunale²⁷⁹. Il terreno, di proprietà dell'ERSAT, verrà dato in comodato d'uso. "Entro i prossimi due mesi bandiremo la gara d'appalto", promette l'assessore ai Servizi

²⁷⁶ *Fertilia, si cerca un'altra sistemazione per i nomadi*, "La Nuova Sardegna", 9.1.1999.

²⁷⁷ *Campo rom: "Situazione insostenibile". Il presidente del Comitato di Fertilia segnala degrado, disagi e... furti*, "La Nuova Sardegna", 30.5.2000.

²⁷⁸ *A.A.A. Cercasi campo nomadi. Ancora in alto mare il progetto per l'area attrezzata*, "La Nuova Sardegna", 12.9.2000.

²⁷⁹ *Sorgerà in un terreno dell'ERSAT ceduto al Comune. Pronti quattrocento milioni per realizzare il campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 23.2.2001.

sociali. Nel progetto sono previsti recinzione, piazzole per le roulotte, servizi igienici, locale lavanderia e allaccio della corrente elettrica. Si procede alla variazione della destinazione d'uso²⁸⁰. Dopodichè, tutto sembra bloccarsi, sparire nel nulla. Il Comune viene commissariato, il progetto del campo sfuma.

Nel 2002, si verifica una frattura nella comunità. Un grave dissidio tra due fratelli causa l'allontanamento dal campo di uno dei due, con moglie e figli²⁸¹. La curia vescovile, ottenuto dal Comune un terreno in via degli Orti, nel rione della Pivarada, lo assegna alla famiglia, e il gesto scatena la paura e l'ostilità delle persone residenti. Alcune si costituiscono in comitato e organizzano manifestazioni di dissenso nei confronti dell'amministrazione, ma appaiono anche scritte di protesta sui muri e, fatto più grave, vengono dati alle fiamme nella notte, a ridosso del casolare in via di ristrutturazione, alcuni materassi²⁸². Il responsabile della Caritas stigmatizza l'accaduto in una lettera appassionata, in cui ricorda che la famiglia destinataria dell'abitazione, compreso un bambino di pochi mesi, era accampata in un pulmino, e che non ci sono vie di mezzo tra l'accoglienza e la chiusura²⁸³.

"Gli avevano assegnato questa casetta in questo quartiere popolare, è successo un putiferio. Un putiferio, con il quartiere che aveva portato i materassi da dare fuoco la mattina dopo, "non vogliamo gli zingari", eccetera. [...] E poi quindi, non erano riusciti a stare là, e alla fine la curia gli aveva indicato, e stanno ancora là, un vecchio casolare in campagna."

(A.E., volontario)

"Poi invece una famiglia vive a Carrabuffas²⁸⁴, in una casa che gli aveva dato il vescovo, per quelli non c'è stata nessuna recriminazione. Poi c'è stato un altro vescovo che per carità, per fortuna è tornato da dove è venuto. Voleva l'affitto!"

(I.D., assistente sociale)

La nuova giunta, di centrodestra, ricomincia nel 2004 la ricerca dell'area in cui trasferire i "nomadi", e stanZIA 160.000 euro nel Piano triennale delle opere pubbliche²⁸⁵. Nel luglio del 2005 viene denunciata a più riprese la presenza di una discarica abusiva di proporzioni enormi nelle vicinanze del campo, a cui si accede da una strada che passa dietro il distributore di Fertilia, e

²⁸⁰ *Individuata l'area, occorre il via della Regione. Dopo trent'anni di degrado, finalmente si pensa a uno spazio per i nomadi*, "La Nuova Sardegna", 28.8.2001.

²⁸¹ *Alghero, sparatoria nel campo nomadi. Cognata nel mirino di un padre furioso per la relazione della figlia*, "La Nuova Sardegna", 24.1.2002.

²⁸² *Intimidazioni contro i nomadi*, "La Nuova Sardegna", 18.5.2002.

²⁸³ Piras Lorenzo, *Questa città deve evitare di costruire nuovi ghetti*, "La Nuova Sardegna", 31.5.2002.

²⁸⁴ Località nell'agro di Alghero.

²⁸⁵ *Campo nomadi, restano le difficoltà: ci sono le risorse, ma manca il terreno*, "La Nuova Sardegna", 12.10.2004.

dove, nascostamente, mezzi pesanti scaricano ogni genere di rifiuti²⁸⁶. Come a Truncu Reale, anche all'Arenosu la presenza dei rom sembra giustificare lo scaricamento di rifiuti che costerebbe smaltire in modo legale. Rifiuto chiama rifiuto: i residui dell'estrazione dei metalli e gli scarti della vita quotidiana di un centinaio di persone si sommano ai materiali di risulta delle attività gagé, abbandonati sia da privati cittadini che da imprese insofferenti delle regole. Nel 2006, per la bonifica delle aree del Calik, dell'Arenosu e di Cala Viola (150 ettari di territorio) verranno stanziati 140.000 euro, necessari a smaltire 3.000 m² di rifiuti, per i quali saranno necessari 120 viaggi di camion in grado di trasportare 25 quintali ciascuno²⁸⁷.

Nel frattempo, in risposta all'ennesimo sollecito di cittadini e associazioni, l'assessore ai Servizi sociali fa sapere che l'amministrazione si è impegnata concordando con l'ERSAT la cessione di un'area, esiste anche un progetto preliminare, ma i contatti si sono da tempo interrotti²⁸⁸. L'acquisizione da parte del Comune degli immobili di proprietà dell'ERSAT sparsi nelle borgate della Nurra è un processo lunghissimo e farraginoso, a colpi di burocrazia. A seguito di un esposto presentato da un consigliere comunale di opposizione nel giugno 2007 e relativo alle condizioni del campo, l'assessore afferma di aver sollecitato l'ERSAT ricevendo rassicurazioni verbali, e di contare di ottenerne la cessione entro l'anno e poter così avviare la realizzazione del campo²⁸⁹. Nel mese di ottobre viene effettivamente individuato un nuovo sito in località Fighera e inviato all'ERSAT il frazionamento dell'area, che cade nel silenzio²⁹⁰.

In dicembre, la magistratura impone alla LAORE, subentrata all'ERSAT, di bonificare il sito di sua proprietà su cui insiste il campo nomadi, divenuta una bomba ecologica²⁹¹. In seguito all'ottemperanza dell'azienda, l'area è sottoposta a sequestro preventivo.

"Oltretutto il sito [è] sotto sequestro, perché... c'è un inquinamento che, perché loro usano olii che il terreno si è assorbito in una maniera, ma non so per quanti metri quadrati, quanti ettari... Perché non è solo lì dove son loro, la discarica va anche oltre, lì hanno recintato, per evitare che si portasse altra roba, perché comunque nel momento in cui il... il sito è sotto sequestro niente può entrare e niente può uscire. È entrato e uscito di tutto comunque, quindi..."

(I.D., assistente sociale)

²⁸⁶ Olandi Gianni, *Nel parco cresce una discarica*, "La Nuova Sardegna", 8.7.2005.

²⁸⁷ *Un progetto di bonifica ambientale per recuperare zone straordinarie*, "La Nuova Sardegna", 25.3.2006.

²⁸⁸ *La vergogna del campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 18.3.2006.

²⁸⁹ Olandi Gianni, *Il campo nomadi finisce in Procura*, "La Nuova Sardegna", 7.6.2007.

²⁹⁰ *Tempi lunghi per il campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 18.10.2007.

²⁹¹ *Campo nomadi sotto sequestro*, "La Nuova Sardegna", 20.5.2008.

La Regione stanZIA 400.000 euro per le spese di bonifica²⁹². Durante una conferenza di servizi nel febbraio 2009, il rappresentante della LAORE fa sapere che i lavoro di bonifica non hanno ancora preso avvio perché, essendo il sito sotto sequestro, è necessaria l'autorizzazione dell'autorità giudiziaria. Inoltre, non è possibile procedere alla bonifica dell'area occupata dai rom finché le famiglie non saranno spostate in un altro sito. Il Comune, da parte sua, osserva che il finanziamento di 200.000 euro ottenuto dalla Regione non è sufficiente per costruire il nuovo campo²⁹³.

Mentre i rimpalli burocratici mangiano i mesi e gli anni, la situazione all'interno della comunità rom conosce nuove tensioni. Nel 2008 un'altra famiglia è costretta dai conflitti interni ad abbandonare il campo e, dopo aver vissuto alcuni mesi occupando un rudere vicino alla spiaggia di Maria Pia, viene sgomberata dall'amministrazione, che alla fine trova loro una sistemazione in città²⁹⁴.

"Si sono creati dei dissidi interni, quindi sono usciti dal campo, stavano praticamente in una casa diroccata fuori Alghero, solo che da lì son stati mandati via perché quest'abitazione era pericolante, e essendoci 7 minori all'interno del nucleo familiare, non si poteva permettere appunto che si facessero male, e poi queste persone con una roulotte stavano in aperta campagna, e stavano in mezzo comunque al fango, al freddo... non era sostenibile diciamo questa possibilità di vita, e quindi è stata concessa loro un'abitazione dal Comune, non un'abitazione, cioè non immaginiamoci un appartamento, ma una sorta di alloggio che c'era all'interno dell'ex carceretto, quindi un edificio che doveva essere proprio una sorta di carcere, che appunto ha un giardino, cucina, due camere da letto e il bagno."

(T.N., assistente sociale)

"Con 7 figli, due anni fa sono andati via dal campo, sono entrati in quella casa fatiscente alla fine di Maria Pia, l'hanno adattata, ci avevano messo delle onduline per riparare il tetto, hanno creato una parvenza di casa. Perché li hanno mandati via? Il Comune aveva detto che dovevano andarsene perché lo stabile era di proprietà comunale e serviva a loro, è ancora lì abbandonato. Il problema era che a cinquanta metri c'erano i campi sportivi, da tennis, la piscina... frequentati dall'*élite*. L'*élite* non poteva sopportare di vedersi un accampamento zingaro andando a giocare a tennis. Quindi hanno riadattato il carceretto, ci hanno fatto un bagno e la cucina, e se ci passi certo nel cortile ci sarà il solito macello di rifiuti, ma è recintato con la rete oscurante e non si vede, e dal lato che si vede alle finestre hanno messo le tendine di pizzo di plastica e il vaso dei ciclamini."

(F.C., volontaria)

²⁹² *La vergogna del campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 22.1.2009.

²⁹³ *Un incontro in Comune sulla bonifica del campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 3.2.2009.

²⁹⁴ *Quella famiglia rom con sette bimbi al seguito sbalottata da una parte all'altra di Alghero*, "La Nuova Sardegna", 7.5.2009.

Nell'agosto 2009 una grave rissa, con fermo di sei persone e provvedimenti restrittivi per tre di esse, fa scrivere a un cronista che:

“Lasciando da parte le motivazioni tra le famiglie Rom su presupposti vecchi rancori e antiche diatribe, c'è poco da stupirsi se in una situazione di assoluto degrado, da un inferno come quello del campo nomadi dell'Arenosu possano esplodere comportamenti ai margini di una società civile. Prima di lasciarsi andare a generiche valutazioni di ordine culturale, o di moralismi un tanto al chilo, sarebbe forse il caso di chiamare in causa quelle istituzioni che costringono uomini, donne e bambini, tutti esseri umani fino a prova contraria, a vivere nel fango dell'inverno, nella promiscuità e polvere d'estate. A dividere con gli animali, maiali e cani, gli stessi spazi di vita quotidiana”²⁹⁵.

A seguito di questo episodio, due famiglie vanno via dal campo dell'Arenosu e si sistemano presso il bivio per Mamuntanas, sulla strada Alghero-Sassari. Nell'ottobre 2010 verranno però reindirizzate al campo²⁹⁶, di cui nel giugno 2010 la LAORE ha chiesto lo sgombero forzato alla Procura della Repubblica²⁹⁷. La paura era che le due famiglie potessero dar vita ad un nuovo accampamento abusivo. Intanto, nel maggio 2010, il Comune ha chiesto alla Regione 1 milione di euro per il futuro campo nomadi²⁹⁸.

"Noi abbiamo avuto due famiglie per diverso tempo a Mamuntanas, perché al campo non li hanno voluti. Io ero andata a cercare di mediare, con i vigili. Non c'è stato verso. Li hanno sistemati in un'area a fianco [dell'insediamento principale, N.d.A.]."
(I.D., assistente sociale)

"Queste famiglie si sono allontanate e poi sono ritornate, una volta tornate al campo rom poi si sono dovute sistemare in una parte di campo che non era servita dai servizi essenziali, quindi senza luce e senza acqua... abbiamo chiesto al servizio Manutenzioni di ripristinare i collegamenti, anche se questo ha creato problemi perché comunque hanno occupato delle aree prive di servizi, quindi hanno allargato ulteriormente il campo rom... queste famiglie che hanno fatto rientro ad Alghero si sono trovate qui, senza servizi, creando anche ulteriore danno perché purtroppo hanno tagliato anche altra macchia mediterranea, anche questo non va bene, però cosa devi fare? Non le puoi lasciare... prima di entrare qui dentro hanno sostato abusivamente in un'altra zona di Alghero, e stavano peggio che qui. [Noi] avevamo proposto di farli entrare proprio dentro dove già erano serviti di luce e acqua. Eh, questo è stato impossibile... per evitare bisticci e altri dissidi non li abbiamo fatti entrare dentro ma li abbiamo dislocati un po' fuori."

(T.N., assistente sociale)

²⁹⁵ *Una vergognosa indifferenza*, "La Nuova Sardegna", 8.8.2009.

²⁹⁶ *Mamuntanas, sgomberate famiglie rom*, "La Nuova Sardegna", 29.10.2010.

²⁹⁷ *Campo nomadi dell'Arenosu verso lo sgombero forzato*, "La Nuova Sardegna", 27.6.2010.

²⁹⁸ *Il Comune batte cassa per il campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 1.5.2010.

Altri nuclei familiari occupano uno stabile e un terreno nei pressi della borgata di Maristella, scatenando la protesta dei residenti²⁹⁹.

Tra il settembre 2010 e l'agosto 2011, si verifica tra i rifiuti dell'Arenosu una serie impressionante di roghi. Nel settembre viene finalmente appaltata la bonifica dell'area non occupata dalle abitazioni. Verrà ultimata in dicembre³⁰⁰.

L'amministrazione comunale annuncia che, visto che la LAORE non ha dato risposte sulla concessione delle aree richieste, provvederà all'esproprio di un'area per realizzare il nuovo campo nomadi, per il quale sono stati ottenuti 560.000 euro dalla Regione³⁰¹. Il Comitato di Fertilia protesta vivacemente per la scelta dell'area, molto vicina alla precedente, esprimendo il timore che si verifichino gli stessi problemi del sito attuale. A fine anno l'amministrazione è di nuovo commissariata, il Comitato si rivolge al Commissario prefettizio chiedendo di bloccare l'iter espropriativo ed esprimendo il proprio disagio, acuito dal ritrovamento di materiale furtivo nel campo a seguito di un blitz delle forze dell'ordine; il commissario dapprima cerca di tranquillizzare i cittadini approvando uno stralcio del regolamento per il campo nomadi, quindi ferma la procedura di esproprio³⁰².

"Quindi era già stata individuata un'area dove doveva sorgere il nuovo campo, son stati già reperiti i finanziamenti da, con la Regione, nel senso che la Regione è disposta a finanziare il nuovo campo, solo che per motivi di natura politica, insomma scelte dell'amministrazione, ancora, nonostante sia tutto pronto, anche il progetto, individuata l'area, non hanno, i lavori non son stati portati avanti proprio perché questo è un momento molto particolare in cui anche ci avviciniamo alle elezioni politiche, magari il commissario non si sente di andare contro a una larga fetta di popolazione, comunque la popolazione di Fertilia, e di iniziare a far andare avanti i lavori insomma."

(T.N., assistente sociale)

Ultimamente la presenza si è notevolmente ampliata, anche a seguito del trasferimento di nuclei dal nord e centro Italia a seguito del giro di vite operato dal governo Berlusconi nei confronti delle comunità rom, raggiungendo le 120 persone. La situazione dell'insediamento è di estrema precarietà, in particolare dal punto di vista igienico-sanitario.

²⁹⁹ Ortu Sergio, *L'ex scuola elementare occupata di rom*, "La Nuova Sardegna", 27.6.2011, e *Campo nomadi abusivo realizzato a Maristella*, "La Nuova Sardegna", 29.6.2011.

³⁰⁰ Ortu Sergio, *Arenosu, finite le operazioni di bonifica*, "La Nuova Sardegna", 20.12.2011.

³⁰¹ *Un'area per il campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 13.9.2011, e Ortu Sergio, *Campo nomadi: Fertilia contro il sindaco*, "La Nuova Sardegna", 14.9.2011.

³⁰² Olandi Gianni, *Furti, blitz al campo rom*, "La Nuova Sardegna", 16.11.2011; Ortu Sergio, *Tutti contro i rom dopo il blitz all'Arenosu*, "La Nuova Sardegna", 17.11.2011; Id., *Nuovo campo nomadi, da Fertilia un SOS al commissario Casula*, "La Nuova Sardegna", 5.1.2012; Id., *Campo rom, si riparte da zero: bloccato l'iter per l'esproprio*, "La Nuova Sardegna", 20.3.2012.

"Quello dei rifiuti... è un grosso problema, perché loro stessi si sono contornati di rottami, ferrosi... c'è di tutto e di più. Cioè tu passi, per esempio venerdì scorso avevamo i falciaerba, la settimana prima avevamo i fusti di birra, quelli in ferro, perché loro cosa fanno, li ripuliscono dalla plastica, che non serve, e poi vanno a venderli da quelli che comprano il ferro, anche a Sassari lavorano così... quindi loro il lavoro se lo portano dentro e se lo lavorano dentro. E i rifiuti rimangono qui dentro... non hanno servizi igienici... Allora, noi gli forniamo l'acqua e la corrente elettrica. L'anno scorso è stato fatto anche un lavoro, hanno rifatto gli impianti, quindi hanno messo i pali, i nuovi cavi, il nuovo contatore, l'acqua c'era già, sono allacciati praticamente a una torretta che c'è, che sarebbe qui dietro, però effettivamente non hanno una fogna, una fossa settica, niente, quindi vanno a fare i propri bisogni qua, nella pineta di fronte. Che praticamente mentre qua è tutto inquinato di rifiuti là mi hanno detto ci sono venti centimetri di escrementi. Cioè questa è la situazione. È impressionante, guarda. Vanno di fronte se no poi si riempiono qua. Dalla torretta, loro attaccato a un albero hanno un rubinetto e sono collegati alla torretta con dei tubi. Qua per esempio in questa casa arriva un tubo, c'è il rubinetto esterno e l'acqua la prendono da lì. Non hanno l'acqua dentro casa. A volte hanno dei problemi naturalmente di pressione, acqua sporca... per la luce, il contatore è unico... Adesso ne metteranno un altro per servire le ultime famiglie. Hanno un contatore, col cavo elettrico, da vent'anni. Non pagano le spese."

(T.N., assistente sociale)



Fig. 6 – Mappa di Alghero e della borgata di Fertilia. Cerchiata in rosso l'area occupata dall'insediamento della comunità rom.

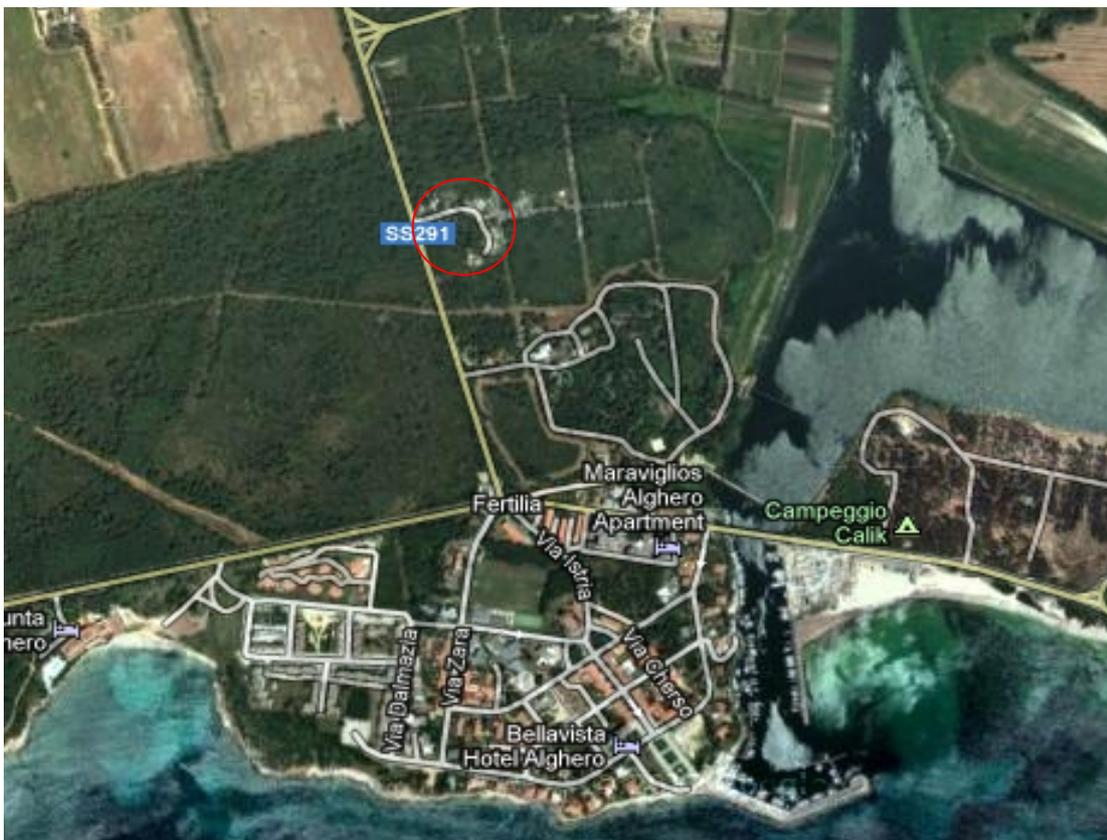


Fig. 7 – Foto satellitare della borgata di Fertilia, con l'insediamento rom cerchiato in rosso.

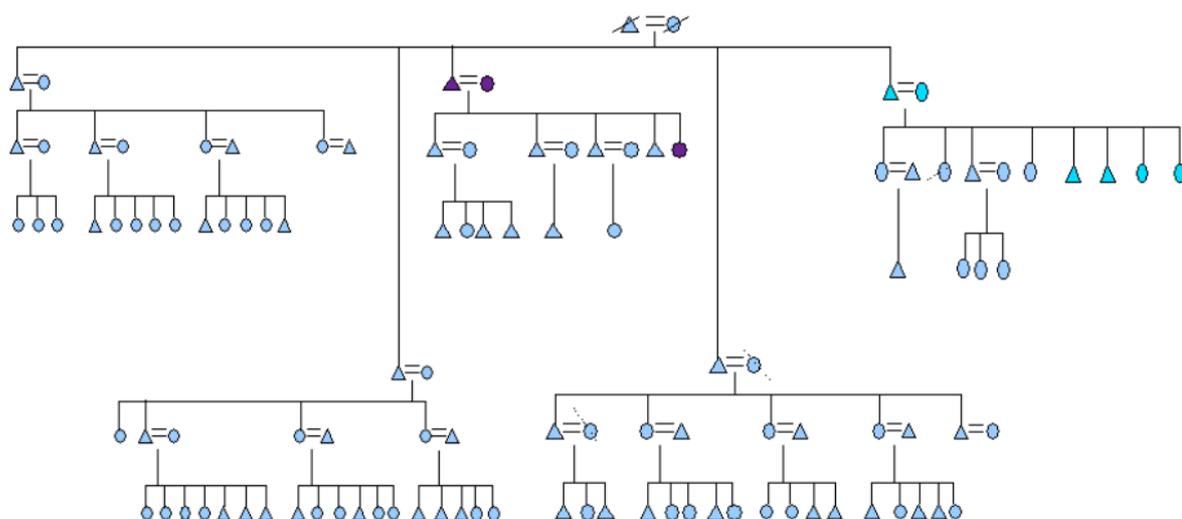


Fig. 8 – Genogramma delle famiglie abitanti nell'insediamento di Fertilia.

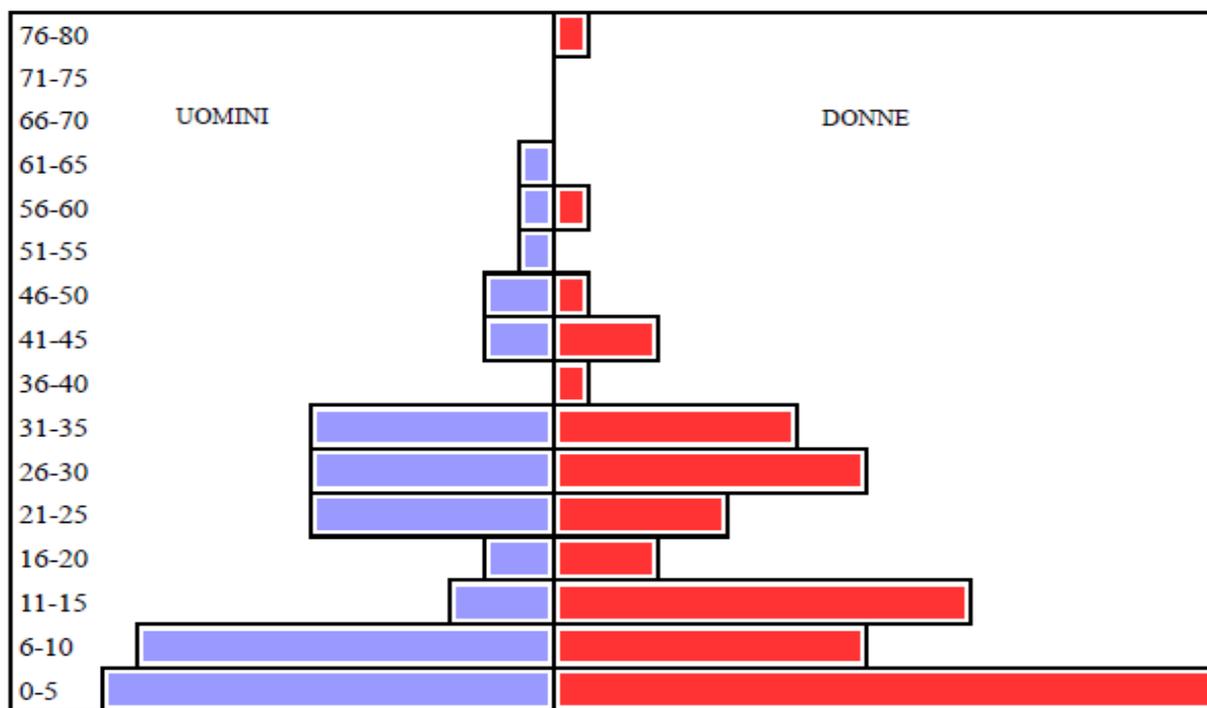


Fig. 9 – Piramide d'età della comunità di Fertilia.



Fig. 10 - Mappa delle unità abitative dell'insediamento di Fertilia sovrapposta all'immagine satellitare. I tre ovali delimitano i "cortili".

4.4. Ricostruzione della storia delle comunità di romá di Porto Torres attraverso l'intreccio di media e voci narranti

Il primo insediamento stabile di romá dassikané nel territorio di Porto Torres viene individuato nel 1986, in un'area collinare (detta “Balai lontano”) del promontorio che fronteggia la spiaggia di Balai, nei pressi della torre costiera di “Abbacurrente”, che segna il confine tra il territorio sassarese e quello di Porto Torres. Scrive Teresa Littarru, insegnante e poi direttrice didattica che ha lavorato a lungo con la comunità rom, nella sua Tesi di laurea in Pedagogia³⁰³: “Da circa cinque anni si è insediato in città un gruppo di rom provenienti dalla Jugoslavia. [...] [Essi occupano un] campo-sosta non autorizzato, privo di acqua e servizi igienici, situato in prossimità di un promontorio, in una zona priva di vegetazione e colpita dai forti venti di maestrale.” Si tratta inizialmente di una quarantina di persone, nuclei familiari tra loro imparentati, in fuga da una Jugoslavia in cui, come accennato in precedenza, dopo la morte di Tito la crescita del nazionalismo serbo si inseriva in una crisi economica di vaste proporzioni. Scrive Ezio Marcolungo nel 1986:

“Attraverso la società jugoslava filtrano tra i rom molti valori che giungono da Occidente, valori tipici delle società capitalistiche e consumistiche. Questi nuovi valori fanno nascere il desiderio di emergere economicamente e socialmente. Emergere rispetto ai propri parenti e agli altri Rom, ma soprattutto rispetto agli altri jugoslavi. I rom, in Jugoslavia, sono riconosciuti dalla Costituzione come gruppo etnico, ma continuano a essere considerati cittadini di serie B. [...] Nasce allora nei rom il desiderio di migrare, di cercare un Paese dove, anche se le condizioni di vita sono meno sicure, di certo trarrà maggiore ricchezza economica da sfruttare e più possibilità di guadagnare denaro. L'intenzione, comunque, è di far ritorno al proprio Paese d'origine, di riuscire a comprare una casa lussuosa, una grossa automobile o altri simboli di ricchezza e di prestigio.”³⁰⁴

Come altri gruppi rom, le famiglie immigrate a Porto Torres svolgevano in Serbia mestieri in parte itineranti, gli stessi che altri gruppi rom, non jugoslavi, avevano svolto anche in Sardegna, con grande abilità, fino agli anni '60, quando la disponibilità sul mercato di utensili usa e getta e che non necessitavano manutenzione specializzata aveva reso economicamente sfavorevole e inutile la propria opera.

"I mestieri che facevano [in patria] erano [qui] ormai obsoleti: stagnai, battilama, calderai... con l'arrivo dell'alluminio e dell'acciaio inox... in Sardegna *su ramine e cuchina* era appeso alla parete, una volta tutte le attrezzature di cucina erano in rame, e andavano stagnate con lo stagno vergine, che non è quello della rubinetteria. E per questo occorre una manualità che non tutti hanno, perché si deve arroventare il

³⁰³ Littarru Teresa, *op. cit.*

³⁰⁴ Marcolungo Ezio, *L'irrequieta libertà dei gitani*, in “GEODES” n. 2/1986, citato in Littarru Teresa, *op. cit.*

recipiente in rame, poi metterci lo stagno e farlo mulinare finchè si attacca alle pareti, e così dura circa un anno. Questo in tutta l'Europa, loro avevano grande prosperità da questo, poi commerciavano i cavalli... in Serbia c'erano allora moltissimi cavalli, asini e muli. Sono arrivati qua senza saper fare nulla di richiesto dalla popolazione. Questo crea ostilità, crea isolamento, e per intervenire occorre capovolgere questo. Sistemare i bambini, nutrirli, curarli, e questo già crea nelle famiglie una clima diverso. Poi dargli un lavoro... loro se ne vanno solo se non ci sono condizioni di stabilità in un luogo, è così storicamente."

(B.G., funzionario)

Diversi gruppi dassikané si distribuiscono in quegli anni per la Sardegna: Torralba, Pabillonis, San Nicolò Arcidano, dintorni di Ittiri. Scrive sempre Teresa Littarru:

“Il loro è un tipo di nomadismo alquanto particolare: dichiarano di volersi stabilire definitivamente nel nostro territorio, tuttavia si spostano di frequente nei principali insediamenti dell'isola e [...] mantengono forti legami con i Paesi d'origine. [...] I singoli e le famiglie hanno continui e frequenti contatti sia con il territorio d'origine, sia con i parenti dislocati in varie zone della Sardegna e del Continente, [specie in occasione delle feste].”³⁰⁵

Il tessuto sociale ed economico di Porto Torres, nel momento in cui il gruppo rom vi giunge e si stabilisce, è in grave difficoltà per il declino delle attività industriali che, negli anni seguenti alla costruzione degli stabilimenti petrolchimici, avevano assorbito una grande quantità di manodopera – e modificato in modo drastico e irreversibile il paesaggio e gli ecosistemi della zona – negli anni del boom industriale sardo, sottraendoli ai mestieri tradizionali quali agricoltura e pastorizia. Con la crisi degli anni '80, la progressiva chiusura degli stabilimenti e il licenziamento o la cassa integrazione di migliaia di persone, le promesse di prosperità e benessere stavano lasciando il posto a un brusco e doloroso risveglio³⁰⁶. In questo contesto giunge il gruppo degli “zingari”, suscitando da subito diffidenza e allarme.

"Erano profughi. Ed erano venuti nelle condizioni più misere. Nessuno di loro aveva documenti. [...] [I mezzi di sussistenza] fondamentali erano la cerca [il *mangapen*, N.d.A.], i furtarelli, un po' di lettura della mano da parte delle donne, ma non erano rom abituati alla vita in Italia, ancora, e quindi in estrema miseria, moltissime difficoltà economiche e per trovar lavoro... poi in molti l'avevano trovato. [...] Disturbavano tra l'altro il normale clima della cittadina, che aveva attuato subito dei meccanismi di isolamento e di difesa."

(B.G., insegnante)

³⁰⁵ *Ibidem*.

³⁰⁶ Ruju Sandro, *Il petrolchimico di Porto Torres negli anni della Sir*, in Adorno Salvatore e Neri Sernerì Simone (a cura di), *Industria, ambiente e territorio: per una storia ambientale delle aree industriali in Italia*, Il Mulino, 2009.

Nel caso di Porto Torres, è la scuola elementare, guidata dalla sensibilità di un direttore didattico di idee progressiste, che si fa carico della comunità e, attraverso l'alleanza con le istituzioni locali e con la chiesa ortodossa - guidata allora da un personaggio di grande prestigio sociale e volontà, l'archimandrita Ambrogio Melzi - promuove numerose iniziative finalizzate all'integrazione nel tessuto sociale cittadino.

"Il legame fortissimo che c'era tra [le istituzioni] e la scuola, come dire, ha messo tutti nelle condizioni di affrontare il problema su un piano culturale più elevato che non quello del 'sono sporchi', cioè, tutta la somma di pregiudizi che si scaricano su di loro."

(B.G., insegnante)

E' il senso del dovere, la convinzione di dover adempiere pienamente al proprio ruolo istituzionale ed educativo, che spinge inizialmente il direttore della scuola ad affrontare la situazione di novità venutasi a creare. Le famiglie rom erano giunte in città, come di solito, senza clamore, in punta di piedi. È la presenza dei bambini per le strade, al seguito delle loro madri, che suscita attenzione.

"Io partivo da un presupposto: sono [responsabile] dell'obbligo scolastico, per cui se vedo un bambino per strada la mattina mi chiedo perché non sia a scuola: è un evasore, è un italiano? In quegli anni denunciavi diverse persone, tutte sanzionate dal pretore. La scuola doveva funzionare come scuola."

(B.G., insegnante)

Viene così cercato il contatto con la comunità, le famiglie. La scuola va a cercare i bambini e i loro genitori all'accampamento.

"C'era un loro *capotribù* che si chiamava, D. mi pare, i primi approcci erano avvenuti tramite questo personaggio, molto interessante con cui discutere. Son stati bravi anche loro, perché hanno capito che la mia visita non era di un curioso, e hanno quindi risposto con simpatia, perché erano proprio sperduti, profughi, isolati, avevano bisogno di tutto, di entrare in rapporto non ostile con la gente. Sfruttavamo tutto per creare confidenza. Tutto questo nasceva naturalmente da un preciso orientamento politico... c'era questo afflato internazionalista che ci guidava, ci motivava."

(B.G., insegnante)

La frequenza della scuola viene proposta come condizione per l'ospitalità e come strumento di integrazione, di graduale conquista della fiducia degli abitanti di Porto Torres. Si instaura da subito un dialogo, certo non del tutto simmetrico ma improntato alla chiarezza.

"Un gruppo di rom, erano una quarantina di persone, che fanno? Dove vanno? Dunque, prima di tutto i bambini. Allora, i bambini rom sono in giro, non devono

stare in giro. Fu necessario stabilire un patto con loro. Allora, nel campo discussione: voi volete stare qui? «Sì, qui bello», stavano su una collinetta a Balai, vista mare. Non volevano muoversi. Allora, potete stare qui ma i bambini vanno a scuola. Se gli togli i bambini non si fa la cerca e si toglie un elemento di tensione. Si era stabilito che a Porto Torres non si chiedeva l'elemosina, gli uomini cercano lavoro, le donne stanno nel campo, i bambini vanno a scuola. Primo elemento di normalizzazione."

(B.G., insegnante)

Nel frattempo si affronta il problema della regolarizzazione della presenza delle famiglie, costituite da stranieri non comunitari, sul territorio comunale.

"Il principale ostacolo che loro incontravano era quello della identificazione, per cui dopo qualche mese mi ero assunto il compito di identificarli io. Andavo – una cosa di un azzardo estremo – andavo in Comune con un'applicata di segreteria, bastavano due testimoni davanti all'ufficiale d'anagrafe e seduta stante si otteneva una carta d'identità. Questa pantomima è durata finché da ogni parte della Sardegna venivano a farsi identificare, ma cominciarono a inventarsi i nomi. Perché è un'umanità molto ricca, ma costantemente – era allora, adesso non so più cosa sono – costantemente in-difesa, e quindi inclini a tutto quello che poteva servire a scamparla..."

(B.G., insegnante)

Si procede dunque, nell'anno scolastico 1987/88, all'iscrizione a scuola di 14 bambini rom, 10 – di varie età – alla prima classe delle elementari e 4 alla scuola materna³⁰⁷. L'operazione non è indolore, e come da copione sono le condizioni igieniche di bambine e bambini, che vivono accampati con le loro famiglie senza acqua corrente nè elettricità, a scatenare il rifiuto da parte dei genitori gagé. La scuola si organizza mettendo in atto dei provvedimenti per rendere i bambini rom, durante l'orario scolastico, conformi agli standard di igiene richiesti dai genitori che protestano, e parallelamente cercando di suscitare la solidarietà. Si crea una squadra, formata da insegnanti e personale scolastico e guidata dal direttore, che persegue l'obiettivo di garantire la frequenza regolare dei bambini rom. Con il contributo dell'Assessorato alla Pubblica Istruzione, vengono installate nell'edificio scolastico docce con acqua calda e una lavanderia, utilizzata anche, durante il giorno, dai genitori dei bimbi rom. Il campo viene rifornito d'acqua con autobotti.

"Quindi i bambini a scuola, un putiferio della madonna. Bambini che sembravano usciti dalla fogna, poverini. Sporchi, puzzolenti, malvestiti, affamati, tutto quello che un bambino non dovrebbe essere. Per cui rivolta delle famiglie. Erano tutti accentrati nella scuola del quartiere, che si chiama Villaggio Verde. Allora rivolta delle famiglie, che stavano in un gruppo di palazzoni al cui centro stava la scuola. Assemblea popolare per convincere i genitori che i bambini rom sono come i bambini non rom, e siccome stanno nel territorio della Repubblica... risultato,

³⁰⁷ Littarru Teresa, *op. cit.*

l'indomani arrivano centinaia di indumenti per i bambini. Lavoro con l'amministrazione comunale per ottenere modifiche ai bagni, lavanderia, poi otteniamo una DOA³⁰⁸ che doveva dedicarsi esclusivamente a loro, insegnargli la lingua italiana... insomma, le acque si sono calmate, perché i bambini accuditi, nutriti... con le insegnanti e alcune bidelle in più si era creata una comunità straordinaria. [...] Facemmo pubblicare, grazie alla disponibilità di un giornalista, un articolo di giornale con tutti i nomi di quei bambini, che riportavano in capo ad ogni singolo bambino una persona, non un rom... che poi in realtà allora si diceva zingari. 'Lo zingaro', e subito era un moto di paura. [...] A Porto Torres si ebbe la fortuna di influire sugli abitanti del quartiere, proprio perché la scuola aveva una sua ufficialità. Si era creata una vera e propria comunità che aveva influenzato il villaggio e il resto della città stava buona e tranquilla perché tutto rientrava nell'ordine."

(B.G., insegnante)

L'istituzione scolastica si fa inoltre promotrice di ulteriori iniziative di integrazione, coinvolgendo, come accennato sopra, autorità amministrative e religiose.

"Le amministrazioni sono state educate all'accoglienza... e fecero moltissime cose. Poi i buoni rapporti tra l'archimandrita e l'amministrazione. Era un uomo di grande furberia, arrivava con imponenza, macchina con autista, apparati scenici, croci, anelli... era un milanese, di una notissima famiglia nobile milanese. Ci sapeva fare. Celebrava messa in un'aula della scuola messa a disposizione da me, ed era diventato un centro così importante Porto Torres per l'integrazione nella scuola e nel gruppo sociale cittadino, che avevamo avuto anche l'onore di ricevere il vice patriarca di Polonia, regolarmente scortato da un colonnello dell'esercito polacco in borghese, e che alla fine di tutto ci avevano regalato un bellissimo canto liturgico loro."

(B.G., insegnante)

Questa funzione di promotrice e catalizzatrice di risorse ed energie è resa possibile dal ruolo forte riconosciuto alla scuola, in quel periodo, dalle istituzioni politiche.

"C'era allora, ancora, un'idea fortissima della scuola, non solo i cittadini erano abituati a vederla come istituzione, servizio, ma il ministero. C'era un ministero che per quanto formato da ministri DC comunque per la scuola erano estremamente attivi, e la scuola era ricca, era piena di soldi, soprattutto nella seconda metà degli anni '80, con quella riforma dell'84 che aveva incrementato moltissimo il tempo pieno. [...] Il centro [di tutte le iniziative] era sempre la scuola, e quando la scuola si muoveva non si poteva non tenerne conto. Da un lato io ero irruento, dall'altra l'amministrazione era di sinistra e veniva male mettersi contro la scuola."

(B.G., insegnante)

In questi primi anni, sostenuti anche dalle amministrazioni, i capifamiglia si danno da fare per intraprendere delle attività in grado di consentire loro di mantenere le famiglie.

"I primi anni, un paio li aveva assunti il Comune, un altro faceva muretti a secco, un

³⁰⁸ DOA sta per Dotazione Organica Aggiuntiva, e indica le docenti e i docenti facenti parte di speciali graduatorie finalizzate al completamento dell'organico di singoli istituti.

altro si era inventato un lavoro di altro tipo, andava lungo i fiumi a raccogliere i fasci di giunchi, li seccava e li vendeva ai cestai, trafficava con Castelsardo³⁰⁹... Ognuno cercava di inventarsi qualcosa, c'era qualcuno che non riusciva a trovare niente e veniva sospettato di cominciare a cercare altre strade..."

(B.G., insegnante)

Nonostante gli sforzi, il percorso non è facile nè lineare. Nel 1999 le famiglie vengono trasferite in località "La Banca", non lontano dalla scuola, in un'area questa volta autorizzata. Si tratta in realtà di un sito sul quale si sarebbe dovuto costruire il nuovo cimitero, ma che durante i lavori si era rivelato inadatto per la presenza di infiltrazioni d'acqua. Il "campo" è dotato di acqua potabile, due servizi igienici e un contenitore per i rifiuti³¹⁰.

"Gli era stato dato un campo recintato, un cimitero che non era mai entrato in funzione. Sempre nella zona sud del Villaggio Verde. Poi lì d'inverno arrivava troppa acqua, non è entrato in funzione perché d'inverno si allagava, quindi l'hanno dato ai rom. C'erano difficoltà per lo scuolabus, per prendere i bambini doveva aggirare l'acqua, ma ci furono proteste perché in tal modo ritardava a prendere gli altri bambini. Insomma, queste son le dinamiche tutto sommato normali di una comunità. Le strade non erano lastricate di petali di rose, tutto era frutto di incontri, mediazioni..."

(B.G., insegnante)

Nel nuovo sito nascono delle tensioni. La comunità è cresciuta, fino a raggiungere una consistenza di 12 famiglie, per un totale di circa 100 persone. Teresa Littarru include nella sua descrizione una coppia di anziani tra i 70 e gli 80 anni, alcune coppie intorno ai 40 anni con figli grandi e molti nipoti. Le unità abitative sono costituite da baracche di una o due stanze, molte con veranda di assi di legno, talvolta affiancate da vecchie roulottes o tende, disposte a cerchio a ridosso del muro di cinta del campo. Vicino a ogni baracca, una sorta di "zona di rispetto" per parcheggiare l'auto e cucinare all'aperto quando possibile, mentre negli altri casi si cucina sulla stufetta a legna all'interno della baracca. Il pavimento delle baracche è di terra battuta, coperta di fogli di cartone e/o tappeti. Lungo la parete, dei materassi fungono da divani di giorno e da letti la sera. Alcune semplici suppellettili, sedie, sgabelli, tavolini. In alcune baracche il televisore, collegato alla batteria della macchina³¹¹.

L'anno scolastico 1990/91 è segnato da una serie di circostanze negative. La DOA (Dotazione organica aggiuntiva) concessa dal Provveditorato, che si occupava dell'insegnamento della lingua italiana e del supporto all'integrazione scolastica, non viene confermata, e diverse

³⁰⁹ Città della Sardegna, distante una trentina di chilometri da Porto Torres, rinomata per l'artigianato della cesteria.

³¹⁰ Littarru Teresa, *op. cit.*

³¹¹ *Ibidem.*

docenti ottengono il trasferimento ad altra sede, con conseguente perdita di un prezioso patrimonio di esperienza. Il 27 dicembre 1991, in una baracca, scoppia un rogo in cui perde la vita un bimbo di 3 anni. A metà gennaio, si tiene nei locali della direzione didattica una riunione straordinaria del consiglio di circolo con la partecipazione del sindaco e dell'archimandrita, per elaborare un piano di intervento. L'equilibrio tra frequenza scolastica, accettazione, integrazione delle famiglie nel tessuto comunitario, contesto economico-sociale, pregiudizi e paure, strategie di sopravvivenza delle famiglie, mediazione delle istituzioni, è fragile e precario, e necessita di un elevato dispendio di energie, nonostante le quali basta un singolo episodio di intolleranza per far esplodere una tensione latente e tenuta a bada con grande sforzo³¹².

"La gente non sempre era così benevola, potevano esserci manifestazioni individuali negative. Per esempio una sera un bambino che andava a chiedere ebbe le dita schiacciate nella porta da una donna spaventata, che quando vide che era zingaro... Nacque un putiferio, io ero assessore ai servizi sociali, la signora chiese scusa, offri un risarcimento tramite avvocato, e la cosa finì bene. Però questo era lo sbuffo di una pentola che bolliva. Se ufficialmente... Poi però c'è stato un peggioramento delle condizioni economiche generali, la chiusura del petrolchimico, sempre maggiori difficoltà di lavoro, per cui i bambini mancavano sempre più spesso da scuola perché se li portavano nei pasì attorno, perché sono un elemento fondamentale per l'accattonaggio, in *battle dress*³¹³. Naturalmente la città poi reagiva come poteva. Però il fondamento era che i bambini venissero a scuola. Quando hanno iniziato a diradare la loro presenza..."

(B.G., insegnante)

Le famiglie rom rimangono per tutti gli anni '90 nell'insediamento di La Banca. L'amministrazione comunale, a seguito del grave incidente costato la vita al bimbo, si appresta ad affrontare l'iter procedurale necessario per l'allestimento di un campo nomadi attrezzato, ma le consuete lentezze burocratiche, unite alle diatribe politiche, fanno sì che il procedimento si trascini fino al 1999, quando, dal momento che nel sito occupato dai "nomadi" si è avviata la costruzione di alloggi ERP, la comunità viene trasferita provvisoriamente nella sede dell'ex mattatoio comunale, di fianco al canile municipale, fuori dal centro abitato, a sud-ovest dell'agglomerato urbano³¹⁴. Nel frattempo, nel 1995, il direttore didattico che per primo aveva avvicinato la comunità va in pensione e si trasferisce in un'altra città.

Resta a fianco delle famiglie rom l'archimandrita ortodosso, che nel febbraio 1999

³¹² *Ibidem*.

³¹³ Si riferisce all'abbigliamento lacero e all'atteggiamento supplichevole finalizzati a muovere a compassione le persone gagé a cui *chiedere*.

³¹⁴ *Vacca, visita al campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 8.10.1999. Pinuccio Vacca era allora il nuovo assessore ai Servizi sociali.

consacra una chiesa ortodossa, costruita all'interno del nuovo campo nomadi³¹⁵. L'idea è che attorno all'edificio di culto trovi coesione la comunità appena trasferita, formata da un centinaio di persone. Nei mesi successivi vengono celebrati la Pasqua ortodossa e il primo battesimo.

Già nel dicembre 1999 viene evitata una grave tragedia. Alle 9 del mattino del 7 dicembre, da una stufa accesa si innesca un incendio che divora le due baracche e la roulotte di proprietà di S.G. e B.M., coppia ventenne di Zagabria. Il quotidiano locale commenta: "Qualche anno fa Porto Torres era molto avanti nel progetto di convivenza e confronto con i rom, quasi tutti i bambini andavano a scuola, poi l'attenzione è calata, il confronto quasi scomparso. Il nuovo campo è un passo, ma le condizioni igieniche, anche per la vicinanza al canile, inadeguate"³¹⁶.

Nel febbraio 2000, viene concesso dalla Regione il finanziamento per la costruzione del nuovo campo nomadi: 250 milioni di lire a fronte dei 350 richiesti³¹⁷. Nel frattempo, alcuni artigiani dell'ASI (Area di sviluppo industriale) protestano per l'arrivo di una colonia di zingari nell'area: "una ventina tra roulotte, camper, auto"³¹⁸. Nel maggio 2000 viene nominato il Comitato di gestione del campo nomadi³¹⁹. In giugno, muore padre Melzi³²⁰.

Nel febbraio 2001 viene approvato un progetto per la scolarizzazione dei bambini rom. La collaborazione del I circolo didattico e dei Servizi Sociali porta alla frequenza di 20 bambini. Il progetto per la realizzazione del campo nomadi, dell'ammontare di 120 milioni suddivisi in due annualità, sarà coperto per il primo anno interamente dalla RAS, per il secondo anno all'80%. Secondo l'amministrazione, presto cominceranno i lavori per il campo. Nel frattempo, scoppiano alcuni casi di epatite A tra i bambini, con grande allarme nella scuola. Viene effettuata una vaccinazione di massa³²¹.

Fa scalpore, nel marzo 2001, l'arresto di una donna della comunità rom e del cognato per l'assassinio, ad Aglientu, di un anziano, con modalità molto violente. I due verranno riconosciuti colpevoli e condannati, lei per l'omicidio (26 anni) e lui per favoreggiamento³²².

³¹⁵ *Domani l'inaugurazione. San Basilio, una chiesa per i nomadi*, "La Nuova Sardegna", 27.2.1999, e *Nomadi e chiesa ortodossa. Il campo nasce intorno alla nuova struttura*, "La Nuova Sardegna", 2.3.1999.

³¹⁶ *Bazzoni Gianni, Strappati in extremis alla morte. Salvi un bambino di 2 anni e un altro di appena 10 mesi soccorsi da addetti al canile municipale e all'autoparco, due intossicati*, "La Nuova Sardegna", 7.12.1999.

³¹⁷ *Dalla Regione 250 milioni. Campo nomadi, arrivano i fondi*, "La Nuova Sardegna", 29.2.2000.

³¹⁸ *Proteste. Zingari accampati nell'area dell'ASI*, "La Nuova Sardegna", 14.3.2000.

³¹⁹ *C'è un comitato per il campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 20.5.2000.

³²⁰ *Difese sempre strenuamente i diritti dei nomadi. "Convivere è possibile", diceva, "ma dobbiamo rispettare la loro cultura"*, "La Nuova Sardegna", 23.6.2000.

³²¹ *Procede in città l'inserimento dei Rom. Approvato un nuovo progetto che riguarda soprattutto i bambini*, "La Nuova Sardegna", 7.2.2001; *Dopo due casi riscontrati nelle elementari, vaccinazioni contro l'epatite A per i Rom del campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 25.2.2001.

³²² *Aglientu, la zingara l'ha ucciso per derubarlo. Trovata l'assassina del nonnino: ha 25 anni. In cella un altro*

Nel maggio 2001, il quotidiano locale riporta la "storia incredibile" di tre giovani di Porto Torres, residenti al Villaggio Verde, che nel 1995 avevano sottratto un motorino a un giovane rom a seguito di un diverbio. Un'assemblea popolare, alla presenza di padre Melzi e del comandante dei Carabinieri, si era conclusa con l'impegno a tutelare i tre giovani, anche se l'accusa non era stata ritirata. Condannati in primo grado a 6 mesi, dimenticano di ricorrere in appello e finiscono quindi in carcere, "per un episodio giudicato probabilmente, 6 anni fa, con *eccessiva severità*"³²³.

“C'era stato un altro episodio [di intolleranza, N.d.A.]. Una sera, nel '92 forse, o '93... io ero assessore... un gruppo di giovani del Villaggio Verde, a bordo di moto, avevano fatto un'incursione al campo nomadi creando panico e confusione. Ci furono proteste, qualcuno chiamò i Carabinieri, ne hanno acchiappato un paio che son stati denunciati... un brutto episodio tra il Villaggio Verde e il campo E quindi avevamo dovuto rifare un'assemblea pubblica perché il villaggio era in gran fermento, venne anche il comandante dei Carabinieri che era nel mirino, mentre io dovevo mediare. Di fatto poi i ruoli si invertirono, il capitano fu malleabile, io accusai invece il villaggio di non aver bloccato i giovani che erano in pieno torto, creando problemi tra le baracche con i bambini che giocavano. Anche questo è un episodio che dimostra come in fondo la gente vedeva male gli zingari, «li sopportiamo però devono fare da bravi». Ma sempre un po' di ghetto c'era. Poi se le condizioni economiche allontanano i bambini dalla scuola, e la scuola non esercita più questo ruolo di pacificazione e di unione...”

(B.G., insegnante)

Nel luglio 2001 viene approvato dalla Giunta municipale il progetto per il campo nomadi. Verrà costruito alle spalle della circonvallazione industriale, a un centinaio di metri dal campo provvisorio, in un terreno comunale che in passato era stato interessato dalla presenza di una discarica abusiva di materiali e che quindi dovrà essere sottoposto a bonifica³²⁴. Intanto, in ottobre, il canile che si trova accanto al campo provvisorio è messo in quarantena per leptospirosi. I sigilli verranno tolti nell'aprile 2002³²⁵.

Passa il tempo, cambia la giunta comunale, e il procedimento per la costruzione del nuovo campo sosta si blocca. Un'interrogazione, nel maggio 2002, da parte di un consigliere di opposizione ottiene la risposta che il motivo del ritardo è la trattativa con i proprietari di alcuni

nomade, “La Nuova Sardegna”, 9.3.2001.

³²³ *In cella per una dimenticanza tre giovani. Dopo la prima sentenza non c'è stato ricorso*, “La Nuova Sardegna”, 18.5.2001.

³²⁴ *Approvato dalla giunta il progetto per il campo nomadi. Verrà realizzato dietro la circonvallazione in un terreno da sottoporre a bonifica*, “La Nuova Sardegna”, 10.7.2001.

³²⁵ *Leptospirosi: il canile in quarantena. Problemi di igiene si verificano anche nelle vicine strutture del campo nomadi*, “La Nuova Sardegna”, 4.10.2001; *Animali sani, il canile comunale ora è senza sigilli. Era stato sequestrato due anni e mezzo fa dalle autorità sanitarie per una pericolosa epidemia di leptospirosi*, “La Nuova Sardegna”, 25.4.2002.

terreni soggetti ad esproprio³²⁶. Si ha intanto notizia di un insediamento abusivo in Viale delle Vigne, tra lo stadio e la scuola. Nell'aprile 2003, nuove proteste degli artigiani della zona industriale per un gruppo accampatosi in uno spazio creato per il parcheggio dei tir e camion e mai utilizzato³²⁷.

Nell'ottobre 2003 M.P., un gagió che vive insieme alla comunità rom nell'ex mattatoio, presenta un esposto alla Procura della Repubblica di Sassari per lamentare le gravi condizioni della struttura: campo invaso dai topi, che hanno anche morsicato un bambino, e scarichi fognari a cielo aperto che creano gravi rischi di malattie. Viene inviata una squadra di vigili urbani che riscontra l'intasamento dello scarico fognario. Sono presenti solo due bagni e una doccia per le necessità di 14 famiglie, la vecchia cappella ortodossa è diventata "una latrina"³²⁸.

In novembre, a seguito di un rogo, alcune famiglie restano senza casa³²⁹. Vengono acquistate dal Comune 4 roulotte da un deposito, mentre la Caritas fornisce coperte e vestiti. Si scatena una polemica tra un consigliere di opposizione (Vacca, DS) e l'assessore ai Servizi Sociali, accusato di aver presentato solo pochi giorni prima una relazione in cui definiva positive le condizioni del campo³³⁰. L'assessore ribatte che la sua valutazione si riferiva all'approvazione di un progetto di integrazione scolastica da 30.000 euro, e accusa la giunta precedente di aver trasferito i "nomadi" all'ex mattatoio³³¹. Pochi giorni dopo, a seguito di un nuovo esposto di M.P., il sindaco si tutela emettendo un'ordinanza di sgombero nei confronti della comunità³³².

Nel 2004 si verificano nuovi incendi, e nel più grave, in luglio, 34 persone rimangono senza abitazione e passano la prima notte dormendo in macchina³³³. Viene allestito dal Comune, tra lo Stadio comunale e la scuola "Bellieni", un accampamento "provvisorio" in quello che era un campetto sportivo in terra battuta, con tende acquistate grazie ad uno sponsor privato e montate dagli scout. I volontari della Caritas e del Cngei, l'associazione scoutistica laica, procurano beni di prima necessità, vengono allestiti WC chimici e procurata l'acqua. Nel frattempo, il I lotto della costruzione del nuovo campo è giunto al termine, e stanno per partire i

³²⁶ *Interrogazione di sei consiglieri: "Scaduti i termini per l'esproprio delle aree?". Campo nomadi, pratica in alto mare*, "La Nuova Sardegna", 12.5.2002; *Per il campo nomadi nessuna interruzione*, "La Nuova Sardegna", 19.5.2002.

³²⁷ *In attesa del campo, sostano nel piazzale dell'area industriale*, "La Nuova Sardegna", 27.4.2003.

³²⁸ *Bambino morsicato dal topo, i nomadi presentano un esposto*, "La Nuova Sardegna", 11.10.2003.

³²⁹ *Roulotte e baracche in fumo per una scintilla*, "La Nuova Sardegna", 9.11.2003.

³³⁰ *L'assessore Pani aveva detto che non c'erano più problemi*, "La Nuova Sardegna", 9.11.2003.

³³¹ *Sui nomadi niente rimbrotti*, "La Nuova Sardegna", 11.11.2003.

³³² *Campo nomadi, Pinna si rivolge all'Asl e alla Procura di Sassari*, "La Nuova Sardegna", 16.11.2003; *I nomadi devono abbandonare il campo*, "La Nuova Sardegna", 20.11.2003.

³³³ *Al campo nomadi si scatena di nuovo l'inferno e E in trenta restano senza casa*, "La Nuova Sardegna", 8.7.2004.

lavori per pavimentazione, punti luce e rete idrica e fognaria³³⁴. In settembre, la comunità del quartiere protesta per l'inagibilità del campetto alle spalle dello Stadio, occupato dalle famiglie "nomadi". Il titolo sul quotidiano locale è "Nomadi senza campo, bambini senza campetto", e riassume efficacemente le peripezie burocratiche comuni ai "campi" della Sardegna:

"Alcune famiglie sono rimaste nel vecchio campo, assieme alle poche cose scampate all'incendio. Altre occupano il campetto di calcio in terra battuta fra lo stadio e la scuola «Bellieni». Dovrebbero stare nella nuova area-sosta di «Ponte pizzinnu», ma il cantiere, aperto da mesi, è fermo. Il problema dei nomadi sarà emergenza con l'avvio del nuovo anno scolastico. Le domande sono due: i bimbi Rom frequenteranno la scuola? Le squadre giovanili potranno allenarsi nel terreno di gioco «abitato» dai nomadi?

Con un campo attrezzato non ci sarebbero difficoltà, ma in questa situazione non si capisce se i bimbi in età scolare saranno in condizioni di frequentare le lezioni. Nel vecchio campo dividono lo spazio con le carcasse risparmiate dalle fiamme. Nello sterrato di piazza Don Milani combattono contro caldo e polvere. [...] In attesa del nuovo campo-sosta la comunità era stata trasferita nello spiazzo sterrato tra la scuola «Bellieni» e lo stadio, una specie di terra di nessuno dove gli zingari sono confinati. Anzi, a dire il vero quello è il campetto-scuola delle giovanili di calcio che da quel giorno non possono allenarsi. A questo punto il paradosso. Il campo sulla carta non esiste, ma di fatto c'è, anzi, nell'ultimo periodo sono diventati due. Campi per modo di dire visto che manca l'essenziale. Tutto questo mentre la nuova struttura, che potrebbe essere terminata in pochi giorni, è ancora chiusa. Entro settembre doveva essere consegnato il nuovo campo, era già previsto il trasferimento di tutte le famiglie, ma qualcosa è andato storto. [...] «I lavori partono la prossima settimana - assicura Pani - e farò di tutto perché il campo sia pronto entro novembre». Ma il tempo stringe: fra pochi giorni riaprono le scuole, nel frattempo l'attività della scuola-calcio è cominciata e quel campetto conquistato dopo tante richieste non può essere utilizzato. Due campi nomadi abusivi (uno nel campetto di calcio «sequestrato») e il campo ufficiale da completare. E' emergenza così come era stato ampiamente previsto, nonostante le rassicurazioni dell'amministrazione comunale. I nomadi non hanno il campo e i bambini della scuola calcio hanno perso il campetto."³³⁵

Il nuovo appalto viene consegnato a fine settembre, e i lavori, per i quali erano previsti 3 mesi di tempo³³⁶, termineranno nel marzo 2005, ma il trasloco delle 15 famiglie assegnatarie inizierà solo il 26 luglio, a seguito della sospensione dei lavori per la realizzazione del campo giochi e dell'area verde. Nel frattempo, il 6 aprile, 4 giovani di Porto Torres, tre dei quali minorenni, residenti a poche centinaia di metri dal campo, vengono fermati mentre, muniti di due bombe molotov, si apprestavano a incendiare i servizi³³⁷. Pochi giorni prima, era stato dato

³³⁴ *La città si mobilita per aiutare i rom*, "La Nuova Sardegna", 9.7.2004.

³³⁵ *Nomadi senza campo, bambini senza campetto*, "La Nuova Sardegna", 11.9.2004.

³³⁶ Saba Pinuccio, *Servono altri novanta giorni per il nuovo campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 25.9.2004.

³³⁷ *Sventato l'assalto antizingari*, "La Nuova Sardegna", 7.4.2005.

fuoco al cassonetto dei rifiuti.

Nella descrizione fornita dal quotidiano locale, il campo, costato quasi 186.000 euro, è una struttura "essenziale ma funzionale"³³⁸. Quindici piazzole di sosta per roulotte, ognuna con contatore elettrico (ma in dicembre non sono ancora completi gli allacci alla rete) e allaccio a rete idrica, con consumi a carico delle famiglie.

"Sono state costruite delle piazzuole, e su queste piazzuole c'è stata poi la costruzione di casette in legno, con materiale in parte acquistato con soldi che l'amministrazione dava loro sotto forma di contributi, loro cercavano di prendersi qualcosa, magari attraverso il regalo di qualcuno, di qualche persona sensibile che magari gli regalava del legname, o del cemento in base a quello che poteva servire, chiodi... anche qualche privato che era intervenuto rispetto a qualche famiglia, che l'aveva presa in simpatia, anche un impresario di Stintino, che aveva legato con un nucleo in particolare, li ha aiutati a costruire la casetta, ci ha messo lui stesso dei danari. Ci sono quelli un pochettino più fortunati che son riusciti magari a creare delle relazioni più positive e allora se ne avvantaggiano, no? Qualcuno magari meno, e allora tu vedi anche un po' la differenza nelle casette, le noti, no? Coloro che hanno avuto più aiuti e... coloro che invece, insomma, ne hanno avuto meno e quindi, magari è sempre una casetta però meno attrezzata, meno carina a vedersi, insomma. Però complessivamente tutti hanno la loro casetta su questa piazzuola. [...] E' prevista una quota, una piccola quota di 50 euro che ogni anno dev'essere consegnata all'amministrazione comunale, ma è una quota simbolica, come dire, tu sei qui, e versi questi 50 euro che poi noi metteremo a disposizione per [manutenere il campo]."

(R.D., assistente sociale)

Quattro strutture in muratura con servizi igienici (per uomini e donne), doccia e acqua calda, lavandino interno e lavatoio esterno. Restano da smantellare i due "campi provvisori", quelli dell'ex mattatoio e del campo sportivo³³⁹. Il secondo, sommerso da rifiuti di ogni genere, tra cui un gommone, un'auto smantellata e un gran numero di pneumatici vecchi, viene bonificato in ottobre, con numerosi viaggi di un paio di autocarri di rifiuti selezionati e portati in discarica³⁴⁰.

Dal momento che l'iscrizione a scuola è condizione per mantenere l'autorizzazione a risiedere nel campo, la scuola del Villaggio Verde si ritrova con un gran numero di nuovi alunni rom, con conseguente protesta dei genitori per i problemi causati da "differenze di età e cultura"³⁴¹. Le tensioni tra la comunità rom e i residenti dell'area circostante scoppiano nel

³³⁸ *Inaugurato il campo nomadi, ospiterà quindici famiglie rom*, "La Nuova Sardegna", 26.7.2005.

³³⁹ Bazzoni Gianni, *Il campo di calcio ora è una discarica. Partiti i nomadi, sono rimasti i rifiuti*, "La Nuova Sardegna", 7.9.2005.

³⁴⁰ Saba Pinuccio, *Una scuola immersa nel verde*, "La Nuova Sardegna", 23.10.2005.

³⁴¹ Saba Pinuccio, *Rom di 14 anni e bimbi di 6: insieme in classe e parte la protesta*, "La Nuova Sardegna", 18.11.2005.

gennaio 2006, quando un allevatore fa irruzione nel campo armato di fucile e coltelli accusando alcuni residenti di abigeato³⁴². Sono una decina gli arresti di membri della comunità rom per furti di vario genere tra il 1999 e il 2006.

Come di consueto, l'equazione "campo nomadi uguale discarica" crea i presupposti per l'accumulo di rifiuti di provenienza mista. In febbraio, infatti, l'incendio del cassonetto situato nei pressi del campo fornisce l'occasione per notare come

"i soliti ignoti si [siano] divertiti a incendiare il cassonetto per la raccolta dei rifiuti sistemato davanti al nuovo campo nomadi. Il fuoco ha ovviamente "polverizzato" il contenitore, ma lo scheletro del cassonetto è diventato comunque un punto di raccolta per i rifiuti solidi urbani. Utilizzato certamente dai nomadi, ma anche da tanti altri cittadini che l'hanno trasformato in una piccola discarica a cielo aperto"³⁴³.

Nel febbraio 2007 si ha notizia della presenza sul territorio comunale di una famiglia rom che vive in un furgone³⁴⁴: si tratta di marito, moglie e sei bambini, che diventeranno otto negli anni seguenti. Giungono da Olbia, ma non possono ottenere uno spazio nel campo in quanto questo è al completo, ospitando un'ottantina di persone in case prefabbricate e roulotte, mentre l'unico stabile libero è destinato a ospitare un laboratorio e un luogo di culto.

"Abbiamo degli alunni che hanno la situazione veramente... drammatica, nel senso che sono sette figli e i genitori che abitano in un piccolo camper. Eeh... e abitare in un piccolo camper è veramente... inimmaginabile. Cioè, quando sono arrivati qua stavano proprio in un furgone, io ricordo la prima volta che il genitore, L., mi ha aperto la porta d'in...lo sportello del furgone, io ho visto... ammucchiati, materassi, pappagallini, bambini... un panino, scarpe, abiti, piatti, tutto in uno spazio di due metri quadri, due-tre metri quadri, non di più."

(A.C., insegnante)

In realtà il campo ospita un gran numero di ospiti "abusivi": alcuni capifamiglia ne lamentano la presenza in una lettera al Comune nel febbraio 2007³⁴⁵. I nuovi arrivati si sono installati in roulotte presso le case dei loro parenti e non hanno intenzione di spostarsi. Vengono effettuati dei blitz delle autorità per verificare la presenza di abusivi e la frequenza scolastica dei bambini. I bambini vengono iscritti per poter mantenere il diritto di risiedere al campo, ma la frequenza non è poi, a volte, continuativa. Quanto agli ospiti, adottano la strategia di parcheggiare le roulotte fuori dal campo di giorno, per poi farle rientrare per la notte. La capienza del campo è di 90 persone, ma nel 2011 se ne calcolano 140.

³⁴² *Minacciava di morte i nomadi, arrestato allevatore di Noragugume*, "La Nuova Sardegna", 9.1.2006.

³⁴³ *Discarica davanti al campo nomadi*, "La Nuova Sardegna", 8.2.2006.

³⁴⁴ *Famiglia vive in un furgone*, "La Nuova Sardegna", 3.2.2007.

³⁴⁵ *Saba Pinuccio, Rom, petizione contro gli abusivi*, "La Nuova Sardegna", 8.2.2007.

Le condizioni del campo tendono progressivamente a discostarsi rispetto alle aspettative delle autorità. Un sopralluogo della Commissione comunale alle Politiche sociali, nella prima metà di novembre, suscita “una chiara sensazione di disordine”, anche a causa delle cataste di legna ammucciate per consentire l'alimentazione delle stufe. Il consigliere Udeur dichiara che non visiterà più il campo, “tanto nessuno rispetta le regole”³⁴⁶.

All'inizio del 2008 un gruppo di famiglie, che risiedevano a Porto Torres da 12 anni, abbandona il campo e si insedia in due siti diversi sulla S.S. 131, subendo due conseguenti sgomberi. La loro casa, per la costruzione della quale dichiarano di aver speso 6.000 euro, viene occupata da altre famiglie³⁴⁷.

In ottobre viene effettuata una pulizia del campo, da parte dei residenti con il coordinamento del Comune, con successiva disinfestazione³⁴⁸. Viene attuato un progetto di formazione per adulti e di sostegno allo studio per i minori. Le tensioni interne e quelle tra comunità rom, cittadini e amministrazione permangono. Attualmente, una famiglia è andata via dal campo e vive in un appartamento in città. Questo è stato reso possibile dalla conversione al cattolicesimo e dalla frequenza della parrocchia da parte della madre, che ha iscritto i figli al catechismo e instaurato una rete di relazioni con le volontarie della Caritas, riuscendo così a ottenere occasioni di lavoro retribuito (pulizia appartamenti e condomini) e la possibilità di affittare l'abitazione.

“Una delle famiglie del campo rom è stata poi ospitata in un'abitazione, diciamo tra virgolette, normale, e questo ha... cioè c'è una grossissima differenza. Anche come accettazione da parte poi dei compagni e... della comunità scolastica, insomma. Tant'è vero che i bambini che abitano in una casa normale, tra virgolette, si integrano meglio. Mentre quelli che abitano ancora al campo sono veramente ai confini della città, poi quelli che abitano nel camper non se ne parli, proprio non hanno contatto con nessuno.”

(A.C.)

³⁴⁶ *Cataste di legna nel campo nomadi*, “La Nuova Sardegna”, 17.11.2007.

³⁴⁷ *Rom in fuga dal campo sosta*, “La Nuova Sardegna”, 22.1.2008.

³⁴⁸ *L'amministrazione bonifica il campo sosta dei nomadi*, “La Nuova Sardegna”, 17.10.2008.

