

INDICE

INTRODUZIONE

1. Il contesto della ricerca: il soggiorno Erasmus a Cluj-Napoca, Transilvania	3
1.1. La Transilvania: cenni storici	3
1.2. Una regione e un' università multiculturale	5
1.3. La presenza degli "țigani" in Romania.....	6
2. La nazione Gabor	7

Capitolo 1

LA RICERCA SUL CAMPO

1.1. La scelta del campo	11
1.2. Nel campo: la posizione dell'antropologo	12
1.3. Un mondo terzo : apprendimento delle regole e traduzione	14
1.4. Tra due culture	16
1.4.1. Lo sguardo dell'antropologo	17

Capitolo 2

L'INCONTRO CON GLI ZINGARI GABOR

2.1. L'incontro.....	19
2.2. Attrazione esotica?	23
2.3. L'inserimento e le relazioni nel campo	25

Capitolo 3

I NOMI, LA MEMORIA E IL LAVORO

3.1. I Nomi	31
3.1.1. "Siamo zingari Gabori"	31
3.1.2. "Zingaro": categoria politetica ed etichetta esogena	32
3.1.3. "Gli altri sono Rom".....	35
3.2. La Memoria.....	38
3.2.1. La nazione Gabor	38
3.2.2. La memoria culturale e la sua produzione.....	39
3.2.3. Memoria e appartenenza.....	41
3.2.4. Memoria e tradizione.....	42
3.2.5. Ricordo fondante e ricordo biografico	44
3.2.6. Il ricordo fondante: l' origine ungherese	45

3.2.7. Storiografia: il Medioevo e l' Età Moderna.....	47
3.2.8. Il ricordo biografico: l'epoca comunista	49
3.2.9. Storiografia: il comunismo romeno e gli zingari.....	50
3.3. Il lavoro.....	53
3.3.1. La tradizione lavorativa.....	53
3.3.2. Lavoro tradizionale e benessere economico e sociale.....	56
3.3.3. Il senso del lavoro.....	59

Capitolo 4

LA DONNA E L'UOMO

4.1. La comunicazione con le donne.....	63
4.2. Differenziazione tra uomo e donna	64
4.3. Categorie di genere, ruoli e ordine sociale.....	65
4.4. Categorie di genere: gli ambiti d'analisi	67
4.5. Il matrimonio.....	67
4.6. Le sfere di prestigio.....	69
4.7. Genere e tradizione nella comunità Gabor.....	71
4.8. Essere uomo	73
4.8.1. Uomini al lavoro.....	75
4.8.2. Uomo e matrimonio:le politiche matrimoniali	76
4.8.3. La scelta della ragazza.....	78
4.9. Essere donna	80
4.9.1. Il matrimonio:da figlia a nuora.....	80
4.9.2. La dote della ragazza : valore pratico e simbolico	81
4.9.3. Il matrimonio e il controllo sessuale della donna	82
4.9.4. La prima fase del matrimonio: il concubinato.....	84
4.9.5. La nascita dei figli: valore ed educazione	86
4.9.6. Dal concubinato al matrimonio	86
4.9.7. L'educazione dei bambini: la famiglia e la scuola	88
4.10. Storie di donne	90
4.10.1. Le nuore : Rosàlia e Lisa.....	90
4.10.2. Le cognate: Mandra, Cati e Geta.....	93
4.11. La donna e l'uomo: brevi riflessioni	96
RIFLESSIONI CONCLUSIVE	99
BIBLIOGRAFIA	107
APPENDICI.....	111

INTRODUZIONE

1. Il contesto della ricerca: il soggiorno Erasmus a Cluj-Napoca, Transilvania

Il primo incontro con la comunità di zingari gabor è avvenuto nel mese di luglio 2005, durante il mio soggiorno Erasmus a Cluj-Napoca (*Kolozsvár* in Ungherese, *Klausenburg* in tedesco), capoluogo della Transilvania che è una vasta regione situata nel nord della Romania e popolata da romeni, da ungheresi, da sassoni e zingari. Il soggiorno studio è cominciato l'11 febbraio 2005 e si è concluso alla fine di agosto 2005. Fino al mese di luglio ho frequentato i corsi all'Università Babeş-Bolyai di Cluj-Napoca, interessandomi particolarmente agli studi di storia contemporanea della Romania, di antropologia e di etnologia. I corsi intensivi di lingua romena mi hanno permesso di acquisire una buona padronanza della lingua locale, facilitando il mio inserimento nella società romena. Nel mese di agosto ho abitato a Timișoara. Ho conosciuto in particolare la dimensione urbana, trascorrendo gran parte del mio soggiorno a Cluj-Napoca e a Timișoara.

1.1. La Transilvania: cenni storici¹

Il termine Transilvania, “Terra al di là dei monti”, dal punto di vista geografico-politico ha due accezioni: la prima si riferisce solamente alla regione tra i Carpazi chiamata, nel Medioevo, Voivodato di Transilvania o Transilvania Voivodale; la seconda accezione include invece un territorio più vasto, che comprende il Banato, la Crișana e il Maramureș.

La Transilvania per un intero millennio, fino alla Prima Guerra Mondiale, fu legata

¹ Per una storia della Romania, con particolari riferimenti alla storia della Transilvania si consigliano i seguenti testi: Biagini, *Storia della Romania Contemporanea*, Bompiani, 2004

Fischer-Galați, Giurescu, Pop (a cura di) *Una storia dei romeni*, Fondazione Culturale Romena, Centro studi transilvani, Cluj-Napoca, 2003

Per un approfondimento della storia dell'Ungheria, si rinvia a *Storia dell'Ungheria*, edita da Giovanni Motta per Franco Angeli, Milano 1966.

all'Ungheria. Nel X secolo la tribù dei secleri (in ungherese *székely*, in romeno *secui*), di lingua ungherese, si insediò in un'area che chiamò Erdély ("al di là della foresta", questo il significato letterale di Transilvania). Alla venuta di questa tribù ungherese, esistevano almeno tre nuclei statali o ducati (voivodati), abitati principalmente da Romeni e da Slavi. Le invasioni avvennero in tre fasi: attorno al 900, quando gli Ungheresi erano ancora pagani; attorno all'anno 1000, quando gli Ungheresi si convertirono al cristianesimo, e sottomisero le zone occidentali (Crișana e il Banato); nel periodo 1050-1200, in cui avvenne la conquista da parte del Regno d'Ungheria e in cui cominciò l'organizzazione amministrativa della regione. Nel XII secolo giunsero anche coloni sassoni. I sassoni fondarono sette città – Bistrița, Brașov, Cluj-Napoca, Mediaș, Sebeș, Sibiu e Sighișoara – e diedero alla Transilvania il suo nome tedesco, *Siebenbürgen* (anche se l'origine e il significato del termine sono controversi, lo si può tradurre grosso modo con "sette città"). Durante il Medioevo la Transilvania era un'entità politica autonoma, governata da un principe che rispondeva alla corona ungherese. Dopo la sconfitta dell'Ungheria contro i Turchi, nel 1541 la regione riconobbe la sovranità turca e divenne semi-indipendente. Nel 1863 il dominio turco cessò e quattro anni più tardi la Transilvania passò sotto gli Asburgo. Nel 1867 Francesco Giuseppe firmò il Compromesso che realizzò il "dualismo" attraverso il quale la nazionalità magiara vide riconosciuto un ruolo autonomo rispetto alle altre componenti dell'Impero. Francesco Giuseppe nel 1867 sancì anche l'unione della Transilvania all'Ungheria, e la situazione è rimasta tale fino alla Prima Guerra Mondiale. Infatti, alla Conferenza della Pace di Versailles la Romania, in seguito alla sconfitta dell'Austria - Ungheria, vide ampliato il proprio territorio con l'annessione della Transilvania, di parte del Banato, della Bucovina e della Bessarabia. In seguito a questa scelta politica, la popolazione della Romania raddoppiò, passando da circa sette milioni del 1915 a quindici milioni del 1919. Il trattato tra Ungheria e Romania che decise l'annessione della Transilvania allo Stato Romeno è detto Trattato di Trianon ed è stato firmato il 4 giugno 1920. Da allora la Transilvania è una regione della Romania, anche se la percentuale di popolazione ungherese è elevata. La convivenza tra le due maggiori comunità, la romena e l'ungherese, presenti nel territorio inizialmente non è stata semplice, ma segnata da

scontri e tensioni durati tutto il secolo scorso. Nelle aree urbane i centri economici, burocratici ed intellettuali erano storicamente controllati dai magiari. La tendenza della politica romena dopo il Trattato di Trianon fu quella di spegnere la cultura ungherese, controllandone i luoghi di espressione culturale, come le scuole e le università, licenziando i funzionari pubblici, espropriando le terre che ormai erano “degli stranieri”. Il programma politico successivo all’annessione non prevedeva la conciliazione degli interessi delle diverse comunità, ma piuttosto un tentativo di snazionalizzazione uguale e contrario a quello che avevano subito fino ad allora i romeni di Transilvania. Durante la Seconda Guerra Mondiale la parte settentrionale della Transilvania fu riassegnata ai magiari con l’arbitrato di Vienna, ma venne di nuovo restituita alla Romania con il trattato di pace del 1947.

Sia pure con modalità diverse, il contrasto tra romeni e ungheresi continuò anche negli anni del regime comunista. Con la caduta di Ceausescu e l’inizio del processo di democratizzazione, la situazione sociale e politica in Transilvania ha cominciato a migliorare e una delle motivazioni che attualmente spingono le due comunità a collaborare tra loro è rappresentata anche dalla comune prospettiva di entrata nell’Unione Europea.

1.2. Una regione e un’ università multiculturale

La Transilvania è stata in epoca moderna una regione di confine, una regione periferica e spesso contesa tra i grandi imperi. È una terra che è stata attraversata e abitata da varie popolazioni, che hanno lasciato tutte il loro segno e contributo. Viaggiando in Transilvania e vivendo tra la sua gente, nelle campagne e nelle città, imparando la loro lingua, studiando la loro storia, ci si accorge facilmente di quanto la cultura di questo popolo sia il frutto di incontri e contributi diversi. Nelle città, si susseguono architetture sassoni, romene, ungheresi, chiese e monasteri ortodossi e luoghi di culto protestanti; nelle campagne, molti vestono ancora i vestiti tradizionali magiari, ed esistono ancora villaggi dove si parla esclusivamente l’ungherese.

Cluj-Napoca è una città con una lunga tradizione universitaria e le attività culturali sono sia in lingua ungherese che romena: c’è il teatro nazionale romeno e quello ungherese,

ci sono librerie, associazioni culturali, locali gestiti sia da giovani ungheresi che romeni. L'università, che si chiama Babeş-Bolyai, ha adottato delle politiche di rispetto e promozione delle varie culture presenti nel territorio: la maggior parte dei corsi sono attivi nelle tre lingue, romena, ungherese e tedesca; inoltre sono presenti delle associazioni che rappresentano gli studenti appartenenti alla comunità rom.

1.3. La presenza degli “țigani” in Romania

Da quanto detto finora, si può dedurre che la minoranza principale della Romania è quella magiara, che rappresenta il 6,6%² della popolazione totale ed è concentrata in Transilvania (raggiunge il 18,46% nella provincia di Cluj-Napoca). La seconda minoranza è costituita dalla comunità zingara, che corrisponde al 2,46% della popolazione totale, cioè a 535.200 abitanti, su un totale di circa 21 milioni. Lo stato romeno è il secondo nell' est Europa per la percentuale di popolazione rom presente, posizionandosi dopo l'Ungheria, che ha una percentuale del 5% su una popolazione di 10 milioni di abitanti.³

A differenza della minoranza ungherese, che è stanziata soprattutto nella parte settentrionale, la distribuzione degli zingari in Romania è abbastanza omogenea in tutto il territorio. Al nord, in Transilvania e nel Banato, la regione che ha come capoluogo Timișoara, si può notare una maggiore presenza di comunità zingare che parlano come prima lingua il dialetto *romani*⁴ e come seconda lingua l'ungherese, che viene appreso dunque prima del romeno. Questi zingari sono considerati, dal resto della popolazione, di origini ungheresi. Ciò non sta a significare che hanno migrato dall'Ungheria, ma che appartengono alla comunità culturale ungherese di Transilvania. Tra questi zingari, ci sono i Gabori, che vivono prevalentemente nei dintorni di Târgu Mureș, una cittadina che dista circa cento chilometri da Cluj-Napoca. La comunità Gabor è detta tradizionale, in quanto non è stata assimilata alla cultura romena né in epoca moderna né durante il

² Dati relativi al 2002, anno in cui è stato fatto l'ultimo censimento della popolazione, riportati nel sito dell'associazione “Centru de resurse pentru diversitate etnoculturala”, che ha sede a Cluj-Napoca

³ Dati tratti da “Guida ai paesi dell'Europa centrale orientale e balcanica”, Il Mulino, 2003

⁴ Questo è il nome che è stato dato ufficialmente alla lingua più diffusa tra le popolazioni zingare. Ogni gruppo ha un proprio dialetto, e tra loro possono variare molto.

regime comunista. I Gabori parlano come prima lingua un dialetto *romani* con forti influenze ungheresi, come seconda lingua l'ungherese e infine il romeno. Dal loro centro principale, Târgu Mureș, a partire dagli anni venti del secolo scorso hanno cominciato a spostarsi e stanziarsi in numerose altre città della Transilvania, giungendo fino a Timișoara, ricco capoluogo della regione del Banato.

La mia ricerca si è concentrata sulla comunità Gabor di Timișoara. È avvenuta nel mese di agosto 2005 nel periodo finale del mio soggiorno di studio in Romania.

La conoscenza e la comunicazione con questa comunità è avvenuta grazie ad una famiglia che ho incontrato mentre lavoravo al mercato della città.

2. La nazione Gabor

“I Gabori sono interessanti. Sono tra i pochi zingari che lavorano e non lasciano per strada i bambini!” ha affermato una signora romena mentre le raccontavo del mio soggiorno in Romania, e in particolare dell’esperienza con gli zingari a Timișoara. I Gabori godono di una buona considerazione tra i romeni: di certo sono meno disprezzati rispetto a altri gruppi rom; coloro che hanno avuto contatti con i Gabori dicono di averli trovati onesti nel lavoro, rispettosi ed educati, attenti alla cura e all’educazione dei figli. Sono considerati di origini ungheresi, vivono in comunità chiuse ed endogamiche che seguono regole tradizionali, hanno rari contatti con la società romena e prevalentemente in occasione di attività lavorative. Sin dal mio primo incontro al mercato di Timișoara mi ha colpito il loro impegno nel lavoro e l’orgoglio per questa occupazione. Nelle prime conversazioni i Gabori mi hanno spiegato che ciò su cui si basa la loro società è il rispetto della tradizione, che viene fedelmente tramandata di generazione in generazione e che contiene le regole fondamentali che ogni individuo deve rispettare per poter far parte della comunità. Ogni Gabor infatti si sente parte della comunità, che chiamano *nația* cioè “nazione”. È una nazione che è stanziata in particolare in Transilvania, nelle aree in cui c’è una maggiore concentrazione di comunità ungheresi. Una nazione che non ha una storia scritta, ma che tramanda oralmente la memoria del passato: la comunità gabor ritiene di essere sempre stata distinta dalla comunità romena e dagli altri zingari, poiché ha sempre praticato le attività lavorative tradizionali, l’artigianato o il

commercio, e ha mantenuto uno stile di vita nomade. È una nazione che sa di avere una “tradizione” antica, che risale alle origini del loro popolo e che racchiude le regole e le pratiche che vanno rispettate per tenere unita la comunità. Ogni individuo infatti fa riferimento alla “tradizione” per quanto riguarda le scelte lavorative, l’educazione dei figli, la gestione della famiglia e della casa e soprattutto per la relazione con l’altro sesso e con i non-zingari. La “tradizione” gabor pone delle regole ben definite per quanto riguarda i ruoli degli uomini e delle donne, costringendo soprattutto queste ultime ad adeguarsi e rispettare le scelte che i genitori, e poi i mariti fanno per loro. La “tradizione” regola anche l’ambito lavorativo, indicando quali tipi di attività gli uomini gabor devono svolgere: la lavorazione artigianale del ferro per la costruzione di grondaie, recipienti e vari altri strumenti o il commercio. La “tradizione” indica dunque le regole in ambito lavorativo e determina i ruoli degli uomini e delle donne. Orienta così le relazioni tra gli individui della comunità, ma anche la relazione della comunità con il resto della società.

In questa tesina mi propongo di descrivere ciò che ho osservato all’interno della comunità, in particolare nel contesto lavorativo e nell’ambito dei rapporti tra uomo e donna. Ho raccolto alcune memorie e credenze sulle loro origini e sul periodo comunista; ho poi fatto un parallelo con quanto la storiografia romana racconta sulla storia degli zingari in epoca medievale, moderna e contemporanea. Ho ritenuto importante dedicare una parte della ricerca alla memoria, in quanto, “nel processo di costruzione dell’identità, la memoria sia che essa si costituisca in forma di discorso mitico, sia che si organizzi in forma di discorso storiografico, ha sempre e comunque lo stesso significato e la stessa funzione: offrire una rappresentazione dotata di senso del proprio presente”(Fabietti e Matera, 1999 pag. 13).

NOTE PER LA LETTURA DELLE PAROLE ROMENE⁵

Mi limito a riportare le lettere la cui pronuncia differisce da quella italiana

Ă = mediale, semiaperta non labiale (ë)

Â = ed î = mediale, chiusa non labiale (ï)

J = fricativa, prepalatale, sonora, come nel francese *jour* (je)

S = fricativa dentale sorda, come nello spagnolo *casa* (se)

Ș = fricativa, prepalatale, sorda, come nell'italiano *pesce* (ș, șe)

Ț = africata, dentale, sorda, come nell'italiano *marzo*

Z = fricativa, dentale, sonora come nell'italiano *rosa*

⁵ indicazioni tratte da *Il dizionario romeno*, ed. Zanichelli

CAPITOLO 1

LA RICERCA SUL CAMPO

Se hai vissuto in giro[...]hai perduto quel senso dell'assolutezza e della santità delle abitudini dei tuoi compatrioti, che una volta ti rendeva felice in mezzo a loro. Hai visto che esistono moltissime patrie nel mondo, e che ciascuna di esse è piena di persone eccellenti per le quali le peculiarità locali sono la sola cosa che non è più o meno barbara.

Henry James, Art of travel

1.1. La scelta del campo

Il viaggio antropologico è caratterizzato dall'intenzione di fare la "ricerca sul campo", che consiste nell'analisi di un determinato contesto sociale e culturale attraverso l'osservazione e la partecipazione ad esso. La scelta iniziale dell'antropologo è il viaggiare, inteso come allontanamento dalla dimensione socio-culturale abituale per un incontro con una diversa realtà umana. Il campo di ricerca viene definito nel momento in cui l'antropologo individua dei soggetti di una determinata situazione e li considera protagonisti di un universo sociale di cui egli è in parte estraneo: egli cerca una strategia per entrare in comunicazione con loro e partecipare alle loro relazioni sociali. L'obiettivo è riuscire a valutare le dinamiche del gruppo diversamente da come le valuterebbe rimanendo nel proprio ambiente.

1.2. Nel campo: la posizione dell'antropologo

L'antropologo si avvale di strategie di comunicazione per conoscere i soggetti della realtà sociale prescelta: l'intenzione dello studioso è partecipare alle dinamiche del gruppo e conoscere in questo modo la realtà umana che vuole interpretare e descrivere.

Nel campo quindi l'antropologo fa esperienza empirica di "fatti sociali, creati e non scoperti" (Fabietti e Remotti, 1997): vive, interpreta e poi descrive delle situazioni precise e i risultati della ricerca dipendono dal tipo di situazioni vissute e dal modo in cui vengono vissute. I tempi, i luoghi, le circostanze in cui si verifica la percezione sono considerati interrelati e "contestuali", quindi importanti per dare un senso antropologico agli eventi sociali.

Prima di entrare nel campo l'antropologo seleziona gli ambiti sociali che lo interessano; opera cioè una selezione delle situazioni che considera significative per raggiungere i risultati preposti. Nel momento della ricerca sul campo però non tutto procede secondo il progetto prestabilito perché le situazioni dipendono in parte dal ricercatore, ma soprattutto dalle azioni e dalle reazioni altrui. Il campo infatti non è uno spazio neutro, in cui l'antropologo entra ed esce come vuole. Le modalità di accesso e di partecipazione sono determinate dalle persone che appartengono a quella realtà: il campo è un ambiente interattivo in cui si realizza uno scambio di pensieri, sentimenti e azioni che influenzano l'azione sociale degli individui.

Il posizionamento dell'antropologo è quindi il risultato di una contrattazione tra lui e le persone che incontra: egli decide inizialmente quale ruolo vuole rivestire, ma tale ruolo nel campo viene determinato dalle interazioni con gli altri individui.

Egli viene dunque situato nel campo e diventa uno dei protagonisti delle situazioni sociali: partecipa ai rapporti di forza, contratta con le autorità tradizionali e viene integrato nelle relazioni sociali abituali. La posizione che egli occupa diventa il suo specifico punto di osservazione:

"Il ricercatore occupa necessariamente una posizione nel mezzo delle reti autoctone, e si vede messo in relazione a un tale o a un talaltro ruolo, che gli uni o gli altri, nelle loro diverse strategie, si sforzano di fargli giocare. (...) Non gli resta che assumere su di sé ciò che egli è per gli altri, cercando di essere quello che è" (Wathcel citato in Fabietti

1999).

Il posizionamento, determinato dalle dinamiche relazionali, influenza sostanzialmente i risultati dell'inchiesta: anche la posizione che il ricercatore occupa va considerata oggetto di analisi e interpretazione. Althabe descrive chiaramente l'importanza della posizione di osservazione: "Il modo in cui l'etnologo viene "trasformato" in protagonista, le trasformazioni alle quali assiste dalla sua posizione, i rapporti nei quali è coinvolto, fanno parte dell'universo sociale studiato e sono elaborati dal metodo di comunicazione di cui egli costruisce i termini. La loro interpretazione è una delle vie da seguire(...). E' un approccio particolarmente vantaggioso per analizzare il modo in cui, in uno spazio di comunicazione dato, si costruisce la connessione con l'esterno; l'etnologo è quel personaggio venuto dall'esterno, che viene promosso protagonista e utilizzato come tale in giochi sociali appartenenti al suo campo di ricerca"(Althabe,1998). Il collocamento dell'antropologo è dunque una dinamica fondamentale determinata da tutti i soggetti con cui è in relazione, ma ciò non impedisce che egli mantenga una parte di autonomia. Anch'egli è protagonista delle relazioni e, in base alle strategie che adotta, modifica i rapporti di forza in cui è inserito. Queste politiche identitarie determinano il ruolo dell'antropologo e cominciano già nel primo incontro, quando i soggetti del campo e l'antropologo comunicando riducono la distanza iniziale. Il nuovo elemento, l'antropologo, per essere conosciuto e accettato, viene ricondotto a categorie familiari e note. Avviene una reciproca costruzione culturale dell'altro, una "riduzione della distanza" che conduce ad una relazione che avviene in un ambiente "uno e comune[...] un unico mondo intersoggettivo che ci è comune e che perciò è dato a noi"(Schutz citato in Fabietti pag. 66)

Attraverso un rapporto comunicativo viene creato un "mondo condiviso" in cui si svolge l'atto conoscitivo dell'antropologo e su cui quindi si fonda anche il processo interpretativo. Quindi l'antropologo non viene trasformato in un "nativo", non viene acriticamente inglobato ed egli stesso non si lascia coinvolgere totalmente, ma diviene un protagonista di uno scenario sociale nuovo, intersoggettivo, interattivo, dialogico. Questo scenario non è quello proprio dei nativi, né quello dell'antropologo, ma di un mondo che sta in mezzo ai due, un mondo terzo, costituito da significati culturali

condivisi.

1.3. Un mondo terzo : apprendimento delle regole e traduzione

“La cultura che l’antropologo descrive non è quindi la cultura che si è proposto di studiare. Sicuramente ha a che fare con essa, ma di fatto nasce da un dialogo tra l’antropologo e il nativo”. Si tratta del “mondo esperienziale del campo, in cui prendono forma l’attività interpretativa tanto dell’antropologo quanto del nativo, legati l’un l’altro da un flusso dialogico che non è un passaggio solo di informazioni, ma soprattutto di significati”(Fabietti,1999)

La conoscenza di questa realtà culturale avviene attraverso l’esperienza e l’apprendimento delle sue regole.

Sia in pubblico che in privato si agisce secondo dei parametri socialmente riconoscibili, cioè secondo regole riconosciute valide dalla collettività. Sono regole che permettono di esperire la dimensione pubblica e privata secondo abitudini senza il bisogno di riflettere per scegliere ogni cosa da fare o non fare.

E proprio il saper cosa fare o non fare in pubblico è una regola che l’antropologo apprende per vivere il campo. Egli compie un apprendistato mentale e gestuale che gli permette di calarsi in una *forma di vita* e fare esperienza di essa. L’esperienza di una forma di vita diventa comprensione di quest’ ultima. “Seguire la regola” equivale a “comprendere la regola”(Wittgenstein citato in Fabiettipag....). Su questa base di condivisione delle regole avviene l’accettazione e il posizionamento dell’antropologo e la creazione del mondo condiviso, al cui interno la comunicazione e lo scambio di significati hanno un “senso antropologico”. L’analisi antropologica si fonda così “sull’interrelazione fra le costruzioni interpretative dell’antropologo e quelle dei suoi interlocutori” e la situazione etnografica ha dunque una natura collaborativa e comunicativa.

Per questo motivo, a una visione della ricerca sul campo secondo un “modello monologico” in cui l’autore osserva, registra, ascolta e si fa unico portavoce dei nativi, si preferisce un “modello polifonico, in cui nessuno ha autorità etnografica e dove la realtà appare come una costruzione negoziata tra i soggetti sul campo.” (Dizionario di

antropologia, 1997-voce etnografia). L'antropologo in questo "mondo terzo" osserva e partecipa: ne è in parte artefice e nel contempo cerca di esserne osservatore mantenendo la distanza necessaria per poter dare significato a ciò che percepisce.

Nel campo non avviene un mero scambio di dati, ma l'antropologo riconosce e "decodifica dei segni" (Geertz, 1997) che le persone usano sia nelle operazioni quotidiane che in situazioni speciali (quali ad es. un rito). Secondo Geertz, l'attività di ricerca sul terreno implica anche una pratica interpretativa: la natura del lavoro antropologico-etnografico consiste nel vivere a contatto con persone di un'altra "compagnia" e "decodificare" i segni prodotti in tale contesto culturale a noi ignoto. L'obiettivo di tale sforzo intellettuale è rendere intelligibili i segni e i significati all'ambiente culturale da cui lo studioso proviene. Deve avvenire cioè un trasferimento di significati da un contesto ad un altro, una traduzione ovvero uno " spostamento simbolico e un passaggio concettuale da una cultura all'altra" che permetta la comprensione dell'alterità. (Dizionario di antropologia, 1997, pag. 763)

"L'atto di traduzione vede l'etnografo acquisire la funzione di mediatore fra insiemi distinti di categorie e concetti culturali che interagiscono. Tradurre significa stare nella differenza, mettendo a confronto il linguaggio del traduttore con quello del tradotto. (...)Nella traduzione antropologica, tuttavia, il testo (...) è una produzione dialogica e polifonica"(Dizionario di antropologia, 1997)

Per Geertz tradurre significa "dare nuova forma alle categorie (...) cosicché esse vadano oltre il contesto in cui sono originariamente sorte e assumano il loro significato in modo tale da mettere in luce le affinità e contraddistinguere le differenze"(Geertz, 1983)

Mirare alla traduzione culturale significa spostare il problema della pratica scientifica, che deve divenire un metodo di individuazione dei "fatti di significato", poiché le persone con cui l'antropologo interagisce danno un senso e un significato a tutto ciò che fanno e quindi ai dati che lo studioso raccoglie nel campo.

1.4. Tra due culture

La tendenza del pensiero antropologico attuale è quella di considerare anche la dimensione soggettiva della ricerca etnografica, pur non riducendo la pratica sul campo

e la sua trascrizione a una mera esperienza esistenziale. L'antropologo è infatti coinvolto razionalmente ed emotivamente nell'incontro con la diversità e non si può staccare completamente dal proprio vissuto e dalle proprie categorie culturali. Ciò influenza la trascrizione e l'interpretazione dell'incontro, che non può dunque essere considerata totalmente obiettiva e neutrale. Partendo da questa consapevolezza, l'antropologo tenta di avere uno sguardo sull'alterità il più possibile libero dai condizionamenti della sua cultura "originaria". Il tentativo è quello di "decentrarsi" rispetto al mondo che gli è noto attraverso le sue categorie, le sue abitudini mentali, i suoi comportamenti e di predisporre a una comprensione che sia svincolata il più possibile dai suoi pregiudizi, scientifici, etici o derivanti dal senso comune. (Fabietti, pag. 20)

Questa "pratica" si rifà all'atteggiamento intellettuale "relativista" che per molto tempo è stato considerato un distintivo dell'antropologia, intesa come riflessione sistematica sull'alterità culturale. Il relativismo è la base per la costruzione di un discorso sulla diversità culturale che non consideri pregiudizialmente le culture diverse dalla nostra come inferiori o superiori a quest'ultima o tra di loro: è un approccio che parte dal presupposto che tutte le manifestazioni culturali hanno significato solo all'interno del loro contesto.

Il relativismo culturale ha assunto storicamente una connotazione ambigua ed ha avuto delle derive dottrinali e delle conseguenze sul piano epistemologico e metodologico molto criticate. Gellner (citato in Fabietti, pag. 20) sostiene che il relativismo è diventato un atteggiamento che porta a confondere la spiegazione con la comprensione e la giustificazione, fino al punto di inibire qualsiasi forma di giudizio morale e conoscitivo. Il rischio è quello di "scambiare quattro chiacchiere con tutti e non condannare nessuno" con delle conseguenze inaccettabili sia sul piano etico che su quello logico. Il relativismo si basa infatti sulla considerazione che, a partire da premesse culturali diverse, gli esseri umani traggono conseguenze culturali diverse. Il limite di tale posizione è l'ipotetica messa in discussione della possibilità stessa di articolare comparazioni sul piano culturale, e vedere le culture come entità isolate, non comunicanti e in traducibili.

Contro tali degenerazioni epistemologiche e scientifiche, si sono pronunciati diversi filosofi e antropologi, tra cui De Martino, che vedeva il relativismo una minaccia per la validità dell' antropologia: "Il pericolo dell'umanesimo etnografico[...] è il relativismo culturale"(De Martino citato in Fabietti 1999). Per "umanesimo etnografico" egli intende l'interesse per le culture altre e il rischio è l'impossibilità, derivata dal relativismo estremo, di elaborare una qualsiasi interpretazione della diversità culturale basata su criteri scientifici. Il relativismo estremo, negando che le categorie appartenenti a una cultura siano applicabili di là da essa e affermando che gli usi extra-contestuali di un termine siano indice di un atteggiamento etnocentrico, può rendere impossibile la stessa ricerca antropologica.

L'antropologia "post-moderna" ritiene che il relativismo non implichi l'impossibilità di elaborare generalizzazioni teoriche ed è riuscita a conciliare la "comprensione teorica generale e la ricerca particolareggiante". Geertz (1984) ha proposto una modalità di generalizzazione fondata sulla comparazione delle differenze e delle particolarità, cercando i rapporti tra i fenomeni diversi piuttosto che le identità sostanziali tra quelli simili.

1.4.1. Lo sguardo dell'antropologo

Per poter dare validità scientifica alla propria analisi l'antropologo ricerca una distanza sia rispetto alla propria cultura d'origine sia rispetto a quella dei suoi interlocutori. C. Levi Strauss definisce questo principio metodologico "lo sguardo da lontano" e lo ritiene fondamentale per evitare di divenire talmente partecipi alla situazione studiata da non riuscire più a parlarne con distacco e scientificità. La distanza tra l'antropologo e l'oggetto di studio secondo Levi Strauss deve essere sia culturale che geografica.

Anche se è stata attualmente ridiscussa la possibilità di raggiungere una distanza geografica e quindi culturale dall'oggetto di studio, lo "sguardo da lontano" sta ad indicare innanzitutto la capacità dell'antropologo di prendere le distanze dal proprio oggetto di studio. La presa di distanza deve avvenire in due direzioni: dalla propria cultura oltre che da quella studiata. Questo processo intellettuale si concretizza sul campo e porta alla condizione di straniamento e spaesamento necessaria per innescare il "decentramento e la relativizzazione delle categorie osservative"(Fabietti, 1999, pag.

29) che consentono di vedere e pensare la realtà in modo nuovo rispetto alla prospettiva abituale. Come già detto, non è una pretesa di totale annullamento del sé, ma una riaffermazione della necessità di differenza e lontananza culturale per produrre la conoscenza antropologica. Non è dunque l'invito ad appiattirsi sul "punto di vista del nativo" e sulla mera descrizione che essi danno di sé stessi, che, pur essendo un elemento fondamentale della ricerca, lascia da parte l'aspetto della comparazione. Nemmeno si vuole dare all'esperienza etnografica solo un valore esistenziale. La proposta per l'analisi è invece quella di "zigzagare" tra il nostro punto di vista e il loro, applicando perciò un processo conoscitivo che sia una dialettica tra quelli che Geertz definisce concetti "vicini" e "lontani" dall'esperienza. "Un concetto vicino all'esperienza è sommariamente un concetto che chiunque [...] può utilizzare naturalmente e senza sforzo per definire ciò che lui e i suoi colleghi vedono, sentono, pensano, immaginano e così via, e che comprenderebbe prontamente quando utilizzato in modo simile ad altri"(Geertz, 1988). Un concetto lontano dall'esperienza invece è "un concetto che uno specialista qualsiasi [...] utilizza per far avanzare i suoi obiettivi scientifici, filosofici o pratici"(Geertz, 1988). L'antropologo quindi, a detta di Geertz, dovrebbe muoversi tra la "descrizioni sempre più dettagliate" e "caratterizzazioni sempre più sinottiche". In questo modo si mette in luce la loro logica con le nostre parole e si compie il processo di traduzione, che è intrinsecamente un processo di comparazione. In altre parole, "l'articolarsi dell'analisi è caratterizzata dall'oscillazione tra l'osservazione particolareggiata e di determinate prospettive e la definizione globale dell'atteggiamento che le permea"(Geertz, 1988)

CAPITOLO 2

L'INCONTRO CON GLI ZINGARI GABOR

*Qualsiasi altra cosa l'etnografia possa essere,
[...]essa resta comunque questo rendere in frasi la
vitalità del reale.*

Geertz, Opere e vite

2.1. L'incontro

L'incontro con le persone con le quali ho vissuto la mia ricerca sul campo è avvenuto a Timișoara, nel mese di luglio 2006, in un grande mercato della città, che si chiama "Aurora"; nei giorni festivi lo spazio del mercato è maggiore poiché viene aperta anche un'altra area detta "Flavia". Si tratta di un ambiente molto frequentato sia dagli abitanti della città sia, soprattutto d'estate, da turisti incuriositi dalla sua fama di essere il "mercato degli zingari".

Questo spazio commerciale è recente: nasce dopo il 1989, cioè dopo la caduta del regime comunista. È strutturato in quattro zone: nella prima si entra gratis ed è costituita da banchi di cemento, coperti da tettoie di lamiera ondulata. Qui alcuni vendono capi di abbigliamento per la maggior parte usati e, se nuovi, di scarsa qualità, a prezzi molto bassi (una maglietta maniche corte di cotone costa dai 10.000 ai 20.000 lei⁶). Altri spargono sui banchi miriadi di oggetti di svariate dimensioni, forme e funzioni: c'è chi ha materiale per impianti elettrici, carica-cellulari di seconda mano, nastri e forcine per i capelli e pezzi di motore, chi portafogli usati, borracce, pentole, cinture, braccialetti di plastica, borse di finta pelle, cesti di vimini etc. etc.

⁶ Su tratta di lei vecchi. La riforma monetaria è avvenuta a giugno 2005, e 10.000 lei vecchi corrispondono a 10 lei nuovi, 20.000 lei vecchi a 20 lei nuovi.

Di fronte a quest'area si trova il nucleo centrale di "Aurora" a cui si accede pagando dieci mila lei, l'equivalente di trenta centesimi di euro. Una volta entrati, ci si trova di fronte una serie di capannine, di metallo scuro, disposte in lunghe file. Lungo tutto il perimetro dell'area, tranne che sul lato di destra rispetto all'entrata, ci sono dei veri e propri negozi e un bar. Qui sono in vendita perlopiù vestiti nuovi, alla moda e a prezzi molto elevati rispetto a quelli dello spazio precedentemente descritto. Il prezzo più basso per una t-shirt in cotone è 40.000 lei vecchi. Si trovano anche banchi di scarpe, abbigliamento intimo, borse e valigie, e di oggettistica varia (lampadine, spine elettriche, assortimenti di pentolame, di stoviglie etc.).

Proseguendo nella visita al mercato si arriva a una terza parte, a cui si accede da un passaggio coperto. Avvicinandosi a questa zona si incontrano donne con gonne lunghe e dai colori sgargianti, con i capelli raccolti sotto un fazzoletto, attorniate da bambini, bambine o ragazzine; ci sono anche degli uomini che indossano pantaloni di stoffa nera o gessata, camicia scura, hanno baffi prosperosi e alcuni un cappello dalle tese molto larghe. Usualmente, tengono in mano dei profumi tentando di venderli o se ne stanno a chiacchierare ai tavolini del bar. Attraversato il passaggio, si apre un'area in cui lavora tutta gente così abbigliata. Sotto una tettoia in lamiera, scura, ondulata ci sono, su bassi banchi di legno, montagne di vestiti, macchie di colori, l'impressione è di un caos ingestibile. Anche qui evidentemente si commercia abbigliamento, ma di capi usati. La gente al lavoro è tanta, sono donne, uomini, ragazzini e ragazzine. Ci sono anche molti bambini che gironzolano e giocano rumorosamente. Mi accorgo che tra loro queste persone non parlano romeno, ma una lingua a me sconosciuta, che ricorda per alcune sonorità l'ungherese.

Io, ma credo chiunque li veda, ho subito pensato che queste persone erano zingare, in quanto rispecchiano molti dei clichè più diffusi: le gonne a fiori dai colori sgargianti per le donne, i pantaloni, i baffi e i capelli per gli uomini, le ragazzine con lunghe trecce intrecciate con nastri di raso.

Di fronte a questo gruppo di Rom, quindi alla sinistra rispetto a chi attraversa il "portico", ci sono altre lunghe file di banchi, sempre bassi, di legno e coperti da mucchi di vestiti. Anche qui le persone mi sembravano di origine Rom, anche se erano diversi

da quelli precedentemente descritti. Il colore della pelle di alcuni di loro era scuro, alcune delle donne avevano lunghe gonne, anche se in stile “moderno”, e lunghi capelli sciolti.

Durante la mia prima visita al mercato, furono inizialmente le donne ad attrarmi e ad instaurare con me un dialogo. Mentre rovistavo tra i mucchi di vestiti cercando delle magliette da comprare, ho cominciato a parlare con una delle ragazze che si occupava della vendita. Lei aveva una gonna lunga, la tonalità sul verde, una camicia leggera che le copriva le braccia fino al gomito, i capelli raccolti sotto un fazzoletto dai colori vivaci. Si è accorta che ero una straniera e mi ha domandato, in romeno, da dove venivo. “Sono Italiana” e la incuriosivo molto. Mi ha chiesto di raccontarle com’è la vita in Italia, la società, il lavoro, gli stipendi; poi abbiamo cominciato a parlare di me: cosa faccio in Romania, dov’è la mia famiglia, se vivo da sola, se sono sposata.

Erano le domande, soprattutto quelle riguardanti la situazione economica italiana, che mi venivano poste spesso in Romania e ormai mi annoiava spiegare sempre le stesse cose, cioè che in Italia la vita è diversa rispetto alla Romania, ma non è paradisiaca come molti immaginano. In questa occasione però lo feci volentieri, perché mi interessava alimentare il dialogo con questa zingarella. Dopo aver discusso della mia nazione, anch’io ho cominciato a chiederle cosa faceva lei lì, con chi era al lavoro, dove viveva, se era sposata. La curiosità era reciproca: la mia finalizzata a realizzare una ricerca sul campo, la sua, presumo, nata dal fatto che fossi italiana, quindi di *dincolo*, espressione che i romeni usano per indicare la zona d’Europa che comprende anche l’Italia, e che significa “l’altra parte”.

“L’altra parte” è percepita come lontana: per un cittadino romeno, raggiungerla significa attraversare tre frontiere ed essere sottoposti a estenuanti e umilianti controlli.⁷

“L’altra parte” è inoltre variamente immaginata. Molto spesso, per chi non c’è mai stato, è quasi un mondo dei balocchi dove tutto, rispetto alle condizioni in Romania, è più facile, i salari più alti e dignitosi, il lavoro meno duro e più umano. Questo è in parte vero, anche se in genere non vale per i Romeni immigrati, tanto meno per gli Zingari. E

⁷ Oggi è relativamente più facile raggiungere l’Italia, in quanto non c’è più la necessità del timbro al passaggio della frontiera. Il raggiungimento dell’Italia è semplificato grazie agli accordi internazionali che si stanno stipulando in previsione dell’entrata in Europa della Romania.

anche chi c'è stato, pur essendo più disincantato e realista, rimane in genere convinto che ci siano tanti più soldi e possibilità rispetto alla Romania.

Ho trovato vari stereotipi sull'Italia, ma quelli che ho sopra accennato possono essere considerati i più diffusi, secondo la mia esperienza, e quelli utili per interpretare la dinamica delle relazioni nel campo.

Ritornando all'incontro, la ragazza mi dice che si chiama Geta, ha 22 anni, è sposata, con una bambina di 8 anni. Abita ora ad Arad con il secondo marito, ma è nata a Timișoara, dove ha vissuto assieme ai genitori fino al primo matrimonio. È tornata alla città natale per breve periodo per aiutare i genitori al mercato. Mi dice che lei è Zingara, e Gabor si chiama il gruppo a cui appartiene.

“Gabor? Cosa significa?” Domando, perché è la prima volta che sento usare questo termine. Mi spiega che Gabor è il nome di una nația, cioè di un gruppo di zingari, e che i Gabor sono di origine ungherese. Mentre chiacchieravamo di ciò, si è avvicinata a noi un'altra ragazza, la sorella di Geta, Cati. La curiosità nei miei confronti aumentava, anche altre ragazze ci stavano osservando. Geta e Cati mi hanno accompagnata un po' lontano dal banco di lavoro, in uno spiazzo dove stava parcheggiando un'automobile. Non ho ben capito cosa mi stavano dicendo, c'era confusione, si avvicinavano altre ragazze e una stava scendendo dalla macchina appena parcheggiata. La osservavo: aveva una gonna dai colori caldi, rosso, rosa, arancione, formata da diversi strati di un tessuto con delle parti in trasparenza e dei pallini dorati e luccicanti. Si dirigeva verso di noi con sguardo curioso, aveva in testa un fazzoletto della stessa stoffa della gonna, un pendente d'oro con incastonata una grossa pietra rosso bordò ad un solo orecchio. Si presenta come la sorella di Cati e Geta, e il suo nome è Mandra. Me l'hanno presentata dicendomi che lei aveva visto l'Italia. Siamo state ancora un po' insieme, prima di andarsene, mi hanno invitata a pranzo a casa loro per il giorno successivo.

Il giorno dopo ho mangiato da loro e ho trascorso il pomeriggio insieme alle ragazze e ai loro genitori. Dopo qualche giorno mi ero convinta che con questa famiglia avrei potuto instaurare un dialogo fertile e un rapporto di fiducia, e ho così deciso di condurre con loro e su di loro la mia ricerca sul campo, che si è svolta nel mese di Agosto 2005.

2.2. Attrazione esotica?

In Romania, durante tutto il mio soggiorno, ho continuato a cercare una bella occasione di ricerca. Ciò che volevo era un oggetto di ricerca stimolante, un'esperienza antropologicamente formativa e non mi fu facile trovarla.

Conosciuta la famiglia di Zingari-Gabor, ho intuito che questa poteva essere l'occasione che cercavo: mi parevano culturalmente abbastanza diversi da me ma aperti a un dialogo. Mi attraevano perché erano diversi, "esotici", almeno all'apparenza. Soprattutto erano differenti dalla maggior parte degli zingari che avevo fino ad allora conosciuto. Inizialmente mi ha colpito il loro aspetto, soprattutto quello delle donne, che avevano tutte degli abiti tradizionali: lo stile era uguale per tutte, ed ognuna lo portava con estrema grazia e naturalezza. Anche i bambini erano graziosi e curati, e gli uomini erano giovani, di carnagione scura e anche loro con uno stile ben definito: baffi, cappello dalle tese larghe, pantaloni scuri, di stoffa. Rispetto agli altri Rom che abitualmente avevo conosciuto nelle città della Romania, mi parevano più orgogliosi e consapevoli delle loro tradizioni, del loro stile appunto, ma anche del loro lavoro, delle loro case, delle loro famiglie. Probabilmente sono state queste mie iniziali percezioni che mi hanno incuriosita e spinta ad inoltrarmi tra loro. Inoltre mi rassicurava il loro desiderio di comunicare, che è stato secondo me palese sin dai primi incontri.

Quando ho iniziato a frequentare i Gabori con regolarità, non avevo un progetto di ricerca definito. Ero decisa a conoscere il più possibile la loro comunità, cercando di scoprirne i valori comuni, la struttura organizzativa, la religione, le attività lavorative, la relazione con la società romena, la storia. Per raggiungere questi obiettivi, da Cluj, la città dove ho vissuto sei mesi, mi sono trasferita a Timisoara e per un mese mi sono recata, quasi tutti i giorni, al mercato: li aiutavo a vendere e a riordinare, a fine giornata, la merce, che veniva piegata, impacchettata e in parte lasciata sui banchi, coperta da teli, in parte riportata a casa. Questo modo di rendermi utile e di collaborare ha contribuito a dare l'impressione che io accettassi e apprezzassi la loro attività lavorativa e mi ha permesso, dopo qualche tempo, di essere accettata e apprezzata dai genitori di Cati, Geta e Mandra. In un'occasione in particolare ho realizzato che il mio impegno al mercato è stato un elemento importante nella relazione con i Gabori: durante uno dei primi giorni di frequentazione la

madre, Mandra, presentandomi ad una cliente abituale, le ha detto che ero Italiana e che aveva imparato a lavorare come i Gabori. Inoltre, verso la fine del mese, venivo ormai coinvolta in lavori sempre più impegnativi, come andare ai mercati fuori città. Io ero soddisfatta di questo maggiore coinvolgimento perché era un sistema per entrare in dinamiche relazionali nuove e più profonde. Dopo le prime settimane di agosto, durante le quali gli incontri si erano limitati quasi esclusivamente al luogo di lavoro, la famiglia ha cominciato ad invitarmi regolarmente, alla chiusura del mercato, a cena a casa loro: si saliva insieme nel furgoncino, ci si stringeva tra sacchi di vestiti e bambini scalmanati e si attraversava tutta la città fino al loro quartiere, *Fratelia*. Questa è una zona della città abbastanza periferica e che non è stata ristrutturata in epoca comunista: non ci sono infatti gli enormi palazzoni in stile “socialismo reale” che caratterizzano molti dei panorami cittadini romeni, ma sono rimaste le casette tradizionali, graziose e colorate. Il quartiere, abbastanza ampio, è abitato per lo più da zingari, Gabor e non. Ci sono tre chiese, quella avventista, quella pentecostale e la cattolico-romana. Tutte sono di costruzione recente, successiva al 1989.

Da quando ho cominciato a cenare e a dormire ospite da questa famiglia di Gabori, la confidenza tra noi è cresciuta, ho cominciato a frequentare con loro la Chiesa Avventista, ed ho esteso le mie conoscenze all'interno della comunità: ho conosciuto degli anziani, altre donne e alcuni pastori della Chiesa Avventista.

Durante le mie giornate tra i Gabori, ho appuntato nel mio taccuino tutte le informazioni e le impressioni che ritenevo importanti. Ho fatto anche delle interviste, senza però usare il registratore poiché i miei interlocutori non mi parevano ancora disposti ad accettare l'uso di questo strumento. Al mio rientro in Italia ho steso un “resoconto di missione”, come sintesi dell'esperienza e punto di partenza per il discorso che svilupperò in questa tesi.