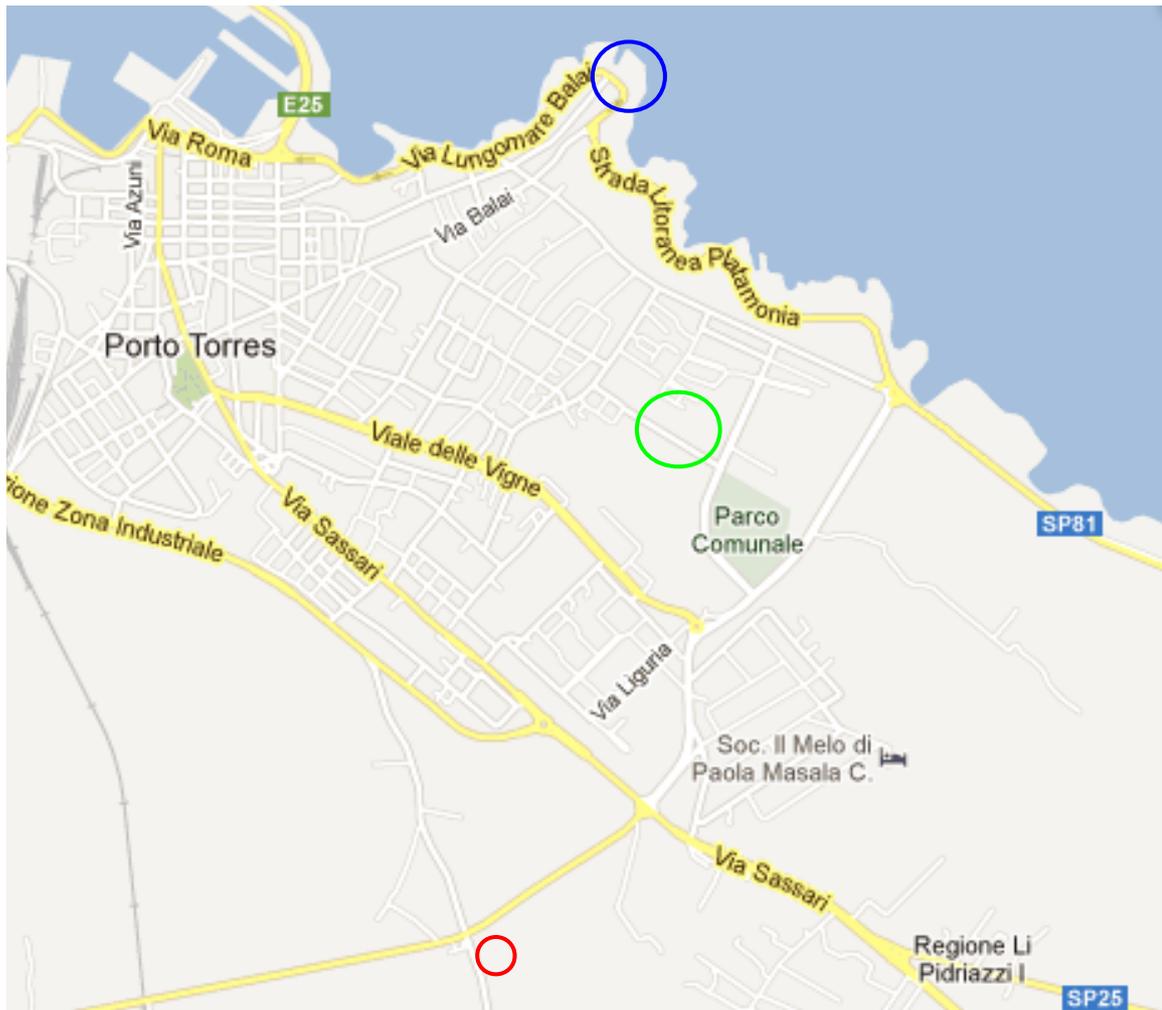


Fig. 11 – Mappa di Porto Torres con i siti occupati dagli insediamenti rom a partire dal 1986: Balai Lontano (blu), Villaggio Verde (verde) e Ponte Pizzinnu (rosso).

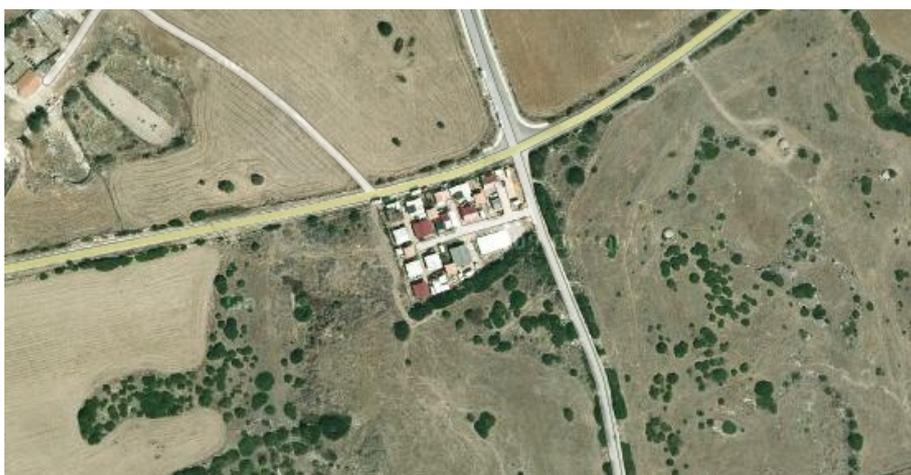


Fig. 12 – Immagine satellitare del campo nomadi di Porto Torres.

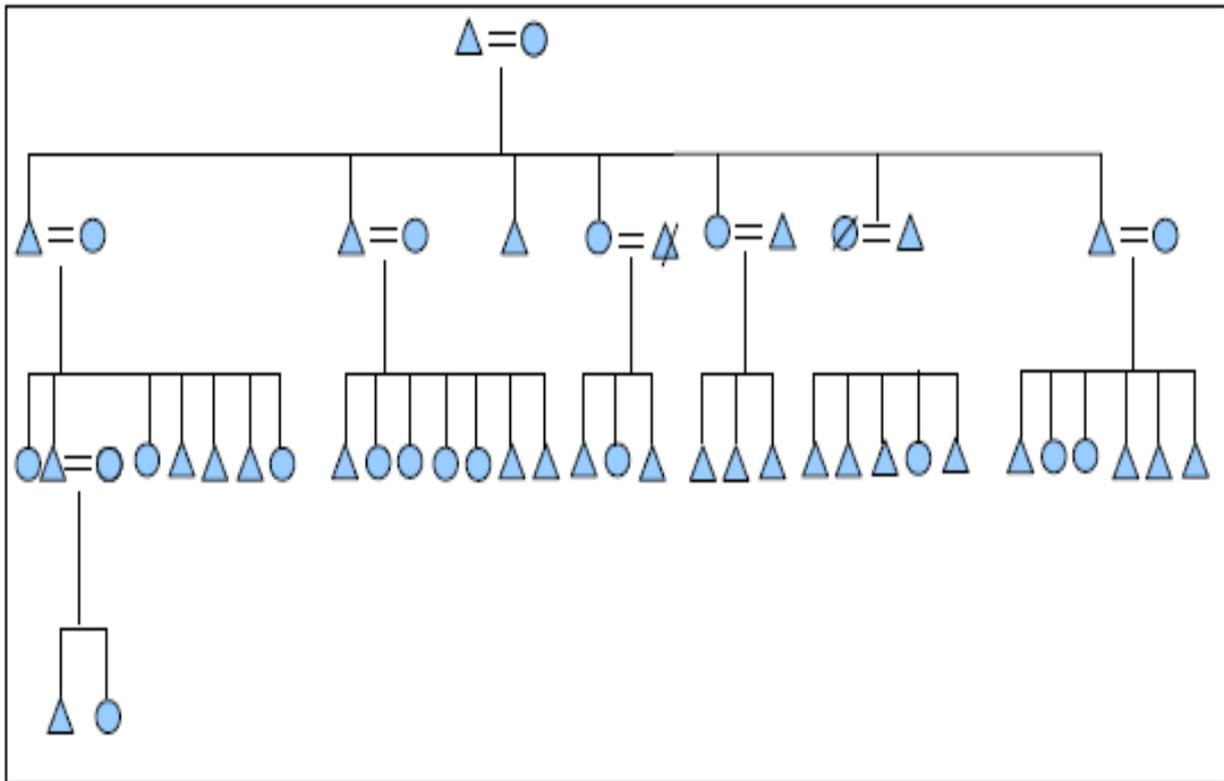


Fig. 13 - Genogramma del principale gruppo familiare residente nel campo nomadi di Porto Torres.

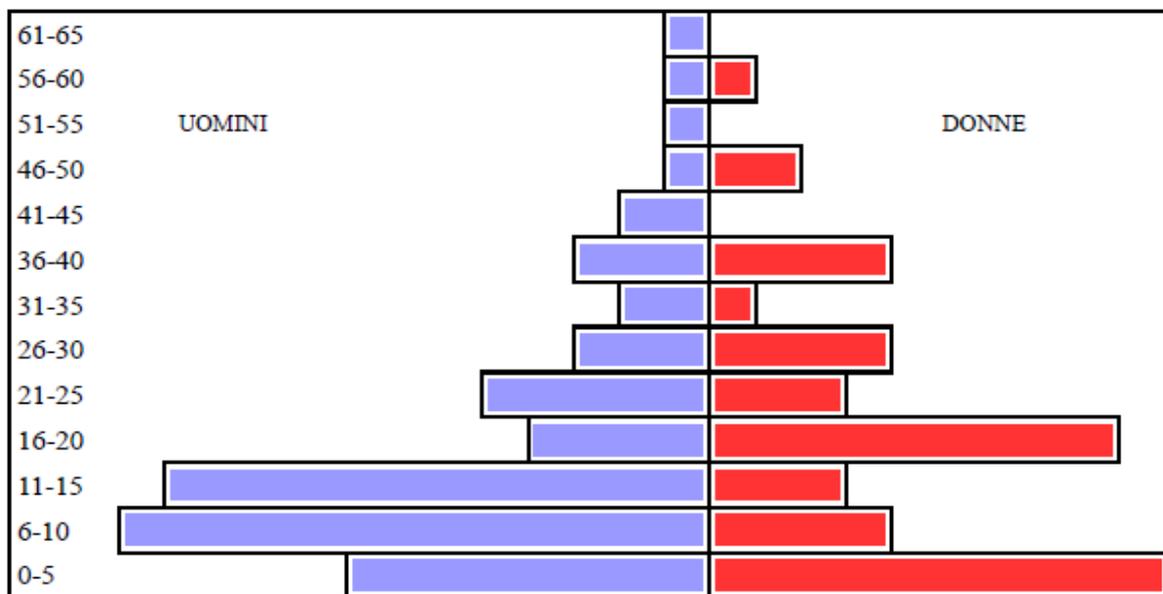


Fig. 14 – Piramide d'età della comunità di Porto Torres.

5. RISULTATI DELLA RICERCA

5.1. Le comunità in esame: aspetti comuni e peculiarità

Come ampiamente illustrato in precedenza, la presente ricerca ha coinvolto quattro comunità rom residenti nei comuni di Sassari (due comunità), Alghero e Porto Torres in tre insediamenti abitativi aventi la forma di “campo nomadi”, progettati e realizzati (Sassari e Porto Torres) o tollerati (Alghero, ma nella frazione di Fertilia) dalle rispettive amministrazioni comunali. Le comunità attuali sono il risultato dello sviluppo e dell'evoluzione nel tempo di nuclei originari formati da piccoli gruppi di famiglie, partiti dalla ex Jugoslavia negli anni '70 e '80 e fermatisi nel nord Sardegna dopo diversi spostamenti nel nord Italia e in Sardegna. La comunità di Porto Torres e una delle due comunità di Sassari fanno parte dei sottogruppi rom *dassikané*, di religione ortodossa e provenienti dalla Serbia, mentre la comunità di Fertilia e l'altra comunità di Sassari provengono dalla Bosnia e sono *khorakhané*, di religione musulmana.

Tra le comunità in esame e altre comunità residenti in Sardegna e nel resto dell'Italia intercorrono relazioni di parentela e legami matrimoniali. Sono stati celebrati, anche di recente, matrimoni tra giovani delle comunità di Porto Torres e Fertilia, di Sassari (*khorakhané*) e Fertilia, di Sassari (*dassikané*) e Porto Torres, di Sassari (*khorakhané*), Cagliari e Roma, di Sassari (*dassikané*), Terralba e Torino, di Fertilia e Roma. Di norma, le giovani e i giovani *khorakhané* tendono a sposare giovani *khorakhané*, e lo stesso avviene tra *dassikané*, ma come si è visto tra le comunità di Porto Torres e Fertilia sono già stati celebrati matrimoni misti. Inoltre, un giovane *khorakhané* di Sassari ha sposato una *romní* rumena, che vive al campo, e in tutte e tre le comunità sono avvenuti (pochi) matrimoni misti tra *romniá* e *gagé* (mentre non risultano finora matrimoni tra *romá* e donne *gagé*). In alcuni casi, il *gagió* si è trasferito a vivere al campo, entrando a far parte delle comunità rom di Fertilia e Porto Torres.

La conflittualità interna ai campi è variabile, e attribuita generalmente da coloro che lavorano nell'ambito dei servizi a rapporti di potere tra famiglie (o persone) più violente e aggressive e altre con meno potere. Nel campo di Fertilia, in cui le unità abitative sono disposte a Γ , sono individuabili tre “cortili”, uno all'ingresso principale (base della Γ), uno al gomito della Γ e uno in una zona marginale dell'insediamento (Fig. 10). Come descritto nel paragrafo 4.3 due famiglie, a seguito di gravi dissidi, hanno abbandonato il campo già nel 2002 e nel 2008 e oggi vivono in due abitazioni concesse dalla curia arcivescovile e dall'amministrazione comunale, e

una terza famiglia si è dapprima accampata fuori Alghero, venendo poi sgomberata e costretta a reinsediarsi nella pineta, ma in disparte rispetto alle altre baracche. Nel campo di Porto Torres, le operatrici riferiscono di frequenti episodi di ubriachezza molesta e violenza da parte di alcuni individui, e delle conseguenti lamentele da parte delle famiglie che li subiscono; alcune famiglie hanno dovuto abbandonare il campo e, dopo vari sgomberi, hanno trovato alloggio in un paese dell'hinterland sassarese. Nel campo khorakhanó di Sassari, la presenza di due persone dipendenti dall'alcol e con all'attivo gravi episodi pregressi di violenza tiene sul chi vive gli altri membri della comunità.

Per quanto riguarda la conflittualità fra comunità diverse, questa è particolarmente problematica, a causa della contiguità, tra le due comunità, dassikaní e khorakhaní, residenti nel campo di Sassari. Come fa notare Carlotta Saletti Salza, i “campi nomadi [...] diventano luoghi dove ti trovi a vivere con qualcuno con il quale probabilmente non avresti mai vissuto”³⁴⁹. Piasere precisa che solitamente le comunità dassikané e khorakhané tendono a non accamparsi nello stesso luogo³⁵⁰. Come si è visto in precedenza, non si tratta di contrapposizioni necessariamente forti, o immutabili nel tempo: tra la comunità dassikaní di porto Torres e quella khorakhaní di Fertilia esistono relazioni tra famiglie, cementate da matrimoni. È vero però che le due comunità sassaresi non hanno scelto di convivere, anzi, durante i primi anni trascorsi a Sassari si sono accampate in zone diverse della città. È stata l'Amministrazione comunale a indicare loro, quale unica area possibile di sosta, la pineta di Baddimanna, nella quale i due gruppi familiari si sono disposti cercando di mantenere le distanze. In seguito, pur nella consapevolezza di trovarsi di fronte due comunità diverse, tra le quali i rapporti sono sempre stati difficili, esplodendo talvolta in risse alimentate dall'alcol, le amministrazioni hanno sempre rifiutato di separare i due gruppi, spostandoli da una zona all'altra della città come fossero un blocco unico. Ricordiamo come, durante la permanenza a Truncu Reale, alcune famiglie khorakhané si fossero spostate rispetto all'ubicazione del “campo” occupando un'area nelle vicinanze. In quel periodo, vi furono di fatto tre insediamenti, due di khorakhané e uno di dassikané. La progettazione del campo attrezzato di Piandanna avvenne considerando tutte le famiglie e destinando loro un'unica area: al momento del trasferimento, nonostante le famiglie dassikané avessero ribadito di non avere intenzione di spostarsi da Truncu Reale, dove dichiaravano di trovarsi bene e avevano investito risorse ed energie nella costruzione di baracche di buona fattura, l'Amministrazione non volle sentire ragioni e dispose comunque il trasferimento

³⁴⁹ Saletti Salza Carlotta, *op. cit.*, p. 52.

³⁵⁰ Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi*, cit., p. 88.

di entrambi i gruppi nel nuovo campo.

Perché non si pensò di progettare due campi distanti tra loro, o quanto meno di costruire un nuovo campo solo per il gruppo khorakhanó, lasciando che le famiglie dassikané continuassero a vivere in quella che ormai consideravano la loro casa? Venendo incontro alle richieste dei due gruppi, si sarebbero evitate molte tensioni relative alla forzata vicinanza tra le due comunità e, come si vedrà in seguito, una gestione discutibile degli interventi di assistenza nei confronti dei due gruppi con conseguente spreco di risorse. Nelle interviste realizzate, questa opzione non compare mai, e in seguito ad esplicite sollecitazioni le risposte sono vaghe e dimostrano che l'idea non era stata mai presa seriamente in considerazione, come se fosse scontato che le due comunità dovessero stare insieme, e che la pretesa di separazione fosse una sorta di capriccio e denotasse scarsa capacità di vivere insieme ad altri. Si può ipotizzare che ciò fosse dovuto prevalentemente ad un'immagine mentale di chi era chiamato a prendere delle decisioni, per cui “i nomadi” rappresentavano comunque un gruppo omogeneo e come tale andavano considerati in occasione di decisioni da prendere nei loro confronti; d'altra parte, lasciare che in città coesistessero due campi sarebbe stato pericoloso dal punto di vista del consenso politico³⁵¹: concentrare tutti “gli zingari” in un solo campo permetteva di evidenziare la dimensione del controllo, mentre consentire la presenza di due insediamenti avrebbe generato la paura di una fioritura incontrollata di accampamenti controllati e/o abusivi. In casi come questo, nella percezione della gente, “uno” è molto diverso da “più di uno”. Basti considerare l'allarme che hanno destato gli accampamenti estemporanei di famiglie rom in aree diverse da quelle adibite a campo sosta, come nella Z.I.R. di Porto Torres, nella borgata di Maristella a qualche chilometro da Fertilia, a Mamuntanas nei pressi di Alghero, sulla strada tra Sassari e Porto Torres o a Muros, a qualche chilometro da Sassari, mentre sono maggiormente tollerati, pur venendo periodicamente controllati dall'amministrazione, gli “ospiti” che vengono a posizionare le loro *kampine* presso le baracche di familiari che godono del permesso di residenza presso i campi autorizzati.

La conflittualità tra le due comunità sassaresi affonda le radici in una pluralità di fattori, tra cui le tensioni etniche già presenti in ex Jugoslavia ed esplose poi nel conflitto degli anni Novanta, le marcate differenze tra le due comunità nelle tradizioni familiari e nelle pratiche di vita, la sedimentazione degli episodi di conflitto succedutisi nel tempo durante la convivenza dei due gruppi familiari in seno alla comunità sassarese, la messa in atto di strategie di distinzione

³⁵¹ Ringrazio Mariantonietta Cocco per aver sottolineato l'importanza di questa motivazione durante uno dei nostri colloqui di tutorato.

che si analizzeranno in seguito. In una prospettiva archeriana³⁵², è utile leggere la situazione in essere fino a pochi anni fa, caratterizzata da rapporti fortemente conflittuali e di sostanziale evitamento, come il prodotto di un processo dinamico in cui condizioni di partenza, effetti di contesto, azioni istituzionali, riproduzione dell'alterità attraverso i discorsi interni alle comunità e i discorsi tra le comunità e i propri contatti rom o gagé, interazioni interne, tra le due comunità e tra esse e la comunità sassarese hanno rielaborato e amplificato nel tempo gli elementi di contrasto iniziali, presenti dal momento della prima convivenza forzata. Allo stesso modo, è possibile attualmente individuare segnali di contatto reciproco, osservati sia da chi scrive che dalle persone intervistate, che fanno ipotizzare per il futuro una convivenza meno conflittuale.

5.1.1. Costruzione di capitale gagikanó e reti relazionali nella società gagí

Nel corso della raccolta di informazioni nell'ambito della situazione sassarese, è emerso un rilevante fenomeno di polarizzazione nei rapporti tra i membri delle due comunità rom e i cittadini non rom con essi in contatto.

La gagí o il gagió sassarese che non hanno avuto mai rapporti personali con le persone rom, se si escludono situazioni di semplice “sfioramento” per averle incrociate di volta in volta per la strada o ai semafori, tendono a includere nella categoria “zingari” tutti gli individui che nell'aspetto e nella parlata tradiscono una provenienza dell'est europeo e che appaiono vestiti in maniera povera o trasandata. Se poi tendono la mano per chiedere l'elemosina, l'etichettamento è confermato e concluso, e in genere completato da una reazione di allerta nei confronti di un possibile borseggio. In questo modo, viene costruita una categoria stereotipica che arriva a includere sia tutti gli abitanti del “campo nomadi” (e di analoghe realtà delle vicine città di Alghero e Porto Torres), sia cittadini slavi e romeni, rom o meno, abitanti in città e nelle zone limitrofe in condizioni di povertà e precarietà.

Coloro che invece, per l'esistenza di rapporti professionali o meno, hanno avuto modo di conoscere più da vicino le comunità residenti nel campo, ma non così approfonditamente o con tale sensibilità da operare delle distinzioni fino al livello familiare o personale, tendono a distinguere nettamente i due “clan”, come vengono spesso chiamati: gli “ortodossi” sono considerati quelli più puliti, ordinati e organizzati, i “musulmani” sono quelli trascurati, sporchi e

³⁵² Il modello proposto da Archer spiega i processi sociali come prodotto della complessa interazione nel tempo tra azioni e strutture. Si veda Archer Margaret, *La morfogenesi della società*, Milano, FrancoAngeli, 1997.

che “distruggono tutto”³⁵³. In questo caso, lo stereotipo è applicato a livello di singola comunità.

La dicotomia pulizia-ordine/sporcizia-trascuratezza compare nella *totalità* dei confronti operati dalle persone intervistate, indubbiamente perché è la più immediatamente evidente da parte di chi abbia anche un superficiale contatto visivo con le due sezioni del campo. I containers del “campo musulmano” sono di solito lasciati nudi o ricoperti con legna di recupero, vecchie finestre, cartoni, assi scompagnate. Quando piove, il terreno comune si trasforma in un pantano, e l'accesso al campo che dà sulla strada statale, attraversando un canale di scolo, è quasi interamente bloccato da una pozza d'acqua che ingombra l'accesso. La manifestazione più evidente del degrado è la presenza di rifiuti di vario genere disseminati dal vento nelle aree comuni, periodicamente raccolti in mucchi ai quali viene dato fuoco, e in mezzo ai quali giocano, talvolta seminudi e scalzi anche d'inverno, i bambini.

“La pulizia del campo: da una parte è un casino, dall'altra è ordinato. perché gli ortodossi sono così. Ci tengono a dare almeno una parvenza qualitativa. I rifiuti, insomma, c'è una porzione che ne accumula di più, c'è l'altra che fa più attenzione”.

(R.R., amministratore)

I rifiuti provengono in parte dalle case, lasciati fuori dai cassonetti, che – a detta delle donne con cui si è parlato – non vengono svuotati con regolarità, e portati in giro dai cani che vivono nel campo; in gran parte provengono dalle attività di recupero di vari tipi di metalli da vecchi elettrodomestici reperiti ai bordi delle strade o “conferiti” da persone e ditte che in questo modo, come già spiegato, evadono i costi di smaltimento.

I servizi igienici della sezione khorakhaní sono gravemente danneggiati – verosimilmente a seguito di esplosioni di violenza e rabbia da parte di quegli elementi del gruppo che periodicamente, sotto l'effetto dell'alcol, seminano scompiglio nel campo – e questo è sottolineato con particolare irritazione e insofferenza dai tecnici del Settore Manutenzioni del Comune e dalle assistenti sociali. In questo caso, i danni commessi da alcuni individui ricadono su tutta la comunità, che viene nel suo complesso giudicata incapace di avere cura dei beni pagati dalla cittadinanza sassarese. Ciò alimenta un significativo senso di risentimento e disprezzo nei confronti degli “zingari”, che rafforza le rappresentazioni sociali sopra descritte: rivolto a tutti gli abitanti del campo da parte della maggioranza dei cittadini, si concentra sulla comunità khorakhaní da parte di chi distingue i due “clan”.

L'interno delle abitazioni è arredato con materiale di recupero: sedie, tavolini, divani,

³⁵³ Anche il quotidiano locale ha più volte, in questo senso, marcato la separazione tra i due gruppi, adoperando sempre le denominazioni di “ortodossi” e “musulmani”. Ma chi non ha contatti diretti con loro non è solitamente in grado di distinguerli.

tovagliette di pizzo, tappeti, soprammobili, giocattoli. Più la famiglia è numerosa, e lo spazio a disposizione di ogni membro esiguo, più, naturalmente, cresce la difficoltà nel tenere gli ambienti ordinati e puliti.

Del tutto differente appare la fisionomia del campo “ortodosso”: le aree comuni sono ricoperte da uno spesso strato di ghiaio bianco, acquistato e sparso dagli abitanti del campo; i containers sono stati modificati dentro e fuori, coibentati e dotati di camino, arredati con divani, credenze e tappeti; sono state costruite tettoie che riparano il tragitto dal container ai servizi igienici, cucinini esterni coperti, pavimentazioni in piastrelle, giardinetti fioriti ornati di nanetti di gesso e recintati da steccati di legno. Le persone gagé in visita vengono invitate volentieri in casa e a vedere le opere realizzate, mentre molti membri della comunità khorakhaní si vergognano a mostrare le loro abitazioni stipate e disordinate, in cui nelle giornate più fredde tutta la famiglia si stringe attorno alla stufa alimentata anche da residui di legno verniciato, e le persone in visita con cui vi è meno confidenza sono accolte tremando di freddo all'aperto. Solo dopo molti mesi di visite al campo chi scrive è stata invitata all'interno delle abitazioni, per sedere accanto al fuoco a chiacchierare, vedersi offrire una fetta di pecora e un peperone sottaceto (“dalla Bosnia!”) per Đurđevdan³⁵⁴ o poter poggiare su un tavolino il PC portatile con il quale correggere un documento necessario alla famiglia.

“Gli ortodossi si sono modificati le case con discrezione, quindi nessuno ha avuto da ridire, mentre i musulmani l'hanno fatto con mezzi di fortuna, e sono stati redarguiti per gli abusi commessi”.

(R.A., educatore)

“I cosiddetti musulmani hanno la tendenza a non tenere il campo nelle condizioni in cui lo tengono gli ortodossi. Un mondo completamente diverso, accorgimenti di estetica che mancano agli altri”.

(I.C., volontaria)

5.1.2. Stereotipi negativi e positivi

I due gruppi sono descritti dalle persone intervistate per mezzo di aggettivi tra loro antitetici, che riflettono il giudizio di chi parla, costruito sulla base delle proprie categorie interpretative. La comunità serba, di religione cristiano-ortodossa, è considerata “più vicina a noi”, ovvero alle persone gagé, per stile di vita, mentre la comunità bosniaca si avvicina molto di

³⁵⁴ Si tratta della festività maggiormente sentita tra le comunità di romá khorakhané. Cade il 6 maggio del calendario gregoriano, giorno di san Giorgio, ed è considerata la festa di primavera.

più allo stereotipo dello “zingaro sporco e senza regole”. È interessante notare come stereotipi³⁵⁵ negativi e positivi si intreccino generando sentimenti differenziati di attrazione e repulsione a seconda di orientamenti emotivi e valori della persona che li descrive: da parte di chi sente maggiore affinità con la comunità *dassikaní* sono maggiormente evidenziati, riferendosi all'altro gruppo, i caratteri corrispondenti agli stereotipi negativi, per cui “i *khorkhané* sono più sporchi/più trasandati/più restii a «integrarsi»/parlano peggio l'italiano/sono più disorganizzati/praticano l'accattonaggio coinvolgendo anche i bambini/non mandano i figli a scuola/sono analfabeti/non curano la propria persona e il campo in cui vivono”. Il confronto è tutto a vantaggio dei membri della comunità *dassikaní*, “più puliti/organizzati/ritenuti in qualche modo desiderosi di «integrarsi»”. Da parte di chi, invece, prova maggiore simpatia per la comunità *khorkhaní* sono accentuati gli stereotipi positivi: trascuratezza e disorganizzazione possono essere letti come libertà, indipendenza, *naïveté*, amore per la vita all'aria aperta, assenza di malizia, resistenza all'assimilazione, intese come qualità misconosciute dalla mancata comprensione da parte della società *gagí*.

Come sottolinea Marcella Delle Donne, “di solito lo stereotipo si presenta con una identità ambivalente”, nel senso che le caratteristiche che incorpora “si prestano a interpretazioni in positivo o in negativo (e quindi a rappresentazioni sociali³⁵⁶ corrispondenti) che variano a seconda di ciò che si vuole *l'Altro* rappresenti”³⁵⁷. La rappresentazione sociale del “mondo rom” da parte delle persone non rom è spesso considerata *in toto* negativa, ma sebbene questa prevalenza sia evidente nella quotidianità ed evidenziata da innumerevoli studi, compreso quello descritto da Delle Donne nell'opera appena citata, esiste una minoranza di persone che, anche come reazione alla pervasività degli stereotipi negativi, fa riferimento, al contrario, a pregiudizi positivi. Questo può essere fatto sia concentrando l'attenzione su caratteristiche considerate in sé intrinsecamente apprezzabili, sia rileggendo determinati stereotipi in positivo, approfittando della

³⁵⁵ In questa sede si utilizzeranno i termini “stereotipo” e “pregiudizio” come definiti in Delle Donne Marcella, *Relazioni etniche. Stereotipi e pregiudizi: fenomeno immigratorio ed esclusione sociale*, Roma, EDUP, 1998, p.10: “Il pregiudizio, per quanto riguarda le scienze sociali, si esprime in un particolare tipo di atteggiamento verso tutto un gruppo o classe di persone. [...] Lo stereotipo si presenta come la dimensione cognitiva del pregiudizio, in quanto descrive le caratteristiche dei membri di un gruppo. [...] Il pregiudizio è considerato un atteggiamento sociale condiviso in larga misura dai membri di un gruppo nei confronti di un altro gruppo. Come ogni atteggiamento, il pregiudizio ha una componente cognitiva espressa dagli stereotipi; una componente emotiva espressa dai sentimenti positivi o negativi nei confronti dell'oggetto dell'atteggiamento; e una componente attiva, che si esprime nella disponibilità a intraprendere un'azione a favore o contro l'oggetto dell'atteggiamento.”

³⁵⁶ L'autrice fa riferimento alla definizione di rappresentazione sociale proposta da Jodelet: “una forma di conoscenza socialmente elaborata e condivisa, orientata in senso pratico, che concorre alla costruzione di una realtà comune”. Jodelet Denise, *Les représentations sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 1989.

³⁵⁷ Delle Donne Marcella, *Il cuore è uno zingaro... Pregiudizi e strategie della esclusione*, in id., *op. cit.*, p. 15.

loro ambivalenza.

“Gli ortodossi hanno una *fierezza*³⁵⁸ maggiore rispetto agli altri. Ci hanno accolto benissimo, ci hanno offerto di tutto, ma sembrava che gli interessasse di meno il rapporto con noi. I khorakhané sono molto più *interessati* a stabilire un rapporto con te, all'inizio un po' diffidenti ma poi molto vogliosi, *curiosi*”.

(I.C., volontaria)

“Prima bazzicavo più da[gli ortodossi], quando c'era una festa andavo sempre, poi invece mi sono più legato al campo dei musulmani che sono forse più *genuini*, gli ortodossi sono più *furbi*”.

(B.M., volontario)

Daniele Todesco ha effettuato una disamina degli stereotipi riferiti alle persone e comunità rom, ricordando come già dai primi arrivi documentati in Europa gli zingari avessero cercato dei canali di inserimento nelle comunità esistenti, portate a valutare con diffidenza i nuovi gruppi di *outsiders*³⁵⁹ in arrivo, sfruttando categorie già presenti: nobili, protetti (da autorità politiche e religiose), pellegrini erranti³⁶⁰. In un momento successivo, con il cambiare dei paradigmi culturali europei, la categoria che ha permesso agli zingari di riscuotere ammirazione ed esercitare fascino è stata quella dell'esotico, del buon selvaggio, e poi dello “zingaro romantico”³⁶¹. In tempi attuali, in cui le persone rom più visibili nei contesti urbani italiani sono profughi stranieri, esclusi dal sistema socio-economico formale, prevalgono categorie legate alla povertà e alla marginalità³⁶², accompagnate dal dramma dello sterminio nazista, il *samudaripen*³⁶³. I sentimenti riscontrati nel corso di questa ricerca, che si approfondiranno in seguito, sono la pietà e l'anticonformismo. Da un lato il fatto di essere confinati in campi nomadi, stigmatizzati, esclusi dal sistema produttivo, fuggiaschi dalla fucina di violenze e tensioni dei Balcani occidentali ed eredi di uno sterminio di massa che occupa ancora un posto importante

³⁵⁸ Si noti che in questo caso il termine “fierezza”, di solito adoperato per esprimere un giudizio positivo verso un popolo, come quello rom (o quello sardo!), è qui usato in un'accezione relativamente negativa, nel senso di orgoglio, distanza.

³⁵⁹ Il riferimento è alla famosa ricerca di Elias e Scotson, pubblicata nel 1965 e relativa all'ingresso in un quartiere operaio di un nuovo gruppo di lavoratori, con conseguente formazione di interazioni e relazioni condizionate dall'appartenenza alla comunità già residente o al gruppo dei “nuovi arrivati”. Elias Norbert, Scotson John L., *The established and outsiders*, London, Frank Cass & Co., 1965, citato in Calabrò Anna Rita, *Zingari: osservazioni su caratteri e funzioni del pregiudizio*, in Delle Donne Marcella, *op. cit.*, p. 415.

³⁶⁰ Cfr. Todesco Daniele, *Le maschere dei pregiudizi. L'innocenza perduta dei pregiudizi positivi. Una categoria esemplare: gli zingari*, Quaderno di “Servizio migranti” n. 47, 2004, pp. 45-55.

³⁶¹ *Ivi*, pp. 57-67.

³⁶² *Ivi*, pp. 97-102.

³⁶³ *Samudaripen* è una parola in romanes che si può tradurre come “strage”, contenendo la radice *mud-* (uccidere) e il prefisso *sa-* (grande), e si riferisce allo sterminio di un numero stimato di 500.000 rom nei campi di concentramento. È più facile trovare nei testi il termine *porrajmos* (divoramento), nei cui confronti però alcune studiose e studiosi, tra cui Piasere (comunicazioni personali), muovono forti obiezioni dovute all'accezione sessuale che esso riveste presso alcuni gruppi rom.

nella storia del “secolo breve” suscita pena e solidarietà, dall'altro, in certi ambienti politici e culturali, avere confidenza con delle persone rom conferisce un tocco di “democraticità” in più decisamente apprezzato ed apprezzabile, dovuto proprio al rifiuto nei loro confronti prevalente all'interno di contesti opposti, di stampo più nazionalista e securitario. D'altra parte, come ricorda delle Donne, stereotipi e pregiudizi non sono solo attributi del singolo individuo, ma giocano un ruolo nell'appartenenza ad un gruppo, nella condivisione di valori e visioni del mondo significativi³⁶⁴. Così come “aiutare i poveri” può favorire il proprio senso di appartenenza a un gruppo sociale o religioso che ha tra i suoi valori fondanti la carità, allo stesso modo “avere uno zingaro per amico”, nel momento in cui il gruppo “zingari” è la vittima per antonomasia del razzismo attuale, è la prova più lampante del proprio non essere razzisti.

“Se mi ricordo che qualche anno fa addirittura ero andata, eh, con un gruppo di altre persone a portare i doni ai bambini rom per la befana... una cosa molto carina... però appunto di questi gesti sembra quasi che si facciano anche a volte per, perché se ne parli, perché la comunità rom ormai è quella più conosciuta e quindi... eh, *sei un bè togo*³⁶⁵ se fai vedere che aiuti la comunità rom.”

(N.N., insegnante)

Se i pregiudizi negativi ostacolano una interpretazione adeguata dei fenomeni sociali, trasformando le categorie conoscitive in gabbie concettuali, si potrebbe pensare che i pregiudizi positivi aiutino a porsi in modo più accogliente nei confronti di comunità vittime di disprezzo ed emarginazione. Il rischio è però che lo stereotipo positivo diventi una gabbia dorata: l'immagine della vittima – dell'ignoranza, della violenza, dell'oppressione – pur attivando in genere simpatia e solidarietà, può innescare fenomeni per l'appunto di vittimizzazione, limitando l'agentività³⁶⁶ di chi la porta su di sé.

Nonostante la simpatia che le famiglie khorakhané suscitano in alcune volontarie e volontari, ma anche in operatori dei servizi, è piuttosto evidente come il gruppo dassikanó abbia saputo accumulare negli anni una quota assai maggiore di *capitale gagikanó*³⁶⁷, che ha permesso ai suoi membri di migliorare il proprio inserimento nel contesto dominato dalla società gagí,

³⁶⁴ Delle Donne Marcella, *op. cit.*, p. 11.

³⁶⁵ Si tratta di una tipica espressione dialettale sassarese, che si potrebbe tradurre con un'altra espressione gergale, ma più conosciuta: “sei troppo figo”. In questo contesto è utilizzata dalla parlante con tono e in senso ironico.

³⁶⁶ Il concetto di agentività (*agency*), utilizzato per la prima volta da Anthony Giddens, è utilizzato dagli esponenti di quella che Sherry Ortner ha denominato “teoria della pratica” (Bourdieu, Sahlins e lo stesso Giddens) per rispondere al problema di come la riproduzione sociale divenga trasformazione sociale, di come cioè le scelte individuali introducano elementi di imprevedibilità e cambiamento nella riproduzione del tempo delle strutture sociali. Cfr. Ahearn Laura M., *Language and Agency*, in “Annual Review of Anthropology”, 2001, n. 30.

³⁶⁷ Piasere ha coniato questa espressione per indicare la rete di contatti, tessuta da una persona, famiglia o comunità rom con la circostante comunità gagí, che porta benefici materiali e non a coloro che lo costruiscono e utilizzano. Cfr. Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi*, cit., 1999, p. 90.

costruendo una rete di contatti con la società circostante più solida e produttiva. Nel caso dei gruppi rom presi in esame il focus delle relazioni produttrici di vantaggi è la persona *dassikaní*, che stabilisce queste relazioni con i membri di un gruppo *esterno*, quello dei *gagé*, nei confronti dei quali esistono delle peculiari differenze che rendono la rete di relazioni con essi *separata* dalla rete delle relazioni con le persone della propria comunità rom. Il resto della comunità beneficia di riflesso, non tanto attraverso la redistribuzione dei benefici all'interno del gruppo, che è limitata, quanto grazie alla “buona fama” che ricade su tutti i suoi membri.

Le strategie utilizzate sono diverse, ma vengono esercitate da tutte le famiglie della comunità. Si basano su gesti di accoglienza e ospitalità, come gli inviti alle feste del calendario ortodosso, in particolare Natale e Pasqua, e particolarmente sulla creazione di legami attraverso il padrino e madrina: ad amiche e amici *gagé* viene chiesto di fare da madrina o padrino di battesimo di un figlio, creando un legame duraturo con la famiglia. In questo senso, la religione ortodossa si rivela vantaggiosa nella costruzione di capitale *gagikanó*, così come la presenza di riferimenti spirituali in grado di interloquire con le autorità civili³⁶⁸ può rappresentare un elemento utile nei rapporti con le istituzioni.

Nel tempo, i membri del gruppo *dassikanó* hanno costruito una rete di relazioni con persone e famiglie *gagé* i cui benefici attuali e potenziali ricadono su tutti i membri del gruppo. Il fattore più significativo in questo processo sembra essere l'affinità dello stile di vita, messa in risalto dal confronto con la comunità confinante. Dai discorsi delle persone *gagé* sembra emergere una simpatia dovuta al riconoscimento della capacità di divenire sotto alcuni aspetti “simili ai *gagé*”, mantenendo al contempo un aspetto “tradizionale” e “spettacolare” durante le feste, mentre l'altra comunità, avendo mantenuto uno stile di vita quotidiano immutato agli occhi dei non-rom, non gratifica i donatori e, con la sua presenza, connota ancora maggiormente la diversità, in positivo, del gruppo *dassikanó*.

“Ci hanno invitato invece a mangiare gli ortodossi. Eravamo stupiti perché avevamo molta meno confidenza con loro. Ehm... abbiamo pensato che fosse un fatto... per mettersi in mostra: «Guarda quanta roba possiamo tirare fuori. Invece [gli altri]...». Oh, comunque buonissima (ride). E invece [i musulmani] sicuramente sono più poveri, non si possono... permettere certe cose. Anche il fatto che per esempio gli ortodossi ci invitassero per vedere le loro case mentre per esempio, quand'erano a Truncu Reale, avevamo visto soltanto la baracca di R. Una volta. E non sono mai entrata in quelle a Piandanna. Sono degli sboroni gli ortodossi (ride).”

(S.R., volontaria)

³⁶⁸ In particolare, fino a una decina di anni fa, il citato padre Melzi che si curava in modo speciale delle comunità ortodosse di Sassari e Porto Torres.

La simpatia provata da parte di alcuni volontari nei confronti del gruppo khorakhanó si manifesta da un lato minoritaria, e dall'altro meno ricca in termini di potenziali benefici, dal momento che le persone gagé coinvolte sono in genere meno preziose in termini di risorse materiali e conoscenze. È come se – con le dovute eccezioni – gagé con maggiori risorse economiche e sociali, che occupano livelli elevati nella scala sociale gagí, fossero più suscettibili di provare affinità nei confronti delle famiglie dassikané, di cui percepiscono una volontà di “integrazione” più spiccata, mentre la propensione a sentirsi più vicini alla comunità khorakhaní sembra essere più marcata in gagé di livello culturale medio-alto ma di status socio-economico meno elevato, che in qualche modo sono più critici nei confronti del sistema sociale cittadino e apprezzano la maggiore indipendenza percepita da parte dei membri del gruppo khorakhanó.

Si può inoltre affermare che le persone che stringono legami più forti con la comunità dassikaní siano più gratificate nel donare, perché le famiglie dassikané hanno molto – in termini di beni intangibili – da offrire in cambio: occasioni di ospitalità, più marcate espressioni di gratitudine, uso accurato dei beni ricevuti. Al contrario, molti dei beni donati a membri della comunità khorakhaní non vengono o non possono venire conservati con cura, e finiscono danneggiati entro poco tempo: i quaderni e le schede didattiche vengono imbrattati o strappati dai fratellini piccoli o rosicchiati dai topi, le penne vengono perse, i vestiti spesso non vengono lavati e conservati, ma usati finché non sono troppo sporchi per essere riutilizzati, e quindi buttati e sostituiti con altri vestiti usati.

"La casa, per quanto disgraziata gliela possano aver data, loro [gli ortodossi, N.d.A.] l'hanno migliorata tantissimo. Loro tendono a migliorare le cose, non sono... cioè, non è una baracca. Loro tendono ad abbellire, ad avere la stufa perché il comfort è importante, io a casa mia in questo periodo [con l'impianto di riscaldamento guasto] ho passato un freddo cane, non ci pensavo, invece loro a queste cose ci tengono, cioè... cerchiamo di essere all'altezza della situazione, così la stufa per scaldarci, la tettoia per proteggerci, la facciamo leggermente più sollevata così il calore non si disperde, cioè ci pensano. Non è gente che distrugge tutto quello che gli si dà. È gente che tende a migliorarlo quello che ricevono, per cui insomma..."

(T.T., volontaria)

5.1.2.1. Ruolo della religione nelle relazioni rom-gagé

Da conversazioni con membri delle comunità di Fertilia e Porto Torres, è emerso che alcuni membri della comunità di Fertilia si sono fatti battezzare secondo il rito ortodosso, mentre una famiglia di Porto Torres, come accennato in precedenza, ha abbracciato la religione cattolica.

Ciò a riprova – se ce ne fosse bisogno – del fatto che l'appartenenza religiosa non è necessariamente elemento totalizzante e inscindibile dall'appartenenza etnica o comunitaria. In generale, comunque, la professione religiosa dichiarata dai membri delle comunità gioca una parte importante nell'immaginario delle persone non rom che ne sono a conoscenza, e può contribuire a formare rappresentazioni mentali fuorvianti dell'identità e delle pratiche delle persone e comunità coinvolte. In particolare, nel contesto italiano, scarsamente multireligioso per la forte prevalenza anche mediatica della religione cattolica, è generalmente ignorata la complessità dell'islam, identificato con le immagini veicolate dai media che si riferiscono per lo più al mondo arabo. Il fatto che le comunità khorakhané siano definite musulmane desta pertanto frequenti perplessità:

“Non so se [l'insegnante di religione] faccia dei raffronti espliciti con la comunità *nostra*, perché poi anche l'essere musulmani dei nostri bambini è un essere musulmani un po' particolare, perché comunque... sono delle famiglie radicate ormai talmente [tanti] anni qua che... non è, cioè... hanno delle, come ti posso dire, delle ramificazioni che vanno, secondo me anche verso il cattolicesimo, perché quello che dicono i bambini, insomma, non è... non sono dei musulmani... come... in maniera... sono, a sé, insomma. [...] Guarda, una delle prime parole che imparano a scrivere sono madonna, madonna, madonna. Noi abbiamo... biglietti, lettere che loro scrivono ma, io ricordo anche anni fa, una bambina che ormai non c'è più, che è alle medie che è grande, loro sono veramente... questa lettera ci aveva fatto capire che loro sono molto devoti alla Madonna. È una delle cose che, mettono più... in alto. Se possiamo fare una... una scala dei valori. Esatto, quello. E infatti per quello che ti ho detto... «hanno delle ramificazioni nel cattolicesimo» intendevo proprio quello. [...] I genitori erano liberi di non scegliere la religione cattolica, no? E dice, sono musulmani. Questo non, quando li abbiamo conosciuti, ma dov'è il... l'essere musulmani in queste famiglie? Noi non lo vediamo. E infatti credo che anche la collega di religione non abbia nessuna difficoltà, ad averli in classe, anche per questo.”

(D.M., insegnante)

"Loro dicono «noi dovremmo essere musulmani». Eh, però? «Però io vado in chiesa e son devoto alla Madonna e a padre Pio». Non è ben delineato. Alcuni di loro si son battezzati.”

(T.N., assistente sociale)

L'esperienza personale ha confermato che le comunità khorakhané vivono la pratica religiosa con modalità peculiari e sincretiche. Diverse persone dichiarano di sentirsi a proprio agio, qualora ne sentano il bisogno, nel pregare sia in una moschea che in una chiesa. La loro idea del soprannaturale comprende inoltre pratiche e riti magici, legati alla fortuna (*baxt*) e al malocchio, che destano in molte persone gagé disapprovazione o disprezzo, in accordo con una

diffusa scala di valori che giustifica più facilmente credenze non dimostrabili incluse nella cornice di una religione istituzionale, relegando le altre credenze sotto l'etichetta della superstizione. Quello che interessa in questo lavoro è che le valutazioni sulle comunità rom, in particolare khorakhané, sono talvolta viziate da giudizi, nei loro confronti, di incoerenza e credulità. Secondo alcune persone intervistate, addirittura, il fatto di essere conosciuta come “musulmana” genera una maggiore diffidenza nei confronti della comunità khorakhaní:

“La comunità musulmana... diciamo che è diversa [alla base], in più si sono aggiunti tutti i pregiudizi che ci sono sul mondo musulmano, compreso il fatto che i musulmani sono tutti... contro di noi, eccetera eccetera, per cui, anche il fatto che loro sono... hanno più difficoltà dal punto di vista dell'integrazione”.

(R.A., educatore)

Le comunità in cui è praticata la religione ortodossa sono invece avvantaggiate nei rapporti con le persone gagé dal fatto di professare un credo cristiano, più vicino al cattolicesimo e quindi alla cultura “occidentale” e italiana. Mentre le comunità khorakhané festeggiano ricorrenze sconosciute al calendario italiano, come Đurđevdan (6 maggio, festa di primavera) o Pasomilaj (2 agosto, festa di mezza estate), le comunità ortodosse festeggiano il Natale e la Pasqua, pur seguendo il calendario giuliano, che differisce di 13 giorni da quello gregoriano.

La pratica del madrinato e padrino in occasione dei battesimi ortodossi, che non ha equivalente per le comunità khorakhané qui osservate, rappresenta un'importante occasione di instaurare legami favorevoli con la comunità gagí. Come è anche tradizionalmente per il battesimo cattolico, il padrino o la madrina sono scelti tra persone amiche che rivestono un ruolo importante nella comunità. L'offerta di fare da padrino o madrina è solitamente accettata con gran piacere dalle persone gagé interpellate, e costituisce il punto di partenza per una relazione in cui la persona gagí si avvicina alla comunità dassikané, e in particolare alla famiglia del suo figlioccio o figlioccia, è accolta da essa, e in cambio si prende cura, secondo le proprie possibilità e le aspettative della famiglia, di alcune esigenze della o del minore che ha battezzato.

"Avevano chiesto a me e mio marito di fare da madrina e padrino per un battesimo. Di una ragazza di... 8-9 anni. Da qui è partita una relazione che prima era soltanto di conoscenza, così molto superficiale, di vicinanza, ma... per questioni, pratiche. Cosa ne so? Tutta la protesta per il nuovo campo che si stava costruendo e che era inadeguato per loro. Nel momento in cui siamo diventati madrina e padrino, chiaramente la cosa è diventata più... per loro quasi parentale, insomma. Del resto loro giocano molto su questi rapporti. [...] Magari, insistono perché vada a trovarli, nel momento in cui arrivo si preparano, e dobbiamo andare da Zara³⁶⁹, a vestirli da capo a piedi. Una volta, due volte... per me è un po' pesante. Per quanto... è vero che

³⁶⁹ Noto grande magazzino di abbigliamento.

ho un lavoro stabile, cioè, è vero che rispetto a loro sono fortunata, però caspita, cioè ti rendi proprio... è difficile, specialmente in questo periodo, è difficile anche per noi. Eh, loro non capiscono questo fatto. Se tu hai un lavoro puoi... pensare a vestire i miei figli. Almeno ai cambi di stagione, non dico tutti i giorni. E quindi... hanno bisogno di questo rapporto, che è anche di dipendenza economica."

(T.T., insegnante)

La consapevolezza che dalla madrina e dal padrino ci si attende anche una partecipazione economica al sostentamento della famiglia non è avvertita come troppo fastidiosa e non sminuisce l'affetto che lega le persone gagé ai loro protetti, perché il rapporto di madrinato/padrinato prevede comunque, tradizionalmente, una particolare attenzione nei confronti della figlioccia o del figlioccio. È anzi più facile donare alla famiglia con cui si è instaurato questo legame: non si creano i blocchi psicologici che derivano dall'elargire un'elemosina, il dono si inquadra in un contesto familiare, affettivo. È possibile invece rifiutare fin dall'inizio di stringere questo legame, per vari motivi, il che non è vissuto come un'offesa o una mancanza di disponibilità.

"Mi avevano chiesto di fare da madrina per dei bambini, ma non ho potuto accettare perché non sono credente."

(T.T., insegnante)

"Qua c'è qualcuno che addirittura è diventata madrina di uno di questi bambini. A me l'hanno chiesto più volte una cosa del genere: per motivi di opportunità ho declinato l'invito; ho detto: «Mi lusinga il fatto che mi abbiate scelto, però la mia posizione non mi mette nella condizione di dirvi: va bene». Anche perché da quel tipo di legame, con la mia posizione, dire «no» a uno di loro non mi costa fatica; dire «no» a un mio figlioccio o a un mio compare mi avrebbe creato verosimilmente qualche problema; quindi, onde evitare questo, mi lusinga, sono felice, ma non posso. Poi pratico un'altra religione, quindi..."

(U.R., funzionario)

"[Uno dei miei alunni, rom] mi ha detto: «Maestra, son venuto a chiederti se tu vuoi essere la mia madrina. Mi vuoi battezzare?». [Io mi sono molto commossa, ma] non potevo battezzarlo perché io mi son sposata due volte... Devo dire un'altra cosa, che nella mia famiglia, quando io ho detto questa cosa, si sono molto spaventati... mia madre aveva molte riserve. Io pensavo che questa notizia per me così bella... invece qualcuno a casa mia... ma comunque non potevo farlo, la Chiesa non lo accetta".

(S.G., insegnante)

"[Una mia collega] aveva anche battezzato uno o due bambini... Io ho dovuto scansare diverse richieste di battesimi... «Io no dio», altrimenti avrei dovuto battezzare tutto il campo."

(B.G., insegnante)

5.1.3. Temi emergenti dentro le comunità: donne

In questo e nei prossimi paragrafi si proporranno alcune riflessioni a partire dalle narrazioni e osservazioni raccolte durante la ricerca e relative ad aspetti interni alle comunità in essa coinvolte.

Nelle interviste realizzate è emerso in più occasioni il tema relativo ai rapporti di genere all'interno delle comunità rom. Gli aspetti che ricorrono nella riflessione delle persone intervistate sono prevalentemente le relazioni di potere e la partecipazione decisionale, i casi di violenza familiare, i ruoli ricoperti dai coniugi e da figlie e figli all'interno delle pratiche e dell'economia familiare, la sessualità e la procreazione, le usanze matrimoniali. In generale, l'interesse e il coinvolgimento delle persone intervistate nel trattare questi temi sono condizionati dall'appartenenza di genere (con le intervistate che li affrontano spontaneamente e con più frequenza rispetto agli intervistati), dal ruolo agito (con una maggior ricorrenza nelle narrazioni delle volontarie rispetto alle figure professionali) e dalla militanza associativa/politica (le persone che si interessano delle relazioni di genere nel quotidiano tendono maggiormente a osservarle nei contesti qui esaminati).

Complessivamente, la rappresentazione sociale prevalente che emerge dall'analisi delle interviste e dei colloqui informali è quella di una situazione di forte separazione di ruoli di genere e di supremazia del ruolo maschile all'interno della famiglia. Nei discorsi delle persone intervistate, questa constatazione genera disagio e disapprovazione:

"Ho notato quella che è la cosa meno bella della loro cultura, agli occhi di un comunista occidentale come me: forme di machismo, non manifeste quel giorno, però si vede che è l'uomo quello che comanda, quello che conta, e che la donna è molto sottomessa, è uno dei pochi lati di loro che non mi piace."

(R.D., volontario)

"La donna ha il compito di occuparsi dei figli, andare a chiedere la questua, portare i soldi in casa. L'uomo prettamente si occupa della lavorazione del ferro, della vendita del ferro. Riciclo, lavorazione e vendita del ferro. La donna fa tutto il resto, tutto, in assoluto. C'è questa gerarchia. Non viene neanche tanto rispettata la donna. È una cultura particolare."

(I.D., assistente sociale)

All'interno delle comunità oggetto di studio, tenendo conto che le fonti di reddito da lavoro a loro disposizione sono prevalentemente lavori manuali pesanti, come la raccolta e rivendita dei rottami ferrosi, il facchinaggio e la riparazione di macchine, e che la fertilità è in

genere elevata (fino a 10 figli per donna nelle comunità khorakhanè, fino a 6 in quelle dassikanè), la tendenza prevalente è a una divisione marcata dei ruoli, con le donne che si fanno carico del lavoro di cura dei bambini e della casa nonché, in caso di necessità, del *mangapen*, e gli uomini che svolgono i lavori pesanti e detengono, quanto meno nei rapporti con le persone e istituzioni gagé, il ruolo di capofamiglia. Le situazioni variano a seconda delle singole comunità, così come varia l'interpretazione degli episodi osservati. Si intrecciano inoltre, talvolta, osservazioni e credenze derivanti da "discorsi tra gagé":

“Una mia amica aveva comprato casa in un terreno che si affacciava sul campo rom, e io affacciandomi vedevo in queste baracche un aggregato di uomini che giocavano a carte, bevevano, fumavano, e *non vedevi mai in circolazione donne e bambini, mentre per le strade in circolazione vedi loro*. Lei mi aveva spiegato che l'uomo non fa assolutamente nulla, *sono le donne a procurare il denaro*, e i bambini a volte sono anche storpiati alla nascita per generare più pietà. Gli uomini non fanno nulla, nella loro cultura comandano, addirittura se non portano abbastanza al campo vengono anche picchiate”.

(B.C., insegnante)

In generale, le *romniá* sentono su di sé la responsabilità dell'accudimento, per cui le loro attività sono diversificate in funzione dell'integrazione tra azioni diverse aventi lo stesso fine, ovvero garantire il sostentamento dei bisogni primari della famiglia. Per questo sono loro anche a praticare il *mangapen*, tradotto dalle persone intervistate con “cerca” o “questua”, che spesso si traduce in una richiesta di generi di prima necessità, e a recarsi presso le assistenti sociali e gli enti di volontariato assistenziale per ritirare vestiti o alimenti.

“Io vado qui al mercato vicino a casa mia, mi accompagna mio marito, lui invece *va al ferro*, io invece faccio un po' di soldi là, chiedendo limosina eh, mi faccio quei 15 euro, che, una volta la settimana, forse anche 20, sì non si sa mai³⁷⁰. C'è gente che mi conosce, eh... che mi aiuta un po' di più, mi fa qualche spesa, cose così... con la spesa eh, 20 euro. Con la spesa. Perché anche quelli sono soldi, diciamo che, o me lo comprano loro o io, è la stessa cosa. E quindi, mi aiutano anche così”.

(D.B., romní dassikaní)

“Prevalentemente quello che ho potuto notare è: vengono più le donne [a chiedere contributi ai servizi socio-assistenziali, N.d.A.]. Prevalentemente le donne, è un dato che io ho rilevato. Lo fanno i nomadi, ma lo fanno anche i nostri cittadini. Cioè, è la donna che si preoccupa, che in qualche modo secondo me trova anche il coraggio di lasciare un attimo un po' il timore e la vergogna... è la donna che è più coraggiosa, capito?”

(R.D., assistente sociale)

³⁷⁰ Si fa riferimento qui a una raccolta media di circa 15 euro al giorno, che in media una volta alla settimana può raggiungere i 20.

La differenza di ruoli si riflette nei momenti partecipativi, in particolare davanti a gagé. Le (rare) volte che vengono organizzate riunioni pubbliche per conoscere i bisogni o le opinioni delle comunità rispetto a processi decisionali o problematiche che le riguardano, sono prevalentemente gli uomini a parlare. Ma i casi variano da comunità a comunità, e nel corso del lavoro sul campo ho avuto modo di assistere a una riunione, presso la comunità dassikaní di Sassari, dominata da una donna sulla cinquantina.

“Le donne... non hanno preso mai parola alle riunioni, tranne S. [una romní considerata un po' diversa dal resto della comunità, N.d.A.], e le khorakhané non vi hanno mai neanche partecipato”.

(G.R., volontaria, Sassari)

"Prendevano la parola maggiormente gli uomini, ma anche le donne che ci conoscono meglio, con cui abbiamo più confidenza."

(A.E., volontario)

"C'è per esempio una cosa che abbiamo scoperto, nella loro organizzazione, che è importante da tenere in considerazione perché poi è un elemento che tu devi considerare quando fai degli interventi, quando analizzi le questioni. All'interno della casa... la donna ha una fondamentale importanza, ma non in pubblico. In pubblico devono essere i maschi a decidere. Poi le donne... hanno le loro decisioni perché quando ritornano a casa ne parlano, fanno, vengono sicuramente condizionati, ascoltano però in pubblico, devono essere loro [gli uomini] a prendere le decisioni, comunque deve apparire che loro sono coloro, che... tant'è vero che ho detto «potete far venire anche le donne alle riunioni anzi, opinioni diverse sono più arricchenti», però ho visto che nonostante l'invito nostro, a dialogare insieme, cioè sì, c'è qualcuna magari più ardimentosa che già fuoriesce, però c'è un'attenzione, a non, hm, intervenire molto perché comunque questa regola in qualche modo c'è, che loro devono stare in... seconda battuta. Io poi son convinta che invece poi all'interno della, della famiglia facciano molte cose, e lo so con certezza, perché poi la donna, è colei che bada ai bambini, e che provvede all'alimentazione dei bambini, cioè la donna è colei che deve, cercare di, eh, recuperare giornalmente, il fabbisogno per la famiglia."

(R.D., assistente sociale)

A seconda delle comunità, delle situazioni e dei periodi, la visibilità e il potere decisionale e di scelta delle donne sono percepite in modi diversi da persone diverse. Non è possibile tracciare delle linee standard, dal momento che le relazioni di genere, così come tra donne e uomini gagé, risentono dei contesti, delle dinamiche familiari e delle personalità coinvolte. Il rischio di generalizzare e di costringere un fenomeno così complesso entro rigide gabbie interpretative è troppo alto. Sono presenti in certe famiglie dinamiche di conflitto coniugale e di violenza nei confronti delle donne, ma i recenti dati sulla violenza di genere e il

femminicidio in Italia non consentono di considerare le comunità rom come eccezioni in negativo. Fatto sta che nell'immaginario di molte delle persone intervistate le romniá sono percepite, forse ancor più di quanto effettivamente siano, come “subalterne” e sfruttate, e il confronto tra l'immagine così costruita della loro condizione e il modello femminile “paritario” attualmente prevalente nel sistema di valori delle società europee, rivendicato con tenacia nel corso del Novecento dai gruppi femministi e solo in parte realizzato nella pratica, costituisce un rilevante motivo di giudizio negativo nei confronti della “cultura rom”, vista come “arretrata” rispetto a un cammino che le società “occidentali” hanno già percorso.

5.1.3.1. Sessualità

In questo ambito rientrano anche le pratiche differenti nei confronti della sessualità e della maternità e dell'istituzione matrimoniale, ad esse collegata. Risultano spesso difficili da accettare come legittime “soluzioni culturali diverse a problemi umani universali”³⁷¹ i matrimoni “precoci” (rispetto all'età media nelle società occidentali attuali), praticati soprattutto nelle due comunità dassikané, in cui l'età standard del matrimonio è 15 anni.

"Questa ragazza era coetanea di mio figlio, una bellissima ragazza. Non era sposata. Ma, per me era normale che non fosse sposata a 16 anni... Le parenti dicevano: «Eh, ancora non si è sposata. È particolare questa cosa che ancora non abbia una promessa»."

(T.T., volontaria)

“Quest'altra minore, che aveva già due figli a 16 anni, per lei era molto difficile pensare di andare a prendere in mano un discorso scolastico, perché aveva il clan che la chiamava ai suoi doveri di madre, e comunque di condividere, insieme alle altre ragazze, quelli che erano la ripartizione dei compiti di cura e accudimento all'interno del campo.”

(G.V., assistente sociale)

Le discrepanze fra le consuetudini della propria comunità e le norme della società gagi hanno delle conseguenze: la principale è il mancato completamento dell'obbligo scolastico, per i maschi in quanto richiamati ai loro doveri genitoriali prima di averne terminato la frequenza, all'età di quattordici o quindici anni, e per le femmine la riluttanza da parte dei genitori a mandarle a scuola dopo la pubertà, per paura che il contatto con i coetanei maschi in un ambiente

³⁷¹ Geertz Clifford, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1990.

non controllato porti alla perdita della verginità, mentre in casa sono di aiuto per badare ai fratellini e sorelline minori.

“Ad esempio il più piccolo dei due addirittura [durante l'anno] si è sposato, ci ha raccontato del suo matrimonio, ci ha raccontato di avere la moglie incinta, aspettava la nascita di un figlio... vedevano i compagni come bambinetti, e così li trattavano”.

(B.R., insegnante)

“K. per esempio ci ha pregato. Cioè noi abbiamo questo centro d'ascolto, che funziona con i bigliettini, ha pregato me e la sua insegnante d'italiano, «andate voi a parlare con mio padre di mandarmi a scuola». Allora, l'abbiamo convocato però io sono anche andata al campo, e... e niente abbiamo insistito, e loro, soprattutto il padre, che diceva «sì, ma serve a casa bambini...», perché poi ha due fratellini diabetici, capito, quindi c'è tutta una situazione... eh, comunque siamo riuscite a convincerlo”.

(B.D., insegnante)

Per la legge italiana, per poter riconoscere una figlia o un figlio è necessario avere 16 anni, per cui fino a tale data è prassi l'affidamento a parenti in età adulta, che di solito sono il padre e la madre del giovane rom. Viene da chiedersi se il diritto, in tali casi, a un contributo economico non possa diventare un incentivo ulteriore ai matrimoni precoci.

“Qualcuno ha anche dei minori in affidamento, magari nipoti, quindi vengono... percepiscono anche il contributo dell'affido. In affido alle famiglie stesse. Per esempio io ho un caso di minori, i genitori erano, infraquindicenni quindi in quel caso noi segnaliamo al tribunale che c'è questa situazione perché, cioè comunque a quell'età, magari non possono cioè prendere delle decisioni importanti per i bambini quindi si chiede che i bambini vengano affidati a un familiare, e quindi generalmente la Procura, il Tribunale, accettano, perché, anche per la tutela dei bambini. Quindi in quel caso c'è la possibilità anche di aiutarli economicamente i genitori affidatari. Quindi ci son dei contributi che sono previsti per tutti i cittadini. Quindi anche per loro assolutamente ne hanno diritto. Il contributo è sulle 4-500 euro [al mese, N.d.A.]. Quindi è un aiuto grande, comunque. E io, e anche la collega, ho qualche nucleo che prende il contributo.”

(B.D., assistente sociale)

Recentemente, sul quotidiano locale è apparsa una notizia dal sapore sensazionalistico³⁷²: in prima pagina il titolo era "Sesso con la moglie-bambina. Sassari, al campo Rom: lei aveva 15 anni. Il pm chiede 30 mesi". A pagina 5 l'articolo, cinque colonne intitolate "Sesso con la futura sposa di 15 anni: rom rischia la condanna. Sassari, il pm chiede due anni e 6 mesi per violenza sessuale. La ragazzina viveva con il fidanzato nel campo di Piandanna". L'articolo, relativo a una

³⁷² Laudante Elena, *Sesso con la futura sposa di 15 anni: rom rischia la condanna*, in "La Nuova Sardegna", 12.10.2012.

situazione presso la comunità dassikaní, è corredato da una fotografia a colori scattata nella sezione khorakhaní del campo, in cui una romní con la figlia piccola in braccio e affiancata da altri figli più grandicelli ascolta un carabiniere che le si rivolge con in mano dei documenti. Il titolo della fotografia è "Immagine d'archivio di un controllo nel campo nomadi di Sassari". La denuncia era scattata in quanto la giovane, all'età di 15 anni, conviveva con il marito maggiorenne e aveva avuto con lui rapporti sessuali, provati da un aborto. La convivenza *more uxorio* con minore di 16 anni, anche se consenziente, configurava dunque il reato. Nell'articolo è riportato che la giovane e il giovane erano marito e moglie ("secondo il rito rom, ovviamente"), e che "nella cultura rom il matrimonio tra under 18 è tra i perni della struttura sociale"³⁷³. Ma solitamente il matrimonio tra rom non è considerato un "vero" matrimonio, e nelle interviste raccolte si parla generalmente di "compagni" e "convivenza".

L'articolo in questione parla anche di "matrimonio «per compera», come usa in alcune comunità rom". Risulta molto difficile da accettare, da parte delle persone gagé, l'usanza del versamento da parte della famiglia del giovane fidanzato di una "ricchezza della sposa" sotto forma di una cospicua somma di denaro (migliaia di euro, che certamente impegnano a lungo le famiglie nel mettere da parte i soldi necessari). Nel sistema sociale di accoglienza, questa prassi è accostata alla compravendita di esseri umani o alla prostituzione, e genera una forte riprovazione. Una volontaria, nel descrivermi questa pratica durante un colloquio informale, ha assunto un tono di profonda condanna, affermando che la famiglia del marito pagava a caro prezzo la proprietà di una donna che avrebbe dovuto restituire fino all'ultimo centesimo in servizi, elemosina e furti.

Parlando con un altro testimone privilegiato, all'inizio della ricerca, è scaturita una riflessione su ciò che è "normale", nel senso di "culturalmente accettato", quindi "naturale", e ciò che è "normale" in quanto "naturale", quindi "universale": se nella specie umana le femmine raggiungono l'età fertile in media tra i 12 e i 14 anni, e i maschi uno o due anni più tardi, non agiscono in modo più "naturale", e quindi "normale", quelle comunità che prevedono il matrimonio non appena completata la maturazione sessuale, quei matrimoni che nelle società occidentali moderne sono in genere definiti "precoci"? Entrambi i termini, "normale" e "naturale", si alternano e si scambiano i significati in modo che ha del paradossale. Normale è ciò che rientra nella norma, ma anche ciò che è tipico, più frequente in un certo contesto. Secondo Norberto Bobbio "i due termini sinonimi norma e regola contengono, come elementi caratteristici, sia l'aspetto prescrittivo che quello della tipicità, riferibili rispettivamente alla

³⁷³ *Ibidem.*

funzione e al contenuto"³⁷⁴. Si potrebbe aggiungere che la norma in quanto prescrizione e la norma in quanto tipicità sono tra di loro in un rapporto circolare, dal momento che la prima rafforza la seconda e questa conferma la prima. Quando l'esistenza di questa circolarità non è tenuta in considerazione - più o meno consapevolmente - si apre la strada alla "naturalizzazione" della norma: in un certo contesto, ciò che è normale (e quindi prettamente culturale, nel duplice senso di tipico di quella certa cultura e prescritto all'interno di essa) è considerato anche "naturale", e acquisisce quindi caratteristiche di rigidità e ineluttabilità³⁷⁵. Rispetto a che cosa, dunque, i matrimoni contratti tra giovani dassikané sono "precoci"? Rispetto alle norme sociali gagé, e rispetto alla società così com'è organizzata secondo tali norme.

5.1.3.2. Rapporti di genere e multiculturalismo

Susan Moller Okin, teorica politica di orientamento liberale e femminista, si inserisce nel dibattito tra multiculturalismo, in quanto riconoscimento delle minoranze, e tutela delle donne, in quanto anch'esse minoranza – non certo in termini quantitativi, ma di potere – col suo saggio *Il multiculturalismo è un male per le donne?*, pubblicato sulla "Boston Review" nel 1998 e ripreso poi, insieme alle risposte di altre quindici studiose e studiosi, in un volume omonimo che nella traduzione italiana è stato reso con un più morbido *Diritti delle donne e multiculturalismo*³⁷⁶. Nel suo contributo, Okin punta il dito nei confronti di molte pratiche culturali che opprimono le donne e le assoggettano al controllo e alla violenza maschile, e obietta che un atteggiamento benevolo nei confronti delle rivendicazioni delle minoranze etniche ha molte probabilità di dare sostegno a tali pratiche. Nel fare questo critica la posizione di Will Kymlicka, il quale, come discusso nel par. 1.5, puntualizza che, nello stabilire quali siano le istanze di riconoscimento compatibili con la prospettiva liberale, occorre comunque distinguere tra diritti collettivi che limitano la libertà dei loro membri individuali in nome della solidarietà di gruppo o purezza culturale (restrizioni interne) e quelli che hanno lo scopo di arginare il potere economico o politico esercitato dalla società più ampia verso il gruppo, per assicurare che le risorse e istituzioni da cui le minoranze dipendono non siano vulnerabili alle decisioni della maggioranza

³⁷⁴ Bobbio Norberto, *Teoria della norma giuridica*, Torino, Giappichelli, 1958, cit. in Mondardini Gabriella, *Norme e controllo sociale*, Sassari, Iniziative culturali, 1980, p. 23.

³⁷⁵ Per una discussione approfondita sulla contrapposizione natura/cultura, si propone la lettura di Remotti Francesco, *Contro natura, Roma-Bari*, Laterza, 2008.

³⁷⁶ Okin Susan Moller, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2007.

(protezioni esterne), dal momento che il liberalismo ha come fondamento le libertà individuali, e in una concezione liberale i diritti delle minoranze possono essere difesi solo in quanto non collidano con i diritti individuali. La critica di Okin è che

"la subordinazione delle donne è spesso informale e privata, e [che] oggi quasi nessuna cultura al mondo, minoritaria o maggioritaria che sia, risulterebbe conforme al suo [di Kymlicka, N.d.A.] criterio di assenza di discriminazioni sessuali, se fosse applicato alla sfera privata. [...] Da un punto di vista femminista, quindi non è per niente chiaro se i diritti di gruppo per le minoranze siano «parte della soluzione». Potrebbero anche aggravare il problema."³⁷⁷

In un articolo su *Discriminazione e violenza di genere nelle comunità rom*, Chiara Crepaldi, dell'IRS di Milano, si pone sulla stessa linea, affermando che alla violenza contro le donne prevalentemente esercitata tra le mura domestiche si aggiunge quella legata alle pratiche culturali tradizionali dannose per le donne, perpetrate sia nell'ambito familiare che nel contesto più ampio della comunità di appartenenza³⁷⁸. Secondo Crepaldi, il doversi confrontare, al di fuori della propria comunità di appartenenza, con un ambiente estremamente ostile, costringe le donne rom ad accettare il ruolo loro assegnato al suo interno per mancanza di alternative³⁷⁹. Inoltre, le condizioni di svantaggio loro derivanti dall'appartenenza ad una comunità discriminata, quali il basso livello di scolarizzazione e di accesso al mercato del lavoro, contribuiscono a limitare le loro possibilità di emancipazione³⁸⁰. Si tratta di un caso in cui la maldistribuzione nei confronti della comunità può favorire il misconoscimento delle donne *all'interno* della comunità stessa. Nei confronti delle donne rom, dunque, la combinazione delle dimensioni di misconoscimento e maldistribuzione, sia dall'esterno che all'interno, può dare luogo a situazioni di particolare sofferenza.