2.3. L'inserimento e le relazioni nel campo

In questa mia prima esperienza di ricerca, la mia attenzione si è rivolta spesso alle relazioni che si sono instaurate, ai rapporti di forza in cui sono stata coinvolta, al ruolo che mi veniva affibbiato e al ruolo che invece cercavo, alle situazioni che vivevo e a quelle che desideravo vivere. C'è stata da parte mia una continua attenzione alle mie azioni e alle reazioni di chi mi ospitava, un'analisi costante del tipo di informazioni che raccoglievo in determinate situazioni e delle notizie che volevo avere. Mi rendevo conto che ogni situazione che vivevo era fonte di una determinata conoscenza e quindi cercavo di inserirmi in vari contesti e ambiti, a seconda del tipo di conoscenze di cui necessitavo. Mi sono resa conto che l'impegno psicologico per mantenere vive e direzionare le relazioni era enorme; non mancavano le difficoltà, lo scoraggiamento, il senso di solitudine

Il contesto in cui vivevo a Timișoara non era dei migliori. La metropoli mi era quasi totalmente sconosciuta e io abitavo nel campus universitario, un quartiere costituito da vecchie palazzine, alcune delle quali avevano pareti dipinte con immagini pubblicitarie di Coca-Cola, e con un numero enorme di fast-food, discoteche, pizzerie. Nelle piazzette del quartiere tutte le sere stavano gruppi di bambini e ragazzi di strada, ognuno con il proprio sacchetto di colla da sniffare. Altri bimbi erano invece accompagnati dalle madri, che li tenevano d'occhio mentre questi chiedevano l'elemosina. In Agosto inoltre c'erano solo pochi studenti. Il risultato era abbastanza desolante.

Timișoara ha un bel centro storico, ben curato, con numerose piazze e una buona vita sociale. E', oltretutto, una città ricca con molti più servizi rispetto alle altre che ho visitato in Romania; è capoluogo della regione più florida della Romania, e, non a caso, è stata per lungo tempo la meta favorita di imprenditori stranieri, soprattutto italiani, che qui hanno installato le loro industrie.⁸

Tutto il periodo della ricerca è stato faticoso, ma la prima settimana, per certi aspetti, è risultata la più impegnativa, credo perchè mi arrovellavo per trovare un senso alla mia esperienza. Mi sembrava, da un lato, di non sapere cosa stessi concretamente cercando,

⁸ Un interessante saggio antropologico sulla comunità italiane in Romania è contenuto nel libro: Papa C. e Pizza G., 2003, *La ricerca antropologica in Romania*, Edizioni Scientifiche Italiane

dall'altro, più tentavo di chiarirlo, più le situazioni che vivevo demolivano le convinzioni che mi ero costruita. Processo che avveniva quotidianamente, e che mi snervava. Avevo spesso la sensazione di non riuscire a gestire le situazioni: andavo ogni mattina al mercato con l'obiettivo di ottenere un buon numero di osservazioni interessanti, ma i risultati erano spesso deludenti, poiché le persone con cui interagivo, avevano atteggiamenti e reazioni impreviste. La mia impressione era che non collaborassero, che non avessero nulla di interessante da dire, ed io di non aver nulla da chiedere: mi sentivo d'impaccio e invadente. Coloro ai quali mi ero legata inizialmente mi sembravano talvolta inaffidabili e per questo mi infastidivano: non capivano cosa volevo e, del resto, non lo sapevo bene nemmeno io. In certi momenti desideravo mollare tutto e tornarmene a casa.

Ma, col senno di poi, capisco che le mie erano pretese e rigidità comprensibili, ma ingenua: avevo fretta di capire, me stessa e gli altri. Mi sono allontanata per qualche giorno dal campo e al mio ritorno, le porte si sono spalancate: le relazioni sono diventate più facili, immediate, naturali, ed ho avuto accesso a situazioni molto interessanti.

In questa seconda fase, che corrisponde all'incirca alla seconda metà del mese di Agosto, i rapporti con i Gabori erano migliorati e cominciavo a vedere qualche risultato. Mi sono accorta che non potevo limitarmi alla dimensione del mercato se volevo capire qualcosa riguardo la vita familiare, religiosa, la memoria storica. Avevo bisogno di vivere altre situazioni. Nella seconda metà di agosto ho cominciato quindi a frequentare la loro chiesa, oltre che a dormire a casa loro, con le ragazze, e a conversare di più con i genitori e con il nonno. Ho avuto la possibilità di accesso a nuove situazioni nel momento in cui i genitori, Mandra la madre, e Ludovic, il padre, hanno cominciato ad accettarmi ed apprezzarmi come loro ospite. Inizialmente i miei contatti sono stati con le loro figlie, con le quali ho chiacchierato inizialmente al mercato. Chiaramente era la relazione più facile ed immediata. I loro genitori mi parevano da subito ben disposti nei miei confronti: già la prima volta che sono stata a pranzo da loro, hanno dialogato con me per un bel po' di tempo. Ma non bastava la loro simpatia: cioè che mi serviva era un'accettazione più profonda e che fosse evidente anche agli altri membri della

comunità Gabor. L'accettazione e la conoscenza avveniva lentamente e la situazione è migliorata quando mi hanno dimostrato fiducia lasciandomi dormire la notte da loro e parlandomi più liberamente in pubblico. Presto ebbi la consapevolezza che la famiglia che stavo conoscendo è rispettata nella comunità e che i genitori sono persone autorevoli nella comunità: se loro mi rispettavano, era più facile ottenere il rispetto anche del resto della comunità (almeno quella del mercato).

Anche all'interno della famiglia c'erano diversi gradi di autorevolezza. Inizialmente le mie relazioni, al mercato, erano soprattutto con le ragazze, con Mandra e con Cati. (Geta ad agosto non c'era, era tornata dal marito ad Arad). Mandra ha una storia un po' particolare rispetto a tutte le donne che ho conosciuto. Ha 23 anni. È stata sposata all'età di 14 anni, ma si è separata molto presto dal marito. Inoltre è fuggita all'estero con un uomo per qualche mese, senza il consenso dei genitori. Attualmente non è sposata, non ha figli e per questo non ha una buona reputazione nella comunità. All'inizio mi ero "affidata" a lei, perché la sentivo più simile a me e la consideravo critica e intelligente. È effettivamente una ragazza molto interessante, per le scelte che ha fatto e per il senso critico che ha rispetto alle regole della sua comunità. Ma lei è un elemento marginale della comunità, una "diversa", e lo sarei stata considerata anch'io se avessi mantenuto solo con lei un legame esclusivo e privilegiato.

Mi sono accorta di questo aspetto della relazione con lei quando mi è capitata al mercato un'esperienza sgradevole, il 12 del mese di Agosto precisamente. Quel giorno avevo sviluppato alcune foto scattate i giorni precedenti e le volevo regalare agli Zingari del mercato. Arrivata ad "Aurora", noto che Mandra è da sola, con il fratello più piccolo: i genitori e Cati sono in un villaggio vicino ad un altro mercato. Le ho mostrato le foto e ne era felice, ma proprio in quel momento è scoppiato un litigio: le altre ragazze, sue cugine, sono corse da lei, gliel'ho strappate di mano per poterle vedere e hanno cominciato a bisticciare. Io mi sono defilata e le ho lasciate fare, quasi divertita: pensavo stessero scherzando, invece litigavano seriamente. Terminata la discussione, c'è stato un silenzio irrealistico, io provavo a comunicare con Mandra e questa, imbronciata, non mi rispondeva. Ero infastidita da questo atteggiamento infantile. Me ne volevo andare, ma le altre ragazze mi hanno chiamata a lavorare tra loro, cercando di

rimettermi a mio agio. Io ero veramente incredula e intontita, mi sentivo disarmata. Ero intenzionata a starmene ancora pochi minuti, ma nel mentre è arrivato un uomo e ha cominciato a importunarmi pubblicamente, chiedendomi dei soldi, perché, secondo lui, ero una ricca italiana e a lui i soldi servivano per il ottenere il visto necessario ad uscire dalla Romania. Mi ha proposto una passeggiata romantica e un' "esperienza" con lui. Era viscido , insistente e ubriaco. La mia reazione è stata istintiva e aggressiva. Lui è stato zitto. Gli altri ragazzi, forse dispiaciuti, mi dicevano di non preoccuparmi, perchè lui è un criminale. Mi hanno regalato una t-shirt, anche le ragazze cercavano di tranquillizzarmi, mi parlavano della loro famiglia e mi invitavano il giorno dopo a pranzo da loro. Io avevo le lacrime agli occhi per il nervoso ed ero angosciata dalla situazione che non controllavo. Dopo un po' ho salutato e me ne sono andata. Mandra, in questi momenti di tensione, osservava e non faceva nulla.

Questo avvenimento mi ha dato molto da riflettere: mi domandavo cosa aveva scatenato queste dinamiche, e come potevo evitare un altro fatto simile. Ho capito che da alcuni di loro ancora non ero rispettata, che mi mancava una protezione. Il legame con Mandra non bastava, perchè lei era una figura "fragile" nella comunità e che non mi dava, di riflesso, il rispetto e l'autorevolezza di cui avevo bisogno.

Dopo questa esperienza ho cominciato a rivalutare il rapporto con Cati, che fino a quel momento avevo considerato meno importante e interessante rispetto a quello con Mandra. Cati è una ragazza molto più equilibrata, di 24 anni, sposata e con due figli. È di religione avventista ed è molto devota: nella comunità è considerata una ragazza corretta e giudiziosa, al contrario di Mandra. Con Cati sono riuscita ad esempio a frequentare la chiesa e sicuramente questo ha contribuito a dare un'immagine più rispettabile di me.

Nei giorni seguenti, era evidente che anche la relazione con i genitori stava migliorando: mi pareva che ormai ci fosse una certa familiarità e che avessero accettato questa "strana" italiana, anche se non capivano bene cosa volessi da loro. Avevano notato che rispettavo le loro regole, che non disturbavo, che tentavo di comportarmi "come loro", quindi non infastidivo e non ero una "minaccia" alla loro unità. Piuttosto una curiosità. Inoltre mi davano da fare, cercavo di rendermi utile lavorando al mercato e anche a casa.

Mi mettevo in ascolto, li lascio parlare e sentivano, probabilmente, che non ero lì a giudicarli, ma a conoscerli. Verso la fine della mio soggiorno a Timișoara, quando si cominciava già a parlare della mia partenza, Mandra e Cati mi confidarono che erano stupite da come mi è stato concesso di essere amica loro, cosa strana, perché il padre di solito diffida delle relazioni esterne alla comunità e spesso le proibisce. Io invece sono stata accettata e non ne capivano la ragione. Inoltre, mi dissero che tutti sanno che voglio scrivere qualcosa sui Gabori: sin dai primi giorni infatti avevo rivelato a Cati che ero una studentessa e che volevo conoscere le loro tradizioni e descriverle in una ricerca. Si è diffusa la voce che voglio scrivere un libro, e a loro va bene!

“Ormai tutti al mercato ti conoscono, sanno chi sei, sanno che cosa fai qui. Ti considerano strana, ma ti vogliono bene. E anche noi te ne vogliamo: per noi sei come una sorella, e per la mamma sei come una figlia... Tutti sanno che vuoi scrivere un libro su di noi. Anche mamma e papà. E a noi va bene, perché ci interessa che tu dica che non tutti gli zingari sono uguali, e che noi siamo i veri zingari, quelli che hanno mantenuto le tradizioni, e che siamo corretti, onesti, curati e intelligenti”.

Questo mi dissero Mandra e Cati una delle ultime sere che ero a casa loro. Mi hanno riconosciuta come un'osservatrice e si sono impegnati a mostrarmi il meglio di loro e a farmi capire ciò che di loro considerano importante e bello. Lo hanno fatto perché vogliono dimostrare a me, che vengo da *dincolo*, che loro sono zingari rispettabili e che sono stanchi di subire stereotipi negativi: si sentono incompresi e discriminati e sottolineano che sono diversi anche dagli altri rom, che considerano sporchi, disonesti, “non più veri zingari”.

Mi chiedono di dire questo nel mio libro, di fare capire questo a quelli che stanno *dincolo*. Mi promettono che la prossima volta che torno tra loro mi accompagnano a vedere altre cose dei Gabori: i matrimoni, i funerali, e il resto delle comunità sparse in Transilvania.

Mi chiedono inoltre di trovare loro un lavoro in Italia.

CAPITOLO 3

I NOMI, LA MEMORIA E IL LAVORO

3.1. I Nomi

3.1.1. “*Siamo zingari Gabori*”

È interessante tornare ad analizzare le dinamiche del primo incontro con i Gabori al mercato di Timișoara.

In questa situazione si sono infatti manifestati alcuni dei preconcetti che avevamo l'uno dell'altro. Io, ad esempio, pensavo che fossero degli zingari di una comunità tradizionale: lo intuivo dall'abbigliamento, quello delle donne in particolare, e dal tipo di lavoro che svolgevano. Mi parevano, ad una prima impressione, fieri di queste tradizioni e orgogliosi della loro attività lavorativa. Di me, inizialmente, molti pensavano fossi sposata, o alla ricerca di un marito, e insinuavano che fossi ricca, come pensavano essere tutti gli Italiani!

Questo è stato un momento significativo anche perché ciascuno ha scelto come definirsi e presentarsi all'altro, evidenziando quindi alcune delle caratteristiche dell'identità, collettiva o individuale, considerate salienti.

I Gabori si sono inizialmente definiti “*țigani*”, cioè zingari, e poi “*gabori*”, una parola che era a me sconosciuta. Mi hanno spiegato che è il nome della “*nația*” a cui appartengono: i Gabori sono infatti uno dei numerosi sottogruppi del popolo zingaro presente in Romania.

“*Nația*” è un termine che ho sentito usare molto spesso tra gli zingari che ho conosciuto. Anche Stewart (in Piasere, 1995; 332-333) riferisce l'uso di questa categoria tra gli zingari Vlax ungheresi, presso i quali ha compiuto la sua ricerca sul campo. Può essere interessante analizzare più approfonditamente l'utilizzo di questi termini per comprendere come i Gabori considerino strutturata la grande comunità zingara romena e le relazioni che intrattengono al suo interno. I Gabori, definendosi, hanno operato due

distinzioni. La prima: usando il termine “Zingari”, si sono differenziati dai romeni, dai non zingari, che in lingua romani chiamano gagè. L'altra, usando il termine “Gabori”, hanno creato una distinzione più specifica, interna alla comunità zingara e hanno indicato l'appartenenza a una delle *nație*, cioè a uno dei sottogruppi di essa.

L'intenzione di tale operazione è definire sé stessi specificando la loro relazione con il contesto sociale in cui sono inseriti, e la definizione avviene nella prima fase per opposizione rispetto ai “non-zingari”.

3.1.2. “Zingaro”: categoria politetica ed etichetta esogena

Ma cosa significa la parola “zingaro” ?

Per capire ciò mi propongo di analizzare questo concetto in generale seguendo le linee guida tracciate dall'antropologo Piasere (1995;2004) e rifacendomi alle teorie dell'etnicità proposte da Poutignat (2000).

Poutignat afferma che il nome di una comunità può essere frutto di una definizione “esogena”, che viene cioè attribuita da chi è esterno ad essa, o “endogena” che invece è l'auto-definizione operata dai membri della collettività stessa. L'antropologo spiega che è importante analizzare il modo in cui vengono prodotte e utilizzate le definizioni di sé e dell'altro per poter capire le relazioni esistenti tra i vari gruppi che reciprocamente si “etichettano”.(Poutignat 2000; 117) La possibilità di nominare è indicativa del potere che un certo gruppo ha su un' altro: tale potere è massimo nelle situazioni di dominio, quando il diritto di auto-definirsi è negato ai gruppi sottomessi e sono imposte le etichette “esogene”. Soprattutto in situazioni in cui la distribuzione del potere è ineguale, è evidente che avviene una reificazione dei nomi: il fatto stesso di nominare ed etichettare ha la forza di far esistere nella realtà una collettività di individui, indipendentemente dal loro senso di appartenenza a tale gruppo. La definizione esogena inoltre, non tenendo conto delle specificità interne, tende ad essere globalizzante e semplificatrice. Dalle ricerche sul campo che Poutignat elenca nel suo testo, emerge che “il fatto di essere collettivamente nominati finisce per produrre una solidarietà reale tra gli individui così designati, non foss'altro perché dal momento in cui si realizza l'attribuzione del nome, essi diventano oggetto collettivo di uno specifico trattamento”.

(2000; pag. 119). La distinzione tra esogeno ed endogeno non deve però essere considerata rigidamente dicotomica. Per quanto l'imposizione del nome dall'esterno possa essere arbitraria e non condivisa dai membri del gruppo in questione, si crea in ogni caso un rapporto dialettico tra il nome esogeno e quello endogeno che porta ad una rielaborazione "dall'interno" dell' "etichetta", in modo tale che gli appartenenti al gruppo vi si possano identificare. La rielaborazione del nome esogeno può essere compiuta sia dagli intellettuali sia dagli altri membri della comunità che, anche se non scolarizzati, si appropriano della definizione attribuita dall'esterno, la trasformano e la ripropongono nelle interazioni sociali, contribuendo a creare una determinata rappresentazione collettiva della loro comunità.

"Zingaro" è un esempio di etichetta esogena, di "un'attribuzione di un marchio" a un gruppo umano da parte di chi è esterno ad esso. Il termine è stato creato e utilizzato dai non – zingari, ed ha una coloritura fortemente stigmatizzante e discriminatoria. Si tratta di un concetto "che distingue certi uomini da altri", ed è una categoria che gli antropologi chiamano "politetica"(Piasere 1995; Piasere 2004). Esistono infatti categorie monotetiche e politetiche: le prime sono "definibili attraverso una serie di tratti che sono sufficienti e necessari". Le altre invece non sono ben definibili, dal momento che non esistono tratti sufficienti e necessari per individuarle: sono costituite da elementi che si "assomigliano" tra loro in qualcosa, ma nessuna caratteristica è condivisa da tutti. Piasere riporta un efficace esempio utilizzato da Wittgenstein: il filosofo afferma che è impossibile trovare un "insieme di tratti sufficienti e necessari" che definiscano la categoria "gioco". Non si riesce a trovare un minimo comune denominatore, una caratteristica condivisa, ad esempio, dal gioco dell'oca, il calcio, il nascondino, il puzzle etc. Allo stesso modo la struttura del concetto "zingaro" è data da "una combinazione aperta di tratti, e gli stessi tratti che la formano hanno a loro volta la caratteristica di avere i contorni sfumati."

Gli ziganologi hanno cercato infatti gli elementi essenziali che accomunino tutte le realtà definite zingare: quelli che sono stati sinora maggiormente utilizzati sono stati il nomadismo e la lingua *romani*. Se vengono ritenuti validi questi criteri, allora è considerato zingaro qualsiasi gruppo nomade e parlante la lingua *romani*, o una sua

variante. Ma, nella realtà, questa definizione non è valida per tutte le comunità classificate come zingare. Ad esempio, i Rudari della Romania non sono né nomadi né parlano *romani* e nel loro caso non ci sono nemmeno prove che l'abbiano mai parlato (Stahl 1991-in Piasere 1995). Un altro gruppo, gli Xoraxané Romá, quando sono in Italia nomadizzano, mentre in ex-Yugoslavia sono stabili e hanno uno stile di vita sedentario: sono quindi parzialmente nomadi e parlano la lingua *romani*. Anche se i Rudari e gli Xoraxané Romá non hanno alcun tratto in comune, fanno entrambi parte dell'insieme "zingari". Inoltre, viene spontaneo domandarsi cosa distingue i Rudari dai non-zingari... Per rispondere, bisognerebbe trovare un altro tratto che completi la definizione di "zingaro", ma non si riuscirebbe a trovarne uno che sia condiviso da tutti i gruppi. (Piasere, 1995)

L'ipotesi di altre caratteristiche comuni, come quella della "marginalità", non hanno portato a risultati diversi. Per marginalità intendiamo innanzitutto una "marginalità spaziale", che è indicatrice di una marginalità più ampia, che si estende alla dimensione sociale e culturale. Ad esempio i Rudari e gli Xoraxané sono accomunati dal vivere, in insediamenti fissi o in accampamenti, ai margini degli insediamenti dei non-zingari, ma questo non vale per i Rom Kalderaş di Parigi o di Los Angeles, che vivono dispersi tra i non-zingari e fanno della loro invisibilità una strategia socioeconomica importante. (Piasere 1995).

Se invece per "marginalità" si intende lo stigma e la discriminazione sociale, apparentemente potrebbe essere un tratto condiviso da tutti: la letteratura, etnografica e non, ci informa di numerosi tentativi di ghettizzare e perseguire la popolazione zingara. Ma non è nemmeno questo un elemento né sufficiente, né necessario: non tutti i gruppi stigmatizzati sono catalogati come Zingari e gli esempi degli Ebrei o degli omosessuali lo dimostrano.

Piasere infine manipola Wittgenstein e lo cita sostituendo il termine "gioco" con il termine "zingaro":

"Come faremo a spiegare a qualcuno chi è uno zingaro? Io credo che gli descriveremo alcuni gruppi di zingari e poi potremo aggiungere "questi e simili uomini sono detti zingari". E noi stessi ne sappiamo di più? Ma questa non è ignoranza. Non conosciamo i confini perché non sono tracciati."

E non è neppure assenza: “gli Zingari esistono lo stesso, anche se i confini concettuali non sono ben delimitati”.(Piasere, 1995;12) In tutte le lingue europee è presente un termine corrispondente all’italiano “zingaro”, anche se le persone così denominate si differenziano da un paese all’altro. Si tratta dunque di una struttura concettuale flessibile che ha storicamente permesso e tuttora permette di includervi una “varietà composta di persone, con diversità culturali anche notevoli, il cui unico tratto comune è consistito, forse, in una stigmatizzazione negativa da parte di chi non si considerava zingaro”(Piasere,2004;3-4).

Proprio per questa connotazione negativa del termine, studiosi gagè e intellettuali Rom hanno cercato, negli ultimi decenni, delle denominazioni alternative, più scientifiche e meno discriminatorie: le proposte sono state svariate (rom, rroma, travellers, girovaghi...) ma il loro utilizzo è spesso stato elitario e circoscritto ad ambiti accademici, non riuscendo a diffondersi nel linguaggio comune. Inoltre questi nuovi nomi non coprono completamente l’area di significato della categoria “zingaro”, che è vasta proprio in quanto i suoi confini non sono ben definiti.

Rimane prevalente, a livello popolare, l’uso della parola “zingaro”, sia come definizione esogena che endogena.

Anche gli zingari Gabor si appropriano di questa “etichetta” e vi si identificano. Per analizzare il modo in cui i Gabor si nominano, va innanzitutto specificato che il gruppo che io ho conosciuto, ma in generale la maggioranza degli zingari in Romania, ha una scolarizzazione bassa e in alcuni casi del tutto assente, quindi hanno una scarsa conoscenza degli studi e delle teorie che si sviluppano su di loro nel mondo accademico.

3.1.3. “Gli altri sono Rom”

Tra i Gabor di Timișoara, si può notare che il termine “Rom” viene usato in maniera inusuale: serve per indicare delle *nație* costituite da zingari che hanno abbandonato le tradizioni e si sono conformati allo stile di vita romeno (ad. esempio, le donne vestono con i pantaloni, e hanno i capelli corti, gli uomini lavorano come dipendenti o contadini e praticano matrimoni con i non-zingari...). I Gabori ci tenevano a sottolineare che “gli Zingari non sono tutti uguali, non sono tutti criminali, sporchi, maleducati come

pensano i Gagè. Esistono diversi tipi di Zingari e i Gabori sono diversi dai Rom : “sono onesti, puliti, sono gli Zingari veri, che hanno mantenuto le tradizioni”. Una volta Mandra, una delle figlie, mi ha detto : “Solo i Gabori, i Musulmani e i Turchi non hanno mai cambiato le loro tradizioni. I Gabori non cambiano!”. Riguardo a ciò ,anche il nonno della famiglia mi ha detto che “non ha mai visto un cambiamento, da quanto ricorda!” La madre ha usato, in un’altra occasione, l’espressione “Noi siamo gli Zingari naturali” e, riferendosi alla sua famiglia, con orgoglio mi ha detto che loro sono “dei veri Gabori”, suggerendo una differenziazione anche tra le famiglie.