Nella sua risposta a Okin, Kymlicka accetta l'osservazione della studiosa e ammette: "dobbiamo fare un'analisi più accurata delle restrizioni interne, che ci aiuti a identificare le limitazioni alla libertà delle donne nei gruppi etnoculturali"³⁸¹. La posizione di Kymlicka è coerente ed etnicamente neutrale: in *Multicultural citizenship*, afferma che "la marginalizzazione di donne, gay e lesbiche e disabili è trasversale ai confini etnici e nazionali – si trova nelle culture maggioritarie e negli stati-nazione omogenei come nelle minoranze nazionali e nei gruppi etnici – e dev'essere combattuta in tutti questi luoghi"³⁸².

³⁷⁷ *Ivi*, pp. 19-20.

³⁷⁸ Crepaldi Chiara, *Discriminazione e violenza di genere nelle comunità rom*, in "Prospettive sociali e sanitarie", luglio 2012, p. 4.

³⁷⁹ *Ibidem*.

³⁸⁰ *Ivi*, p. 5.

³⁸¹ Kymlicka Will, *Compiacimenti liberali*, in Okin Susan Moller, *op. cit.*, p. 30.

³⁸² Kymlicka Will, *Multicultural citizenship*, *cit.*, p. 19.

Partire dal presupposto che certi gruppi etnici adottino indiscriminatamente e omogeneamente determinati comportamenti oppressivi nei confronti delle donne potrebbe condurre, nel campo delle politiche sociali, a due modalità di azione rischiose: da un lato un atteggiamento di rassegnazione, che porta alla rinuncia totale ad individuare all'interno della comunità interessata quei semi di cambiamento che, se sostenuti e accompagnati, possono facilitare una rielaborazione di pratiche e atteggiamenti nella direzione di rapporti più equilibrati tra uomini e donne; dall'altro, un atteggiamento giudicante e impositivo, che vorrebbe costringere donne e uomini ad adottare la prospettiva di chi "importa la democrazia" dall'esterno. Se l'obiettivo dichiarato del pensiero liberale è la felicità individuale, il primo passo dev'essere l'ascolto di *tutte* le voci presenti nella comunità al fine di poter adottare delle decisioni che rispettino i tempi degli uomini e delle donne. Questo può voler dire anche, in determinati casi, intervenire nella sfera privata familiare per tutelare situazioni di sofferenza individuale - così come si dovrebbe fare quando le medesime situazioni si verificano all'interno della cultura maggioritaria - ma valutando caso per caso nel contesto specifico.

In realtà, l'impressione scaturita dall'analisi delle interviste è che la volontà o meno di progettare iniziative a favore delle donne dipenda non tanto da prospettive ideologiche quanto dal *riconoscimento* o meno di situazioni di disagio in atto. A questo proposito, sembra di poter affermare che la presenza di due figure di mediazione e supporto alle comunità, una maschile e una femminile, possa aumentare le possibilità di successo nel riconoscimento delle esigenze di uomini e donne ad esse appartenenti. Questo anche perché, proprio per il fatto che al loro interno i ruoli di genere appaiono piuttosto differenziati, potrebbe essere più facile per una donna rom comunicare i propri problemi ad una gagí e viceversa.

"Devo dire la verità, non abbiamo mai pensato a pensare qualche progetto rivolto specificamente alle donne, perché io guardo la comunità, non a uomini e donne, i problemi riguardano entrambi, sono talmente evidenti, dove fare proprio dei percorsi... io ho tentato di trovare soluzioni concrete a quello che è la vita proprio quotidiana concreta."

(I.D., educatore)

“Sulla sessualità ci sarebbe tantissimo da lavorare perché per la donna rom, come per tante altre donne straniere, ancora non è una scelta, la procreazione, ma viene subita. È l'uomo che decide... che decide e che.. di fatto la procreazione coincide con i rapporti sessuali, quindi non c'è nessun tipo di prevenzione, di decisione.”

(I.D., educatrice)

"[Con noi] loro hanno anche la possibilità tante donne di sfogarsi. Di sfogarsi tante donne che non ce la fanno più a fare figli. [...] C'è una situazione delle donne che nessuno conosce, nessuno conosce queste donne. Tutti a puntare il dito perché sono sempre incinte. Nessuno però a prenderle per mano, e a capire la situazione e ad aiutarle, invece, a fare della prevenzione. Chi ha potuto, quando le ha potute comprare, si è presa la sua buona pillola."

(B.N., educatrice)

5.1.4. Bambine e bambini

Le bambine e i bambini, che costituiscono una larga fetta delle comunità rom in tutte le comunità di romá presenti in Italia (più di metà dei membri delle comunità è costituita da minori)³⁸³, sono il focus principale delle politiche di intervento ad esse rivolte, sia da parte delle istituzioni che dei gruppi e associazioni di volontari. Le ragioni di questo fenomeno sono almeno tre: il fatto che la società gagi attuale si configuri come fortemente puerocentrica³⁸⁴, per cui i bisogni infantili sono considerati particolarmente importanti e prioritari, e generalmente svincolati da quelli degli adulti; la diffidenza da parte delle persone gagé nei confronti di quelli che ritengono essere i modelli educativi rom, per cui si considera necessario affiancare e "correggere" le azioni educative intraprese da parte delle famiglie; infine, la convinzione di poter e dover intervenire sulle giovani generazioni, formate da individui maggiormente plasmabili e malleabili, per operare un processo di "integrazione" che renda i piccoli rom "cittadini responsabili" nella società gagi.

I bambini suscitano in genere tenerezza e simpatia (il che è naturale, trattandosi di cuccioli della propria specie, ed è anche il motivo per cui la loro presenza *a mangel* rende più

³⁸³ Secondo le stime di Opera *Nomadi*, il 60% della popolazione di Rom e Sinti ha meno di 18 anni, e di questi il 30% ha un'età tra 0 e 5 anni, il 47% ha dai 6 ai 14 anni e il 23% ha tra i 15 e i 18 anni (Senato della Repubblica-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, 2010).

³⁸⁴ Sul cambiamento di paradigma dall'adultocentrismo al puerocentrismo già a partire dall'Ottocento si veda ad esempio Barbagli Marzio, Kertzer David I., *Storia della famiglia in Europa. Il lungo Ottocento*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 36-39, 193, 286-289, 355-392. Nel Novecento tale processo si amplifica e si consolida: scrive Rossana Di Silvio, psicologa, che "con il progressivo radicamento della visione puerocentrica e soprattutto con la diffusione della [psicanalisi], il senso attribuito all'infanzia subì, nell'arco di pochi decenni, trasformazioni radicali. Forte delle recenti acquisizioni pedagogiche, profondamente permeato dai paradigmi psicologici sull'infanzia [il riferimento è in particolare a Piaget, N.d.A.], si affermò un nuovo orientamento centrato sul bambino inteso nel suo valore di persona, un modello attento alla soggettività del fanciullo che investiva la prassi pedagogica di un ruolo fondamentale, e che divenne il principale volano della «appropriazione sociale» dei paradigmi e delle categorie del discorso psicologico, al di fuori del ristretto contenuto terapeutico. La diffusione delle nuove verità prodotte dalla psico-pedagogia fecero sì che l'educazione tradizionale, fondata sulla preminenza del modello «adultocentrico», conoscesse alcuni momenti di dura contestazione." Di Silvio Rossana, *Parentele di confine. La pratica adottiva tra desiderio locale e mondo globale*, Verona, Ombre Corte, 2008, p. 49.

facile l'ottenimento di qualche offerta) e, qualora vivano in condizioni di degrado materiale, pena e rabbia per i pericoli e le privazioni a cui sono esposti. In particolare, suscitano la preoccupazione e la solidarietà delle persone intervistate i bambini khorakhané di Sassari, il cui campo è in condizioni di forte degrado a causa del sovrannumero, della mancanza di elettricità e acqua calda e dell'inadeguatezza degli spazi, disseminati di spazzatura e infestati da topi e zecche, i bambini del campo di Fertilia, privo di servizi igienici e acqua calda e anch'esso circondato e occupato da cumuli di rifiuti, e gli otto bambini che vivono con la propria famiglia, fuoriuscita dal campo di Porto Torres, all'interno di una roulotte e vengono portati per lunghi periodi *a mangel* nella zona di Olbia.

"Che poi non so se hai visto i... bambini musulmani, la bellezza, da un lato... [Io annuisco. Grande sospiro]. Ehm... e poi anche... hmm... infatti, l'esperienza che avevo vissuto a Porto Torres, anche se erano ortodossi, insomma.. anche quell'esperienza mi aveva segnato, cioè... i bambini come... eeh... insomma, bambini che vengono mandati a chiedere l'elemosina, insomma... questa non è una favola nostra, ecco."

(D.T., amministratrice)

"Abbiamo giocato [...] ore coi bambini, bambini meravigliosi, son stati quelli che hanno dato il senso a tutto, tanti, incuriositi..."

(R.D., volontario)

"Anche se poi è una cosa impressionante perché in questa attività coinvolgono i bambini anche i più piccoli. Anche in attività molto pericolose per la salute, per esempio i bambini spesso sono addetti a bruciare di notte, per non essere visti dalla polizia, dentro delle specie di bracieri bruciano i fili di plastica che contengono rame."

(I.D., educatrice)

"I bambini si vergognano. Hanno la televisione, e vedono la televisione che gli presenta tutta una meraviglia, tutti bellissimi, tutti pulitissimi, tutti in case perfette, e loro si girano, [e si trovano] in mezzo al fango."

(B.N., educatrice)

Nei casi in cui il degrado delle condizioni abitative suscita allarme, ci si aspetterebbe che gli sforzi delle amministrazioni fossero indirizzati verso interventi risolutivi delle condizioni di degrado riscontrate: la dotazione di bagni, elettricità e acqua calda dove mancanti, la rimozione frequente e regolare dei rifiuti con il coinvolgimento delle famiglie, la disinfestazione periodica degli ambienti³⁸⁵. Richieste in tal senso sono state più volte formulate dalle famiglie interessate,

³⁸⁵ L'art. 5, comma 2, della L.R. 9/88 recita: "L'unità sanitaria locale competente per territorio garantisce al campo di sosta la vigilanza igienica e l'assistenza sanitaria".

ma le amministrazioni competenti non procedono all'attuazione degli interventi adducendo varie motivazioni: impossibilità economica, impedimenti burocratici, scarsa fiducia nella capacità delle famiglie di mantenere in buono stato le strutture eventualmente ripristinate. Sono stati invece finanziati diversi progetti finalizzati a rendere accettabile l'igiene e l'abbigliamento dei bambini nei giorni di frequenza scolastica, con l'obiettivo di favorire l'"integrazione" degli stessi bambini nelle classi. È previsto in questi casi lo stanziamento di migliaia di euro che vanno di volta in volta a coprire il compenso ad una o più assistenti incaricate di lavare i bambini prima dell'orario scolastico, l'acquisto di lavatrici e prodotti per l'igiene personale, oltre che abiti e biancheria di ricambio e alimenti per la colazione. I progetti hanno solitamente, per natura, durata limitata e non si traducono in investimenti a lungo termine, come potrebbe essere la destinazione delle medesime somme all'installazione di servizi igienici adeguati, magari dotati di pannelli solari, di cui potrebbe usufruire, e per molti anni, tutta la comunità. Ma il benessere dei bambini, target delle azioni intraprese, sembra essere preso in considerazione in modo avulso dal contesto familiare, il che la dice lunga su come spesso la famiglia rom sia considerata inadeguata come "ambiente di crescita" dei bambini.

Da molte interviste emerge una sostanziale sfiducia nella capacità delle famiglie rom di educare i propri figli, o per meglio dire un sostanziale rigetto dei modelli educativi (o dell'immagine che se ne ha) posti in essere nelle famiglie rom. Ne sono esempio affermazioni lapidarie quali "non ci mettiamo piede, perché dovremmo portare il furgone e portarli tutti via. Se mettiamo gli occhi lì allontaniamo tutti i minori" (D.S., assistente sociale), o più stemperate ma altrettanto perentorie, come le seguenti:

"A me certe situazioni fanno soffrire. Molto. Soprattutto per la presenza dei bambini, sono una madre, ho un figlio grande adesso per carità, però l'ho avuto anche neonato, dell'età di tanti bambini lì al campo. E sinceramente vedere preclusa la possibilità di vivere una vita normale, tra virgolette... a me fa male. Perché è una scelta dei genitori."

(I.D., assistente sociale)

"Se vivono sotto questi insegnamenti non potranno migliorare, questi ragazzini. Voi se dovete far qualcosa dovete farlo come istituzione, farli uscire da qui. perché altrimenti continueranno generazione in generazione a comportarsi così... bisogna anche educare [i genitori]."

(T.T., volontaria)

I bambini sono visti come individui ancora nelle prime fasi dello sviluppo, che hanno pertanto qualche *chance* di maturare schemi di valori e comportamenti "adeguati" al vivere

civile, ovvero non rom. Carlotta Saletti Salza, in un'inchiesta³⁸⁶ approfondita e coraggiosa sulle dichiarazioni di adottabilità di minori rom rispetto ai minori non rom condotta presso sette Tribunali per i minorenni, ha denunciato un'allarmante tendenza a portare via i bambini rom dalle loro famiglie di origine, in concomitanza con un giudizio pregiudizialmente negativo delle capacità genitoriali delle persone rom, talvolta fondato sull'errata lettura di comportamenti e atteggiamenti dei genitori, attribuiti a mancanza di affetto e cura piuttosto che a modalità culturalmente differenti di esprimerle o all'artificialità dei contesti di osservazione. Nell'ambito di competenza del Tribunale di Sassari questo fenomeno non sembra attualmente verificarsi: si riscontra al contrario una certa cautela da parte degli operatori coinvolti.

"La [procedura] più invasiva è quella che tende ad ottenere per un minore rom, nei casi più frequenti in tenerissima età, a volte anche appena nato, la dichiarazione dello stato di adottabilità. A questo si interviene ove solo si accerti che il minore, che ripeto può essere anche un neonato, versi in uno stato di abbandono morale e materiale. Comunque i casi sono molto pochi, diciamo per quanto riguarda. [Negli ultimi sei anni] nei confronti dei rom questo intervento insomma, così a mia memoria, ci sarà stato un due-tre volte, una media dello 0,5% all'anno.

Sono più frequenti gli interventi che incidono sulla potestà genitoriale, quelli che noi chiamiamo ablativi e che comportano la decadenza dalla potestà genitoriale, e anche questi non sono molti, e li adottiamo solo nel caso in cui uno dei due genitori abbandoni il nucleo e si allontani per ignota destinazione facendo perdere le sue tracce. Talvolta è capitato, anche qui si parla di pochissime volte, però uno dei genitori non è stato più rintracciato. Non si è aperta la procedura di adottabilità perché l'altro genitore è rimasto a badare ai figli.

Poi si passa ai provvedimenti limitativi nel senso che nella maggioranza dei casi sfociano in prescrizioni. [...]

Detto questo la gamma degli interventi, ripeto è abbastanza vasta, ci sono poi i casi di incuria, la casistica è molto variegata insomma, ma comunque non differisce rispetto a un caso di incuria che può caratterizzare un nucleo nostro, vorrei che fosse chiaro che i criteri che vengono adottati sono esattamente gli stessi che vengono adottati per qualsiasi nostro "utente", per qualsiasi minore che entra sotto la nostra tutela. Non siamo né più... anzi diciamo che teniamo in debito conto la loro cultura.

Le ho parlato la volta scorsa che adottiamo anche, non sono rari i casi, direi anche che sono piuttosto frequenti i casi in cui noi utilizziamo la permanenza nel territorio nazionale di uno o di entrambi i genitori, quando anche in deroga alla Bossi-Fini, e quindi anche se costoro non hanno il permesso di soggiorno, quando il rimpatrio dei genitori arrecherebbe grave pregiudizio a uno o più figli minori. Nel caso di minori in età prescolare noi seguiamo l'orientamento per effetto del quale l'allontanamento anche di un solo dei genitori, cioè il rimpatrio sarebbe comunque di grave pregiudizio, possiamo dire che è quasi automatico a meno che il genitore che chiede questa autorizzazione non sia un gravissimo pregiudicato, però non è mai capitato, pregiudicato per reati molto seri, non per furti, cioè un vero delinquente."

(I.D., funzionario)

³⁸⁶ Saletti Salza Carlotta, *Dalla tutela al genocidio? Le adozioni dei minori rom e sinti in Italia (1985-2005)*, Roma, CISU, 2010.

Numerose delle interviste effettuate nel corso del presente lavoro fanno pensare a una scarsa conoscenza, peraltro comprensibile, dei modelli educativi rom, derivante da un'osservazione spesso non approfondita, viziata dalla presenza di stereotipi e pregiudizi e soprattutto dalla mancanza di adeguati strumenti conoscitivi interculturali necessari per interpretare azioni e comportamenti. La scuola è citata da parte di molte persone interpellate come l'istituzione che può – e deve – intervenire nel modo più pervasivo possibile per correggere gli errori e le mancanze dell'educazione genitoriale rom e plasmare i futuri cittadini "integrati".

"Sicuramente è molto importante il fatto che frequentino la scuola... si può sottolineare l'importanza dell'istruzione, questo non vuol dire abiurare le radici, ma di cercare di vivere l'esistenza in modo più adeguato alla società in cui si sta vivendo, questo non significa che uno debba perdere la propria cultura rom, ma magari cercare di mettere da parte quelle tradizioni che in effetti o dal punto di vista della donna, o dal punto di vista del bambino o dei rapporti familiari possono rappresentare una gabbia."

(T.A., funzionario)

È importante sottolineare la convinzione che il "modello educativo rom" sia inadeguato rispetto alla società gagi in cui le comunità rom si trovano a vivere, e i cui modelli educativi non possono venir messi in discussione. La scuola è considerata il luogo in cui tutte le bambine e i bambini apprendono i valori della cittadinanza, la cui assimilazione passa attraverso il rispetto delle regole³⁸⁷. Nel caso di bambine e bambini rom, la cui educazione, nell'immaginario gagió, non prevede regole, o quantomeno non le stesse regole che la cittadinanza richiede, la scolarizzazione è l'unico strumento che può farne cittadine e cittadini.

"I ragazzi ormai parlano [l'italiano] perché sono nati qua e quindi sono andati a scuola eccetera... Noi vediamo proprio questo passaggio che se viene un po' aiutato attraverso l'acquisizione della cittadinanza e abituarli al rispetto delle regole..."

(C.N., volontario)

"Ritengo che privare un minore dell'istruzione dell'obbligo gli rechi un grande pregiudizio, in quanto straniero, in quanto proveniente da un'altra esperienza-nazione, non ha modo di confrontarsi, nasce nel campo e vive nel campo, e apprende tutte le [abitudini, le] assorbe... non ha modo di confrontarsi con la cultura con la quale poi convive. Se tu sei venuto in Italia per starci, a quel punto si deve appropriare di quelle competenze."

(I.D., funzionario)

³⁸⁷ A riprova di ciò, tutti gli Stati nazionali hanno investito nell'obbligo scolastico come strumento per forgiare i cittadini dello stato-nazione, attraverso l'insegnamento/apprendimento di un'unica lingua, ma anche di storia, tradizioni, religione, norme giuridiche e "amor di patria".

L'insistenza, si potrebbe dire spasmodica, sulla scolarizzazione dei bambini rom, su cui si concentrano praticamente tutti i progetti presentati, finanziati e messi in atto destinati all'infanzia rom, sembra dunque attribuibile a due ragioni principali: da un lato la fortissima importanza data dalle società "occidentali" moderne alla scuola come diritto/dovere, che si riflette in una miriade di dichiarazioni e convenzioni internazionali rivolte all'infanzia; dall'altro, l'auspicio che la frequenza regolare della scuola da parte dei bambini rom permetta loro di appropriarsi dei valori e delle norme comportamentali della società "ospite" colmando la "voragine culturale" che ostacola l'integrazione/assimilazione delle comunità rom nella società gagi.

5.1.5. Lavoro

"Nella mia vita mai non ho visto un rom lavorando", afferma categoricamente un sacerdote rumeno, che poco dopo però spiegherà che in Romania i rom

"fanno dei lavori difficili che noi non facciamo, come un serbatoio grande, a incastro... solo loro sanno come fare, col martello, se lo tramandano. Questo lavoro è ben pagato, perché è molto difficile, ci sono anche dei segreti... Ci sono quelli che lavorano l'argento, fanno gioielli, o altri metalli in forni fatti da loro che tengono a casa, e li esportano in Europa con la macchina. Fanno pentole, queste cose, sempre di alluminio... poi ci sono quelli che non fanno niente."

(R.I., sacerdote)

Questo stralcio di intervista introduce il discorso su uno stereotipo molto diffuso: gli uomini rom non lavorano, perché non ne hanno voglia. Preferiscono vivacchiare alle spalle dei servizi sociali e rubare: sostanzialmente, sono parassiti della società gagi.

Coloro che frequentano i campi rom trovano sempre, in realtà, un gran movimento: uomini che smontano oggetti, intenti a caricare e scaricare furgoni o che armeggiano attorno ai propri e altrui veicoli in riparazione, persone che vengono da fuori a cercare pezzi di ricambio o attrezzi usati, donne che spazzano il campo, cucinano, fanno la spola tra il campo e il centro abitato spingendo passeggini che fungono da contenitori per il trasporto di oggetti vari. Naturalmente ci sono i momenti di pausa, che nella bella stagione vengono trascorsi all'aperto, sotto gli occhi di chiunque, e possono dar luogo al rafforzamento dei pregiudizi di chi capita ad osservarli.

Sandro Costarelli, psicologo sociale i cui studi si occupano principalmente di minori

immigrati, sembra confermare la teoria secondo la quale la tendenza a vivere nell'illegalità o ai suoi margini è un retaggio culturale: nel suo libro *Atteggiamenti e minoranze* riporta infatti:

“Sulle varie popolazioni zingare presenti in Italia, *gli antropologi* hanno accertato che [...] i Rromá vivono quasi esclusivamente di attività quasi legali (per esempio la mendicizia) o illegali (per esempio il furto in appartamento, il borseggio e, di recente, localmente anche lo spaccio di droga pesante). [...] Stando agli *antropologi* che li hanno studiati, *la forza lavoro utilizzata nell'attività economica dai Rromá è costituita da donne e bambini* per la mendicizia e dai soli bambini per il furto in appartamento e per il borseggio. Non fa dunque meraviglia il fatto che in Italia nel corso degli scorsi dieci anni circa il 50% dei minori in carcere e il 90% di quelli denunciati (ma non imputabili perché sotto i 14 anni) sia proprio stato costituito soprattutto³⁸⁸ da Zingari del sottogruppo Rromá”³⁸⁹.

Nella stessa opera, Costarelli dipinge la seguente rappresentazione dei gruppi rom:

“*Gli antropologi* hanno determinato che gli Zingari non sono semplicemente una porzione svantaggiata della nostra società (la società industriale), ma sono membri di un altro tipo di società: una società non industriale. Per intenderci, da un punto di vista strutturale, il modo di procurarsi da vivere degli Zingari ha molte più analogie con quello di Pigmei e Indios, che col nostro.

Noi, infatti, *produciamo* gli alimenti di cui ci nutriamo. Zingari, Pigmei, Indios e molte altre popolazioni, no: si nutrono infatti degli alimenti che *trovano in natura* nell'ecosistema in cui vivono. Per Pigmei, Indios e molte altre popolazioni, però, l'ecosistema in cui vivono è di tipo naturale: la foresta; la steppa; il deserto; il mare. Per gli Zingari e per tutte le “comunità girovaghe”, invece, *l'ecosistema* in cui vivono – e dove dunque vanno alla ricerca dei mezzi di sostentamento – non è di tipo naturale, ma *umano*”³⁹⁰.

“Gli zingari” si configurerebbero quindi come “raccoltori”, contrapposti ai “produttori” in una dicotomia dal sapore evolucionista: il sostentamento sulla base di attività di caccia e raccolta è infatti considerato “primitivo” in quanto precede, nella storia della specie umana, le conquiste tecnologiche necessarie per passare a sistemi basati sull'agricoltura e l'allevamento. Nei confronti dei gruppi definiti come cacciatori-raccoltori è sempre prevalso un atteggiamento

³⁸⁸ L'utilizzo di cifre percentuali insieme all'avverbio “soprattutto” desta inevitabile perplessità: cosa significa che una percentuale è costituita “soprattutto” da una categoria di persone? Che percentuale della percentuale è formata da tali persone? Ad una lettura veloce, sia le alte percentuali citate (ma senza una fonte precisa) sia la parola “soprattutto” possono rafforzarsi nel suscitare una reazione impressionata dalle dimensioni del fenomeno in esame.

³⁸⁹ Costarelli Sandro, *Atteggiamenti e minoranze. Tematiche emergenti*, Trento, Valentina Trentini editore, 2005, p. 146 (corsivi nel testo della scrivente).

³⁹⁰ Costarelli Sandro, *Atteggiamenti e minoranze*, cit., p. 137 (corsivi nel testo della scrivente). I due passaggi riportati sono poi finiti in *Non solo sfruttati o violenti: bambini e adolescenti del 2000*, uno dei tanti rapporti redatti da “esperti” e firmati da organismi governativi e non governativi, che dovrebbero fornire ai governi nazionali gli strumenti adeguati per programmare politiche a favore delle comunità rom e sinte, e sono stati citati in Colacicchi Piero, *Discriminazioni*, in Brunello Piero, *L'urbanistica del disprezzo*, Roma, Manifestolibri, 1996, a sua volta riportato in Sigona Nando, *Figli del ghetto. Gli italiani, i campi nomadi e l'invenzione degli “zingari”*, Civezzano (TN), Nonluoghi libere edizioni, 2002, pp. 24-25.

di superiorità quando non di disprezzo. Come scrive Fabietti, “parlare oggi di popoli cacciatori-raccoglitori significa, per la maggior parte di noi, evocare scenari primordiali, forme elementari di vita sociale e modi assai semplici di sfruttamento delle risorse materiali.”³⁹¹ Attribuire a un insieme di gruppi umani, nella loro totalità, strategie di sussistenza “primitive” apre pertanto al rischio di etichettarli come “premoderni”³⁹² e “tagliati fuori” del sistema economico.

L'analogia tra ecosistema naturale ed ecosistema umano suggerisce la metafora del parassitismo, in quanto il *mangapen* e il furto (e potremmo aggiungervi i contributi in denaro e altri beni da parte dei servizi sociali e degli enti assistenziali) sarebbero modalità di trasferimento di risorse materiali da chi ha lavorato per produrle e acquistarle a chi si limita a pretenderle. Si tratta di una questione non da poco, dal momento che le persone rom sono considerate dei competitori da gran parte dell'utenza dei servizi socioassistenziali. Tutte le assistenti sociali intervistate hanno concordato nel riportare una forte ostilità della propria utenza nei confronti dell'utenza rom, verbalizzata in modo frequente e risentito.

“Allora, se un utente deve lamentarsi che magari non prende i soldi la colpa è degli zingari. Se magari quando noi abbiamo un colloquio, [...] la persona che c'è prima del rom entra qua, e io magari gli dico che in quel momento non ci sono i soldi, «ecco, perché voi date i soldi agli zingari», ehm, sono molto... Quello ce l'hanno tutti, proprio... La prima lamentela è [per gli] zingari, e poi gli extracomunitari. Sì”.

(B.D., assistente sociale)

Negli ultimi anni, con l'aumentare dell'utenza dei servizi sociali, dovuta all'incremento della disoccupazione e del disagio socioeconomico nel territorio in esame, e con il concomitante decremento dei trasferimenti statali a fini assistenziali agli enti locali, il budget a disposizione delle assistenti sociali si è drasticamente ridotto, causando una sempre minore soddisfazione dei bisogni dell'utenza e il conseguente inasprimento dell'ostilità verso categorie sociali considerate “meno meritevoli” di assistenza e contemporaneamente destinatarie di cospicue risorse *ad hoc*: persone straniere (con una gerarchia interna di ostilità costruita sulla base di pregiudizi radicati e alimentata dalle notizie di cronaca riportate dai media), tossicodipendenti, ex carcerate o invalide e madri nubili. In particolare, diverse persone che non lavorano nei servizi sociali si dicono sicure che le famiglie rom ricevano un contributo continuativo a loro specificamente destinato, in quanto “nomadi” o in cambio della frequenza scolastica di figlie e figli.

“Che poi girano leggende metropolitane, per esempio girava la leggenda che noi – messa in piedi dall'opposizione – che... noi davamo 30 euro al giorno ai nomadi”.

(D.T., amministratrice)

³⁹¹ Fabietti Ugo, *Elementi di antropologia culturale*, Milano, Mondadori education, 2010, p. 62.

³⁹² Zincone Giovanna, *Inclusione di rom e sinti: missione possibile*, in “Reset”, maggio 2011.

“Io so, non quale sia l'entità di quello che percepiscono, ma so che loro ricevono dei soldi per mandare i bambini, già dalla scuola dell'infanzia...”.

(N.N., insegnante)

Lo stereotipo dello zingaro parassita e scensafatiche è corroborato dal fatto che le persone rom difficilmente hanno accesso a opportunità lavorative regolari, vuoi per il basso tasso di scolarizzazione, vuoi per la minore disponibilità ad offrire lavoro a una persona straniera, per di più rom, vuoi per il possesso di scarso capitale *gagikanó*. I romá residenti nelle comunità in esame praticano prevalentemente – ironia della sorte – un'attività da “raccolgitori”: raccolgono i rottami metallici, talvolta dalla strada, talvolta chiamati da cittadini che hanno una cantina o una campagna da sgomberare, li accumulano e separano per tipologia e li vendono a peso ai grossisti di ferrovecchio. Si tratta di un lavoro faticoso e umile, oltre che non conforme alla normativa vigente, che non venendo praticato in ambienti riconosciuti come “lavorativi” (fabbrica, ufficio, negozio), ma girando per le campagne e svolgendo la cernita del materiale al campo, non consente alla maggioranza delle persone *gagé* di percepirla come “lavoratori”. Alcuni di essi sono capaci nella meccanica, ma di rado vengono impiegati regolarmente in autofficine, mentre capita che i *gagé* che ne conoscono le capacità portino loro veicoli da riparare al campo, in nero. L'artigianato del rame, in cui ancora alcuni sono abili, non ha mercato locale.

Vista la difficoltà di inserirsi nel mondo del lavoro privato, è forte la richiesta di poter lavorare tramite l'amministrazione locale. Negli ultimi anni, i comuni hanno attivato dei periodi di “servizio civico”, attività di vario genere, prevalentemente manutenzione di spazi verdi – ma per le persone rom impiegate una parte del monte ore è destinata alla pulizia del campo – svolte per alcune ore alla settimana da parte di coloro che hanno accesso ai contributi per le povertà estreme. Durante la prima visita di chi scrive a un “campo nomadi”, una ragazza all'incirca ventenne raccontò con nostalgia il periodo in cui era stata “pagata per pulire il campo”, mentre in quel momento non aveva altra possibilità che “andare al semaforo” (sic)³⁹³. In un colloquio successivo, disse che il periodo più bello della sua vita era stato durante il servizio civico, quando andava al lavoro e poi aveva i soldi per comprare un pollo e delle patate e cucinarli per i suoi fratelli e sorelle minori, che ne andavano matti³⁹⁴. La soddisfazione nel poter svolgere un'attività lavorativa retribuita, e la capacità di impegnarsi con serietà e regolarità, è ampiamente testimoniata:

³⁹³ Note di campo, 7 gennaio 2011.

³⁹⁴ Note di campo, 3.4.2012.

"Devo dire che anche rispetto all'utenza classica del servizio civico loro comunque hanno una marcia in più. Anche nel lavoro. Non hanno mai disatteso una giornata, o un compito che comunque noi gli abbiamo assegnato giorno per giorno."

(I.D., educatore)

“Nei progetti di servizio civico son state coinvolte [anche] donne [...] e hanno partecipato benissimo all'attività di servizio civico in città... son state anche ben accolte dal resto del gruppo, hanno partecipato all'attività senza alcun problema e con la massima puntualità e disponibilità. Assolutamente, è stata anche una sorpresa devo dire, perché gli uomini qualche volta mi dicono «sai, domani non posso venire»... Son correttissimi, eh, nel senso che gli uomini se non possono venire e non possono rispettare un impegno mi chiamano e mi dicono che non possono rispettar[lo], che hanno un appuntamento [per raccogliere rottami] con un'altra persona. Mentre le donne hanno partecipato rispettando in pieno il calendario che ci siamo dati”.

(B.N., educatore)

"Devo dire che [nell'ambito del servizio civico] abbiamo un comportamento molto corretto ma già da molto tempo abbiamo sempre impostato le cose in questo modo, eh... sono delle esperienze positive perché devo dire che la maggior parte che abbiamo registrato degli impegni di queste persone son anche molto corretti. Fanno, svolgono le loro collaborazione, rispettano gli impegni... qualcuno non ha funzionato bene ma credo che faccia parte del gioco, come più e nè meno dei nostri residenti."

(R.D., assistente sociale)

La capacità di dare fiducia alla disponibilità delle persone rom, coinvolgerle in attività lavorative e prendere atto del loro impegno e puntualità dipende, come per il resto dell'utenza, dalla professionalità e sensibilità dell'assistente sociale, come dimostra il fatto che alcune di esse, nonostante tutto, interpretino le loro richieste come pura dipendenza:

“Non cercano attivamente lavoro, marciano sugli aiuti, in condizioni invivibili, e sono molto disinformati. Di solito viene il padre, dice che vuole un lavoro però lui in dieci anni non ha fatto niente, e poi vengono figlio e figlia... chiedono soldi e «lavoro, lavoro». Te li scimmiotto? [Si alza, va alla porta, simula l'entrata cantilenando] «Io lavoro, soldi, bambino piccolo...» [ride]”.

(E.T., assistente sociale)

5.1.5.1. Chiedere

“Sono stata sempre a chiedere, a chiedere... me li sono guadagnati!” afferma con decisione una giovane *romní* riferendosi ai soldi necessari per acquistare un telefono cellulare nuovo³⁹⁵. In un numero di “Polis”, dedicato in particolare a “I significati della mendicizia nelle

³⁹⁵ Note di campo, 28.9.2012.

culture zingare”³⁹⁶, Piasere osserva come, in tema di *mangapen*, “le nostre [delle persone non rom] categorie economiche – perché di questo stiamo parlando – risultino semplicemente decostruite e ricostruite con confini diversi”³⁹⁷. Egli fa notare come “in molte famiglie zingare benestanti, come certi sinti giostrai o certi rom kalderaś riparatori di utensileria in oro, la mendicITÀ sia praticamente assente”, e così fra i ricchi gitani catalani, che la considerano un'attività indegna della loro condizione e l'attribuiscono ad altri gruppi zingari. Lo stesso è osservabile nella comunità dassikaní di Sassari, la piú benestante fra quelle qui studiate: le donne, attualmente, non hanno bisogno di andare a *mangel*. “Insomma – conclude Piasere – dire che la mendicITÀ fa parte della “cultura zingara” è una stupidaggine. Ma è indubbio che molti gruppi zingari hanno dimostrato e continuano a dimostrare una capacità adattativa molto alta verso questa «attività vergognosa»³⁹⁸. E agli occhi della maggioranza delle persone gagé la pratica del *mangapen* è davvero vergognosa.

“Per esempio, anche questo di far l'accattonaggio, cioè io non lo sopporto. Infatti io quando le vedo, se mi capitava di vederle in giro, poi glielo dicevo a scuola: ma cosa stai in giro a chiedere soldi così? [...] Nelle altre culture non esiste proprio che una faccia l'accattonaggio, cioè vanno a lavare scale, fanno altre cose, capisci cosa voglio dire? Io capisco tutta la storia, la cultura, però io dico... io voglio dire, il genitore ha quella cultura, quel modello, ma il ragazzino deve, non cancellarlo, però ci sono dei punti fermi su cui non si deve discutere, il bambino non può essere usato per fare l'accattonaggio. Non voglio fare una critica ai rom, ma perché in altri Paesi, in altre regioni... fanno degli interventi. Perché in altri Paesi, [...] anche perché dà fastidio che facciano l'accattonaggio, fanno degli interventi che evitano che i minori, i bambini vengano sfruttati? È bene anche per loro che ricevono questo intervento. Se loro per cultura anche questo di chiedere l'elemosina... non va bene! Ecco, l'istituzione... se si parte dal presupposto che l'accattonaggio non è tollerato, l'istituzione propone per evitare questo, per evitare di arrivare a questo punto, per capire se le donne andrebbero a chiedere l'elemosina anche avendo delle alternative... così si capisce se è proprio una questione culturale. Però le alternative bisogna darle, in modo che non ci sia la necessità.”

(S.B., insegnante)

La vergogna è definita da Anolli come una delle “emozioni autoconsapevoli”, “in quanto riguardano in maniera elettiva il proprio Sé e il grado dell'autostima dell'individuo”³⁹⁹. Fa parte inoltre delle cosiddette “emozioni sociali e morali”, ovvero quelle che “risentono profondamente delle norme e degli standard della società di riferimento”⁴⁰⁰. È evidente che chi definisce

³⁹⁶ “Polis”, dicembre 2000.

³⁹⁷ Piasere Leonardo, *Antropologia sociale e storica della mendicITÀ zingara*, in “Polis”, cit., p. 420.

³⁹⁸ *Ivi*, pp. 420-421.

³⁹⁹ Anolli Luigi, *Le emozioni*, Milano, Unicopli, 2002, p. 139.

⁴⁰⁰ *Ibidem*.

“vergognosa” una situazione, una pratica, trasferisce su di essa il sentimento che proverebbe se si trovasse in quella situazione.

I sentimenti provati dalle romniá – perché in molti gruppi rom è a loro che, in caso di necessità della famiglia, è attribuito il compito di andare a *mangel*, mentre gli uomini hanno altre modalità per contribuire al bilancio familiare – sono variabili da persona a persona: alcune ragazze dichiarano di provare un misto di tristezza e rabbia, altre gestiscono l'attività e le emozioni collegate con modalità differenti. La stessa variabilità è osservabile tra le bambine e i bambini khorakhané quando vanno a “chiedere”, con le madri e le sorelle o meno.

Si può ipotizzare che vari fattori contribuiscano a costruire la rappresentazione mentale che ciascun individuo o gruppo rom possiede rispetto al *mangapen*: può essere considerato una forma di attività economica, uno scambio che, qualora non preveda la consegna alla persona gagí di un oggetto o un servizio, le permette comunque di “sentirsi più buona”⁴⁰¹; può essere giustificato come una forma di redistribuzione: le persone gagé che hanno più del necessario danno via ciascuna un minimo “scarto”, così minimo da non pesare sul loro bilancio, ma l'insieme di tutti quegli scarti sostiene la famiglia rom⁴⁰²; la sostenibilità di tale pratica è data dal rapporto numerico tra chi chiede e coloro che elargiscono, che a loro volta rappresentano una percentuale ridotta di coloro a cui la richiesta è rivolta; e tale rapporto si mantiene ragionevole nel tempo proprio grazie al fatto che la riprovazione sociale nei confronti della richiesta individuale di elemosina induce un sentimento di forte vergogna nei membri della società maggioritaria, mentre alcuni gruppi sono in grado di gestire quest'attività rielaborandone i significati. Il *mangapen* è oggetto di disapprovazione, ma finché proviene da persone rom o a vario titolo marginali rientra nell'ordine delle cose: la questua contribuisce a mantenere gli equilibri tra rom e gagé. Le persone non rom in stato di bisogno ricorrono a forme alternative, alle quali peraltro fanno ricorso anche le donne rom: la richiesta di aiuti materiali ai servizi sociali e alle istituzioni caritatevoli, che si regolano di conseguenza.

"Certamente non è che noi diamo al campo nomadi, ai rom, quello che diamo a qualcuno della comunità [non rom], e le dico perché. Perché tante volte arrivano qua le persone nell'anonimato e si vergognano pure, quindi prendono quello che possiamo dare, anche magari portando anche i viveri a domicilio e queste cose. I rom sappiamo che per l... è una loro *cultura*, vanno, cercano dappertutto, perché si spostano da una parte all'altra, quindi sappiamo che bene o male qualcosa se la procurano. [...] Quindi loro per abitudine vanno, chiedono e trovano. [...] Alimenti no, per i rom solo vestiario. Quindi loro si accontentano del vestiario.”

(T.I., volontaria)

⁴⁰¹ Ivi, p. 423.

⁴⁰² Ivi, p. 424.

5.1.6. Campo

Le comunità studiate durante il presente lavoro risiedono, come già ampiamente descritto, in tre "campi nomadi", uno abusivo ma tollerato (Fertilia) e due progettati e attrezzati dalle amministrazioni comunali grazie ai fondi della Legge Regionale n. 9/88.

La legislazione regionale fiorita negli anni '80 del secolo scorso intendeva originariamente dare risposta ad alcune necessità dei gruppi rom itineranti, soggetti a continui sgomberi, affinché potessero disporre di spazi idonei alla sosta, identificati e controllabili e dotati di servizi essenziali, denominati "campi nomadi" in quanto prevedevano la possibilità di accamparsi per i periodi in cui le famiglie sostavano nel territorio del comune⁴⁰³. Come fa notare Sigona, le leggi regionali sono "il prodotto di un particolare momento storico, del nascente movimento internazionale per i diritti dei rom, del volontariato cattolico dell'Opera Nomadi, dei «divieti di sosta per nomadi» che avevano reso la vita di centinaia di famiglie itineranti precaria". In una prospettiva di riconoscimento – elemento che accomuna le norme in oggetto è il riconoscimento del nomadismo come tratto fondamentale della cultura dei gruppi destinatari – "le leggi solennemente garantiscono il diritto al nomadismo e alla sosta sul territorio regionale e invitano le autorità locali a costruire aree di sosta per questa popolazione"⁴⁰⁴.

Paradossalmente, i gruppi realmente "nomadi" non si servirono quasi mai dei campi, che divennero invece la residenza di numerose famiglie rom provenienti dall'est europeo, le quali nei Paesi d'origine risiedevano spesso in abitazioni stabili e non avevano mai abitato in un "campo nomadi" prima d'ora, ma che si adattarono, in mancanza di alternative, ad occupare quegli spazi che le amministrazioni mettevano loro a disposizione a costo zero.

Il *campo*, di per sè, già nella pluralità di accezioni del termine riferito a un luogo nei cui confini abitano delle persone, evoca immagini sinistre, di concentrazione di esseri umani in spazi delimitati e controllati, di norme speciali imposte da una giurisdizione esterna, di non possesso degli spazi da parte di chi ne è sempre e comunque "ospite", di irruzioni e controlli improvvisi e violenti da parte delle forze dell'ordine, di destinazione a particolari categorie di persone. Nasce per racchiudere, separare, circoscrivere porzioni di umanità individuate da

⁴⁰³ L.R. 9/88, art. 1: "Per la tutela del patrimonio etnico e culturale degli zingari la Regione sarda promuove interventi diretti ad evitare impedimenti al nomadismo ed alla sosta nel territorio della Sardegna ed a garantire la disponibilità e l'utilizzazione di strutture a difesa della salute e della convivenza e benessere sociale".

⁴⁰⁴ Sigona Nando, *Rom e sinti come "problema": discorso pubblico, politiche e prassi*, in Mammone Andrea, Tranfaglia Nicola, Veltri Giuseppe A., *Un Paese normale? Saggi sull'Italia contemporanea*, Milano, Dalai, 2011, pp. 285-286. Si veda anche, dello stesso autore, *I confini del "problema zingari": rom e sinti nei campi nomadi d'Italia*, in Caponio Tiziana, Colombo Asher, *Migrazioni globali, integrazioni locali*, Bologna, Il Mulino, 2005.

un'autorità esterna.

Rahola affronta la tematica dei "campi" nel volume *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, includendo nell'ambito semantico evocato campi di concentramento, di prigionia, umanitari, centri di permanenza temporanea e altri luoghi di accoglienza e inclusione controllata di gruppi umani, teorizzando che i campi siano luoghi in cui persone che, a vario titolo, "non appartengono" sono in qualche modo territorializzate. Essi ospitano dunque un'umanità "in eccesso". Secondo Rahola, la produzione di umanità in eccesso è una caratteristica peculiare dell'attuale epoca globale, le cui dinamiche politiche ed economiche hanno come conseguenza la creazione di un "surplus umano", escluso dai diritti di cittadinanza, che pone il problema della sua collocazione. Riprendendo Agamben⁴⁰⁵, identifica nel campo l'ambito in cui viene esercitata una forma speciale di sovranità: nei campi non vigono esattamente le stesse regole che nel mondo "di fuori": al suo interno vigono norme eccezionali, deroghe, ufficiali o ufficiose. Rahola si riferisce a una tipologia particolare di campi, ma alcune analogie sono possibili: il campo nomadi può essere un luogo dove nessuna unità abitativa risponde ai requisiti di abitabilità di un'abitazione normale; dove vige un "regolamento condominiale" non deciso dai suoi residenti; dove, almeno formalmente, il diritto a risiedere può essere subordinato al rispetto di determinate prescrizioni; dove non vige l'obbligo di residenza *de jure*, ma *de facto* può essere l'unica possibilità.

“Sono contraria al campo perché proprio non lo concepisco, però [questa città] ha un problema, che non c'è edilizia popolare, c'è molto pregiudizio perché le persone non darebbero mai un appartamento ai rom, quindi non abbiamo neanche la possibilità di inserirli, di spargerli un po' in tutta la città e cercare qualcuno che affitti loro delle abitazioni, anche perché qua tutto l'anno molte rimangono sfitte, si dovrebbe cercare di fare un bando di locazione a fini sociali, cosa che era stata fatta in passato, e a cui non ha risposto nessuno, proprio per loro, per la comunità di ..., e quindi si è puntato, è stata una scelta politica, come avviene in tutti i comuni d'Italia, perché l'Italia è l'unica nazione europea che ha ancora i campi, perché in Spagna, in Francia, i campi non ci sono più, ce li abbiamo solo noi, è stata fatta questa scelta qui del campo”.

(T.N., assistente sociale)

Il campo è anche produttore di immaginari relativi a chi vi abita (i "nomadi") da parte di chi non vi abita (i "non nomadi"): in generale, è ritenuto pacifico che chi abita nel "campo nomadi" sia rom, e specularmente che tutti i rom abitino nei "campi nomadi". Se le amministrazioni progettassero e istituissero "campi" per altre categorie di persone, la cosa susciterebbe stupore e scalpore, mentre è normale/naturale, in Italia, che i rom risiedano in "campi", e a corroborare questo modello concorrono varie facce dello stereotipo del "nomade": i

⁴⁰⁵ Agamben Giorgio, *Homo sacer*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

rom, per definizione, non amano stare nelle case, dove si sentono costretti, ma preferiscono stare all'aperto, per cui il campo consente loro di vivere come preferiscono; tra i rom non esiste la famiglia nucleare, ma la famiglia allargata, per cui non è possibile separare una famiglia dall'altra tramite le mura di un'abitazione, ma ancora una volta il campo consente loro di riunirsi la sera tutti insieme attorno al fuoco a cantare e danzare, come è proprio dell'immagine dei "nomadi"; i rom, inoltre, afferma "chi la sa lunga" o ha letto qualche libro che pretende di descriverne i "costumi", non vivono "come noi": per esempio, non vogliono il bagno in casa, per cui preferiscono il campo, dove i bagni sono separati dalle unità abitative⁴⁰⁶.

In definitiva, il campo accoglie e produce, in una parola riproduce, assunti e credenze relative agli "zingari", considerati come categoria omogenea e cristallizzata nel tempo.

Dal punto di vista del consenso⁴⁰⁷ politico, il campo è la soluzione meno penalizzante per le amministrazioni: lasciare le famiglie rom accampate in gruppi sparsi per il territorio comunale genera allarme e proteste; inserirle in un piano di edilizia popolare o agevolata sottrae consensi a causa della competizione con le altre persone residenti. Nelle parole di parte delle persone intervistate che ricoprono cariche politiche è palpabile il timore della reazione indignata degli elettori, ma talvolta anche la convinzione che tutto sommato il diritto alla casa, se c'è, non sia proprio uguale per tutti, rom e non rom⁴⁰⁸. Tutto sommato, sembra essere la giustificazione, i rom hanno un'alternativa che per i gagé non è pensabile, ovvero il campo. Si tratta in questo caso di una deroga al principio redistributivo che, sotto le vesti del riconoscimento, risponde a una mancanza di solidarietà comune. Poiché però alla base vi è in realtà, come si è cercato di spiegare, un mis-conoscimento, i risultati sono da un lato un trattamento indebitamente differenziato, dall'altro la produzione di ulteriori giustificazioni al risentimento nei confronti di chi è vista comunque come una categoria destinataria di benefici speciali.

La Legge Tiziana prevede due tipologie di campi finanziabili con i fondi regionali, denominati di "sosta" e di "transito". I campi di sosta (art. 5, commi 1-5) devono essere dotati di

"delimitazioni, servizi igienici, illuminazione pubblica, impianti di allaccio di energia elettrica ad uso privato, area di giochi per i bambini, acqua potabile, fontana e lavatoio, contenitori per immondizia, cabina telefonica. Nel campo dovrà essere previsto uno spazio polivalente per riunioni o altre esigenze sociali, dotato di servizi

⁴⁰⁶ Le credenze sopra riportate sono state raccolte attraverso colloqui informali nel periodo della ricerca.

⁴⁰⁷ Si veda, per una trattazione approfondita del rapporto tra consenso politico (e modalità demagogica di ottenerlo) e politiche locali per rom e sinti, Vitale Tommaso, *Contestualizzare l'azione pubblica: ricerca del consenso e varietà di strumenti nelle politiche locali per i rom e i sinti*, in Bezzecchi Giorgio, Pagani Maurizio, Vitale Tommaso (a cura di), *I rom e l'azione pubblica*, Milano, Nicola Teti & C. editore, 2008.

⁴⁰⁸ Questo nonostante l'art. 7 della L.R. 9/88 preveda che i comuni adottino "opportune iniziative atte a favorire l'accesso alla casa delle famiglie nomadi che facciano la scelta della vita sedentaria, utilizzando a tal fine le leggi vigenti e in particolare le agevolazioni previste dal Fondo Sociale Europeo".

igienici. L'unità sanitaria locale⁴⁰⁹ competente per territorio garantisce al campo di sosta la vigilanza igienica e l'assistenza sanitaria. I nomadi che intendono accedere al campo di sosta devono versare un contributo all'amministrazione comunale, con la quale concorrono congiuntamente nella gestione del campo di sosta, ed esibire, per la registrazione, i documenti di identità. L'ubicazione del campo di sosta, che deve avere una superficie non inferiore 2.000 metri quadrati e non superiore a 4.000 metri quadrati, deve evitare ogni forma di emarginazione urbanistica e facilitare l'accesso ai servizi pubblici. Il campo potrà contenere rispettivamente un massimo di 10 e 25 roulotte. La gestione e manutenzione del campo avviene con il concorso congiunto nelle spese della pubblica amministrazione degli utenti, privilegiando al massimo l'autogestione."

I campi di transito (art. 6), dove possono sostare i nomadi "di passaggio", sono costituiti di "adeguata superficie delimitata e dotata di energia elettrica pubblica e presa per la privata, di acqua potabile e servizi igienici". Anche in essi è prevista la vigilanza sanitaria da parte dell'ASL territoriale, ed è previsto il concorso alle spese di gestione e manutenzione.

I campi di Porto Torres e Sassari sono stati realizzati, con i ritardi evidenziati nei paragrafi 4.2 e 4.4, rispettivamente nel 2005 e 2007. Rispetto ai requisiti previsti dalla Legge Tiziana, non sono provvisti dello "spazio polivalente per riunioni e altre esigenze sociali", né di telefono pubblico. L'ubicazione dei due campi non favorisce affatto l'utilizzo dei mezzi pubblici, dal momento che gli ingressi dei campi non si trovano nelle vicinanze di fermate del trasporto pubblico, tanto che le persone che vi abitano si recano quotidianamente in città a piedi o in automobile. Le strutture abitative sono baracche in legno, autocostruite con materiale fornito dall'amministrazione, comprato o ricevuto in dono, per il campo di Porto Torres, e containers, installati dall'amministrazione, e variamente adattati e modificati a seconda delle risorse materiali e personali, per il campo di Sassari. L'ubicazione delle piazzole, fissa e stabilita dagli enti, ha in genere impedito alle famiglie di disporre le unità abitative secondo le proprie esigenze. Come già spiegato in precedenza, la conflittualità interna agli insediamenti romá è generalmente gestita attraverso comportamenti di evitamento piuttosto che di scontro. Due famiglie in conflitto non intrattengono rapporti di cortesia e condivisione (conversazione, pasti, collaborazione lavorativa e altre attività in comune), dispongono, in modo più o meno temporaneo e reversibile in modo da potersi sempre adeguare ad un inasprimento o a un'attenuazione del conflitto, i propri spazi abitativi in modo da non essere costrette a vedersi, anche tramite l'erezione di barriere visive provvisorie, e organizzano i propri percorsi all'interno del campo in modo tale da evitare occasioni di contatto. Le strategie di gestione dei conflitti elaborate dalle comunità si scontrano quindi con l'organizzazione degli spazi abitativi imposta

⁴⁰⁹ Oggi ASL.

dalle istituzioni: la costruzione di unità abitative inamovibili e la – formale – proibizione di integrarle con ulteriori spazi abitativi (baracche o *kampine*, ovvero roulotte) autocostruiti e autopositionati impedisce alle famiglie di decidere dimensioni e disposizione spaziale di abitazioni, cortili e vie di transito⁴¹⁰; l'interdizione, descritta in precedenza nel caso algherese, all'occupazione di ulteriori aree fuori dal perimetro dell'insediamento “autorizzato”, e il reinserimento coatto all'interno della comunità da essi abbandonata, le costringe a una convivenza forzata problematica.

Come osserva Sigona, "lo spazio campo, così com'è configurato nelle norme, con i suoi confini definiti, le sue piazzole numerate e allineate, con il tipico capannone polifunzionale, con guardiani e assistenti sociali, è in realtà qualcosa che connota ben più che la cultura dell'abitare *Rom*, quello che è il nostro modo di pensare gli *zingari*"⁴¹¹. I campi sono stati pensati avendo in mente un'immagine degli zingari, e sono diventati il tramite attraverso cui le persone *gagé* hanno ricevuto e continuano a ricevere la conferma di questa immagine.

Che i campi nomadi, autorizzati o abusivi – e variabilmente tollerati – siano diventati ghetti della peggior specie, in particolare nelle grandi realtà urbane dove arrivano a contenere diverse centinaia di persone, è ormai opinione comune, e le parole delle persone che lavorano nei servizi sociali la confermano. Le amministrazioni sembrano trovarsi al momento in una situazione di stallo, tra razionalità, risorse e aspettative politiche. Nel frattempo, dal momento che i campi sono limitati e recintati e le famiglie continuano a crescere (si vedano anche le piramidi d'età, Figure 5, 6, 10 e 15), l'affollamento diventa allarmante.

"Si pensava anche a costruire un nuovo campo, ma io mi sono un po' documentata – secondo me la legge Tiziana andrebbe anche un po' rivista, rimodulata, le situazioni son cambiate – e comunque non si parla di costruzione di campi nuovi, si finanzia solo la ristrutturazione di campi esistenti. [...] Certo è che il campo è nato per ospitare tot famiglie, le famiglie si sono ampliate, il campo più di tanti non li può contenere. Tra l'altro poche realtà in Sardegna hanno costruito dei campi, e quindi le persone si concentrano intorno ad essi, in base ai legami parentali. Solo alcuni si sono ingegnati a guadagnare qualcosina di più e hanno trovato abitazioni, anche nella zona di [un paese nei pressi di Sassari, N.d.A.] Il mio pensiero è: se tanti enti locali ospitassero ciascuno qualche famiglia, sarebbero più distribuite e gestite con più facilità, *io credo che ormai i campi non siano una soluzione adeguata*. In passato si sono pensati, praticamente dei campeggi, per famiglie che si spostano, era anche una buona soluzione. Ma oggi tante famiglie sono stabili, e allora bisogna pensare ad altro, anche se gradatamente. Trovare altre soluzioni, magari non noi, loro potrebbero cercare delle case, certo le condizioni economiche possono ostacolare... parlando

⁴¹⁰ Nella pratica, poi, spesso le famiglie ignorano i divieti e adeguano comunque gli spazi: questo però li pone “in difetto” rispetto alle amministrazioni comunali e li rende passibili di sanzioni e del giudizio negativo da parte dei funzionari e della comunità ospitante.

⁴¹¹ Sigona Nando, *Figli del ghetto*, op. cit., p. 75.

molto con loro percepisci che a qualcuno può anche essere comodo rimanere lì, ma una buona parte di loro, se avessero una casa e un lavoro, se ne andrebbero via subito, perché lì alcuni bevono, quindi schiamazzi, non c'è molta serenità, tranquillità, se invece abitassero insieme a persone non rom... abbiamo fatto diverse riunioni per un'analisi di questi aspetti e bisogna ragionare su soluzioni più adeguate. Credo che quella della casa sia la cosa migliore, certo è che con la richiesta di case che c'è [in questa città]... fin da quando sono arrivata io, c'era una grande richiesta di edilizia popolare. [...] E la gente se vede che si danno le case ai rom dice «come, non ce n'è per noi...». Quindi bisogna agire facendo molta attenzione a non creare malumori all'interno della comunità."

(R.D., assistente sociale)

“Il campo prima o poi esploderà perché è stato costruito per tot persone, non si è tenuto conto che... un gruppo che fa figli a nastro, per cui... per cui non si pensa mai che quella struttura che era fatta per contenere 6 persone nel giro di qualche anno ne contiene 10. E l'area che era concepita per 10 piazzole eccetera eccetera. Quindi, l'idea di mantenere in quel recinto una comunità e pensare che non possano crearsi problemi che... perché mi pare che, non voglio dire fesserie ma dal 2003 ad oggi ci sono almeno almeno una decina di persone in più. Anche perché c'è un altro problema: c'è il discorso che i parenti di questi, diciamo, oppure qualcuno che si fidanza, porta la persona al campo. E dove vuoi che la porti? E piano piano si cerca un angolino, nel campo, per costruirsi, quelle cose che fanno loro, un'abitazione. E questo è contrario al regolamento... [...] Secondo me, l'unico sistema per favorire una piena integrazione è che si cerchi di superare l'idea del campo. È ridicolo dire che loro devono integrarsi e poi lasciarli nella riserva indiana. Quindi, una delle cose da fare è lavorare in una logica di superamento del campo. Perché finché è campo non può essere integrato. E questo è un po' più complicato diciamo da, da, far entrare nella testa delle persone semplicemente, perché il campo esiste anche per il controllo sociale. Alcuni di loro si adattano, molto bene, perché non ci son prospettive non perché non vogliono integrarsi, perché non ci son prospettive, il campo sempre per l'opinione pubblica o per il sentire comune è un posto controllabile, per loro [le persone rom, N.d.A.] è un posto sicuro.”

(R.A., educatore)

5.1.6.1. Uscire dal campo

Tutte le persone intervistate con cui si è accennato alla possibilità di "uscire dal campo" hanno confermato che in molte famiglie e singoli questa è un'aspirazione forte, sebbene la speranza di riuscirci sia fievole. In tutti e tre i comuni interessati dalla presente ricerca si sono verificati dei casi di allontanamento dal campo da parte di alcune famiglie, generalmente a seguito di conflitti. In alcuni casi le famiglie si sono accampate abusivamente con baracche, kampine o furgoni in terreni disabitati o aree di parcheggio, o hanno occupato vecchie case

abbandonate. In altri sono riuscite ad accedere a un'abitazione "regolare". Dal quadro complessivo delle situazioni emerge una sorta di "gerarchia dell'inclusione" in cui le famiglie che abitano in unità abitative adeguate, oltre a disporre di spazi più confortevoli, sono decisamente più accettate dalle famiglie residenti intorno a loro e le figlie e i figli risultano meglio inseriti nel contesto scolastico rispetto alle famiglie residenti nel "campo nomadi" nel medesimo territorio comunale; le situazioni più disagiate e marginali sono invece quelle delle famiglie "espulse dal campo" che risiedono in situazioni ancora più precarie. Le famiglie che hanno trovato una sistemazione più stabile sono riuscite nell'intento grazie al proprio "capitale gagikanó" o all'intervento delle istituzioni.

"Da parte di questa famiglia c'era un po' la necessità di riscattarsi, da parte di questa donna, la mamma di questi bambini, eh, di entrare in un circuito che fosse più ampio. Eh... al campo stava male, viveva in una roulotte, in prestito, aveva difficoltà a lavare i propri figli, per quanto ci tenesse tantissimo come ci tengono tutti, perché c'era l'acqua fredda, perché i bagni erano lontani dalle roulotte, o dai container che loro avevano costruito, che il Comune aveva costruito, e mancavano anche le finestre, i vetri. Per cui era una situazione fredda, e la mattina presto, o la sera, veniva malissimo a lavarsi. Per cui ci si attrezzava con delle bacinelle, che si portavano nei container, dove c'erano delle stufe, una situazione anche un po' pericolosa tra l'altro. E lei tanto ha fatto, ha insistito insomma ha cercato, ha provato anche a fare dei lavori e via dicendo, alla fine con un aiuto del Comune è riuscita a prendersi una casa in affitto. E al che la situazione era ottimale, i bambini andavano sempre al campo, tutti i giorni, per continuare a stare in compagnia dei loro compagni, parenti, dei loro amici, poi però cercava di dare a questi ragazzi delle opportunità che fossero più... più civili secondo lei. Il bagno in casa, una camera da letto, insomma, le cose essenziali."

(T.T., volontaria)

"Abbiamo una famiglia perfettamente integrata che gli è stata data anche una casa, loro son conosciutissimi ad Alghero, rispettati, perché non hanno commesso furti, sono molto onesti, lavo[rano]... si son fatti conoscere per quello che sono. E quando ti distacchi dalla comunità rom, è già più facile farti conoscere per quello che sei. Se sei all'interno di quella comunità è già più difficile perché la gente ti vede là dentro, e non fa molte distinzioni. [...] Questa famiglia che ha la casa [...], se tu la vedi fare l'elemosina è proprio perché non ha niente. Loro si vergognano pure a fare l'elemosina, perché ovviamente studiano nelle scuole, li conoscono tutti, si vergognano. Anche la madre si vergogna come una ladra, però quando non hai soldi... e loro, quando hanno i soldini, in giro non li vedi, non sono sfacciati. Ormai è anni che li conosciamo, non ti chiedono niente. Infatti io non mi sento più di dirgli «mamma mia, non andate, non si può...». Ma poi ho detto, cavoli, ma io senza soldi cosa farei? E certo che una madre è costretta a fare l'elemosina, e la più grande lo stesso. Non hanno niente... per dirti, adesso gli hanno ridotto la potenza della luce perché non son riusciti a pagarsela. Adesso [l'assistente sociale] farà di tutto per aiutarli perché non gliela stacchino. E l'anno scorso gliel'hanno staccata. Loro con

molta dignità si lavavano scaldandosi l'acqua. Andavano a scuola in silenzio non hanno mai detto niente a nessuno. Con molta dignità questi ragazzini. Non si sono mai lamentati di niente, mai. Quando gli è stata data la casa, che ridere, troppo carino, e stato bellissimo. Dove sono andati loro? In bagno! Perché la cosa più bella era avere il bagno, con la doccia... c'era la piccola che si era completamente sdraiata dentro la vasca, dentro il... piatto doccia. Il bagno! A loro delle altre stanze non gli interessava. Se li vedi, fanno troppo ridere, ti dicono «che bello, ho fatto questa bella doccia...». E tu capisci che le cose che per te sono scontate, per gli altri non lo sono. Loro sono una famiglia che si son staccati dal campo. Ma da anni. E vivevano [in un'area abbandonata], loro nonostante non avessero il bagno, sai cos'ha fatto il padre? Ha preso una di quelle cisterne, sai di quelle blu alte? Riusciva a riempirla d'acqua, la scaldavano, e le bambine son sempre andate pulite. A scuola. Sempre pulite. Si sono allontanati dal campo perché hanno detto sai, c'è sempre qualcuno che ruba, e avevano paura che venisse coinvolto anche qualche figlio loro. E allora per tutelare i figli se ne sono proprio distaccati, e infatti sono i più invidiati. Hanno sempre da ridire su loro, e ci credo. Sembrano diversi! Ma non son diversi, sono semplicemente persone che hanno fatto una scelta di vita ben precisa. Che è quella di distaccarsi. Gli è andata bene, meno male. Però, là dentro ci sono tante altre persone che vorrebbero cambiare la vita. E non ne hanno le possibilità. Loro grazie a dio, *son riusciti a trovare gli amici giusti*. [...] Io faccio educativa con due ragazze rom che vivono in casa. [...] Però con loro si può fare perché c'è una casa. Infatti ci siamo preparati per l'esame di terza media... poi loro vanno anche molto in biblioteca, gli faccio affittare dvd, affittare libri... la ragazza che ha preso la terza media per esempio è una poetessa. Si ha letto tutti i libri di poesia della biblioteca, la sorella tutti i thriller. Cioè oramai le conoscono. Le conoscono. Eh, nel campo rom non si può fare, per questo noi lottiamo anche per un campo, perché se c'è il campo nuovo si può fare anche educativa dentro. perché c'è una struttura! Noi lì cos'andiamo a fare? Ci hanno una roulotte in dieci, non c'è un bagno... questi ragazzi hanno bisogno di studiare, dove andiamo a studiare noi? Non c'è un buco."

(B.N., educatrice)

"[I1] Avevamo soprattutto contatti con una famiglia che poi non è più al campo ma [...] che sono venuti ad abitare qua, ed è quella che noi stiamo seguendo in modo particolare. [...] Questi non son più nomadi ormai, questi, vero? Però lo sono stati, è una famiglia che è venuta fuori insomma, anche perché si sono avvicinati alla chiesa, si sono battezzati, hanno fatto comunione e cresima i bambini, sono persone insomma... [...] ormai, quelli là *sono già educati*, insomma..."

[I2] Ma questi qui, cioè, a questi abbiamo, a questa famiglia abbiamo dato un appoggio grandissimo, che non abbiamo dato a nessun'altra famiglia. [...] Allora, a questa famiglia che è uscita fuori dal campo, lei non era proprio una nomade, quindi parlando con...

[I3] E' di Pristina, quindi una... profuga⁴¹².

[I5] Quindi parlando magari, si è avvicinata alla chiesa, quindi parlando con, col parroco che c'è lì [in un'altra parrocchia, N.d.A.], lei aveva sempre questo desiderio di uscire fuori dal campo perché non si era integrata lì dentro, non aveva... e allora questo parroco col nostro aiuto ha... abbiamo cercato una casa, ed è venuta fuori, e

⁴¹² Per una interessante analisi della distinzione – interna alle comunità rom – tra profughi e non profughi, si veda Saletti Salza Carlotta, *Bambini del campo nomadi*, cit.

quindi hanno... stanno cercando di avere la cittadinanza italiana, adesso quando compie 18 anni la prima figlia dice che gliela daranno, forse gli daranno anche una casa... popolare, speriamo di sì perché adesso sono in affitto e quindi un affitto non se lo possono permettere perché lui è malato, quindi non può avere... fare un lavoro pesante, anche una cosa... che gli trovi il Comune un lavoro, invece non lo può fare. E quindi... [...]

[I1] Però va bè, dobbiamo anche sottolineare questo: che [...] quest'altra famiglia anche loro all'inizio, lei era una persona completamente diversa dai... soliti nomadi, ma lui si è comportato male. [...] [A seguito di una] malattia è cambiato moltissimo, insomma, con l'aiuto che è stato dato dalla, sia Caritas che, parrocchia, tutte le associazioni, allora lui è diventato proprio un agnellino, una persona che... lei è molto carina, nel senso che una persona... [...] Ha preso la patente, accompagna il marito all'ospedale..."

(A.D., C.B., E.P, G.F., volontarie)

5.1.7. Cittadinanza e soggiorno

Le comunità studiate nella presente ricerca, come più volte ricordato, sono formate da persone giunte in Italia dalla ex Jugoslavia (oggi Bosnia e Serbia) e da loro discendenti la cui nascita è avvenuta in vari luoghi d'Italia. Dal momento che in Italia vige lo *ius sanguinis*, per cui, fatte salve le eccezioni previste dalla legge, la cittadinanza italiana è attribuita alla nascita solo a figlie e figli, da parte di madre e/o di padre, di persone italiane, le giovani *romniá* e i giovani *romá*, ancorchè nate e nati sul territorio italiano, posseggono la cittadinanza della madre e/o del padre - a seconda di chi ha effettuato il riconoscimento - dunque serba o bosniaca. Solo alcuni giovani *romá* (uno nella comunità *khorakhani* e uno in quella *dassikani* di Sassari, alcuni di più nelle comunità di Alghero e Porto Torres) hanno ottenuto la cittadinanza italiana in base alla Legge 91/92, con gli effetti che esamineremo in seguito.

Dal momento che Bosnia e Serbia non appartengono all'Unione Europea e non hanno in essere accordi con lo Stato italiano relativamente all'ingresso, al soggiorno e al transito nel Paese, la condizione di tutte le persone appartenenti alle comunità rom e non in possesso della cittadinanza italiana è quella di persone straniere. Questo significa che, per poter risiedere legalmente sul territorio italiano, esse hanno bisogno di un documento, il permesso di soggiorno, che ne autorizza la presenza e il transito in Italia. Il permesso di soggiorno, in base alla Legge 286/98, integrata dalla Legge 189/2002, ha durata massima che dipende dalle ragioni per cui è concesso, comunque mai superiore a due anni. Questo a sua volta significa che, ad ogni scadenza del permesso - da 30 a 90 giorni prima della scadenza a seconda dei casi - la persona che lo

detiene è tenuta a richiederne il rinnovo, con dispendio di tempo e denaro. Per poter richiedere il rinnovo del permesso di soggiorno è inoltre necessario essere in possesso di un passaporto in corso di validità, il che, a causa delle procedure previste per il rinnovo di passaporti stranieri presso ambasciate e consolati, costringe le persone rom a recarsi di persona, periodicamente, a Roma o Milano per il rinnovo del passaporto. Le spese necessarie, per i membri delle comunità studiate, ricadono spesso sull'amministrazione comunale, che di volta in volta, tramite le assistenti sociali, si fa carico di tutta o una parte della somma necessaria per il viaggio.

Le figlie e i figli minori possono figurare sul permesso di soggiorno della madre o del padre fino al compimento del quattordicesimo anno di età, dopo di che hanno diritto a un permesso di soggiorno provvisorio fino al raggiungimento della maggiore età. Giunto questo termine, devono dimostrare anche loro di avere diritto a un permesso di soggiorno personale.

Il permesso di soggiorno è concesso per studio, lavoro dipendente o autonomo, cura di figlie e figli in minore età (nei cui confronti non è consentita l'espulsione dal territorio italiano) e “motivi umanitari” (attesa apolidia, attesa di riconoscimento dello status di rifugiato). Attualmente i Comuni, a seguito dell'attribuzione di nuove competenze in materia di anagrafe e cittadinanza relative ai cittadini non italiani, stanno dotando i propri uffici anagrafe di appositi servizi per persone straniere, ma per molti anni la consulenza e il supporto alle persone immigrate è stata fornita da enti assistenziali privati.

Lo “sportello stranieri” attivato dalla Caritas di Sassari, diretto da una volontaria molto motivata e di grande esperienza, ha offerto e offre da anni assistenza a molte persone straniere che devono adeguarsi alla complessa normativa italiana in materia di soggiorno e cittadinanza, tra cui tutti i membri delle comunità rom in esame. Sono state numerose, in passato, le accuse rivolte alle associazioni di volontariato che operano in favore delle persone immigrate di vanificare la severità crescente della normativa in materia di immigrazione studiando procedure e strategie che permettano di aggirare le norme stesse e strappare di volta in volta un permesso di soggiorno, un ricongiungimento, una deroga all'espulsione. Esaminare il susseguirsi dei provvedimenti normativi e discuterne con le volontarie e i volontari conosciuti durante la ricerca ha permesso di ricostruire una situazione simile a una lunga ed estenuante contesa tra volontà politiche e ideali umanitari, una partita a scacchi in cui ad ogni inasprimento della normativa, con diminuzione della validità dei documenti, aumento dei costi procedurali, restringimento delle opportunità, inserimento di nuovi requisiti, si risponde con la ricerca di soluzioni alternative, che talvolta richiedono la necessità di dimostrare situazioni solo in parte aderenti alla realtà o di

approfittare della farraginosità e lentezza della burocrazia italiana⁴¹³. Si potrebbe dire che la normativa in materia di immigrazione, con il tramite delle associazioni di volontariato senza le quali le persone straniere immigrate sarebbero spesso perse nelle sabbie mobili delle norme e della burocrazia, non essendo di solito in grado di pagare una consulenza in materia legale, impartisce alle persone che giungono in Italia un corso di lezioni sull'arte italiana dell'arrangiarsi, del trovare scappatoie, scorciatoie, soluzioni non ortodosse nei meandri della legge: la prima lezione di cittadinanza che l'Italia impartisce a chi proviene dall'estero è una lezione di non-cittadinanza, di tecniche di elusione e travisamento delle norme. Uno dei tanti effetti perversi della deriva securitaria⁴¹⁴.

“Quasi tutti dimostrano di avere un reddito da lavoro autonomo, quasi tutti. Gli J. si sono quasi tutti messi in regola con sanatorie varie, ce l'hanno sempre fatta, perché hanno amicizie tra gli italiani, perché, per poter... alcune sanatorie prevedevano soltanto, per la regolarizzazione, [...] la dimostrazione di un lavoro dipendente, d'accordo? Eh, loro hanno sempre avuto abbastanza *amici italiani* da poter ottenere un contratto di lavoro falso. E dopo di che l'hanno trasformato, per poter proseguire, in permesso di soggiorno per lavoro autonomo. Son diventati tutti artigiani e commercianti. Riescono anche a dimostrare il reddito. Esattamente il reddito che prevedono le varie leggi, loro riescono sempre a far tutto, perché son bravi, bisogna riconoscerglielo. Hanno imparato, no?, a gestire queste cose qua. Poi, legalmente o illegalmente... ma in tutta la popolazione straniera, francamente chi è che riesce a ottemperare in modo irreprensibile a quel che prevede la legge? Nessuno. Tutti debbono ricorrere agli arrangiamenti vari. Anche loro ricorrono agli arrangiamenti. Un po' perché pagano, così come sempre si fa nel mondo dell'immigrazione, purtroppo ma bisogna dirlo, è la verità per una notevole fetta di popolazione immigrata. Qualcuno se la tenta con l'apolidia. Sono pochi perché in effetti non si riesce mai a ottenerla. Anche quando se ne ha diritto. Così come non si riesce a ottenere la cittadinanza, anche se in effetti se ne avrebbe diritto. E quindi bisogna arrangiarsi. Finita la storia.”

(T.D., volontaria)

L'alternativa al permesso di soggiorno è il “permesso di soggiorno CE per soggiornanti di lungo periodo”, prima del 2007 denominato “carta di soggiorno”. Si tratta del titolo di soggiorno riservato agli stranieri non comunitari presenti stabilmente nel nostro Paese. È rilasciato a richiesta della persona interessata ed è condizionato dal possesso del permesso di soggiorno, da almeno sei anni, e di un reddito minimo non inferiore all'assegno sociale annuo⁴¹⁵. A differenza

⁴¹³ La richiesta di apolidia, per esempio, è un procedimento lunghissimo e quasi mai coronato da successo, ma consente di ottenere un permesso di soggiorno per “attesa apolidia”.

⁴¹⁴ Si veda in proposito Palidda Salvatore, *Polizia postmoderna: etnografia del nuovo controllo sociale*, Milano, Feltrinelli, 2000.

⁴¹⁵ Art. 9, comma 1, della L. 286/98 (come modificata dalla L. 189/2002) : “Lo straniero regolarmente soggiornante

del permesso di soggiorno, che dura al massimo due anni, è a tempo indeterminato. La disciplina normativa del permesso di soggiorno CE è di fonte comunitaria. La direttiva 2003/109/CE relativa allo status di cittadini di Paesi terzi soggiornanti di lungo periodo è stata recepita dal decreto legislativo 3/2007 che ha modificato il testo unico in materia di immigrazione (D.Lgs. 286/98, artt. 9 e 9-bis).

Per comunità che da più di vent'anni, in certi casi quasi quaranta, risiedono sul territorio italiano, metà dei cui membri in Italia sono nati, molti senza mai essere stati nel Paese d'origine del padre e della madre, di cui hanno ereditato la cittadinanza, la via d'uscita che consentirebbe di porre fine allo stillicidio dei rinnovi, con potenziale risparmio di risorse anche da parte dei servizi di aiuto, sia per il venir meno di una categoria di richieste di denaro, quello destinato ai viaggi verso ambasciate e consolati, sia per le maggiori possibilità di trovare un lavoro stabile e regolare con documenti in regola una volta per tutte, sarebbe l'ottenimento della cittadinanza italiana. Nei casi in cui questo è avvenuto, a beneficiarne sono stati sia i giovani e le giovani rom e i loro figli e figlie, automaticamente eredi della cittadinanza italiana, sia il resto dei componenti della loro famiglia, che in virtù della parentela con un cittadino italiano hanno diritto a richiedere la carta di soggiorno⁴¹⁶.

Ottenere la cittadinanza, per le persone rom nate in Italia, così come per tutte le persone straniere con difficoltà nell'ottenimento di documenti regolari, non è automatico. La legge prevede infatti che, al compimento del diciottesimo anno di età e fino allo scadere del diciannovesimo, la persona interessata debba presentare apposita domanda corredata dalla documentazione che dimostra la residenza stabile, per tutti i diciotto anni, sul territorio italiano. Questo fa sì che, in presenza di periodi di non regolarità del genitore sul cui permesso di soggiorno era iscritta la persona richiedente, la cittadinanza possa non venire concessa.

“Perché poi abbiamo visto che dei giovani hanno chiesto la cittadinanza da poco però si sono ritrovati con dei problemi con riferimento alla residenza e ai permessi di soggiorno dei genitori, perché per poter ottenere la cittadinanza devono dimostrare di essere legalmente presenti e continuativamente in Italia, legalmente attraverso il permesso di soggiorno, in via continuativa devono dimostrare di essere residenti dalla nascita continuativamente fino al compimento del diciottesimo anno. Quindi un

nel territorio dello Stato da almeno sei anni, titolare di un permesso di soggiorno per un motivo che consente un numero indeterminato di rinnovi, il quale dimostri di avere un reddito sufficiente per il sostentamento proprio e dei familiari, può richiedere al questore il rilascio della carta di soggiorno per sé, per il coniuge e per i figli minori conviventi. La carta di soggiorno è a tempo indeterminato”. La L. 189/2002 ha innalzato il numero di anni di soggiorno regolare richiesti da cinque a sei.

⁴¹⁶ Art. 9, comma 2, della L. 286/98: “La carta di soggiorno può essere richiesta anche dallo straniero coniuge o figlio minore o genitore conviventi di un cittadino italiano o di cittadino dell'Unione Europea residente in Italia”.

po' il Comune non ha istituito un servizio che a suo tempo potesse informare queste persone del fatto che ci sono degli obblighi da ottemperare, però questi obblighi possono anche trasformarsi in diritti che uno può esigere in futuro.”

(T.A., funzionario)

La presenza di “buchi” nei permessi di soggiorno è frequente nelle famiglie rom, anche a causa di una scarsa dimestichezza con la normativa vigente, specie nei periodi in cui non è stata disponibile l'assistenza di gagé informati e volenterosi, o in cui altri problemi hanno fatto passare in secondo piano la cura dei documenti. A questo si deve aggiungere la sostanziale sfiducia di alcuni gruppi nei confronti delle leggi italiane, per cui il miraggio della cittadinanza, di cui non è detto che si comprendano appieno i vantaggi, può non apparire degno di tanti sforzi per mantenere per diciotto anni in piena regola i documenti delle proprie figlie e dei propri figli.

“Poi, è chiaro, c'è un po' la barriera del fatto che noi qui abbiamo la necessità di applicare delle leggi che alle volte non sono comprensibilissime nella loro logica, già per chi le deve applicare, quindi è un problema far capire la logica a chi viene qui e ha a che fare con la burocrazia dei permessi, delle residenze, del fatto che magari devono stare assieme e non si possono spostare così come piace a loro ma ci vogliono delle richieste formali e così via, quindi ci scontriamo con questa mentalità che non è solo la loro, molte persone che arrivano da contesti dove lo Stato in effetti non è... nel loro caso lo Stato non esiste, ma in altre situazioni dove non c'è uno Stato che abbia una struttura simile alla nostra hanno difficoltà a capire tutto quello che noi richiediamo per la loro iscrizione o residenza o documenti che sono necessari per registrare un figlio o per la cittadinanza, c'è una certa difficoltà a far capire che c'è una sorta di razionalità diversa da quella che utilizzano loro per sbrigare le faccende che regolano la vita comune, in questo senso [dobbiamo essere] un po' mediatori.”

(T.A., funzionario)

Per le comunità che vivono nei campi nomadi, il fatto di essere “spostati” forzatamente da un luogo all'altro può costituire un ulteriore elemento di complicazione, a cui i funzionari comunali, motivati e volenterosi, che si è avuto modo di intervistare cercano di mettere rimedio barcamenandosi tra norme e circolari che consentano di rispettare la sostanza della legge al di là delle rigidità burocratiche.

“[I1] Riferendoci alla situazione del Comune, purtroppo per quanto riguarda la residenza abbiamo visto che anche questi passaggi da un campo all'altro che ci sono stati in passato alle volte hanno comportato che alcune persone, alcuni nuclei familiari non hanno fatto la dichiarazione di cambio di indirizzo, e questo a lungo andare comporta che o per il censimento, perché non hai fatto la dichiarazione del censimento, o perché sono trascorsi degli anni senza che tu ti presentassi mai in Comune, alla fine il risultato è stato che venissero cancellati dall'anagrafe, e questo a lungo andare in sede di richiesta della cittadinanza ha comportato il fatto che gli venisse respinta dalla Prefettura.

[I2] Oggi stiamo sanando molte di queste situazioni.

[I1] Sì, dove possiamo arrivare noi cerchiamo di sanarle, perché possono provare con bollette delle utenze, con eventuali contratti d'affitto, buste paga, dichiarazioni della scuola eccetera, che loro effettivamente erano presenti in quel periodo non coperto dalla residenza e quindi nella maggior parte dei casi si potrebbe in effetti sanare la situazione, però ci sono dei casi in cui a questo buco della residenza si accompagna anche il fatto che il permesso di soggiorno non era stato rinnovato nei termini di legge e quindi ci sono dei periodi in cui queste persone risultavano clandestine, anche se poi glielo hanno ridato dopo qualche anno, questo fa sì che abbiamo dei grossi problemi poi quando devono diventare cittadini italiani, e quindi acquisire un diritto che è molto ricercato soprattutto dalle nuove generazioni che hanno sempre vissuto, credo che si sentano rom quanto italiani, non so in che percentuale l'uno o l'altro, questa doppia cittadinanza di fatto anche se non di diritto.”

(T.A. e N.C., funzionari)

Le condizioni abitative, caratterizzate da spazi ristretti, affollati e mal progettati per le esigenze organizzative collegate al vivere nel mondo *gagiò*, così come spesso rendono difficile una frequenza della scuola alla pari con alunne e alunni *gagé* per la difficoltà di riporre e conservare libri e materiali scolastici, possono ostacolare la conservazione dei numerosi documenti necessari per l'ottenimento della cittadinanza, rendendo necessario, ove possibile, ricorrere a certificati e testimonianze di insegnanti, medici, istituti scolastici e sanitari o gli stessi servizi presso i Comuni e le Prefetture. Può capitare, però, che anche nelle stanze della burocrazia i documenti vadano persi, e allora non c'è proprio via d'uscita. Come racconta una persona che oggi tiene, nel proprio studio, un piccolo archivio di documenti per i membri della comunità rom a cui è legato da rapporti di amicizia:

“La ditta di A. [capofamiglia rom, N.d.A.] avrebbe potuto usufruire di un ulteriore finanziamento per l'inserimento nell'attività del figlio, Davide, come apprendista, e questa cosa qui avrebbe potuto determinare un rafforzamento della sua azienda e anche l'arrivo di una certa quota di contributi per l'inserimento lavorativo del figlio. Questa cosa qui che avrebbe potuto risolvere molto per il loro bilancio familiare è saltata perché su Davide è calata la mannaia che ha impedito il riconoscimento del suo stato di cittadino italiano, nonostante tutti i documenti sembrassero in regola, una lettura pignola dei funzionari dell'anagrafe ha fatto emergere che in un breve periodo il padre non aveva avuto il permesso di soggiorno, e quindi la residenza continuativa e regolare non poteva essere dimostrata. Questa cosa qui quindi determina che Davide non ha i documenti, l'assunzione non si può fare.”

(I.P., volontario)

Un altro particolare della storia è raccontato nel libriccino *Nome proprio di luogo: Maskar'e'borori*, scritto da Giovanni Battista Oliva con lo pseudonimo Joan:

“Davide maturò. Nel 2001 si compì il tempo per poter ufficialmente dire: “sono cittadino italiano”. Ma ecco una sorpresa inattesa. Una doccia fredda (direbbero i

gagé, ma per i romá la doccia fredda non è una sorpresa). L'amministrazione è cambiata e l'ufficio dell'anagrafe smentisce se stesso: No. Davide non è «residente dalla nascita» (come riportavano i vecchi certificati) ma solo dal 1987, «proveniente dalla Jugoslavia». Proveniente dalla Jugoslavia? Ma se Davide non ci è mai stato? Se è sempre vissuto in Italia con i suoi familiari e continuativamente ad Alghero dove sono nati gli altri suoi fratelli? La burocrazia è sorda. A Davide, cittadino italiano *jure soli*, è negata la cittadinanza. E non solo quella italiana. Perché Davide non può avere nessun'altra cittadinanza⁴¹⁷.

Nella stessa opera è raccontata la storia della “matriarca” della comunità di Alghero, anch'essa prigioniera di un irrisolvibile paradosso burocratico:

“Anni fa Pašana iniziò a manifestare i sintomi di varie patologie [...] che a seguito di ricoveri ed esami portarono i medici a diagnosticare una «cardiopatia ischemica con prolasso valvolare mitralico ed enfisema polmonare». Entrava ed usciva dall'Ospedale. Mi informai presso gli uffici della CGIL se Pašana avesse diritto a una qualche assistenza pensionistica, anche minima, che le risparmiasse le ingiurie quotidiane di un lavoro itinerante esposto a tutte le intemperie. «Certo, mi risposero, alla sua età e nella sua situazione, ha diritto alla pensione sociale».

Si fa la domanda all'INPS. Dopo nove mesi [...] la risposta: «La domanda di assegno sociale non è stata accolta per i seguenti motivi: il permesso di soggiorno risulta scaduto alla data di presentazione della domanda». [...]

Si fa quindi subito richiesta per il rinnovo, convinti che non ci sarebbe stata difficoltà ad ottenerlo. Non potendo più giustificare la sua presenza in Italia per ragioni di lavoro, le viene chiesto come si mantiene. Ha diritto alla pensione sociale (se avesse il permesso di soggiorno). Ma senza permesso di soggiorno niente pensione. Niente mezzi di sussistenza dimostrabili, niente permesso di soggiorno. Il circolo è vizioso. Qualcuno suggerisce che potrebbe figurare a carico di uno dei figli, che gode già di un permesso di soggiorno e che può dimostrare di percepire un reddito⁴¹⁸.

Ma per un errore burocratico, commesso stavolta in Jugoslavia al tempo della nascita del figlio di Pašana, registrato all'anagrafe come figlio di “Fatima” (soprannome di Pašana), non è possibile dimostrare la parentela tra madre e figlio, quindi niente permesso di soggiorno, quindi niente pensione sociale. “Pašana se n'è andata senza ottenere la *pensia*. Ha dovuto fino all'ultimo accontentarsi delle elemosine⁴¹⁹”.

La cittadinanza è uno status dal quale deriva il possesso di alcuni diritti fondamentali: i diritti politici, che consentono alla persona che ne è titolare di praticare l'elettorato attivo e passivo, e quindi di esercitare un – seppur limitato – potere a livello decisionale, tant'è vero che i giovani romá che hanno ottenuto la cittadinanza italiana sottolineano, con un fare tra il divertito

⁴¹⁷ Joan, *Nome proprio di luogo: Maskar'e'borori*, Alghero, Edizioni del Sole, 2008, pp. 19-20. Si tratta di un'opera al tempo stesso scarna, lucida, essenziale nel descrivere le storie di alcune persone rom della comunità di Alghero, e delicatamente poetica nella struttura e nelle espressioni.

⁴¹⁸ Joan, *Op. cit.*, pp. 39-41.

⁴¹⁹ *Ivi*, p. 43.

e l'amaro, di ricevere la visita dei politici al campo solo in periodo di elezioni amministrative; ma anche, come si è detto, il diritto inalienabile all'ingresso e al soggiorno nel territorio dello Stato. La visione delle persone rom residenti come "cittadini", *de facto* o potenziali, compare con grande frequenza nelle interviste realizzate nel corso di questa ricerca: in alcuni casi si afferma che "ormai i rom sono sassaresi/algheresi/portotorresi", e si difende la convinzione che non abbia senso considerarli culturalmente "diversi", dal momento che abitano da decenni, o sono nati, nel comune in cui si trovano; in altri casi, si afferma la necessità di promuovere azioni che li "rendano cittadini", nel senso di istruirli ed educarli ai valori formalmente riconosciuti dello Stato italiano. La cittadinanza, nei casi sopra esposti, assume valore di corpus di valori e atteggiamenti, piuttosto che fonte di diritti e doveri. È considerata un punto di arrivo, e non un punto di partenza. Poche delle persone intervistate affermano che la concessione della cittadinanza formale debba essere la base su cui costruire rapporti maggiormente paritari tra romá e gagé.

Un gradino più in basso dello status di cittadina o cittadino italiano si situa quello di persona immigrata titolare di regolare permesso di soggiorno, come si è visto solitamente temporaneo e che quindi crea un diffuso "precarato della regolarità". La persona straniera regolarmente soggiornante, pur non godendo dei diritti politici, ha accesso a tutte le prestazioni sanitarie, scolastiche e sociali e può esercitare i diritti civili senza limitazione di sorta.

Lo status più precario e sfavorevole è naturalmente quello delle persone straniere in condizioni di irregolarità di soggiorno: nonostante ad esse siano riconosciuti i diritti fondamentali, comprese le prestazioni sanitarie essenziali e urgenti e l'accesso all'istruzione scolastica, la persona "clandestina" non può esercitare i diritti civili, ottenere un contratto di lavoro, contrarre matrimonio, accedere alle prestazioni sanitarie non considerate essenziali e urgenti. Anche alcuni benefici sociali, come l'erogazione di contributi straordinari o l'inserimento in programmi di assistenza quali borse-lavoro e servizio civico, sono subordinati alla regolarità del soggiorno. La storia di Pašana mette in luce la circolarità del circuito inserimento lavorativo/permesso di soggiorno: senza un lavoro spesso non si può regolarizzare il soggiorno, ma senza permesso di soggiorno non si può essere assunti o intraprendere un'attività. Come sottolinea Giulia Perin, "l'appartenenza alla comunità rom, per la discriminazione sociale di cui quest'etnia è oggetto in Italia, costituisce pressochè sempre uno svantaggio, mai un vantaggio ai fini dell'integrazione dei requisiti per l'ottenimento o il mantenimento di un titolo di soggiorno in Italia"⁴²⁰.

⁴²⁰ Perin Giulia, *L'applicazione ai rom e ai sinti non cittadini delle norme sull'apolidia, sulla protezione*

Il discorso sulla cittadinanza è complesso e presenta aspetti giuridici, politici e sociali. Lo status giuridico di cittadino trae origine dall'organizzazione politica basata sullo Stato nazionale. Ogni Stato emana delle norme che regolano i percorsi di acquisizione della cittadinanza, stabilendo requisiti più o meno restrittivi e differenti a seconda degli obiettivi che si vogliono raggiungere e del modello di cittadina o cittadino che si intende perseguire. Le convenzioni internazionali, d'altro canto, sanciscono l'estensione di alcuni diritti, considerati universali o fondamentali, a chi non possiede la cittadinanza di un determinato Stato. Ciononostante, il possesso della cittadinanza continua ad essere un requisito fondamentale per il pieno godimento dei diritti politici, civili e sociali, e i vantaggi da esso derivanti giustificano la richiesta di un impegno (*commitment*) da parte di chi aspira ad ottenerla. Will Kymlicka e Keith Banting sostengono che, nonostante molti diritti debbano essere garantiti alle persone per il solo fatto di essere tali, (“*on the basis of their personhood*”⁴²¹), lo Stato ha un legittimo interesse a mantenere la categoria della “cittadinanza nazionale” come requisito per il godimento dei diritti politici a dimensione nazionale, ma anche come fonte di certe responsabilità, quali far parte delle giurie popolari o effettuare il servizio militare. Il motivo di questo interesse risiederebbe nell'importanza della solidarietà nazionale, che nel modello dei due studiosi serve a controbilanciare le politiche multiculturali prevenendo l'erosione dello Stato sociale. L'estensione di una quota limitata di questi diritti (“*proto-citizenship rights*”), quali il voto nelle elezioni locali, a coloro che non possiedono – ancora – la cittadinanza potrebbe essere un incentivo a impegnarsi per ottenerla, incoraggiando un maggiore interesse all'impegno politico e alla partecipazione sociale⁴²².

Nelle parole di molte persone intervistate emerge l'auspicio che i membri delle comunità rom diventino “cittadini”, nel senso di aderire ai valori e alle norme che ogni Stato nazionale cerca di trasmettere al proprio popolo tramite educazione scolastica, simboli (bandiera, inno...) e narrazioni. La domanda che emerge dallo studio delle politiche adottate dagli Stati nazionali per promuovere il “sentimento di cittadinanza” è se questi sforzi possano avere successo solo nei confronti di coloro il cui status giuridico di cittadine e cittadini è già riconosciuto, e di conseguenza se l'attuale tendenza italiana a rendere più difficoltoso l'ottenimento della cittadinanza non possa essere considerato un ostacolo al consolidamento del

internazionale e sulla condizione degli stranieri comunitari ed extracomunitari, in Bonetti Paolo, Simoni Alessandro, Vitale Tommaso (a cura di), *La condizione giuridica di rom e sinti in Italia Atti del Convegno internazionale. Milano, 16-18 giugno 2010*, Milano, Giuffrè, 2011.

⁴²¹ Kymlicka Will, Banting Keith, *Immigration, multiculturalism, and the welfare state*, cit., p. 303.

⁴²² *Ibidem*.

senso di responsabilità verso lo Stato da parte delle persone immigrate e della solidarietà nazionale.

Il già citato disegno di legge n° 103-A (c.d. Rocchina Staiano), all'esame della Camera dei Deputati dal 22.12.2009, che reca alcune modifiche alla Legge 5 febbraio 1992, n. 91, è un esempio di questa circolarità: l'articolo 1 del provvedimento in esame, modificando l'articolo 4, comma 2, della legge 91, aggiungerebbe ai requisiti già richiesti dalla legislazione vigente allo straniero, che sia nato in Italia e voglia divenire cittadino italiano (residenza legale e ininterrotta fino al raggiungimento della maggiore età), quello dell'aver frequentato scuole riconosciute dallo Stato italiano e di aver assolto il diritto-dovere all'istruzione. In considerazione dell'estrema difficoltà che molte bambine e bambini rom incontrano nel percorso scolastico, questa norma, come si è già accennato, impedirebbe loro di fatto la possibilità di richiedere la cittadinanza. L'articolo 2 subordina la concessione della cittadinanza alla persona straniera, che risieda legalmente da almeno dieci anni nel territorio italiano, allo svolgimento del *percorso di cittadinanza* come definito nel successivo articolo 3. Il percorso di cittadinanza (articolo 3) comprende il permesso di soggiorno CE per soggiornanti di lungo periodo. È previsto inoltre che il Governo attui, con il concorso delle regioni, iniziative ed attività finalizzate a sostenere il percorso di integrazione linguistica, culturale e sociale della persona straniera. Con apposito regolamento dovrebbero venire stabilite le modalità di svolgimento del percorso di cittadinanza e gli eventuali casi di esonero dalla frequentazione. L'articolo 4, modificando l'art. 10 della legge n. 91/1992, prevede che il decreto di attribuzione o di concessione della cittadinanza acquisti efficacia con il giuramento che deve essere prestato dinanzi al prefetto della provincia di residenza. La disposizione indica la formula del giuramento (“Giuro di essere fedele alla Repubblica italiana, di osservarne lealmente la Costituzione e le leggi, riconoscendo la pari dignità sociale di tutte le persone”) e prevede che in occasione del giuramento venga consegnata all'interessata/o una copia della Costituzione italiana. Attualmente si prevede invece che il decreto di concessione della cittadinanza non abbia effetto se la persona a cui si riferisce non presta, entro sei mesi dalla notifica del decreto medesimo, giuramento di essere fedele alla Repubblica e di essere fedele alla Costituzione e alle leggi dello Stato. Le modalità di prestazione del giuramento sono poi previste dall'articolo 7 del decreto del Ministero dell'interno del 27 febbraio 2001 (in materia di tenuta dei registri dello stato civile nella fase antecedente all'entrata in funzione degli archivi informatici).

Il rischio evidente è che le iniziative di sostegno al percorso di cittadinanza previste

dall'articolo 3 vengano attivate con ritardo tale da escludere una larga quota di persone straniere dalla possibilità di completarlo con successo. Il disegno di legge si allinea dunque con la citata tendenza a limitare sempre più, anziché facilitarla, la possibilità per le persone straniere di diventare cittadine italiane, in misura tanto più pesante quanto maggiori sono i fattori di esclusione sociale e culturale già presenti nei gruppi interessati.

5.2. Alcune riflessioni sul concetto di integrazione

La parola “integrazione” (e, con frequenza minore, altre parole appartenenti alla medesima famiglia semantica, quali “integrarsi”, “integrata/o/e/i”, “integrare”) viene utilizzata dalle persone intervistate, e più volte, in ben quarantacinque interviste su cinquantacinque, per un totale di 244 ricorrenze (148 per la sola parola “integrazione”). Una frequenza così notevole di quello che si configura come un termine-chiave ha spinto ad approfondire l'analisi dei significati dati a questo concetto dalle persone volta per volta ascoltate. Il mosaico delle voci narranti si è così composto dando forma a un modello “emico” di integrazione come condiviso da operatrici e operatori.

In questo paragrafo si tenterà per prima cosa di chiarire l'intensione del concetto di “integrazione” come rielaborato e utilizzato dalle scienze sociali. Il Dizionario Italiano Ragionato G.D'Anna, alla voce “integrazione”, fa riferimento *in primis* alle scienze biologiche, nel cui ambito il termine sta ad indicare “il complesso delle innumerevoli interazioni che avvengono in ogni organismo, indispensabile per la sopravvivenza dell'individuo”⁴²³. Secondo gli autori, le varie estensioni della voce sono tutte più o meno connesse con l'accezione biologica e poi trasferite ai fenomeni della vita sociale e politica: il termine sarebbe dunque utilizzato come metafora organica, così come molti altri nell'ambito delle scienze sociali.

Il concetto è di per sé complesso, racchiudendo in sé aspetti relativi alla fusione di elementi diversi, all'incorporazione di elementi precedentemente estranei, ma soprattutto alla necessità che le interazioni in essere tra tali elementi non compromettano la funzionalità del sistema che essi vanno a costituire. Possiamo dunque ipotizzare un modello processuale che postula l'esistenza di un sistema dato (dinamico) al tempo T_0 , che prevede l'in-serimento o incorporazione di elementi nuovi nel sistema, con conseguente rimodellamento delle relazioni esistenti tra le componenti esistenti e quelle di nuova acquisizione, osservabile al momento T_1 .

⁴²³ AA.VV, *Dizionario italiano ragionato*, Firenze, G.D'Anna – Sintesi, 1988, p. 939.

La capacità del sistema di in-tegrare i nuovi elementi raggiungendo un nuovo stato (dinamico) è detta resilienza. Resistenza sarebbe invece la capacità del sistema di opporsi all'ingresso di nuovi elementi.

Nelle scienze naturali, e in particolare in biologia, l'approccio sistemico è imprescindibile, dal momento che a qualunque livello di osservazione, da quello universale e planetario, a quello ecosistemico, fino alla struttura di ogni essere vivente e di ogni unità cellulare, ma ancora a livello di singoli componenti biochimici, si ha a che fare con sistemi integrati in continuo divenire, in cui la morte non è che il raggiungimento dell'equilibrio e il flusso di energia consente quella che viene chiamata “vita” del sistema passando attraverso l'integrazione tra le sue componenti.

Nelle scienze sociali, la metafora dell'integrazione può essere utilizzata nell'analisi della struttura dei sistemi sociali e delle interazioni sociali tra individui e gruppi. Essa presuppone l'eterogeneità delle parti che stanno in relazione tra di loro, e una certa dose di interdipendenza tra esse, tale che ogni variazione registrata in un elemento comporti molteplici variazioni anche negli altri⁴²⁴. Spencer, che ricorre alla metafora del corpo organico per spiegare l'integrazione esistente nelle “società evolute”, individua la ragione del mantenersi di tale interdipendenza nella “permanenza delle relazioni fra le parti componenti”⁴²⁵. Questo non significa che l'ipostatizzazione di un certo stato sia inevitabile e necessaria. Più ci si allontana dall'organicismo classico e più appare chiaro che l'equilibrio può essere rinnovato attraverso profondi e ripetuti cambiamenti. Deve esistere però qualcosa che “tiene insieme” le parti, che Parsons individua nelle norme sociali⁴²⁶, mentre Linton parla di “mutuo adattamento che si verifica fra gli elementi culturali”⁴²⁷.

Le difficoltà che nascono nel traslare il concetto di integrazione dalle scienze biologiche alle scienze sociali sono dovute in particolare al fatto che, mentre nelle scienze biologiche la funzione dell'integrazione è ben definita, e consiste nel mantenere la vita, nelle scienze sociali si inseriscono aspetti etici ed assiologici che attengono alla “qualità” dell'integrazione, aprendo la porta a un dibattito virtualmente infinito sul termine, pur nei limiti posti dal suo significato originario. Questo fa sì che ogni volta che si vuole parlare di “integrazione” si debba fare chiarezza sulla definizione del concetto in uso.

⁴²⁴ Scivoletto Angelo, voce *Integrazione* in Demarchi Franco, Ellena Aldo, Cattarinussi Bernardo (a cura di), *op. cit.*

⁴²⁵ Spencer Herbert, *Principi di sociologia*, Torino, UTET, 1967, cit. *ibidem*.

⁴²⁶ Parsons Talcott, *Il sistema sociale*, Milano, EDC, 1965, cit. *ibidem*.

⁴²⁷ Linton Ralph, *Lo studio dell'uomo*, Bologna, Il Mulino, 1973, cit. *ibidem*. Cfr. anche voce *Integrazione* in Fabietti Ugo, Remotti Francesco, *Dizionario di antropologia: etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Bologna, Zanichelli, 1997.

Giovanna Zincone, curatrice del “Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia”⁴²⁸, nel capitolo introduttivo svolge una riflessione sui vari modelli di integrazione, individuando tre grandi interpretazioni: 1. integrazione come uguaglianza; 2. integrazione come utilità; 3. integrazione come somiglianza. Per coloro che fanno riferimento alla prima interpretazione, l'integrazione è descritta dal pari accesso degli individui e gruppi in esame alle risorse disponibili, alle posizioni sociali e alle prescrizioni e tutele del diritto. Maggiore è il grado misurabile di *uguaglianza*, maggiore sarà l'integrazione in atto. Le azioni in favore dell'integrazione saranno pertanto rivolte ad una promozione dell'uguaglianza giuridica, economica e sociale delle persone coinvolte. La seconda interpretazione fa riferimento alla *funzione* che gli elementi del sistema (nell'ambito del *Rapporto* le persone immigrate) assolvono al suo interno: l'integrazione dunque viene misurata in chiave dell'inserimento nei contesti socio-economici, quindi precipuamente nel mondo del lavoro. La terza interpretazione si basa sul livello della condivisione di valori e modi di vita tra le persone “nuove arrivate” e autoctone (immigrate/i e cittadine/i nazionali). L'integrazione sarebbe inversamente proporzionale al livello di *conflittualità* tra le componenti culturali coinvolte.

Ad un primo sguardo, le tre interpretazioni scaturiscono da tre diversi approcci analitici prevalenti: giuridico-sociale la prima, socioeconomico la seconda, culturale la terza. Nel primo caso si pone l'accento sul tema della cittadinanza e dell'accesso ai diritti di ordine giuridico e sociale, attribuendo alle istituzioni il compito di agire, tramite la potestà normativa e le politiche sociali, per adeguare il sistema di accoglienza alle sfide poste dall'ingresso di nuove cittadine e nuovi cittadini; nel secondo caso l'accento è sul contributo delle persone immigrate al sistema economico-produttivo, e si aprono scenari differenti: da un lato la possibilità di regolare i flussi migratori, attraverso azioni normative, al fine di consentire l'ingresso solo a coloro che possono rappresentare, o diventare, manodopera utile per le esigenze produttive del momento; in alternativa la possibilità, assai poco realistica in un sistema economico non controllabile dalle istituzioni ma dominato dal mercato, di adeguare i processi produttivi alla presenza di nuova forza-lavoro portatrice di esperienza e abilità maturate in precedenza; nel terzo caso, gli scenari possibili sono quanto mai variegati e complessi, chiamando in causa i processi culturali, le tendenze assimilatorie e le conseguenti strategie resistenziali, il conflitto identitario, le appartenenze religiose, le pratiche educative, le connesse relazioni di potere. Si apre inoltre lo spazio al dibattito sull'opzione multiculturalista nelle sue varie forme⁴²⁹.

⁴²⁸ Zincone Giovanna (a cura di), *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2000.

⁴²⁹ Zincone propone *ibidem* un modello di integrazione che tenta di coniugare la “buona vita” delle persone

L'analisi dei brani di intervista che contengono la famiglia di parole in esame, considerati sempre, sulla base dell'approccio ermeneutico, in dialogo con l'intervista nel suo complesso, ha permesso di individuare due accezioni principali in cui il concetto è stato utilizzato dalle persone intervistate: facendo riferimento alle interpretazioni descritte da Zincone, si può affermare che l'accezione prevalente è stata quella dell'interpretazione come somiglianza, seguita dall'interpretazione come pacifica convivenza (in alcuni casi le due accezioni coesistevano), mentre erano decisamente inferiori di numero i casi in cui si è fatto esplicitamente riferimento all'integrazione come utilità (partecipazione lavorativa, in genere considerata uno strumento di promozione della pacifica convivenza e della somiglianza) e come uguaglianza (ponendo l'accento sul riconoscimento dello status di cittadinanza come imprescindibile per attivare processi di integrazione nella loro completezza).

Dalle parole delle persone intervistate emerge un concetto di "integrazione", relativamente alle comunità rom in esame, che rimanda sia ad un processo, attuabile a livello di individuo, famiglia o comunità, sia ad una situazione, risultato in un dato momento di quel processo, in cui possano essere osservati gli elementi di cambiamento che indicano un maggiore o minore grado di integrazione rispetto a una situazione temporalmente precedente.

Il grado di integrazione dell'individuo, famiglia o comunità in esame è valutato sulla base di un certo numero di "indicatori", ai quali ogni persona intervistata attribuisce naturalmente un peso diverso, ma alcuni dei quali, che verranno a breve discussi, ricorrono con sistematicità. La maggiore o minore rispondenza a tali indicatori e la combinazione tra i "valori" ottenuti determinano la valutazione del grado di integrazione finale. Alcuni di questi "indicatori di integrazione" hanno a che fare con i principali sensi con i quali si esperisce il mondo e si conoscono gli altri: Piasere, in *Popoli delle discariche*⁴³⁰, fa notare come le relazioni tra rom e gagé passino attraverso una pluralità di "sensi anti-zingari": il "campo", in particolare, di cui si è parlato prima, colpisce la vista, l'olfatto e l'udito con la disposizione, spesso caotica, talvolta pittoresca, comunque "diversa" delle abitazioni ed il loro aspetto, gli odori provenienti dai cumuli di rifiuti, dai fuochi, dal cibo cucinato, i rumori estranei generati dalle attività, dalle voci, dalla musica.

coinvolte con la "interazione positiva, pacifica convivenza": l'attenzione ai bisogni non solo materiali dei soggetti considerati pone naturalmente il problema di chi possa e debba valutare i requisiti del benessere personale. L'obiettivo di una pacifica convivenza richiede che le persone e istituzioni responsabili mettano in essere tutte le azioni necessarie per prevenire e risolvere i conflitti tra individui e gruppi differenti.

⁴³⁰ Piasere Leonardo, *Popoli delle discariche*, cit., pp. 197-201.

5.2.1. Olfatto e tatto: l'igiene

Il primo indicatore che si prenderà in considerazione, in quanto onnipresente nei racconti delle persone intervistate circa le proprie relazioni con le persone rom, è l'igiene. I sensi coinvolti sono l'olfatto e, talvolta, il tatto. Sono sensi che entrano in gioco “a distanza ravvicinata”: poche decine di centimetri per l'olfatto, mentre il tatto richiede il con-tatto. Le regole di prossemica impongono generalmente, nei rapporti sociali tra persone adulte non legate da stretti rapporti affettivi, distanze sufficienti ad evitare una vicinanza così intima, ma sono molte le situazioni particolari in cui si può essere costretti a “sentire” l'altro: la compresenza all'interno di spazi ristretti, come i mezzi pubblici, le classi scolastiche e le sale d'attesa affollate, la partecipazione, tra bambini o sportivi, a giochi che richiedono vicinanza e contatto, la condivisione e il passaggio di oggetti (stoviglie, cancelleria, utensili...) per vari motivi: scolastici, lavorativi o di altro genere.

La qualità e l'intensità degli odori emanati dagli esseri umani viene valutata in base alle proprie abitudini personali e familiari, alla cultura di appartenenza e alle epoche storiche: spesso ci si può rendere conto di questo nell'intraprendere un viaggio verso luoghi lontani, dove la presenza di odori inusuali stimola le aree olfattive per lunghi periodi. Chi vive o lavora in città è assuefatto all'odore dei gas di scarico dei veicoli a motore, al punto che non l'avverte se non in situazioni particolari di traffico o condizioni atmosferiche. Non sarà invece abituato all'odore generato dalla presenza di bestiame, che in altre epoche riempiva sia le zone agricole che i centri abitati. Le norme del galateo odierno, che suggeriscono una elevata frequenza dei lavaggi corporei, la disponibilità di una serminata varietà di detersivi, deodoranti, antiodoranti e antitranspiranti e la loro promozione da parte del *battage* pubblicitario attuato dalle aziende produttrici, fanno sì che la tendenza prevalente attuale sia quella alla cancellazione e al mascheramento degli odori del corpo, per cui un odore naturale, emanato da una o più persone nelle vicinanze, che superi una certa soglia di intensità può essere avvertito come pungente o fastidioso, innescando reazioni di disgusto e allontanamento, sia per attenuare il disagio fisico, sia a causa di una riprovazione morale. La persona che puzza è sicuramente sporca, e se lo è probabilmente non ha cura di sé e attenzione verso chi la circonda.

Il binomio zingari-sporcizia è antico e diffuso. Le persone rom che frequentavano e frequentano i nostri centri urbani hanno avuto sempre difficoltà nell'accesso all'acqua, ai servizi igienici, ai luoghi in cui i riti dell'igiene si espletano. Il livello di igiene considerato accettabile è

consentito da strumenti e accorgimenti quali l'evitamento del contatto con polvere, terra, fango e rifiuti, la disponibilità di sufficienti quantità d'acqua a temperatura adeguata, l'utilizzo quotidiano di prodotti detergenti e deodoranti. Queste sono le condizioni di contesto in cui si acquisiscono le abitudini considerate corrette all'interno del proprio ambiente familiare e interpersonale. In contesti diversi, caratterizzati dalla difficoltà di accesso o fruizione di - o dalla necessità di risparmiare - acqua e detergenti, le pratiche quotidiane familiari condivise si adeguano, e così accade per la percezione degli odori⁴³¹.

Esiste una corrispondenza molto forte, come emerge dall'analisi delle informazioni raccolte, tra le condizioni abitative delle persone rom e il livello di igiene attribuito ad esse da parte delle persone gagé. Le famiglie khorakhané di Fertilia e Sassari, che non hanno accesso diretto all'acqua calda ma devono eventualmente, nella stagione fredda, riempire dei recipienti e scaldarli sulla stufa a legna, sono descritte come sporche e maleodoranti, e lo stesso è per la famiglia che a Porto Torres vive in una roulotte lontana dal campo e dai suoi servizi.

Sporcizia e cattivo odore pregiudicano le relazioni interpersonali con le persone gagé, influenzando sulla costruzione di capitale gagikanó, e creano tensioni ed emarginazione nella scuola, in particolare nei contesti della scuola primaria, in cui talvolta il personale mostra, verbalmente o meno, la propria repulsione verso i bambini sporchi, e della scuola secondaria di primo grado, dove l'aggressività degli adolescenti trova un bersaglio facile nei ragazzini e soprattutto nelle ragazzine rom. Ci si soffermerà anche nel par. 5.4.2.1 su alcuni episodi legati all'igiene dei bambini. Si riporta qui però un episodio accaduto durante l'osservazione nella scuola frequentata da bambine e bambini dassikané: la maestra aveva messo a disposizione dei pupazzetti zoomorfi e invitato alunne e alunni, a coppie, a inventare con due di essi delle brevi storie per poi rappresentarle in un teatrino portatile posto sulla cattedra. I due cuginetti rom scrissero la storia di una puzzola, triste perché i suoi amici non la volevano in casa a motivo della sua puzza. La vicenda non aveva lieto fine, esaurendosi nel rifiuto subito più volte dalla protagonista, messo in scena con toni vivaci. La maestra, in quel caso, propose loro di introdurre un terzo personaggio, un mago o una strega, che inventasse per la puzzola una pozione che non la facesse più puzzare⁴³². Terminata la lezione, la maestra mi fece notare come nella storia inventata ci fosse tutta la loro paura del rifiuto da parte delle compagne e dei compagni di classe⁴³³.

Tra le persone dassikané di Sassari e Porto Torres, che possono usufruire di bagni esterni

⁴³¹ Tant'è vero che ogni abitazione ha un odore complesso e particolare che avverte solo chi non vi risiede abitualmente e vi entra dall'esterno.

⁴³² (O magari, aggiunse chi scrive, una pozione che rendesse meno sensibili i nasi dei suoi amici).

⁴³³ Note di campo, 23.4.2012.

alle abitazioni provvisti di acqua calda, e tra le famiglie rom che abitano all'interno di appartamenti con bagno, il livello di igiene è variabile e considerato generalmente accettabile dalle persone gagé. Si può riscontrare comunque la tendenza da parte di queste ultime a osservare maggiormente le abitudini igieniche delle persone rom rispetto a quelle non rom, attribuendo più facilmente a peculiarità culturali, rispetto che a una normale variabilità nelle pratiche della cura personale riscontrabile anche tra gagé, livelli di pulizia inferiori agli standard accettati.

“[I4] Quelli che sono al campo si sono integrati bene, quasi tutti, perché avevano... J. non è più così sporca, adesso le abbiamo dato tanta roba per i bambini e la lava, ha comprato la lavatrice, era più sporca prima. Adesso ha cambiato. La più sporca di tutti è N.

[I1] Però porca miseria, scusate... io non so se questa signora [N.] ha la lavatrice. Abita in un camper! In un camper sono 9 persone. Ma come si fa? Boh, a me fa più pena di tutte quella donna, 8 gravidanze, con un marito ubriacone, in una stanza.”

(A.D. e V.R., volontarie)

Tra le persone interpellate durante la ricerca alcune giustificano, almeno in parte, la scarsa igiene di adulti e bambini rom con le difficoltà di contesto, ma altre rifiutano di concedere attenuanti a quelle che considerano le conseguenze di incuria, trasandatezza e scarsa volontà di adeguarsi alle norme sociali. Chi scrive ha assistito ad una discussione tra due volontarie di un'associazione che esprimevano opposte convinzioni rispetto al comportamento di alcune madri khorakhané relativamente alla cura dell'igiene dei figli frequentanti la scuola⁴³⁴:

“[I1]: E' anche una questione di *cultura*, comunque. Loro ce l'hanno [la tendenza ad essere sporchi, N.d.A.].

[I2]: Ma se non hanno WC al campo, cosa pretendi?

[I1]: Sì, ma diversi non hanno accettato il progetto della scuola [di pulizia prima delle lezioni, N.d.A.]. Per fortuna i più sporchi sì. V. non ha accettato. Bisogna anche vedere cosa una intende per pulizia. Magari per me è fare la doccia tutti i giorni, per te un giorno sì uno no, e per la signorina [sarei io] una volta la settimana. Per loro la pulizia magari è lavarsi la faccia la mattina. Quello che ci urta a noi genitori è che alla scuola, visto che vogliono tanto *integrarsi*, gli abbiamo messo a disposizione un'assistente, modificato un bagno installando una vasca...

[I2]: Senti, ti faccio una domanda, ma mi devi rispondere a bruciapelo, proprio di getto, capito? Ti piacerebbe sapere che un estraneo mette le mani addosso a tua figlia?

[I1]: No...

[I2]: E allora basta.

[I1]: Allora tu scuola puoi, devi chiamare il genitore che se lo venga a riprendere, se è sporco.

⁴³⁴ Note allegate a un'intervista dopo lo spegnimento (accidentale) del registratore.

[I2]: Non puoi farlo.

[I1]: Sì che puoi.

[I2]: Perché è rom, ma se lo facessero a te...”

(B.C. e F.C., volontarie)

Allo stesso modo, una persona intervistata racconta di aver risposto così a un'altra persona che obiettava che d'inverno, senza acqua calda, non si possono lavare adeguatamente i bambini prima di mandarli a scuola:

“[Gli] ho detto: «Vorrei ricordarle che non mi risulta che ai tempi in cui lei era piccolo ci fosse lo scaldabagno; e io non penso che sua madre l'abbia mai mandato sporco. Come si faceva allora? In assenza di scaldabagno si scalda l'acqua e ci si lava. Anche se siamo nel terzo millennio, anche se siamo nel terzo millennio: se uno una cosa la vuole fare, la fa». Se ci tengo a che mio figlio non si trovi in difficoltà con gli altri. [...] Non tutto quello che hai è un qualcosa che ti è dovuto; qualche volta devi far ragionare la testa e determinate soluzioni le puoi trovare indipendentemente da quelle che possono trovare anche gli altri. Questo è il mio atteggiamento con i rom”.

(U.R., funzionario)

È capitato, nel marzo 2012, di accompagnare una bambina khorakhaní, insieme alla madre, alla clinica pediatrica per un controllo. All'arrivo al campo alle 8,30, la bambina aveva i capelli ancora umidi: la madre ha spiegato di averle fatto la doccia, scaldando l'acqua sulla stufa⁴³⁵. Era stata lavata da capo a piedi per la visita, ma gli abiti avevano lo stesso odore di sempre: l'odore dei containers stipati in cui famiglie di 12 persone condividono 50 metri quadrati di spazio, nei quali devono ammucchiare anche i vestiti.

L'odore dei containers visitati è difficile da descrivere: ha qualcosa di pungente, di dolciastro e di vecchio. Fumo di legna, secrezioni corporee e traspirazione, pelo di animale domestico, deodorante per ambienti, cibo conservato, rifiuti domestici, orina, polvere e carta di giornale ne compongono – forse – il *bouquet*. Una ricercatrice può – se le è consentito – scattare delle fotografie o registrare dei suoni all'interno del campo, ma non può raccogliere una boccetta di quell'odore. È un tanfo che si attacca alle persone che abitano nei containers più affollati come uno stigma, che spesso si può solo attenuare, e con fatica.

Come si è detto in precedenza, nel periodo in cui le comunità di Sassari furono “confinare” a Truncu Reale, uno dei maggiori motivi di tensione era rappresentato dall'utilizzo dei mezzi pubblici da parte delle famiglie khorakhané, che vivevano in condizioni igieniche estremamente precarie, talvolta costrette a prelevare l'acqua da una fontanella a quattro chilometri di distanza. Nello spazio ristretto dell'autobus il contatto olfattivo, quando non tattile

⁴³⁵ Note di campo, 9.3.2012.

nelle ore di affollamento, tra le persone rom e gagé era impossibile da evitare, suscitando reazioni di insofferenza e rifiuto da parte delle persone gagé a bordo che si sentivano costrette a un disagio insopportabile. Fu l'ennesima frattura tra le persone “cittadine” e “nomadi”, le une esasperate dal disagio e che vedevano confermata la loro immagine dello zingaro sporco, le altre vittime degli insulti e del disprezzo gagé.

5.2.2. Vista: l'abbigliamento

L'aspetto e il modo di vestire di uomini gagé e romá non presenta particolari differenze, tali da far risaltare in qualche modo questi ultimi ad una semplice occhiata. Le donne rom delle comunità osservate, invece, tengono i capelli lunghi, sciolti o raccolti, e le romniá sposate portano abitualmente gonne lunghe, spesso a colori vivaci, e talvolta orecchini vistosi. Le giovani nubili conosciute, invece, indossano prevalentemente jeans o altri pantaloni (non è capitato di vederle indossare gonne corte).

Il fatto che le giovani donne tendano a non indossare quella che è considerata la “divisa d'ordinanza” delle romniá è considerato da molte persone gagé un segnale di cambiamento in atto, una ribellione nei confronti delle tradizioni, che fa quindi – a torto o a ragione – ben sperare coloro che disapprovano la subordinazione delle donne rom nei confronti dei loro parenti maschi. L'utilizzo di abiti “normali”, alla pari con le dichiarazioni di non volersi sposare o diventare madri in età giovane, è interpretato come l'inizio di un processo di emancipazione. È capitato più volte di assistere a sollecitazioni in tal senso da parte delle insegnanti (“Tu non ti sposi da giovane, vero? E figli? Uno solo! Uno!”), di solito accolte dalle ragazzine rom con risate imbarazzate. È stato anche possibile assistere ad una dichiarazione “forte” relativa all'abbigliamento: un'insegnante molto impegnata nell'accoglienza di bambine e bambini khorakhané si è rivolta ad una bambina che da alcuni giorni veniva a scuola con un paio di jeans sopra cui portava una gonna corta, e con tono scherzosamente perentorio le ha detto: “Tu stai bene in jeans e basta, togli questa gonna da... *zingara!*”⁴³⁶. Il fatto che una gonna così corta, certamente ben poco *romanes* e uguale a quella portata (senza jeans) da tante bambine della scuola, fosse bastata a suscitare la preoccupazione dell'insegnante la dice lunga su quanto rassicurante fosse, ai suoi occhi di persona sinceramente speranzosa in un futuro diverso per le

⁴³⁶ Note di campo, 8.6.2012.

sue alunne, vedere le bambine portare i pantaloni. Un'altra insegnante pone l'accento su un fenomeno da lei osservato:

“[C'è] una ragazzina che mi ha colpito, a cui io sono particolarmente affezionata, perché comunque poi io vado al campo rom, li frequento, e quello che noto è che appena rientra nel campo rom si deve mettere la gonna lunga, assolutamente, mentre a scuola possono avere un altro tipo di abbigliamento, però è un passaggio assolutamente, appena rientrano al campo devono rimettere la gonna lunga”.

(B.D., insegnante)

Osservazioni simili sono riportate da un assistente sociale che ha seguito un ragazzo e una ragazza entrati nel circuito penale minorile:

“[Voleva] avvicinarsi alla cultura locale. Nell'abbigliamento. È lui che mi portava il bisogno per esempio di avere un paio di jeans, come adesso usano i ragazzi, o un cappellino. Cioè, quindi per quello che riguardava un po' l'immagine, i vestiti, anche un po' il modo di parlare, di comportarsi c'erano un po' degli aspetti della cultura dei ragazzi di qua. E quindi essere un po' in una terra di mezzo, non sapere un po' chi essere. Poi nel periodo dell'adolescenza, che com'è noto si è alla ricerca della condizione identitaria, no? In queste cose emergeva, quindi l'attrazione per certi modelli comportamentali, per alcuni atteggiamenti tipici degli adolescenti, dall'altra però poi il richiamo alla, allo stile di vita imposto dalle loro regole.

[Lei portava] gonne lunghe. Felpa... mentre lui si vestiva molto vicino alle mode giovanili, ecco. Pantaloni a vita bassa, cappellino, giacchina canadese... molto vicino al look dei giovani. Spesso mi diceva di volere altri vestiti, poi essendo robusto faticava a trovare la roba. Però c'era questo bisogno di avvicinarsi agli altri”.

(I.A., assistente sociale)

Non a caso, i cambiamenti nell'abbigliamento sono osservati negli adolescenti. Secondo un'assistente sociale, è in atto nelle comunità rom una transizione generazionale importante, che pone il problema di come gestirla da parte dei genitori.

"Perché i ragazzini hanno il telefonino, hanno Facebook, hanno internet, usano il computer, e questo è il momento di, di scontro generazionale grosso che hanno con i genitori. Perché adesso... hanno un piede in una scarpa e uno nell'altra. Comunque piano piano i genitori più giovani hanno capito che devono un po' mollare la presa, no? Quindi non dico che non c'è lo scontro però quelli più intelligenti hanno capito che un po' si devono adeguare, a quella che è la cultura italiana, specialmente con gli adolescenti. Altrimenti accade il conflitto. Tant'è vero che nel mio caso è successo che là dove i genitori sono stati molto rigidi i ragazzini sono scappati dal campo e li abbiamo dovuti mettere in comunità. Per un periodo, poi sono ritornati dai genitori, però, quello è stato un segnale forte. Che è stato di monito un po' anche agli altri genitori."

(F.R., assistente sociale)

5.2.3. Udito: la lingua parlata

Parecchie delle interviste riportano imitazioni - talvolta bonarie, talvolta sarcastiche - dell'accento slavo delle persone rom, ma anche delle comprensibili storpiature di pronuncia e sintassi. I componenti delle comunità oggetto/soggetto di questo lavoro parlano due varianti balcaniche del romanes, la lingua comune a quasi tutti i gruppi rom, pur nella sua grande variabilità dovuta al sedimentarsi di prestiti che riflettono i percorsi tracciati nei secoli dalle comunità di parlanti. I due idiomi presentano numerose differenze ma, nella sostanza, sono relativamente simili tra loro e permettono ai due gruppi, volendo, di capirsi (e/o insultarsi).

L'acquisizione di una seconda lingua è subordinata, tra l'altro, alla frequenza con cui essa viene praticata. Maggiori sono le occasioni di interazione delle persone rom con interlocutori italiani, maggiore è la padronanza della lingua italiana che ci si aspetta. È poi vero, in un processo circolare, il contrario: una maggiore padronanza della lingua italiana faciliterà le interazioni tra rom e gagé italiani. Trattandosi di un processo a feedback positivo, non stupisce che, tra le due comunità sassaresi, quella con meno capitale gagikanó sia anche quella i cui componenti parlano peggio l'italiano, e che la forbice tenda ad allargarsi nel tempo.

“Adesso, prendiamo S. [capofamiglia khorakhanó, N.d.A.]. È in Italia da quanto? Vent'anni, e parla come... *Bongo Bongo*, insomma⁴³⁷. Gli africani parlano l'italiano molto meglio... anche M. è un po' scarso in italiano, eh. I ragazzi ormai lo parlano perché sono nati qua e quindi sono andati a scuola eccetera”.

(C.N., volontario)

A scuola si impara l'italiano, ma se lo si conosce poco si resta indietro rispetto al resto della classe, e se si resta indietro si interagisce meno, e se si interagisce meno si resta sempre più indietro. Se poi si hanno difficoltà uditive non diagnosticate, a causa della scarsa familiarità tra comunità e servizi sanitari, le difficoltà saranno ancora maggiori. Bambine e bambini khorakhané, anche in quinta elementare, hanno spesso una padronanza della lingua italiana piuttosto scarsa e un vocabolario molto limitato, mentre questo non avviene per bambine e bambini (e persone adulte) dassikané. Da segnalare in proposito che nel 2008 la scuola primaria di via Cilea, che accoglie alunne e alunni della comunità dassikaní sassarese, ha attuato un progetto di potenziamento della lingua italiana, rivolto a bambine e bambini rom ma aperto alle compagne e ai compagni non rom, con l'impiego di una mediatrice culturale del campo, che si è rivelato di estrema utilità anche per la frequenza scolastica.

⁴³⁷ Il riferimento è alla non correttezza, storpiatura delle parole.

“Dopo questo corso noi abbiamo monitorato le presenze e la partecipazione, e abbiamo avuto un cambiamento radicale. Cioè adesso le assenze dei bambini rom sono più o meno in media con quelle degli altri bambini. Questo è un successo clamoroso”.

(T.T., insegnante)

Un idioma compreso da tutte le persone coinvolte in una conversazione è alla base di una comunicazione efficace. Poi entrano in gioco pratiche linguistiche più sottili, regole impalpabili di comunicazione verbale e non. Ma il fatto di non saper esprimere quanto si vorrebbe comunicare con le modalità adeguate può compromettere la comprensione del messaggio da parte della persona ricevente: comunicare situazioni e pensieri complessi con un linguaggio forzatamente semplificato rende più facile da parte di chi ascolta banalizzare il messaggio, concludere che i bisogni che ha davanti sono semplici, poveri, non sfaccettati.

5.2.4. Gusto: la cultura “accettabile”

La parola “cultura”, su cui in ambito antropologico sono state scritte innumerevoli pagine a cui sarebbe impossibile rendere giustizia in questo lavoro, ricorre anch'essa spesso nelle interviste. È interessante indagare con che significato viene utilizzata da chi parla. Viene spesso fuori un accostamento tra la cultura “nostra”, “occidentale”, vista come composita e dinamica ma anche esposta all'impoverimento dai danni della modernità, e la cultura “loro”, “rom”, “zingara”, museale e statica nell'immaginario. Nella “nostra” cultura trovano spazio la modernità e i diritti, la “loro” è bifronte: da un lato tutto ciò che viene disapprovato, la sporcizia, l'assenza di regole, l'“arretratezza” in materia di rapporti di genere, relazioni parentali, gestione dei conflitti, dall'altro gli aspetti folkloristici, le musiche, le danze, la libertà. La corrispondenza è con gli universi dell'immaginario formati dai pregiudizi negativi e positivi.

Todesco fa riferimento all'“esotico” tra le categorie positive del pregiudizio nei confronti dell'universo rom⁴³⁸. Nel caso delle persone “zingare”, ad attrarre in quanto esotico è l'abbigliamento, proprio quello che nel quotidiano è sintomo di “non integrazione”, ma che come “tradizione” è talmente attraente da essere imitato dalle persone “non zingare”⁴³⁹, ma anche la musica e le danze⁴⁴⁰, in particolare il flamenco e le vivaci sonorità balcaniche. Tutti “prodotti

⁴³⁸ Todesco Daniele, *op. cit.*, p. 57.

⁴³⁹ *Ivi*, p. 78.

⁴⁴⁰ *Ivi*, pp. 83-95.

culturali” che si possono circoscrivere, riservare a festival e occasioni particolari, e anche vendere, da parte di rom ma anche di non rom. In questa categoria, per chi non ha paura di ingerire cibo preparato in un campo nomadi, rientrano i “piatti tipici” rom, che per quanto riguarda le comunità qui studiate sono poi balcanici. Di seguito il racconto di un pranzo al campo khorakhanó di Sassari⁴⁴¹:

"Hanno fatto 4 piatti: uno è quella che loro hanno chiamato la pizza slava, che si chiama pità, che con lapizza in realtà non ha niente a che vedere. La signora lavorava questa farina senza lievito, ha fatto un impasto che ha fatto riposare per una mezz'oretta, e diventava molto molto elastico, non era lavorato a lungo, però evidentemente la quantità di acqua e di farina era quella giusta, si stendeva con grande facilità, allagava questa sfoglia, l'ha riempita con carne macinata che precedentemente aveva fatto stufare con cipolla, frutta secca, spezie diverse, peperoncino, cannella, curcuma... con questo ripieno di carne cotta impastata con queste spezie ha riempito questa sfoglia, l'ha piegata ed è venuto fuori prima un calzone, che ha arrotolato su se stesso dentro la teglia, poi una serie di calzoni avvolti a spirale su se stessi finché non ha riempito la teglia. Questi calzoni venivano poi infornati nel forno a gas di casa... poi hanno fatto un dolce, che poi io ho scoperto essere molto comune in tutta l'area dal Maghreb ai Balcani, è arabo sicuramente, me lo sono trovato anche con lo stesso nome fino addirittura all'Azerbaijan, lo fanno in tutti i paesi con una forte presenza musulmana, la baklava, c'era un impasto di pane, burro, molta frutta secca... anche quella cotta nel forno. Buono. Poi hanno fatto un piatto a sorpresa che era una specie di frittata con cipolla e altre verdure che avevano loro a casa, quella l'hanno fatto senza chiederla, ci tenevano a cucinare una cosa loro, non mi ha fatto impazzire quella lì, era un po' pesantuccia, avevamo mangiato cose un po' pesanti. Poi hanno fatto l'agnello e ho visto che lo spennellavano di birra, mi sembrava una cosa rivoluzionaria ma poi parlandone con amici mesi dopo ho scoperto che anche in alcuni posti del Goceano [zona della Sardegna, N.d.A.] si usa così, effettivamente gli dà una croccantezza particolare e anche un sapore amarognolo molto piacevole."

(R.D., volontario)

5.2.5. Scolarità

Nella valutazione dell'integrazione, e soprattutto della “volontà di integrarsi”, occupa una posizione di primo piano la frequenza della scuola dell'obbligo da parte di bambine e bambini rom. Non solo la frequenza scolastica è considerata il principale strumento per “inculcare la cittadinanza” (prima ancora che questa sia concessa come diritto), ma l'atteggiamento di padri e madri rom verso l'istituzione scuola dà agli occhi delle persone gagé la misura dell'adesione ai

⁴⁴¹ Il racconto della giornata, organizzata nel 2010 da un cuoco sassarese, si può leggere in Careddu Piero, Sanna Silvia, Bonu Giovanna, *Pizza rom. Piccolo diario della giornata di un cuoco gagé al campo nomadi*, in “Sassari 2.0”, aprile 2010, pp. 30-34.

valori che la scuola incarna.

Mandare figlie e figli a scuola è un obbligo, quindi non ottemperarvi significa porsi fuori dalle regole, dimostrando così scarsa volontà di adattarsi alle richieste della società italiana. Quando le bambine e i bambini non sono a scuola, spesso accompagnano i genitori nelle attività giornaliere (*mangapen* con la mamma per i più piccoli e le bambine, raccolta di ferro col padre e i fratelli per i maschi più grandi). Quindi, agli occhi delle persone gagé, al bambino o bambina è sottratta la possibilità di frequentare la scuola per essere “utilizzata/o” nel sostentamento familiare.

“Invece loro stanno sempre appiccicati alla mamma, [che li porta] in giro a chiedere l'elemosina in quel supermercato piuttosto che in giro per la città, in giro con il camper... quindi per loro la vita è bellissima, perché... stare in giro è una figata. [...] Perché poi, un atteggiamento che hanno sai è anche questo, quando chiedono l'elemosina il bambino se lo tengono sempre appiccicato, no, perché così impietosiscono anche di più.”

(N.N., insegnante)

Anche le modalità con cui i genitori interagiscono con la scuola sono valutate dai gagé nel quadro della “volontà di integrazione”: maggiore è l'interesse dimostrato per le attività scolastiche, maggiore è il grado di integrazione attribuito al genitore. La scarsa o nulla risposta dei genitori agli sforzi profusi per creare una comunicazione tra scuola e famiglia generano delusione e risentimento nelle insegnanti.

“Io non capisco quale sia la loro idea di... l'integrazione a cui aspirano, non l'ho capito... perché se io voglio essere integrata, agisco in maniera diversa. Sia come mamma di un bambino che viene lì a scuola, m'interesso, chiamo, se tu mi chiami vengo, eeh, [se] c'è una gita [a pagamento lo mando]...”

Da poco è stata fatta la festa di primavera... praticamente si è voluto fare una festa di fine anno che portasse i genitori, i genitori anche a collaborare, già da un paio di mesi prima, in tante cose. Eh... a loro si è messo addirittura il pulmino a disposizione, per venire a questa festa, e non sono venuti. Nessuno. E l'integrazione? (pausa) Non... non hanno neanche voluto usufruire della possibilità che gli veniva data. Eppure c'era anche da mangiare, a loro non veniva chiesto di portare niente, perché i genitori, tutti gli altri genitori si erano quotati, quindi c'era di tutto, c'era... e non son venuti, ma neanche mezzo. Ma non hanno neanche mandato i bambini”.

(N.N., insegnante)

5.2.6. Conflitto con la propria comunità

Da molte interviste emerge come il fatto che alcune famiglie si trovino in conflitto con la propria comunità, e dichiarino di non trovarsi bene nel campo, sia considerato un sintomo di maggiore “integrabilità”. I loro componenti vengono considerati “diversi”, in evoluzione, e di conseguenza meritevoli di una *chance* in più. Alcune famiglie hanno ottenuto proprio a seguito di gravi conflitti intercorsi tra esse e il resto della comunità (o le famiglie che all'interno di essa godono di maggiore prestigio, potere o autorità) la possibilità di trovare una sistemazione alternativa: si tratta di una famiglia (*dassikaní*) a Sassari, una a Porto Torres (a cui si può aggiungere un gruppo di famiglie che, dopo essersi accampate in vari siti del sassarese, hanno trovato casa in un paese vicino, anche se una di esse è tornata di recente a collocare la propria *kampina* nel parcheggio di un centro commerciale, dove ogni mattina lo scuolabus passa regolarmente a prendere i bambini per portarli a scuola), due a Fertilia. Lo sforzo di amministrazioni, associazioni e cittadini ha reso possibile, come già accennato, l'occupazione di un'abitazione (in due casi di privati, in un caso del Comune, in un caso della diocesi) e un'azione di passaparola per consentire il reperimento di alcune offerte di lavoro da parte di gagé.

Queste famiglie sono considerate in genere “più integrate” rispetto a quelle che vivono nei campi, in particolare perché hanno tendono a, o hanno la possibilità di tessere un maggior numero di relazioni con i gagé e a conformarsi in misura maggiore alle aspettative delle istituzioni.

"[I genitori che non vivono al campo] sono sempre presenti agli incontri con i docenti, anche quelli non istituzionalizzati, come i colloqui, son sempre pronti a confrontarsi con i docenti, li seguono nei compiti a casa e anche i bambini, devo dire, hanno rilevato degli apprendimenti molto più significativi rispetto agli altri, mentre quelli che vivono nel campo nomadi, fatta qualche eccezione, quel bambino che ha una marcia in più, vivono la scuola come un obbligo, più che altro perché c'è un controllo da parte dei carabinieri, piuttosto che dei servizi sociali perché prendono un incentivo qui a Porto Torres perché frequentano. Tutte altre motivazioni che vanno al di là, invece, dell'importanza della scuola in sé, non tanto il valore della cultura in sé, più vissuto invece come un obbligo, non come un qualcosa di arricchente e formativo. E infatti questo si vede anche dall'atteggiamento perché sono per lo più genitori che non vengono mai quando li chiami, che non si presentano alla consegna del documento di valutazione, che sono più trasandati, più trascurati nell'igiene del corpo, dell'abbigliamento, non fanno mai i compiti perché per loro la scuola finisce quando suona la campanella. Anche come frequenza è molto più scarsa. Molto spesso dobbiamo ricorrere a dei richiami scritti, in cui si fa presente che il numero di assenze è elevato per cui si richiama un po' all'ordine per quanto riguarda la frequenza... Sono due status diversi, due atteggiamenti completamente diversi."

(B.C., insegnante)

Interessante appare infine il parere di un educatore che individua una tendenza all'integrazione proprio nel disagio di vivere nel "campo":

"Le due etnie veramente possono essere tolte da quel posto e inserite in un progetto diverso, di normale civile abitazione, per persone che hanno bisogno. E infatti questa esigenza nasce proprio dai giovani, dai ragazzi, questo voler andare via, soprattutto in quella etnia che è quella che, apparentemente, agli occhi di tutti è quella più, usiamo un termine, disgraziata, i musulmani, perché non vivono quel posto come un loro posto di appartenenza. Come un loro posto dove poter vivere. A differenza degli ortodossi invece che lo vivono. Quello è il loro. Cioè quella è la loro abitazione, che quindi curano. I musulmani assolutamente [no], i musulmani vogliono andar via da lì. Quindi anche se gli ortodossi sembrerebbero più intelligenti, i musulmani secondo me sono molto più integrati degli ortodossi, meno isolati. Anche se apparentemente sembrerebbero più... più arretrati a livello di mezzi, come mezzi, come strumenti, rispetto agli ortodossi. Però se facciamo un discorso relativo all'integrazione, secondo me son più integrati i musulmani rispetto agli ortodossi. Gli ortodossi son più chiusi. È un'etnia molto più chiusa. Quel posto è loro. Tant'è vero che lo curano. I musulmani invece quel posto non lo vivono come loro."

(I.D., educatore)

La comunità *dassikaní*, da questo punto di vista, si muove su due fronti: verso l'esterno riesce a formare una rete più fitta di connessioni con le persone *gagé*, grazie a uno stile di vita che per certi aspetti appare più coerente con i modelli da esse accettati; verso l'interno, preserva con tenacia pratiche tradizionali, come ad esempio i matrimoni tra adolescenti, e un senso di identità molto forte. La comunità *khorakhaní* non è assimilata dal resto della società *gagi*, nonostante diversi dei suoi componenti più giovani sembrino desiderarlo, perché ne viene respinta; la comunità *dassikaní* potrebbe esserne assimilata con maggiore facilità, ma non lo vuole.

“Sempre il discorso che emergeva era: «Noi non pensiamo come voi. Noi non siamo come voi. Noi abbiamo il campo, noi pensiamo questo, *noi...*». Anche sul lavoro, abbiamo fatto delle riflessioni insieme, e c'era sempre questo frapporre il noi al voi. Il non sentirsi parte di questa comunità. Però per altri aspetti avvicinarsi alla cultura locale”.

(I.A., assistente sociale)

5.2.7. Un modello grafico

Volendo costruire una rappresentazione grafica, con tutti i limiti e i vantaggi esemplificativi che essa può comportare, si potrebbe raffigurare il concetto di “integrazione” risultante dall'analisi delle interviste, combinate con le informazioni ottenute durante l'osservazione sul campo, con un segmento bi-orientato, che ha ai suoi estremi una situazione ideale di completo isolamento e una, sempre ideale, di totale omologazione con la società gagi, passando attraverso vari gradi di chiusura/apertura e la possibilità di un certo grado di assimilazione.



Fig. 15 – Modello lineare di “integrazione” come emergente dalla ricerca.

Volendo inserire all'interno del modello grafico una rappresentazione della valutazione (positivo/negativo) elaborata dalle persone intervistate nei confronti dei possibili gradi di “integrazione”, si potrebbe tracciare una curva di questo genere:

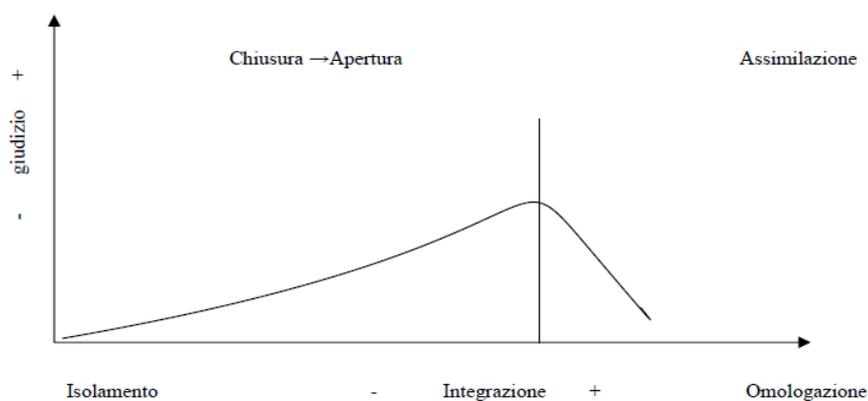


Fig. 16 – Modello bidimensionale di “integrazione” come emergente dalla ricerca.

Il giudizio positivo da parte delle persone gagé cresce al crescere del grado di “integrazione” attribuito, ma esiste una soglia oltre la quale la maggior adesione agli “indicatori di integrazione” suscita disagio in quanto si ritiene che segnali uno scivolamento nell'area dell’“assimilazione”. Esistono delle peculiarità che, agli occhi delle persone intervistate, è giusto e auspicabile, quando non necessario, che le persone rom conservino: si tratta di tradizioni orali (poesie, fiabe, canzoni...), musica, danze, ricorrenze e manifestazioni di festa, cucina: gli aspetti folkloristici della cultura.

5.3. Rete dei servizi tra politica, efficacia, volontariato

Analizzando le interviste raccolte dalle persone che ricoprono o hanno ricoperto cariche pubbliche negli enti locali, ma anche considerando le affermazioni di operatrici ed operatori che lavorano nei servizi, e incrociando le relative informazioni con le notizie pubblicate dai media e le testimonianze di volontarie e volontari, sembra confermato che sulle politiche nei confronti delle persone rom ci si giocano larghe fette di elettorato locale.