I Gabori quindi si identificano con il termine “Zingari”, ma operano una divisione interna a questa categoria: da una parte esistono i Gabori e altri zingari tradizionali(come i Kalderaş), positivi e originali, dall’altra i Rom, gli zingari che sono stati assimilati, per i quali i Gabori provano quasi disprezzo.

I Gabori sono consapevoli che, nell’immaginario collettivo, il termine “Zingaro” è carico di significati negativi: lo Zingaro, agli occhi dei romeni, è sporco, maleducato, ignorante, disonesto, abbandona i figli in strada, ruba .É disprezzato dalla società circostante e marginalizzato. Ma non per questo i Gabori sembrano cercare un altro termine per nominarsi o un’altra categoria in cui identificarsi: sono infatti profondamente convinti di essere diversi da come la società esterna descrive abitualmente gli Zingari. I Gabori in genere tentano di difendere la loro dignità, dimostrando, ad esempio, di essere onesti nel lavoro, sinceramente religiosi, attenti alla cura dei loro figli, curati e puliti sia nella casa che nell’ igiene personale. Ma sono anche consapevoli che esistono degli Zingari “che si comportano male” e che sono proprio come pensano i Gagè: questi non sono però i Gabori, ma quelli che loro chiamano Rom. A detta dei Gabori, l’errore che fanno i Gagè è proprio quello di non riconoscere la differenza tra questi due tipi di zingari, i “tradizionali” e i “Rom”. A proposito degli stereotipi, Cati e Mandra mi raccontavano che si offendevano molto quando sentivano dire dai romeni che gli Zingari sono sporchi. Questa affermazione le faceva arrabbiare perché sostenevano di dedicare molto tempo all’igiene personale e alla cura della casa. Ogniqualvolta ce ne fosse l’occasione, me lo facevano notare: una volta la settimana facevano grandi pulizie in cucina e mi dicevano che per loro era importante tenere la

casa linda! Ogni sera che si tornava dal mercato dedicavano parecchio tempo alla toilette personale, a pettinarsi e profumarsi. Anche i loro vestiti, quelli degli uomini e dei bambini erano sempre puliti. Una sera le ragazze mi hanno raccontato che quando erano più piccole si sono infuriate con dei ragazzi romeni che le avevano insultate dicendo che erano delle zingare tanto sporche da non portare le mutande: ridendo, mi hanno detto che non si sono trattenute dalla rabbia, li hanno insultati e si sono alzate le gonne per mostrare ai ragazzi che le mutandine le portavano, eccome! Altra cosa che le offendeva molto era l'idea diffusa che gli Zingari per "tradizione o cultura" abbandonino i bambini per strada o li mandino ad elemosinare. Ammettevano che alcuni Zingari lo fanno, ma certo non loro, i Gabori, che invece considerano i loro bambini una cosa sacra, un dono di Dio.

Gli altri Zingari, diversi dai Gabori e quindi non tradizionali, sono dunque da loro chiamati "Rom". Pare quindi che la categoria "Rom" sia percepita come un prodotto della società esterna, che i Gabori non comprendono e che quindi non utilizzano per nominarsi. Diventa un termine negativo, artificiale e poco rappresentativo: per questo lo utilizzano per gli Zingari che hanno perso, a loro avviso, la vera identità, lasciandosi influenzare dal mondo esterno. Un altro esempio di come viene utilizzata la parola "Rom" è questo: una sera ero con la famiglia Gabor a casa, e chiacchieravo con Mandra e Cati, le figlie, la madre Mandra e Silvia, una donna romena attiva nella chiesa avventista del quartiere e che è ben conosciuta e stimata dai Gabor più praticanti⁹. La madre ha offerto a Silvia di rimanere ospite la notte da loro. Lei ha accettato volentieri perché nella famiglia dove era stata la notte precedente, e dove avrebbe dovuto tornare, "avevano paura". Mi sono fatta spiegare il significato di questa espressione: spesso tra gli Zingari capita che, quando muore qualcuno, i parenti del defunto "abbiano paura", poiché, secondo una diffusa credenza, per almeno sei settimane dopo il decesso, l'anima del morto continua ad essere presente nella casa. Silvia mi ha raccontato che in un'altra occasione era stata ospite in una famiglia Gabor e le ragazze erano spaventatissime: dicevano che la notte precedente avevano sentito l'anima della madre, recentemente scomparsa, venire vicino a loro e chiedere la maglietta della salute, che non le era stata

⁹ La famiglia avventista che io ho frequentato è convertita alla religione avventista

messa al momento della sepoltura. Silvia dice che è Satana la causa di queste credenze e superstizioni.

Al sentire questi racconti, Mandra la madre si è indignata e ha detto che queste credenze sono solo delle fandonie e che solo chi ha la “coscienza sporca” ha paura. Precisa inoltre che solo i Rom credono a questo. Le figlie invece la correggono: anche tra i Gabori questo avviene! Anche nell’avvenimento che ho qui raccontato, si può notare la considerazione che ha la madre Mandra degli zingari “Rom” : questi, oltre a non essere più veri zingari, sono anche poco civilizzati e stupidamente superstiziosi!

Per concludere, il termine “Zingari” associato al termine “Gabor” viene liberato dagli stereotipi dei Gagè e caricato di una valenza positiva, in quanto rimanda a dei valori, a delle pratiche positive e a un’identità zingara di cui i Gabori, e pochi altri gruppi, sono portatori.

3.2. La Memoria

“La storiografia è una forma di ricordo freddo”

Jan Assmann

3.2.1. La nazione Gabor

Descrivendo l’uso dei termini “Zingaro”, “Gabor” e “Rom” ho accennato alla suddivisione in “nația” degli Zingari romeni. Il termine “nația” si traduce in Italiano con “nazione” ed è una categoria interna a quella di “Zingari”, utilizzata e creata da loro stessi. Gli Zingari che ho conosciuto dicono che ogni nația è caratterizzata da una propria lingua, un proprio mestiere, una propria origine e tradizione. Stewart (in Plasere 1995) ha rilevato l’uso di questa categoria anche tra gli Zingari Vlax d’Ungheria (*nemzeto* è il termine corrispondente di *nația*) e afferma che è un’identità “fondata più sulle relazioni sociali che si danno nel presente che sulla trasmissione ereditaria di determinate qualità”, idea a cui sembrano invece credere gli Zingari. L’identità della *nația-nemzeto* Vlax pare essere considerata dagli Zingari come “ascritta” nel corso della

vita di una persona, trasmessa fedelmente di padre in figlio attraverso l'educazione ai valori e alle tradizioni del gruppo, tradizioni che hanno origine in un passato mitico e leggendario. In realtà Stewart ricorda che si diviene veramente parte di un gruppo "associandosi interattivamente in azioni comuni" ed "entrando in contatto con il mondo esterno attraverso le [loro] stesse relazioni". Egli rileva dunque tra questi Zingari la tendenza a "mettere l'accento tanto sull'identità che deriva dai propri genitori e dal passato, quanto, se non di più, sull'identità derivante dalle proprie relazioni con qualcuno con cui si sia cresciuti insieme". Afferma quindi che per essere "Zingari non è sufficiente essere nati Zingari,[...] ma è richiesta una continua riaffermazione del proprio essere compartecipi" alle pratiche e alle usanze del proprio gruppo. "L'identità ereditaria è solo una garanzia parziale del proprio valore morale, che deve essere provato e riprovato." In altre parole, "è nel legarsi da eguale a un proprio compagno zingaro che ci si conferma persona appartenente alla cultura zingara".

Anche tra gli Zingari Gabor è presente un'ideologia dell'identità che concepisce i legami all'interno della *naġia* come naturali e dati alla nascita, indissolubili e immutabili. Contemporaneamente però, l'appartenenza di un individuo è continuamente messa alla prova e valutata in base al suo rispetto delle regole della tradizione. Il non adeguamento ai principi e alle azioni del gruppo comporta delle sanzioni sociali, tra cui la più grave pare essere il disconoscimento e l'allontanamento dalla comunità. La comunità, oltre che avere il compito di tramandare l'ideologia dell'identità, ha anche un ruolo di controllo sui singoli.

3.2.2. La memoria culturale e la sua produzione

L'ideologia dell'identità Gabor è basata su una memoria condivisa e una tradizione che, secondo i membri della famiglia che mi ha ospitata, "non cambia mai".

La memoria di una storia comune è un elemento presente nella concezione che i Gabori hanno della loro *naġia*. Anche Stewart (in Piasere 1995) si accorge che per quanto gli Zingari "mettano l'accento sul costituirsi dell'identità attraverso la fedeltà e la comune partecipazione ad attività che si svolgono nel presente", l'ideologia "tratta l'identità anche come qualcosa di prefissato nel passato". Questa è una dinamica che non

caratterizza solamente le comunità zingare: l'egittologo Assmann, citato da Fabietti (Fabietti 1998) conferma che tutte le comunità, per essere tali, devono elaborare una "struttura connettiva" che leghi gli individui mettendoli in grado di pensarsi nella forma di un "noi". Tale struttura è formata da regole e da valori comuni, da un lato, e dal ricordo di un passato condiviso, dall'altro.

Avere una memoria significa, per una società, avere una visione del proprio passato. Tale visione è costruita attraverso una "selezione sociale del ricordo" (Fabietti e Matera, 1999) ed in relazione ad essa si crea un'identità collettiva. La memoria infatti non è un dato naturale, ma è culturalmente e socialmente determinata. È il risultato di una selezione: alcuni elementi del passato vengono ricordati e caricati di un determinato significato simbolico, altri vengono rimossi. Questa alternanza di "ricordo ed oblio" determina ogni forma di memoria e crea la "connessione tra il passato e il presente", che è a sua volta importante per la costruzione dell'identità, collettiva o individuale. "È in funzione del loro stato presente che le società, i gruppi, le comunità, le culture -tutte forme collettive di esistenza capaci di esprimere un pensiero sociale- producono memoria, sia essa semplice cultura del ricordo o discorso articolato secondo i principi di una storiografia scientifica condivisi da una comunità di studiosi" (Fabietti e Matera, 1999). La storiografia, secondo Assmann, è essa stessa una delle forme di memoria, è "un tipo particolare di memoria sociale", che non è del tutto distinguibile dalle altre storie-memorie. Egli precisa però che "nonostante la dipendenza determinata dal periodo o dagli interessi, a partire da Erodoto esiste un modo di occuparsi del passato derivante dalla curiosità teoretica e dal mero impulso alla conoscenza, modo che si differenzia chiaramente dalle forme di riferimento al passato che definiamo come cultura del ricordo e che sono sempre in relazione con l'identità del gruppo che ricorda." La storiografia, conclude, è "una forma di ricordo freddo". Fabietti continua il discorso di Assmann, affermando che tra la memoria e la storiografia si intrattiene un rapporto simile a quello esistente tra cultura e antropologia: "come la memoria costituisce l'oggetto di una storiografia che è essa stessa una forma di memoria, così l'antropologia prende ad oggetto le culture pur essendo essa stessa un prodotto culturale"(Fabietti e Matera, 1999).

Che si organizzi quindi in forma di discorso mitico o di discorso storiografico, la memoria ha comunque la stessa funzione e lo stesso significato: “offrire una rappresentazione dotata di senso del proprio presente.”

3.2.3. Memoria e appartenenza

Il rapporto tra memoria e identità collettiva è stato analizzato per la prima volta in modo sistematico da Halbwachs (1987), allievo di Durkheim, che mise in rilievo come la memoria collettiva, cioè il ricordo di un passato condiviso, possa esistere solo in presenza di tre fattori fondamentali: il riferimento a coordinate spazio-temporali determinate; una relazione simbolica del gruppo con sé stesso; una ricostruzione continua della memoria medesima (Fabietti e Matera, 1999). Riguardo al rapporto tra memoria collettiva e gruppo, Halbwachs dice che un gruppo elabora una memoria di sé enfatizzando la specificità del proprio gruppo in contrasto ad altri e la sua continuità nel tempo. Sul piano della durata, l'identità del gruppo viene percepita come “inalterabile nella sua sostanza”, quindi eterna.

La ricostruzione cui il gruppo sottopone la propria memoria dipende da fattori legati alla situazione presente: è infatti un processo di selezione che implica sempre “un’attribuzione di valore ai lasciti del passato”. La memoria collettiva opera una continua ricostruzione di sé stessa “attraverso il ricordo del passato riproposto nel presente secondo modalità specifiche” e caratterizzandosi, così, come “una memoria culturalmente determinata”. La memoria così prodotta svolge un ruolo cruciale nel saldare il legame tra la collettività e quella che viene considerata la sua identità. Tanto più forte è il senso di appartenenza, cioè il bisogno degli individui di riconoscersi in una determinata comunità, tanto più la memoria assume importanza come elemento dell'identità collettiva: gli individui fanno di avere un passato comune, e proprio in questa storia condivisa trovano la ragione per cui formano oggi una comunità. Il bisogno di appartenenza a una comunità fa sì che i “contenuti” dell'identità vengano considerati immutabili, sottratti al flusso della storia: viene data così alla comunità un'immagine di permanenza e stabilità. Gli elementi che sono stati fatti oggetto di memoria collettiva vengono caricati di valore simbolico in modo da far apparire il gruppo

un'entità eterna: oltre che rendere possibile l'identità stessa del gruppo, giustificarla e spiegarla, la memoria favorisce infatti anche l'"eternizzazione" della comunità e delle sue regole, giustificando quindi anche l'immutabilità delle regole del presente.

Una volta Mandra, una delle figlie della famiglia che ho conosciuto, mi ha detto : "Solo i Gabori, i Musulmani e i Turchi non hanno mai cambiato le loro tradizioni. I Gabori non cambiano!". Riguardo a ciò ,anche il nonno della famiglia mi ha detto che "non ha mai visto un cambiamento, da quanto ricorda!"

Quando domandavo il motivo per cui praticavano certe usanze, matrimoniali, lavorative, etc. la spiegazione che mi veniva data era " *aşa e la noi, la Gabori*", cioè "così è tra noi, i Gabori". Questa affermazione implica che "così è e così è sempre stato": la tradizione è autorevole e immutabile proprio perché è radicata e formata nel passato comune.

3.2.4. Memoria e tradizione

"Tradizione" è un concetto che i Gabori usavano molto frequentemente: vi facevano riferimento parlando delle pratiche matrimoniali, dell'attività lavorative, delle norme che regolano i rapporti tra famiglie, tra generazioni, tra gabor e romeni etc.

Durante la mia esperienza sul campo, ho avuto la possibilità di verificare che questo concetto ha delle caratteristiche e delle funzioni sociali ben determinate. La tradizione è innanzitutto l'insieme delle norme che regolano la vita della comunità, quindi ha un carattere normativo, "di controllo"(Berger, Luckmann, 1969). Le norme della tradizione sono considerate dai Gabori fondamentali e insostituibili, perché sono proprio queste regole che distinguono la comunità. Chi non le segue, è escluso dalla collettività. Frequentemente, durante il mio soggiorno, sia i vecchi che i giovani mi dicevano che i Gabor hanno la loro tradizione, molto *stricta*, cioè rigida, che non è mai cambiata e che non deve cambiare, altrimenti i Gabori non possono più esistere! La tradizione viene "eternizzata", cristallizzata in un tempo fuori dalla storia, ed è negata la possibilità del cambiamento. La tradizione è legata alle origini arcaiche del popolo Gabor e per questo è ritenuta indispensabile e necessaria per il mantenimento della comunità. È dunque essenziale alla collettività e si impone sui singoli individui come un insieme di norme

da rispettare e da tramandare. Queste caratteristiche che ho individuato, la dimensione storica e il carattere di controllo sugli individui, mi permettono di fare un paragone tra il concetto di tradizione dei Gabor e il concetto di “istituzione” illustrato da Berger e Luckmann(1969).

L’idea di fondo dei due sociologi -tratta dall’antropologia filosofica di Gehlen- è quella che l’uomo è un “animale non definito”, un essere manchevole, caratterizzato da una “non-specializzazione”, cioè da un’ “organizzazione istintuale sottosviluppata” rispetto agli altri mammiferi. Ciò rende l’uomo vulnerabile, ma lo dota di una peculiare “apertura culturale” di fronte al mondo. L’uomo infatti crea un ordine culturale che “fornisce alla vita umana quelle strutture stabili che biologicamente le mancano” (dall’introduzione a Berger, Luckmann, 1969). L’ordine culturale si crea con dei meccanismi sociali, in base alla “consuetudinarietà”, ossia ad azioni ripetute che si cristallizzano in schemi, che non sono semplici nozioni cognitive ma “piuttosto dei quadri di pensiero che modellano l’esperienza umana al livello cognitivo, guidano il modo in cui percepiamo o interpretiamo il comportamento altrui, orientano la condotta individuale e sono accompagnati da specifiche aspettative”. L’ “abituazione” delle azioni ha il grande vantaggio psicologico di ridurre le scelte dei singoli: “provvede alla specializzazione e alla direzione delle attività che mancano nel bagaglio biologico dell’uomo, alleviando così l’accumulazione di tensioni risultanti dagli impulsi non guidati”. Le azioni abituali, di routines sono alla base delle istituzioni, che hanno luogo “dovunque ci sia una tipizzazione reciproca di azioni consuetudinarie da parte di gruppi esecutori”. Le istituzioni sono “condivise”, cioè accessibili a tutti i membri del gruppo particolare in questione e “rendono tra loro simili gli attori e le azioni individuali”. Le istituzioni quindi “funzionano come uno sfondo di stabilità e prevedibilità, capace di surrogare la manchevolezza del bagaglio istintuale umano”. Le istituzioni, per essere tali, devono sottostare a due condizioni: “avere uno sviluppo storico e fornire uno schema di condotta a coloro che ne fanno parte”.

Le “tipizzazioni reciproche” vengono infatti costruite nel corso di una storia comune, “hanno sempre una storia, della quale sono anche il prodotto”. Con l’acquisizione di una storicità, acquistano anche “oggettività” e si presentano come esistenti “al di là e al di

sopra degli individui”, “dotate di una realtà loro propria, che si trova di fronte all’individuo come un fatto esterno e coercitivo”. Il mondo istituzionale raggiunge così una stabilità, “diventa reale in maniera sempre più massiccia”. Solo a questo punto, raggiunta l’oggettività, esiste un “mondo sociale, cioè una realtà completa e data che si trova di fronte all’individuo in modo analogo alla realtà del mondo naturale”. E solo in questo modo, “come un mondo oggettivo, le formazioni sociali possono essere trasmesse a una nuova generazione”. Le istituzioni, dunque, appaiono come una realtà oggettiva. Hanno una storia che precede la nascita dell’individuo e che “non è accessibile alla sua memoria biografica”, ma fa parte della memoria culturale della società: “la biografia dell’individuo è percepita come un episodio collocato all’interno della storia oggettiva della società”. Le istituzioni, quindi, come “entità storiche e oggettive, “si pongono di fronte all’individuo come fatti innegabili: esistono, esterne a lui, durature nella loro realtà”. “ Hanno un potere coercitivo, sia per se stesse, con la forza della loro fattualità, sia per mezzo di meccanismi di controllo”. Per mantenersi, le istituzioni devono “rivendicare un’ autorità sopra l’individuo”, la cui condotta, tanto più è istituzionalizzata, tanto più prevedibile e controllata diventa”. L’istituzione diventa oggettiva e coercitiva grazie alla sua storicità e allo stesso modo la tradizione dei Gabor è ritenuta necessaria e autorevole poiché è collegata alle origini e all’intera storia della comunità.

3.2.5. Ricordo fondante e ricordo biografico

Fabietti(1999), rifacendosi ad Assmann(1997), ripropone la distinzione tra i due tipi di ricordo: il ricordo biografico e il ricordo fondante. Il primo è legato alle esperienze degli individui e quindi al passato recente. Il secondo si ricollega invece alle origini e quindi ad un passato remoto e lontano dall’esperienza diretta delle persone.

I ricordi del primo tipo sono considerati da Assmann parte della “memoria comunicativa”, una memoria cioè che “si innesta e cresce storicamente nel gruppo: essa nasce nel tempo e passa con il suo passare o, più precisamente, con il passare dei suoi detentori; quando coloro che la incarnano muoiono, essa lascia il posto ad una memoria nuova “(1997, p. 25).

I ricordi fondanti appartengono invece all’ambito della memoria sociale, che è sottratta-

per quanto consentono le tecniche mnemoniche di una società- alla variabilità. Il passato si coagula infatti in “figura simboliche a cui viene agganciato il ricordo”.

La distinzione operata può apparire dicotomica ed eccessivamente netta, ma è utile in questo contesto per classificare ed organizzare i ricordi degli Zingari Gabor e le informazioni storiografiche raccolte su di loro.

3.2.6. Il ricordo fondante: l'origine ungherese

Per quanto riguarda la loro origine, i Gabori fanno riferimento a volte all'Ungheria, ma più frequentemente ad una località della Transilvania, Târgu Mureş, dove c'è tuttora una forte presenza di questa nația. C'è una ragione “storica” per cui l'Ungheria e la località in Transilvania sono state sovrapposte e confuse: la Transilvania era una regione appartenente all'impero Austro-Ungarico fino al termine della Prima Guerra Mondiale; con il trattato di Trianon del 1919 è stata annessa alla Romania. In questa regione rimane tuttora una forte minoranza ungherese che rivendica con forza un riconoscimento politico e chiede allo stato romeno autonomie, soprattutto per quanto riguarda le questioni economiche, la tutela delle tradizioni e l'insegnamento della lingua nelle scuole e nelle università.

Quando ho chiesto al padre, Ludovic, da dove venissero e chi fossero i Gabori, questi mi ha risposto: “Noi Gabori veniamo dall'Ungheria e da lì abbiamo migrato a Târgu Mureş. Abbiamo un nostro dialetto e tra Gabori tutti ci conosciamo” .

Come lui, molti altri mi hanno parlato di una remota migrazione dall'Ungheria alla Romania. Nessuno mi ha saputo però dare indicazioni più precise sull'epoca storica in cui è avvenuta. Rosalia, una delle ragazze presenti nella famiglia, mi ha riferito che: “La nostra nația è originaria dell'Ungheria, quello è il nostro paese. Da lì abbiamo migrato a Târgu Mureş, una zona dove ci sono molti ungheresi; poi ci siamo spostati in tutta la Romania. Ora non abbiamo uno stato, noi andiamo dove possiamo vivere bene. Ad esempio a Bucarest non possiamo stare, perché è una città troppo costosa!”

Ho riscontrato che anche tra i Romeni è diffusa la convinzione che i Gabori siano degli Zingari venuti dall'Ungheria. I Gabori sono legati, almeno nell'immaginario collettivo, all'Ungheria e a Târgu Mureş è innanzitutto per una questione linguistica: nella famiglia

che ho conosciuto tutti parlano infatti il romani come madrelingua, poi l'ungherese e il romeno; lo stesso vale per una larga maggioranza della comunità di Timișoara. Il saper parlare ungherese è considerato dai Gabor un elemento tipico della loro nația, che la distingue ulteriormente da quelle degli altri Zingari. I Gabori sono orgogliosi del loro plurilinguismo e dicono che pochi popoli parlano così tante lingue. Io sono rimasta convinta della loro origine ungherese finché non ho parlato con un sociologo che lavora al Centro Interculturale di Timișoara. Quando gli ho raccontato che stavo frequentando una famiglia di Gabori, mi ha spiegato che di questa nația si sa poco, ma che sicuramente sono uno dei gruppi Rom della Transilvania; credono di avere migrato dall' Ungheria, ma in realtà confondono i processi storici: è stata la Transilvania ad essere stata integrata nella Romania, non loro ad essersi spostati dall'Ungheria verso la Romania. Effettivamente, qualche tempo dopo, anche il nonno della famiglia, di nome Ludovic, mi ha confermato che i Gabori non vengono dall'Ungheria, ma dalla Romania, e che sono originari della Transilvania.