Le comunità rom sono comunque considerate un problema⁴⁴²: lo sono se *non* si attuano politiche speciali nei loro confronti, perché generano ostilità e paura nei residenti delle zone in cui si insediano; lo sono se vengono inserite nel circuito dell'assistenza sociale, perché vengono percepite come competitori del resto dell'utenza; lo sono se vengono inserite in progetti speciali ad esse rivolti, perché destinatarie di risorse aggiuntive; lo sono se si costruisce un campo nomadi per loro, perché “ci sono famiglie di qui che non hanno casa e a loro viene data gratis”, e ancor più quando si parla di dar loro un'abitazione standard; lo sono quando si accolgono nelle scuole i loro bambini e le loro bambine, perché “i miei figli non devono convivere con bambini sporchi e maleducati”. Qualunque deliberazione attui o meno la maggioranza che amministra, l'opposizione avrà modo di attaccarla: o sull'inattività, o sulle azioni intraprese, perché inadeguate, perché ingiuste, perché tardive, perché inefficaci o inefficienti – e bisogna constatare che spesso ci saranno ottime ragioni per farlo. Qualora le decisioni prese fossero giuste, efficaci e tempestive, sarà sempre possibile far leva sull'ostilità dei cittadini nei confronti delle comunità beneficiarie.

“Magari in comunità dove gli stranieri si erano inseriti meravigliosamente [...] la prima cosa che ti dicevano quando tu parlavi... «Non abbiamo rom, eh! Per fortuna, non abbiamo...». La prima cosa che ti dicevano. Quindi era proprio un... mondo che

⁴⁴² Si vedano ancora, in proposito, Sigona Nando, *Rom e sinti come “problema”*: discorso pubblico, politiche e prassi, cit., e id., *I confini del “problema zingari”*: rom e sinti nei campi nomadi d'Italia, cit.

fa molta paura, per cui... anche gli amministratori o le maestre, erano ben contente, ma... gente apertissima, che aveva, fatto delle cose meravigliose, insomma... che aveva avuto proprio un rapporto, con bambini stranieri, famiglie straniere, però... precisava «per fortuna non abbiamo rom».

(D.T., amministratrice)

Amministrazioni “coraggiose”, che si sono schierate apertamente a favore di politiche incisive di inclusione e tutela delle comunità rom, hanno probabilmente pagato in voti le proprie decisioni: la maggiore preoccupazione attuale di molte amministrazioni sembra essere, come spiegato da una volontaria, quella di “tenere un basso profilo”⁴⁴³. Alcune soluzioni, per esempio utilizzare fondi pubblici per creare canali privilegiati di accesso alle abitazioni⁴⁴⁴, sono considerate improponibili perché andrebbero a toccare dei nervi scoperti nei cittadini che restano esclusi dalle politiche della casa. Il campo nomadi è maggiormente tollerato, pur suscitando malumori per le ingenti somme investite per la sua costruzione: per questo motivo, viene sempre specificato a chiare lettere che i fondi utilizzati sono regionali e non utilizzabili per altri scopi.

I centri decisionali sono in bilico tra la necessità di affrontare alcune problematiche legate alle condizioni del campo, che periodicamente vengono denunciate da singoli e associazioni, alla pratica dell'accattonaggio e alla scolarizzazione dei bambini, e il timore di suscitare reazioni ostili ogni volta che le iniziative intraprese comportano un investimento di risorse pubbliche o una competizione per risorse ambite, quali abitazioni o posti di lavoro. Tenere un basso profilo può significare talvolta far sì che le azioni a favore delle comunità rom siano portate avanti senza troppa pubblicità, che viene invece attivamente ricercata quando si intraprendono azioni che conferiscono prestigio all'amministrazione.

"È ovvio che sarà una decisione molto impopolare, non so se riuscirò a prenderla questa decisione di, per esempio di, quella che stavo maturando, di mettere a bando una casa ogni venti alloggi popolari destinata a una famiglia rom, con determinate caratteristiche. Questa era la mia idea, però non è... anche perché qui c'è una forte pressione di carattere abitativo, quindi ci sono tante famiglie che hanno difficoltà di casa, e quindi esiste questo conflitto, perché qui diciamo che non ci sono problemi di razzismo, palpabili diciamo, non c'è questa cosa qua, però di fatto per esempio l'anno scorso abbiamo speso 16.000 euro per il campo, e questi soldi li pagano i cittadini, questo non è stato digerito bene ovviamente. [...] Una mossa terribile sarebbe quella di chiudere il campo, che potrebbe essere una decisione che il sindaco presto o tardi debba prendere, impopolare quanto vuoi, però se non ci sono le condizioni di sicurezza, se questo campo è soltanto foriero di spese ulteriori per la

⁴⁴³ Diario della ricerca, 23.12.2012.

⁴⁴⁴ L'art. 7 della L.R. 9/88 recita: “I Comuni adottano opportune iniziative atte a favorire l'accesso alla casa delle famiglie nomadi che facciano la scelta della vita sedentaria, utilizzando a tal fine leggi vigenti e in particolare le agevolazioni previste dal Fondo Sociale Europeo.”

comunità, in un momento dove non abbiamo soldi per fare niente, che dobbiamo tassare i cittadini perché non abbiamo l'addizionale, dobbiamo mettere l'IMU, sarà veramente una manovra drammatica, dove veramente la città sta vivendo un disagio sociale fortissimo, è ovvio che queste cose vengono digerite male. È diverso in una città dove si vive bene, il lavoro c'è, comunque sia, è così, e allora uno pensa per se stesso, non fa caso, ma qui quando un lavoratore rom è impiegato nel servizio ambiente lo guardano con la lente d'ingrandimento "avete dato lavoro a un rom mentre tanti di Porto Torres non hanno lavoro". Poi siamo qui a spiegare sicuramente a tutti, in tutti i campi lo diciamo in tutte le salse, che in questo gruppo di rom ci sono dei cittadini di ... a tutti gli effetti, che sono nati e cresciuti a ... che ci piaccia o no, se anche fanno parte della comunità rom, sono dei cittadini, questo è quello insomma che succede purtroppo correntemente."

(D.T., amministratrice)

5.3.1. Livello operativo pubblico

L'attuazione degli indirizzi politici, in accordo con le norme vigenti, è affidata alle e ai dirigenti dell'ente locale⁴⁴⁵, che assumono ogni decisione relativa alle modalità di raggiungimento degli obiettivi. Sulla base delle direttive dirigenziali, l'apparato amministrativo dell'ente avvia e conduce i relativi procedimenti amministrativi, intervenendo tramite le figure professionali disponibili.

Molte delle persone intervistate lavorano per i Comuni di Sassari, Alghero e Porto Torres: assistenti sociali, educatrici ed educatori, funzionarie e funzionari con varie mansioni amministrative o di consulenza e collaborazione, e tra esse anche le persone operanti all'interno di organizzazioni del Terzo Settore incaricate di gestire determinati servizi o progetti. L'efficacia del loro operato è legata all'organizzazione dei servizi, agli spazi decisionali, di formazione e di riflessività loro concessi, alle risorse a disposizione, oltre che alle competenze e professionalità di cui dispongono, che in questa sede non possono e non vogliono essere oggetto di valutazione trattandosi di aspetti complessi e delicati che difficilmente potrebbero essere indagati in modo obiettivo con gli strumenti utilizzati in questa ricerca. Si coglie anzi a questo punto l'occasione per dare conto dell'impegno con cui in genere le persone con cui si è entrate in contatto cercano di svolgere il proprio lavoro, spesso in condizioni non ottimali per disponibilità di risorse e struttura dell'apparato burocratico. Ci si limiterà pertanto a proporre descrizioni e considerazioni

⁴⁴⁵ La Costituzione e il sistema di diritto pubblico italiano individuano nel Comune l'ente preposto ad occuparsi delle necessità di cittadine e cittadini e delle altre persone residenti: le persone rom, come le altre abitanti dei territori comunali in esame, si rivolgono pertanto al Comune per quanto riguarda l'accesso ai servizi sociali e di residenza, e all'ASL di competenza per quanto riguarda l'accesso ai servizi sanitari.

volte a evidenziare punti di forza e di debolezza delle azioni intraprese, nell'ambito dei servizi coinvolti, a favore delle comunità rom, con l'intento di offrire eventualmente spunti di riflessione per il miglioramento dei servizi rivolti alle persone rom in particolare e alle persone utenti dei servizi in generale, tenuto conto che la generale scarsa incisività delle politiche di inclusione e tutela delle comunità rom in tutta Italia ed in molte parti d'Europa, denunciata dai rapporti periodici delle autorità europee e degli osservatori sui diritti civili⁴⁴⁶, è sintomatica della loro non totale adeguatezza ed efficacia.

Il primo problema che coloro che lavorano nei servizi si trovano a fronteggiare è la disponibilità di risorse economiche, strumentali e umane. Sia i servizi sociali territoriali che la scuola hanno subito negli ultimi decenni, in crescendo, i famigerati “tagli” che si abbattano anno per anno sulla spesa pubblica. Gli interventi - erogazioni e altri servizi - realizzati dai servizi sociali sono realizzati in gran parte con appositi fondi trasferiti dalla Regione. L'allocazione delle risorse avviene tramite la ripartizione dei fondi nel bilancio comunale e le decisioni prese dai dirigenti dei settori. Le amministratrici finali delle somme a disposizione sono le assistenti sociali, che devono volta per volta valutare le situazioni di bisogno e disporre le erogazioni alle singole famiglie assistite. Per quanto riguarda gli interventi specifici a favore delle comunità rom, questi dipendono dall'ottenimento di finanziamenti dalla Regione per specifici progetti. Solo in casi non frequenti vengono stanziati fondi *ad hoc* dal bilancio comunale, mentre in generale le assistenti sociali dispongono erogazioni alle famiglie rom con le stesse modalità e criteri utilizzati per le famiglie non rom. Recentemente, il Comune di Sassari ha individuato una somma dal fondo per il finanziamento delle povertà estreme per ripartirla tra le famiglie del campo, sempre con il criterio “un tanto ai musulmani, un tanto agli ortodossi”.

“Nel corso di quest'anno ad esempio, pur prevedendo appunto che, ehm, i rom potessero accedere ai sostegni di tipo economico così come tutte le altre... diciamo persone residenti a Sassari, a un certo punto si è, ehm... valutata, l'esigenza di garantire per loro dei percorsi che in qualche modo tenessero conto del loro essere comunità. Quindi il discorso, oh, del sostegno economico, che noi gestiamo attraverso l'erogazione di sussidi economici, individuali, eh, nell'ambito del programma regionale di contrasto alle povertà estreme, abbiamo deciso di, eh, in qualche modo, ritagliare all'interno del programma povertà estreme, una quota di risorse da utilizzare, per l'attivazione di percorsi di servizio civico presso, eh, il campo, ehm, e in questo modo abbiamo garantito, eh, in qualche modo un intervento equo, a tutte le... alle famiglie rom. Eh, un intervento che in qualche modo, eh, più o meno inizia e finisce nello stesso periodo, eh, con anche una, equiparazione, eh, di quello che è il contributo mensile percepito e del numero di mensilità effettivamente

⁴⁴⁶ Si veda per una sintesi esaustiva European Roma Rights Center, *Il paese dei campi. La segregazione razziale dei Rom in Italia*, supplemento al n. 12 di “Carta”, ottobre 2000.

erogate. Eh, perché, ehm... per fare in modo insomma che tutti i membri della comunità potessero, godere, eh, delle stesse, ehm, possibilità, eh, nello s... nello stesso, nella stessa misura.”

(F.D., assistente sociale)

Le narrazioni delle persone intervistate raccontano anche, con toni talvolta indignati talvolta rassegnati, dello spreco di risorse che avviene quando vengono effettuate scelte incaute o inadeguate che richiedono in seguito interventi di aggiustamento e tamponamento dei nuovi problemi generatisi: così, l'installazione nel campo di Sassari di containers inadeguati, che erano sembrati all'inizio un risparmio rispetto alla costruzione di casette prefabbricate in legno - non essendo state prese in considerazione alternative, quali per esempio l'autocostruzione - ha richiesto successivamente la costruzione di tettoie in legno che coprissero i containers a due a due consentendo una certa protezione dagli agenti atmosferici e un minimo di coibentazione; l'installazione negli stessi containers di pompe di calore a basso costo ma dall'elevato consumo energetico ha causato l'emissione di esorbitanti fatture per l'energia elettrica, e i condizionatori sono stati eliminati e sostituiti con stufe a legna e generatori di corrente, che richiedono il consumo di legna – che viene fornita dall'Amministrazione – e benzina e rappresentano un disagio e un pericolo per il campo. Le cifre spese, in tutti e tre i comuni in esame, per la periodica bonifica delle aree contaminate dai rifiuti derivanti dall'attività di raccolta e smistamento dei rottami ferrosi avrebbero agevolmente coperto la retribuzione degli adulti coinvolti in altre attività lavorative. Il costo, per un solo anno, di un progetto di inclusione scolastica, che preveda la retribuzione di una o più assistenti che procedano ogni mattina alla pulizia dei bambini rom nei locali scolastici, potrebbe agevolmente coprire l'installazione di docce e pannelli solari che consentirebbero alle famiglie di provvedere autonomamente alla pulizia quotidiana di bambine e bambini, ma anche dei membri adulti, in condizioni di salubrità.

La situazione di Sassari si presenta peculiare per la presenza di due gruppi dalle caratteristiche e dai bisogni differenti: la comunità dassikaní con risorse relazionali ed economiche decisamente superiori, la comunità khorakhaní in condizioni abitative e materiali assolutamente precarie. La teoria del servizio sociale insegna, tra l'altro, che gli interventi devono essere calibrati sulla base dei bisogni⁴⁴⁷, e prescrive “la necessità di adeguare gli

⁴⁴⁷ Elisabetta Neve si interroga sul concetto di “bisogno” e propone la seguente definizione generale: “bisogno è mancanza, carenza di qualche cosa, di un bene, di un «oggetto»”, e precisa che “è innanzitutto in base alla conoscenza dei bisogni che anche il servizio sociale può essere in grado di valutare l'adeguatezza o meno delle politiche sociali in atto in una data realtà” (Neve Elisabetta, *Il servizio sociale. Fondamenti e cultura di una professione*, Roma, Carocci, 2000, pp. 43-46).

interventi e le risposte alla particolarità e specificità di ogni persona e di ogni situazione”⁴⁴⁸, dal momento che “compito dell'assistente sociale è essenzialmente quello di favorire un «utilizzo differenziato delle prestazioni dell'ente» e, nei confronti delle istituzioni e del contesto sociale, di favorire la «promozione di risorse differenziate»”, ma questo non avviene nel caso delle due comunità perché la loro forzata vicinanza, che permette a ciascuna persona di osservare cosa accade nel campo “degli altri”, e la conflittualità presente tra i due gruppi fanno sì che qualunque intervento in uno dei due campi provochi l'immediata rivendicazione dei medesimi benefici nel campo adiacente. L'amministrazione comunale ha finora assecondato queste richieste, con risultati paradossali e assolutamente non in linea con i principi che dovrebbero guidare l'intervento socio-assistenziale:

“Fino a oggi la logica è stata: cinque stufe ai musulmani, cinque stufe agli ortodossi. Poi vai a casa degli ortodossi e scopri che loro la stufa se l'hanno già comprata. E cosa se ne fanno? Ma loro lo rivendicano. Perché controllano l'altro campo. E allora per il quieto vivere tu fai così. Non è, come posso dire?, non facilita il processo d'integrazione questa cosa, perché bisogna che anche loro si abituino a capire che gli interventi sono per i bisogni delle persone, non sono per i bisogni della comunità o dell'etnia”.

(R.A., educatore)

La struttura stessa della pubblica amministrazione e la farraginosità delle procedure pregiudicano spesso l'efficacia e la tempestività degli interventi: le vicende legate alla progettazione, ottenimento dei finanziamenti e realizzazione dei “campi nomadi”, ma anche alla redazione di un progetto di inclusione scolastica, al suo finanziamento, al conferimento dell'incarico a educatori e animatori e alla sua attuazione ne sono chiari esempi. Scorrendo le pagine dei quotidiani locali ci si fa un'idea dei tempi lunghissimi che richiede la costruzione di un “campo nomadi” tra decisioni politiche, tempi di affidamento e realizzazione del progetto, iter dei finanziamenti, affidamento e attuazione dei lavori. In più occasioni, come narrato in precedenza, la concessione del finanziamento già deliberata è decaduta per decorrenza dei termini di presentazione del progetto definitivo. Ma anche un progetto di inclusione scolastica può essere approvato a settembre e richiedere ben quattro mesi per l'affidamento dell'incarico agli educatori, iniziando così ad anno scolastico ormai inoltrato⁴⁴⁹.

Le domande alle assistenti sociali circa la formazione da esse richiesta o ricevuta sui temi dell'interculturalità o sulle esperienze già attuate e le possibili modalità di lavoro con le comunità

⁴⁴⁸ Neve Elisabetta, voce *Principi del servizio sociale*, in Dal Pra Ponticelli Maria (a cura di), *op. cit.*

⁴⁴⁹ Sul quotidiano *La Nuova Sardegna* del 30.12.2011 è apparso un articolo dal titolo *Due educatori pe i piccoli rom che (dis)informava sugli “ottimi risultati già ottenuti”* da un progetto di prevenzione della dispersione scolastica. Le attività del progetto sarebbero però iniziate solo il 7.1.2012.

rom hanno suscitato invariabilmente risposte negative, spesso ironiche.

“[R] E fate mai formazione orientata all'integrazione, alle problematiche dell'interculturalità?...

[I] Eh! Facciamo mai formazione? [ride, rivolta alla sua collega]. No, allor... stiamo facendo dei lunghi percorsi formativi, per il momento ne abbiamo fatto uno orientato in realtà soprattutto ai sistemi di accreditamento nel campo della domiciliarità dei servizi, e, adesso ne stiamo iniziando uno sugli aspetti legati proprio... a come dire? A un approccio... sistemico, relativamente a problematiche legate a famiglie e minori in particolare. E quindi non so, probabilmente poi arriverà anche... [ride].

[R] Siete voi a proporre i percorsi formativi?

[I] No.

[R] E chi è che...

[I] Allora, eh, quello sull'accREDITamento è stato praticamente vabbè il risultato di, eh, scelte e priorità d'azione all'interno del servizio, nel senso che si è avviata proprio una riqualificazione dei servizi domiciliari che prevedeva anche l'adozione di sistemi di accREDITamento e quindi, eh, la formazione era funzionale ovviamente a... e invece questa su minori e famiglie, nell'ambito di un progetto specifico che è stato finanziato dalla Regione, eh, nel quale era prevista anche la formazione degli operatori. Eh, quindi insomma, più che altro sono questo tipo di... di iniziative che vengono promosse. Poi per carità a livello personale se vogliamo proporci... c'è abbastanza disponibilità per... percorsi formativi.”

(F.D., assistente sociale)

L'assistente sociale lavora in genere con una gamma di problematiche che vanno dalla povertà alla tutela dell'infanzia e dei minori, alle dipendenze, alle disabilità, e le peculiarità culturali di una parte dell'utenza sono valutate prevalentemente sulla base dell'esperienza e della sensibilità della singola operatrice. In alcuni casi è emerso il valore dell'esperienza maturata in anni di lavoro con comunità rom, in molti altri casi sono apparse evidenti le difficoltà dovute proprio all'assenza di questa esperienza. La mancanza di contatto significativo con le famiglie, che vada al di là del colloquio periodico, e di conoscenze solide relative alla storia, alla cultura e alle peculiarità delle comunità assistite può far sì che questi aspetti non vengano presi in considerazione, attenuando l'efficacia dell'intervento, o che pregiudizi, informazioni sbagliate e stereotipi la pregiudichino pesantemente.

Si è cercato di valutare la presenza e qualità del lavoro d'*équipe* incrociando le testimonianze di operatrici e operatori di formazione differente che si trovano a lavorare insieme. Dove assistente sociale ed educatrici lavorano in sinergia, nel rispetto reciproco dei propri ruoli e nella convinzione che fare a meno l'una dell'altra sarebbe un impoverimento, dove insieme progettano e realizzano le visite al campo, discutono e rielaborano i singoli interventi assistenziali ed educativi, sono apparsi molto maggiori l'entusiasmo e l'impegno. Mentre la

maggioranza delle persone con cui si è entrate in contatto che lavorano in ambito sociale con le comunità rom considerano le problematiche relative particolarmente gravose e pesanti, e riportano una notevole fatica nell'affrontarle, dove si è creata un'*équipe* affiatata sembra particolarmente basso il rischio di *burnout*, nonostante l'importante investimento di tempo ed energie e l'evidente coinvolgimento emotivo.

"Grazie al cielo abbiamo una bella *équipe*, ognuno ha il suo ruolo... [...] Abbiamo ruoli diversi, che rispettiamo, e soprattutto basta uno sguardo per capirci. Non c'è bisogno di parole. Secondo con chi lavori c'è bisogno di parole eccome. Io ho la fortuna di avere esperienza in tutti gli ambiti del sociale. Devi confrontarti per arricchirti, io mi arricchisco anche con te, è un'esperienza."

(B.N., educatrice)

In un altro caso, è stata invece riscontrata la difficoltà nel lavorare in sinergia tra assistenti sociali ed educatori, con una marcata separazione di ruoli (attribuzione degli interventi economici e rapporti con il Tribunale per i Minori da parte delle assistenti sociali, attuazione e coordinamento di interventi "al campo" e progetti da parte degli educatori) e la tendenza a lavorare in momenti diversi - come passi successivi di un processo - piuttosto che in compresenza. Questo fa sentire privi di potere gli educatori, che non dispongono di autonomia decisionale relativamente alle risorse e agli interventi e si devono limitare ad attuare quanto deciso a livello politico e dirigenziale, e priva le assistenti sociali di un significativo contatto col campo, con la comunità, con il contesto di vita delle famiglie assistite.

"Lì però c'era da sistemare la questione con gli assistenti sociali, dove non c'è dialogo, non c'è proprio dialogo. E qui ci abbiamo una guerra continua tutti i giorni rispetto a queste cose, non capiscono che facciamo cose diverse ma se le facciamo insieme abbiamo delle risposte. Ci sono state relazioni mandate all'assistente sociale dove poi mi hanno chiamato e io ho smentito tutto, quindi problemi rispetto a questo. Una relazione fatta sulla base di un colloquio di 2 minuti, 3 minuti, dove io invece quelle cose le vivevo tutti i giorni al campo. Quindi guerre interne. C'era questa frattura, questa separazione. Loro non sono mai andate al campo."

(I.D., educatore)

"Il nostro lavoro è monco se non fai una cosa del genere, non puoi lavorare con i rom senza andare al campo. [...] Anche io là dove serve delego all'educatore. Ci mancherebbe. Eccome, meno male che c'è. Anche uno psicologo mi servirebbe. Cioè, l'*équipe* dev'essere composta da psicologo, educatore e assistente sociale. Se no che cavolo di lavoro fa? Anche perché se per caso mi arriva una richiesta dal Tribunale chi ci mando, l'educatore? Ma ci vado io. O cosa faccio, convoco e basta? Senza vedere qual è la realtà? Boh, secondo me è una cosa inconcepibile, io quando lavoravo a [...] ci andavo. E anche molto spesso. Assolutamente, ma senza nessun problema, mi conoscevano tutti. Avevo un buon rapporto con tutti e... certo, in maniera professionale ma... dev'essere nettamente separata, perché non siamo amici,

non siamo... incontrati al bar, però, per me è veramente inconcepibile non andare a vedere quella che è la realtà di vita di queste persone. Anzi, ti dirò di più, quando fanno qualche cosa tipo questa [mi mostra una pagina di giornale che riporta la notizia dell'occupazione di una scuola], cioè occupano... vado anche qua. Io sono ogni settimana qua. Assolutamente, [...] io devo capire com'è la loro organizzazione familiare, cioè dal contesto abitativo capisci tutto. Anche la vicinanza, la prossemica, tutto, cioè non puoi... io la penso così, non ho mai avuto nessun problema ad andarci, cioè comunque... facendo l'assistente sociale, sapevo benissimo che non sarei andata a lavorare con l'avvocato Agnelli o con... cioè, vai a lavorare con persone che hanno bisogno e comunque per la maggior parte delle volte son persone che non stanno bene. Quindi ti ritrovi con delle realtà che sono anche abbastanza forti. No?"

(T.N., assistente sociale)

Alcune delle persone intervistate hanno espresso gratitudine per aver potuto, raccontando e ascoltandosi, rielaborare alcuni ricordi, esperienze ed emozioni passate. Il tema della riflessività era parte della griglia d'intervista, ma mentre è capitato di proporre alcune sollecitazioni sulla formazione, quando questa pareva assente dal discorso, non c'è mai stato il bisogno di lanciare stimoli sulla riflessività, perché questa è venuta quasi sempre fuori, con modalità più o meno esplicite o velate, nella conversazione, e probabilmente proprio perché l'intervista in sé, ma anche i colloqui informali avuti con le persone da me contattate, per la loro stessa natura hanno a che fare con la riflessività.

In generale, è emerso un gran bisogno – e una gran carenza – di tempo per la riflessione e la rielaborazione del lavoro sociale ed educativo, anche con le persone rom. Il carico di lavoro è ritenuto spesso eccessivo, e a farne le spese, oltre talvolta alla qualità degli interventi, è soprattutto il tempo della riflessione, relegato in fondo alla lista delle urgenze.

"C'è un'organizzazione che non ti permette, adesso io fino a mezzogiorno e mezzo dovrò ricevere gente, e poi dovrò farmi qualcosa d'ufficio. Perché comunque anche quelle cose vanno fatte. E quindi non c'è un momento in cui io posso veramente riflettere su quello che ho fatto. Ci posso riflettere a casa mia, però cerco anche di staccare, perché poi dopo io ci ho altro, no? Quindi no, perché comunque i servizi sociali, non so, questi, altri, vanno organizzati in altro modo. Dove c'è un momento anche per riflettere su quello che hai fatto."

(F.R., assistente sociale)

5.3.1.1. Continuità/discontinuità (progetti)

Trent'anni di scambi tra le comunità rom e il sistema dei servizi hanno disegnato un percorso costellato di discontinuità, frammentarietà e contraddizioni. Se la mancanza di continuità è una caratteristica negativa ricorrente e problematica nei processi di intervento sociale in generale, nei rapporti con le comunità rom è da considerarsi oltremodo dannosa. Il motivo principale è che la marcata separazione tra i mondi rom e la società gagì rende necessaria, per realizzare interventi utili ed efficaci, la costruzione di rapporti di fiducia e collaborazione che richiedono tempo, cura e attenzione costanti. Ogni promessa non mantenuta, ogni frattura tra le comunità coinvolte, ogni conflitto non risolto ha contribuito a spezzare fili della rete in costruzione tra le componenti delle comunità e del sistema dei servizi.

"Gli aiuti specialmente, i progetti, sono sempre temporanei. Per cui per un po' si va lì [al campo], si presenta un progetto, che come tale dovrebbe avere un lungo respiro, e la gente ci casca anche, ci crede anche, si va avanti con un certo percorso, e dopo qualche mese finisce tutto invece. Una bolla di sapone. Viene altra gente, ripropone altre cose... alla fine loro ti dicono «sì, sì, sì...». Ma son furbi, ti guardano e stanno già pensando: «Vediamo cosa possiamo prendere velocemente da questi prima che se ne vadano». Non gliene importa più niente del progetto. Ma non perché non credono nei progetti o perché a questa gente tutto quello che gli dai non vale niente... sono abituati così. Questo discorso del progetto, non dell'ufficio stabile nel quale si può, col quale si può interloquire, non soltanto per avere soldi, ma anche per interloquire, creare degli eventi... no, tutto tramite il progetto. Breve, per cui per un po' c'è il pulmino con la, il mediatore, che va al campo, convince la gente, controlla i bambini se son puliti, tutti su sul pullman... per un po'. Poi sparisce."

(T.T., volontaria)

Viceversa, tutte le persone che hanno raccontato esperienze di successo nel lavoro con le comunità rom hanno posto l'accento sulla progressività dei percorsi, sulla costruzione del dialogo, sull'accumulazione di piccoli elementi positivi che hanno permesso di co-costruire azioni e iniziative in collaborazione.

"Noi siamo entrate nel campo rom [tre anni fa] e diciamo così, non è stato neanche difficile conquistare la loro fiducia, perché comunque una volta che vedono che fai del bene ai loro figli, loro capiscono che tu sei lì proprio per aiutarli. Tutto è iniziato con il progetto di attività sportiva sempre di inclusione sociale per i minori. [...] Allora, il genitore, come ha visto che noi tenevamo veramente ai bambini, piano piano ha iniziato a avvicinarsi anche a noi, e siamo arrivati che... i genitori sono diventati molto collaborativi. Prima era tutto dovuto, adesso se presenti «Andiamo da qualche parte, si fa qualcosa» sono loro i primi a dirti «A., guarda, ho messo da parte 5 euro per, perché magari così se gli prendete un gelato»... prima non esisteva questo. [...] Noi partiamo dai minori per arrivare alle famiglie. E se riusciamo a creare una

buona rete di fiducia, significa che in loro nasce la voglia anche di riscattarsi, perché è quello che è nato in loro. La voglia di riscattarsi. [...] Poi, noi stesse, siamo persone che, abbiamo un contratto, eh, a tempo determinato, e quando finisce... loro non sono pezzi di carta, quindi noi anche se non siamo pagate, continuiamo a fare quello che stavamo facendo. Perché non puoi mollarli così. Hai iniziato un percorso. E noi continueremo ad andare a scuola. Se c'è bisogno continueremo ad andare al campo. Perché non... umanamente non ci riesci a mollarli così. Hai fatto un percorso che rischia di essere bruciato perché... è finito un contratto? perché son finiti i soldi? Lo s[o]... in teoria non si dovrebbe fare. E in pratica noi facciamo così, facciamo che diventiamo delle volontarie. Perché se no anche loro si sentirebbero abbandonati, e non va bene questo. perché significa che perderebbero la fiducia, nei confronti nostri e nei confronti di quello che si sta facendo. E quindi... ci son tante cose, però secondo me l'importante è tenere duro, se noi come équipe avessimo dovuto guardare tante cose saremmo fermi da un pezzo."

(B.N., educatrice)

La continuità è elemento imprescindibile della co-costruzione di processi, in quanto è indispensabile per creare fiducia. La storia delle relazioni tra comunità e servizi è una storia di passi avanti e indietro, in cui le comunità sono cambiate dal punto di vista demografico, con la crescita dei loro membri, la nascita di nuovi, le migrazioni di famiglie verso l'interno o l'esterno, ma ben più disordinato è stato, salvo alcuni casi particolari di operatori che hanno ricoperto il proprio ruolo per decenni, assistendo all'evoluzione delle situazioni, il ricambio tra gli attori *gagé*: amministratrici/tori, assistenti sociali, funzionarie/i, educatrici/tori e volontarie/i si sono susseguite e susseguiti nel tempo, ed ogni volta hanno dovuto ricominciare da capo, conoscere e farsi conoscere, mettersi e mettere alla prova, sbagliare e ricucire.

Gli interventi realizzati nei confronti delle comunità rom sono generalmente articolati in "progetti". In *Vite di scarto*, Zygmunt Bauman mette impietosamente a nudo la "cultura del progetto", in cui questo diventa fine a se stesso:

"Quanto a progettualità, la mente moderna non ha avuto uguali. I progetti: ecco un articolo di cui le società moderne, e i loro membri, non sono mai a corto. La storia dell'era moderna è stata una lunga serie di progetti accarezzati, perseguiti, portati a termine, falliti o abbandonati. [...]"

I progetti sono irti di rischi; via via che trascorrevano i tempi moderni, una parte sempre maggiore dello zelo progettuale e degli sforzi di progettualità era sollecitata dall'urgenza di disintossicare, neutralizzare o allontanare dalla vista il «danno collaterale» prodotto dai progetti del passato. Progettare diventa la causa prima di se stesso; in ultima analisi, progettare è un progetto che si autoperpetua. È anche un'attività intrinsecamente produttrice di rifiuti. [...]"

Per essere visto come «realistico», passibile di attuazione, occorre che il progetto semplifichi la complessità del mondo. Deve separare il «rilevante» dall'«irrilevante», filtrare i frammenti gestibili di realtà per eliminarne tutte le parti che resistono alla manipolazione e prendere di mira gli obiettivi che sono resi «ragionevoli» e «alla

nostra portata» dai mezzi e dalle competenze attualmente disponibili, integrati da mezzi e competenze che si spera saranno presto acquisiti.

Tutte quante le condizioni elencate, per essere soddisfatte, richiedono che molte cose possano essere scartate, eliminate dalla vista, dal pensiero e dall'azione. [...] Poiché la progettazione è destinata (per le ragioni esposte prima) non solo ad essere incessante, ma anche ad espandersi costantemente in termini di volume, essa non può che preannunciare una perpetua eliminazione di scorie.”⁴⁵⁰

Il “progetto” è per sua natura produttore di discontinuità, perché ha una durata limitata. Chi lo esegue è talvolta una persona che non ha mai avuto esperienza di lavoro con le comunità, e deve quindi impiegare una parte del tempo e delle risorse a sua disposizione per conoscere, farsi conoscere e ottenere la fiducia dei destinatari. Al termine del progetto, il patrimonio di esperienza accumulato può andare perduto, e al prossimo progetto si dovrà ricominciare da capo. La progettazione di per sé, se fosse condotta seguendo procedimenti rigorosi e partecipativi, sarebbe uno strumento prezioso, oltre che di intervento, di conoscenza e di dialogo con le comunità. Le esperienze osservate durante la ricerca, che non potranno essere descritte nel dettaglio per tutelare la *privacy* di chi vi ha lavorato, hanno indotto a effettuare alcune osservazioni e riflessioni che si tenterà di esporre di seguito.

Il primo passo della progettazione di un intervento sociale o formativo⁴⁵¹ dovrebbe essere l'analisi dei bisogni: si tratta della fase in cui i soggetti che saranno interessati dal progetto dovrebbero avere più voce, partecipando attivamente alla determinazione degli obiettivi. Nel caso di un progetto di formazione finalizzato all'inclusione lavorativa, per esempio, dovrebbero essere interpellate le persone potenzialmente destinatarie dei percorsi di formazione, che potrebbero far presenti le proprie aspettative, competenze già possedute, disponibilità a collaborare e a partecipare, perplessità e limiti. Nel caso di un progetto di inclusione scolastica, dovrebbero essere interpellate sia le famiglie di bambine e bambini che frequentano e frequenteranno la scuola, attraverso il dialogo con le quali si potrebbero individuare le difficoltà e le problematiche che ostacolano una piena inclusione all'interno dell'istituzione scolastica e ideare strategie condivise e accettate per facilitare l'accesso e la frequenza della scuola da parte loro, sia le scuole coinvolte, che potrebbero condividere il proprio bagaglio di esperienza, far presenti le difficoltà dell'istituzione nel perseguimento degli obiettivi formativi e proporre modalità di collaborazione finalizzate a facilitare e potenziare le azioni formative già programmate. La persona o équipe che si occuperà della progettazione disporrebbe così, prima di

⁴⁵⁰ Bauman Zygmunt, *Vite di scarto*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 31-32.

⁴⁵¹ Si veda ad esempio Baldassarre Vito A., Ligorio Maria Beatrice, Zaccaro Francesco, *Progettare la formazione: dall'analisi dei bisogni alla valutazione dei risultati*, Roma, Carocci, 2001.

costruire il progetto, di informazioni complete, aggiornate e rielaborate con gli attori coinvolti capaci di guidarla nell'individuazione degli obiettivi, nella previsione degli ostacoli e nella formulazione delle modalità di attuazione.

Quello che invece talvolta succede è che gli obiettivi del progetto siano stabiliti dalla committenza, al cui interno spesso il progetto stesso è ideato, sulla base di convinzioni, derivanti dall'esperienza pregressa o talvolta date per scontate, che non vengono rielaborate con le persone cui il progetto è destinato.

“E tu vedi che poi quando invece ci sono i soldi viene [un'associazione] e mi dice: «Noi adesso facciamo un progetto per integrare i bambini rom». Scusa e perché [noi] fino a ieri che cosa abbiamo fatto? Mi offende, capito? Il territorio deve imparare prima a capire che cosa si è già fatto, e poi a intervenire per migliorare e sviluppare quello che si è già fatto. Io ho contestato fortemente questa posizione. Ero fortemente scandalizzata. Quando mi vengono a [proporre un progetto bell'e fatto]... Mi dicono, «iniziamo dalla scuola. Entriamo nella scuola...». *Tu allora venivi e mi facevi un'intervista come me la stai facendo tu!* Io te l'avrei concessa. Parti da un'intervista e dici: «Adesso cosa posso fare?», con la scuola. «È necessario che intervenga tu o va bene che io inizi già a... questo percorso?»”

(R.N., insegnante)

Così, nel caso di un progetto di inclusione scolastica dei bambini rom, si potrebbe dare per scontato che uno dei problemi principali relativi alla frequenza scolastica sia l'integrazione sociale dei bambini all'interno delle classi, e che il maggior ostacolo ad essa sia la scarsa igiene personale, mentre un approfondito colloquio con le insegnanti avrebbe potuto far emergere che, in quella determinata scuola, è l'impossibilità di fornire ai bambini il dovuto supporto didattico che li emargina progressivamente dal resto della classe, facendo venire a mancare un'interazione paritaria tra compagni sui contenuti dell'apprendimento e quindi una partecipazione attiva alle attività scolastiche comuni.

“Inizio dagli apprendimenti. Perché secondo me è il punto più debole. Eeh... siccome gli altri due punti sono talmente forti, no, e talmente discussi, l'integrazione, il fatto che i bambini comunque devono socializzare eccetera, cosa fa la scuola? Punta molto su quello. Ci siamo? Eeh, sembrerebbe la parte più difficile ma, in rapporto a come la penso io, per come mi pongo è la parte più facile.”

(R.N., insegnante)

Ancora, l'idea che i genitori dei bambini rom non siano in grado di occuparsi adeguatamente dell'igiene dei propri figli potrebbe far decidere che la soluzione migliore sia prevedere la presenza di uno o più assistenti che lavino e cambino i bambini al loro arrivo a scuola, mentre una discussione approfondita con le famiglie avrebbe magari consentito di

stabilire degli accordi che prevedessero la dotazione di adeguate strutture e strumenti per l'igiene quotidiana (docce, acqua calda, detersivi, lavatrice, spazi per la conservazione della biancheria pulita...) e la formazione all'interno delle famiglie di persone responsabili della preparazione dei bambini, facendo così in modo che le risorse impegnate ricadessero all'interno della comunità.

“Poi io dico, e invece di dare soldi, non so a, a un progetto, dove [l'educatrice va nel campo], ma, di a queste ragazze, ragazzine intelligenti, che possono farlo... «Ragazze, se voi lavate, tutte le mattine, con, un controllo, perché... vi diamo un qualcosa, vi diamo...». Ahi non lo so, un modo di... quelle lo fanno. Tu le abitui in quel modo, ne capiscono i vantaggi, capiscono che lavarsi è importante, educi i piccoli e educi i grandi. Poi probabile che queste dopo quando avranno un figlio manderanno i figli puliti a scuola, e lo faranno perché sanno che l'hanno fatto, perché gliel'hanno chiesto prima, *perché poi si son convinte che era necessario* hanno capito che i bambini erano più sereni... ma lavora con loro! Se tu non cambi il loro impegno, le ragazzine lì stanno al sole lì, così. Oppure vanno a cercare qualcosa [di illecito o rischioso, N.d.A.]. Queste ragazzine che sono, non hanno voluto fare figli presto, non si sono sposate, ma vogliono fare un qualcosa di diverso... una persona che la mattina coinvolga queste verso i più piccoli. Poi i più piccoli faranno la stessa cosa che hanno fatto loro. Progetti... *boriosi*, di parole... parole al vento, stupidi. Complicati, tanto per dire... ma ci sono tante cose così semplici, guarda...”

(R.N., insegnante)

Quello che non viene quasi mai ammesso è che la progettazione in ambito sociale fa parte di un circuito economico redditizio, mette in moto finanziamenti, rende disponibili ore di lavoro per una quantità di persone che lavorano nelle cooperative e nelle associazioni, generalmente in regime di precariato, spesso in condizioni di lavoro difficili. Le ore pagate sono quelle effettive (o effettivamente dichiarate), la formazione è spesso affidata alla buona volontà della singola persona, per ottenere gli appalti le cooperative devono puntare al ribasso. In queste condizioni, il rischio che la qualità del lavoro venga penalizzata, e che il progetto valga solo per quello che rappresenta in termini economici, aumenta. Così come aumenta il rischio che il momento della valutazione, invece di individuare i punti critici e orientare i successivi interventi, si riduca a pura formalità: gli obiettivi figurano sempre, comunque, come raggiunti, per paura che valutazioni negative pregiudichino successivi rapporti con l'ente aggiudicatore.

In un testo del 1994, Ivo Colozzi descriveva il terzo settore come

“costituito da un insieme di reti sociali primarie, cioè basate su rapporti di faccia a faccia, che erogano servizi e/o prestazioni sulla base di un principio di scambio che utilizza come codice simbolico di riferimento la solidarietà e solo in modo ausiliario il danaro e il diritto che costituiscono i codici di comunicazione rispettivamente del mercato e dello stato”⁴⁵².

⁴⁵² Colozzi Ivo, *Reti sociali e terzo settore*, in Sanicola Lia (a cura di), *L'intervento di rete*, Napoli, Liguori editore, 1994, p. 182.

L'attuale assetto dei servizi, che vede una sempre più spinta tendenza all'esternalizzazione degli stessi affidandoli a organizzazioni del cosiddetto “privato sociale” (sistema di *welfare mix*), ha generato un cambiamento nelle regole del gioco: soggetti datori di lavoro in un ambiente competitivo, sia in soli termini economici, sia anche in termini di affiliazione politica, gli enti *no profit* finiscono, per poter sopravvivere, con l'adottare le pratiche delle imprese di mercato, in particolare nei rapporti con le proprie e i propri dipendenti. Che, per il fatto di operare in regime di precariato, potrebbero avere difficoltà nel rifiutare di svolgere mansioni che non competono loro o nel criticare le modalità con cui il progetto è gestito dalla committenza.

Una volta che il progetto viene approvato e finanziato, può capitare che proprio la mancanza di condivisione nella fase di determinazione dei bisogni abbia come effetto, quando questo viene presentato ai destinatari, un'accoglienza non favorevole e di conseguenza una scarsa collaborazione alla buona riuscita dello stesso da parte di essi. Le famiglie potrebbero obiettare sulle modalità di attuazione o di spendita delle risorse, le scuole potrebbero far presente che le azioni progettate vanno ad operare su situazioni diverse da quelle ipotizzate, senza incidere sulle problematiche più importanti e magari ostacolando o sovrapponendosi ad altri progetti già in corso, di cui l'ente propositore del progetto non si era informato. In questo caso, si possono verificare tre scenari: 1) il progetto non viene realizzato, o può venire realizzato solo in forma ridotta; 2) il progetto viene comunque realizzato, causando tensioni, conflitti e malumori tra i destinatari e i partecipanti, con una prevedibile riduzione della sua efficacia e qualità; 3) il progetto viene modificato in maniera significativa – dove possibile – con una quota variabile di spreco di tempo ed energie e conseguente riduzione dell'efficienza dello stesso.

Una volta che il progetto è stato adattato alla situazione in cui verrà realizzato, per garantire che venga attuato nel modo più efficace è opportuno che le persone che ad esso lavorano (educatrici ed educatori, animatrici e animatori, assistenti e altre figure professionali) siano adeguatamente formate per lavorare nelle situazioni che si verranno a creare, e che possiedano tutte le informazioni e le risorse necessarie, sia prima di accettare l'incarico sia nel corso del progetto. Se esse non si sentono in grado – o non ritengono che quello sia il loro ruolo – di svolgere alcune attività esplicitamente previste nel progetto ad esse affidato, non dovrebbero accettare l'incarico. Questo perché, per quanto capaci ed esperte possano essere, sostituire le azioni previste sulla scorta dell'analisi dei bisogni e della eventuale rimodulazione a seguito della rielaborazione del progetto con i destinatari con altre azioni da esse ritenute equivalenti o anche

più efficaci potrebbe vanificare tutto il lavoro di condivisione e partecipazione preliminare all'attuazione. Se coloro che lavorano, nell'ambito del medesimo progetto, in momenti diversi non vengono messi adeguatamente in contatto tra di loro, potrebbe venire a mancare quella dimensione di rete fondamentale per la sinergia delle azioni intraprese. Se le figure professionali non possono accedere agli spazi e alle risorse previsti per l'attuazione ottimale del progetto, o sono costrette a modificare orari e tempi delle attività da carenze nell'organizzazione generale, l'efficacia e la qualità del loro lavoro potrà essere in vario grado compromessa.

La valutazione viene talvolta considerata una fase finale della progettazione. In realtà, in conformità alle tendenze prevalenti nell'ambito delle tecniche di progettazione, è di solito inserita nei progetti la previsione di una valutazione periodica in itinere, finalizzata sia a garantire la rispondenza delle azioni a quanto previsto nel progetto, sia a individuare eventi imprevisti, alterazioni del contesto o anche elementi di *serendipity* che richiedono un adeguamento in corsa delle modalità di lavoro. Nella pratica, non solo la valutazione in itinere è spesso trascurata, per mancanza di tempo o scarsa importanza conferita a questi momenti, ma la valutazione finale può ridursi a una relazione scritta dagli operatori impegnati nella realizzazione del progetto, senza un significativo coinvolgimento dei destinatari e partecipanti.

Lo scenario sopra riportato è un sunto degli errori e delle carenze che possono verificarsi quando la progettazione non è curata con sufficiente attenzione, competenza e professionalità dalle figure coinvolte. È evidente, a parere di chi scrive, l'importanza di lavorare e vigilare affinché nessuno di essi si verifichi, garantendo alla progettazione il massimo del rigore e dell'impegno possibili.

5.3.2. Volontariato

Nel corso della ricerca si è voluto esplorare, accanto al sistema dei servizi professionalmente coinvolti nel lavoro con le comunità rom, il mondo delle associazioni di volontariato e delle persone che, a vario titolo ma non professionalmente, hanno avuto contatti con le comunità. Difficilmente un rapporto di amicizia con persone o famiglie rom non implica qualche forma di aiuto, e questo perché le persone rom hanno necessità di allacciare dei collegamenti con la società gagé per muoversi all'interno di essa. Le differenze culturali e le esperienze spesso conflittuali tra persone rom e gagé rendono peculiari le relazioni di amicizia,

che non possono essere uguali a quelle tra persone che condividono status socioculturale e *habitus* differenti. Spesso, dal momento che i luoghi di aggregazione *gagé* sono in parte impermeabili alle persone rom, è la *gagí* o il *gagió* a far visita alle famiglie rom al campo. Talvolta portano abiti, cibo o altri doni.

Diverse comunità rom in Italia, e alcune anche in Sardegna, sono al centro di realtà associative che hanno come scopo o tra gli scopi principali quello di affiancare, sostenere o tutelare le comunità. Per quanto riguarda le realtà prese in esame, al momento non esistono associazioni con queste finalità. La comunità di Fertilia è stata affiancata in passato dal referente in Sardegna dell'Opera Nomadi, ma attualmente la realtà associativa ad essa più vicina è il Cantiere Sociale di Alghero, che si occupa in genere di promozione culturale e sociale. Alcune associazioni sassaresi si sono interessate di volta in volta di specifici bisogni delle comunità, in particolare nel 2008, quando l'atmosfera in Italia nei confronti di stranieri e rom si è fatta pesante, quasi allarmante, e diversi gruppi di cittadini si sono schierati contro il crescere di un atteggiamento di paura e ostilità nei loro confronti.

Le persone rom usufruiscono soprattutto, per quanto riguarda i bisogni materiali, della rete di enti assistenziali, religiosi o meno, a cui si rivolgono anche le altre cittadine e cittadini in stato di bisogno o difficoltà e le persone straniere che necessitano di assistenza relativamente ad adempimenti di legge e burocratici complessi legati al soggiorno sul territorio. Sono più spesso le donne, come già accennato, a visitare le sedi degli enti, ricevendo abiti, cibo, servizi sanitari o contributi in denaro che vanno ad integrare i proventi delle attività lavorative e il ricavato in beni o denaro del *mangapen* e le risorse derivanti dalla rete di conoscenze e amicizie tra i *gagé*, in particolare, come sopra descritto, dalla rete del madrinato/padrinato per le famiglie *dassikané*.

Si rinuncia in questa sede a esprimere valutazioni e considerazioni sul mondo delle associazioni di volontariato che ruotano intorno alle comunità rom, non ritenendo sufficienti le informazioni raccolte. Durante il periodo di ricerca è stata però significativa la possibilità di assistere, dall'inizio alla fine, alla realizzazione di un piccolo progetto di supporto alla frequenza scolastica di bambine e bambini rom, presentato da un'associazione di volontariato e finanziato da un ente pubblico. Il progetto prevedeva l'acquisto di materiale didattico per i bambini in età scolare di due comunità, una *dassikaní* e una *khorkhaní*. Nella descrizione delle due comunità, veniva messo in evidenza come la seconda versasse in condizioni materiali più precarie della prima. Chi scrive ha assistito all'acquisto e alla consegna del materiale: la persona che aveva l'incarico di gestire le due fasi aveva stretti rapporti con la comunità *dassikaní*, con cui la legava

una relazione di madrinato, e si era procurata un elenco di tutti i bambini e bambine della comunità e delle loro esigenze in termini di dotazione scolastica: quaderni, astucci, cancelleria varia (righe, compassi...), album da disegno. Aveva anche preso nota delle taglie e della distribuzione per sesso dei bambini per acquistare, con la somma rimasta, berretti, scarpe e guanti per l'inverno. Alla richiesta del motivo per cui non si disponesse delle stesse informazioni per bimbe e bimbi khorakhané, la risposta fu che lei non aveva contatti con quella comunità, e che anzi precedenti esperienze negative le impedivano di avvicinarvisi, per cui il materiale scolastico sarebbe stato consegnato alla scuola, anche considerato che darlo alle famiglie avrebbe significato vederlo rovinato o buttato. Nel poco tempo necessario per chiedere alla scuola quali fossero le esigenze delle alunne ed alunni da loro ospitati, il budget a disposizione era stato speso per il 90%, cosicché per i bambini khorakhané rimasero solo alcuni quaderni, matite, poca cancelleria e materiale di consumo espressamente richiesto dalla scuola, e consegnato in segreteria, mentre la consegna dei regali ai bambini dassikané si svolse come una piccola cerimonia (ogni corredo era stato impacchettato e personalizzato), sotto lo sguardo soddisfatto della madrina. Fu la prima visita a un campo nomadi da parte di chi scrive, e suscitò alcuni interrogativi, a cui si può forse trovare una parziale risposta nelle parole di Marco Revelli, in un'intervista del 2011 al settimanale *Altreconomia* sui rischi del prevalere del paradigma del dono rispetto a quello dei diritti: “L’elemosina è per sua natura *discrezionale*, viene offerta a chi si sceglie a scapito di altri che ne rimangono scoperti. Non c’è alcuna garanzia e spesso stabilisce forme di dipendenza tra donatore e ricevente”⁴⁵³.

5.3.3. Partecipazione e controllo

La partecipazione sembra essere la parola d'ordine degli ultimi anni, ma in molti territori fatica ancora ad essere applicata in concreto nella progettazione di politiche sociali, specie se rivolte a gruppi di persone in situazione di disagio. E questo nonostante la Legge 8 novembre 2000, n. 328, “Legge Quadro per la realizzazione del sistema integrato di interventi e servizi sociali”, all'art. 1 comma 6 reciti: “La presente legge promuove la partecipazione attiva dei cittadini”, e all'art. 6 comma 3:

“Nell'esercizio delle funzioni [amministrative concernenti gli interventi sociali svolti

⁴⁵³ Sensi Giulio, *Quando il dono smantella i diritti. Intervista al sociologo Marco Revelli*, in “*Altreconomia*”, n. 132, novembre 2011.

a livello locale] i comuni provvedono a:

a) promuovere, nell'ambito del sistema locale dei servizi sociali a rete, risorse delle collettività locali tramite forme innovative di collaborazione per lo sviluppo di interventi di auto-aiuto e per favorire la reciprocità tra cittadini nell'ambito della vita comunitaria; [...]

d) effettuare forme di consultazione dei [soggetti del Terzo settore e dei cittadini], per valutare la qualità ed efficacia dei servizi e formulare proposte ai fini della predisposizione dei programmi;

e) garantire ai cittadini i diritti di partecipazione al controllo di qualità dei servizi”.

Il prerequisito per garantire la partecipazione delle comunità alla progettazione delle politiche e degli interventi è l'ascolto delle stesse, tramite incontri e discussioni a più livelli (singoli, famiglie, gruppi coabitanti). Nel lavoro sociale di comunità le riunioni si dovrebbero tenere nel territorio della comunità. Questo è tanto più opportuno nel lavoro con comunità rom: quando si organizzano riunioni in territori estranei, quali la sede dell'Assessorato ai Servizi sociali o sedi di enti del Terzo settore, si pone infatti il problema della rappresentanza, in particolare delle donne, anche perché le stesse amministrazioni, invitando i “capifamiglia”, confermano pubblicamente i rapporti di genere che vengono disapprovati in relazione alla sfera privata delle famiglie. Inoltre, i conflitti interni fanno sì che, quando si indicano riunioni con i “capifamiglia”, alcuni di essi rinuncino ad andare se sono presenti altri, e quello che viene assunto come “il parere della comunità” sia in realtà il parere di pochi, con ovvie conseguenze sulla democrazia del processo.

“Le donne non hanno preso mai parola alle riunioni, tranne S., e le musulmane non vi hanno mai neanche partecipato.”

(G.R., volontaria)

"Abbiamo fatto un paio di assemblee, con quasi tutte, diciamo, le persone adulte, rappresentative dei campi, dei due campi, anche quello musulmano, che è cosa difficile. I nomi non li ricordo, però si capiva che erano le persone più autorevoli. Si capiva che le donne non contano quasi niente, tra i musulmani niente. [...] In una di queste assemblee si era ipotizzato, io avevo caldeggiato molto l'idea che loro si organizzassero in modo che gestissero in prima persona i rapporti con le istituzioni. [...] Io non lo so, anche qui ho un dubbio. Un contributo lo dai, non so se sia la strada giusta, fondamentalmente. Ma non so neanche se è giusto che noi pretendiamo da parte loro una responsabilizzazione come la concepiamo noi nella nostra cultura."

(I.N., volontario)

In un'altra situazione, la modalità utilizzata è stata portare le questioni all'interno del campo, per garantire la presenza di tutte e tutti e aumentare la probabilità che, in un luogo in cui si sentissero a proprio agio e potendo gestire più agevolmente le modalità di ascolto e intervento,

le voci fossero plurali e serene.

"Abbiamo fatto una bella assemblea un annetto fa, perché sull'onda di quella prospettiva che arrivassero i soldi del campo l'amministrazione ha voluto fare il passo più lungo della gamba, accelerare i tempi facendo un regolamento, ma il campo non c'è. È pessimo quel regolamento, ma come sono pessimi tutti i regolamenti d'Italia, infatti questo non è altro che il copia-incolla di altri regolamenti presi da altre parti d'Italia, come se tutte le situazioni fossero uguali. Appena abbiamo avuto questo documento in mano, con G. siamo andati al campo e abbiamo indetto un'assemblea, l'abbiamo letto a tutti e chiesto cosa ne pensassero. Ne è uscito di tutto, varie proposte di modifica ma poi ovviamente è stato approvato così com'era, perché il consiglio comunale è stato sciolto e il commissario ha portato avanti tutto. [...] Come sempre, c'era quella parte di famiglie che sono qui da più tempo, sono più legate fra loro e con la comunità [cittadina] [...] La maggior parte quindi erano loro, ma c'erano anche altri, prendevano la parola maggiormente gli uomini ma anche le donne che ci conoscono meglio, con cui abbiamo più confidenza. Noi siamo andati, abbiamo lasciato un paio di copie, siamo tornati dopo un paio di giorni e ne abbiamo parlato sotto la tettoia di A., pian piano eravamo più di una dozzina se non anche 15-20 persone. Sono 22 famiglie in tutto, 106 persone, più di metà bambini, quindi erano in tanti."

(A.E., volontario)

Il controllo viene esercitato tramite la concentrazione delle famiglie nei campi e le periodiche incursioni delle forze dell'ordine, che spesso minacciano lo sgombero. Nei casi di presenza di membri violenti, affetti da dipendenze o malattie psichiatriche che li rendono talvolta pericolosi per il resto della comunità, si nota invece come la dimensione del controllo sia poco severa e permetta, tranne quando qualche reato conclamato li porta per un periodo in carcere, la loro permanenza al campo. I rappresentanti delle istituzioni, interpellati su questo, lamentano che non è possibile perseguire azioni criminose a meno di una denuncia da parte delle altre persone residenti nel campo. Talvolta, con stupore e irritazione si lamenta l'omertà di coloro che subiscono le violenze, i quali si limitano a segnalazioni verbali alle assistenti sociali.

5.3.4. Rete

"Abbiamo un ottimo rapporto di collaborazione con gli insegnanti, ritorniamo sempre lì, la rete è fondamentale. Se la rete non è buona mamma mia, affondiamo."

(B.N., educatrice)

Come ricorda Christiane Besson⁴⁵⁴, la maggior parte degli autori concordano

⁴⁵⁴ Besson Christiane, *Dalle prime intuizioni alle ricerche moderne*, in Sanicola Lia (a cura di), *L'intervento di rete*,

nell'attribuire all'antropologo sociale John A. Barnes la paternità del concetto di rete, che egli utilizza per la prima volta nel 1954 in uno studio sui ruoli sociali in seno ad una comunità norvegese⁴⁵⁵. Barnes mette in evidenza, utilizzando lo schema e la metafora della rete, l'intreccio delle relazioni tra le persone. Ogni persona ha immancabilmente, in qualche misura, relazioni con altre persone. Queste relazioni differiscono - e mutano nel tempo - per frequenza, intensità e caratteristiche. Dato un gruppo di persone qualsiasi, l'insieme delle relazioni che intercorrono tra di esse aumenta di complessità in maniera esponenziale al crescere della numerosità del gruppo. Studiare una rete sociale richiederà pertanto di selezionare solo alcuni tipi di relazioni, e prendere in considerazione solo un numero limitato di caratteristiche, a partire dalle domande conoscitive, per non annegare nel mare di complessità che rappresentano.

Le comunità rom e le famiglie e persone che le compongono hanno rapporti e relazioni con diversi soggetti, a cui fanno riferimento per ottenere aiuto materiale, informazioni, supporto nell'assolvimento di incombenze burocratiche, e che si rivolgono ad esse per offrire sostegno o richiedere di ottemperare a prescrizioni normative. Ciascuna delle quattro comunità considerate si trova al centro di una rete di relazioni, di ampiezza, frequenza e intensità variabili nel tempo, che comprende tra i propri nodi varie istituzioni, associazioni, singole persone gagé.

Anche all'interno di ciascuna comunità esistono reti di relazioni, che coinvolgono le singole persone e le famiglie tra loro, secondo le due dimensioni della vicinanza e del conflitto, con formazione di configurazioni variabili nel tempo che prendono, come si è detto, la forma concreta dei "cortili".

Tra le quattro comunità rom protagoniste di questo studio, e tra ciascuna di esse e altre comunità disperse per la Sardegna e il resto dell'Italia, esistono inoltre relazioni di parentela e affinità generate dai rapporti matrimoniali e di filiazione.

Uno degli obiettivi di questa ricerca è stato ricostruire, rappresentare e mettere a confronto le reti di relazioni tra le comunità rom, il resto delle comunità residenti e i vari soggetti che compongono la rete dei servizi a cui le persone rom accedono. Ciò che interessa è soprattutto verificare la presenza e forma delle relazioni intercorrenti *tra i soggetti erogatori di servizi in rapporto al lavoro svolto* nei confronti delle famiglie e comunità rom, discutendo situazione reale e possibili prospettive secondo l'approccio del lavoro sociale di comunità o servizio sociale di comunità (*community work* o *community-organisation*)⁴⁵⁶. Esso, secondo Cellentani, nasce

Napoli, Liguori editore, 1994.

⁴⁵⁵ Barnes John A., *Class and committees in a norwegian island parish*, in "Human relations", 7, 1954.

⁴⁵⁶ Cfr. Dominelli Lena, *Il servizio sociale. Una professione che cambia*, Gardolo (TN), Erickson, 2005, p. 243, e Cellentani Olga, *Manuale di metodologia per il servizio sociale*, Milano, FrancoAngeli, 1997, pp. 28-34.

negli USA, nell'ambito delle ricerche della Scuola di Chicago. I primi servizi sociali professionali organizzati nel contesto americano erano infatti rivolti alle masse urbane, all'interno delle quali emergevano gruppi fortemente marginalizzati, quali immigrati e neri, colpiti da accentuate forme di discriminazione che culminavano nell'isolamento fisico in comunità-ghetto⁴⁵⁷. Sempre la Scuola di Chicago, sulla base della distinzione di Cooley⁴⁵⁸ in gruppi primari (caratterizzati dall'affettività e dal ruolo svolto nella formazione della personalità dell'individuo) e secondari (dominati dalla razionalità e dal rapporto di scambio), individua i ghetti sociali come gruppi primari in considerazione della loro capacità di generare coesione, aggregazione e appartenenza⁴⁵⁹. Le ricerche condotte sui quartieri-ghetto evidenziavano allo stesso tempo come la segregazione di gruppi rigidamente definiti in aree circoscritte della città creasse terreno fertile per disagio e devianza, ma anche legami comunitari che rispondevano a un fondamentale bisogno di radicamento e appartenenza dei singoli⁴⁶⁰.

Il *community work* nasce per promuovere e potenziare le capacità delle comunità di fronteggiare i processi di disagio e marginalizzazione. Dominelli lo considera un metodo indispensabile nella formazione di chi opera in campo sociale in un mondo sempre più globalizzato, per mobilitare le comunità, al fine di combattere le disuguaglianze strutturali o quantomeno ridurre il loro impatto sugli individui e sull'ambiente sociale. Riporta quindi la suddivisione proposta da Rothman in quattro modelli di lavoro di comunità: *community care* (fornire servizi a chi ne ha bisogno), *community organization* (miglioramento della comunicazione tra i diversi erogatori di servizi, eliminando gli sprechi di risorse ed evitando sovrapposizioni), *community development* (progetti che migliorano l'accesso alle risorse delle persone, al fine di integrarle maggiormente nelle relazioni economiche) e *community action*, considerata uno sviluppo del *community development*, che si realizza quando avviene un cambiamento sociale, grazie alla mobilitazione delle persone verso una modifica delle relazioni sociali esistenti⁴⁶¹.

Pieroni e Dal Pra Ponticelli focalizzano l'attenzione sull'approccio del *community development* sostenendo che il suo obiettivo essenziale è “rendere capace la comunità di prendere coscienza dei propri problemi e mobilitarsi per risolverli”⁴⁶². A partire da questa

⁴⁵⁷ Cellentani Olga, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁵⁸ Cooley Charles H., *Social organization: a study of the larger mind*, New York, Charles Scribner's sons, 1909.

⁴⁵⁹ Cellentani Olga, *op. cit.*, p. 30.

⁴⁶⁰ *Ivi*, p. 33.

⁴⁶¹ Dominelli Lena, *op. cit.*, p. 244.

⁴⁶² Pieroni Gloria, Dal Pra Ponticelli Maria, *Introduzione al servizio sociale. Storia, principi, deontologia*, Roma, Carocci, 2005, p. 144.

affermazione traggono le linee guida e gli strumenti per l'azione di chi opera a titolo professionale nella promozione dello sviluppo di comunità: organizzare *riunioni* di coordinamento e negoziazione, promuovere *incontri* per l'integrazione delle risorse comunitarie e istituzionali intorno a determinati programmi per il caso singolo o per affrontare problemi sociali più vasti, sollecitare le persone a *partecipare* a gruppi e i gruppi a orientarsi verso iniziative di *azione sociale* per la tutela dei loro diritti e la promozione delle risorse, *contattare* i gruppi di aiuto-aiuto e di volontariato esistenti e *coinvolgerli* intorno ai problemi del singolo e della comunità, promuovere e *ritessere* le reti di solidarietà sociale a livello di vicinato e di gruppi di interesse⁴⁶³: in due parole, “*creare rete*”.

Le comunità rom protagoniste di questo studio, come la generalità delle comunità che vivono nei “campi nomadi” sparsi per l'Italia, hanno tutte le caratteristiche delle comunità-ghetto descritte nei lavori della Scuola di Chicago: sono spazialmente segregate, oggetto di pregiudizio e discriminazione, spesso sede di disagio e talvolta di forme di devianza di vario genere, e al contempo sede di forti legami affettivi e di senso di appartenenza, in cui coesistono solidarietà e conflitto. L'approccio di community development, sostenuto da un'efficace azione di rete, si propone quindi come potenzialmente utile per la promozione delle comunità rom e l'inclusione nel tessuto comunitario cittadino.

Maurizio Motta afferma che “per svolgere efficacemente le loro funzioni i servizi socio-assistenziali debbono operare anche tramite fitte relazioni con molti altri servizi e soggetti”: servizi pubblici (scolastici, sanitari, di avvio al lavoro, abitativi), da coinvolgere per le loro competenze sui problemi dell'utenza, organismi e soggetti della società civile (associazioni di volontariato, sindacati, agenzie educative, congregazioni religiose), che possono essere sia fonte di informazione sui problemi del territorio sia risorsa per progetti comuni, imprese (private o no profit) che erogano o possono erogare servizi per conto delle amministrazioni pubbliche.

“Le esperienze di molte realtà locali e la letteratura degli ultimi anni hanno messo in luce come una funzione essenziale dei servizi socio-assistenziali debba essere proprio la *promozione* di una 'rete' di soggetti e risorse, che possano interagire verso i problemi del territorio e delle persone in difficoltà”⁴⁶⁴.

Creare rete intorno alle comunità rom significa in primo luogo mantenere rapporti costanti e frequenti tra le comunità stesse e i soggetti a cui le comunità fanno riferimento nella pratica quotidiana o che hanno o possono avere contatti significativi, professionali o meno, con

⁴⁶³ *Ibidem.*

⁴⁶⁴ Motta Maurizio, *Le relazioni tra differenti servizi ed operatori: alcuni snodi rilevanti*, in Albano Roberto, Marzano Marco, *L'organizzazione del servizio sociale. Strumenti di analisi e proposte operative*, Milano, FrancoAngeli, 2000, p. 178 (corsivo nel testo della scrivente).

esse: i servizi sociali territoriali, le scuole, le associazioni di volontariato e culturali, i sindacati, i servizi per la salute, la Questura e la Prefettura, i servizi per le persone immigrate. Questo significa non limitarsi a collaborare in occasione di specifici eventi o iniziative, ma tenere vivo l'interesse per le attività svolte nel tempo, scambiare informazioni, integrarle e raccoglierle. L'aggiornamento costante delle informazioni è la miglior base di partenza per qualunque iniziativa di promozione comunitaria. Ogni iniziativa organizzata da uno o più dei soggetti partecipanti può venire condivisa, discussa e supportata da e con tutti gli altri che volta per volta manifestino interesse e disponibilità.

L'istituzione che può avere maggiore interesse e facilità nel coordinare una rete così formata è, a parere di chi scrive, l'Ente locale di residenza delle comunità. Questo perché le comunità rom sono formate da cittadini, se non tutti *de iure* almeno *de facto*, e perché il Comune è individuato dalle norme vigenti come l'Ente locale più vicino ai cittadini e investito delle funzioni di cura e protezione della comunità.

Allo stato attuale, sulla scorta delle testimonianze raccolte, dei documenti esaminati e dell'osservazione condotta nell'ambito della ricerca, è possibile affermare che, nelle realtà considerate, la rete è ancora per lo più da costruire. Le figure 18,19 e 20 cercano di rappresentare graficamente i rapporti esistenti tra i "nodi" della rete individuati come le comunità, i servizi istituzionali e le associazioni di volontariato. Sono stati individuati per ogni realtà diversi livelli di rete:

- le reti interne ai singoli soggetti erogatori di servizi (servizi sociali dell'ente locale, scuola...);
- le reti interne alle istituzioni erogatrici di servizi (complesso dei settori dell'ente locale, sistema scolastico...);
- la rete tra istituzioni erogatrici (ente locale – scuole – servizi giudiziari – servizi sanitari – associazioni...);
- la rete tra comunità rom, le istituzioni, la comunità autoctona e i singoli gagé in rapporto con le famiglie rom.

Costruire una rete solida ed efficiente richiede un elevato investimento di risorse (soprattutto tempo ed energie) iniziale e una cura continua nel tempo, ma considerati gli ostacoli che la mancanza di rete causa quando si tratta di organizzare iniziative e programmi di azione incisivi, è molto probabile che valga la pena di tentare questo investimento. Allo stesso modo, infatti, in cui dalle interviste e dai colloqui è emerso con forza il rammarico per la carenza di spazi per la riflessività, così è venuto fuori il rimpianto per la mancanza di una rete tra servizi e

comunità a cui fare riferimento quando si progettano interventi destinati alle famiglie rom. Nelle parole di un'assistente sociale l'auspicio che si possa lavorare in questa direzione:

“In tutto questo daffare – effettivamente rimane poco – ci sono anche gli interventi sulla comunità rom, a cui mi rapporto, diciamo, soprattutto in termini comunque, eh, organizzativi, programmatori e anche di, ahm, in qualche modo, *ricostruzione di una rete di servizi* sul territorio che al momento comunque è un po'... *carente*”.

(F.D., assistente sociale)

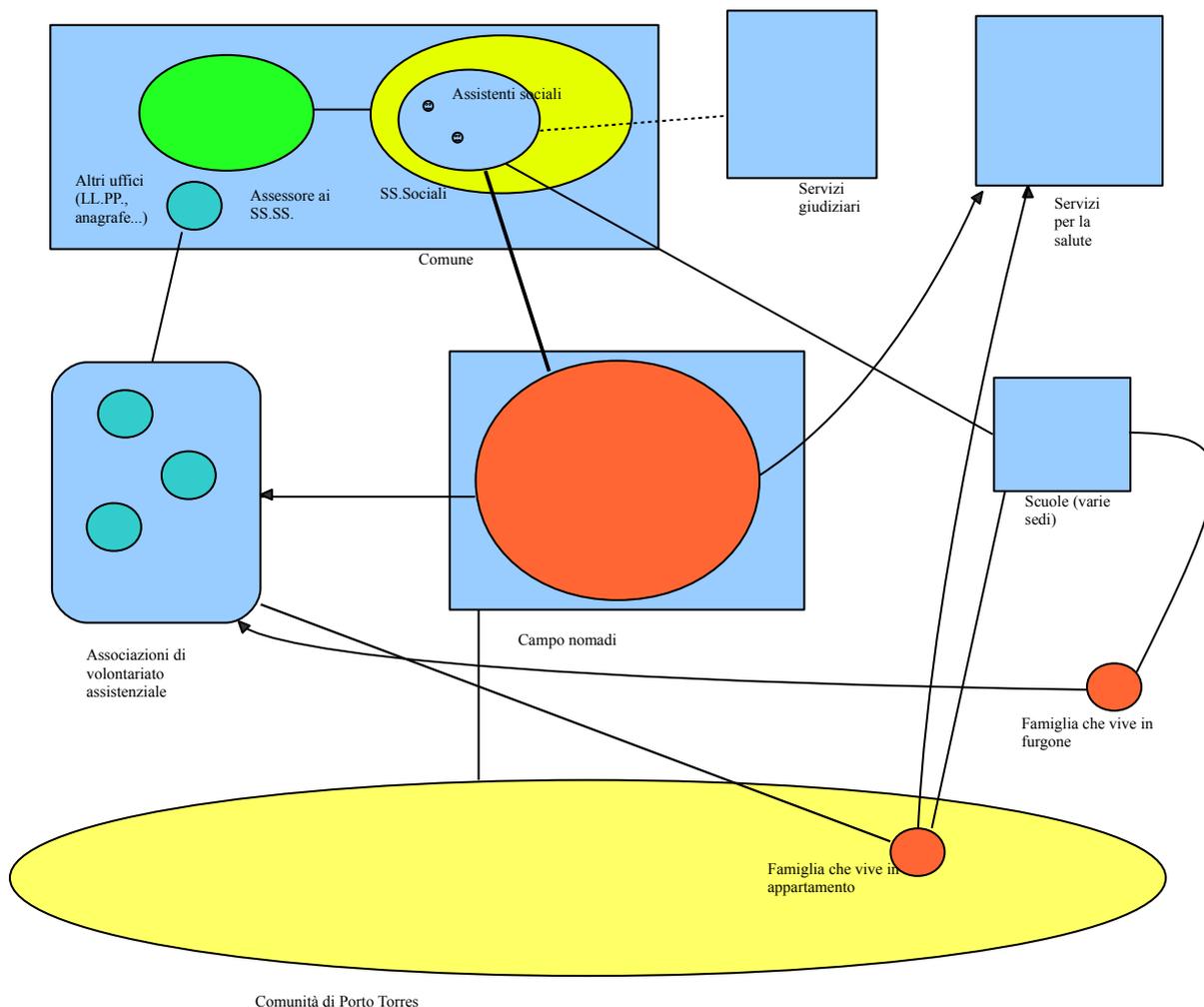


Fig. 17 – Rappresentazione grafica delle principali relazioni gravitanti intorno alle comunità rom di Porto Torres: le linee continue rappresentano rapporti tra comunità o istituzioni nel loro complesso, le linee tratteggiate tra elementi delle comunità (individui e/o famiglie) e istituzioni, le linee a tratteggio alternato (punti e trattini) tra elementi delle comunità e delle istituzioni (operatrici e operatori). Lo spessore delle linee è in proporzione all'intensità delle relazioni. Le linee orientate (freccie) indicano una marcata unidirezionalità (sono le famiglie che si rivolgono all'istituzione/associazione, o è quest'ultima a intervenire di propria iniziativa sulle famiglie o comunità). Si è cercato di rappresentare graficamente la sintesi delle peculiarità della situazione di Porto Torres: una comunità che abita in un campo nomadi, una famiglia che vive in appartamento e una che occupa un furgone, e le rispettive situazioni di inserimento o emarginazione nei confronti del resto della comunità residente. Trattandosi di un Comune di relativamente piccole dimensioni, la struttura organizzativa è piuttosto semplice.