Per quanto riguarda la lingua ungherese, quasi tutti dicono di averla imparata in Transilvania, prima di arrivare a Timișoara. In Transilvania infatti avevano molte relazioni con le comunità ungheresi e diverse occasioni di commercio con l'Ungheria: l'ungherese veniva quindi parlato e insegnato ai bambini, come seconda lingua, dopo il *romani*. I Gabori di Timișoara stanno però perdendo questa loro caratteristica: in questa città non ci sono occasioni di parlare ungherese e non è più considerato indispensabile insegnarlo ai bambini! Sempre a proposito della lingua, altri due sono gli elementi curiosi che ho riscontrato nella famiglia: Rosalia, la sposa di Loli, il primogenito, originaria di Deva, piccola cittadina della Transilvania, mi ha spiegato di aver imparato l'ungherese non nella città natale, ma solo dopo essersi trasferita a Timișoara, nella famiglia del futuro sposo, all'età di 12 anni. L'ha imparato qui, con le donne della sua nuova comunità. Nella famiglia c'è poi l'altra ragazza, Lisa, futura sposa di Rupî, l'ultimogenito, che invece conosce solo il *romani* e l'ungherese, non il romeno, in quanto era cresciuta in un piccolo villaggio tra i monti in Transilvania e non aveva frequentato nemmeno la scuola elementare.

3.2.7. Storiografia: il Medioevo e l' Età Moderna

Nella comunità Gabor si narra che il loro nome derivi da un ricco signore ungherese che, in epoca medievale, aveva delle proprietà terriere e dei poteri politici in Transilvania. Si chiamava Betleen Gabor e aveva in proprietà un gruppo di schiavi, che lavoravano per lui. Non si occupavano dei lavori domestici o della terra del padrone, ma erano abili a lavorare il ferro e costruivano grondaie, tavole e tutta un'altra serie di strumenti e oggetti. Questo, secondo la leggenda, dovrebbe essere stato il primo gruppo di Gabor, che si è poi spostato e diffuso in tutta la Transilvania. Non avendo testimonianze e documenti più precisi, possiamo cercare di analizzare la storia dei Gabori facendo riferimento, con un breve excursus, ai grandi processi storici che hanno coinvolto i gruppi zingari nell'est europeo dal Medioevo all'epoca contemporanea.

Dal Trecento all'Ottocento si è costituito in Valacchia e in Moldavia il più grande, sistematico, controllato sistema schiavistico dell'Europa moderna, che ha visto come vittime gli Zingari della regione. Il primo documento che attesta la presenza zingara nell'attuale Romania risale al 1385 e già parla di Zingari come schiavi, dati in donazione da un principe ad un monastero. A seconda del loro proprietario, gli Zingari erano raggruppati in: Zingari del principe, Zingari dei boiari e Zingari dei monasteri. Gli zingari del principe dipendevano dal tesoriere di corte, che redigeva dei registri in cui gli schiavi erano suddivisi per gruppi occupazionali „*tagme*” e ogni gruppo per „*ceate*”, gruppi sedentari o bande nomadi che giravano per il territorio svolgendo il loro lavoro e con l'impegno di versare una volta all'anno una tassa al principe. Ogni banda era guidata da un “capo”, che era il responsabile (“*vătaf*”) di tutto il gruppo di fronte al principe. In base al gruppo occupazionale essi erano divisi in: “*aurari*” (cercatori d'oro), “*ursari*” (addestratori d'orsi e altri animali), “*lingurari*”(fabbricanti di utensileria in legno), “*lăieși*” (calderai, fabbri, ramai ed esercitanti mestieri vari). Queste erano le suddivisioni ufficiali che avevano valore fiscale: ogni gruppo doveva versare delle tasse al principe.

“*Laieși*” è anche il termine utilizzato per definire gli i gruppi che non avevano un padrone fisso, ma dopo aver eseguito i lavori per uno, si spostavano nel resto della regione per fornire il loro servizio ad altri signori. Opposti ai “*laieși*”, i “*vătrași*” erano

gli schiavi “di casa”, i quali a loro volta potevano essere divisi in schiavi “di corte” e schiavi “di campo”, a seconda delle loro mansioni. Il valore economico degli schiavi era, nel XVI e XVII sec., elevato, costituivano un capitale di valore e tutti i passaggi di proprietà (donazione, acquisto, scambio...) erano registrati dalla cancelleria centrale. L'era della schiavitù può essere suddivisa in tre periodi:

- Il periodo consuetudinario (fino al 1780 circa), nel quale la schiavitù si consolida e viene retta da norme non scritte;
- Il periodo normativo (tra il 1780 e il 1832), quando la schiavitù raggiunge il suo massimo sviluppo e i governanti sentono il bisogno di codificarla più precisamente;
- Il periodo abolizionista (tra il 1827 e il 1856) caratterizzato dalla campagna interna contro la schiavitù zingara, che sarà ufficialmente abolita dai rivoluzionari nel 1848 e poi in modo definitivo nel 1855 in Moldavia e nel 1856 in Valacchia.

In Valacchia e in Moldavia la situazione giuridica era chiara: gli Zingari erano schiavi e lo spettro di condizioni di vita reale andava dalla libertà di fatto di certe bande di *laieși* alla situazione degli schiavi rurali.

In Transilvania la situazione era leggermente diversa: i primi documenti del Basso Medioevo parlano di Zingari schiavi (proprietà di nobili o città), ma pare che la schiavitù non si sia sviluppata come negli altri principati. I Rom hanno goduto di un'autonomia altrove sconosciuta: dal 1422 essi dipendevano direttamente dal re d'Ungheria, che lasciava loro ampia libertà di movimento. Da quando la regione cadde sotto gli Ottomani, fu istituito un “Voivodato degli Zingari”, gestito da nobili transilvani che dovevano controllare tutti gli affari concernenti gli Zingari, in primo luogo il versamento delle tasse. Tra il 1700 e il 1780 si fanno forti spinte verso un consolidamento delle forme esistenti di schiavitù, anche se in questo periodo la schiavitù e la servitù della gleba sono ufficialmente abolite con le riforme di Maria Teresa e Giuseppe II. Di fatto, l'abolizione della schiavitù avviene solo nel 1848.

Anche se la Transilvania mantiene una posizione anomala nella storia della schiavitù zingara, nel complesso rimane considerata partecipe al modello balcanico, che prevede l'inserimento dei Rom nelle strutture socio-economiche locali attraverso il sistema

tributario e/o lo sfruttamento della loro forza lavoro.

Dopo la liberazione degli schiavi, gli Zingari hanno mantenuto la distinzione in sedentari, “*vătrași*”, e nomadi, “*laieși*”. I primi erano i Rom che lavoravano come domestici con varie occupazioni nella casa del padrone e nei suoi campi. Questi andranno a formare, all’interno della società romena, uno strato di contadini e piccoli artigiani, che sarà ampiamente proletarizzato nella seconda metà del Novecento e integrato nell’economia e nella società romena. I discendenti dei “*laieși*” resteranno invece più visibili, in quanto continueranno a praticare le loro attività tradizionali (lavorazione del legno e del ferro, calderai, ramai...) al servizio della popolazione delle città e dei villaggi, mantenendo uno stile di vita nomade e una struttura sociale basata sui stretti legami di solidarietà tra le famiglie. Anche nel periodo del regime comunista viene permesso di continuare a svolgere i lavori itineranti, concedendo loro delle speciali autorizzazioni.

I Gabori possono probabilmente rientrare nella categoria dei “*laieși*”: sono artigiani del ferro e si occupano in particolare della costruzione di grondaie. È un’arte che si tramanda di padre in figlio, ma che ormai non è molto praticata perché non più sufficientemente redditizia. Tuttora, i Gabori, anche se sedentarizzati, non accettano di svolgere un lavoro alle dipendenze di un padrone romeno, e si dedicano soprattutto ad attività commerciali, che possono gestire in completa autonomia. Cercano quindi di mantenere, in ambito lavorativo, l’indipendenza che probabilmente ha contraddistinto i gruppi di “*laieși*” e di conservare nella comunità una struttura connettiva che si basa su legami parentali molto stretti, su una netta distinzione dei ruoli della donna e dell’uomo, su rigide regole per i contratti matrimoniali.

3.2.8. Il ricordo biografico: l’epoca comunista

La migrazione dalla zona di Târgu Mureș verso altre città romene, tra cui Timișoara, potrebbe risalire al primo dopoguerra, attorno agli anni 1920-‘30, ed è stata causata probabilmente da una forte crescita demografica della comunità Gabor e dalla conseguente carenza di risorse nella località d’origine di questa nația. Mi è stato riferito da Ludovic, l’anziano della famiglia, che a Timișoara si è stabilita nel 1928 la prima

famiglia di Gabor, originaria di Târgu Mureş. Ludovic mi ha raccontato un po' della sua vita : è nato nel 1935 a Timișoara e i suoi genitori erano originari di Târgu Mureş. All'età di tre anni è rimasto orfano dei genitori ed è stato affidato allo zio paterno, che viveva a Târgu Mureş. Con lui e il resto della famiglia ha cominciato a spostarsi in tutta la Transilvania e anche in altre regioni della Romania. Si stabilizzavano per qualche anno in una città, praticando la loro attività tradizionale, la lavorazione del ferro per la costruzione di grondaie, e vi rimanevano finché c'era richiesta del loro servizio. Quando il lavoro cominciava a scarseggiare, di nuovo ripartivano per stabilirsi in una nuova località. Gli spostamenti avvenivano con tutta la famiglia: inizialmente con quella dello zio e, una volta sposato, con sua moglie e i figli. Ludovic mi ha elencato una serie di città dove si è stabilito: Moldova Nova dal 1983 al 1985, Arad per cinque anni, Târgu Mureş per più di dieci anni, Cluj- Napoca per otto anni e infine Timișoara nel 1990, dove ha deciso di fermarsi perché ormai vecchio e con tutti i figli sposati. Di solito nelle città vivevano in abitazioni in affitto mentre a Timișoara ha comprato la casa, perché ormai sapeva che non si sarebbe più spostato. Timișoara è la città dove è nato e dove vuole finire la sua vita, anche se mi ha confidato che vorrebbe essere seppellito a Târgu Mureş, dove ha origine la sua *nația*.

Dal racconto del nonno ho potuto intuire che lui e la sua famiglia hanno vissuto praticando le attività lavorative tradizionali e itineranti, spostandosi da una città ad un'altra a seconda delle richieste della popolazione. Anche durante il periodo del regime comunista (1946-1989) questo gruppo di zingari ha potuto mantenere la propria identità lavorativa, nonostante la politica assimilazionista che ha segnato la storia degli zingari nella seconda metà del XX° secolo.

3.2.9. Storiografia: il comunismo romeno e gli zingari

I riferimenti all'epoca comunista erano frequenti non solo nei racconti del nonno ma anche Ludovic e Mandra e le loro figlie mi raccontavano di com'era la vita in quel periodo. È quindi opportuno fare un breve accenno a questa fase della storia romena contemporanea, analizzando in particolare la politica nei confronti della minoranza zingara.

Nel 1948 il partito comunista è pienamente al potere in Romania e proprio da questa

data gli Zingari non appaiono più negli atti ufficiali dello stato romeno: non sono stati riconosciuti come minoranza e non hanno una rappresentanza come etnia né nel partito né nelle istituzioni statali. Non esistevano quindi degli enti che promuovevano gli interessi di questa parte della popolazione e che si occupavano in modo particolare dei loro problemi. Alla fine degli anni '60 viene creato un nuovo sistema di rappresentanza istituzionale delle minoranze, ma nemmeno in questa occasione si istituisce un consiglio nazionale di lavoratori di nazionalità zingara, come invece viene fatto per gli Ungheresi, i Tedeschi e per altre minoranze. Per circa tre decenni, fino alla metà degli anni '70, il regime non si è preoccupato delle sorti di questa popolazione e non ha utilizzato una politica speciale nei suoi confronti.

All'inizio degli anni '60 cresce il nazionalismo di stato. In questa fase il Partito Comunista Romeno mette in discussione l'allineamento incondizionato con la politica di Mosca e cerca di mantenere una propria autonomia. Le relazioni tra Bucarest e Mosca diventano sempre più difficili, il partito romeno rinuncia all'internazionalismo proletario -che si rivolge a tutti i proletari senza considerare le nazionalità- e di conseguenza il nazionalismo diventa un importante strumento ideologico: il regime mira a consolidare l'unità nazionale e a omogeneizzare la società, valorizzando i caratteri specifici e tradizionali del popolo romeno. In questa prospettiva, gli Zingari erano considerati degli elementi alogeni che andavano romanizzati. L'assimilazione degli zingari doveva avvenire per due principali motivi: avendo una cultura diversa da quella dei Romeni minavano l'omogeneità e la compattezza culturale della nazione; il loro stile di vita inoltre costituiva, agli occhi del regime, un ostacolo alla modernizzazione della nazione. Gli Zingari non rispondevano ai criteri che il partito usava per definire un'etnia: è un popolo che non ha né una lingua né un territorio né una storia comune. Secondo il regime gli Zingari non avevano caratteristiche obiettive ed omogenee e nemmeno la coscienza di costituire un'unica etnia. Per questo erano considerati una sub-etnia a cui non poteva venire concesso lo status di minoranza nazionale. . Lo Stato Romeno favoriva quindi la loro mobilità sociale e l'assimilazione allo stile di vita della società maggioritaria

In questi anni è avvenuto un fenomeno inedito: un numero relativamente alto di zingari

è stato assunto negli apparati del partito, nella milizia, nell'armata e negli organi di sicurezza. Questa ascesa sociale di alcuni Zingari va considerata una conseguenza non delle politiche di promozione delle minoranza nazionali, ma piuttosto della politica sociale del regime che inizialmente incoraggiava le classi povere della società a rompere la vecchia struttura sociale e dava loro la possibilità di rivestire nuovi ruoli e cariche. Così si spiega ad esempio il fatto che in non pochi comuni la carica di sindaco fu ricoperta da degli uomini zingari.

Un' iniziativa che invece è stata presa specificatamente nei confronti degli Zingari è stato il programma di sedentarizzazione di quei gruppi che ancora praticavano attività lavorative itineranti, programma che ha avuto inizio già negli anni '50. Solo alla fine degli anni '70 la politica di sedentarizzazione si è inasprita e agli inizi degli anni '80 a tutti i nomadi venne assegnata un' abitazione nella quale erano obbligati a risiedere. Un' altra iniziativa presa dal governo fu quella di distribuire le comunità di Zingari in tutto il territorio nazionale, spostandoli dalle zone di maggiore concentrazione demografica nelle città e nelle province dove erano meno presenti: in questa maniera venivano disgregate e disperse le comunità e cancellati i villaggi zingari.

Le trasformazioni sociali avvenute in quest' epoca storica hanno avuto come conseguenza la quasi totale scomparsa delle attività lavorative tradizionali e specifiche degli Zingari. Nel nuovo contesto economico e sociale del periodo comunista gli Zingari che ancora praticavano i vecchi mestieri erano indotti a convertirsi alle moderne professioni. Diversi gruppi di Zingari si sono adattati alle nuove esigenze: i "*fierarii*" (lavoratori del ferro) hanno trovato posto nell'industria pesante e nelle imprese di costruzioni, numerosi Zingari della provincia di Bucarest sono stati assunti come muratori. Nelle città gli Zingari lavoravano prevalentemente come operai.

Tuttavia, ci sono state delle comunità che hanno mantenuto le attività tradizionali. In alcune zone della nazione i mattoni necessari per la costruzione delle case erano fabbricati solamente da Zingari specializzati in questo mestiere: era per loro un'occupazione stagionale e si spostavano di villaggio in villaggio a seconda della richiesta di lavoro. Allo stesso modo, in alcuni villaggi i Rudari non hanno abbandonato completamente la loro tradizionale attività di lavorazione del legno; i Calderarii

continuavano a costruire i contenitori di rame per produrre e mantenere la *țuica*, la grappa di prugne tipica della Romania. Nei villaggi, ma anche in alcune città, erano solo gli Zingari che costruivano le grondaie per le case. La popolazione richiedeva i loro servizi, molto più economici di quelli offerti dalle cooperative statali; gli Zingari inoltre garantivano maggiore professionalità e bravura. Questi Zingari venivano in generale tollerati dalle autorità e regolarizzati con delle autorizzazioni speciali proprio perché le cooperative statali di lavoratori non erano in grado di sostituire il loro servizio. Altri Zingari hanno trovato spazio nell'economia socialista pur mantenendo una specificità che ha garantito la loro sopravvivenza come gruppo distinto dalla società maggioritaria: ad esempio la raccolta di oggetti usati era un'attività riservata agli zingari. A chi svolgeva questa attività lo stato concedeva delle autorizzazioni che permettevano la registrazione e il controllo dei lavoratori. Negli ultimi anni del regime veniva praticato da alcuni gruppi di zingari il commercio ambulante, sia legale, con autorizzazione statale, sia illecito. Gli Zingari delle grandi città sono stati i protagonisti principali del "mercato nero" che si è sviluppato nella seconda metà degli anni '80. Grazie a questa attività è apparsa nelle città una categoria di zingari ricchi.

3.3. Il lavoro

3.3.1. La tradizione lavorativa

L'utilità di questa sintetica esposizione delle politiche del regime è quella di aiutare a contestualizzare e comprendere i racconti dei Gabori, in particolare di quelli che riguardano la tradizione lavorativa.

Infatti sono numerose le testimonianze che ho raccolto riguardo al lavoro nel periodo comunista, visto che il nonno, Ludovic, è nato nel 1936 e i genitori delle ragazze, Mandra e Ludovic, sono nati rispettivamente nel 1952 nel 1950. Al mercato o a casa loro, è capitato molto spesso di discutere del lavoro al mercato, dei problemi economici degli Zingari e della Romania in generale, delle prospettive, che vedevano in genere poco rassicuranti. I paragoni tra lo stato socio-economico attuale e quello del periodo comunista erano frequenti. La madre mi raccontava che, quando era giovane, insieme ad

altri Zingari commerciava illegalmente con la Serbia oggetti di vari tipi: stoviglie, oggetti di vetro e di ceramica, stoffe etc. In serbo aveva imparato solo i numeri! I serbi compravano in Romania perché i prezzi erano più convenienti. Chiaramente questa attività era illegale e molto rischiosa: varie volte è stata fermata e picchiata dalla Polizia di Stato. Mi ha mostrato la cicatrice che ha sopra un occhio spiegandomi che era il ricordo di uno dei litigi con i poliziotti. Nonostante la pericolosità del lavoro, non smetteva di farlo: il commercio era la sua unica fonte di reddito. Lei mi diceva che il regime “non ti lasciava vivere”: tutti infatti dovevano essere assunti, avere un lavoro. Chi non seguiva queste regole, finiva in prigione.

Il marito, Ludovic, primogenito di cinque figli, ha appreso dal padre l’arte della lavorazione del ferro, in particolare della costruzione delle grondaie: ha praticato questa attività per un lungo periodo, ma ha contemporaneamente fatto del commercio con la Turchia, da dove portava dei vestiti che poi rivendeva in Romania. Mi ha raccontato che in Turchia faceva anche un’attività di cambio della moneta. Dai primi anni novanta si lui e la famiglia si sono trasferiti da Târgu Mureș a Timișoara e hanno cominciato a lavorare al mercato “Aurora”: questa è un’attività redditizia che permette alla famiglia di vivere dignitosamente.

Ho già accennato ai racconti del nonno, Ludovic. Ha trascorso l’infanzia e la giovinezza muovendosi da una città all’altra e lavorando il ferro per costruire i più svariati oggetti. Ciò che il vecchietto sottolineava in continuazione è il fatto che è stato sempre onesto nel lavoro e in regola con la legge: durante il comunismo, infatti, aveva regolare autorizzazione a svolgere la sua attività, e ogni volta che arrivava in una nuova località, per prima cosa andava al municipio per ottenere i documenti necessari per stabilirsi. L’artigianato del ferro è stata l’attività che ha praticato per la maggior parte della sua vita, ma non l’unica: si è dedicato per un certo periodo al commercio di vestiti con la Turchia, dove ha fatto anche il cambiavalute. A Timișoara ha lavorato in un mercato, piccolo ma nel centro della città, che si chiama *Piața 700*. Ludovic mi ha ripetuto molte volte che lui, in tutta la sua vita, si è sempre guadagnato da vivere autonomamente, lavorando molto e onestamente: “ I Gabori non chiedono l’elemosina, non rubano, ma lavorano! E lavorano liberi, non in fabbrica: lavorano con il ferro, fanno grondaie e

tante altre cose! È vergogna - *rușina* - se un gabor è assunto ed ha un padrone!”

Ludovic era convinto inoltre che con la loro attività tradizionale, cioè la produzione di grondaie in ferro, i Gabori potessero ancora vivere guadagnando una quantità di denaro sufficiente, come accadeva quando lui era giovane. La sola differenza che notava, rispetto ai suoi tempi, è il fatto che i Gabori sono ora meno abili e i lavori artigianali non vengono svolti con molta cura. L'opinione delle ragazze, le sue nipoti, rispetto alla redditività della lavorazione artigianale del ferro è diversa: le giovani sono certe che i Gabori non possono sopravvivere con l'artigianato del ferro. Cati mi spiegava che suo marito, che vive a Sibiu, una cittadina sassone della Transilvania, appartiene ad una famiglia che fino a pochi anni fa era benestante e si era arricchita costruendo grondaie. Ora però la situazione economica è estremamente difficile: non c'è più una richiesta di lavoro sufficiente, le industrie producono oggetti con la stessa funzionalità e a minor prezzo: secondo lei si deve trovare una fonte di guadagno alternativa. Per questo motivo il padre, Ludovic, ha deciso di dedicarsi al commercio! Credo sia vero ciò che Cati mi dice. Nel quartiere di Fratelia, come pure nel centro di Timișoara, talvolta si vedono uomini lavorare lunghe lastre di ferro o trasportarle sottobraccio da una casa all'altra, accompagnati dai figli maschi. I bambini vengono affiancati ai padri in modo tale che apprendano i segreti del mestiere. È indubbio che molti uomini continuano a dedicarsi all'artigianato, ma per questi non è assolutamente facile mantenere la loro famiglia, in quanto la richiesta del loro lavoro è in drastica diminuzione, a causa della concorrenza di altre ditte con prezzi più convenienti e mezzi più moderni. La tendenza della comunità Gabor di Timișoara è quella di dedicarsi al commercio, anche se questo comporta la scomparsa dell'arte tradizionale della lavorazione del ferro che non viene più tramandata ai giovani. Nella famiglia Șamu, ad esempio, il primogenito, Loli, ha imparato dal padre, Ludovic, a fare le grondaie, ma non Rupi, l'ultimogenito di 19 anni, che è nato quando il padre aveva già cominciato a dedicarsi al commercio. D'altronde, i Gabori mi hanno sempre detto che due sono le loro attività tradizionali: l'artigianato del ferro e il commercio. Quindi lavorare al mercato non è innaturale per loro: ciò che conta è non lavorare assunti sotto padrone, il che costituisce una grossa vergogna per un uomo, una cosa assolutamente da evitare, un tabù sociale.

Già queste brevi informazioni ci possono indicare che probabilmente i Gabori sono uno di quei gruppi che si sono distinti, in epoca comunista, per non essere stati assimilati nell'economia socialista: raccontano di aver fatto lavori molto diversi da quelli imposti dallo stato comunista, talvolta ai margini della legalità. Oltre ai racconti, lo capiamo anche dalle regole della tradizione: un Gabor deve lavorare, non chiedere l'elemosina e non può essere assunto da un padrone. Questa norma sociale tradizionale costituisce, per i Gabori, uno degli elementi chiave della rappresentazione che essi hanno della loro identità culturale e collettiva. L'importanza di questa semplice regola -non si lavora dipendenti- può essere compresa alla luce dei processi storici che hanno coinvolto gli Zingari nell'est Europa dal Medioevo sino ai giorni nostri. Gli Zingari dell'est infatti, diversamente da quelli dell' Europa Occidentale, hanno avuto dal Medioevo in poi un ruolo lavorativo ben definito nella società: "essi venivano inseriti nelle strutture socio-economiche locali attraverso il sistema tributario e/o lo sfruttamento coatto della loro forza-lavoro"(Piasere, 2004).