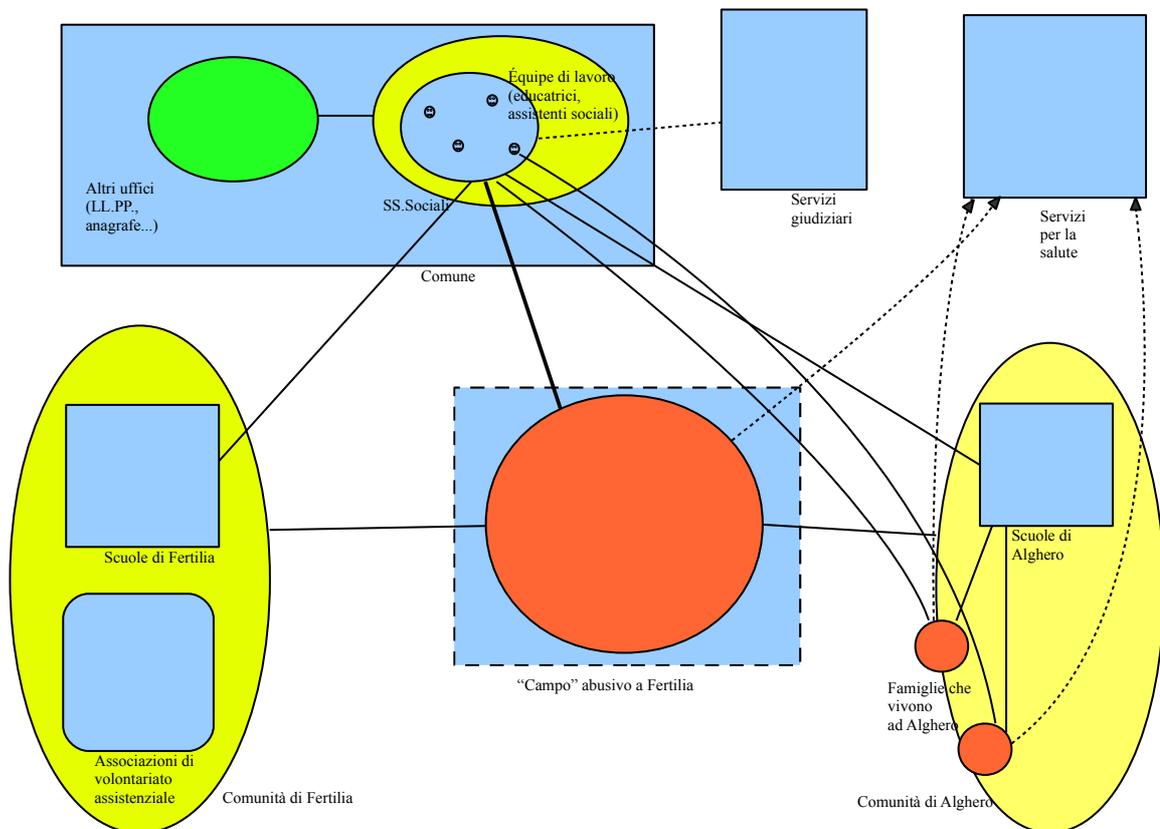


Fig. 18 – Rappresentazione grafica delle principali relazioni gravitanti intorno alle comunità rom di Alghero. In questa situazione abbiamo due comunità gagé (Alghero e Fertilia) e tre comunità rom (una che vive nell'insediamento abusivo presso Fertilia, ma i cui membri si recano quotidianamente ad Alghero per le proprie attività, e due famiglie che si sono parzialmente inserite nella comunità algherese. Il lavoro dei Servizi Sociali con le famiglie e comunità rom è svolto da un'équipe professionale.

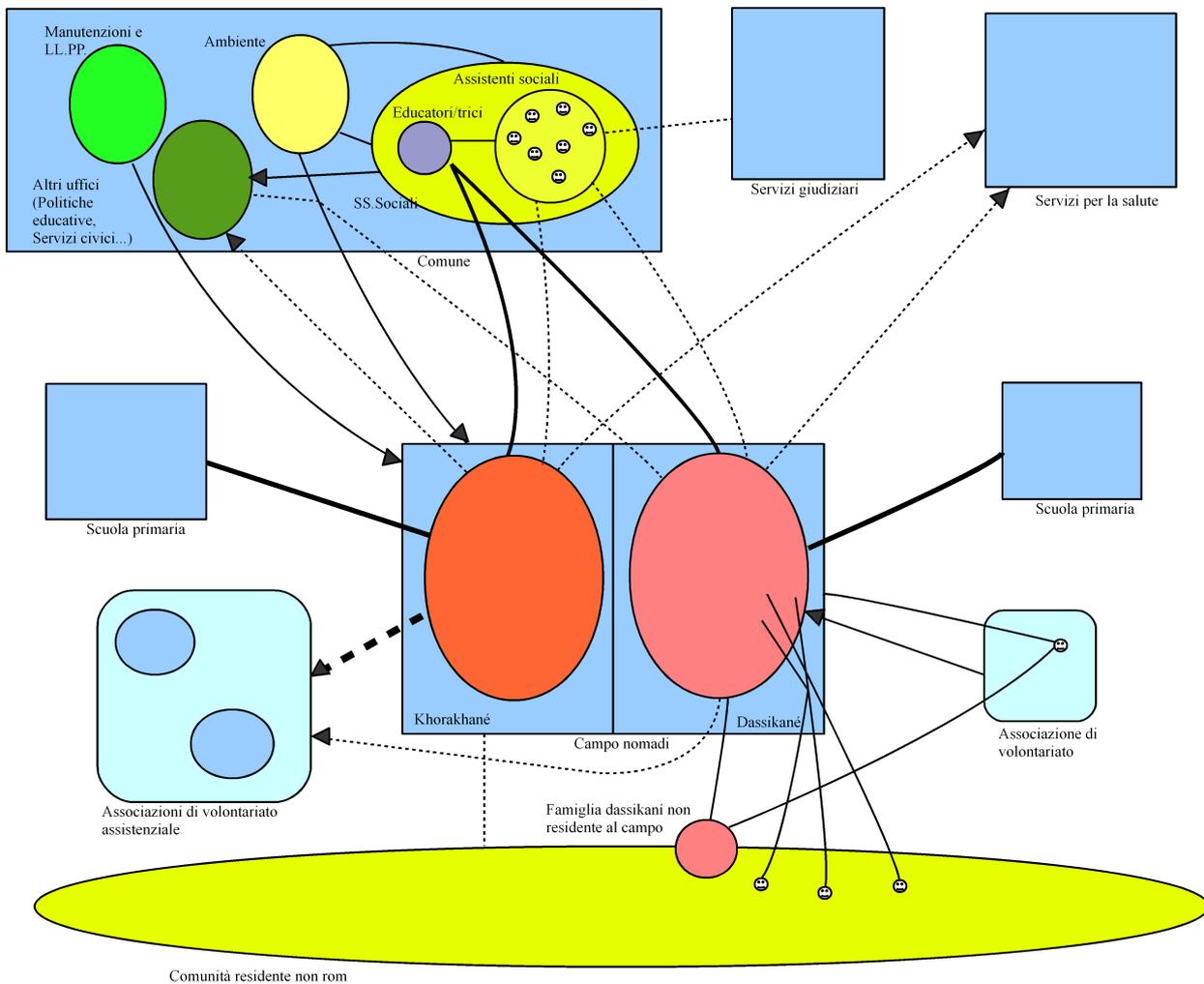


Fig. 19 – Rappresentazione grafica delle principali relazioni gravitanti intorno alle comunità rom di Sassari. Si è cercato di rappresentare graficamente la sintesi delle peculiarità della situazione sassarese: la presenza di due comunità residenti in due sezioni separate del campo, i contatti più intensi tra le comunità e gli educatori del Comune e le comunità e le scuole (primarie), il ricorso in misura differente al volontariato assistenziale, i rapporti di madrinato e padrinate con la comunità dassikaní, la scarsità o assenza di lavoro di rete tra istituzioni, tra elementi interni alle istituzioni, tra associazioni.

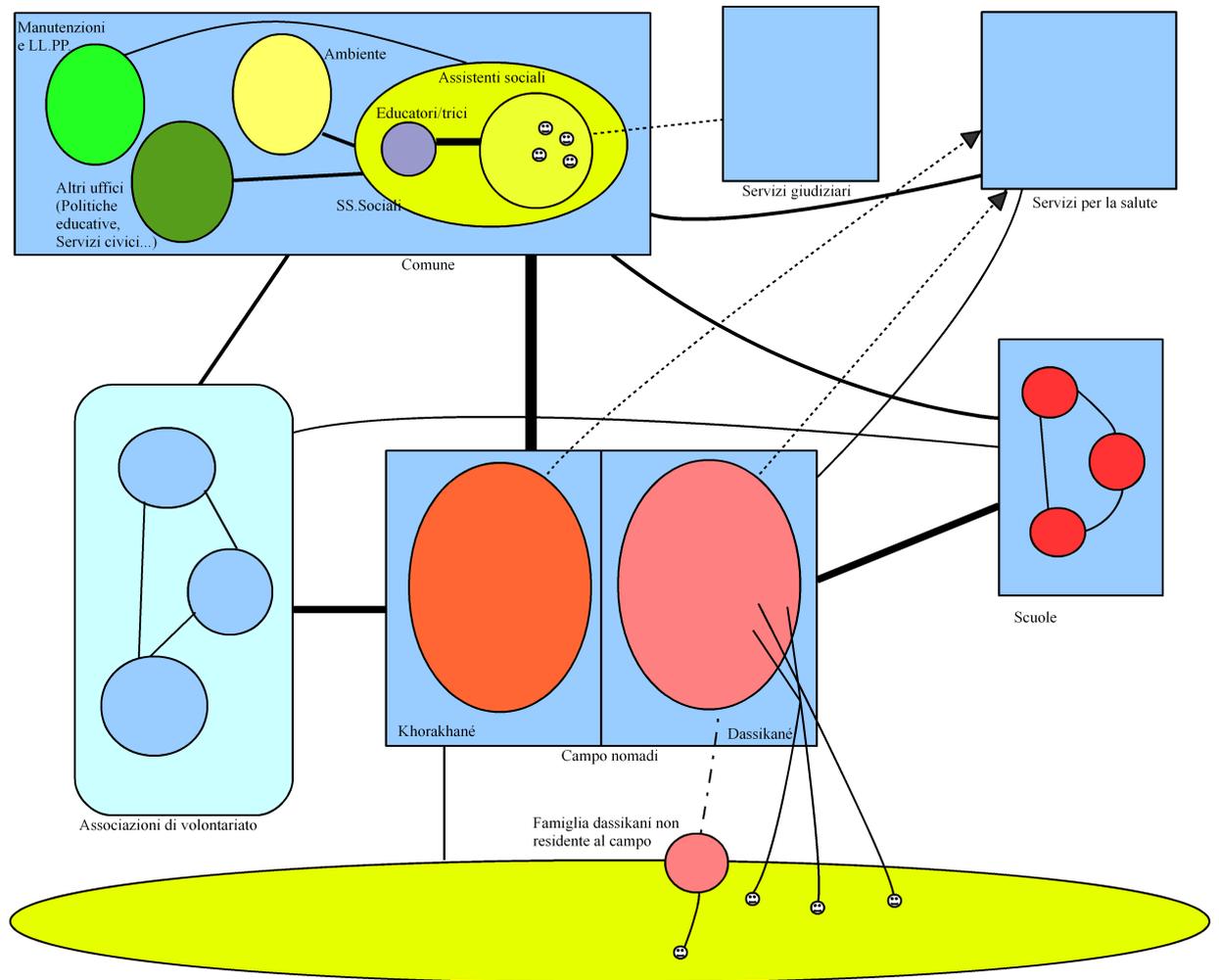


Fig. 20 - Schema di una ipotetica situazione in cui le reti sono fortemente potenziate, restando ferme le condizioni strutturali: l'Ente locale si fa promotore sia di una densa comunicazione interna sia di un coordinamento delle associazioni e delle scuole tra loro, e fornisce strumenti e occasioni di collaborazione.

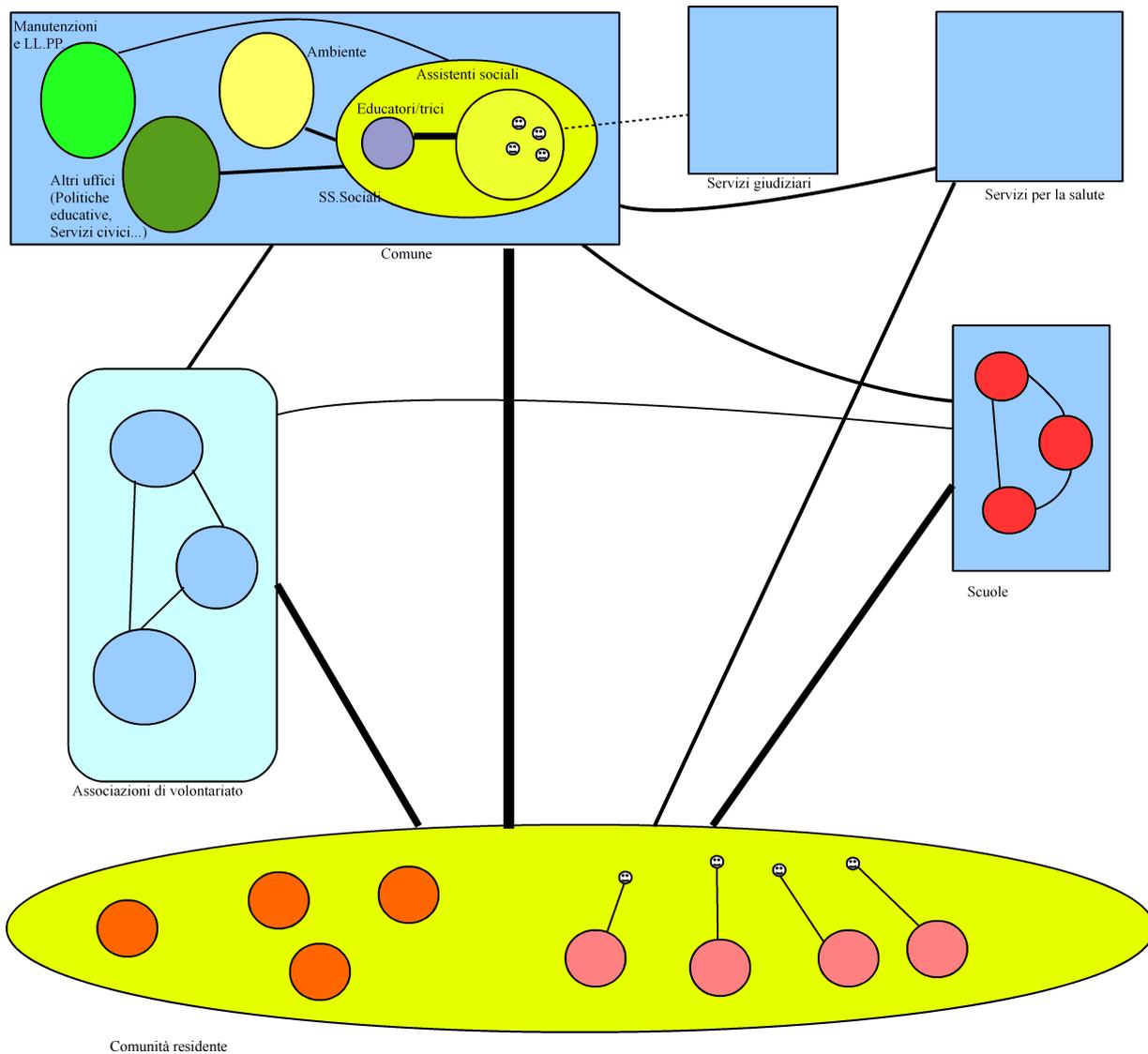


Fig. 21 - Schema che descrive una situazione ipotetica in cui al potenziamento delle reti tra istituzioni, associazioni e comunità si aggiunge il superamento della soluzione “campo” tramite politiche abitative e occupazionali che consentano alle famiglie di scegliere la soluzione residenziale più adeguata, con la possibilità di mantenere comunque le relazioni comunitarie desiderate.

5.4. Bambine e bambini delle famiglie di romá e scuola

Le considerazioni che seguono sono il frutto dell'analisi:

- delle note di campo e dei colloqui relativi all'osservazione (circa 130 ore) svolta tra novembre 2011 e giugno 2012 in una scuola primaria che ha ospitato nell'anno scolastico 2011/2012 nove bambine e bambini khorakhané (di cui sette con una certa regolarità);
- delle 21 interviste realizzate ad insegnanti, educatrici ed assistenti che lavorano nelle scuole prese in esame nel presente lavoro;
- delle note di campo e dei colloqui relativi a un breve periodo di osservazione (circa 20 ore tra gennaio e maggio 2012) presso una classe seconda che ha ospitato nell'anno scolastico 2011/2012 due bambini dassikané;
- delle altre interviste da cui sono emerse riflessioni significative sui temi della frequenza e dell'inclusione scolastica⁴⁶⁵.

Come già accennato, l'istituzione scolastica è considerata dalle persone gagé un potente strumento di “integrazione”, ovvero di trasformazione di bambine e bambini rom in “cittadine/i” (in termini culturali, dal momento che come si è visto molti sono gli ostacoli al raggiungimento della cittadinanza giuridica) attraverso l'insegnamento di abilità e competenze, ma anche di valori e norme comportamentali. Per questo motivo la scuola è investita di grandi aspettative in questo senso, e molte persone che vi lavorano considerano una missione l'accoglienza e la promozione della frequenza e dell'inclusione delle alunne ed alunni rom.

A scuola bambine e bambini trascorrono molte ore della giornata. Negli istituti frequentati durante la ricerca vige il tempo pieno, per cui le lezioni cominciano alle 8,30, la ricreazione inizia alle 10,30, la pausa mensa alle 12,30 e l'uscita è alle 16,30 (16,20 per alunne e alunni khorakhané, perché lo scuolabus passa a quell'ora per poi andare a prendere, all'orario canonico, i bambini dell'altra scuola del quartiere). Questi sono gli orari in cui il trillo prolungato della campanella scandisce il passaggio da una fase della giornata alla successiva.

La vita scolastica è scandita da tempi e ritmi propri, e le figure adulte che vi agiscono

⁴⁶⁵ In questo paragrafo si abbandonerà in parte – a malincuore – il proposito di evitare epiceni maschili, visto l'appesantimento che ciò causerebbe al testo. Si utilizzerà pertanto il maschile plurale, per agevolare la lettura, quando si parlerà di bambini e bambine. Si sottolinea però come nelle classi e sul pulmino bambini e bambine siano presenti in numero pressoché uguale, mentre il gruppo di bambine e bambini khorakhané che frequentavano l'anno scorso la scuola osservata era formato da sei bambine e un bambino, a cui si aggiunsero nel corso dell'anno un'altra bambina e un altro bambino.

Inoltre, in questo paragrafo verrà usata più volte la prima persona singolare per non rendere artificioso il testo, dal momento che tutte le osservazioni riportate sono state effettuate da chi scrive, per l'appunto, in prima persona.

sono diverse: le e gli assistenti della scuola, le insegnanti, il bibliotecario, le assistenti della mensa (le uniche a portare un camice – bianco – e una cuffietta, a cui si possono aggiungere alcune maestre che indossano camici colorati). Persone adulte, bambine e bambini si muovono negli spazi delle aule (quelle preposte alle lezioni, ai laboratori e la biblioteca), degli androni (dove si consuma anche il pranzo), delle scale, del cortile, della palestra, dell'auditorium. Il rumore è incessante e si compone delle voci di alunne e alunni e di quelle delle insegnanti, che quando il chiacchiericcio infantile si fa eccessivo lanciano qualche urlo minaccioso per ottenere un po' di silenzio.

Le bambine e i bambini rom si muovono all'interno di questo teatro, piccoli attori e attrici che interpretano parti speciali. In mia presenza, erano solitamente il centro dei discorsi del personale scolastico: le problematiche relative alle loro assenze, alle loro difficoltà, alla loro igiene, alla loro partecipazione; le proposte di iniziative per la loro “integrazione” e la valorizzazione della loro “cultura”; gli episodi significativi, positivi o negativi, di cui erano protagonisti; il coinvolgimento emotivo delle insegnanti nei loro confronti. Come spesso accade quando le persone adulte parlano di bambini, loro ascoltano: talvolta il fatto che ascoltino è voluto, e si tratta in questo caso di ciò che Gumperz e Hymes chiamano “esplicitazione del backstage”⁴⁶⁶: parlare a nuora perché suocera intenda. In altri casi, può trattarsi di semplice disattenzione, e più volte mi è capitato di provare disagio mentre un'insegnante mi stava parlando di qualche argomento delicato riguardante la comunità rom davanti alla classe (spesso in prossimità di bambini non rom). Da parte di insegnanti o assistenti scolastici poco ben disposti nei confronti delle persone rom in generale sono anche stati lanciati dei commenti poco gentili in loro presenza, come il memorabile (per chi scrive) “qui non siete al campo nomadi!” da parte di un assistente che veniva a sgridare due bambine per non aver fatto scorrere l'acqua nel bagno, o le vivaci lamentele di una maestra di quinta, nella cui classe era stato appena inserito un ragazzino rom di tredici anni, relative sia all'igiene del bambino sia alla paura che potesse insidiare le bambine nei bagni, rivolte all'educatrice che lo accompagnava davanti al bambino stesso.

In una prospettiva interazionista, le esperienze vissute, interpretate alla luce delle esperienze passate e sedimentate costruiscono nel tempo il significato che i bambini danno alla scuola. Per ogni bambino o bambina questo significato sarà diverso, perché sono diverse le vie

⁴⁶⁶ Gumperz John J., Hymes Dell H. (a cura di), *Directions in sociolinguistics. The ethnography of communication*, Oxford, Blackwell, 1986, cit. in Lelli Silvia, *Pragmatiche dell'interazione educativa in una classe pluriculturale con alunni rom. Microetnografia in un contesto scolastico di Firenze*, in Piasere Leonardo, Saletti Salza Carlotta (a cura di), *Italia romani vol. 4*, Roma, CISU, 2004

attraverso le quali si è formato nel tempo.

Il focus principale dell'osservazione effettuata è stato rappresentato dalle interazioni: di bambini e bambine rom tra loro, con compagne e compagni di scuola non rom e con le persone adulte (me compresa), delle persone adulte (me compresa) tra loro. Si è avuto modo di osservare i bambini nelle varie situazioni scolastiche, prendendo nota delle differenze nelle interazioni che avvenivano con persone diverse, ma soprattutto in contesti diversi. È stato possibile notare una grande variabilità, sia a seconda delle persone coinvolte, sia a seconda delle situazioni in cui le interazioni avevano luogo.

5.4.1. Sul pulmino

Si chiama scuolabus, ma per bimbe e bimbi rom, quando dalla finestra lo vedono parcheggiare, giallo insieme ad altri mezzi gialli, nell'area apposita davanti al cancello, è "Pulmino, pulmino!". Carlotta Saletti Salza, a ragione, lo prende in considerazione nella sua ricerca come un ambiente educativo⁴⁶⁷. In tutte le realtà considerate, è il pulmino che, così come fa per altre bambine e bambini residenti nell'agro, cioè nelle campagne e nelle borgate che circondano la cinta urbana, porta i piccoli rom dal campo alla scuola, e li riporta a casa alla fine delle lezioni. Il pulmino rappresenta a un tempo la scuola, di cui è prolungamento prima e dopo le lezioni, e il Comune, che finanzia e gestisce (tramite l'azienda municipale dei trasporti pubblici, ATP) il servizio. Sul pulmino ci sono l'autista, una o un assistente, talvolta, quando è stata finanziata l'iniziativa, una mediatrice del campo.

"[L'anno scorso] hanno potuto prendere anche questa ragazza, che facesse l'assistente, e quest'anno però so che non c'è. E quindi... era una persona molto corretta, educata, svolgeva benissimo il suo lavoro... però quest'anno so che non c'è. Lavorava da sola, nello scuolabus, con l'autista, e doveva... abita nel campo rom, tuttora. Questa cosa a me perlomeno... «eh, portano via il lavoro...». Tutti abbiamo pari dignità. No? Tutti abbiamo necessità di lavorare. Ben venga che anche loro vengano inseriti in progetti del genere. Tutti possiamo avere delle difficoltà, eh. Non soltanto i rom. Quindi... a me questa cosa mi aveva, mi era piaciuto molto quando ho saputo... Però quest'anno so che non è stato fatto, probabilmente dipende... dipendeva dai servizi sociali, senz'altro c'era un budget messo a disposizione per queste cose. Non so se quest'anno non c'è. Per le estreme povertà era stata inserita questa ragazza. Infatti ricordo che alla cena di fine anno l'avevamo invitata, ed era venuta. Per me era stato positivo in ogni caso, già [il fatto che parlasse] la loro lingua... poi vabbè."

(M.N., assistente scuolabus)

⁴⁶⁷ Saletti Salza Carlotta, *Bambini del campo nomadi*, cit., pp. 204 e segg.

L'autista può essere indifferente al fatto di guidare un pulmino su cui viaggiano i bambini rom (ma c'è stato un caso di autista che aveva rapporti di padrinato con la comunità dassikaní), oppure ostile.

"Ricordo una volta, questo... stavamo accompagnando i bambini rom al campo, c'era questo autista proprio che non li sopportava proprio per niente, era una cosa, una lotta continua con quest'uomo. Eh.. eravamo arrivati all'ingresso del campo, quello precedente, e ferma lo scuolabus in mezzo alla strada. E apre gli sportelli per farli scendere. Eh, gli ho detto: «Scusi, cosa sta facendo?» E ha detto che potevano scendere, gli ho detto, «no, i bambini non scendono. Lei li fa scendere in sicurezza come fa scendere gli altri bambini». Allora ha preso con rabbia, ha spostato lo scuolabus, lo ha messo di punta verso l'ingresso, però io ho visto che potevano scendere in sicurezza perché c'era un marciapiedi, ho detto va bene, e li ho fatti scendere. Allora per cattiveria, perché io non gli avevo permesso questo, poi figurati, una donna che gli tiene testa... per andarmi contro diciamo, prende e porta lo scuolabus dove loro parcheggiano. Però a noi non dovevano lasciarci lì. Dovevano lasciarci in un altro punto di riferimento. Quindi io mi sarei dovuta fare diversi chilometri a piedi. Eh, prende e porta lo scuolabus all'interno. Dico: «Cosa sta facendo?». «Scenda qua». «No, io non scendo qua. Lei per cortesia mi prende e mi porta dove mi ha preso». Con rabbia, stizzito, ha preso e mi ha portato al punto di riferimento. Un pochino di lotte le abbiamo fatte, eh. Per sensibilizzare un pochino... Ah, ecco, perché mi aveva detto: «E che problema c'è a lasciarli per strada, che tanto stanno sempre per strada qua?». Dice, «camminano a destra e a sinistra qua, attraversano in bicicletta...», ma adirato tutto questo. Ho detto: «A me non riguarda, perché in questo momento la responsabilità è sia mia che sua. E quindi lei, ho detto, ha la responsabilità della guida e io di custodire i bambini. E quindi lei parcheggia lo scuolabus in sicurezza e noi li facciamo scendere». Perché secondo lui, siccome loro stavano sempre per strada correndo da una parte all'altra... ho detto: «In quel momento la responsabilità è dei genitori, in questo momento è la nostra». Però lui l'ha fatto perché erano bambini rom, perché altrimenti agli altri non l'avrebbe fatto, non si sarebbe permesso."

(M.N., assistente scuolabus)

Lo stesso vale per l'assistente, più spesso una donna perché tra i requisiti per ottenere il posto, che a Sassari dura di solito tre mesi all'anno, c'è un diploma magistrale o affine, e sono scuole solitamente a grande predominanza femminile. A Sassari le linee di scuolabus sono tante, e la lotta per non finire assegnate alla linea "dei nomadi" è accesa. "Ah, io lo dico subito [a chi predispone i turni]", mi dice con decisione una ragazza che da anni effettua il servizio di assistenza, "non mi mettere coi nomadi!". "Perché?". "Perché sono sporchi e litigano tra di loro!". Così finisce che la linea "dei nomadi" viene di solito affidata alle ultime arrivate, che non esprimono preferenze, o a quelle poche assistenti che non hanno problemi a viaggiare con loro, e che non condividono il rifiuto delle altre.

“Perché poi devi sapere che le linee con i nomadi, non le vuole nessuno. Nessuno le vuole fare. Per me non era un problema. [Erano] tranquilli, cosa volevo di più? Non facevano niente, non... La puzza chi se ne frega, apri i finestrini [ride]. [...] Ti dirò mi son trovata, benissimo, non... non hanno mai fatto cose che gli altri bambini non facevano. Non... anzi, molto meno. No, comunque, in linea di massima, questi bambini erano tranquilli. Non... anche i ragazzi, erano insieme ai ragazzini, perché lì, vanno alle elementari, sai, anche... quelli un po' più grandini. Anche un allievo delle elementari potrebbe avere anche dodici anni, tredici anni... [...] Io non ho avuto problemi, mi prendevano in giro i colleghi e le colleghe perché facevo questa linea... [...] I piccoli mi chiamavano mamma. Cioè... mi abbracciavano... boh, tranquilli. [...] Quando ci fermavamo in via Bottego, che eravamo tanti pulmini, c'era da aspettare un po', quindi ognuno... salivamo magari in un pulmino a fare una chiacchierata, nel mio non volevano mai salire. [Dicevano] che si sentiva la puzza dal giorno prima, [e] non è vero. Però... non volevano mai salire, poi sottevano... Capito?”

(N.N., assistente scuolabus)

Il pulmino è un luogo in cui le bambine e i bambini rom possono avere occasione di assaggiare il pregiudizio e il rifiuto: da parte degli autisti ostili, da parte di assistenti risentite, da parte di eventuali compagni di viaggio gagé e dei loro genitori.

"L'anno scorso c'era solo uno scuolabus qui, li portava tutti insieme, ecco. Forse c'erano delle difficoltà coi mezzi. Però alcuni genitori prima protestavano proprio perché c'erano i bambini rom insieme ai loro figli, non volevano che ci fossero, mentre invece adesso non avviene quasi più. [...] Protestavano con noi e con i servizi, anche. Un episodio molto brutto è successo l'anno scorso perché c'erano bambini che viaggiavano dall'agro però venivano accompagnati prima... adesso non mi ricordo come funzionava... comunque il genitore sapeva che c'erano questi bambini rom all'interno, e aveva detto, aveva parlato male proprio all'assistente."

(M.N., assistente scuolabus)

A Sassari, attualmente il pulmino serve solo il campo nomadi. I bisticci avvengono tra bambini khorakhané e dassikané. I primi occupano i sedili in fondo, più lontani dall'autista, i secondi i sedili davanti, mentre l'assistente si sistema nel mezzo, se intende gestire attivamente la relazione educativa e conflittuale, o sul davanti, vicino all'autista, se non se la sente di stare vicino ai piccoli khorakhané. Questa disposizione, che rievoca quella che si verificava quando le famiglie rom stavano a Baddimanna, il pulmino serviva sia i bimbi rom che gagé e i primi occupavano i sedili di dietro, emarginati e silenziosi, è anche funzionale al percorso, dal momento che il pulmino, partito dal campo, deposita a scuola prima i bambini dassikané, poi i khorakhané, mentre al ritorno effettua il tragitto opposto (il che significa che i bambini dassikané arrivano a scuola con largo anticipo, e i bambini khorakhané ne escono prima della fine delle lezioni). Una bambina dassikané e sua madre mi spiegano la dinamica dei bisticci: i bambini

khorkhané sono sporchi e puzzano, quindi alcuni bambini dassikané – questo mi viene raccontato con un certo imbarazzo – finiscono con il prenderli in giro per questo. Quando i khorkhané reagiscono alle provocazioni inizia lo scambio di invettive, che l'assistente cerca faticosamente di tenere a bada. Il culmine degli insulti riguarda i defunti: “mangia i tuoi morti” è denunciato come sommamente offensivo da parte dei bambini indignati. Qualche volta, se la situazione degenera, possono volare oggetti o botte.

“Più che altro il problema era che, siccome le due etnie viaggiavano insieme, a volte dovevi cercare di non farli litigare, perché se litigavano, era... un problema, li dovevi separare, ma... non hanno, allora, quell'anno lì gli ortodossi erano cinque, mentre la maggioranza erano i musulmani, quindi... litigi non è che ce ne siano stati, non... in genere sono gli ortodossi un po' che provocano, mmh... invece [un altro anno, N.d.A.] [i bambini musulmani] erano pochi, bambini soprattutto, piccoli, comunque... tuttavia se ne stavano molto separati da loro, [gli ortodossi] gli dicevano “fetente, che puzza, son sporchi”, e allora io “dai, no, dai, non è proprio così...”

(N.N., assistente scuolabus)

Si è avuto modo di interpellare molte assistenti di scuolabus durante la ricerca, di osservarle quando attendevano i bambini all'uscita da scuola e li accompagnavano sul pulmino e di ascoltare i racconti delle insegnanti. La figura dell'assistente può essere neutra, quando non dannosa nei casi in cui la loro ostilità sia percepita dai bambini, o al contrario molto preziosa. Può fare da intermediaria tra le insegnanti e i genitori, far sentire i bambini accolti e apprezzati, aiutarli a gestire i conflitti e rivestire un ruolo educativo limitato ma significativo. Il modo in cui si appropria a ciascuna bambina o bambino, e ai gruppi che formano, è peculiare per ognuna di esse: può essere affettuosa e offrire il contatto fisico e la dolcezza, oppure autorevole e talvolta severa, o ancora escludente e autoritaria. Il modo in cui si pone nel suo lavoro è generalmente affidato all'esperienza e alla sensibilità della singola persona, visto che il ruolo educativo delle assistenti non è riconosciuto e non vi è investimento economico nella loro formazione e aggiornamento.

“E poi anche la difficoltà nostra perché effettivamente non sapevamo come prenderli. Ma questo è perché comunque, non abbiamo fatto magari studi adatti, studi appositi. Noi non, noi veniamo assunti con il diploma, con il diploma magistrale sia dell'Istituto sia dell'antica Scuola magistrale, quella delle suore, eh... oppure, al Tecnico Femminile con l'indirizzo psico-sociale, e poi anche con i diplomi regionali di assistente anziani e bambini, sai quelle cose... puoi avere anche la terza media ma se hai quel tipo... però secondo me non sono tanto adatti come... io ho visto il servizio scuolabus delle altre città, mi è capitato, ho fatto i miei giri anche su internet cercando... e poi [ho conosciuto] una signora veneta che fa l'assistente, lei a differenza di [noi] lavora fissa, l'appalto ce l'ha una cooperativa, dato comunque anche dal Comune. E praticamente mi stava raccontando, perfetto eh questo servizio,

perfetto. Loro però, anche gli autisti, hanno un titolo di studio apposito, oltre che... cioè, magari hanno il diploma più una cosa fatta apposta per lavorare lì. E poi tutte le volte fanno gli aggiornamenti, fanno il corso di aggiornamento... anche gli autisti. Quindi, un po' spiegava, loro magari un po' di più sanno cosa fare. Poi c'è quello che, per esempio ci sono i gruppi che hanno un indirizzo per, tipo, i disabili, l'altro gruppo che ha l'indirizzo per determinate, i rom, l'altro per determinati problemi, quindi è ovvio che fila liscio. Cioè, così fila liscio il servizio. Infatti lei si trova bene, è contenta... è proprio diverso, mi stava raccontando, è proprio diverso. Eh, boh, secondo me dipende anche da quello il fatto che noi magari non sapevamo come, come trattare. Come... perché finché fanno da bravi, o fanno così e così, li gestisci. Però in situazioni magari più, allucinanti non sai come gestirli. perché non... non lo sai fare. È ovvio, è normale. Non lo sai fare.”

(N.N., assistente scuolabus)

L'organizzazione del servizio di scuolabus ha avuto un effetto rilevante sulla libertà di scelta della scuola media da parte dei bambini che quest'anno hanno terminato il ciclo della scuola primaria: i tre bambini khorakhané della quinta seguita l'anno scorso, che al momento della preiscrizione erano entusiasti perché alle medie sarebbero andati alla scuola del quartiere con i loro compagni e compagne, sono stati invece iscritti d'ufficio dalla segreteria alla scuola media più vicina al campo, come in precedenza i loro fratelli e sorelle maggiori, perché non esiste un pulmino che all'ora dell'uscita dalle scuole medie effettui il tragitto di ritorno dal quartiere del Latte Dolce, dove si trovano le due scuole primarie, al campo nomadi. Un'occasione mancata per tentare un inserimento positivo nella scuola media, che nessuno dei bambini khorakhané ha finora frequentato con successo.

5.4.2. In classe

La classe è l'insieme delle persone (alunne, alunni e figure educative) che interagiscono strettamente durante i momenti della vita scolastica. Talvolta il termine è anche usato come sinonimo di aula, ovvero il luogo fisico in cui avviene la maggior parte di queste interazioni. In questo contesto la classe sarà intesa come luogo, sia fisico che sociale. È un luogo in cui bambine e bambini da me osservati hanno trascorso in media almeno cinque ore al giorno, se si escludono dal conteggio i momenti di pausa (ricreazione, pasto e dopopasto), e non era il più amato. Se si eccettua la quinta, in cui due bambine e un bambino rom occupavano solitamente una bancata in fondo alla classe, e durante le ore di lezione interagivano spesso tra loro, disegnando o lavorando o chiacchierando a bassa voce in romanes, nelle altre classi le bambine

rom erano capaci di trascorrere ore sedute nel proprio banco immobili e silenziose, le braccia sul piano del banco, gli occhi fissi sull'insegnante o intenti a osservare quanto accadeva intorno a loro.

Se si prende in esame la posizione occupata dai bambini osservati nelle classi e le modalità di interazione routinaria con le insegnanti e i compagni, si osserva che:

- in prima, B. occupa un banco da sola, in prima fila. Ha cominciato a frequentare, saltuariamente, ad anno scolastico inoltrato. Parla pochissimo l'italiano e, nelle poche volte in cui era presente in classe, non è mai capitato di vederla interagire con i compagni. Sorride molto, a chiunque le si rivolga, ma di solito non sembra capire quello che le viene detto. Nella sua famiglia sono presenti in vario grado affezioni dell'udito, la madre mi confida un giorno che tutti i figli hanno problemi di sordità. Quando le viene dato un lavoretto da fare, lo esegue docilmente, ma se non è seguita tende a fermarsi e ha bisogno di ulteriori incoraggiamenti;
- in seconda, L. occupa un banco in prima o seconda fila, accanto a un compagnetto o compagnetta che di volta in volta cambia e con cui l'ho vista interagire solo per rispondere a delle domande. Assiste con interesse a tutto ciò che succede in classe, ruotando la testa per seguire con lo sguardo lo svolgimento dell'azione. Se interpellata sorride, ma solitamente non risponde se non a gesti o monosillabi. Quando le viene dato un lavoretto, a parte rispetto ai suoi compagni, lo esegue, distraendosi spesso per guardare cosa fanno gli altri;
- in quarta, R. e A. occupano un banco in fondo alla classe, talvolta vicine, talvolta separate e affiancate ad altri compagnetti o compagnette. Timidissime, anch'esse restano immobili, non parlano, se interpellate si agitano, sorridono e mostrano un grande imbarazzo. Quando viene dato loro qualcosa da fare, vi si applicano seguendo attentamente la consegna. Una volta terminato, attendono che sia l'insegnante ad accorgersene e a dare loro un altro lavoro da eseguire;
- in quinta, V., T. e G. occupano tre banchi vicini in fondo alla classe, spazialmente separati dal resto dei banchi. Si muovono autonomamente, vanno a prendere oggetti e fogli, disegnano, chiacchierano tra loro in romanes, si affacciano alle finestre sulla parete di fondo, se hanno da lavorare vi si applicano. A volte, chiacchierando e ridendo, disturbano il resto della classe. Quando vengono sgridati, o semplicemente chiamati presso la cattedra o la lavagna, ridono imbarazzati e si nascondono il viso con un lembo della

maglia o con il braccio.

Il motivo per cui queste bambine sono fundamentalmente isolate all'interno della classe non è da riferirsi a un rifiuto da parte dei loro compagni, che in generale sono stimolati – con discrezione – dalle insegnanti a interagire con loro. In più occasioni bambine e bambini gagé si sono accostati alle loro compagne rom più timide e hanno mostrato la volontà di includerle nei giochi e nella conversazione. In alcuni casi, alcuni bambini della quarta – una classe molto vivace – si sono rivolti a me, individuata come adulta vicina alle bambine, e mi hanno chiesto con tono tra lo stupito e l'accorato: “Perché quando noi parliamo con loro non ci rispondono? Perché non vogliono fare l'attività motoria? Perché non parlano con noi?”. Secondo la testimonianza di un educatore che ha lavorato con la loro classe per un pomeriggio all'interno di un'attività di animazione ludica, adottando opportuni accorgimenti per coinvolgere le bambine nei sottogruppi queste hanno partecipato con entusiasmo. Ho provato, durante un momento di ricreazione a utilizzare un libro didattico per giocare con R. e con i compagni a lei vicini, e dopo un po' di sforzi l'interazione si è fatta soddisfacente. Sembra quindi che per le bambine khorakhanè la vita di classe sia una grande fatica, che si affronta con successo solo con un elevato e costante investimento di animazione da parte delle persone adulte presenti in classe.

5.4.2.1. Ancora l'olfatto

D'inverno, a scuola, bambine e bambini khorakhané avevano un odore più forte. Faceva freddo, e albeggiava tardi. Alcuni di loro dormivano vestiti, si svegliavano all'arrivo del pulmino e in pochi minuti erano a bordo. Avevano tutti dormito nell'aria chiusa del container o di una roulotte condivisa con un fratello e un cane. A scuola, con il riscaldamento acceso e le finestre chiuse, il loro odore in certi giorni, a fine mattinata, si avvertiva. Le maestre aprivano la finestra durante il pranzo, per far cambiare l'aria. Come già spiegato, il problema non era – solo – il fatto di non poter fare una doccia ogni mattina o un bagno ogni sera: era l'odore dei vestiti, della biancheria, dei materassi, dei cuscini, dei capelli, delle scarpe. Erano le generali condizioni dell'area che si rispecchiavano nella cura del corpo: come se tentare di salvare il salvabile fosse una fatica sprecata in mezzo alla polvere e al fango.

“Igienicamente sono veramente in una situazione terribile, la cura degli indumenti è zero, e della persona, [ciononostante] il problema degli odori e della puzza nella nostra classe non è mai nato. Giustamente siamo stati noi i primi a non [mostrarci]

mai schifati. La mia collega si è presa sempre anche la briga di cambiare i bambini, solo in caso di necessità. La collega nell'altra classe addirittura [faceva loro la doccia, lavava loro] i capelli sistematicamente, quindi faceva la pettinatura uguale agli altri, noi abbiamo detto [no], i bambini sono così. Rimangono così. Invitando i bambini a farlo nel campo. Quindi, ogni settimana, «Guarda che devi lavarti la testa, sciampo? Sciampo? Fai un bello sciampo, taglia le unghie» eccetera, insistendo su questo... Non siamo arrivati a un risultato miracoloso, continuano a essere trascurati eccetera, però quando abbiamo [insistito], «domani tu le unghie le devi tagliare, non ti voglio vedere così», venivano con le unghie tagliate. Ci è sembrato più importante insistere sul fatto che loro stessi devono essere, capito, responsabili, e responsabilizzare”.

(R.N., insegnante)

In tutte le realtà prese in esame, le amministrazioni locali e le scuole hanno attivato dei progetti *ad hoc* per assicurare la pulizia dei bambini il cui grado di pulizia era considerato più carente prima dell'ingresso nelle classi: il Comune stanziava i fondi per attrezzare locali scolastici con docce, lavatrici, guardaroba, e talvolta il compenso per una o più assistenti incaricate di lavare e cambiare i bambini, la scuola talvolta partecipava con l'ausilio di alcune insegnanti volontarie. Nella realtà di Porto Torres, come già descritto nel par. 4.4, il servizio di pulizia fu uno dei primi interventi messi in campo per consentire la frequenza della scuola da parte dei bambini rom, il cui ingresso aveva provocato vivaci proteste da parte dei genitori degli altri bambini. Negli ultimi anni, con le migliorate condizioni del campo, solo casi particolari hanno dato luogo ad interventi appositi:

"[Ho avuto una] esperienza all'interno della scuola alcuni anni, con una bambina rom, di cui ci siamo particolarmente interessati, perché c'era una situazione di disagio nella famiglia, in quanto non era abbastanza pulita sia a livello di igiene personale, di cose che poi... si potessero seguire all'interno della scuola, quindi per quanto riguarda questa bambina ci siamo proprio prese cura sia io che una mia collega, con l'autorizzazione del dirigente per anche aiutarla nella pratica dell'igiene, quindi la scuola ci aveva messo a disposizione uno spazio dove poter la bambina anche, lavarsi e cambiarsi, e quindi diciamo entrare in aula con un aspetto abbastanza dignitoso diciamo, senza fargli pesare questa situazione. Fatta in maniera molto discreta, alcuni insegnanti come S. ad esempio, si prendeva cura di portare a casa questi abitudini per lavarli, la biancheria che poteva servire per lavarsi, gli asciugamani eccetera, nel fine settimana, poi il lunedì si riportavano i cambi puliti e così via. Abbiamo anche molte volte acquistato degli indumenti per lei, e comunque facevano a gara per questa bambina. Mi capita a volte di incontrarla, adesso è una signorinetta quindi quando mi vede mi viene incontro, ed è rimasta diciamo legata a quel ricordo della scuola, del lavarsi, dell'aspetto, che quando mi vede non mi ha mai chiesto soldi, ma mi ha chiesto sempre «L., me lo compri uno shampoo? Me lo compri un bagnoschiuma?» E questo mi fa piacere, perché generalmente tendono non so a chiedere qualcosa, perché... [...] E ho un ricordo per quanto riguarda questa bambina molto piacevole, perché ci siamo prestati un po' tutti."

(L.S., assistente scolastica)

Per quanto riguarda Sassari, un progetto *ad hoc* venne effettuato durante il periodo in cui le famiglie rom risiedevano a Truncu Reale, nelle condizioni più precarie:

“Dunque, nel 2003 era stato fatto [un] progetto intitolato *Una scuola anche per noi*. L’avevamo fatto in collaborazione con la Misericordia; è durato... un anno scolastico; erano fondi residui che noi avevamo a disposizione e abbiamo ritenuto di doverlo fare perché ci siamo resi conto che probabilmente, con questo tipo di approccio, anche le famiglie avrebbero fatto meno resistenza a mandare i loro figli a scuola. Non è stato semplice, non è stato semplice anche perché, soprattutto le mamme musulmane, sono molto gelose, per cui far mettere le mani addosso ai propri figli da terzi *ha creato qualche problema*. [...] Queste ragazze hanno lavorato benissimo, abbiamo avuto dei buoni risultati perché i bambini erano puliti; vero è che il giorno dopo, quando ritornavano a scuola, non avevano la stessa roba che avevano quando sono ritornati a casa... Noi avevamo comprato un corredo notevole: calzine, mutandine, tute, scarpe, giubbotti, chi più ne ha più ne metta. C’eravamo rivolti ad un grossista che ci ha dato più roba di quella che noi avevamo richiesto e, infatti, avevano una lingerie proprio ben dotata. Poi chiaramente la roba è andata come è andata; però abbiamo avuto un buon ritorno di quel progetto. [...] Gli educatori andavano al campo... Cioè queste ragazze... andavano al campo e spesso e volentieri li svegliavano loro i bambini; mettevano insieme una mise per poterli portare a scuola, li preparavano, li lavavano, per cui difficilmente i bambini non andavano; cioè riuscivano a coinvolgerli... è peccato che non è andato oltre, un vero peccato. [Questo progetto] era più che altro tendente all’approccio, all’igiene personale; igiene personale che, se fatta in un certo modo, ti mette nella condizione di non sfigurare di fronte ad un altro. Perché poi i bambini sono molto cattivi secondo il contesto nel quale si trovano: quando ci si presenta in una certa condizione sono i primi che rifuggono queste situazioni e possono anche rifuggirle malamente. Allora, onde evitare questo noi questo progetto l’avevamo pensato in questo modo e ha dato buoni frutti... Era stato pensato qua in ufficio. [Il progetto è costato] diecimila euro, [che comprendevano] sia [il compenso delle assistenti] che tutto il materiale per la biancheria per i bambini – vestiario, scarpe e cose di questo genere. Abbiamo acquistato la lavatrice per la scuola che poi è rimasta alla scuola e, come le dicevo prima, in questo progetto, oltre che essere entrati gli operatori della Misericordia, c’era anche la lingerista. Quindi qua c’era, oltre al pagamento degli operatori della Misericordia, il pagamento alla lingerista, che faceva il lavoro di lavare la roba, stirare la roba, quindi curava questo aspetto; un anno scolastico gliel’abbiamo garantito poi, purtroppo, non c’è stato più possibile far nulla, per lo meno...”

(U.R., funzionario)

Ho potuto parlare con una delle assistenti che hanno lavorato nell'ambito del progetto, una persona molto sensibile che mi ha raccontato di come lei e altre tre persone, una che si occupava soprattutto di lavare gli indumenti, una educatrice che li seguiva a scuola, portandoli fuori dalla classe, e un'altra assistente, andavano a prendere bambine e bambini col pulmino, entrando anche nelle case, li portavano nella scuola di via Cilea dove li facevano lavare nelle docce della palestra (“ambiente non riscaldato, ma per loro sempre più caldo che al campo”) e

davano loro merendine per colazione, poi li accompagnavano in classe. Ovviamente questo richiedeva tempo, e i bambini entravano in classe oltre l'orario di ingresso, soprattutto quelli di via Bottego. Uno dei bambini khorakhané, oggi adulto e sposato al campo, non volle mai partecipare, restava ostinatamente sul pulmino, non voleva neanche la merenda. L. mi racconta delle sue riserve personali sul fatto di lavarli, in quanto questo compito era percepito da lei stessa in certa misura come una violenza nei confronti dei bambini a cui era destinato. D'altro lato, il servizio era svolto come un gioco, e molti bambini non volevano più uscire dalle docce calde. Si era creata una forte empatia tra lei e i piccoli utenti, tanto che il rapporto con quei “bambini meravigliosi, con una carica d'affetto incredibile” la arricchì moltissimo. Ricorda anche, con amarezza, che una maestra una volta commentò, dato che il progetto era partito in marzo: “ecco, proprio ora che possiamo aprire le finestre, intanto io mi sono presa un sacco di puzze nei mesi passati”.

Ad Alghero, è attualmente in corso un servizio di igiene preliminare all'ingresso nelle aule per bambine e bambini della scuola dell'infanzia, che ha previsto l'adattamento di un locale a bagno, con vasca apposita, e l'operato di un'assistente che procede al lavaggio dei bimbi. Molte insegnanti guardano con favore ad interventi che permettano di avere in classe i bambini rom puliti e cambiati. Le famiglie reagiscono in modi differenti a questa prospettiva: per alcune è un servizio che si può accettare in quanto fa piacere alle persone gagé e alle proprie figlie e figli, per altre un'azione intrusiva e offensiva. Durante una delle mie prime visite al campo khorakhanó, la maestra che mi accompagnava, recatasi a sollecitare l'invio a scuola di una bambina, chiese a due madri se “gli educatori del Comune” stessero “venendo a svegliare e lavare i bambini”, dal momento che era prevista l'attivazione di un progetto di supporto all'inserimento scolastico e che le maestre ipotizzavano che tra le misure fosse prevista l'igiene dei piccoli rom. Le due madri ebbero reazioni completamente diverse; una obiettò: “Ma qui non c'è acqua calda. perché non li lavano a scuola?”, e l'altra, tendendo le braccia verso di noi con i pugni chiusi e i polsi verso l'alto, lo sguardo fiero, esclamò: “Abbiamo anche noi le mani per lavare i nostri figli”⁴⁶⁸.

Dal momento che la necessità di supportare la pulizia dei bambini rom si manifesta soltanto nei confronti di quelle famiglie che hanno molti figli, condizioni abitative precarie e nessun accesso all'acqua calda, a Fertilia perché non esistono i bagni e a Sassari perché manca l'allaccio della corrente elettrica, viene ancora una volta da chiedersi se con la somma che va a coprire il costo di un servizio annuale di pulizia non si potrebbero effettuare interventi più duraturi in quanto strutturali, come l'adeguamento/costruzione dei bagni con installazione di

⁴⁶⁸ Note di campo, 15.11.2011.

pannelli solari, che con un investimento iniziale ormai esiguo forniscono poi acqua calda a costo zero per molti anni, e la formazione di alcune giovani *romniá* che possano assumersi la responsabilità della cura dei fratellini e sorelline, ricevendo in cambio un compenso che andrebbe a migliorare le condizioni economiche delle proprie famiglie e che rappresenterebbe per loro un'attività lavorativa, oltre che un investimento in termini di conoscenze utili per il futuro.

5.4.3. In cortile

Ho trascorso diverse ore di ricreazione sedendo con le maestre, ascoltando i loro discorsi, partecipando alle conversazioni ma soprattutto osservando, da una postazione defilata e privilegiata, i bambini. Le posizioni e le interazioni delle bambine e dei bambini rom con i loro compagni riflettevano sostanzialmente le situazioni osservate in classe. Le bambine frequentanti la prima, la seconda e la quarta tendevano a sedersi su un gradino, in silenzio, osservando gli altri, le due bambine di quarta una vicina all'altra. I tre bambini della quinta interagivano con maggiore frequenza con i compagni di classe. C'è stato un periodo in cui è andato molto forte il gioco delle biglie, ed essi giocavano con accanimento e concentrazione, sia tra di loro sia con i compagni. Durante un lavoro di diverse settimane – nell'ambito di un progetto Comenius – sui giochi tradizionali, bambini rom e gagé hanno appreso alcuni giochi di movimento da fare seduti o in movimento, accompagnati da filastrocche o con l'ausilio di piani di gioco disegnati sul pavimento del cortile a vivaci colori.

In generale, così come si formano tra bambini coppie e piccoli gruppi più affiatati che possono tendere a staccarsi dagli altri per chiacchierare e giocare, così accadeva per i bambini khorakhané, abituati a giocare insieme al campo e parlanti la loro lingua. Poteva capitare che alcune classi si ritrovassero insieme nella stessa porzione di cortile per la ricreazione, e allora non era infrequente vedere che i bambini rom si cercavano, allertandosi e stabilendo contatti visivi quando capitava loro di ritrovarsi nello stesso luogo, e talvolta si riunivano a chiacchierare tranquillamente in un angolo.

Spesso erano le compagne di classe, sollecitate dalle maestre o meno, a raggiungere le bambine rom sedute in disparte, prenderle per mano e coinvolgerle nei loro giochi: in questi casi, le bambine di prima e seconda seguivano docilmente le compagne, mentre le bambine di quarta si schermivano, imbarazzate.

Ci sono stati, in prima, dei casi di rifiuto della bimba rom arrivata ad anno scolastico inoltrato. Una bambina non ha voluto prenderla per mano nella fila, un'altra si è messa a piangere per il fatto di essere in coppia con lei durante un gioco a due. Sarà cura delle insegnanti, come hanno fatto le loro colleghe, lavorare con il gruppo classe per favorire l'inserimento della bimba, che l'anno prossimo ripeterà la prima e sarà raggiunta in classe dalla cugina più piccola.

5.4.4. Fuori dalla classe

Dopo i primi tentativi di affiancamento all'interno della classe, un po' per poter approfondire la confidenza con i bambini lontano dagli sguardi curiosi e indagatori degli altri bambini, con l'ausilio di modalità ludiche e senza disturbare le lezioni - che già si svolgevano spesso in un clima generale di confusione, con notevoli sforzi da parte delle maestre per tenere a bada fino a 28 bambini per classe - un po' per saggiare come si sarebbero comportati i bambini in un ambiente protetto, un po' perché si desideravano sperimentare delle attività didattiche speciali, un po' per sollecitazione delle insegnanti, cominciai a uscire dalla classe con i bambini a piccoli gruppi: due, tre, raramente tutti insieme. L'idea era di raggruppare i bambini che avevano mostrato livelli di apprendimento simili per calibrare le attività didattiche adattandole alle loro competenze e anche ai loro interessi e desideri.

Da un punto di vista didattico non era una soluzione corretta, visto che si trattava di allontanare i bambini, anche se per poche ore alla settimana, dalla loro classe, ma ha permesso di effettuare alcune considerazioni significative sugli atteggiamenti dei bambini in contesti differenti. Per prima cosa scoprii con stupore che le stesse bambine che in classe stavano mute e ferme per ore diventavano socievoli e loquaci quando interagivano solo con la strana maestra part-time e con i loro cugini. Dopo i primi giorni in cui ci studiammo a vicenda, ed io utilizzai per rompere il ghiaccio alcune tecniche di clownterapia⁴⁶⁹, fu come dare spazio a un fiume in piena di chiacchiere, giochi, scambi affettivi e confidenze che non avrei potuto immaginare all'interno della classe. Saletti Salza sottolinea il fatto che i bambini rom possono instaurare con gli adulti con cui interagiscono a scuola (ai loro occhi adulti-bambini, perché usano un linguaggio verbale e non verbale diverso da quello che userebbero con un adulto, portandosi in qualche modo più verso il livello del bambino) un tipo di relazione – verbale ma anche fisica –

⁴⁶⁹ Ho avuto la fortuna di seguire un percorso formativo (nel 2005) e pratico (dal 2005 al 2008) come clown di corsia in un'associazione attiva nella mia città.

che non è lo stesso che gestiscono con gli adulti del campo, i quali si rivolgono ad essi come bambini-adulti, dal momento che “il bambino fin da piccolissimo viene identificato con l'adulto che sarà”⁴⁷⁰. La tendenza, osservata nei bimbi rom, non solo nei miei confronti ma anche nei confronti di insegnanti e altri educatori, ad esprimere una carica affettiva notevole, che fa giudicare i bimbi rom “particolarmente affettuosi” rispetto alla media dei bambini gagé, e che viene spesso interpretata come sintomo di una carenza affettiva familiare, è invece spiegata da Saletti Salza come la dimostrazione di una grande competenza relazionale del bambino rom, che sa riferirsi con modalità diverse agli adulti della sua comunità e agli adulti-bambini gagé, e che apprende tale capacità proprio nell'ambito dell'educazione ricevuta in ambito familiare.

Quando i bambini khorakhané ebbero capito abbastanza cose su di me e sulla relazione che consentivo loro di instaurare con me, la nostra interazione acquistò spontaneità e permise a me di capire qualcosa di loro e del loro muoversi nel mondo-scuola. Dopo poche settimane, il mio ingresso in classe, che essendo subordinato ai miei impegni relativi alla ricerca in corso era abbastanza imprevedibile, era accolto da reazioni che in alcuni contesti erano quanto mai esplicite: i bambini della quinta scattavano in piedi, animati e sorridenti, e mi venivano gioiosamente incontro esclamando: “Ci prendi?”, mentre nelle altre bambine riconoscevo segnali mimici molto contenuti, insieme a un contatto visivo prolungato, salvo poi, dopo l'uscita silenziosa dalla classe, chiedere ansiosamente: “Perché ieri non mi hai presa?”.

La seconda constatazione importante fu proprio il grande sollievo che i bambini khorakhané provavano nell'uscire dalla classe, nel percorrere gli ambienti della scuola e nel colonizzare un'aula diversa nella quale potevano scegliere la sedia, muoversi a loro piacimento, esplorare gli scaffali, guardare dalla finestra e avere un'adulta tutta a loro disposizione che rispondeva ad ogni domanda. In classe si muovevano per ore all'interno di una rappresentazione di cui non facevano parte, immobili a osservare gli altri all'opera o svolgendo consegne differenziate mentre il resto della classe interagiva con l'insegnante, qui tutte le attività ruotavano intorno a loro, si trattasse di contare, di scrivere o di imparare i giorni della settimana, e trovavano spazio i loro racconti, le loro domande e gli scherzi. Infine, io davo loro dei compiti da svolgere a casa. “Anna – raccomandavano – dacci compiti, troppi troppi compiti!”. Spesso quei quaderni o fogli con i compiti non sono tornati, si sono persi nella confusione del ritorno a casa, senza spazi per riporli e con i fratelli piccoli e grandi che, per dispetto o noncuranza, li distruggevano. Ma alla fine compresi che forse era già abbastanza gratificate, per loro, il rito della consegna.

⁴⁷⁰ Saletti Salza Carlotta, *Bambini del campo nomadi*, cit., p. 210.

5.4.4.1. Didattica e socializzazione

L'ipotesi da me avanzata, corroborata sia dai racconti delle insegnanti sia dal confronto con analoghe situazioni in cui bambini rom sono stati osservati all'interno delle classi⁴⁷¹, è che i bambini rom tendano a restare isolati dal resto della classe durante le ore di lezione perché l'organizzazione didattica della scuola italiana tradizionale prevede modalità di insegnamento/apprendimento in classe che escludono quei bambini – non solo rom – che non sono in grado, per varie ragioni, di seguire le lezioni impartite al gruppo-classe nel modo tradizionale.

Verrebbe istintivo argomentare che la bambina o il bambino rom “resta indietro” per diversi motivi, tutti riconducibili alla resistenza dei genitori alla promozione della frequenza scolastica da parte dei loro figli: il fatto di non frequentare la scuola dell'infanzia, dove si effettuano quelle esperienze e si apprendono quelle abilità di base (pregrafismo, attività manuali) che portano i bambini di prima elementare ad un livello che non è lo stesso di un bambino a cui fino a quel momento è capitato estremamente di rado di prendere una matita in mano o di sfogliare un libro illustrato; il fatto di non frequentare la scuola con regolarità, per cui nel giro di poche settimane le maestre hanno già difficoltà a recuperare con i bambini rom le attività svolte e rinforzate con il resto della classe; il fatto di parlare un italiano scorretto e povero dal punto di vista lessicale, dal momento che tutto il tempo passato fuori dalla scuola è trascorso a contatto con le famiglie del campo, dove si parla romanes, e anche a scuola, dal momento che il coinvolgimento nelle interazioni durante la lezione è compromesso dalla differenza di livello con i compagni, sono poche le occasioni di migliorare lessico e sintassi; infine, il fatto che a casa non vi siano spazi adeguati, né nessuno che possa farsi carico della necessaria attività di supporto, per svolgere i compiti e riprendere o rinforzare quanto appreso a scuola.

“Bambini che hanno bisogno, eh, di un controllo forte anche sulla continuità degli apprendimenti, perché fanno numerose assenze. NU-ME-RO-SE. Cioè vengono un giorno sì, tre no, tre giorni sì, uno no... cioè, ti sembra strano però, quando un bambino inizia a venire il lunedì, io faccio un'attività, procedo con il resto della classe mi trovo gli altri da recuperare, che venga il venerdì, se permetti, in termini proprio pratici, o poi me lo spieghi la Gelmini, spero di non finire... come faccio io il venerdì a riprendere T. per dire che doveva consolidare quel concetto, che poi se lo faccio perché trovo pure il tempo mi accorgo che devo ripetere tutto da capo. Ci sei? Quindi è una situazione, eh, disarmante.”

(R.N., insegnante)

⁴⁷¹ Si vedano a questo proposito Lelli Silvia, *op. cit.*, e Saletti Salza Carlotta, *Bambini del campo nomadi*, cit.

È indubbio che i bambini rom risentono di tutte le situazioni sopra elencate, ma è anche vero che queste rappresentano un serio problema soprattutto nel contesto dell'organizzazione scolastica tradizionale, che non solo non fornisce alle insegnanti più motivate le risorse materiali, professionali e di tempo necessarie per affrontare le situazioni più difficili, ma propone la lezione frontale all'intero gruppo-classe come modalità privilegiata di insegnamento, e modalità alternative, come *cooperative learning*, lavoro di gruppo e attività laboratoriali, come meri complementi.

La scarsa frequenza scolastica, il fatto di rimanere “indietro” rispetto al resto della classe e il disinteresse percepito da molti bambini rom nei confronti della scuola sono interrelati: non poter partecipare pienamente alle attività del gruppo-classe rende noiosa l'esperienza scolastica, demotiva il bambino alla frequenza e lo rende ancora più soggetto ad assentarsi. In questo circolo vizioso si inseriscono poi avvenimenti contingenti che contribuiscono a peggiorare la situazione: le condizioni materiali di esistenza, che generano i motivi di assenza più disparati, quali la mancanza di scarpe (perché non si trovano in tempo nel disordine del container, o perché si sono bagnate il giorno prima e non sono ancora asciutte, o perché si sono rotte e non ce n'è un altro paio), le malattie e gli incidenti (correlate all'esposizione agli agenti atmosferici e all'insalubrità delle abitazioni, ma anche all'alimentazione inadeguata, alle infestazioni di parassiti e alla pericolosità degli ambienti⁴⁷²), le incombenze burocratiche che coinvolgono anche i bambini (carte d'identità, permessi di soggiorno, passaporti, vaccinazioni), i vantaggi che comporta la presenza di un bambino quando si va *a mangiar*. La combinazione di tutti questi fattori, tra loro collegati, determina, con modalità differenti a seconda delle famiglie e dei bambini coinvolti, gli effetti che si osservano poi sotto forma di dati sulla frequenza, profitto didattico e inclusione sociale dei bambini.

In tutto questo, è da valutare senza semplificazioni l'atteggiamento dei genitori. Questo ha sicuramente un peso, considerato quanti bambini gagé non andrebbero a scuola se i loro genitori non ritenessero fuori discussione l'obbligo scolastico. I genitori hanno ovviamente l'autorità per poter imporre ai propri figli anche una frequenza sgradita, così come in certi casi hanno l'autorità per impedire ai figli la frequenza della scuola anche quando essi invece vorrebbero continuare, ma vengono ostacolati in famiglia perché si è ormai grandi (secondo la visione dei genitori) e ci sono fratellini piccoli a cui badare, o altre incombenze a cui assolvere in casa o fuori, o si avvicina l'età del matrimonio ed è bene proteggere la verginità di una futura sposa da un

⁴⁷² Si veda a questo proposito Monasta Lorenzo, *Romá macedoni e kosovari che vivono in “campi nomadi” in Italia. Stato di salute e condizioni di vita per bambini da zero a cinque anni di età*, Tesi di dottorato, Acapulco, Universidad autónoma de Guerrero, 25 ottobre 2005.

ambiente in cui la libertà sessuale si esprime nel chiuso dei bagni.

La questione è proprio questa: che utilità riveste la scuola gagí agli occhi dei genitori rom? Come riportato efficacemente da Carlotta Saletti Salza, “*So čeren amaré romá ande škòla?*”⁴⁷³. Ovvero, letteralmente: “Cosa ci fanno i nostri uomini a scuola?”, nel senso di “a cosa servirà la scuola per il futuro dei nostri figli?”. Per un genitore nato e cresciuto in uno stato nazionale europeo, all'interno di un sistema sociale e culturale che considera la scuola un'istituzione cardine dell'educazione dei minori e dell'edificazione della società, seconda solo (e non sempre) alla famiglia, e che affianca la famiglia (e talvolta la sostituisce) nella trasmissione delle conoscenze, dei valori e delle norme indispensabili per diventare adulti, la scuola semplicemente non è in discussione. Fa parte delle tappe della vita, è un luogo dove si assume che i bambini siano protetti, accuditi, seguiti, istruiti da persone che per formazione ed esperienza sono – o dovrebbero essere – le più adatte a farlo. Inoltre, è un luogo protetto dove i bambini possono stare mentre i genitori lavorano, e i problemi nascono quando la scuola non c'è, durante le vacanze, gli scioperi, le elezioni o altre chiusure impreviste, e nelle ore non coperte dalla giornata scolastica. Allora bisogna arrangiarsi con nonni, babysitter, centri diurni ed estivi, perché il bambino al lavoro difficilmente si può portare. La scuola è inserita in un sistema di organizzazione sociale dei tempi, e ben pochi genitori gagé scelgono di tenere i propri figli a casa e assolvere all'obbligo scolastico con modalità alternative.

Per molti genitori rom, la scuola è un luogo di cui tutto sommato si potrebbe fare a meno. I bambini rom possono seguire i loro genitori al lavoro o rimanere nel campo, e c'è sempre qualcuno che vigila su di loro, magari proprio quella sorella maggiore che invece insiste per andare ancora a scuola. I genitori rom non hanno motivo di costringere i propri figli ad andare a scuola se non ne hanno voglia: il bambino o la bambina che non ha voglia di alzarsi o che piange o scappa perché non vuol salire sul pulmino può benissimo restare al campo a giocare con i fratellini e i cuginetti, o andare in giro con la madre o il padre, proprio come fa il pomeriggio, e rendersi utile, e imparare le cose realmente importanti per la sopravvivenza della famiglia. In ogni caso è considerato ben difficile che la scuola trasmetta qualcosa di utile al di là dell'imparare a leggere e scrivere (la matematica utile i bambini dei romá possono apprenderla con l'esperienza). I romá adulti svolgeranno comunque lavori manuali, spesso informali, per cui il titolo di studio che costa tanti anni di faticosa e pesante frequenza scolastica è considerato così poco utile da non “valere la pena”. Questo può essere in sintesi il ragionamento di un genitore

⁴⁷³ Saletti Salza Carlotta, *Bambini del campo nomadi*, cit., p. 249. La frase è stata ascoltata e annotata dalla ricercatrice durante il suo soggiorno presso una comunità khorakhaní di Torino, nel 2001.

che nella scuola dei gagé non vede nessuna utilità. Naturalmente, non tutti i genitori hanno questo atteggiamento, e possono esserci molti buoni motivi per assecondare o favorire la frequenza dei propri figli. In particolare, per molte famiglie dassikané la scuola, oltre ad essere un luogo dove i propri figli si trovano bene, vanno volentieri, sono ben seguiti, nutriti e gratificati, è un bacino di relazioni prezioso e una fonte di vantaggi materiali, e il fatto che i propri figli la frequentino regolarmente è un ulteriore elemento che favorisce buone relazioni con le persone e le istituzioni gagé.

Durante un seminario regionale sulla scolarizzazione delle comunità rom organizzato a Cagliari il 7 dicembre 2011 dall'Opera Nomadi nell'ambito del protocollo d'intesa Opera Nomadi/MIUR, gli strumenti proposti per ridurre l'evasione e la dispersione scolastiche e il ritardo didattico dei rom balcanici e promuovere la scolarizzazione come prevenzione della devianza minorile sono stati incontri seminariali *obbligatori* tra i genitori rom destinatari degli interventi e giovani rom autori di percorsi formativi di successo, alla “presenza di un comitato tecnico che presieda la seduta”. Nel caso i genitori, anche di fronte a simili testimonianze, rivendicassero di poter non mandare i figli a scuola, sarebbe determinante, non a tutti gli incontri ma almeno alla presentazione del seminario,

“la presenza di un vigile, o comunque di una persona designata dal responsabile [della residenza nei campi nomadi] che sistematicamente controlli le presenze, che nel caso la frequenza scolastica non sia rispettata vada ogni settimana nel campo a controllare anche la casa, la macchina, il furgone, perché se avessero qualcosa da nascondere sicuramente non gli farebbe piacere essere visitati dalle forze dell'ordine...”⁴⁷⁴.

Alla mia domanda su come sarebbe stato possibile convincere i genitori rom a partecipare a questi seminari, la risposta del referente per la Sardegna, dopo che il presidente dell'Opera Nomadi ebbe dichiarato “se li invito io vedi se non ci vengono”⁴⁷⁵ fu la seguente:

“[se i genitori non mandano a scuola i figli], un qualunque ispettore che applichi la legge con rigore... [ottiene che] quei bambini non possono più stare a casa con i loro genitori. Non c'è verso. *Sono tutte quante persone borderline e antisociali*. I bambini non devono essere affidati a queste persone. Le assicuro che se per sbaglio venisse applicata la legge non per il dito, ma per la falangetta, per loro sarebbe un manicomio. Loro vivono in questa condizione perché gli viene permesso, comunque. Perché non li si vuole snaturare. L'assistenzialismo che c'è stato in queste condizioni... è stato come [mantenere le condizioni di un acquario]. Certe cose non

⁴⁷⁴ Registrazione effettuata durante il convegno “Minori Rom/Sinti: scolarizzazione”, Università di Cagliari, il 7.12.2011.

⁴⁷⁵ Anche perché, come ebbe a chiosare subito il referente per la Sardegna, “glielo dice anche nella loro lingua, come venire”.

sono ammissibili da nessuna parte: mantenere la mondezza dove si tengono bambini..."⁴⁷⁶.

L'idea è sempre, a partire da un'immagine delle comunità rom di puro degrado, quella del coniugare bastone e carota, ma finora questo approccio è stato fallimentare. Le comunità rom hanno imparato ad applicare strategie resistenziali che si modellano sulle fessure e le stramature del sistema normativo italiano, e ad aggirare anche i provvedimenti di tipo repressivo. I colloqui con il personale del Tribunale per i Minorenni, per esempio, hanno permesso di ricostruire l'iter delle procedure di segnalazione della mancata frequenza scolastica dei bambini:

"I dirigenti scolastici hanno abbastanza ragione [a lamentarsi che le loro segnalazioni di mancata frequenza scolastica non hanno esito], perché i nostri provvedimenti [non vengono eseguiti]... Noi a volte disponiamo anche l'educativa domiciliare, [ma] a volte [per] mancanza di personale i provvedimenti lasciano il tempo che trovano. [...] A richiesta del Pubblico Ministero ovviamente, perché d'ufficio non procediamo, la procedura viene iscritta, si richiede un'indagine psicosociale, si chiede ai servizi la composizione del nucleo, le dinamiche familiari, le risorse sia affettive che economiche, il grado di inserimento del minore all'interno del nucleo, poi si sentono i genitori. I genitori ovviamente nella maggior parte dei casi negano, o negano o si giustificano dicendo che magari il figlio è stato a lungo ammalato, ma non è quasi mai vero, sappiamo benissimo che i minori vengono mandati all'accattonaggio... Nella stragrande maggioranza dei casi impartiamo loro delle prescrizioni, di garantire la frequenza scolastica, di seguire un progetto, a volte diamo anche l'educativa domiciliare, se ci accorgiamo che il grado, il livello di istruzione dei genitori è talmente basso che non possono assolutamente essere di supporto ai loro figli, e poi diamo incarico ai servizi di monitorare e di farci una relazione dopo *sei mesi*. La criticità arriva in questo frangente, in questo passaggio: che il servizio non ci riferisce tempestivamente, dopo il decreto questo termine non viene rispettato, e qui la situazione la possiamo anche perdere di vista, può succedere questo. [...] [Supponendo che i servizi riuscissero a fare tempestivamente la relazione e segnalassero che i bambini continuano a non andare a scuola], si potrebbe essere ancora più incisivi, a quel punto si riaprirebbe un altro procedimento... sostanzialmente si verrebbe fuori con un altro provvedimento che secondo me dovrebbe mettere maggiori paletti ai genitori. È stato fatto tante volte, metterli un po' anche, utilizzare anche delle «minacce» che non ottemperando rischiano di decadere dalla potestà genitoriale, oppure che i loro figli siano mandati in una comunità, per avere comunque l'istruzione che loro non riescono a garantire."

(I.D., funzionario)

Le procedure sono di per sé farraginose, le assistenti sociali testimoniano di essere oberate di procedimenti relativi alla tutela dei minori, una di esse, durante l'intervista, ha aperto un armadietto, ha tirato fuori una pila di pratiche e me l'ha messa davanti esasperata, lamentando di non sapere proprio come sbrigarle tutte nei tempi previsti. Più grande è la realtà locale

⁴⁷⁶ *Ibidem*.

considerata, maggiori sono le possibilità che i casi si disperdano, che i procedimenti si frammentino e sfuggano di mano. La questione della frequenza scolastica sembra dunque difficile da affrontare attraverso provvedimenti repressivi che richiedano l'intervento dell'autorità giudiziaria. Anche legare la frequenza dei bambini al permesso di sosta nel campo nomadi non sembra utile – nonostante i regolamenti dei campi nomadi dichiarino spesso come presupposto per ottenere il permesso di sosta e il rinnovo dello stesso la regolare frequenza scolastica dei bambini – visto che cacciare una famiglia dal campo significa ritrovarsi con il problema di una famiglia senza abitazione, famiglia che non può essere espulsa proprio per il fatto di avere dei minori al suo interno.

Un'arma a disposizione delle assistenti sociali è la discrezionalità nell'erogazione di contributi e altri benefici alle famiglie rom in quanto destinatarie di interventi socioassistenziali. Diverse assistenti sociali stipulano dei “contratti” con le famiglie assistite, subordinando l'erogazione di servizi e contributi al fatto di ottemperare a determinati doveri, concordati con l'assistente sociale:

"Io vedo anche [l'assistente sociale] che fa i salti mortali per dare anche, qualcosa in più, magari vuoi che sia quell'aiuto in più, di 500 euro, che magari in quel momento ti servono... però ovviamente con dei contrattini. È un contratto: io sto aiutando te ma tu? Aiutami a me, in questo modo: comportati bene, renditi utile, manda il bambino a scuola pulito..."

(B.N., educatrice)

"Però se noi, ecco, se l'amministrazione ti dà questo sostegno, che deve servire per acquistare i beni di consumo, eh gli alimenti soprattutto, però serve anche a, inviare, vi prendete l'impegno di mandare i bambini a scuola, dovete soprattutto voi genitori fare attenzione che i ragazzi frequentino, perché è vero che poi noi facciamo il monitoraggio, quando vediamo che stanno superando un tot di assenze, ognuna di noi chiama i nuclei familiari interessati e dice: «Cosa sta succedendo?». È chiaro che cerchi prima di capire perché manca perché potrebbe esserci anche qualche motivazione, motivi di salute... però tolte queste motivazioni, se è resto bisogna continuare a ragionare e a ribadire quei concetti che è importante che i ragazzi vadano a scuola, se no nulla si può cambiare, così, senza far far niente."

(R.D., assistente sociale)

L'efficacia degli strumenti a disposizione per la promozione della frequenza scolastica varia caso per caso. L'esame delle poche situazioni studiate nel presente lavoro sembrano fornire degli spunti di riflessione importanti, che tenterò ora di sintetizzare:

1. *Perché* si intende promuovere la frequenza scolastica? A chi è utile che i minori rom frequentino la scuola, completino l'obbligo scolastico, magari proseguano gli studi superiori? È utile alle comunità rom o alla comunità gagi? È realmente una possibilità di migliorare le opportunità di lavoro e di benessere per i giovani rom o è un tentativo di contaminare valori e pratiche delle famiglie e delle comunità rom a favore dell'acquisizione di stili di vita più simili a quelli della comunità ospitante? A seconda delle motivazioni alla base degli sforzi per garantire una frequenza scolastica regolare da parte dei minori rom, vanno valutate le modalità di approccio ai minori e ai loro genitori per ottenere il loro impegno e la loro collaborazione in tal senso;
2. Le esperienze che sembrano ottenere migliori risultati, non solo dal punto di vista dei dati statistici ma da quello della risposta delle comunità in termini di costruzione della fiducia e calo della conflittualità tra scuola e famiglie, sono quelle in cui i bambini rom frequentano con *piacere* e tra l'istituzione e le famiglie, talvolta anche grazie all'intermediazione dei servizi educativi e sociali del Comune, si è lavorato e si sta lavorando in maniera *continuativa* per sciogliere le riserve e ideare iniziative che, testate dalle famiglie, si sono rivelate positive agli occhi dei genitori;
3. Le condizioni abitative e materiali delle famiglie incidono in maniera significativa sulla frequenza, l'inserimento e il profitto dei minori a scuola: il benessere dei bambini nelle ore dedicate alla frequenza scolastica, l'accettazione reciproca tra essi e i loro compagni, la possibilità di attivare iniziative di supporto extrascolastico, sono fattori subordinati anche alla possibilità di curare l'igiene e l'abbigliamento dei bambini, di disporre di spazi adeguati per il gioco e lo studio.

6. POLITICHE E AZIONI TRA RICONOSCIMENTO E REDISTRIBUZIONE

In questo capitolo, e sulla scorta delle informazioni analizzate nei capitoli precedenti, si prenderanno in esame le politiche sociali ed educative adottate nei confronti delle comunità rom oggetto del presente lavoro, inquadrandole all'interno del dibattito riconoscimento-redistribuzione.

L'acuta percezione della “diversità”, e di una diversità negativamente connotata, delle persone e comunità rom da parte dei centri decisionali e di operatrici e operatori gagè preme da un lato verso la progettazione di interventi *ad hoc*, giustificati dalle peculiarità attribuite alle persone, famiglie e collettività destinatarie, dall'altro verso una particolare attenzione a non creare situazioni che possano essere percepite come di “privilegio”, in accordo con i timori analizzati da Banting e Kymlicka e discussi nel par. 1.6.

Si intende sostenere la tesi che la combinazione di aspetti redistributivi e di riconoscimento messi di volta in volta in campo da parte delle istituzioni nei confronti delle comunità rom, in assenza di una progettazione globale e di un coinvolgimento delle persone coinvolte, generi, nel tempo, una situazione di *misconoscimento*, che rispecchia l'atteggiamento generale della comunità gagí.

Si adotterà per lo più una prospettiva teorica alla Fraser, tenendo cioè distinte le due dimensioni (redistribuzione vs. maldistribuzione e riconoscimento vs. misconoscimento), in quanto questo approccio permetterà di muoversi con fluidità in un campo di analisi che presenta situazioni tra loro variamente squilibrate tra orientamenti redistributivi e ricognitivi. Come descritto da Fraser stessa, l'approccio da lei proposto, che la studiosa chiama *dualismo di prospettiva*, “analizza l'azione reciproca di due dimensioni distinte, reciprocamente irriducibili ma praticamente interrelate: la dimensione economica, associata all'interazione regolata dal mercato, e la dimensione culturale, associata all'interazione regolata dal valore”⁴⁷⁷. Il vantaggio di questo approccio sta nel poter valutare e discutere in ogni momento l'interazione tra le due dimensioni in-situazione, e permette altresì di tenere in considerazione le condizioni economiche di contesto quali cornici entro cui vengono applicate le scelte di valore.

⁴⁷⁷ Fraser Nancy, *Giustizia sociale nell'era della politica dell'identità: redistribuzione, riconoscimento e partecipazione*, cit., p. 257.

6.1. Redistribuzione

Più volte, nelle interviste ad operatrici e operatori, ma anche ad amministratrici e amministratori, ricorre la precisazione “noi trattiamo i rom né più né meno come gli altri assistiti”. Si pone pertanto l'accento sull'aspetto redistributivo delle politiche messe in atto, da parte di attori spesso accusati di “privilegiare” determinate categorie sociali.

Le persone e famiglie rom sono inserite in diversi programmi di intervento di tipo prettamente redistributivo, quali sussidi economici destinati a famiglie prive di reddito, assegni per famiglie con più di tre figli minori, buoni-spesa per generi alimentari e per la prima infanzia, contributi straordinari per fronteggiare situazioni particolari, come necessità di medicinali, legna da ardere (che per le famiglie del campo, dotate di stufe a legna, corrisponde alle bombole e ai contributi per il pagamento delle bollette energetiche erogate alle famiglie che vivono in appartamento), pacchi-viveri. Allo stesso modo, sono forme di redistribuzione i beni e servizi ottenuti da enti e associazioni di volontariato, quali abiti smessi, borse di viveri, giocattoli usati, pasti gratuiti, consulenza in materia di immigrazione.

In tutti questi casi, facciamo riferimento al paradigma della redistribuzione in quanto gli interventi vengono erogati alle persone destinatarie non specificamente in quanto rom, ma in quanto considerate in stato di bisogno e di esclusione sociale. L'ingresso nelle liste degli assistiti avviene sulla base delle difficoltà economiche e materiali dichiarate, e le forme di assistenza sono le stesse di cui usufruiscono le persone assistite gagè.

"Ti spiego: nell'ambito degli interventi che noi facciamo ai residenti, perché loro li consideriamo residenti come gli altri, non è che... per nostra comodità diciamo «ah, è un cittadino rom, fa parte della comunità», ma non è che facciamo un trattamento diverso. Diamo le stesse cose. [...] È chiaro, che probabilmente con loro viaggiamo, leggermente con, qualcosina... hm, per esempio nel sostegno economico, non possiamo attribuire una cifra piccola, se la famiglia comunque è più grande. [...] Le cose ripeto sono abbastanza corrette, e viaggiano agli stessi livelli. Con stessi trattamenti, con stessa accoglienza, e con stessa tipologia di... proprio di azione."

(R.D., assistente sociale)

"Tutto sommato l'approccio è quello che si ha con le famiglie residenti [...], in quanto loro sono stanziali. [...] Riguardo ripeto l'approccio, il processo d'aiuto che si è creato con loro è quello che si crea con le famiglie normali: rinvii alle strutture sanitarie, contributi economici quando è necessario, inserimenti lavorativi quando è necessario... eh, per quello che mi riguarda io non faccio particolari [differenze]."

(F.R., assistente sociale)

"Da parte nostra, ripeto, usufruiscono dei contributi, dei sussidi, che prendono tutti i cittadini... Prendono invece, sicuramente accedono, beccano una barcata di soldi per il bonus [della RAS] per le famiglie numerose, per chi ha più di cinque figli insomma... perché oggi famiglie [così] numerose non ce ne sono."

(D.T., amministratrice)

"Guarda, ehm, per noi il lavoro con i rom è... quasi identico a quello che facciamo con gli altri cittadini. Anche perché i rom che vivono qua guarda sono qua da oltre vent'anni, quindi... qualcuno è nato [qui], quindi... molti hanno acquisito anche la cittadinanza italiana. Quindi per noi non... non facciamo grandi differenze."

(B.D., assistente sociale)

"Noi non facciamo differenze" sembra essere la parola d'ordine per quanto riguarda il sostegno sociale ed economico di routine fornito dai servizi sociali, secondo un orientamento comune che parte dai centri decisionali e si conferma nelle linee-guida seguite da chi prende professionalmente in carico le varie situazioni.

L'approccio marcatamente non-differenzialista che contrassegna le affermazioni delle persone intervistate può riflettere la volontà di prendere le distanze da atteggiamenti discriminatori nei confronti delle comunità rom, considerate nel loro insieme una categoria marginale e a forte rischio di esclusione sociale. Dichiarare con decisione la propria abitudine a "trattarli come gli altri", anche ponendosi talvolta in conflitto con altri utenti dei servizi, consente all'assistente sociale di esplicitare il rifiuto, dal punto di vista etico, di una mentalità razzista che gli operatori stessi descrivono come molto diffusa, specialmente all'interno dell'utenza:

"Se qua viene un rom, che ha l'appuntamento, e io dico di passare prima, «Ah, certo», a seconda di chi è, «ah sì certo i rom li fate entrare prima». «No, quello, signora, ha appuntamento»".

(F.R., assistente sociale)

Allo stesso modo, progettare i servizi sociali e l'accesso agli stessi in modo da garantire la parità, perlomeno formale, delle persone in stato di disagio che ad essi si rivolgono è considerata la modalità corretta per uniformarsi agli imperativi etici vigenti, sottraendosi a possibili accuse di atteggiamenti discriminatori:

"Noi abbiamo inserito anche [i nomadi] nel servizio civico... Sì, forse la cosa che riguarda i nomadi che mi ha fatto molto molto piacere è quando, appunto hanno... cominciato a partecipare al servizio civico."

(D.T., amministratrice)

Uniformarsi al paradigma redistributivo può essere anche una forma di difesa nei confronti della disapprovazione da parte del resto dell'utenza. La ripartizione degli utenti dei servizi sociali in categorie svantaggiate, che si riflettono nell'organizzazione dei servizi in settori di intervento (handicap, dipendenze, “stranieri e nomadi”...), favorisce la maturazione di sentimenti di ostilità nei confronti di alcune categorie, considerate meno meritevoli di aiuto e contemporaneamente destinatarie di cifre sproporzionate, in un gioco sempre più competitivo man mano che le risorse diminuiscono in rapporto alle dimensioni dell'utenza. Ribadire che le persone rom hanno accesso ai medesimi servizi delle persone gagé, e vi hanno diritto in quanto portatrici di bisogni economici e familiari che sono gli stessi delle altre persone utenti, consente a coloro che lavorano nei servizi di fronteggiare le frequenti accuse di privilegiare categorie etichettate negativamente, tra cui gli “zingari”⁴⁷⁸.

Infine, l'inserimento delle famiglie rom nei medesimi programmi di intervento destinati alle altre famiglie residenti può sottendere l'intenzione di assimilare le comunità rom alla comunità cittadina, anticipando una situazione – auspicata – in cui non sia necessario fronteggiare delle peculiarità culturali rimosse nel tempo, anche grazie al contributo delle modalità di trattamento da parte dei servizi: il fatto di inserire le famiglie rom nei medesimi percorsi di aiuto previsti per le altre famiglie può funzionare, nelle intenzioni di operatrici e operatori, come “allenamento alla cittadinanza” e contribuire a far sentire le persone rom uguali alle altre persone – in situazione di disagio socioeconomico – residenti in città. In un'intervista vengono fatti notare efficacemente i punti deboli di quest'ultimo ragionamento:

“Il servizio è organizzato in modo tale che vengono trattati come gli altri cittadini, che dovrebbe essere una forma apparentemente di pari dignità, di pari opportunità, cioè di processo di integrazione che parte appunto dal riconoscimento della famiglia come componente della... cittadini insomma. [...] Si è pensato... che non si dovevano fare figli e figliastri. L'idea è di mettere *sullo stesso piano* i cittadini rom - che non son cittadini - [con gli altri] pensando che se io li tratto uguali agli altri sto... facilitando la loro integrazione. [...] Può funzionare in maniera astratta, ma nel concreto non funziona. Specialmente se c'è il pregiudizio. [...] Allora l'idea che pari trattamento significa facilitare è una baggianata. Nel loro caso. Quindi, diciamo così, il problema è: favoriamo l'integrazione garantendo le stesse... opportunità, le stesse prestazioni, gli stessi servizi, gli stessi diritti degli altri. Ma a monte c'è il pregiudizio, che è quello che dà la difficoltà di avere l'accesso, perché sono

⁴⁷⁸ Non si può non notare come l'appello all'egualitarismo nell'accesso agli interventi non metta i servizi al riparo dall'accusa di disparità di trattamento, visto che nelle aspettative dell'utenza che protesta le categorie incriminate non dovrebbero essere destinatarie di risorse sottratte a quelle ritenute più bisognose e meritevoli.

discriminati appena escono da qui. Non può essere un meccanismo automatico che io facilito l'integrazione se li tratto alla pari degli altri. Quello è proprio la *fine* del percorso, l'obiettivo. Non lo posso mettere come procedura.”

(T.I., educatore)

Come afferma Fraser facendo riferimento al paradigma del riconoscimento, dal punto di vista dei sostenitori di questo approccio l'ingiustizia socioeconomica scaturisce proprio dalla discriminazione su basi etnoculturali: il fatto che un determinato e identificabile gruppo di persone sia sottoposto a forme di discriminazione sociale, culturale e lavorativa genera, o contribuisce a generare, situazioni di minorità socioeconomica. In questo caso, agire sul piano redistributivo attraverso l'erogazione di sussidi e servizi può attenuare il disagio materiale contingente, ma non intacca i meccanismi sociali che *riproducono* la situazione di emarginazione e non favorisce l'uscita dal bisogno. In pratica, le soluzioni adottate, in quanto di tipo redistributivo, tamponano gli *effetti* del misconoscimento ma lasciano invariate le cause, che non dipendono specificamente da distorsioni nel sistema di redistribuzione del reddito, ma da dinamiche legate allo scontro culturale, alla diffidenza reciproca, alla discriminazione su base etnica.

L'intervista sopra citata porta la nostra attenzione sull'adeguatezza, efficacia ed efficienza di interventi di tipo redistributivo in relazione a situazioni in cui sono all'opera meccanismi di *misconoscimento*; secondo l'operatore intervistato, questo atteggiamento vanifica in parte i benefici degli interventi:

“Per cui io tratto loro come tratto gli altri, fisso gli appuntamenti, poi faccio fare tutte le carte che servono, e... «Se vuoi questo mi devi esibire quest'altro...». C'è anche il problema del linguaggio, intendiamoci, eh. Non è che uno dice «mi devi esibire...». No? Oppure «mi serve la tua cartella esattoriale», cioè cose... cose incredibili. Io devo insegnare a loro che qua usa così. E che se è obbligatorio devono farlo. Ma li devo aiutare a farlo. Non posso mandarceli. Perché se ce li mando tornano indietro. Naturalmente poi, una serie di prestazioni sono legate a scadenze, per cui saltano le scadenze. Entro il 30 settembre scade [un certo bando]... questo non ne sa niente, mettiamo anche che lo sappia ma è talmente complicato il suo iter che, scade il termine, viene [dall'assistente sociale], «mi dispiace ma non te lo posso dare». Questo è il loro esempio dello stesso trattamento. Non funziona! [Bisogna lavorare per] far sì che il quotidiano diventi più semplice per loro e che contemporaneamente gli si insegni come si fa a fare le cose, che cosa è un ISEE, dove lo si fa, a che cosa serve, e... che ci sono delle pratiche da mettere insieme eccetera eccetera. È questo un percorso d'integrazione reale. E l'altro è finto: li trattiamo come tutti gli altri, quindi vuol dire che sono integrati. Per noi sono come tutti gli altri, è sbagliato. E dire che non è vero non è una forma di discriminazione, al contrario. È una forma di... riconoscimento della loro peculiarità. Non è una discriminazione, a differenza di

quello che si pensa qua. perché... son diversi. Diversi non vuol dire che sono meglio o peggio. Son diversi. Perché son diversi? Perché *noi ci abbiamo messo del nostro per farli rimanere diversi.*”

(R.A., educatore)

L'approccio che assume *in toto* l'utenza rom come in tutto sovrapponibile all'utenza gagí per quanto riguarda le politiche di tipo redistributivo si configura quindi come una particolare forma di non-riconoscimento: quelle barriere linguistiche e culturali che nei confronti – per esempio – di un turista straniero sarebbero ammesse e superate con degli accorgimenti in più, vengono ignorate nei confronti delle famiglie rom khorakhané:

“Cioè se io trovo un cittadino tedesco per strada, che mi chiede una cosa, o vado all'ufficio informazioni dell'URP, da cittadino tedesco, e chiedo un'informazione, questi mi danno l'assistenza sino alla fine. No? Tutto, mi fanno fare tutto un percorso, mi sostengono in ogni cosa, mi lasciano il numero di telefono, chiamano loro se per esempio... con [i rom] no.”

(R.A., educatore)

Il primo difetto di un approccio prettamente redistributivo risiede dunque nella difficoltà effettiva di accesso alle politiche redistributive alla pari con il resto dell'utenza. Nelle parole della persona intervistata si intravedono delle proposte di meccanismi correttivi: l'adeguamento degli strumenti comunicativi, il supporto di una figura intermedia, la formazione delle persone destinatarie in modo che sviluppino le competenze necessarie per usufruire al meglio delle opportunità offerte: in due concetti-chiave, la mediazione culturale e la formazione interculturale di operatrici e operatori.

Il secondo difetto, che trapela solo velatamente da alcune interviste, consiste nel fatto che si creano meccanismi di adeguamento alla situazione che portano operatrici e operatori a lamentare che le persone rom (e non solo), sugli aiuti economici, “ci marciano”. Il diverso valore attribuito al denaro e ad altre erogazioni materiali rispetto alle attese e alle abitudini gagé genera spesso reazioni di frustrazione e giudizi di ingratitudine o di incapacità nell'uso dei benefici ricevuti. Si pensi alla necessità di mettere da parte somme cospicue in vista del matrimonio di un figlio maschio o all'abitudine di gettare via gli abiti usati ricevuti in dono quando son troppo sporchi per essere ancora indossati: nel primo caso, quello che per ragioni culturali è vissuto come una necessità di tipo primario fa sì che parte del denaro guadagnato o ricevuto venga, agli occhi dei gagé, “sprecato” invece che utilizzato per coprire bisogni essenziali; nel secondo caso, la sovrabbondanza di abiti smessi a disposizione fa sì che non valga la pena, agli occhi delle *romnià* sulle cui spalle pesa tutto il carico del lavoro domestico, di sobbarcarsi la fatica di lavare

a mano e in acqua fredda grandi quantità di indumenti comunque usati, e che risulti più conveniente – e razionale, nella percezione di chi agisce – buttarli e sostituirli con altri abiti usati che i gagé “producono” a ritmi eccezionalmente elevati. Il fatto che le buste di abiti smessi vengano immediatamente selezionate dalle persone rom che li ricevono, con eliminazione dei capi di misura errata o considerati troppo malridotti, o assolutamente *brutti*, o magari tabù perché appartenuti a una persona defunta, genera un forte sdegno nelle persone gagé che assistono alla selezione e che si lamentano della “preziosità” dei loro assistiti. D'altra parte, è capitato, durante il periodo di osservazione in un centro di smistamento di aiuti, di assistere alla consegna di abiti smessi alle donne rom: in diversi casi, non è stato consentito di vagliare e scegliere gli indumenti in loco, ma è stata consegnata una grossa busta chiusa, portata via senza commenti. È probabile che se alla *romní* in questione fosse stato permesso di ispezionare la “merce” prima della consegna essa avrebbe accettato e portato via solo capi già selezionati, che sarebbero stati quindi utilizzati, permettendo al centro di donare ad altre persone i capi scartati.

6.2. Dalla redistribuzione al riconoscimento

La dimensione del riconoscimento è privilegiata quando gli interventi in campo sociale ed educativo sono progettati a partire dalle caratteristiche peculiari delle comunità destinatarie. È presente anche quando, nei discorsi delle persone intervistate e nelle situazioni osservate, è affermata o comunque emerge la convinzione che alla base di determinate politiche, anche di tipo redistributivo, debbano situarsi considerazioni e ragionamenti in merito alle peculiarità culturali, sociali e familiari delle persone, famiglie e comunità destinatarie degli interventi. In questi casi, le due dimensioni si intrecciano, essendo quella del riconoscimento funzionale ad una più corretta applicazione di politiche redistributive, che possono mantenere una rilevanza prevalente.

Sulla scorta delle esperienze analizzate, si può notare come l'orientamento all'agire delle persone impegnate nelle realtà del volontariato influisca sulla dimensione prevalente messa in gioco nelle azioni intraprese. La dimensione del riconoscimento prevale nelle narrazioni delle persone che operano all'interno di realtà associative a orientamento non prettamente assistenziale: in questi casi, gli aspetti redistributivi entrano in gioco secondariamente, e in quanto la maldistribuzione è considerata una conseguenza del misconoscimento. L'impegno

scaturisce da considerazioni di valore, e l'approccio ricognitivo che è alla base della motivazione ad agire si riflette nella scelta delle azioni intraprese. L'approccio redistributivo prevale invece nelle modalità di azione di coloro che operano in istituzioni caritatevoli, che avvertono maggiormente l'urgenza di garantire il soddisfacimento dei bisogni primari, materiali, e che incontrano un numero crescente di persone in situazione di bisogno, provenienti da contesti diversi e portatrici di richieste pressanti. All'interno delle istituzioni, l'equilibrio tra orientamenti redistributivi e ricognitivi è variabile a seconda della visione, della formazione e dell'esperienza di coloro che vi lavorano. L'integrazione tra orientamenti politici e modalità operative professionali dà vita a soluzioni differenti. In una delle tre realtà studiate, attualmente, l'orientamento verso la dimensione del riconoscimento si esprime anche attraverso la scelta di costituire un'équipe di lavoro concentrata sulla comunità rom, formata da un'assistente sociale e due educatrici, che dedicano una quota rilevante di tempo ed energie all'attivazione di specifici processi di integrazione.

In realtà, anche le amministrazioni che hanno impostato le politiche di cui usufruiscono le famiglie rom secondo linee guida di tipo redistributivo non applicano questo approccio in maniera univoca: accanto ad interventi – almeno nominalmente – fondati sull'uniformità dei requisiti per l'accesso e delle modalità procedurali, vi sono provvedimenti e progetti specificamente destinati alle famiglie rom. Si cerca in questo modo di tenere in equilibrio istanze di uniformità e "normalizzazione" e specificità emergenti che talvolta superano la soglia di allarme:

"Gli interventi che sono stati fatti sulla comunità rom... si possono mettere su due livelli. Nel senso che da una parte, si garantiscono tutti quegli interventi di supporto, di sostegno, che vengono normalmente garantiti alla cittadinanza, e quindi dal sostegno economico, al sostegno genitoriale, ai rapporti anche con Tribunale per i minori, scuole e quant'altro nel caso in cui si individuino delle situazioni ad esempio di pregiudizio per i minori. Quindi da una parte si tratta di attività che già normalmente vengono fatte nei confronti del resto della comunità [cittadina], dall'altra parte sono stati avviati dei progetti specifici, in relazione proprio alle peculiarità che comunque la comunità rom mantiene."

(F.D., assistente sociale)

All'interno di un approccio marcatamente redistributivo, può accadere che i nuclei familiari rom vengano "spartiti" tra più assistenti sociali per "ripartire equamente" il carico che comportano. Tale scelta viene sostenuta con convinzione da motivazioni di tipo pratico:

"Li abbiamo un po' divisi, anche perché con i rom... se si dà un aiuto a una persona, il giorno dopo son tutti qua. Quindi per un'assistente sociale avere tutti i nuclei in

carico diventava difficile dal punto di vista economico. Perché veramente loro... se diamo un aiuto ad un nucleo sappiamo già che è in conto che, il giorno dopo si presenteranno tutti e non si può dirgli di no, perché... vedi, sono grandi nuclei."

(B.D., assistente sociale)

Tale impostazione del lavoro si può rivelare però fallimentare all'interno di una situazione in cui le famiglie coabitano in un contesto in cui ognuna è a conoscenza delle situazioni di tutte le altre, e ogni differenza negli interventi ottenuti o subiti può venir letta come un'ingiusta disparità di trattamento:

"Altra cosa anomala secondo me è che appunto, con quest'idea che l'integrazione passa attraverso il trattamento uguale dei cittadini italiani con gli altri cittadini, chi lavora nella comunità sono diverse assistenti sociali. Per cui, che ne so, io ho un nucleo familiare, tu ne hai un altro, quella ne ha un altro, la contraddizione sta nel fatto che siccome io ho un'autonomia operativa, e un'autonomia di valutazione e anche un'autonomia di spesa, posso decidere che per tale nucleo faccio questo genere d'intervento, la mia collega assistente sociale può valutare diversamente e quindi questo tuo intervento non farlo oppure farne un altro oppure non proporre niente. Questo cosa significa? Significa che mentre per i cittadini funziona, perché [ognuno viene da una realtà diversa], nella comunità rom questa cosa qui non funziona bene perché *ci si specchia*. Si sta l'uno di fronte all'altro, per cui tu mi devi far capire, a me rom, perché a R. hai dato la borsa lavoro e a M. non la dai. Nonostante per loro le situazioni siano uguali, perché tutt'e due provengono da nuclei familiari che non hanno niente, che vivono lì, che hanno le stesse identiche problematiche, e non si capisce perché. D'altra parte se tu vai a chiederglielo la valutazione professionale è competenza esclusiva dell'assistente sociale, per cui... ti rispondono «io ho valutato così». Questa secondo me è una contraddizione enorme, perché bisogna... se uno vive in una comunità circoscritta e piccola, l'azione dev'essere uniforme."

(R.A., educatore)

Adottare un'ottica di riconoscimento può significare così provare a gestire interventi di tipo redistributivo con modalità che tengano conto della dimensione comunitaria, per cercare di evitare recriminazioni e malumori derivanti dalla "ripartizione" delle famiglie rom tra assistenti sociali diverse e che all'interno dei servizi territoriali lavorano in maniera autonoma:

"Pur prevedendo appunto che i rom potessero accedere ai sostegni di tipo economico così come tutte le altre persone residenti a Sassari, a un certo punto si è valutata l'esigenza di garantire per loro dei percorsi che in qualche modo tenessero conto del loro essere comunità. Quindi il discorso del sostegno economico, che noi gestiamo attraverso l'erogazione di sussidi economici individuali, nell'ambito del programma regionale di contrasto alle povertà estreme abbiamo deciso di ritagliare una quota di risorse da utilizzare per l'attivazione di percorsi di servizio civico presso il campo, e in questo modo abbiamo garantito in qualche modo un intervento equo a tutte le famiglie rom. E questo è stato necessario perché non sempre è facile tener conto della dimensione comunitaria, laddove comunque le famiglie rom hanno dei

riferimenti istituzionali all'interno del Comune che sono differenti. Nel senso che ogni famiglia, ogni gruppo di famiglie, possono far riferimento ad assistenti sociali diverse. E quindi questo potrebbe generare delle differenze, più che altro forse nei tempi dell'intervento, che in qualche modo abbiamo voluto eliminare. Quindi abbiamo chiesto al gruppo degli operatori di fare dei percorsi che fossero il meno differenziati possibile tra una famiglia e l'altra, all'interno di una medesima comunità. Quest'iniziativa si è praticamente conclusa quindi ora continueranno a essere aiutati normalmente così come avveniva in passato, però... può essere una strada, percorribile. Nell'ottica proprio di lavorare sulla comunità piuttosto che sul singolo, o comunque del non lavorare sul singolo dimenticando che appartiene a una comunità più vasta."

(F.D., assistente sociale)

Nella realtà sassarese, in cui due gruppi di famiglie caratterizzate da situazioni economiche, condizioni materiali e abitudini di vita differenti coabitano nel "campo nomadi", le politiche di intervento non seguono né un approccio linearmente distributivo, per cui ogni famiglia destinataria dovrebbe ricevere secondo il proprio bisogno, né un approccio specificamente ricognitivo, che tenga conto delle peculiarità di ciascuna comunità:

“E' stato fatto questo ragionamento: se diamo un bicchiere d'acqua ai musulmani lo diamo agli ortodossi. Questo qua ha creato una tragedia... per cui è saltato un concetto base del servizio sociale. Io opero verso chi ha bisogno, non verso una categoria... L'aver operato per tanto tempo con questa, logica ha fatto sì che *bisogni reali di una delle due comunità, diciamo così erano penalizzati perché bisognava dividere in due*. Se dovessimo ragionare così noi operatori sociali dovremmo andare per vie, per categorie, no? Tutti quelli del Monte⁴⁷⁹ avranno tutti 500 euro, eccetera eccetera. E questo ha creato anche un altro problema: che ci sono state delle sperequazioni, delle ingiustizie insomma. Perché se uno ha già la casa fatta, ma perché gli devo mettere il caminetto io, se ce l'ha già? Perché siccome ho fatto il caminetto all'altro, per non creare conflitti tra le due comunità, io lo devo fare... questa non è una logica che... cioè, non è un sistema per fare integrazione, e non è un sistema per fare giustizia. Fino a oggi la logica è stata: cinque stufe ai musulmani, cinque stufe agli ortodossi. Poi vai a casa degli ortodossi e scopri che loro la stufa se l'hanno già comprata. E cosa se ne fanno?, ma loro lo rivendicano. Perché controllano l'altro campo. E allora per il quieto vivere tu fai così... tant'è vero che adesso, tanto per dirti l'ultima, stiamo dando le stufe per l'inverno, quelli della comunità che si erano fatti i caminetti eccetera hanno protestato, per cui si daranno due stufe agli ortodossi. Eh, gli ortodossi, che sono un po' più, scafati, ci giocano.”

(R.A., educatore)

Questo è un caso di apparente riconoscimento, in cui il fatto di “essere rom” non solo dà diritto ad alcuni interventi, anche quando questi non sono necessari, ma costituisce fattore omogeneizzante nei confronti di un gruppo disomogeneo di persone. Non si tratta di un “vero”

⁴⁷⁹ Quartiere popolare di Sassari.

riconoscimento, perché il fatto di “essere rom” influisce certamente sui rapporti con le persone gagé, ma non è sufficiente per considerare uniformi, ai fini di una progettazione sociale, le condizioni di esistenza di tutte le persone rom. La dimensione del riconoscimento si realizza in modo compiuto quando le politiche sono modulate sulla base dell'individuazione di fenomeni di misconoscimento che creano effettive situazioni di disparità su cui le medesime politiche vanno ad incidere. In questo caso, la mancata differenziazione tra gli interventi messi in campo genera ulteriori disparità tra i due gruppi, non solo perché le risorse vengono distribuite in modo omogeneo (e utilizzate in modo differente dai diversi destinatari), ma perché la penuria di risorse a disposizione priva proprio il gruppo più bisognoso di una parte degli aiuti che sarebbero stati necessari a produrre un significativo cambiamento di qualità della vita. Si aggiunga che le politiche in oggetto sono generalmente di tipo redistributivo, per cui in questo caso non solo viene applicato in modo errato un approccio di riconoscimento, ma non sono neanche rispettati i principi della redistribuzione: il risultato è una combinazione di misconoscimento e maldistribuzione, alla cui base, secondo le giustificazioni dei decisori, sta la coabitazione delle due comunità all'interno dello stesso campo, che consente agli uni di conoscere esattamente ciò che viene elargito agli altri e di esercitare delle pressioni in nome di una rivendicazione di equità fondata sul comune “essere rom”. Ma tale coabitazione è a sua volta il frutto di decisioni precedenti, fondate sull'applicazione di un principio di riconoscimento (o misconoscimento) che collega alla condizione “essere rom” la progettazione e attuazione di una specifica soluzione abitativa che è quella del “campo nomadi” (vedi *infra*).

Si prenderanno ora in considerazione alcuni progetti *ad hoc* rivolti alle sole comunità rom. Si tratta di progetti con precise finalità, finanziati il più delle volte con fondi a specifica destinazione, così come avviene per altri tipi di progetti rivolti a particolari categorie “svantaggiate”. Negli ultimi anni, le comunità oggetto del presente studio sono state infatti destinatarie di progetti specifici aventi finalità di sostegno alla frequenza scolastica e di inserimento lavorativo. Alla base della progettazione possiamo individuare elementi di *riconoscimento* di situazioni particolari, ovvero la frequenza scolastica scarsa e/o irregolare rispetto ai parametri fissati dalle norme italiane e la difficoltà di accesso al mercato del lavoro regolare. Gli obiettivi sono però di tipo *redistributivo*, in quanto il risultato atteso è un allineamento delle rispettive situazioni alla norma generale: promozione e agevolazione della frequenza finalizzate all'ottenimento di un numero di assenze scolastiche e di livelli di apprendimento più vicini alle medie dei bambini gagé, erogazione di ore di formazione

professionale in vista di un eventuale accesso a opportunità lavorative finora non prese in considerazione. Si tratta dunque di interventi in cui forme di riconoscimento, che si concretizzano nei requisiti per l'accesso e nelle linee guida progettuali, vengono messe in campo al fine di attuare politiche redistributive.

Si considerino per primi i progetti di inserimento lavorativo, che molto ci dicono soprattutto su come le comunità rom sono percepite da chi tenta di interpretarne gli "orientamenti culturali" e le attitudini: si prenderanno qui in esame due progetti di formazione per gli adulti, finanziati dalla Regione Sardegna, e attuati dalle amministrazioni di Sassari e Porto Torres. Nel primo caso il progetto, denominato RecupeROM,

"...era un progetto che poi alla fine prevedeva di svolgere un'attività... che è un'attività che alla fine loro svolgono da sempre, che è quella di raccogliere il ferro, il rame, insomma tutto ciò che trovano lungo le strade, però all'interno dell'ecocentro. E noi gli abbiamo fatto fare un corso, sulla sicurezza, ed è stato un percorso, questo per i musulmani, molto bello, è piaciuto anche a loro, che poi è andato benissimo, come tutti quanti i progetti."

(I.D., educatore)

"L'anno scorso avevamo fatto il progetto "RecupeROM", che è un progetto d'integrazione che passa, con un finanziamento regionale, attraverso un periodo di formazione, il tema era l'ambiente, un periodo di formazione per imparare a distinguere i vari tipi di materiale che devono essere smaltiti, e poi son stati impegnati per 8 mesi presso l'ecocentro del Comune di Sassari. E aiutavano gli operatori che già erano lì a fare la raccolta dei vari tipi di rifiuti, la separazione, il riconoscimento dei materiali eccetera eccetera. In quel periodo, dovevano fare cinquanta ore mensili, quindi andavano all'ecocentro, a gruppetti, in tutto erano otto, ed erano tutti i figli delle diverse famiglie, dei diversi nuclei familiari, in modo da poter sostenere un pochino tutte le famiglie. Andavano là mi pare dalle 8,30, cinquanta ore mensili quindi tre ore al giorno per tre volte la settimana."

(R.A., educatore)

"L'anno scorso è stato fatto un progetto in questo senso, cioè, hanno lavorato all'interno dell'autoparco 8 di loro con 8 borse lavoro e hanno vissuto tutto il procedimento di raccolta differenziata e smaltimento dei prodotti. Quindi hanno seguito tutte le fasi della raccolta e partecipato allo smaltimento cercando di dare un senso a quello che riguarda ogni prodotto particolare, la traccia che deve seguire, il percorso che deve fare."

(B.N., educatore)

Il punto di partenza è stata, in questo caso, la constatazione che l'attività prevalente svolta dagli uomini rom, ovvero la raccolta, separazione e selezione dei rifiuti metallici, poteva essere valorizzata attraverso un percorso formativo che affrontasse gli aspetti negativi del lavoro

quotidianamente svolto: il fatto di operare in condizioni di sicurezza insufficienti per gli standard italiani, il fatto di lavorare il materiale all'interno del campo, nei pressi delle abitazioni, e di lasciare abbandonati nello stesso sito i residui di lavorazione, il fatto di svolgere l'attività senza autorizzazioni ed equipaggiamento a norma di legge. Si è tentata in questo caso un'opera di mediazione tra l'esperienza maturata dagli uomini khorakhané, in questo caso specifici destinatari del progetto per il maggior bisogno economico e per le peggiori condizioni di lavoro informale, e le norme italiane in materia di sicurezza e smaltimento dei rifiuti.

"Siamo andati anche a Cagliari per cercar di capire se c'era la possibilità di poter costituire un'impresa, una cooperativa, per poter diciamo rendere quella che è la loro attività chiamiamola poco lecita, illecita, che loro svolgono tutti i giorni, che è quella appunto di raccogliere rifiuti, ferro, rame, gomme di macchine, che poi loro vivono di questo praticamente, e renderla lecita. Però anche lì siamo andati incontro ad alcuni aspetti burocratici che sono veramente... insuperabili. Perché, si parlava che ci voleva un ingegnere per poter certificare i mezzi per l'utilizzo di questi materiali, che sono materiali ad alto rischio, insomma, formare una semplice cooperativa non si poteva. Alla fine le imprese che avevano questa tipologia non esistevano neanche a Sassari. Quindi immaginiamoci mettere su un progetto di questo tipo con i rom, che comunque devono essere in ogni caso accompagnati da qualcuno. Pensavamo che fosse un lavoro più semplice. Invece lì ci siamo proprio fermati."

(I.D., educatore)

L'idea era venuta all'assessora ai servizi sociali in seguito al contatto con l'esperienza della cooperativa "ROM 1995" di Reggio Calabria⁴⁸⁰. Il binomio rom-rifiuti può far pensare all'analogia campo-discarica⁴⁸¹, ma in questo caso è la diretta conseguenza del fatto che molte famiglie rom immigrate in Italia dalla ex Jugoslavia, come nell'esempio della comunità algherese esposto nel paragrafo 4.3, hanno trovato spazio per guadagnarsi da vivere in una nicchia economica, quella della raccolta dei rifiuti ferrosi, libera per la sua sgradevolezza e faticosità e appetibile grazie all'abbondanza di materia prima dovuta al fenomeno dell'abbandono dei rifiuti.

L'idea di ripercorrere l'esempio della cooperativa di Reggio Calabria andava nella direzione di dare stabilità all'esperienza intrapresa. Le difficoltà burocratiche hanno fatto sfumare un tentativo certamente coraggioso, con delusione di operatori e giovani romá:

"Io ho notato questo: che in quel periodo, poiché avevano un impegno, e avevano anche tipo una piccola indennità, la situazione generale della comunità era modificata. Ma modificata visibilmente... anche le persone, cioè, i ragazzi, in quel periodo vestivano bene, erano puliti, venivano in città e non si distinguevano dai

⁴⁸⁰ Si veda per un approfondimento la rassegna stampa in www.rom1995/press1.htm. Si veda anche, sulla comunità rom di Reggio Calabria, Cammarota Antonella (a cura di), *I rom e l'abitare interculturale. Dai torrenti ai condomini*, Milano, FrancoAngeli, 2009.

⁴⁸¹ Cfr. Piasere Leonardo, *Popoli delle discariche*, cit.

sassaresi, perché io ho visto, ho notato la differenza. Che, cioè, venivano vestiti bene, venivano sereni, si intruppavano⁴⁸² con i ragazzi di Sassari, quindi cioè piano piano si stava creando una condizione per cui il progetto in sé aveva, come posso dire, mobilitato un po' tutta la comunità per cui il vantaggio non era solo economico diciamo, c'era proprio una specie di, come posso dire?, di... di cambiamento proprio di condizione generale. Finito il progetto, [dopo sei mesi] si stanno riproponendo le stesse cose, loro vengono a Sassari, ma sono trascurati, trasandati, non hanno da mangiare... e quindi sembra quasi che si sia fatto un passo indietro."

(R.A., educatore)

Dal punto di vista dell'integrazione sociale, il progetto non era stato accolto con favore dalle persone gagé impegnate presso l'ecocentro, per il solito motivo: la competizione per la preziosa risorsa "lavoro". Si può immaginare che la costituzione, con il supporto dell'amministrazione comunale pur con finanziamenti regionali o europei, di una cooperativa a cui affidare in seguito in tutto o in parte lo smaltimento di rifiuti ingombranti avrebbe generato non pochi malumori:

"Devo dire... che l'accoglienza [da parte di altri lavoratori dell'ecocentro, N.d.A.] non è stata eccezionale in questo... non so, non son stati accolti come forse il progetto poteva dare il meglio di sé in altre condizioni. Non son stati accolti, perché non lo so, probabilmente perché son stati visti come risorse che potevano essere di altre comunità, per esempio della comunità cittadina. All'interno dell'autoparco c'è una quota di persone inserite con i cosiddetti cantieri comunali, quindi ufficio di collocamento che chiama ogni sei mesi per svolgere questo tipo di attività, che è comunque un lavoro a tempo pieno con una busta paga regolare. E ci sono regolarmente due volte l'anno dei bandi, dove partecipa tutta una quantità di disoccupati della città, persone che hanno anche avuto un percorso difficile, e quindi questo inserimento di 8 borse-lavoro rom non son state accolte con grande favore all'interno, da parte di quelli che dovevano essere i loro colleghi, c'è una fascia di popolazione che usufruisce di questi contributi che ha un forte elemento di razzismo, intolleranza e non accoglienza."

(B.N., educatore)

L'esperienza di Porto Torres ha visto invece, nel 2008, la realizzazione di un progetto rivolto alla comunità residente nel campo nomadi di Ponte Pizzinnu, articolato in due percorsi formativi, uno di falegnameria rivolto ai romá e uno di taglio e cucito rivolto alle romniá, e in un servizio di supporto scolastico e animazione rivolto ai bambini in età scolare.

In questo caso, la scelta sembra essere stata dettata non tanto dalla valutazione delle attività già in essere presso le famiglie rom, quanto dalla convinzione che investire fondi disponibili per fornire o perfezionare delle competenze di tipo pratico potesse essere utile per la comunità rom e accettabile agli occhi del resto della comunità portotorrese, con ricadute positive

⁴⁸² Facevano gruppo, socializzavano.

anche sull'occupazione locale visto che la società incaricata della gestione dei fondi, avente sede a Sassari, impiegò per l'occasione una coordinatrice e un educatore, una sarta e un falegname.

L'esperienza, come narrato con imparzialità e lucidità da una persona intervistata, fu accolta di buon grado nella comunità, ma per le informazioni che si sono potute raccogliere non ha dato vita ad attività imprenditoriali, e può essere considerata come uno dei diversi tentativi di utilizzare gli stanziamenti previsti a favore delle comunità rom che presentano ricadute limitate ma tangibili nel breve termine e affidano all'iniziativa di singoli o associazioni eventuali possibilità di creare opportunità lavorative nel futuro. Si tratta necessariamente di progettazioni di corto respiro, anche per la scarsità di risorse umane, temporali e formative a disposizione delle amministrazioni che, quando si creano le condizioni, intraprendono i lunghi e faticosi percorsi di progettazione, ottenimento dei finanziamenti, attuazione e rendicontazione.

I progetti finalizzati alla promozione della frequenza scolastica sono di diverso genere: di supporto allo studio fuori dagli istituti scolastici, come parte di quello appena descritto per Porto Torres, di supporto all'insegnamento all'interno della scuola, come quello realizzato negli ultimi anni dalle educatrici dell'équipe (due educatrici e un'assistente sociale) che ad Alghero si occupa delle problematiche relative alle famiglie residenti nel campo nomadi, di promozione dell'apprendimento e della socializzazione come quello realizzato nel 2007 dalle insegnanti del XIII circolo didattico di Sassari, di stimolo e sorveglianza dell'invio quotidiano dei bambini a scuola, a cui si devono aggiungere i progetti incentrati sulla cura dell'igiene personale dei bambini rom prima dell'ingresso in classe.

Ogni progetto è costruito a partire dall'individuazione di aree problematiche su cui si decide di intervenire. Solitamente, il primo dato che suscita allarme, in quanto facilmente misurabile e collegato a diversi aspetti considerati negativi della scolarizzazione dei bambini rom, è la percentuale di assenze. La presenza o assenza dalla classe è monitorata dalla scuola stessa, che ne fa periodicamente relazione ai Servizi sociali del Comune e ai Servizi giudiziari: questo in ottemperanza alle leggi sull'obbligo scolastico e in quanto l'assenza da scuola è una possibile spia del fatto che la bambina o il bambino in questione siano tenuti a casa per badare a fratellini più piccoli o accompagnino la madre nell'accattonaggio o il padre nella raccolta dei metalli. Quali che siano le motivazioni attribuite alla bassa frequenza scolastica dei bambini rom, peraltro molto variabile a seconda delle scuole e comunità coinvolte, delle famiglie all'interno delle comunità, dei periodi dell'anno e degli anni presi in considerazione⁴⁸³, è dato per acquisito

⁴⁸³ Non è stato possibile in questa sede fornire dati quantitativi aggiornati, in quanto alcuni/e dirigenti scolastici/che, interpellati/e per valutare una disponibilità a consentire la ricerca di informazioni in merito, hanno negato già

che le famiglie rom non considerino ovvia una frequenza scolastica regolare e per tutto il periodo dell'obbligo scolastico, ma che si tratti di un obiettivo da perseguire anno dopo anno, con risultati non sempre soddisfacenti. In questo senso si può sostenere che gli interventi volti alla promozione della frequenza scolastica seguano modelli declinati sulla dimensione della redistribuzione, in quanto mirano a garantire una pari frequenza della scuola da parte dei bambini rom rispetto ai bambini non rom, ma fondati su aspetti di riconoscimento, in quanto poggiano su una peculiarità attribuita alla totalità delle famiglie rom, ovvero la mancata – finora – interiorizzazione dell'obbligo scolastico come norma fondamentale del vivere civile nello Stato italiano.

Favorire la presenza dei bambini in classe è sempre un obiettivo perseguito con forza dalle scuole e spesso sostenuto dalle amministrazioni comunali. Le assistenti sociali, come da prassi consolidata, tentano, nei limiti ritenuti accettabili, di subordinare alla frequenza scolastica dei bambini l'erogazione di benefici economici e servizi; le insegnanti – le molte che considerano l'assenza dei bambini rom una sconfitta e non un sollievo – si recano periodicamente al campo per sollecitare l'invio dei bambini a scuola; le segreterie inviano mensilmente i dati relativi alla frequenza agli organismi competenti; associazioni e singole persone si attivano, di volta in volta, per sostenere le famiglie con donazioni di materiale scolastico e attività di animazione o supporto allo studio.

L'analisi dei bisogni di un progetto di recente attuazione afferma che “[è ancora oggi rilevante] l'alto indice di dispersione scolastica”, che “attualmente, nonostante anni di intervento, le comunità faticano a riconoscere il ruolo della scuola nel processo d'integrazione nel contesto cittadino” e che “le scelte di scolarizzazione dei minori rom sono spesso dettate da vincoli normativi e soprattutto dalle convenienze che possono risultarne, nell'ottica dello scambio: frequenza scolastica = sostegno economico”. Le cause dell'alta dispersione scolastica sono attribuite a “svantaggio economico, basso livello di istruzione dei genitori, emarginazione sociale, difficoltà nell'adempimento dei compiti assegnati a scuola, mancanza di sostegno scolastico da parte dei genitori, accattonaggio molto diffuso tra i minori, mancanza di punti di riferimento strutturati nell'utilizzo del tempo libero”.

Sembra interessante osservare come tra le cause della dispersione scolastica nelle comunità non siano riportate situazioni legate alla storia, alla visione del mondo e alle pratiche culturali delle comunità in oggetto, che invece ricorrono nei racconti delle insegnanti intervistate, come la diffidenza e sfiducia nell'utilità del sistema scolastico per il futuro dei propri figli, verbalmente il permesso.

l'organizzazione familiare che prescrive determinati ruoli per bambine e bambini, ragazzi e ragazze e che prevede, per alcuni gruppi, la formazione di una famiglia in età ancora incluse nella fascia di obbligo scolastico, le difficoltà di comunicazione legate alla lingua parlata, la scarsità di contatti fra bimbi rom e gagé, e tra i rispettivi genitori, al di fuori dell'orario scolastico dovuta alla sostanziale segregazione all'interno del campo nomadi, mentre sono correttamente elencate le cause di origine socioeconomica, tra cui l'emarginazione sociale che racchiude in sé gli aspetti di conflitto interculturale non esplicitati. Si potrebbe dire che viene messa in evidenza la dimensione redistributiva, mentre non è dato rilievo a quella del riconoscimento, che però diventa protagonista in quella parte del progetto che individua gli obiettivi: tra gli obiettivi specifici del progetto compaiono infatti “iniziative di mediazione culturale e di scambio interculturale, attività comuni volte a far conoscere e “riconoscere” la cultura d'appartenenza”. Tra i “risultati attesi”, infine, troviamo “colmare le gravi lacune inerenti l'alfabetizzazione di base, dovute alla diversità linguistica e culturale dei bambini rom”, e “favorire attraverso l'attività di animazione l'incontro di culture diverse”.

Nel progetto in esame, le due dimensioni sono presenti contemporaneamente, sia nell'analisi della situazione di partenza, che individua due elementi di problematicità, che poi sono quelli descritti dalle insegnanti nelle interviste, ovvero la bassa frequenza delle lezioni e il livello di apprendimento inferiore rispetto alla media di alunne e alunni gagé, e ne specifica cause sia socioeconomiche che socioculturali, sia nella previsione delle azioni da attuare per migliorare la qualità e la regolarità dell'esperienza scolastica dei bambini rom: interventi di sollecitazione della frequenza tramite la presenza quotidiana al campo di un'educatrice e un educatore, attività di sostegno scolastico (poi non realizzate per il rifiuto degli educatori, che non hanno ritenuto che esse rientrassero nelle proprie competenze) e attività di animazione e aggregazione. Le due dimensioni, del riconoscimento e della redistribuzione, si intrecciano a seconda delle modalità con cui gli interventi vengono realizzati, a seconda che coinvolgano maggiormente l'offerta di strumenti finalizzati a colmare una situazione di svantaggio materiale o di apprendimento o che mirino a valorizzare gli aspetti peculiari della cultura delle comunità rom agli occhi dei bambini rom e gagé.

Dalle note di campo scaturiscono diverse osservazioni sulle azioni intraprese nel corso della realizzazione del progetto, che ha avuto inizio con alcuni mesi di ritardo (nel gennaio 2012 anziché nel settembre 2011) e si è interrotto prematuramente a causa di un episodio conflittuale tra una delle due figure educative e una famiglia del campo⁴⁸⁴: la dimensione del riconoscimento

⁴⁸⁴ Tale episodio, dovuto ad una grave incomprensione interculturale, non è stato poi gestito e rielaborato, come

è prevalsa nella costruzione dei rapporti di empatia tra figure educative e bambine e bambini rom⁴⁸⁵, ma non si è esplicitata, se non in un'occasione, in una serie di azioni programmate e rivolte alla comunità scolastica in generale. Le attività effettuate all'interno della scuola, infatti, hanno previsto l'interazione tra figure educative e bambini rom al di fuori delle loro classi, senza la presenza dei compagni gagé, e la fruizione di un piccolo cineforum con titoli didattici o di animazione, limitato alla visione delle pellicole. L'eccezione è rappresentata, alla fine dell'anno scolastico, dalla proiezione del documentario di Laura Halilovic *Io, la mia famiglia rom e Woody Allen*, durante una mattinata dedicata in gran parte ai bambini rom, chiamati sul palco dalla dirigente scolastica, elogiati dall'educatore per aver collaborato alla preparazione delle proiezioni precedenti e intimiditi protagonisti, alla fine della proiezione, di un breve dibattito tra insegnanti e alunni del secondo ciclo sulle comunità rom e sui pregiudizi ad esse collegati.

Allo stesso modo, le attività di animazione affidate ad un organismo di volontariato cattolico nell'ambito di un'integrazione al medesimo progetto sono state realizzate, in momenti separati, all'interno dei due campi rom, e hanno visto l'attuazione di percorsi ludico-educativi tramite *clownerie*, giochi di animazione in gruppo e danze del repertorio abitualmente utilizzato dagli operatori in analoghi interventi rivolti a gruppi di bambini e ragazzi. In questo caso, i bambini rom hanno interagito con adulti gagé, ampliando il loro patrimonio di stimoli ed esperienze propri della comunità di appartenenza degli animatori, ma non hanno avuto modo di rielaborare con essi elementi del proprio patrimonio culturale di comunità o di farlo conoscere ad altri coetanei.

La dimensione del riconoscimento, e del mutuo riconoscimento, è invece prevalente nel progetto ideato e realizzato da alcune insegnanti del XIII circolo didattico di Sassari nell'anno scolastico 2007/2008, che già nel titolo è dichiarato come “Progetto interculturale di accoglienza, conoscenza e scambio”. Anche in questo caso la “frequenza saltuaria” è la prima delle problematiche individuate, ma viene collegata a “lunghi periodi di assenza per spostamenti della famiglia in altre regioni, difficoltà di integrazione con il resto della classe e difficoltà di dialogo e

sarebbe stato possibile, tramite una figura di mediazione che potesse ascoltare tutte le persone coinvolte, aiutare ciascuna di esse a capire quanto successo assumendo il punto di vista delle altre e valutare modalità più efficaci di comunicazione e collaborazione tra comunità, figure educative e istituzioni. Un momento di crisi, nella teoria nonviolenta di gestione dei conflitti, può essere un punto di partenza per affrontare, far luce e migliorare la relazione. Si vedano a proposito Patfoort Pat, *Io voglio, tu non vuoi. Manuale di educazione nonviolenta*, Torino, EGA, 2001, e Scavi Marianella, *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Milano, Bruno Mondadori, 2003. In questo caso, invece, la crisi ha creato una profonda frattura, peraltro mai rielaborata, con la comunità.

⁴⁸⁵ In queste occasioni le figure educative hanno fatto più volte riferimento ad elementi del patrimonio culturale delle comunità di appartenenza dei bambini e bambine rom, sia per valorizzarli, per esempio nel caso di fiabe e musiche “zingare”, sia per criticarli quando in contrasto con i valori e le prassi comportamentali sostenute dall'educatrice e dall'educatore.

di collaborazione con le famiglie”, mentre non sono menzionate le difficoltà economiche, affrontate dalla scuola con altre modalità. Tra gli obiettivi formativi figurano “favorire la strutturazione di un atteggiamento positivo verso la scuola da parte delle comunità nomadi” e “promuovere attività e iniziative volte a favorire l’integrazione e l’educazione interculturale”. Tra le azioni figurano “coinvolgere le famiglie in un patto formativo con la scuola, così da migliorare le relazioni tra scuola e campo”, “auto-formazione e documentazione dei docenti e degli educatori sulla cultura e sulla storia del gruppo di appartenenza dei bambini rom e sulla lingua romané” e “alfabetizzazione all’uso orale e scritto della lingua italiana attraverso i metodi della glottodidattica di lingua straniera (L2) finalizzata all’espressione comprensibile di bisogni e vissuti e alla comprensione di messaggi relativi ad argomenti noti e legati ad attività pratiche”.

Nel racconto di una delle insegnanti,

“poi c’è stata l’esperienza del corso di recupero che abbiamo fatto in orario extrascolastico, cioè di sabato e oltre l’orario di tempo pieno, che è stata una bellissima esperienza perché abbiamo utilizzato il mediatore culturale [una madre *dassikaní*] e abbiamo utilizzato il veicolo linguistico *romanes* come intermediazione tra le due lingue... è stato molto importante per il fatto che i bambini si sono sentiti al centro dell’attenzione, il fatto che fosse la loro lingua, che ci fosse una loro persona, è stato fondamentale per il cambiamento, proprio è stato un momento tipico del cambiamento del rapporto. [...] Questa cosa rischiava il pregiudizio dell’apartheid, cioè una didattica separata. *Questo problema è stato superato con la partecipazione dei bambini italiani a questo corso*. I bambini hanno partecipato perché le attività erano ludiche, erano giocose, e quindi anche i bambini italiani risultavano interessati ad una modalità che era diversa. E quindi è stato proprio molto positivo, ti dicevo, un momento proprio di cambiamento questo, l’atteggiamento è stato, da quel momento in poi, completamente diverso.”

(T.T., insegnante)

Dalla conversazione con l’insegnante emerge la validità di un approccio che affronta problematiche derivanti da conflitti di riconoscimento con politiche di riconoscimento, mentre parallelamente i casi di disagio economico vengono affrontati con azioni di stampo redistributivo, che coinvolgono tutte le famiglie del quartiere interessate da situazioni di bisogno:

“Quando il Comune ci ha dato dei soldi li abbiamo sempre utilizzati per avere un fondo di riserva sia di abbigliamento che di igiene che di materiale di facile consumo, quindi la scuola è sempre stata vista come punto di riferimento per risolvere problemi proprio pratici... noi lavoriamo in un quartiere che ha problemi di tipo economico, quindi, diciamo che c’è stato un momento in cui i rom son stati centrali in questo discorso, però adesso, con il Forum dei genitori, si sta affrontando anche tutto il problema della solidarietà, già da prima però non in maniera così precisa, per aiutare anche gli altri bambini... Quindi praticamente con i bambini rom

abbiamo fatto una specie di laboratorio di solidarietà che adesso si sta estendendo anche agli altri bambini del quartiere."

(S.S, insegnante.)

6.3. La "Legge Tiziana" e la scelta del "campo nomadi": riconoscimento o misconoscimento?

Gli interventi ad hoc rivolti alle comunità rom della Sardegna sono di consueto, come già visto in precedenza, finanziati dai fondi regionali previsti nella L.R. 9/88, di cui si è già parlato nel par. 5.1.6. La Legge ha uno spiccato orientamento alla dimensione del riconoscimento, sia già nel titolo, "Tutela dell'etnia e della cultura dei nomadi", che nei suoi scopi, tra cui figurano "favorire la conoscenza e la tutela delle forme espressive, delle tradizioni culturali e delle produzioni artistiche ed artigianali tipiche delle popolazioni nomadi", "organizzazione e attivazione di iniziative di istruzione, con particolare riferimento per i bambini di età scolare di comunità nomadi, *nello spirito della tutela della loro identità culturale*" e "valorizzazione delle loro attività lavorative artigianali tipiche". Si tratta, a parere di chi scrive, di un approccio di stampo comunitarista *à la* Taylor, fondato sulla convinzione che le tradizioni culturali attribuite alle comunità rom meritino di essere tutelate e protette, sia in quanto parte del patrimonio di diversità culturale dell'umanità, sia in quanto fondamento dell'identità e dell'appartenenza delle persone che all'interno di tali comunità sono nate e cresciute.

Nella realtà, però, come efficacemente analizzato da Loredana Pireddu e Marco Zurru⁴⁸⁶ per il quinquennio 1997-2002, una frazione assolutamente minoritaria (appena più del 10% tra il 1997 e il 2002) dei finanziamenti ottenuti è andata a sostenere iniziative di questo tipo, mentre la grande maggioranza delle somme assegnate (e solo in parte spese, circa il 65,5% nel quinquennio di riferimento) è stata destinata alla costruzione e manutenzione dei campi sosta, ritenute da amministratrici e amministratori locali le finalità primarie della Legge, come testimoniato da una persona intervistata:

"Adesso stavamo, anche su pressione dei comuni che i campi li avevano, stavamo cercando di fare in modo che, di... spingere la regione [...] anche a finanziare invece attività di tipo educativo, ludico, sportivo rivolti alla...[comunità], perché era quasi una legge *cantieristica*, insomma."

(D.T., amministratrice)

⁴⁸⁶ Pireddu Loredana, Zurru Marco, *Rom in Sardegna. Le applicazioni della legge Tiziana*, comunicazione al convegno "Il viaggio dei Rom. Una storia di difficile scrittura", Monserrato, 21.10.2002.

La “Legge Tiziana” nasce in risposta ad una duplice istanza generata dal progressivo aumento delle famiglie rom giunte in Sardegna dalla ex Jugoslavia e insediatesi in piccoli accampamenti di fortuna, quasi delle micro-bidonvilles, alla periferia di alcuni centri urbani⁴⁸⁷. Un'istanza di solidarietà, portata avanti da associazioni e persone turbate dalle condizioni di esistenza considerate inaccettabili delle famiglie rom, e un'istanza di controllo dovuta all'allarme sociale generato dalla presenza di gruppi di “zingari” stranieri, poveri e oggetto di pregiudizi radicati fin da prima del loro arrivo.

Vengono emanate in quegli anni diverse norme regionali tra loro simili, che si propongono di affrontare il “problema nomadi” a partire da un'idea del rom come, appunto, “nomade”: in particolare il nomadismo, che per alcuni gruppi è la conseguenza della pratica di mestieri itineranti, per altri il prodotto del susseguirsi di ordinanze di sgombero da un sito ad un altro, viene assunto come caratteristica imprescindibile, “culturale” di tutti i gruppi rom, e la scelta del “campo nomadi” come forma di insediamento offerta alle famiglie rom si traduce nel fiorire di “aree attrezzate per la sosta e il transito dei nomadi” a cui, in virtù della loro disponibilità, le famiglie rom, anche quelle assolutamente stanziali, si adattano, con modalità e soddisfazione variabili da caso a caso.

Si dipana nel tempo (ormai quasi venticinque anni) un processo autoriproduttivo per cui, sulla base della legge e del suo corredo di fondi pubblici a disposizione degli enti locali, questi si mobilitano, più o meno tempestivamente, per attrezzare aree periferiche delle città in modo da ospitare i gruppi di famiglie rom accampati abusivamente, e questi ultimi si adattano alle sistemazioni loro offerte, al punto da rivendicarle quando i Comuni tardano a concretizzare i progetti formulati dalle giunte e discussi in estenuanti dispute con i cittadini residenti, che a loro volta accettano – quando l'accettano – l'idea del “campo nomadi”, purchè posto sotto stretto controllo e lontano dal proprio quartiere.

Questo processo ha portato nel tempo al consolidamento dell'idea del “campo nomadi” come *forma di spazio* associata al concetto di comunità rom, e di persona rom come figura di abitante – stanziale – del “campo nomadi”. Al concetto di “campo nomadi” non è associata l'idea della mobilità e del ricambio continuo, ma spesso quelle di sporcizia, pericolosità e diversità estrema. Il sistema “campo nomadi/comunità rom” è il prodotto di un sedimentarsi di politiche sociali e abitative, destinate specificamente e solo alle famiglie rom. La generazione più giovane, quella dei bambini e delle bambine, ma anche di ragazze e ragazzi nati in Italia, non ha

⁴⁸⁷ Si ricorda che in Sardegna, contrariamente ad altre parti d'Italia, non risiedono gruppi rom di antico insediamento, cittadini italiani a tutti gli effetti nonostante spesso oggetto di pregiudizi e discriminazioni.

conosciuto che il campo nomadi. Non vi si sono adattate, vi sono nate. Non è stato per loro un luogo di arrivo, ma è un luogo di partenza, la loro normalità, come la gabbia dello zoo per il cucciolo nato in cattività. La loro infanzia ha il proprio fulcro nel perimetro del campo, da cui si esce, di solito con i genitori, per incursioni nel mondo esterno, quello dei gagé, un mondo in cui si compiono in genere azioni diverse da quelle dei bambini gagé. La scuola è un altro mondo ancora, un mondo di gagé dove invece è stimolata la condivisione di spazi e attività e dove si apprendono, e ci si aspetta che si seguano, regole e abitudini gagé, in parte diverse da quelle vigenti nel microcosmo del campo. Il “campo nomadi”, concepito come asse portante degli interventi di sostegno materiale alle famiglie rom, e giustificato con la necessità di venire incontro alle specificità culturali delle comunità rom, si è rivelato nel tempo un potente strumento di segregazione spaziale, culturale e simbolica, materiale e sociale, vanificando di fatto gran parte dei tentativi di integrazione progettati dalle amministrazioni e dai servizi alla persona, sia di stampo redistributivo che ricognitivo. La convinzione che la formula abitativa del “campo nomadi” si sia rivelata ostacolo, piuttosto che ausilio, alla tutela e all'integrazione delle famiglie rom si fa sempre più strada tra operatrici e operatori:

"Allora, innanzitutto io son contro i campi rom, perché se parliamo di integrazione dovrebbero esserci case per tutti, e tu vai qua, vai là, e vedi come il confronto fa crescere a tutti, a partire da loro. Eh, che prendono nuove abitudini. Confrontandosi col vicino di casa."

(B.N., educatrice)

"Io come operatore devo dire che sono assolutamente contraria al campo perché per me non è una soluzione adeguata, nel senso che stiamo parlando sempre di un ghetto, tu lo puoi abbellire con dei containers col tetto rosso, il fumaiolo, col giardinetto, però stiamo sempre parlando di politiche che tendono a allontanare questa comunità dalla comunità residente, perché i campi rom sorgono sempre in zone periferiche della città, e comunque nascoste, dove non si possono attuare delle vere politiche d'integrazione. E poi cioè, non ha senso appunto lasciare venti famiglie all'interno di una moderna Auschwitz, diciamo così."

(T.N., assistente sociale)

Il campo nomadi, e in generale la separazione spaziale e simbolica tra comunità rom e gagé che nel sistema campo nomadi/comunità rom si concretizza e consolida, è dunque una *fonte di misconoscimento*, che da decenni produce e ri-produce sia situazioni di conflitto sociale e culturale, sia disparità economiche e sociali. Fraser afferma che “la distribuzione e il riconoscimento... non occupano sfere separate, ma si compenetrano per generare modelli

complessi di subordinazione”⁴⁸⁸. La situazione delle comunità rom oggetto del presente lavoro è in questo senso emblematica: i pregiudizi reciproci, la reciproca percezione di diversità, gli episodi di tensione e non rispetto, le scelte sbagliate, i fallimenti e la diffidenza accumulatisi, la competizione per le risorse in una situazione di generale crisi e disagio, la scarsità di risorse umane, formative ed economiche a disposizione dei servizi, l'inadeguatezza del sistema normativo, si intrecciano generando difficoltà e disagio nei rapporti tra rom e gagé nelle realtà esaminate.

6.4. Riconoscimento e partecipazione

Per concludere questo lavoro si ritiene utile spendere qualche parola sul concetto, largamente abusato e talvolta mistificato, di partecipazione, e sulle connessioni tra partecipazione e riconoscimento.

Le teorie del riconoscimento si fondano sull'idea che sia possibile, in situazioni di intersoggettività, entrare in contatto con l'Altro e ri-conoscerlo, ovvero attribuire ad esso/a determinate qualità e capacità, degne di rispetto⁴⁸⁹. Il ri-conoscimento, poggiando sulla *conoscenza* dell'Altro, presenta come condizione imprescindibile che questa conoscenza sia quanto più possibile corretta: non si può avere un ri-conoscimento fondato sul *misconoscimento*, e questo è il motivo per cui il pregiudizio, distorcendo la conoscenza, ostacola il riconoscimento. In una prospettiva costruttivista, però, la percezione dell'Altro e l'autopercezione che l'Altro ha di se stesso/a possono divergere: come superare questo impedimento? Attraverso un processo intersoggettivo per cui percezione e autopercezione dialogano tra di loro e il riconoscimento avviene nei confronti del prodotto co-costruito di questo processo.