Inoltre, all'interno della minoranza zingara, c'è stata un'ulteriore distinzione, tra zingari *romanisați*, cioè "romanizzati", assimilati, e zingari tradizionali, che non si sono cioè adeguati allo stile romeno, ma hanno mantenuto il loro stile tradizionale. Probabilmente per questa ragione storica il lavoro è diventato anche per gli stessi zingari un elemento importante per caratterizzare le *nație*, per distinguerle tra loro e dalla società maggioritaria. Il lavoro è sempre stato uno dei più importanti strumenti per definirsi e per relazionarsi con il resto della popolazione.

3.3.2. Lavoro tradizionale e benessere economico e sociale¹⁰

Il mercato Aurora ha aperto a Timișoara nel 1990, subito dopo la caduta del regime comunista. La famiglia Șamu ha cominciato a lavorare qui sin dal primo anno di attività del mercato: appena trasferiti da Târgu Mureș hanno cominciato a occuparsi del commercio di vestiti usati. Questa è infatti la merce che i Gabori vendono nei banchi del

¹⁰ per un approfondimento sulla situazione degli zingari nel periodo della transizione della Romania verso l'economia di mercato si veda : Elena și Catarina Zamfir, *Țigani: între ignorare și îngrijorare*, Editura Alternativa, București 1993

mercato: è in genere di buona qualità, poco costosa e le vendite sono generalmente buone.

Gli abiti arrivano dai paesi dell' Europa Occidentale, dalla Francia, dal Belgio, dall'Austria, dalla Germania e dall'Italia: degli uomini Gabor vanno a comprare all'estero la merce e la importano in Romania. Qui la vendono a dei grossisti, ovviamente Gabor, che a loro volta la rivendono ai piccoli commercianti che lavorano al mercato. Mi hanno spiegato che all'estero i vestiti sono regolarmente acquistati (o ricevuti gratuitamente) da privati o da associazioni.

Questa attività commerciale si basa su una rete di uomini Gabor, ognuno dei quali si occupa di una fase del percorso delle merci: quelli che si arricchiscono maggiormente sono quelli che viaggiano in Europa per acquistare la merce, seguiti dai grossisti in Romania. Spesso grossisti e "viaggiatori" fanno parte della stessa famiglia.

Anche chi si occupa del commercio al minuto nei mercati può comunque riuscire a guadagnare bene: ad esempio la famiglia Şamu, che è già benestante, sta cercando di allargare il suo giro d'affari. I Şamu hanno in affitto dei banchi al mercato Aurora, in cui lavorano tutti i giorni tranne il sabato. Alla domenica hanno altri banchi nello spazio del mercato Flavia, che è aperto solo nei giorni festivi, e due giorni alla settimana vanno in altri due mercati in villaggi vicini, Lugoj e Nadlack. Comprano dai grossisti molta merce: due stanze della loro casa erano, in agosto, interamente occupate da vestiti, ordinatamente piegati e ammucchiati. Anche nel cortile della casa c'erano sacchi pieni di vestiti, pronti ad essere caricati al mattino e portati al mercato. I Şamu cominciano anche a vendere delle quantità di merce a piccoli commercianti. Un giorno mi trovavo a casa loro ed è arrivata una coppia: la donna romena, l'uomo serbo. Vivevano insieme in Serbia e facevano anche loro i commercianti: venivano regolarmente a Timișoara e si rifornivano dai Şamu, perché sono onesti, hanno prezzi buoni e vestiti di qualità. Questa famiglia sta sicuramente progettando di fare il lavoro dei grossisti: mi chiedono tuttora di mettermi in contatto con la Caritas italiana per informarmi se è possibile comprare in Italia i vestiti usati.

Il lavoro è gestito a livello familiare: tutti i membri sono coinvolti nell'attività commerciale ed hanno un ruolo preciso. Il padre e la madre, Ludovic e Mandra,

gestiscono insieme l'attività: prendono le decisioni più importanti riguardo all'organizzazione del lavoro, agli investimenti e si occupano delle relazioni con i grossisti. Tutti i giorni sono presenti al mercato e almeno uno dei due lavora anche in quelli dei paesi vicini. Al mercato hanno un ruolo di supervisori: sono presenti, controllano il lavoro, ma il compito delle relazioni con i clienti è delegato alle figlie e alle nuore. Le ragazze si occupano anche della sistemazione dei banchi ad inizio e fine giornata. Le nuore e le figlie lavorano insieme e apparentemente non hanno un ruolo e un carico di lavoro diverso: solo Lisa, nuora più giovane e ultima arrivata, "sposa" di Rupi, l'ultimogenito, per ora si occupa delle attività più semplici (sistemazione dei vestiti, pulizia...), probabilmente perché non parla bene il romeno e quindi non sa relazionarsi con la clientela. Rosalia, l'altra nuora, moglie di Loli, lavora invece tanto quanto le figlie, Cati e Mandra, e ormai ha una lunga esperienza alle spalle, poiché è da molti anni vive in questa famiglia.

Per quanto riguarda le figlie, Mandra quotidianamente è al mercato perché non è sposata e vive con i genitori. Cati e Geta invece, la prima sposata a Sibiu, la seconda ad Arad, vengono qualche periodo all'anno dai genitori e li aiutano: riescono così a guadagnare dei soldi, cosa che invece nelle altre città non riescono a fare perché non c'è lavoro adatto a loro.

Anche i figli, Loli, il primogenito e Rupi, il più giovane, lavorano con i genitori: il primo si occupa prevalentemente dei trasporti e con il furgone trasporta la merce da un mercato all'altro. Rupi teoricamente lavora al mercato, dove dovrebbe aiutare le sorelle: in realtà è un fannullone e Cati e Mandra mi dicono che è di fatto totalmente mantenuto dai genitori.

Il lavoro è quindi strutturato in modo "tradizionale": è un commercio che si fa tra Gabori e in tutte le sue fasi è gestito dai membri della stessa *nația*. L'attività al mercato è a gestione familiare e i ruoli che esistono nella dimensione domestica si riproducono anche in ambito lavorativo. È inoltre un'attività che le famiglie gestiscono autonomamente e non alle dipendenze di superiori. Infine, la rendita è immediata e non ci sono intermediari che gestiscono e distribuiscono il denaro.

I Gabori fanno parte dei gruppi di rom che non sono stati assimilati in epoca comunista.

Anche nell'attuale periodo di transizione verso l'economia di mercato, pare riescano ad adattarsi alle nuove condizioni pur continuando a far riferimento ai valori che considerano tradizionali. Alcune ricerche sul campo hanno verificato che il successo economico è più frequente nei gruppi zingari che hanno mantenuto il senso di appartenenza a una comunità distinta dalla società maggioritaria, rispetto a quelli che invece si sono assimilati (G. Troc 2002, A. Reyniers 1998). La storia degli Zingari in Romania, e in generale nell'est Europa, mostra che alcuni gruppi rom hanno continuato a distinguersi dalla società maggioritaria, evitando l'assimilazione sociale, culturale ed economica. Questa volontà di autonomia e separazione ha indotto degli Zingari a mantenere delle nicchie lavorative, diverse a seconda dei periodi storici, in cui si sono specializzati e nelle quali ancora riescono ad ottenere buoni risultati economici grazie alla loro intraprendenza, all'abilità nel gestire le relazioni con i Gagè, alla compattezza dei nuclei familiari e alla solidarietà comunitaria. Questi Zingari sono riusciti a conciliare l'ideale del lavoro indipendente, l'integrazione nell'economia di mercato e il mantenimento di una identità collettiva forte. La strategia che ognuna di queste comunità ha applicato è, secondo Reyniers, quella di coltivare l'intensità del sentimento comunitario, curare i legami di parentela e definire i ruoli nella famiglia, che è rimasta la cellula sociale elementare delle loro comunità.

3.3.3. Il senso del lavoro

La questione dell'economia zingara è complessa: sono diffusi molti pregiudizi su questo popolo, che è considerato "indolente", che non ha voglia di lavorare, e sull'origine misteriosa delle loro risorse, che si pensa vengano guadagnate in maniera disonesta e poco corretta. Reyniers, in un interessante articolo apparso sulla rivista *Etudes Tsiganes*, riflette sul tema dell'economia zingara, cercando di descrivere ed interpretare l'atteggiamento zingaro rispetto al lavoro. L'antropologo spiega come gli Zingari occupino delle posizioni sociali molto diverse, legate alle loro attività di artigiani e di commercianti, ma anche di funzionari, di artisti o di intellettuali. Alcune di queste sono "occupazioni professionali ancestrali", altre sono invece nuove e legate ai contesti sociali nei quali i gruppi zingari si sono venuti recentemente a trovare. Infatti, le risorse

economiche degli Zingari dipendono dalla struttura economica della società in cui essi vivono: la strabiliante diversità delle situazioni economiche registrate nei resoconti etnografici è il risultato dell'adattamento alle circostanze, in particolare la reazione alle politiche adottate dalla società maggioritaria nei confronti dei gruppi rom. L'economia zingara dunque non è statica: è inserita nell'economia della società ospitante, che ne fissa le condizioni di esercizio. Gli studi etnografici mostrano che gli Zingari generalmente ricercano le attività indipendenti, con una rendita immediata e successiva ad una precisa azione (che può essere la lettura della mano, la vendita o la costruzione di un oggetto...). In ambito lavorativo, gli Zingari hanno dimostrato una notevole "polivalenza", cioè una straordinaria capacità di adattamento, individuale e collettivo, alle possibilità date dalla società in cui sono inseriti. La loro riuscita economica è in gran parte dovuta alla capacità di scegliere gli "affari" opportuni e all'abilità nel gestire le relazioni con la società circostante. Sono loro che devono prendere l'iniziativa del contatto con i gagè e dimostrarsi in grado di rivestire un ruolo lavorativo, persuadere, contrattare, dare prova di audacia, perseveranza ed ottenere credibilità e fiducia. Queste dinamiche sono evidenti soprattutto nell'Est Europa, dove gli zingari sono più numerosi e dove sono stati inseriti in determinate categorie economiche. Stewart, durante il suo lavoro sul campo tra gli zingari Vlax d'Ungheria, ha notato che l'attività lavorativa per questi Zingari, che si occupano prevalentemente di vendita di cavalli, non è solo un mezzo per guadagnare il denaro, ma è anche un modo per creare una relazione egualitaria con la società circostante(Stewart, 1997). L'antropologo definisce il mercato un "arena, dove le relazioni tra i gruppi di persone possono essere ridefinite attraverso la definizione e la valutazione del valore degli oggetti che vengono scambiati"(pag. 160). In questa arena, il ruolo dello zingaro è quello di organizzare le relazioni e persuadere gli altri a partecipare agli scambi: il "business" consiste nel convincere le persone ad acquistare la merce, dopo aver contrattato e stabilito il prezzo. Secondo Stewart dunque il commercio degli zingari va inteso come "un foro economico e politico" in cui essi hanno la possibilità di stabilire il valore della merce e di discuterlo con i clienti non-zingari. Gli Zingari in questa occasione devono riuscire a dimostrare credibilità e affidabilità e attraverso la parola e il dialogo dimostrano il loro potere e valore di

commercianti. Stewart dice che il valore del commercio e delle attività lavorative tradizionali non è solo quello di essere uno strumento per guadagnare il denaro e che non sempre le scelte lavorative derivano da un adeguamento passivo alle condizioni imposte dalla società maggioritaria. Il lavoro è anche uno strumento attraverso il quale la minoranza zingara si relaziona con la comunità maggioritaria, comunicando i propri interessi e i propri valori, e attraverso il quale può avere un ruolo e una posizione in seno alla società. Tale ruolo è stabile e duraturo solo se è frutto di una contrattazione pari ed egualitaria tra la maggioranza e la minoranza, che si relazionano con atteggiamento di apertura e disponibilità all'ascolto reciproca.

CAPITOLO 4

LA DONNA E L’UOMO

4.1. La comunicazione con le donne

Grazie alle donne sono riuscita ad entrare in relazione con la comunità Zingara Gabor. Come già ho raccontato, la prima persona che ho conosciuto è stata Geta, una delle figlie, e poi, nella stessa giornata, le sue sorelle Cati e Mandra. Ho in seguito incontrato la madre Mandra, Rosi, la moglie di Loli, il primogenito, Lisa, la moglie di Rupi l’ultimogenito.

Durante il periodo della mia permanenza il legame con le donne è stato più forte e coinvolgente rispetto a quello che avevo instaurato con gli uomini. Inizialmente la relazione più intensa è stata con le due sorelle, Cati e Mandra, una di 24 anni, l’altra di 23 anni. Con loro il legame era basato su fiducia e simpatia e, in quanto giovane, straniera, non sposata, ero stata “abbinata” alle due giovani, con le quali potevo relazionarmi senza creare problemi e incomprensioni nella comunità. Con la madre, Mandra, e con il padre, Ludovic, fu più difficile avere una comunicazione serena: erano persone prestigiose e autorevoli nella comunità e non si lasciavano “avvicinare” facilmente da un’estranea. Con gli uomini della comunità il rapporto fu inizialmente freddo e distante perché non mi concedevano molta confidenza. Venivo riconosciuta come una donna, appartenente alla dimensione femminile, nella quale venivo inserita senza che mi venisse data possibilità di agire diversamente. Da questa dimensione quindi ho osservato la comunità e questa posizione ha inciso profondamente sulla natura del mio lavoro.

Inizialmente i contatti con le donne avvenivano durante le mie visite al mercato. Ho cominciato poi a frequentare la loro casa e quindi il campo di osservazione si è esteso alla dimensione domestica. Grazie a ciò che ho visto e a ciò che ho appreso dai loro racconti posso descrivere alcuni aspetti dell’ideologia di genere di questa comunità,

facendo riferimento soprattutto all'ambito lavorativo e a quello delle relazioni matrimoniali. In questi ambiti è infatti particolarmente evidente una netta distinzione tra le norme e i ruoli per le donne e quelli invece per gli uomini.

4.2. Differenziazione tra uomo e donna

Nella comunità è netta la distinzione tra gli spazi e le attività delle donne e degli uomini. Al mercato la separazione fisica tra il mondo femminile e quello maschile era subito evidente, sia perché le donne erano tutte vestite allo stesso modo e sia perché esse si riunivano a collaborare per svolgere le attività che erano loro assegnate. Mentre le donne avevano il compito di curare le relazioni con la clientela, gli uomini generalmente non erano impegnati nella vendita e svolgevano una funzione di controllo, gestivano i rapporti con i venditori, si occupavano delle attività faticose, come il carico e lo scarico della merce e il suo trasporto. Allo stesso modo, i ruoli e gli spazi maschili e femminili erano distinti anche nella dimensione domestica. Nella comunità infatti vigono delle precise regole che orientano il comportamento delle donne e degli uomini e le modalità di relazione tra i due sessi sono rigidamente definite dalle norme della tradizione. Solo chi segue la tradizione e vi si adegua può essere considerato un uomo e una donna Gabor, diverso quindi dagli uomini e dalle donne romene e di altre nazioni zingare.

La tradizione Gabor quindi enfatizza la distinzione tra il mondo degli uomini e quello delle donne e impone delle modalità di interazione che determinano la vita sociale degli individui. Come altri elementi della tradizione, anche queste modalità vengono quindi tramandate di generazione in generazione e considerate immutabili: ogni singolo vi si deve adeguare e di conseguenza ha una possibilità molto limitata di determinare autonomamente un proprio modo di vivere le relazioni affettive o di scegliere quali ruoli rivestire nel lavoro e nella famiglia. C'è un solo modo di essere donna o uomo Gabor, ed è quello deciso dalla tradizione condivisa dall'intera comunità.

Esiste dunque nella comunità Gabor un'ideologia di genere che determina le relazioni tra i sessi nella dimensione pubblica e privata. Le concezioni "tradizionali e condivise" sull'essere uomo e donna sono alla base della società Gabor, modellano e mantengono

la comunità e costituiscono un sistema di genere, che è possibile analizzare nel suo aspetto teorico e nei suoi risvolti socio-politici.

4.3. Categorie di genere, ruoli e ordine sociale

Per “sistema di genere” si intende un “sistema di simboli o di significati che consiste di due categorie”, uomo e donna, “complementari ma reciprocamente esclusive, nelle quali sono collocati tutti gli esseri umani.[...] Associata ad ogni categoria è una vasta gamma di attività, atteggiamenti, valori, oggetti, simboli e aspettative. Sebbene le categorie siano universali, il loro contenuto varia da cultura a cultura; e la variazione è veramente impressionante.”(Cucchiari S. p. 111, in Ortner, Whitehead, 2000).

La categoria di genere consiste, a livello simbolico, in un’idea condivisa di uomo e donna, che si realizza, a livello pratico, in un insieme coerente di ruoli e regole comportamentali che orientano l’azione dei singoli e l’interazione tra gli individui e che determinano quindi la forma dell’organizzazione sociale. La dimensione simbolica e la struttura sociale di una comunità sono strettamente connesse e quindi le concezioni sul genere cambiano a seconda dei contesti storici, sociali e culturali in cui si sviluppano. “Ciò che il genere è, ciò che gli uomini e le donne sono, quali tipi di relazioni si instaurano tra loro, tutte queste nozioni non riflettono semplicemente dei “dati” biologici o sono elaborate a partire da questi ultimi, ma sono soprattutto prodotti dei processi sociali e culturali.” (Ortner e Whitehead, 2000, p. 73). I significati attribuiti al maschile/femminile sono dunque costruzioni sociali storicamente contingenti: sono il risultato delle interazioni tra individui e del rapporto che i singoli hanno con l’ordine sociale stabilito. Anche se quest’ultimo è il prodotto di una serie di azioni individuali, nei confronti dei singoli si presenta come una realtà già data, oggettivata e “reificata”(Berger, Luckmann, 1969).

Il genere quindi è una delle categorie sociali in cui ogni individuo è inserito, e costituisce un’aspetto della sua “persona sociale”. Per “persona sociale” intendiamo quel “segmento” della personalità individuale che ognuno esprime quando interagisce con altri: l’individuo ricopre in questo modo dei ruoli disponibili nella società. Colui che partecipa al mondo sociale compie infatti delle azioni che hanno un senso oggettivo sia per lui che per la collettività. Il significato della sua azione è oggettivo proprio perchè è collegato al ruolo che l’individuo riveste nella società e nel quale egli stesso si

riconosce. Ognuno quindi “agisce nel senso oggettivo che è stato socialmente attribuito al ruolo”, rispondendo cioè a delle norme di comportamento e a delle aspettative che la società ha nei confronti di chiunque rivesta quel ruolo. Berger e Luckmann considerano il “ruolo” come una espressione dell’ordine istituzionale: “attraverso questa rappresentazione in ruoli svolti l’istituzione si manifesta nell’esperienza effettiva: con il suo complesso di azioni “programmate” essa è come il libretto non scritto di un dramma. La realizzazione del dramma dipende dall’esecuzione ripetuta dei ruoli prescritti da parte di attori viventi[...].Dire allora che i ruoli rappresentano le istituzioni equivale a dire che i ruoli fanno sì che le istituzioni possano esistere, continuamente, come reale presenza nell’esperienza degli individui viventi”(p. 109).

Non appena gli attori sono socialmente riconosciuti come titolari di determinati ruoli, la loro azione è sottoposta ad una “condotta” che è stata socialmente stabilita, e che quindi è “suscettibile di costrizione”, in quando l’individuo tende ad adeguarsi e conformarsi con le regole di comportamento legate al ruolo in cui è inserito. I ruoli hanno infatti anche una funzione di controllo dell’azione degli individui e permettono così di mantenere una regolarità dell’interazione sociale e di non mutare l’ordine sociale che si è storicamente realizzato. Le categorie di genere sono quindi degli strumenti utili all’organizzazione della società, in quanto forniscono dei ruoli che danno un significato oggettivo alle azioni degli individui. Come dice D’Agostino, tali categorie sono delle “opposizioni culturali e sociali” che vengono “trasferite estensivamente all’organizzazione della società e al sistema di cultura: il loro essere concreto quindi non ha autonomia rispetto alle forme di organizzazione sociale”. In altre parole, alla costruzione culturale del maschile e femminile [...], “è legata una differente ripartizione dei compiti e delle mansioni”, di ruoli quindi che hanno “finito essi stessi per sessualizzarsi, per connotarsi cioè in senso maschile e femminile”.(D’Agostino in Ortner, Whithead, 2000 p. 12)

4.4. Categorie di genere: gli ambiti d’analisi

Il genere è quindi una delle categorie in cui viene inserito un individuo che agisce nel mondo sociale: in questo modo ad ognuno corrispondono dei ruoli nei vari ambiti della vita sociale.

Si è inoltre detto che l’ideologia di genere varia da contesto a contesto, in quanto è una

costruzione culturale “connessa ad altre caratteristiche dell’organizzazione sociale”(Collier-Rosaldo), quali i processi economici e politici: il sistema di genere insieme a questi processi costituiscono la struttura sociale della comunità e contribuiscono al suo mantenimento. Lo scopo dell’analisi dell’ideologia di genere vuole essere proprio quello di scoprire le connessioni tra le dinamiche economiche, politiche e i ruoli di genere, e in base a queste comprendere e spiegare la formazione e l’evoluzione dell’ideologia di genere presente nella società.

Ortner e Whithead propongono un modello di analisi che seleziona alcuni degli ambiti del sociale che “appaiono cruciali nel modellare le nozioni di genere e sessualità in una prospettiva culturale”. Innanzitutto suggeriscono di analizzare la parentela e il matrimonio, “generalmente ritenuti tra gli ambiti più importanti in cui si produce e riproduce l’ideologia di genere” e, più in generale, la “sfera delle relazioni di prestigio che, in ogni società data, media tra l’organizzazione della parentela e del matrimonio, da una parte, e l’ideologia di genere dall’altra”.(Ortner e Whithead, 2000,p. 85).

4.5. Il matrimonio

L’organizzazione della parentela e del matrimonio ha rappresentato, nella storia dell’antropologia, “il luogo canonico da cui iniziare a cercare importanti intuizioni riguardo ai modi in cui le culture costruiscono il genere, la sessualità, la riproduzione”(Ortner e Whithead, 2000, p. 86). In riferimento a ciò Ortner e Whithead (2000) riprendono il saggio di Rubin (1975), che richiama l’attenzione sul fatto che “di qualunque cosa la parentela e il matrimonio trattino, essi trattano sempre di genere, poiché richiedono due varietà di persone, maschio e femmina” (Ortner e Whithead, 2000). Rubin, partendo dall’intuizione di Lévi-Strauss (1969) secondo cui le transizioni matrimoniali sono sistemi di “scambio delle donne”, esplora le implicazioni sociali e psicologiche del fatto che “gli uomini hanno determinati diritti sulle loro parenti di sesso femminile, e le donne non hanno gli stessi diritti sia verso se stesse sia sui loro parenti di sesso maschile”. L’autrice continua affermando che la nozione di “scambio delle donne rappresenta una profonda intuizione di un sistema in cui le donne non hanno pieni diritti su se stesse”. Conclude dicendo che è necessaria un’analisi dei modi

in cui le transazioni matrimoniali sono “connesse” agli accordi economici e politici, quindi dell’ “economia politica del sesso”. Questo tipo di analisi è la chiave per capire i diversi modi in cui il “sesso, come noi lo conosciamo, è socialmente prodotto e culturalmente organizzato”. Si può quindi definire il matrimonio “un’ unione economica e sessuale fra uomini e donne, sanzionata socialmente e tale che i figli delle donne siano riconosciuti legittimi da entrambi i genitori.”(Fabietti, Remotti,1997)

D’accordo con Rubin, Collier e Rosaldo nel loro saggio (Ortner, Whithead, 2000, p. 428) ripropongono l’idea che “il matrimonio e la discendenza forniscono i termini secondo cui le popolazioni organizzano i rapporti produttivi e costruiscono i loro diritti e doveri”. “Sposandosi, gli individui formano famiglie, ma contraggono anche debiti, cambiano residenza, suscitano inimicizie e instaurano legami cooperativi”. Le autrici ritengono dunque “probabile che le diverse modalità con cui i popoli [...] fanno i matrimoni, corrispondano, da un lato, a importanti differenze nell’organizzazione economica e politica e, dall’altro, a variazioni salienti nei modi in cui viene costruito il genere”(Ortner, Whithead, 2000, p. 428)

4.6. Le sfere di prestigio

Ortner e Whithead (2000, p. 88) si ricollegano al saggio di Collier e Rosaldo, riconoscendo proprio il “carattere politico delle relazioni sociali pertinenti al genere”, ma preferendo dire che la peculiarità di queste relazioni è “di essere orientate verso il prestigio”. Ritengono infatti che il prestigio “sia la dimensione che in modo specifico presenta le implicazioni più chiare e più intelligibili riguardo alle idee di genere”.