Quando un soggetto pretende di poter ri-conoscere l'Altro fidandosi della sua sola percezione, quando l'Altro non ha voce nella costruzione della conoscenza di se stesso da parte del soggetto conoscente, si apre la strada al *misconoscimento* delle persone, delle situazioni e dei bisogni. Si tratta di un rischio costante nella progettazione di politiche sociali rivolte alle comunità, e che spesso si concretizza, nonostante il consenso che i temi della partecipazione hanno riscosso negli ultimi decenni, dal momento che inserire nei processi di progettazione delle

⁴⁸⁸ Fraser Nancy, *La dilatazione distorta del riconoscimento: replica ad Axel Honneth*, in Fraser Nancy, Honneth Axel, op. cit., p. 257.

⁴⁸⁹ Honneth Axel, *Riconoscimento e disprezzo*, cit., p. 19.

politiche rivolte alle comunità dei momenti “partecipativi”, che spesso servono solo a dare l'impressione che le comunità destinatarie abbiano “voce”, ma che non incidono se non in minima parte nella fase decisionale, non significa necessariamente ri-conoscere i bisogni delle stesse.

L'analisi della storia delle comunità rom conferma in pieno questa tendenza: gli interventi vengono pianificati e attuati senza che le famiglie destinatarie partecipino realmente all'analisi del contesto e alla redazione dei progetti. Ogni volta che si è chiesto alle persone intervistate se le famiglie rom fossero state coinvolte, la risposta è stata negativa: gli interventi sono stati progettati dagli “esperti” e proposti alle comunità, che con o senza proteste li hanno accettati passivamente, eventualmente boicottandoli quando questi apparivano inaccettabili.

"[In merito a un certo progetto] non erano molto d'accordo, la comunità [...] non era molto favorevole, poi li abbiamo convinti... perché qualcuno ha detto che ci pensavano loro a educare i loro figli a farli giocare, che loro avevano bisogno di altro, poi il termine di paragone è sempre «non mangiamo e facciamo questa cosa qui?». Ho cercato di convincerli che lo si faceva per i bambini, che non si potevano togliere i soldi, che erano stati dati per questo progetto, [...] per il sostentamento. Perché loro non hanno queste categorie che abbiamo noi, per cui se io ci ho 30.000 euro posso decidere che farne, no. Ci sono i finanziamenti per quel genere di cose e... questo è difficile, difficilissimo da far capire loro, perché loro hanno la mentalità che ha qualsiasi famiglia, immagino, cioè i soldi arrivano tutti insieme, poi decido io che farne..."

(R.A., educatore)

L'idea diffusa è che non sia possibile coinvolgere le comunità rom nelle fasi che precedono e accompagnano la progettazione di politiche ad esse rivolte: perché non hanno gli strumenti, cognitivi e morali, per capire, per partecipare, o perché non ne hanno l'interesse, sono "culturalmente" interessati solo a trarre un vantaggio temporaneo e materiale ("La loro vita gira intorno al soldo", come ha affermato un'assistente sociale). Questo lavoro non ha poteri predittivi, per cui non può valutare quali sarebbero i risultati della progettazione di politiche sociali partecipate con le comunità oggetto del presente studio. Ma può affermare che, finora, le politiche sociali attuate in nome del mis-conoscimento hanno portato pochi e controversi frutti, nonostante il grande dispendio di risorse economiche, energie e professionalità. Forse varrebbe la pena di sperimentare altre strade, per poterle poi valutare con la medesima attenzione e severità.

6.5. Verso una conclusione

Nel presente lavoro si è cercato di mettere in luce la complessità di una realtà antropologica e sociale: le comunità rom presenti sul territorio italiano e le politiche sociali messe in campo nei loro confronti dal sistema di *welfare*.

A partire dallo studio approfondito di tre realtà locali, e adottando come inquadramento teorico il dibattito tra redistribuzione e riconoscimento, si è cercato di dare voce a una pluralità di rappresentazioni delle situazioni prese in esame, evidenziando la inevitabile parzialità di ogni sguardo coinvolto e la sterminata ricchezza del quadro complessivo emergente, pur nella consapevolezza che le testimonianze raccolte sono comunque solo una parte dei punti di vista coinvolti, la punta di un iceberg.

Si è cercato di ricostruire il cammino percorso dalle tre comunità a partire dal loro arrivo nei luoghi di attuale residenza, evidenziando in particolare i punti di frattura che hanno reso spesso più difficile nel tempo la costruzione di reti di relazioni positive con gli elementi delle comunità di accoglienza: persone, istituzioni, associazioni. Tutti gli incontri e gli scontri avvenuti tra rom e gagé nei decenni hanno contribuito a costruire una trama, in cui i fili grigi della quotidianità, i fili colorati delle iniziative e delle idee compartecipate, i nodi delle collaborazioni e gli strappi dei conflitti, delle delusioni e delle violenze hanno contribuito, da ambo le parti, al disegno complessivo attuale.

Questo lavoro ha cercato di dare alcune risposte, sotto forma di descrizione e analisi di situazioni locali in un quadro più ampio, ma soprattutto di formulare alcune domande, dalle risposte alle quali può dipendere il benessere futuro di molte persone, rom e non rom.

Si è cercato di mettere in discussione temi ricorrenti nel discorso sulle comunità rom, prendendo in considerazione i punti di vista di persone che vivono nei diversi contesti culturali di appartenenza e proponendo diverse chiavi di lettura. Si è posto l'accento sulle questioni della segregazione spaziale, ad opera dei “campi nomadi”, e della cittadinanza negata, portando avanti la convinzione che esse rappresentino due potenti ostacoli ad una “integrazione” che tutti gli attori sociali sostengono a gran voce ma che viene da più parti messa in discussione sia come concetto che relativamente alle modalità di perseguimento.

Si sono proposti alcuni spunti di riflessione sulle politiche educative e sociali progettate e attuate nei confronti delle comunità rom, a partire dalla constatazione che, nonostante l'investimento di risorse e finanziamenti *ad hoc*, i risultati ottenuti siano in genere esigui quando

non fallimentari. Si è proposto di riflettere su come la combinazione di interventi improntati a una visione redistributiva con azioni orientate a prospettive di riconoscimento possa portare ad esiti deludenti quando venga a mancare il coinvolgimento delle comunità e persone destinatarie e prevalga una progettazione di corto respiro, condizionata da informazioni e professionalità insufficienti, dipendenza dal consenso a breve termine, ritardi burocratici e allocazione inadeguata di risorse sempre più scarse in rapporto ai bisogni di una società in forte crisi economica, sociale e culturale.

BIBLIOGRAFIA DEI TESTI CITATI E CONSULTATI

- AA.VV., *Dizionario italiano ragionato*, Firenze, G.D'Anna – Sintesi, 1988
- AA.VV., *Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Istituto della enciclopedia italiana, 1991-2001
- AA.VV., *The Canadian Encyclopedia*, Montreal, Historica Foundation, 2007
- Abbinante Elena, *Storie di vita delle famiglie del viaggio in Sardegna*, Tesi di laurea, Facoltà di Lettere e filosofia, Corso di laurea in Lettere, a.a. 2001-2002
- Agamben Giorgio, *Homo sacer*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003
- Agnoletto Vittorio, Guadagnucci Lorenzo, *L'eclisse della democrazia. Le verità nascoste sul G8 2001 a Genova*, Milano, Feltrinelli, 2011
- Ahearn Laura M., *Language and Agency*, "Annual Review of Anthropology", 2001, n. 30
- Aime Marco (a cura di), *Dizionario di antropologia ed etnologia*, Torino, Einaudi, 2003
- Aime Marco, *La macchia della razza: lettera alle vittime della paura e dell'intolleranza*, Milano, Ponte alle Grazie, 2009
- Aime Marco, Severino Emanuele, *Il diverso come icona del male*, Torino, Bollati Boringhieri, 2009
- Albano Roberto, Marzano Marco, *L'organizzazione del servizio sociale. Strumenti di analisi e proposte operative*, Milano, FrancoAngeli, 2000
- Amiotti Gabriella, Rosina Alessandro (a cura di), *Tra identità ed integrazione: passato e presente delle minoranze nell'Europa mediterranea*, Milano, FrancoAngeli, 2007
- Amselle, Jean-Loup, *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino, Bollati Boringhieri, 2011
- Amselle, Jean-Loup, M'Bokolo Elikia, *L'invenzione dell'etnia*, Roma, Meltemi, 2008
- Anderson Benedict, *Comunità immaginate: origine e diffusione dei nazionalismi*, Roma, Manifestolibri, 1996
- Anolli Luigi, *Le emozioni*, Milano, Unicopli, 2002
- Appiah Antony K., *The multicultural misunderstanding*, "New York review of books", 44(15), 1997
- Archer Margaret S., *La morfogenesi della società*, Milano, FrancoAngeli, 1997
- Arcuri Luciano, Cadinu Maria Rosaria, *Gli stereotipi*, Bologna, Il Mulino, 1998
- Arendt Hannah, *La banalità del male: Eichmann a Gerusalemme*, Milano, Feltrinelli, 1993
- Arendt Hannah, *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009

- Aresu Massimo, *Gli zingari in Sardegna in età moderna*, "Lacio drom", n. 1, 1999
- Aresu Massimo, Piasere Leonardo (a cura di), *Italia romaní vol. 5. I Cingari nell'Italia dell'antico regime*, Roma, CISU, 2008
- Asséo Henriette, *Les tsiganes: une destinée européenne*, Paris, Découvertes Gallimard, 1994
- Asséo Henriette, *Pour une histoire des peuples-résistance*, in Williams Patrick (a cura di), *Tsiganes: identité, évolution*, Paris, Syros, 1989
- Asséo Henriette, *Le principe de circulation et l'échec de la mythologie transeuropéenne*, "Revue de synthèse", n. 123, Paris, Editions Rue d'Ulm, 2002
- Asséo Henriette, *Les Gipsy studies et le droit européenne des minorités*, "Revue d'histoire moderne & contemporaine", n. 51/4 bis, 2004
- Augé Marc, Colleyn Jean Paul, *L'antropologia del mondo contemporaneo*, Milano, Eleuthera, 2006
- Augé Marc, *Finzioni di fine secolo*, Torino, Bollati Boringhieri, 2001
- Austin John Langshaw, *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1978
- Auzias Claire, *Samudaripen. Le genocide des Tsiganes*, Paris, L'esprit frappeur, 2000
- Baldassarre Vito A., Ligorio Maria Beatrice, Zaccaro Francesco, *Progettare la formazione: dall'analisi dei bisogni alla valutazione dei risultati*, Roma, Carocci, 2001
- Banting Keith, Kymlicka Will, *Multiculturalism and the welfare state. Recognition and redistribution in contemporary democracies*, Oxford, Oxford University press, 2006
- Barbagli Marzio, *Immigrazione e sicurezza in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2008
- Barnes John A., *Class and committees in a norwegian island parish*, "Human relations", 7, 1954
- Barry Brian, *Culture and equality: an egalitarian critique of multiculturalism*, Cambridge, Polity press, 2001
- Bauman Zygmunt, *Voglia di comunità*, Roma-Bari, Laterza, 2003
- Bauman Zygmunt, *Intervista sull'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2003
- Bauman Zygmunt, *Vite di scarto*, Roma-Bari, Laterza, 2007
- Becker Howard S., *I trucchi del mestiere. Come fare ricerca sociale*, Bologna, Il Mulino, 2007
- Benhabib Seyla, *La rivendicazione dell'identità culturale: eguaglianza e diversità nell'era globale*, Bologna, Il Mulino, 2005
- Benhabib Seyla, *I diritti degli altri: stranieri, residenti, cittadini*, Milano, Raffaello Cortina, 2006
- Berger Peter, Luckmann Thomas, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il Mulino, 2000

- Berruto Gaetano, *Fondamenti di sociolinguistica*, Roma-Bari, Laterza, 1995
- Bertaux Daniel, *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, Milano, FrancoAngeli, 1998
- Bezzecchi Giorgio, Pagani Maurizio, Vitale Tommaso (a cura di), *I rom e l'azione pubblica*, Milano, Nicola Teti & C. editore, 2008
- Bianchini Stefano, *La questione jugoslava*, Firenze, Giunti, 1999
- Bianco Carla, *Dall'evento al documento: orientamenti etnografici*, Roma, CISU, 1994
- Bichi Rita, *La società raccontata: metodi biografici e vite complesse*, Milano, FrancoAngeli, 2000
- Bichi Rita, *L'intervista biografica. Una proposta metodologica*, Milano, Vita e pensiero, 2002
- Bichi Rita, *La conduzione delle interviste nella ricerca sociale*, Roma, Carocci, 2007
- Bifulco Lavinia, *Gabbie di vetro. Burocrazia, governance e libertà*, Milano, Bruno Mondadori, 2011
- Bindi Letizia, Faedda Barbara, *Luoghi di frontiera. Antropologia delle mediazioni*, Cagliari, Punto di Fuga Editore, 2001
- Blumer Herbert, *Interazionismo simbolico: prospettiva e metodo*, Bologna, Il Mulino, 2008
- Bobbio Norberto, *Elogio della mitezza e altri scritti morali*, Milano, Linea d'Ombra, 1998
- Boudon Raymond, *La logica del sociale*, Milano, Mondadori, 1980
- Bourdieu Pierre, *Le capital social*, "Actes de la recherche en sciences sociales", 31, 1980
- Bourdieu Pierre, *La distinzione. Critica sociale del gusto*, Bologna, Il Mulino, 1983
- Bourdieu Pierre, *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984
- Bourdieu Pierre, *La misère du monde*, Paris, Seuil, 1993
- Bourdieu Pierre *Ragioni pratiche*, Bologna, Il Mulino, 2009
- Bourdieu Pierre, Wacquant Loïc J. D., *Risposte. Per un'antropologia riflessiva*, Torino, Bollati Boringhieri, 1992
- Bragato Stefania, Menetto Luciano. (a cura di), *E per patria una lingua segreta. Rom e sinti in provincia di Venezia*, Portogruaro, Nuovadimensione, 2007
- Bravi Luca, *Tra inclusione ed esclusione: una storia sociale dell'educazione dei rom e dei sinti in Italia*, Milano, Unicopli, 2009
- Brunello Piero, *L'urbanistica del disprezzo. Campi rom e società italiana*, Roma, Manifestolibri, 1996

- Bruschi Alessandro, *Metodologia delle scienze sociali*, Milano, Bruno Mondadori, 1999
- Butler Judith, *Critica della violenza etica*, Milano, Feltrinelli, 2006
- Camera dei deputati, Proposta di legge n. 2858 “Modifiche alla legge 15 dicembre 1999, n. 482, per l'estensione delle disposizioni di tutela delle minoranze linguistiche storiche alle minoranze dei rom e dei sinti”, 3 luglio 2007
- Cammarota Antonella et al. (a cura di), *I rom e l'abitare interculturale. Dai torrenti ai condomini*, Milano, FrancoAngeli, 2009
- Campelli Enzo, *Il metodo e il suo contrario: sul recupero della problematica del metodo in sociologia*, Milano, FrancoAngeli, 1991
- Campelli Enzo, *Figli di un dio locale. Giovani e differenze culturali in Italia*, Milano, FrancoAngeli, 2004
- Campelli Enzo, *Da un luogo comune. Introduzione alla metodologia delle scienze sociali*, Roma, Carocci, 2009
- Cardano Mario, *La ricerca etnografica*, in Ricolfi Luca (a cura di), *La ricerca qualitativa*, Roma, NIS, 1997
- Careddu Piero, Sanna Silvia, Bonu Giovanna, *Pizza rom. Piccolo diario della giornata di un cuoco gagè al campo nomadi*, “Sassari 2.0”, aprile 2010
- Carrara Soutur Mosè, *Multicultura, antiziganismo e rappresentatività dei mondi rom*, “Quaderno di storia contemporanea, n. 44, 2008
- Cavalli Sforza Luigi Luca, *Geni, popoli e lingue*, Milano, Adelphi, 1996
- Cella Gian Primo, *Tracciare confini: realtà e metafore della distinzione*, Bologna, Il Mulino, 2006
- Cellentani Olga, *Manuale di metodologia per il servizio sociale*, Milano, FrancoAngeli, 1997
- Cesareo Vincenzo, Blangiardo Gian Carlo (a cura di), *Indici di integrazione. Un'indagine empirica sulla realtà migratoria italiana*, Milano, FrancoAngeli, 2009
- Chiosso Giorgio, *Teorie dell'educazione e della formazione*, Città di Castello (PG), Mondadori Università, 2003
- Cipollini Roberta, *Stranieri, percezione dello straniero e pregiudizio etnico*, Milano, FrancoAngeli, 2002
- Cocco Marianonietta, *Migrazioni, educazione solidale, percorsi di co-sviluppo*, Milano, FrancoAngeli, 2005
- Collins Randall, *Quattro tradizioni sociologiche. Manuale introduttivo di storia della sociologia*, Bologna, Zanichelli, 1996
- Commissione per le politiche di integrazione degli immigrati presso il Dipartimento per gli affari sociali-Presidenza del consiglio dei ministri, *Rom e Sintì: un'integrazione possibile. Italia ed Europa a confronto*, Atti del convegno, Napoli, 23-24 giugno 2000
- Cooley Charles H., *Social organization: a study of the larger mind*, New York, Charles Scribner's sons, 1909

- Costarelli Sandro, *Atteggiamenti e minoranze. Tematiche emergenti*, Trento, Valentina Trentini editore, 2005
- Cotesta Vittorio, *Lo straniero. Pluralismo culturale e immagini dell'altro nella società globale*, Roma-Bari, Laterza, 2002
- Cotesta Vittorio, *Sociologia dei conflitti etnici. Razzismo, immigrazione e società multiculturale*, Roma-Bari, Laterza, 2009
- Crepaldi Chiara, *Discriminazione e violenza di genere nelle comunità rom*, "Prospettive sociali e sanitarie", luglio 2012
- Dal Lago Alessandro, *Non persone: l'esclusione dei migranti in una società globale*, Milano, Feltrinelli, 1999
- Dal Pra Ponticelli (a cura di), *Dizionario di servizio sociale*, Roma, Carocci, 2005
- Delépine Samuel, *Atlas des Tsiganes. Les dessous de la question rom*, Paris, Éditions Autrement, 2012
- Dell'Agnese Elena, *Identità meticce: deriva etnica e nazionalismo della diaspora nell'esperienza del contatto con l'Altro*, in Cusimano Girolamo (a cura di), *Ciclopi e Sirene. Geografie del contatto culturale*, Palermo, Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo, 2003
- Dell'Agnese Elena, Vitale Tommaso, *Rom e sinti: una galassia di minoranze*, in Amiotti Gabriella, Rosina Alessandro (a cura di), *Tra identità ed integrazione: passato e presente delle minoranze nell'Europa mediterranea*, Milano, FrancoAngeli, 2007
- Della Porta Donatella, *L'intervista qualitativa*, Roma-Bari, Laterza, 2010
- Delle Donne Marcella, *Relazioni etniche. Stereotipi e pregiudizi: fenomeno immigratorio ed esclusione sociale*, Roma, EDUP, 1998
- Demarchi Franco, Ellena Aldo, Cattarinussi Bernardo (a cura di), *Nuovo dizionario di sociologia*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994
- Di Silvio Rossana, *Parentele di confine. La pratica adottiva tra desiderio locale e mondo globale*, Verona, Ombre corte, 2008
- Diana Paolo, Montesperelli Paolo, *Analizzare le interviste ermeneutiche*, Roma, Carocci, 2005
- Dominelli Lena, *Il servizio sociale. Una professione che cambia*, Gardolo(TN), Erickson, 2005
- Douglas Mary, *Come pensano le istituzioni*, Bologna, Il Mulino, 1990
- Douglas Mary, *Purezza e pericolo. Un'analisi sui concetti di contaminazione e tabù*, Bologna, Il Mulino, 1993
- Elias Norbert, Scotson John L., *The established and outsiders*, London, Frank Cass & Co., 1965
- Enriquez Eugène, *Per un'etica del lavoro sociale. Orientamenti per l'azione*, Torino, EGA, 2007
- Esposito Roberto, *Bios. Biopolitica e filosofia*, Torino, Einaudi, 2004

European Roma Rights Center, *Il paese dei campi. La segregazione razziale dei Rom in Italia*, supplemento al n. 12 di “Carta”, ottobre 2000

Fabietti Ugo, *Elementi di antropologia culturale*, Milano, Mondadori education, 2010

Fabietti Ugo, Remotti Francesco (a cura di), *Dizionario di antropologia: etnologia, antropologia culturale, antropologia sociale*, Bologna, Zanichelli, 1997

Fallaci Oriana, *Lettera a un bambino mai nato*, Milano, Rizzoli, 1975

Ferrara Alessandro, *Comunitarismo e liberalismo*, Roma, Editori riuniti, 2000

Fowler Bridget, *The recognition/redistribution debate and Bourdieu's theory of practice: problems of interpretation*, “Theory culture society”, 26:144, 2009

Fraser Nancy, Honneth Axel, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi editore, 2007

Fraser Nancy, *La giustizia incompiuta. Sentieri del post-socialismo*, Lecce-Brescia, Pensa multimedia, 2011

Furlan Federico, *Rom e Sinti nelle legislazioni regionali*, comunicazione al convegno internazionale “La condizione giuridica di rom e sinti in Italia”, Milano, Università degli Studi Milano-Bicocca, 16-18 Giugno 2010

Galati Marina, *Rom cittadinanza di carta*, Soveria Mannelli (ME), Rubbettino editore, 2007

Geertz Clifford, *Interpretazione di culture*, Bologna, Il Mulino, 1990

Gianturco Giovanna, *L'intervista nella ricerca qualitativa*, Milano, Guerini, 2005

Giraldi Andrea, *Rom e spazio europeo. Il contributo dei modelli di discriminazione positiva delle diversità*, paper for the Espanet Conference “Innovare il welfare. Percorsi di trasformazione in Italia e in Europa”, Milano, 29 Settembre — 1 Ottobre 2011

Glaser Barney G., Strauss Anselm L., *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*, Chicago (Ill.), Aldine, 1967

Gobo Giampietro, *Descrivere il mondo*, Roma, Carocci, 2001

Goffman Erving, *Modelli di interazione*, Bologna, Il Mulino, 1971

Goffman Erving, *Stigma: l'identità negata*, Milano, Giuffrè, 1983

Goodhart David, *Too diverse?*, “Prospect Magazine”, febbraio 2004

Gropper Rena C., *Whiter Gypsy studies?*, in Grumet Joanne (a cura di), *Paper from the sixth and seventh annual meetings*, New York, Gypsy Lore Society, North American chapter publications, n. 3, 1986

Guadagnucci Lorenzo, *Distratti dalla libertà. Napoli, Genova, Cosenza, Milano. E se accadesse di nuovo?*, Milano, Terre di Mezzo, 2003

- Guadagnucci Lorenzo, *La seduzione autoritaria. Diritti civili e repressione del dissenso in Italia*, Civezzano (TN), Nonluoghi libere edizioni, 2005
- Guadagnucci Lorenzo, *Noi della Diaz. La «notte dei manganelli» al G8 di Genova. Una democrazia umiliata. Tutte le verità sui processi*, Milano, Terre di Mezzo, 2008
- Gusman Alessandro, *Antropologia dell'olfatto*, Roma-Bari, Laterza, 2004
- Habermas Jürgen, Taylor Charles, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Milano, Feltrinelli, 1998
- Hannerz Ulf, *La diversità culturale*, Bologna, Il Mulino, 2001
- Henry Barbara, *La via identitaria al multiculturalismo: Charles Taylor e oltre*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2006
- Herzfeld Michael, *Antropologia: pratica della teoria nella cultura e nella società*, Firenze, SEID, 2006
- Hobsbawm Eric, Ranger Terence, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi, 1987
- Honneth Axel, *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002
- Honneth Axel, *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, Soveria Mannelli-Messina, Rubbettino editore, 1993
- Husserl Edmund, *Meditazioni cartesiane*, Bompiani, Milano, 1997
- Huxley Julian, Huddon Alfred, *Noi europei. Un'indagine sul problema razziale*, Torino, Edizioni di Comunità, 2002
- International Labour Organization, *Convenzione 169 sui popoli indigeni e tribali*, Ginevra, 1991
- Istituto di Ricerche Educative e Formative, *Oltre il separatismo socioabitativo: Studio volto alla promozione della governance delle politiche e degli strumenti di inclusione sociale e di contrasto alla discriminazione nei confronti delle comunità Rom, Sinti e Camminanti. Rapporto finale*, Roma, giugno 2010
- Iveković Rada, *La balcanizzazione della ragione*, Roma, Manifestolibri, 1995
- Joan, *Nome proprio di luogo: Maskar'e'borori*, Alghero, Edizioni del Sole, 2008
- Jodelet Denise, *Les représentations sociales*, Paris, Presses universitaires de France, 1989
- Johns Nick, Hyde Mark, Barton Adrian, *Diversity or solidarity? Making sense of the 'new' social democracy*, "Diversity", n. 2, 2010
- Kymlicka Will, Banting Keith, *Immigration, multiculturalism, and the welfare state*, "Ethics and international affairs", n. 20, 2006
- Kymlicka Will, *Multicultural citizenship*, New York, Oxford University press, 1995
- Kymlicka Will, Opalsky Magda (a cura di), *Il pluralismo liberale può essere esportato? Teoria politica occidentale e relazioni etniche nell'Europa dell'est*, Bologna, Il Mulino, 2003

- Kymlicka Will, *Multicultural Odysseys*, New York, Oxford university press, 2007
- Lakoff George, *Non pensare all'elefante!*, Roma, Fusi orari, 2008
- Langer Alexander, *La scelta della convivenza*, Roma, Edizioni e/o, 1995
- Latouche Serge (a cura di), *Il ritorno dell'etnocentrismo. Purificazione etnica versus universalismo cannibale*, Torino, Bollati Boringhieri, 2003
- Laudante Elena, *Sesso con la futura sposa di 15 anni: rom rischia la condanna*, "La Nuova Sardegna", 12 ottobre 2012
- Lelli Silvia, *Pragmatiche dell'interazione educativa in una classe pluriculturale con alunni rom. Microetnografia in un contesto scolastico di Firenze*, in Piasere Leonardo, Saletti Salza Carlotta (a cura di), *Italia romaní vol. 4: la diaspora rom dalla ex Jugoslavia*, Roma, CISU, 2004
- Leroi-Gourhan André, *Il gesto e la parola*, Torino, Einaudi, 1977
- Liégeois Jean-Pierre et al., *Ideologie et pratique du travail social de prévention*, Toulouse, Privat, 1977
- Liegéois Jean-Pierre, *Les roms au coeur de l'Europe*, "Le courrier des pays de l'Est", 2005/6, n. 1052
- Liégeois Jean-Pierre, *Roms en Europe*, Editions du Conseil d'Europe, 2007
- Littarru Teresa, *L'esperienza di scolarizzazione di un gruppo di bambini rom nel I Circolo Didattico di Porto Torres*, Tesi di Laurea, Corso di Laurea in Pedagogia, Università di Sassari, a.a. 1991/1992
- Losito Gianni, *L'intervista nella ricerca sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2004
- Madau Caterina, Mariotti Gavino, *Osservazioni preliminari sulla presenza di gruppi rom in Sardegna: il caso delle città di Olbia e Sassari*, in Nodari Pio, Rotondi Graziano (a cura di), *Verso uno spazio multiculturale?*, Bologna, Patron editore, 2007
- Malcolm Noel, *Storia della Bosnia. Dalle origini ai giorni nostri*, Milano, Bompiani, 2000
- Maraini Dacia, *Donna in guerra*, Torino, Einaudi, 1975
- Marazzi Antonio, *Lo sguardo antropologico: processi educativi e multiculturalismo*, Roma, Carocci, 2005
- Medda-Windischer Roberta, *Nuove minoranze: immigrazione tra diversità culturale e coesione sociale*, Padova, CEDAM, 2010
- Melani Igor, *Nomadismo e natura umana tra geografia, storia e politica: gli zingari di Jean Bodin*, in Profeti Maria Grazia, Pini Donatella (a cura di), *Leyendas negras e leggende auree*, Firenze, Alinea editrice, 2011
- Melis Antonio M., *La terza metà del cielo. Gli zingari in Sardegna*, Cagliari, Gia editrice, 1995
- Mills Wright C., *L'immaginazione sociologica*, Milano, Il Saggiatore, 1962

- Monasta Lorenzo, *Romá macedoni e kosovari che vivono in “campi nomadi” in Italia. Stato di salute e condizioni di vita per bambini da zero a cinque anni di età*, Tesi di dottorato, Acapulco, Universidad autónoma de Guerrero, 25 ottobre 2005
- Mondardini Gabriella, *Norme e controllo sociale*, Sassari, Iniziative culturali, 1980
- Montesperelli Paolo, *L'intervista ermeneutica*, Milano, FrancoAngeli, 1998
- Neve Elisabetta, *Il servizio sociale. Fondamenti e cultura di una professione*, Roma, Carocci, 2000
- Okin Susan Moller, *Diritti delle donne e multiculturalismo*, Milano, Raffaello Cortina editore, 2007
- Olivera Martin, *Tsiganes, stéréotypes et idéal type. Une approche weberienne de l'altérité*, “Ateliers”, 28 (2004)
- Olivera Martin, *Les Roms comme “minorité ethnique”? Un questionnement roumain*, “Études tsiganes”, Paris, 2010
- Orsi Marco, *A scuola senza zaino. Il metodo del curricolo globale per una scuola di comunità*, Gardolo (TN), Erickson, 2006
- Palidda Salvatore, *Polizia postmoderna: etnografia del nuovo controllo sociale*, Milano, Feltrinelli, 2000
- Patfoort Pat, *Io voglio, tu non vuoi. Manuale di educazione nonviolenta*, Torino, EGA, 2001
- Pavanello Mariano, *Fare antropologia. Metodi per la ricerca etnografica*, Bologna, Zanichelli, 2010
- Pearce Nick, *Diversity versus solidarity: a new progressive dilemma*, “Renewal: a journal of labour politics”, 12(3), 2004
- Perin Giulia, *L'applicazione ai rom e ai sinti non cittadini delle norme sull'apolidia, sulla protezione internazionale e sulla condizione degli stranieri comunitari ed extracomunitari*, in Bonetti Paolo, Simoni Alessandro, Vitale Tommaso (a cura di), *La condizione giuridica di rom e sinti in Italia. Atti del Convegno internazionale. Milano, 16-18 giugno 2010*, Milano, Giuffrè, 2011
- Perrotta Rosalba, *Cornici, specchi e maschere*, Bologna, CLUEB, 2005
- Piasere Leonardo, *Māre Roma. Catégories humaines et structure sociale*, Paris, “Études et documents balkaniques et méditerranéens”, monografia n. 8, 1985
- Piasere Leonardo, *Popoli delle discariche. Saggi di antropologia zingara*, Roma, CISU, 1991
- Piasere Leonardo, *Comunità girovaghe comunità zingare*, Napoli, Liguori editore, 1995
- Piasere Leonardo, *Un mondo di mondi. Antropologia delle culture rom*, Napoli, L'ancora, 1999
- Piasere Leonardo, *La mendicITÀ e gli zingari: sguardi incrociati*, “Polis”, dicembre 2000, n. 3
- Piasere Leonardo, *Antropologia sociale e storica della mendicITÀ zingara*, “Polis”, dicembre 2000, n. 3

- Piasere Leonardo, *L'etnografo imperfetto. Esperienza e cognizione in antropologia*, Roma-Bari, Laterza, 2002
- Piasere Leonardo, *I rom d'Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2004
- Piasere Leonardo, *Che cos'è un campo nomadi*, "Achab", n. 8, 2006
- Piasere Leonardo, *A scuola. Tra antropologia e educazione*, Firenze, SEID, 2010
- Piasere Leonardo, *Entre politiques de reconnaissance et politiques de redistribution. Roms et Sintis dans les écoles italiennes*, "Diversité", 168, aprile 2012
- Pironi Gloria, Dal Pra Ponticelli Maria, *Introduzione al servizio sociale. Storia, principi, deontologia*, Roma, Carocci, 2005
- Pinna Anna, *Costruire comunità: i concetti e alcune esperienze*, Tesi di Laurea, Corso di Laurea specialistica in Progettazione e gestione dei servizi educativi e formativi, Università degli Studi di Sassari, a.a. 2008/2009
- Pireddu Loredana, Zurru Marco, *Rom in sardegna. Le applicazioni della legge Tiziana*, comunicazione al convegno "Il viaggio dei rom. Una storia di difficile scrittura", Monserrato, 21 ottobre 2002
- Pirjevec Jože, *Serbi, croati, sloveni. Storia di tre nazioni*, Bologna, Il Mulino, 1995
- Pohl Walter, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e romani tra antichità e medioevo*, Roma, Viella, 2000
- Pontrandolfo Stefania, *Un secolo di scuola. I rom di Melfi*, Roma, CISU, 2004
- Popper Karl R., *Poscritto alla logica della scoperta scientifica*, Torino, Utet, 1996
- Popper Karl, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, Il Mulino, 1969.
- Presidenza del Consiglio dei Ministri - Ufficio per la promozione della parità di trattamento e la rimozione delle discriminazioni fondate sulla razza o sull'origine etnica, *Strategia nazionale d'inclusione dei rom, dei sinti e dei caminanti. Attuazione comunicazione commissione europea n.173/2011*, 28 febbraio 2012
- Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento per le pari opportunità, *Oltre il separatismo socio-abitativo. Studio volto alla promozione della governance delle politiche e degli strumenti di inclusione sociale e di contrasto alla discriminazione nei confronti delle comunità Rom, Sintis e Camminanti. Rapporto finale*, Roma, Giugno 2010
- Rahola Federico, *Zone definitivamente temporanee. I luoghi dell'umanità in eccesso*, Verona, Ombre corte, 2003
- Rawls John, *The domain of the political and overlapping consensus*, "New York University Law Review", 64/2, 1989
- Remotti Francesco, *Contro natura. Una lettera al Papa*, Roma-Bari, Laterza, 2008
- Remotti Francesco, *Cultura: dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari, Laterza, 2011

- Revelli Marco, *Fuori luogo: cronaca da un campo rom*, Torino, Bollati Boringhieri, 1999
- Robbins Richard H., *Antropologia culturale. Un approccio per problemi*, Torino, UTET, 2009
- Romei Piero, *L'organizzazione come trama. Fondamenti per la conoscenza e lo studio dei fenomeni organizzativi*, Padova, CEDAM, 2000
- Ruju Sandro, *Il petrolchimico di Porto Torres negli anni della Sir*; in Adorno Salvatore, Neri Seneri Simone (a cura di), *Industria, ambiente e territorio: per una storia ambientale delle aree industriali in Italia*, Il Mulino, 2009
- Sabatini Alma, *Il sessismo nella lingua italiana*, Roma, Presidenza del Consiglio dei ministri, 1987
- Said Edward W., *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1991
- Saletti Salza Carlotta, *Bambini del campo nomadi. Romá bosniaci a Torino*, Roma, CISU, 2003
- Saletti Salza Carlotta, *Dalla tutela al genocidio? Le adozioni dei minori rom e sinti in Italia (1985-2005)*, Roma, CISU, 2010
- Saletti Salza Carlotta, Piasere Leonardo (a cura di), *Italia romani vol. 4: la diaspora rom dalla ex Jugoslavia*, Roma, CISU, 2004
- Salo Sheila, *You asked*, "Newsletter of the Gypsy Lore Society, North American chapter", 13, 3:8, 1990
- Sanicola Lia (a cura di), *L'intervento di rete*, Napoli, Liguori editore, 1994
- Sapegno Maria Serena (a cura di), *Che genere di lingua? Sessismo e potere discriminatorio delle parole*, Roma, Carocci, 2010
- Sartori Giovanni, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla società multi-etnica*, Milano, Rizzoli, 2000
- Schütz, Alfred, *Saggi sociologici*, Torino, UTET, 1979
- Sclavi Marianella, *Arte di ascoltare e mondi possibili*, Milano, Bruno Mondadori, 2003
- Sclavi Marianella, Susskind Lawrence E., *Confronto creativo: dal diritto di parola al diritto di essere ascoltati*, Milano, Et-al Edizioni, 2011
- Scott Richard W., Gherardi Silvia, *Le organizzazioni*, Bologna, Il Mulino, 1994
- Scuola di Barbiana, *Lettera a una professoressa*, Firenze, Libreria editrice fiorentina, 1988
- Semi Giovanni, *L'osservazione partecipante. Una guida pratica*, Bologna, Il Mulino, 2010
- Sen Amartya, *La democrazia degli altri. Perché la libertà non è un'invenzione dell'Occidente*, Milano, Mondadori, 2004
- Senato della Repubblica-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, 2010

- Sensi Giulio, *Quando il dono smantella i diritti. Intervista al sociologo Marco Revelli*, "Altreconomia", n. 132, novembre 2011
- Sigona Nando, *Figli del ghetto. Gli italiani, i campi nomadi e l'invenzione degli "zingari"*, Civezzano (TN), Nonluoghi libere edizioni, 2002
- Sigona Nando, *Identità contese*, in Piasere Leonardo, Saletti Salza Carlotta (a cura di), *Italia romaní vol. 4*, Roma, CISU, 2004
- Sigona Nando, *I confini del "problema zingari": rom e sinti nei campi nomadi d'Italia*, in Caponio Tiziana, Colombo Asher, *Migrazioni globali, integrazioni locali*, Bologna, Il Mulino, 2005
- Sigona Nando, *Rom e sinti come "problema": discorso pubblico, politiche e prassi*, in Mammone Andrea, Tranfaglia Nicola, Veltri Giuseppe A., *Un Paese normale? Saggi sull'Italia contemporanea*, Milano, Dalai, 2011
- Simoni Alessandro, *La mendicizia, gli zingari e la cultura giuridica italiana: uno schizzo di tappe e problemi*, "Polis", dicembre 2000, n. 3
- Smith Anthony, *The ethnic revival in the modern world*, Cambridge, Cambridge university press, 1981
- Soravia Giulio, *Rom e sinti in Italia*, Ospedaletto (PI), Pacini editore, 2009
- Spinelli Santino, *Baro romano drom: la lunga strada dei Rom, Sinti, Kalé, Manouches e Romanichals*, Roma, Meltemi editore, 2003
- Spinelli Santino, *Rom, genti libere. Storia, arte e cultura di un popolo misconosciuto*, Milano, Dalai editore, 2012
- Stancanelli Bianca, *La vergogna e la fortuna. Storie di rom*, Venezia, Marsilio, 2011
- Stanchina Elena, *Noi i rom li aiutiamo. Lettura relazionale di un'azione locale di volontariato*, "Lavoro sociale", 11:2, settembre 2011
- Tauber Elisabeth, *L'«altra» va a chiedere. Sul significato del mangapen tra i sinti estraixaria*, "Polis", numero 3, dicembre 2000
- Taylor Charles, *Le radici dell'io: la costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993
- Taylor Charles et al., *Multiculturalism. Examining the politics of recognition*, a cura di Amy Gutman, Princeton, NJ: Princeton university press, 1994
- Taylor Charles, *A world consensus on human rights?*, "Dissent", summer 1996
- Todesco Daniele, *Le maschere dei pregiudizi. L'innocenza perduta dei pregiudizi positivi. Una categoria esemplare: gli zingari*, Brescia, Quaderno di "Servizio migranti" n. 47, 2004
- Tönnies Ferdinand, *Comunità e società*, Milano, EDC, 1979
- Tosi Cambini Sabrina, *La zingara rapitrice*, Roma, CISU, 2008
- Uhlik Rade, *Iz ciganske onomastike*, "Glasnik, zemaliskog muzeja u Sarajevu", voll. X e XI, 1955-1956

- Van de Port Mattijs, *Gypsies, wars and other instances of the wild. Civilization and its discontents in a serbian town*, Amsterdam, Amsterdam University press, 1998
- Vitale Ermanno (a cura di), *Diritti umani e diritti delle minoranze*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2000
- Vitale Tommaso, *Da sempre perseguitati? Effetti di irreversibilità della credenza nella continuità storica dell'antiziganismo*, "Zapruder: storie in movimento", n. 19, maggio-agosto 2009
- Walzer Michael, *On toleration*, Yale university press, 1998
- Walzer Michael, *Ragione e passione. Per una critica del liberalismo*, Milano, Feltrinelli, 2001
- Wieviorka Michel, *L'inquietudine delle differenze*, Milano, Mondadori, 2008
- Wieviorka Michel, *La differenza culturale: una prospettiva sociologica*, Roma-Bari, Laterza, 2005
- Wieviorka Michel, *Lo spazio del razzismo*, Milano, Il Saggiatore, 2005
- Williams Patrick, *Noi non ne parliamo. I vivi e i morti tra i Mānuš*, Roma, CISU, 1997
- Wittgenstein Ludwig, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi, 1967
- Zammuner Vanda Lucia, *Tecniche dell'intervista e del questionario*, Bologna, Il Mulino, 1998
- Zincone Giovanna (a cura di), *Primo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2000
- Zincone Giovanna (a cura di), *Secondo rapporto sull'integrazione degli immigrati in Italia*, Bologna, Il Mulino, 2001
- Zincone Giovanna, *Inclusione di rom e sinti: missione possibile*, "Reset", maggio 2011
- Ziviani Elena, *Il percorso scolastico di una comunità di Roma sloveni*, Tesi di laurea, Università degli studi di Verona, Facoltà di Scienze della formazione, Corso di laurea specialistica in Scienze pedagogiche, a.a. 2008/2009
- Zoletto Davide, *Gli equivoci del multiculturalismo*, "Aut aut", n. 312, 2002

EMEROGRAFIA

SASSARI

- Il comitato cittadino dello Sdi invita a risolvere il problema. Nomadi, non solo un fatto logistico*, “La Nuova Sardegna”, 21.1.1999
- Nella struttura di Piandanna anche ambulatorio e telefono. Verso il nuovo campo nomadi, e a Baddimanna gli ortodossi si allontanano dalle abitazioni*, “La Nuova Sardegna”, 12.2.2000
- “Il campo nomadi? Una discarica”. La denuncia degli abitanti della zona di Baddimannitta*, “La Nuova Sardegna”, 11.6.2000
- Nomadi e polemiche. L'ex assessore Santoni replica e precisa*, “La Nuova Sardegna”, 15.6.2000
- I nomadi sempre più nomadi. Nuovo campo sosta: il centrodestra ridiscute Piandanna*, “La Nuova Sardegna”, 16.6.2000
- Campo sosta*, “La Nuova Sardegna”, 18.6.2000
- Un'altra idea per il campo nomadi: “Lungo la strada per l'Anglona...”*, “La Nuova Sardegna”, 9.7.2000
- Si bonifica il campo nomadi. Il Psd'Az: “Tutti via fino a che non avremo il nuovo”*, “La Nuova Sardegna”, 7.9.2000
- Per i rom musulmani uno “sfratto” definitivo*, “La Nuova Sardegna”, 5.10.2000
- Sul campo nomadi a Truncu Reale la circoscrizione 2 vuole dire la sua*, “La Nuova Sardegna”, 12.10.2000
- “Non vogliamo i nomadi”. Gli abitanti di Truncu Reale contestano la scelta*, “La Nuova Sardegna”, 14.10.2000
- Sassari, famiglia di nomadi torna ma il campo non c'è più*, “La Nuova Sardegna”, 18.10.2000
- Valanga di firme contro il campo a Truncu Reale. Nomadi, altri 2000 no, ma spunta un nuovo sito*, “La Nuova Sardegna”, 24.10.2000
- Sanna Roberto, Barricate a Truncu Reale per dire ancora no. «Se arrivano le ruspe ci metteremo davanti con bambini, pecore e vacche»*, “La Nuova Sardegna”, 7.11.2000
- Truncu Reale. Nomadi, si lavora*, “La Nuova Sardegna”, 13.12.2000
- Sassari, trasferiti gli zingari. Nel campo sosta provvisorio di Truncu Reale e Carta Mario, I nomadi sono a Truncu Reale. «Liberata» Baddimannitta, si è trasferito il problema*, “La Nuova Sardegna”, 27.1.2001
- «I nomadi a Monte Bianchinu». Lo SDI contesta la «risaia» di Truncu Reale*, “La Nuova Sardegna”, 28.1.2001
- Campo sosta. È il fango il primo problema per i nomadi di Truncu Reale*, “La Nuova Sardegna”, 30.1.2001
- Il comitato di Truncu Reale avverte il Comune: La nostra pazienza e' ormai alla fine. Quando sara' spostato il campo nomadi?*, “La Nuova Sardegna”, 22.2.2001
- Nasce un comitato per il no. Campo nomadi, la Giunta corre verso Piandanna*, “La Nuova Sardegna”, 14.3.2001
- Nessuno vuole i nomadi, la protesta degli studenti, e Il Collettivo Studentesco protesta: fuori i razzisti dall'Universita'*, “La Nuova Sardegna”, 1.4.2001
- Domani la protesta del comitato di Piandanna. Nuovo campo nomadi, si, ma con la barriera*, “La Nuova Sardegna”, 26.4.2001
- Il sindaco ribadisce al comitato: Piandanna per i nomadi e' ok*, “La Nuova Sardegna”, 28.4.2001
- Pidocchi: gli zingari sotto accusa. Però l'infestazione al IX circolo non sembra dovuta a loro*, “La Nuova Sardegna”, 29.5.2001
- Basta, vogliamo andare via da qui. A Truncu Reale i nomadi non si sentono piu' sicuri*, “La Nuova Sardegna”, 10.7.2001
- Denunciati numerosi furti, dure accuse al Comune. Truncu Reale, ancora tensione tra gli abitanti della borgata e il gruppo mussulmano dei nomadi*, “La Nuova Sardegna”, 23.8.2001
- Due molotov contro gli zingari. Sassari, una fioriera ha scongiurato una strage di bambini*, “La Nuova Sardegna”,

9.7.2001

Aggredita e malmenata una famiglia di Rom. Un altro grave episodio di intolleranza nel parcheggio di un market a Li Punti, "La Nuova Sardegna", 16.2.2002

"Secessione" a causa delle zecche, "La Nuova Sardegna", 3.10.2003

Piandanna, campo nomadi della discordia, "La Nuova Sardegna", 19.10.2005

Campo nomadi, altri soldi in arrivo, "La Nuova Sardegna", 25.1.2006

Nomade rischia di saltare in aria, "La Nuova Sardegna", 31.1.2006

Fuga dal campo nomadi in fiamme. E' il ventesimo incendio in un mese, ivi, 13.2.2006

Campo nomadi, ruspe in azione per eliminare tonnellate di rifiuti, "La Nuova Sardegna", 14.2.2006

Lite tra famiglie di nomadi sedata dalle volanti della polizia, "La Nuova Sardegna", 24.3.2006

Camionale bloccata da un incendio, "La Nuova Sardegna", 24.3.2006

Zone B, piano particolareggiato all'esame del Consiglio Comunale, "La Nuova Sardegna", 20.6.2006

Traffico di rifiuti tossici: 6 arresti e 111 indagati, "La Nuova Sardegna", 25.7.2006

Soriga Luigi, Un solo giorno per visitare il paradiso, "La Nuova Sardegna", 8.11.2006

I nomadi lasciano Truncu Reale. Pronto il trasloco per Piandanna, "La Nuova Sardegna", 16.12.2006

Spano Federico, Il campo c'e' ma manca la strada, "La Nuova Sardegna", 5.1.2007

Orru' Marcello, Ai Rom la zona non piace? Sistemiamo i senzatetto, "La Nuova Sardegna", 11.1.2007

Pretendeva ogni giorno 20 euro: arrestato, "La Nuova Sardegna", 2.3.2007

Liberati due prigionieri dei nomadi e Segregati, picchiati e costretti a pagare, "La Nuova Sardegna", 3.3.2007

Bazzoni Gianni, I fratelli bosniaci avevano estorto a Fois i ventimila euro della liquidazione, "La Nuova Sardegna", 4.3.2007

Piredda Pier Luigi, Violenze nel campo nomadi, vertice in Comune a Sassari, "La Nuova Sardegna", 5.3.2007

L'ex prigioniera lascia l'ospedale e racconta l'odissea, "La Nuova Sardegna", 6.3.2007

C'è un buco nero nella vita di Gianni Fois, "La Nuova Sardegna", 6.3.2007

Espulsione per i nomadi violenti, "La Nuova Sardegna", 6.3.2007

Gli inquisiti respingono le accuse, "La Nuova Sardegna", 6.3.2007

Cacciati dal campo i tre bosniaci sequestratori, "La Nuova Sardegna", 6.3.2007

Laudante Elena, Sesso con la futura sposa di 15 anni: rom rischia la condanna, in "La Nuova Sardegna", 12.10.2012

ALGHERO

Fertilia, si cerca un'altra sistemazione per i nomadi, "La Nuova Sardegna", 9.1.1999

Il campo sulle rive del Calich si è dimostrato poco idoneo. Il Comune cerca un'altra area per sistemare la comunità nomade, "La Nuova Sardegna", 15.1.1999

Campo rom: "Situazione insostenibile". Il presidente del Comitato di Fertilia segnala degrado, disagi e... furti, "La Nuova Sardegna", 30.5.2000

A.A.A. Cercasi campo nomadi. Ancora in alto mare il progetto per l'area attrezzata, "La Nuova Sardegna", 12.9.2000

Sorgerà in un terreno dell'ERSAT ceduto al Comune. Pronti quattrocento milioni per realizzare il campo nomadi, "La Nuova Sardegna", 23.2.2001

Individuata l'area, occorre il via della Regione. Dopo trent'anni di degrado, finalmente si pensa a uno spazio per i nomadi, "La Nuova Sardegna", 28.8.2001

Alghero, sparatoria nel campo nomadi. Cognata nel mirino di un padre furioso per la relazione della figlia, “La Nuova Sardegna”, 24.1.2002

Intimidazioni contro i nomadi, “La Nuova Sardegna”, 18.5.2002

Piras Lorenzo, *Questa città deve evitare di costruire nuovi ghetti*, “La Nuova Sardegna”, 31.5.2002

Campo nomadi, restano le difficoltà: ci sono le risorse, ma manca il terreno, “La Nuova Sardegna”, 12.10.2004

Olandi Gianni, *Nel parco cresce una discarica*, “La Nuova Sardegna”, 8.7.2005

La vergogna del campo nomadi, “La Nuova Sardegna”, 18.3.2006

Un progetto di bonifica ambientale per recuperare zone straordinarie, “La Nuova Sardegna”, 25.3.2006

Olandi Gianni, *Il campo nomadi finisce in Procura*, “La Nuova Sardegna”, 7.6.2007

Tempi lunghi per il campo nomadi, “La Nuova Sardegna”, 18.10.2007

Campo nomadi sotto sequestro, “La Nuova Sardegna”, 20.5.2008

La vergogna del campo nomadi, “La Nuova Sardegna”, 22.1.2009

Un incontro in Comune sulla bonifica del campo nomadi, “La Nuova Sardegna”, 3.2.2009

Quella famiglia rom con sette bimbi al seguito sballottata da una parte all'altra di Alghero, “La Nuova Sardegna”, 7.5.2009

Una vergognosa indifferenza, “La Nuova Sardegna”, 8.8.2009

Il Comune batte cassa per il campo nomadi, “La Nuova Sardegna”, 1.5.2010

Campo nomadi dell'Arenosu verso lo sgombero forzato, “La Nuova Sardegna”, 27.6.2010

Mamuntanas, sgomberate famiglie rom, “La Nuova Sardegna”, 29.10.2010

Ortu Sergio, *L'ex scuola elementare occupata di rom*, “La Nuova Sardegna”, 27.6.2011

Ortu Sergio, *Campo nomadi abusivo realizzato a Maristella*, “La Nuova Sardegna”, 29.6.2011

Ortu Sergio, *Arenosu, finite le operazioni di bonifica*, “La Nuova Sardegna”, 20.12.2011

Un'area per il campo nomadi, “La Nuova Sardegna”, 13.9.2011

Ortu Sergio, *Campo nomadi: Fertilia contro il sindaco*, “La Nuova Sardegna”, 14.9.2011

Olandi Gianni, *Furti, blitz al campo rom*, “La Nuova Sardegna”, 16.11.2011

Ortu Sergio, *Tutti contro i rom dopo il blitz all'Arenosu*, “La Nuova Sardegna”, 17.11.2011

Ortu Sergio, *Nuovo campo nomadi, da Fertilia un SOS al commissario Casula*, “La Nuova Sardegna”, 5.1.2012

Ortu Sergio, *Campo rom, si riparte da zero: bloccato l'iter per l'esproprio*, “La Nuova Sardegna”, 20.3.2012

PORTO TORRES

Domani l'inaugurazione. San Basilio, una chiesa per i nomadi, “La Nuova Sardegna”, 27.2.1999

Nomadi e chiesa ortodossa. Il campo nasce intorno alla nuova struttura, “La Nuova Sardegna”, 2.3.1999

Vacca, visita al campo nomadi, “La Nuova Sardegna”, 8.10.1999

Bazzoni Gianni, *Strappati in extremis alla morte. Salvi un bambino di 2 anni e un altro di appena 10 mesi soccorsi da addetti al canile municipale e all'autoparco, due intossicati*, “La Nuova Sardegna”, 7.12.1999

Dalla Regione 250 milioni. Campo nomadi, arrivano i fondi, “La Nuova Sardegna”, 29.2.2000

Proteste. Zingari accampati nell'area dell'ASI, “La Nuova Sardegna”, 14.3.2000

C'è un comitato per il campo nomadi, “La Nuova Sardegna”, 20.5.2000

Difese sempre strenuamente i diritti dei nomadi. “Convivere è possibile”, diceva, “ma dobbiamo rispettare la loro cultura”, “La Nuova Sardegna”, 23.6.2000

Procede in città l'inserimento dei Rom. Approvato un nuovo progetto che riguarda soprattutto i bambini, "La Nuova Sardegna", 7.2.2001

Dopo due casi riscontrati nelle elementari, vaccinazioni contro l'epatite A per i Rom del campo nomadi, "La Nuova Sardegna", 25.2.2001

Aglientu, la zingara l'ha ucciso per derubarlo. Trovata l'assassina del nonnino: ha 25 anni. In cella un altro nomade, "La Nuova Sardegna", 9.3.2001

In cella per una dimenticanza tre giovani. Dopo la prima sentenza non c'è stato ricorso, "La Nuova Sardegna", 18.5.2001

Approvato dalla giunta il progetto per il campo nomadi. Verrà realizzato dietro la circonvallazione in un terreno da sottoporre a bonifica, "La Nuova Sardegna", 10.7.2001

Leptospirosi: il canile in quarantena. Problemi di igiene si verificano anche nelle vicine strutture del campo nomadi, "La Nuova Sardegna", 4.10.2001

Animali sani, il canile comunale ora è senza sigilli. Era stato sequestrato due anni e mezzo fa dalle autorità sanitarie per una pericolosa epidemia di leptospirosi, "La Nuova Sardegna", 25.4.2002

Interrogazione di sei consiglieri: "Scaduti i termini per l'esproprio delle aree?". Campo nomadi, pratica in alto mare, "La Nuova Sardegna", 12.5.2002

Per il campo nomadi nessuna interruzione, "La Nuova Sardegna", 19.5.2002

In attesa del campo, sostano nel piazzale dell'area industriale, "La Nuova Sardegna", 27.4.2003

Bambino morsicato dal topo, i nomadi presentano un esposto, "La Nuova Sardegna", 11.10.2003

Roulotte e baracche in fumo per una scintilla, "La Nuova Sardegna", 9.11.2003

"L'assessore Pani aveva detto che non c'erano più problemi", "La Nuova Sardegna", 9.11.2003

"Sui nomadi niente rimbrotti", "La Nuova Sardegna", 11.11.2003

Campo nomadi, Pinna si rivolge all'Asl e alla Procura di Sassari, "La Nuova Sardegna", 16.11.2003

I nomadi devono abbandonare il campo, "La Nuova Sardegna", 20.11.2003

Al campo nomadi si scatena di nuovo l'inferno e E in trenta restano senza casa, "La Nuova Sardegna", 8.7.2004

La città si mobilita per aiutare i rom, "La Nuova Sardegna", 9.7.2004

Nomadi senza campo, bambini senza campetto, "La Nuova Sardegna", 11.9.2004

Saba Pinuccio, Servono altri novanta giorni per il nuovo campo nomadi, "La Nuova Sardegna", 25.9.2004

Sventato l'assalto antizingari, "La Nuova Sardegna", 7.4.2005

Inaugurato il campo nomadi, ospiterà quindici famiglie rom, "La Nuova Sardegna", 26.7.2005

Bazzoni Gianni, Il campo di calcio ora è una discarica. Partiti i nomadi, sono rimasti i rifiuti, "La Nuova Sardegna", 7.9.2005

Saba Pinuccio, Una scuola immersa nel verde, "La Nuova Sardegna", 23.10.2005

Saba Pinuccio, Rom di 14 anni e bimbi di 6: insieme in classe e parte la protesta, "La Nuova Sardegna", 18.11.2005

Minacciava di morte i nomadi, arrestato allevatore di Noragugume, "La Nuova Sardegna", 9.1.2006

Discarica davanti al campo nomadi, "La Nuova Sardegna", 8.2.2006

Famiglia vive in un furgone, "La Nuova Sardegna", 3.2.2007

Saba Pinuccio, Rom, petizione contro gli abusivi, "La Nuova Sardegna", 8.2.2007

Cataste di legna nel campo nomadi, "La Nuova Sardegna", 17.11.2007

Rom in fuga dal campo sosta, "La Nuova Sardegna", 22.1.2008

L'amministrazione bonifica il campo sosta dei nomadi, "La Nuova Sardegna", 17.10.2008.

APPENDICE 1 – TRACCIA D'INTERVISTA

CONSEGNA: "Vorrei che lei mi parlasse del suo lavoro/della sua attività di volontariato/del suo impegno politico, in particolare con/nei confronti delle persone rom".

DIMENSIONI:

1. VISSUTI DELL'OPERATORE/VOLONTARIO/AMMINISTRATORE

- 1.1. Senso di impotenza/potere
- 1.2. Senso di frustrazione/soddisfazione...
 - 1.2.1. ...relativamente alla situazione/contesto che si affronta
 - 1.2.2. ...relativamente al proprio lavoro/impegno/attività
- 1.3. Senso di essere usato/di essere utile
- 1.4. Senso di "bontà"/"cattiveria"
- 1.5. Coping/burnout

2. ATTEGGIAMENTI VERSO GLI UTENTI

- 2.1. Disapprovazione/neutralità/approvazione
- 2.1. Fastidio/neutralità/interesse
- 2.3. Pregiudizio/epochè
- 2.4. Relativismo/universalismo/etnocentrismo...
 - 2.4.1. ...verso le azioni degli utenti/soggetti incontrati/cittadini
 - 2.4.2. ...verso i valori degli utenti/soggetti incontrati/cittadini
 - 2.4.3. ...verso la cultura degli utenti/soggetti incontrati/cittadini

3. SCELTA DI LAVORO

- 3.1. Esperienze/scelte/circostanze che hanno portato a operare in quel contesto
- 3.2. Formazione
- 3.3. Aspettative
- 3.4. Motivazione

4. CONDIZIONI DI LAVORO

- 4.1. Come:
 - 4.1.1. Prassi
 - 4.1.2. Condizioni
 - 4.1.3. Risorse (strumentali, umane, formative)
 - 4.1.4. Organizzazione (temporale, spaziale)
- 4.2. Sviluppo
 - 4.2.1. Da quanto tempo opera/per quanto tempo ha operato in questo ambito
 - 4.2.2. Come (se) è cambiato il modo di lavorare
 - 4.2.3. Errori commessi (e riconosciuti)
 - 4.2.4. Scelte (rivelatesi/considerate) positive
- 4.3. Rapporti con i centri decisionali
 - 4.3.1. Accordo/neutralità/disaccordo con (altre) scelte politiche
 - 4.3.2. Accordo/neutralità/disaccordo con scelte dirigenziali
- 4.4. Rapporti con i colleghi
 - 4.4.1. Collaborazione/conflitto/competizione
 - 4.4.2. Condivisione valoriale/strategica/operativa
- 4.5. Rapporti con altre realtà coinvolte nel problema
 - 4.5.1. Enti e istituzioni
 - 4.5.2. Associazioni di volontariato/promozione sociale
 - 4.5.3. Contesto comunitario

5. RIFLESSIVITA'?

6. STRATEGIE

- 6.1. Immersione nel ruolo/vittimismo/atteggiamento magico-etico/tecnico-scientifico...

7. REAZIONI A OPINIONE PUBBLICA (adesione/dissociazione)

- 7.1. Giornali
- 7.2. Discorsi quotidiani ("senso comune")

DOMANDA FINALE (per lasciare impressione positiva): "Qual è il momento della sua giornata lavorativa in cui si sente meglio (rilassato, a suo agio, soddisfatto, motivato)?"

Conclusione: raccolta dati anagrafici, ringraziamento e sospensione del rapporto.

APPENDICE 2 – LEGGE “TIZIANA”

LEGGE REGIONALE N. 9 DEL 9-03-1988 REGIONE SARDEGNA “Tutela dell' etnia e della cultura dei nomadi”
Fonte: BOLLETTINO UFFICIALE DELLA REGIONE SARDEGNA N. 11 del 14 marzo 1988

Il Consiglio Regionale ha approvato
Il Presidente della Giunta Regionale
promulga la seguente legge:

ARTICOLO 1

1. Per la tutela del patrimonio etnico e culturale degli zingari la Regione sarda promuove interventi diretti ad evitare impedimenti al nomadismo ed alla sosta nel territorio della Sardegna ed a garantire la disponibilità e l' utilizzazione di strutture a difesa della salute e della convivenza e benessere sociale.

ARTICOLO 2

1. L' Assessore regionale competente per gli adempimenti previsti dalla presente legge consulta gli enti locali e le loro associazioni e le organizzazioni dei nomadi, in particolare per:
a) acquisire pareri motivati sui programmi di intervento previsti con la presente legge;
b) acquisire pareri e formulare proposte in merito alla attuazione di leggi e provvedimenti comunitari o nazionali nell' ambito del territorio della Sardegna;
c) studiare le problematiche proprie del nomadismo, gli effetti conseguenti sulla vita economico – sociale locale, le condizioni di vita e di lavoro dei nomadi e proporre adeguate soluzioni.

ARTICOLO 3

1. I fini di cui all' articolo 1 sono perseguiti attraverso i seguenti interventi:
1) erogazione di contributi alle Province ed ai Comuni, nonché ad enti pubblici o privati costituiti con atto pubblico, che operano ai sensi del proprio statuto, per favorire la conoscenza e la tutela delle forme espressive, delle tradizioni culturali e delle produzioni artistiche ed artigianali tipiche delle popolazioni nomadi;
2) erogazione di contributi ai Comuni, istituti, enti e convitti per l' organizzazione e l' attivazione di iniziative di istruzione, con particolare riferimento per i bambini di età scolare di comunità nomadi nello spirito della tutela della loro identità culturale;
3) erogazione di contributi a Province e Comuni per la realizzazione, gestione e manutenzione di campi di sosta e transito appositamente attrezzati;
4) organizzazione di corsi di formazione professionale per favorire l' inserimento delle popolazioni nomadi nel campo lavorativo, la valorizzazione delle loro attività lavorative artigianali tipiche e forme adeguate di riconversione professionale.

ARTICOLO 4

1. Le iniziative di cui al precedente articolo 3, punto 1), possono consistere in convegni, conferenze, pubblicazioni, studi ed indagini conoscitive su vari aspetti della cultura delle popolazioni nomadi, intese a diffonderne la conoscenza, nonché nell' organizzazione di mostre e rassegne di materiale artistico, folkloristico ed artigianale, finalizzate alla divulgazione ed allo sviluppo delle attività e delle produzioni tipiche di tali popolazioni.

ARTICOLO 5

1. Il campo di sosta deve essere dotato di delimitazioni, servizi igienici, illuminazione pubblica, impianti di allaccio di energia elettrica ad uso privato, area di giochi per i bambini, acqua potabile, fontana e lavatoio, contenitori per immondizia, cabina telefonica. Nel campo dovrà essere previsto uno spazio polivalente per riunioni o altre esigenze sociali, dotato di servizi igienici.
2. L' unità sanitaria locale competente per territorio garantisce al campo di sosta la vigilanza igienica e la assistenza sanitaria.
3. I nomadi che intendono accedere al campo di sosta devono versare un contributo all' amministrazione comunale, con la quale concorrono congiuntamente nella gestione del campo di sosta, ed esibire, per la registrazione, i documenti di identità.
4. L' ubicazione del campo di sosta, che deve avere una superficie non inferiore 2.000 metri quadrati e non superiore a 4.000 metri quadrati, deve evitare ogni forma di emarginazione urbanistica e facilitare l' accesso ai servizi pubblici. Il campo potrà contenere rispettivamente un massimo di 10 e 25 roulotte.
5. la gestione e manutenzione del campo avviene con il concorso congiunto nelle spese della pubblica amministrazione e degli utenti, privilegiando al massimo l' autogestione.

6. L' area da adibire a campo di sosta deve in ogni caso essere classificata << zona per attrezzature speciali di uso pubblico >>, di cui all' articolo 2 del decreto ministeriale 2 aprile 1968. Qualora il comune intenda adibire a tale scopo area con diversa classificazione, si rende necessaria l' approvazione motivata variante allo strumento urbanistico generale.

ARTICOLO 6

1. Il campo di transito è costituito di adeguata superficie delimitata e dotata di energia elettrica pubblica e presa per la privata, di acqua potabile e servizi igienici, dove possono sostare i nomadi di passaggio.

2. Nei campi di transito la vigilanza igienico sanitaria e l' assistenza sono affidate all' unità sanitaria locale competente per territorio. La gestione del campo avviene secondo le modalità di cui all' articolo 5, comma quinto, della presente legge.

ARTICOLO 7

1. I Comuni adottano opportune iniziative atte a favorire l' accesso alla casa delle famiglie nomadi che facciano la scelta della vita sedentaria, utilizzando a tal fine leggi vigenti e in particolare le agevolazioni previste dal Fondo Sociale Europeo.

ARTICOLO 8

1. Nel rispetto dell' identità etnico - culturale, i Comuni possono assumere iniziative per favorire:

- a) la scolarizzazione dei bambini nomadi nell' ambito delle scuole del preobbligo e dell' obbligo scolastico;
- b) le attività di educazione permanente per gli adulti. A tal fine i comuni promuovono le opportune intese con i competenti uffici periferici del Ministero della pubblica istruzione.

ARTICOLO 9

1. I Comuni, le Province e gli enti gestori di attività di formazione professionale possono assumere iniziative di formazione e riconversione professionale indirizzate a favorire l' inserimento delle popolazioni nomadi nel campo lavorativo e in modo particolare al recupero e valorizzazione delle forme artigianali tipiche della loro cultura.

ARTICOLO 10

1. Per le iniziative di formazione professionale si fa riferimento ai programmi predisposti, ai sensi della legge regionale 1o giugno 1979, n. 47, dall'Assessorato regionale del lavoro, cui le richieste vanno indirizzate.

ARTICOLO 11

1. Per le finalità di cui alla presente legge è prevista l' erogazione di contributi nella seguente misura:

- a) per l' eventuale acquisto dell' area di cui ai precedenti articoli 5 e 6 - qualora non si utilizzi terreno di proprietà comunale - e la realizzazione delle opere di infrastruttura nei campi di sosta e di transito fino al 100 per cento della spesa;
- b) per le spese di cui al precedente articolo 4, fino all' 80 per cento della spesa;
- c) per le iniziative di sostegno dell' attività artigianale tipica e tradizionale, di cui al precedente articolo 9, fino al 100 per cento della spesa se di carattere annuale, o per il primo anno se di carattere pluriennale, fino all' 80 per cento per il secondo e terzo anno.

ARTICOLO 12

1. Ai fini dell' erogazione dei contributi di cui al precedente articolo le Province, i Comuni e gli enti gestori di attività di formazione professionale e gli altri enti di cui all' articolo 3, punto 1), devono presentare domanda entro il 31 gennaio di ogni anno con allegati, in quanto ad essa riferiti:

- a) il progetto del capo di sosta o di transito e preventivo di spesa;
- b) preventivo di spesa relativo alla gestione e manutenzione del campo sosta o di transito;
- c) progetto o progetti di iniziative di scolarizzazione, istruzione, formazione professionale, con annesso preventivo di spesa.

2. Entro il 31 marzo la Giunta regionale, delibera il programma di riparto dei contributi sulla base di un piano pluriennale con priorità per le maggiori aree urbane.

3. In sede di prima applicazione, i termini di cui al primo e secondo comma del presente articolo sono individuati rispettivamente in sessanta e centoventi giorni dall' entrata in vigore della presente legge.

ARTICOLO 13

1. I beneficiari dei contributi relativi alle opere di cui al punto a) del precedente articolo inclusi nel programma di finanziamento, entro 60 giorni dall' approvazione del programma stesso, presenteranno il progetto completo nelle

- sue parti all' Assessorato regionale dei lavori pubblici della Regione Sarda, pena la decadenza del contributo.
2. Decorsi 30 giorni dalla data di presentazione del progetto senza che gli organi tecnici dell' Assessorato abbiano fatto conoscere motivato parere tecnico si può dare immediato inizio all' esecuzione dei lavori.
 3. L' erogazione dei singoli contributi è disposta in unica soluzione con decreto dell' Assessore regionale degli affari generali, personale e riforma della Regione con accreditamento all' ente interessato.

ARTICOLO 14

1. Per le spese derivanti dalla presente legge è autorizzato lo stanziamento annuo di lire 1.050.000.000.
2. Nel bilancio della Regione per l' esercizio finanziario 1988 nello stato di previsione dell' Assessorato degli affari generali, personale e riforma della Regione sono istituiti i seguenti capitoli con gli stanziamenti sottoindicati:
 - Contributi ai Comuni, alle Province, nonché ad enti pubblici e privati per favorire la conoscenza e la tutela delle forme espressive, delle tradizioni culturali e delle produzioni artistiche e artigianali delle popolazioni nomadi (art. 3, n. 1) della presente legge);
- OMISSIS
3. Alla relativa spesa si fa fronte con l' utilizzo del maggior gettito dell' imposta sul reddito delle persone fisiche derivanti dal suo naturale incremento.
4. Le spese derivanti dall' applicazione della presente legge gravano sui sopra citati capitoli del bilancio della Regione per l' anno 1988 e su quelli corrispondenti dei bilanci della Regione per gli anni successivi.

RINGRAZIAMENTI

Il principale ringraziamento va a tutte le persone che con generosità hanno messo a mia disposizione la propria esperienza accettando di narrarla, mettendosi in gioco, donando il loro tempo e affidandomi spesso emozioni e vissuti. Per ragioni di tutela dell'anonimato non posso ovviamente citarne i nomi, ma ad esse va la mia speciale gratitudine.

Il secondo ringraziamento va alla mia tutrice, Mariantonietta Cocco, e a Leonardo Piasere che, in un momento in cui faticavo a muovermi nel mondo della ricerca e delle culture rom, mi ha offerto il suo supporto come co-tutore e mi ha introdotto nel Seminario permanente di studi rom e antropologia culturale da lui diretto presso l'Università di Verona.

Alle colleghe e ai colleghi del suddetto seminario va la mia gratitudine per i fecondi contributi ricevuti durante gli incontri seminariali sotto forma di condivisione, ascolto, suggerimenti, critiche, osservazioni e affettuoso sostegno morale, oltre che intellettuale, durante il lavoro di ricerca: ringrazio in particolare Carlotta Saletti Salza, Massimo Aresu, Elena Ziviani, Daniele Todesco, Francesca Pagura, Fabio Vicini, Sabrina Tosi Cambini, Giorgia De Carli, Paola Trevisan, Diye Ndiaye, Stefania Pontrandolfo.

Devo ringraziare anche amiche e amici, colleghe e colleghi di dottorato e docenti che in vari modi mi hanno sostenuta e aiutata durante il percorso di ricerca, la sistematizzazione del materiale e la stesura e revisione della tesi: in particolare Letizia Tedde, Andrea Faedda, Federico Gandolfi, Valentina Mura, Simona Angeletti, Mario Marini, Ninive Usala, Francesca Arcadu, Beatrice Bergantino, Giusi Boeddu, Rosa Maria Meloni, Yan Qiao, Franco Lai e Stefano Chessa. Grazie anche a mio fratello Andrea e all'amica Mara Loi per il generoso supporto tecnologico.

Un grazie alle persone che, con la loro disponibilità e gentilezza, hanno agevolato il mio lavoro: le insegnanti del IX e XII Circolo Didattico, in particolare Paola Masia, Costanza Ledda, Nina Pilo, Rita Testone, Anna Rita Luzzu, Donatella Carboni, Speranza Serra e Roberta Soggia; infine, tutte quelle persone che, semplicemente svolgendo il proprio lavoro con puntualità e sollecitudine, ma talvolta con quel tocco di umanità e gentilezza in più che spero di mettere sempre anch'io nel mio lavoro, hanno consentito l'accesso alle informazioni e agli Uffici coinvolti.

Un ringraziamento speciale al mio compagno di vita, che ha pazientemente supportato e sopportato il mio crescente impegno e le mie assenze, e anche a coloro che, con differenti modalità, mi hanno insegnato qualcosa di più, nel bene e nel male, sul mondo della ricerca e sulle sue dinamiche, contribuendo alla mia crescita e maturazione come persona e lavoratrice.