Per “struttura di prestigio” si intende “l’insieme delle posizioni o dei livelli di prestigio che risultano da un particolare programma di valutazione sociale, i meccanismi con i quali gli individui e i gruppi raggiungono determinati livelli o posizioni e le condizioni complessive della riproduzione del sistema degli status”. (Ortner, Whithead 2000)

Per status si intende “la posizione di un individuo o di un gruppo all’interno della struttura sociale e il grado di prestigio connesso a quella posizione, ovvero a chi la occupa”.(Fabietti, Remotti, 1997)

I modi di distribuzione del prestigio sono classificati da Ortner e Whithead in “canali ascrittivi, che assegnano agli individui le posizioni di status attraverso l’affiliazione di parentela e le caratteristiche naturali esteriori, e canali di realizzazione, che assegnano il prestigio a seconda del successo di gruppo o individuale in compiti designati”. Le antropologhe spiegano che in ogni società esiste un diverso modo di esprimere e giustificare culturalmente il prestigio; inoltre, non esiste una sola struttura per società, ma vari insiemi di strutture che tendono ad associarsi e ad armonizzarsi in quanto “derivano da organizzazioni sociali” comuni, come ad esempio l’organizzazione della produzione, sulle quali a loro volta si ripercuotono.

Il rapporto tra un particolare sistema di prestigio e i suoi supporti sociali più profondi “deve essere considerato storicamente specifico e complesso”: alcuni antropologi hanno affermato che un sistema di prestigio può “retroagire sui rapporti soggiacenti e sulle forze di produzione, talvolta dominando e conservando un certo modello di relazioni economiche[...], tal’altra producendo un effetto destabilizzante che favorisce persino lo sviluppo”e il cambiamento del sistema sociale ; [...] in altri casi ancora, si collega con la produzione in modo da provocare lunghi modelli ciclici in cui sia i rapporti produttivi che quelli di prestigio sono sottoposti ad avvicendamenti sistematici”. Per le studioso è

dunque evidente che i sistemi di prestigio non sono “artificialmente isolati dalle loro radici sociali” e che tale relazione non può essere ignorata. L’analisi di questa relazione anzi può far “scoprire che le tensioni tra un’organizzazione del prestigio formalmente istituita e le componenti del sistema produttivo essenziali al suo mantenimento, sono la fonte di molte credenze relative al sesso”. La tesi che le antropologhe con questo ragionamento sostengono è che “l’organizzazione sociale del prestigio è la sfera della struttura sociale che influisce più direttamente sulle nozioni culturali di genere e sessualità”. Affermano anzi che gli stessi sistemi di genere costituiscono delle strutture di prestigio: “in tutte le società conosciute, gli uomini e le donne costituiscono due termini di un insieme di valori valutati in modo differenziale”. Nelle società più semplici, il genere come sistema di prestigio ha un enorme importanza sociale ed è collegato in modo evidente con la struttura politico-economica della società. Nelle società più complesse, “in cui sistemi più grandi di classificazione non basata sul genere (ad esempio lignaggi, caste, classi) raggiungono un’importanza sociale strutturale e un dinamismo storico, e in cui il genere come sistema socio-organizzativo formale passa in secondo piano, i generi restano ciononostante tra i gruppi di status più importanti dal punto di vista psicologico”(Ortner, Whithead, 2000, p. 94).

Adottando questo punto di vista, le antropologhe affermano che molti aspetti delle varie ideologie di genere possono essere comparate: ad esempio in numerosi contesti culturali per distinguere gli uomini dalle donne si utilizza una terminologia che indica anche il “valore sociale” di ciascun genere” ed vi attribuisce delle qualità che sono utilizzate anche per caratterizzare individui dello stesso genere (egoista versus altruista, controllato versus l’incontrollato, forte versus debole). Lo status dell’individuo nella struttura sociale quindi dipende anche dalla sua classificazione secondo le categorie di maschile/femminile e il valore che queste hanno nel contesto sociale. Le categorie di genere hanno esse stesse la funzione di definire una gerarchia di prestigio, che tende ad amalgamarsi e fondersi con le altre strutture di prestigio attive nella società, come può essere la specializzazione professionale presso molte società del Nord America indigeno, o la distinzione di casta in India (Ortner, Whithead, 2000, p. 96). Le studiose considerano importante analizzare come avvengono queste fusioni e stabilire “le ragioni

per le quali il genere si fonde con *x* in una società e con *y* in un'altra" (2000, p. 100). Affermano inoltre che non esistono, ad esclusione della società occidentale, "strutture di prestigio più estese del genere che in realtà non siano strutturate secondo il genere": le altre gerarchie di prestigio si presentano come delle sottocategorie, cioè esclusivamente come dei "giochi maschili". Nelle società meno complesse, raccontano le studiose, questo è particolarmente evidente: gli uomini competono per lo status di *big man* e di conseguenza si differenziano individualmente, le donne restano invece una massa sociale relativamente omogenea, almeno dal punto di vista culturale ufficiale. Anche quando si formano gruppi di status basati su diritti di nascita (ranghi, caste, classi) si mantiene una "connotazione prevalentemente maschile" dell'interesse per il prestigio: la donna, anche se appartenente allo stesso rango, rimane comunque "di rango dipendente".

Per concludere, Ortner e Whithead sostengono che la nozione culturale di genere e sessualità "varia da cultura a cultura secondo il modo in cui le donne, la sfera domestica da loro dominata e, in generale, le relazioni tra i sessi, sono organizzate all'interno della struttura che sostiene il più ampio sistema di prestigio maschile".

Tenterò di analizzare, nei paragrafi seguenti, il sistema di genere della comunità Gabori seguendo i suggerimenti teorici e metodologici forniti dalle antropologhe succitate.

4.7. Genere e tradizione nella comunità Gabor

La comunità Gabor attualmente può stupire per la capacità di mantenere una forte compattezza culturale, socio-politica ed economica, nonostante le influenze del mondo esterno che avrebbero potuto disgregarla e i tentativi di assimilazione che avrebbero potuto notevolmente modificarla. Abbiamo visto che i Gabori riconoscono un elemento che li ha tenuti uniti, e tuttora li unisce, cioè la "tradizione", che ha origini remote e che ha caratterizzato, immutata, la comunità dalla sua nascita fino al giorno d'oggi. Questa "tradizione" determina tutti gli aspetti della vita della collettività. Per quanto riguarda l'ambito lavorativo, i Gabori fanno solo certi lavori, cioè il commercio o la lavorazione del ferro, e non possono essere assunti come dipendenti. La tradizione determina anche l'ambito linguistico: i Gabori si riconoscono perchè parlano un loro dialetto specifico,

una variante della lingua romani, oltre che l'ungherese e il romeno.

Ho già riportato nel capitolo precedente la risposta di Ludovic, il padre, al mio quesito su chi fossero i Gabori. Egli mi ha detto: “Noi veniamo dall'Ungheria, da Târgu Mureș, abbiamo un dialetto nostro e nella nostra comunità ci conosciamo tutti.”. Mentre nel capitolo precedente mi sono occupata dei primi due concetti qui espressi -la memoria dell'origine e la lingua comune- intendo soffermarmi ora sul terzo concetto, cioè che il fatto che i Gabori tra loro si conoscono. È infatti particolarmente interessante questa espressione di Ludovic perché porta la nostra riflessione al sistema di genere della comunità Gabor: come vedremo nel prossimo paragrafo, è la particolare gestione dei contratti matrimoniali e lo scambio delle donne che mantiene viva la conoscenza e la comunicazione tra tutte le famiglie gabor sparse in Romania. Il fatto che le famiglie Gabor tra loro si conoscano è ritenuta una caratteristica tradizionale che fa esistere, sin dalle origini, la comunità. Tutti i Gabori si conoscono perché si sono mantenuti determinati sistemi tradizionali di comunicazione e scambio tra famiglie. Uno dei sistemi di scambio più evidenti è proprio quello che si attiva in occasione della stipulazione dei contratti matrimoniali, che implicano dei precisi accordi e delle alleanze tra le famiglie. Questa pratica matrimoniale presuppone una particolare idea di uomo e di donna che è alla base dell'ideologia di genere della cultura Gabor. Nei paragrafi che seguono cercherò di descrivere il sistema di genere dei Gabor, sia nella dimensione simbolica che nella sua espressione nelle dinamiche sociali. Nella comunità infatti gli uomini e le donne rivestono dei ruoli tradizionali che vengono interiorizzati nella fase dell'infanzia attraverso l'educazione che avviene esclusivamente all'interno del nucleo familiare. In età puberale i giovani cominciano a sposarsi ed imparano a rispettare le regole della comunità con maggiore consapevolezza. Proprio il mantenimento e la trasmissione del sistema di genere tradizionale contribuisce a mantenere unita la comunità, ravvivando il senso di appartenenza e di “bisogno di comunità” degli individui. Il sistema di genere fornisce dei ruoli “sessualizzati”, riferiti cioè alla dimensione maschile e femminile. Ogni individuo ricopre uno di questi ruoli, li interiorizza e li vive, prendendo parte alla vita sociale e contribuendo a mantenere la “tradizione” che i Gabori sentono essenziale e necessaria. Ed è proprio questa tradizione

che ha permesso e permette alla comunità di distinguersi dal resto della società, evitando l'assimilazione forzata e riuscendo ad avere un generale successo economico e culturale.

4.8. Essere uomo

Da quando sono tornata in Italia, mantengo i contatti con la famiglia di Timișoara e con un informatore, Iancu Gabor, zingaro gabor di Cluj-Napoca. Sia lui, che i membri della famiglia, mi hanno detto che tra i Gabori non esiste il “*bulibașa*”, cioè quella persona, che in altre *nație* zingare, svolge la funzione di giudice e paciere in caso di conflitti tra le famiglie della comunità. Questo, secondo i Gabor, è un altro aspetto che li caratterizza e li differenzia da altri zingari. Iancu Gabor mi ha spiegato che nella loro comunità non è necessario investire formalmente un uomo di tale carica perché esistono comunque delle persone che hanno una notevole autorevolezza e possono essere interpellati in caso di conflitto. Senza entrare in merito ora alla questione della gestione della conflittualità tra famiglie, quello che Iancu Gabor mi ha detto, che è confermato anche da ciò che ho potuto personalmente verificare nel campo, è importante perché lascia intuire che per un uomo esiste un modo di accumulare stima e autorevolezza all'interno della comunità. Un uomo cioè può raggiungere uno status sociale che gli permette di avere prestigio all'interno della comunità e quindi l'autorevolezza necessaria per intervenire nelle relazioni tra varie famiglie. Questo lascia intuire che esiste una stratificazione della comunità Gabor : sono presenti diversi livelli di prestigio e quindi di potere, politico ed economico.

Ogni gruppo familiare è inserito in una fascia e al vertice di ogni famiglia si trova il capo-famiglia, l'uomo che gestisce l'economia domestica, le relazioni intra-familiari e con le altre famiglie. È quest'uomo il “rappresentante” del valore della famiglia: tanto più la famiglia è “buona”, secondo i criteri della tradizione Gabor, tanto più quest'uomo ha importanza e valore nella comunità. In lui si concentra il prestigio della famiglia, in quanto è lui che nelle dimensione pubblica prende decisioni e agisce in prima linea sia per quanto riguarda l'ambito economico, sia per la gestione dei matrimoni e quindi delle relazioni tra famiglie. I “canali” con cui un uomo raggiunge un determinato status

sociale sono in parte “ascrittivi”: la rispettabilità di un individuo dipende “da chi è suo padre, dalla famiglia al quale appartiene” mi ha detto Iancu Gabor. In questa affermazione è di nuovo presente il concetto che il padre è il principale uomo del nucleo familiare, colui che rappresenta pubblicamente lo status sociale della famiglia e che trasmette ai figli il prestigio raggiunto. Il figlio deve riuscire a mantenere la rispettabilità sociale ricevuta dal padre e la può migliorare o peggiorare. Ci sono infatti dei “canali di realizzazione” per ottenere prestigio e rispettabilità e li elenco così come sono stati detti a me dallo zingaro Iancu Gabor:

“La rispettabilità di un uomo dipende in primo luogo da chi è suo padre, cioè dalla famiglia a cui appartiene; poi dal suo comportamento, dal suo atteggiamento, da cosa ha realizzato nella sua vita, da quanti soldi ha guadagnato e da quanti ne lascia in eredità ai figli. Dipende anche dalla donna che sposa e dalla famiglia da cui lei proviene, poi ancora da quanti figli maschi ha, con chi si sposano questi e con chi si sposano le sue figlie. Come vedi, ci sono un mucchio di motivi!”

In questo elenco, possiamo individuare due gruppi: i motivi che corrispondono a “canali ascrittivi”, cioè il padre e la famiglia d’origine, e quelli che invece rappresentano dei “canali di realizzazione”, che a loro volta possono essere suddivisi in due parti. Tra i canali di realizzazione troviamo infatti quelli che si riferiscono alla famiglia, quindi al tipo di famiglia l’uomo è riuscito a costruire, alle relazioni (soprattutto matrimoniali, come è evidente) che intrattiene con le altre famiglie, e quelli che si riferiscono al suo comportamento pubblico e alla sua abilità e correttezza nel lavoro. Per quanto questi due ambiti, cioè il lavoro e la famiglia, siano strettamente correlati nella realtà sociale della comunità, li manterrò distinti per poterli descrivere più chiaramente.

4.8.1. Uomini al lavoro

Il lavoro è un tratto distintivo di questa comunità e allo stesso tempo è un importante sistema per comunicare con la società maggioritaria mantenendo un rapporto egualitario¹¹. La comunità infatti si relaziona con la società esterna in quanto fornisce ad essa dei servizi e dimostra lavorare bene: i Gabor in genere sono apprezzati e rispettati per la loro onestà e professionalità. Stewart definisce il mercato “un’ arena dove le relazioni tra i gruppi di persone possono essere ridefinite attraverso la definizione o la valutazione del valore degli oggetti di scambio”.

Il lavoro è anche uno strumento di affermazione dei singoli individui all’interno della comunità, in particolare nella sfera maschile: un uomo gabor deve saper svolgere le attività tradizionali, il commercio o l’artigianato, e saper guadagnare con queste il denaro. Il successo di un uomo viene abbinato alla sua abilità, alla sua onestà ma anche alla sua ricchezza: questi tre elementi gli permettono di avere potere all’interno della comunità. Ad un Gabor non è permesso di lavorare da dipendente, assunto da un padrone: è una “*ruşina*”, cioè una “vergogna”, qualcosa che non è né moralmente né socialmente concessa.

La famiglia in cui io mi trovavo a Timișoara era una delle famiglia ricche della comunità: gestivano una grossa parte del commercio al mercato, avevano una casa di proprietà, i figli e le figlie erano quasi tutti sposati, i nipoti erano numerosi. Anche nell’abbigliamento erano tutti molto curati, e le persone adulte avevano alcuni denti d’oro, un elemento tradizionale del loro “abbigliamento” e segno di benessere economico. Anche il fatto di potermi ospitare indicava il loro status economico: dimostravano alla comunità, oltre che a me, di avere la possibilità di offrire un’accoglienza dignitosa ad una ragazza italiana, che tutti immaginavano essere abituata a uno stile di vita lussuoso nel paese di provenienza.

Le ragazze, quando mi parlavano delle altre famiglia, le descrivevano sempre riferendosi alla loro situazione economica: sapevano chi era ricco e chi era povero, e c’era sempre una nota di dispiacere e compassione verso chi non aveva una buona

¹¹ Vedi Stewart, *The time of the gypsies*, Westview Press

situazione economica.

Il mercato era un ambiente in cui le differenze economiche tra le famiglie erano particolarmente evidenti. I criteri per riconoscere la situazione economica di un gruppo erano: la quantità di merce in vendita, il numero di banchi in affitto e il numero di figli e figlie che lavoravano.

Le famiglie più povere erano quelle che lavoravano solo al mercato domenicale ed esponevano la merce sopra un telo steso per terra, sul cemento: in genere la merce di queste famiglie era di scarsa qualità. Poi c'era chi ugualmente lavorava solo al mercato della domenica, ma aveva in affitto un banco. Ad un livello un po' più alto c'era chi lavorava solo al mercato settimanale, Piața Aurora, e non aveva in affitto un banco proprio, ma lo aveva in prestito dalle famiglie più ricche. Poi ancora c'era chi in questo mercato settimanale aveva in affitto un solo banco, in una zona un po' periferica. Infine c'era chi aveva numerosi banchi in affitto, sia nella in Piața Aurora, che al mercato domenicale. Le famiglie che si trovavano al vertice di questa piramide erano due: la famiglia che io frequentavo, il cui "capo" è Ludovic Șamu, e quella del fratello minore, Matei Șamu.

Al mercato c'erano anche altri gruppi familiari che non commerciavano vestiti ma giravano tra i banchi, nella zona zingara più che in quella romena, cercando di vendere dei profumi, taroccati: erano considerati i più poveri, e avevano una reputazione non molto buona. Era un venditore di profumi il ragazzo che, come ho raccontato nel capitolo precedente, mi ha infastidito: in quell'occasione gli altri uomini mi hanno detto che è un criminale, cioè un uomo poco rispettabile e poco affidabile. Questa sua reputazione è probabilmente alimentata dal fatto che egli non è ancora sposato e non ha una fonte di reddito sicura ed onesta. Si diceva infatti che i suoi profumi erano stati rubati.

4.8.2. Uomo e matrimonio: le politiche matrimoniali

Il prestigio e la rispettabilità di un uomo vengono messi alla prova nel mondo del lavoro: un uomo viene valutato in base alla sua onestà e abilità. Se egli è rispettato, anche la sua famiglia lo sarà all'interno della comunità. Esiste una relazione significativa tra lo status di un uomo e i suoi legami di parentela, quelli in cui è inserito

dalla nascita e quelli che crea nel corso della sua vita.

Innanzitutto, un uomo, per essere considerato tale, deve essere sposato: chi non lo è, è considerato un fallito, e probabilmente è membro di una famiglia essa stessa poco rispettabile ed emarginata. Inoltre l'uomo deve avere una moglie rispettosa delle regole della comunità, che mette al mondo dei figli, preferibilmente maschi, che deve curare ed educare alle regole della comunità. L'uomo ha la responsabilità di mantenere i figli e se riesce a realizzare con la sua donna una famiglia rispettata dalla comunità, allora ha anche il potere e l'influenza adatta per trovare delle buone mogli ai figli e dei mariti rispettabili per le figlie. E' infatti il padre di famiglia il responsabile dei matrimoni dei figli. Il matrimonio è un contratto che si stringe tra i membri di due famiglie e che stabilisce un'alleanza tra esse; viene stabilito dai genitori dei ragazzi quando questi sono ancora molto giovani. La tradizione vuole infatti che i maschi vengano sposati dall'età di 14 anni fino all'età massima di 18 anni. Le femmine invece cominciano ad essere sposate all'età di 12 e al massimo all'età di 15 anni una ragazza deve avere un marito. Non essere sposata dopo i 15 anni è infatti, per la ragazza, una *ruşina*, cioè una vergogna, che diventa un problema anche per i genitori di lei che faticeranno a trovarle un buon compagno, poiché sposare una ragazza considerata già vecchia non è segno di prestigio per un uomo. Quando un ragazzo raggiunge l'età puberale attorno ai 14 anni, i suoi genitori cominciano ad organizzare il patto matrimoniale, perché solo se vive con una donna egli diventa un individuo autonomo e a sua volta può creare un nucleo familiare che gli darà prestigio e che lo renderà partecipe delle relazioni politiche ed economiche della comunità.

I genitori cominciano ad informarsi sulle famiglie della comunità Gabor che hanno ragazze in età da matrimonio. Tra tutte, la preferenza va alle famiglie che hanno un elevato status economico ed hanno una buona reputazione. Quello che i genitori cercano per il loro figlio è infatti una ragazza che abbia una buona educazione, che sia umile, servile, rispettosa delle regole della comunità: una ragazza quindi affidabile, che possa crescere ed educare bene i futuri nipoti. Per descrivere i meccanismi dei contratti matrimoniali, riporto la testimonianza di Gabor Iancu, che spiega sinteticamente come avvengono gli accordi tra le famiglie:

“Quando arriva il momento in cui il ragazzo deve essere sposato, i suoi genitori, per prima cosa, si incontrano con i genitori della ragazza e conversano insieme. In generale, le famiglie tra loro già si conoscono. I genitori del ragazzo si consultano e riflettono insieme su quale ragazza potrebbe sposare il loro figlio. Cercano di capire se la ragazza è adatta al figlio e se le abitudini della famiglia a cui lei appartiene si adattano alle loro. Come vedi, prima di andare a chiedere la nuora, la madre e il padre del giovane discutono e cercano di capire insieme qual è il loro obiettivo e qual è la scelta migliore da farsi. Quindi, quando il padre e la madre si accordano tra loro, si recano insieme al figlio a casa della ragazza. In questa occasione il giovane chiede che gli venga concessa la loro figlia in moglie. Se i genitori di lei sono d'accordo, la ragazza viene portata a casa del ragazzo e da quel momento lei diventa sua moglie. Dopo due o tre anni si celebra il matrimonio e da questo momento la ragazza è ufficialmente sua moglie.”

4.8.3. La scelta della ragazza

Questa testimonianza mette in evidenza come il contratto matrimoniale sia gestito dai genitori dei ragazzi, che invece partecipano abbastanza passivamente alla scelta. Sono il padre e la madre insieme che scelgono la ragazza e stabiliscono il patto con i genitori di lei. I criteri che Gabor Iancu indica per la scelta futura sposa sono le caratteristiche della ragazza: si cerca di capire se è adatta ad una convivenza con il proprio figlio e se è adatta alla famiglia in cui andrà a vivere una volta stabilito l'accordo. Ma la valutazione della ragazza passa soprattutto attraverso un'analisi del contesto familiare da cui lei proviene: la famiglia è infatti garante e responsabile della sua educazione. Se la famiglia della ragazza ha buone abitudini e tradizioni lavorative, morali, educative, talvolta anche religiose ed in sintonia con quelle della famiglia del ragazzo, allora è probabile che la giovane riuscirà ad inserirsi bene nel nuovo nucleo familiare. È il padre che pubblicamente rappresenta la famiglia: oltre ad essere il garante della sua condizione economica, insieme alla moglie è anche responsabile dell'educazione dei figli, che avviene completamente all'interno del nucleo familiare. Questo di nuovo ci rimanda alla questione dell'importanza del prestigio dell'uomo nella comunità: se l'uomo è rispettato e stimato, allora è più probabile per lui ottenere una buona ragazza in moglie per i

propri figli. Per i genitori della giovane, dare in sposa la figlia ad un ragazzo di buona famiglia è garanzia di un futuro sereno per lei: potrà vivere in buone condizioni economiche e potrà generare dei figli, che saranno a loro volta ben educati ai valori della comunità Gabor e ben introdotti nella rete di relazioni economiche e politiche della comunità.

Ogni capofamiglia quindi, a seconda del suo prestigio, è più o meno inserito nelle dinamiche relazionali tra famiglie, che consistono in modo significativo nello scambio delle ragazze. Se la sua reputazione non è buona, è difficoltoso trovare delle mogli per i propri figli, in quanto egli non è ritenuto in grado di assicurare una buona gestione della nuova famiglia: lui e il suo nucleo familiare sono emarginati ed esclusi dalle dinamiche di scambio matrimoniale.

4.9. Essere donna

4.9.1. Il matrimonio: da figlia a nuora

Una ragazza è pronta per sposarsi dall'età di 12 anni. Non ho ancora compreso perché i Gabor considerino questa l'età in cui avviene il passaggio dall'infanzia all'età in cui la giovane è pronta al matrimonio. L'unica informazione che sono riuscita ad avere riguardo alle concezioni sulla maturazione, fisica e intellettuale delle ragazze, mi è stata data da Sora Silvia, la donna romena di religione avventista che seguiva la comunità di credenti del quartiere Fratelia. Lei è stata spesso ospite da famiglie di zingari Gabor, e conosce molto bene alcune delle loro credenze e abitudini. Le donne Gabor le hanno spiegato che le ragazze e i ragazzi Gabor maturano molto velocemente, "entrano molto presto nella vita" grazie ai matrimoni e il lavoro. Sempre le donne l'hanno informata che le ragazze gabor hanno il menarca molto presto, anche attorno ai 10-12 anni. Questa affermazione, veritiera o meno, testimonia che nella cultura Gabor è presente l'idea che all'età di 12 anni le ragazze sono mature per poter essere sposate e diventare mogli e nuore. Avviene per loro in questo momento un cambiamento di ruolo all'interno della famiglia di appartenenza, di accoglienza e nella comunità nel suo complesso.

Questo passaggio è segnato anche con un cambiamento dei costumi indossati dalle ragazze. Presso i Gabor tutte le donne portano i capelli molto lunghi e li intrecciano con dei nastri di raso di vari colori: le donne mature usano solo nastri rossi, mentre le bambine anche arancioni, rosa, bianchi. Formano due lunghe trecce che prima del matrimonio vengono portate sciolte sulle spalle; non appena una ragazza si sposa, le raccoglie invece sulla nuca e le copre con il fazzoletto che porta sul capo. È una *rușina*, cioè una vergogna, se una donna sposata mostra i capelli sciolti: le trecce sciolte sono considerate un segno di castità e verginità.

Sempre durante le conversazioni con Gabor Iancu, questi mi ha descritto come avviene il passaggio di una ragazza da una famiglia ad un'altra:

"Quando viene raggiunto un accordo, tutta la famiglia del ragazzo va a incontrare la famiglia di lei. L'atmosfera è di festa: si mangia e si beve, vino o bibite analcoliche, a

seconda delle regole religiose delle famiglie¹². Questa è l'occasione in cui il ragazzo chiede pubblicamente ai genitori della ragazza di concederla in sposa, davanti alle rispettive famiglie al completo. A questo punto la festa si conclude e la ragazza se ne va con la famiglia del ragazzo. Nella casa del ragazzo qualche tempo dopo si svolge un'ulteriore festa: vi partecipano sia la famiglia della ragazza che quella del ragazzo. Il padre del ragazzo offre il rinfresco a tutti gli invitati: c'è cibo e bevande a disposizione per tutti! In quest'occasione alla ragazza viene messo in testa per la prima volta il "batic", cioè il fazzoletto che le copre il capo e le raccoglie le lunghe trecce, che prima portava sciolte. Ora la ragazza è sposata".

Esiste quindi una cerimonia che segna il passaggio della ragazza da figlia a nuora e moglie; sono coinvolte entrambe le famiglie, che in quest'occasione manifestano ufficialmente l'accordo precedentemente stipulato. La ragazza è sottoposta ad un rituale, durante il quale le trecce le vengono raccolte sulla nuca e coperta dal fazzoletto, chiamato *batic*: da questo momento, lei deve sempre portare in pubblico il *batic* e non mostrare mai i capelli sciolti.

4.9.2. La dote della ragazza : valore pratico e simbolico

Molto frequentemente il padre della ragazza le dà in dote del denaro, una somma che varia dai 500\$ ai 20.000\$, a seconda della ricchezza della famiglia. Lo scambio del denaro avviene tra i padri dei ragazzi, e quindi i soldi non sono consegnati direttamente al giovane. È suo padre che decide come gestirli, a seconda delle necessità della famiglia: il figlio appena sposato è considerato ancora troppo giovane per poter gestire una tale somma di denaro. Può capitare che il padre li spenda per necessità immediate della famiglia, o che tenga in serbo il denaro per futuri investimenti a favore della nuova famiglia, come l'acquisto di una casa, dove i due potranno andare a vivere quando avranno dei figli. È abitudine infatti che quando una coppia viva a casa del padre del marito fino al momento in cui hanno dei figli. La nascita dei bambini rende la famiglia autonoma e, se le condizioni economiche lo permettono, si possono spostare in una casa

¹² attualmente, molte famiglie gabor si sono convertite alla religione avventista o pentecostale, che vieta l'uso di alcolici. Sia la famiglia șamu, sia Gabor Iancu, sono avventisti e quindi rispettano questo divieto.

propria.

Può capitare che la nuova coppia, prima di avere figli, si separi: in questo caso, la giovane ritorna alla famiglia e al padre viene ridata la somma di denaro.

Gabor Iancu, lo zingaro Gabor con cui ho conversato riguardo a queste tradizioni, mi ha spiegato che questo scambio di denaro “non è una questione di commercio, di vendita e acquisto, ma è un gesto con il quale i genitori di lei dimostrano che amano la ragazza, che la stimano e la rispettano”. Il denaro quantifica il valore della ragazza, assumendo quindi un significato simbolico per la comunità. In pratica, però il denaro serve anche a mantenere la giovane, e quindi è un sostegno che si dà al padre del ragazzo che ha una persona in più in famiglia. È lui infatti il responsabile delle nuora fino al momento in cui il marito raggiunge l'indipendenza economica e può mantenere la moglie e i figli. In generale infatti sono gli uomini che devono lavorare e guadagnare per l'intera famiglia, mentre le donne si occupano della casa e dell'educazione dei figli.

4.9.3. Il matrimonio e il controllo sessuale della donna

La ragazza lascia molto giovane la sua famiglia: di regola, l'età massima per sposarsi è quindici anni, la minima dodici anni. Sposandosi, la giovane non crea subito un nucleo proprio e indipendente, ma si inserisce nella famiglia del marito, convive con lui e con i suoceri, che la tutelano, la controllano e la mantengono. Solo quando la donna mette al mondo dei figli e raggiunge l'età di 28-30 anni può andare ad abitare in una casa indipendente. Rimane quindi nella famiglia del marito per lungo tempo, durante tutto il periodo adolescenziale e in questa fase della sua vita ha rapporti molto sporadici con i genitori: i suoi punti di riferimento diventano i suoceri, che la educano alle abitudini della nuova famiglia e controllano la sua relazione con il loro figlio.

La comunità Gabor è rigidamente endogamica: i matrimoni avvengono tra le famiglie della stessa *nația* ed è assolutamente vietato alle ragazze, sia prima che dopo il loro matrimonio, avere qualsiasi tipo di relazione con uomini non-zingari o con zingari di altre *nație*. È una grave *rușina* per una donna avere contatti con maschi esterni alla comunità e spesso anche le amicizie con ragazze esterne sono malviste o addirittura impedito. Nel caso una ragazza infranga queste regole, la conseguenza è il suo

allontanamento dalla comunità e il disconoscimento da parte degli stessi genitori. Per i maschi le regole sono molto meno rigide: possono avere amicizie esterne, sia con altri zingari, sia con non-zingari. Sono obbligati a sposare la donna Gabor decisa dai genitori, ma sono di fatto tollerate sporadiche relazioni con altre donne. Per esempio, si diceva che molti dei Gabori che commerciano in Italia tradiscono le loro mogli con delle ragazze italiane: era evidente il disappunto per questo atteggiamento, ma nessuno pareva molto scandalizzato o preoccupato per questi tradimenti.

Per le ragazze invece la situazione è diversa: prima del loro matrimonio, è compito del padre sorvegliarle e controllare che non abbiano frequenti e sospetti contatti con la società circostante. Una volta sposata, è dovere invece della nuova famiglia, dei suoi suoceri in particolare, tutelare e proteggere la ragazza. Le pratiche matrimoniali di questa comunità possono essere interpretate anche come un sistema per controllare e guidare la vita sessuale dei giovani, mantenendola entro le rigide regole condivise dall'intera collettività e considerate parte della tradizione. Durante una delle mie visite alla famiglia di Timișoara, la madre mi ha detto che “tra i Gabori le figlie vanno sposate presto, per evitare che si perdano in divertimenti e distrazioni e abbiano relazioni non buone!”. Anche una delle sue figlie, Mandra, mi diceva che la tradizione Gabor, prescrive che ci sia “un unico uomo che entra nella tua vita, ed è colui che devi poi sposare”. I matrimoni possono avere questa funzione di controllo ed educazione sessuale soprattutto nei primi anni di convivenza e prima del concepimento del primo figlio, quando cioè i ragazzi sono ancora molto giovani e non in grado di creare un nucleo autonomo. Si può, a mio avviso, distinguere infatti due fasi del matrimonio: la prima, che consiste in un “concubinato”, e la seconda, del matrimonio vero e proprio.

4.9.4. La prima fase del matrimonio: il concubinato

Durante la mia permanenza a Timișoara, inizialmente mi stupiva quella che mi pareva una palese contraddizione: molti uomini e donne, mentre mi descrivevano le regole dei contratti matrimoniali, mi raccontavano di aver avuto diversi coniugi, di essersi cioè separati e risposati più volte. Non capivo come potesse essere concessa la possibilità di rompere tanto facilmente il contratto matrimoniale, che apparentemente era così importante per tutta la comunità, e di cambiare coniuge, vista la rigidità delle regole della vita sessuale, soprattutto di quella femminile. Ho ritrovato una coerenza quando ho compreso che esistono due fasi della vita matrimoniale dei giovani: la prima, che precede la nascita dei figli, e la seconda, quando la coppia ha generato un bambino.

Il primo periodo è caratterizzato da una relazione di “concubinato”, la cui funzione è prevalentemente quella di educare i giovani alla vita sessuale e alle regole familiari, di controllare che le loro relazioni avvengano secondo le regole della comunità gabor, e di prepararli alla creazione della loro futura famiglia.

Può essere considerato un periodo di prova per la coppia: viene verificato se la relazione tra i due è serena, se può essere duratura e se la giovane moglie sa adeguarsi alla nuova famiglia, se rispetta le sue regole e se sa svolgere bene il suo ruolo di nuora. Per lei, il matrimonio segna il passaggio dall’infanzia alla maturità: la ragazza infatti abbandona i genitori naturali, e i riferimenti adulti più vicini diventano i suoceri che sostituiscono per certi aspetti la figura materna e paterna. Il suocero, come il padre, si occupa del suo mantenimento economico e vigila sul suo comportamento, la suocera invece la educa alla gestione della casa e della famiglia. Soprattutto la relazione con la suocera è molto forte: è colei che dirige la casa e che quindi ha il massimo potere decisionale e la nuora è sottomessa alla sua volontà. Molte ragazze mi hanno raccontato di esperienze difficili e traumatiche vissute nel momento in cui si sono trasferite nella casa del marito: devono lavorare al servizio della suocera, devono essere disponibili ad accettare le nuove regole e abitudini della famiglia, devono dimostrarsi brave, educate, umili e servizievoli. Il concubinato è una fase di apprendistato per la giovane nuora, che si prepara in questo modo a diventare a sua volta madre e poi suocera: sono passaggi che deve superare per poter salire di grado nella gerarchia dei ruoli femminili.

Il marito, invece, prima della nascita dei figli ha un ruolo abbastanza passivo: ha già fatto la sua conquista, cioè quella di ottenere in moglie la ragazza. Lui ora si trova nel suo ambiente familiare e non deve rispondere a nuove aspettative, come capita invece per la ragazza. Egli deve solamente convivere con la sua nuova compagna e capire se è la persona giusta per lui e per la sua futura famiglia.

Le separazioni avvengono molto più frequentemente in questa fase di “concubinaggio”, piuttosto che in quella che consideriamo “matrimoniale”, cioè dopo il concepimento di bambini. Il motivo sta innanzitutto nel fatto che la separazione in questa fase è moralmente accettata dalla comunità: la tradizione contempla la possibilità di cambiare moglie o marito nei primi anni di matrimonio. I motivi della separazione possono essere vari: la ragazza non riesce ad adattarsi, non ha un buon rapporto con i suoceri e con il marito, e il padre si accorge di questo e decide di riprenderla con lui, oppure il marito e i suoceri non la apprezzano e la rimandano a casa. Apparentemente, anche la ragazza ha la possibilità di scegliere se continuare o rompere la relazione, ma la sua decisione non è del tutto libera, in quanto dipende dalla volontà di suo padre: solo se lui è d'accordo ed è disposto a riaccettarla e riprenderla sotto la sua protezione, lei può decidere di lasciare il marito e tornare a casa.

Altra ragione per cui è più facile interrompere la relazione in questo periodo è ovviamente il fatto che ancora non sono nati dei figli, che complicano le relazioni tra le famiglie: in caso di separazione di una coppia con bambini, le famiglie devono arrivare ad un accordo per l'affidamento della prole.

Infine, c'è anche una motivazione legale: questi matrimoni tra ragazzi così giovani sono consentiti dalla comunità Gabor, ma non sono assolutamente ammessi dalla legge dello stato romeno. Non c'è una regolamentazione legislativa per questa pratica della società zingara, e gli accoppiamenti tra i minorenni non vengono registrati. La registrazione legale del rapporto coniugale avviene solo quando i ragazzi sono maggiorenni e solo negli anni '90 è stata sentita questa esigenza tra i Gabori. Il matrimonio legale è detto “*cu actele*”, cioè “con i documenti” e avviene solo quando la coppia convive da tempo ed ha già dei figli, cioè solo quando l'unione è legittima per la comunità Gabor. Il matrimonio avviene con rito civile ed è ritenuto una mera formalità, necessaria per

evitare problemi legali con lo stato romeno. Questa tendenza a legalizzare le unioni matrimoniali costituisce un motivo in più per cui la maggiore frequenza delle separazioni è nella fase di concubinato, durante la quale non si presentano complicazioni legislative, in quanto gli accoppiamenti non sono riconosciuti e registrati dallo stato romeno.

4.9.5. La nascita dei figli: valore ed educazione

4.9.6. Dal concubinato al matrimonio

La nascita dei figli ha un significato molto importante per una donna Gabor: è un avvenimento che comporta un passaggio di status e di ruolo all'interno della famiglia e dell'intera comunità. Innanzitutto, la nascita di un figlio lega in modo definitivo l'uomo e la donna: la loro unione si è dimostrata fertile e quindi la relazione diventa legittima per tutta la comunità. Sono considerati definitivamente marito e moglie e la loro funzione è ora quella di educare e mantenere i loro figli. Dopo la nascita del primo figlio e appena i genitori raggiungono la maggiore età, viene celebrato anche il matrimonio con rito civile nel municipio della città. Inizia la fase del matrimonio vero e proprio: le separazioni avvengono più raramente, perché ormai l'uomo e la donna hanno dimostrato di poter creare una famiglia ed hanno il dovere di continuare a procreare e ad impegnarsi per la crescita della prole. Secondo le regole della comunità, i motivi per separarsi, quando una coppia ha avuto dei figli, sono veramente pochi: solo in caso di gravi maltrattamenti o di problemi tra le famiglie la donna può tornare dai genitori. In questo caso, solitamente i figli rimangono alla famiglia del marito.

A questo riguardo, nella famiglia di Timișoara ho registrato un caso di separazione molto interessante. Si tratta di Geta, la figlia più giovane, di 22 anni. Lei è stata sposata all'età di 12 anni ed ha avuto una figlia, Cati, che ora ha 8 anni. Da quanto mi raccontavano le sorelle, Cati e Mandra, Geta i primi anni ha vissuto serenamente nella nuova famiglia ma dopo la nascita della bambina Geta ha però cominciato ad essere maltrattata dai suoceri e dal marito, che aveva una relazione con un'altra donna. Geta, insieme alla bambina, era stata emarginata e il padre di Geta, Ludovic ha deciso di

riportare a casa lei e la bambina. Ludovic ha percepito questo comportamento nei confronti di Geta come un'offesa e una mancanza di rispetto, e per questo la relazione tra le famiglie si è incrinata. Ora Geta si è risposata con un uomo di Oradea e si è trasferita a vivere nella sua famiglia. Cati è però rimasta a vivere con i nonni, a Timișoara.

Questo esempio è significativo per due motivi: illustra uno dei motivi per cui può essere interrotto un rapporto matrimoniale e dice anche qualcosa riguardo l'affidamento e la cura dei bambini.

Quando il padre di Geta, Ludovic, si è reso conto che sua figlia non era rispettata ha deciso di riportarla a casa: ha potuto prendere questa decisione perché la sua situazione economica è buona, per cui poteva permettersi di continuare a mantenere la figlia. Inoltre, il suo prestigio nella comunità è alto e quindi può facilmente trovare un'altra famiglia che accetti una delle sue figlie come nuora. Questo non capita con tutte le ragazze: se hanno figli e vengono ripudiate, e se appartengono ad una famiglia di bassa condizione sociale, non trovano facilmente un altro uomo con cui sposarsi, in quanto la loro reputazione e quindi il loro valore di donne scade. Mi sono state indicate diverse ragazze nella comunità che non avevano la fortuna di avere un padre stimato e che faticavano a trovare un buon marito. Queste giovani erano compiante da Cati e Mandra, le sorelle della famiglia che frequentavo. Infatti, una donna non sposata è completamente esclusa dalle dinamiche sociali, in quanto non ha nessun senso e utilità per la comunità: non è riuscita ad avere un uomo e questo è segno di scarso prestigio e valore. Inoltre non è nemmeno madre, quindi non contribuisce alla crescita della comunità.

Per quanto riguarda la bambina di Geta, Ludovic ha deciso di prendersi cura di lei, perché nella famiglia del padre non era ben voluta. Se si fosse trattato di un maschio, sarebbe stato più difficile per Ludovic riaverla con sé, in quanto un bambino è considerato più prezioso ed importante di una bambina. Inoltre, in questo caso la bambina è potuto ritornare alla casa della madre perché la situazione economica di questo nucleo familiare è buona e c'è la possibilità di prendersi cura anche di lei. La bambina è sotto la tutela dei nonni, che si occupano della sua educazione. La madre non ha potuto portarla con sé nella famiglia del suo nuovo marito: non sarebbe stata

riconosciuta come appartenente al nucleo, in quanto il padre è di un'altra famiglia.

4.9.7. L'educazione dei bambini: la famiglia e la scuola

I bambini appartengono, teoricamente, al gruppo familiare del padre: l'educazione avviene all'interno della famiglia paterna ed hanno un ruolo importante sia i genitori, ma anche i nonni, in quanto loro costituiscono il modello di uomo e donna da tenere in considerazione. Infatti, loro sono i "capi" di una famiglia in quanto sono riusciti a costruire un nucleo familiare unito e numeroso e i bambini devono essere preparati a svolgere a loro volta questo ruolo in futuro. Soprattutto per i nipoti maschi la figura del nonno è importante nel percorso educativo. Il nonno, insieme al padre, insegna e tramanda la tradizione, le regole morali e l'arte del lavoro: all'età di 10-12 anni i bambini già sono consapevoli delle regole della comunità e cominciano ad accompagnare il padre a lavoro, apprendendo così i mestieri tradizionali. Le bambine sono invece seguite dalla madre e dalla nonna, e viene loro insegnato come si comporta una donna, come si veste, come si cura e quali sono le relazioni che può avere con le altre donne e con gli uomini. Le bambine inoltre imparano, di fianco alle donne della famiglia, a gestire la casa, a cucinare e a servire la famiglia, in modo tale che possano esercitare bene in futuro il ruolo di nuore. I genitori e i nonni dunque insegnano tutto ciò che è necessario per diventare una persona stimata e rispettata nella famiglia e nella comunità.

I Gabori danno grande importanza ai bambini e alla loro educazione: come mi diceva Mandra, i Gabori ritengono i figli "sacri, un dono di dio" ed è per loro che i genitori e i nonni lavorano e faticano. Sempre Mandra mi diceva che abbandonare e non curare i figli è uno dei più gravi peccati, una delle *ruşine* peggiori per una donna e per un uomo. L'educazione consiste nella trasmissione della conoscenza tradizionale: i genitori devono insegnare a vivere, cioè a lavorare e a rispettare le regole della comunità. Mandra diceva che " i genitori ci trasmettono la loro conoscenza, e questa è la nostra scuola". La scuola romena invece è tenuta in poca considerazione: l'educazione trasmessa dalla comunità è sufficiente e necessaria per divenire un Gabor ben inserito e rispettato.

In genere, i Gabori non hanno fiducia delle istituzioni scolastiche romene, e non mandano molto volentieri a scuola i loro figli. Attualmente, la regola, nella famiglia che ho conosciuto, è quella di mandare a scuola i maschi al massimo fino all'ottava classe mentre le ragazze molto meno, al massimo fino all'età di 12-13 anni. L'obiettivo è meramente quello di alfabetizzare i ragazzi. Ad esempio, sia Cati, che Mandra e Geta hanno frequentato solo le prime due classi della scuola elementare: Mandra a stento sa scrivere, mentre Cati ha imparato a leggere solo quando si è convertita alla religione avventista e le hanno insegnato a leggere la Bibbia. La loro madre non sa né scrivere né leggere, mentre il padre è riuscito a frequentare la scuola qualche anno ed è in grado sia di leggere che di scrivere. I figli maschi, Loli e Rupî, hanno frequentato le prime classi e sono stati anche loro alfabetizzati. Tra i bambini della famiglia, nessuno di loro ancora va a scuola, nemmeno Cati, che ha otto anni. L'intenzione è quella far cominciare quest'anno la scuola sia a Cati che a Loli, il figlio maggiore di Rosalia. Rosalia vorrebbe far frequentare le prime otto classi ai figli maschi, mentre quattro o cinque alla bambina. Lo stesso Cati, che ha due bambini, un maschio e una femmina, vuole far fare a lui otto classi, mentre a lei molte meno.

Il rapporto con le istituzioni scolastiche è in generale abbastanza difficile: i Gabori, i più vecchi soprattutto, non ritengono la scuola importante, in quanto trasmette un'educazione che non è utile per la vita nella comunità. Anzi, la scuola può essere diseducativa soprattutto per le bambine, in quanto le può allontanare dalla tradizione Gabor e avvicinarle alle abitudini dei romeni, che non sono considerate buone. Per molte ragazze inoltre l'esperienza scolastica è stata traumatica, in quanto in quest'ambiente si sono sentite discriminate ed emarginate. In generale quindi le bambine frequentano pochi anni di scuola, quelli necessari ad imparare a leggere e a scrivere. Ho incontrato una sola donna nella comunità di Timișoara che ha frequentato le otto classi della scuola elementare. Ai maschi è concesso di frequentare molte più classi rispetto alle ragazze ma ciò dipende dalla volontà del padre e dalla condizione economica della famiglia.

Negli ultimi tempi sta comunque crescendo nella comunità la consapevolezza dell'importanza della scolarizzazione, soprattutto per poter lavorare e per poter relazionarsi con la società romena: le sorelle Cati e Mandra, ad esempio, si rendono

conto che non possono fare nulla, nessun tipo di lavoro diverso da quello tradizionale Gabor, in quanto non hanno nemmeno la licenza elementare. E l'impossibilità di poter avere un'attività lavorativa autonoma, nuova, diversa è sentito da loro come un problema, sia perché la situazione economica attuale della famiglia in genere necessita anche del contributo lavorativo femminile, ma anche perché alcune, ma rare donne cominciano ad avere il desiderio di avere una propria autonomia e una realizzazione professionale. È questo il caso di Mandra, la figlia di 24 anni, non sposata, che vorrebbe fortemente emanciparsi ed avere una propria indipendenza economica.

Ma nonostante questa maggiore consapevolezza, anche queste ragazze sono ancora dell'idea di far frequentare alle loro figlie al massimo le otto classi della scuola elementare e non di più, perché sarebbe una *rușina* farle studiare troppo.

La scuola dunque comincia ad essere percepita come uno strumento importante per la realizzazione professionale di una persona, ma allo stesso tempo non è un'istituzione a cui i Gabori non possono partecipare pienamente, sia perché si sentono discriminati, sia perché li potrebbe privare del controllo dell'educazione dei loro figli, che temono potrebbero venire distratti e allontanati dalle esigenze della loro famiglia e dalle responsabilità che hanno nei confronti della comunità e della sua tradizione.

4.10. Storie di donne

4.10.1. Le nuore : Rosàlia e Lisa

Nella famiglia che ho conosciuto erano presenti due nuore: Rosàlia, di 23 anni, moglie di Loli, 26 anni, il primogenito, e Lisa, 18 anni, moglie di Rupì, 19 anni, il figlio più giovane. Entrambi i figli maschi sono sposati. Mi soffermo a descrivere la situazione delle loro mogli, e la relazione di queste con il resto della famiglia, in quanto sono due esempi significativi del ruolo di una ragazza in una famiglia acquisita.

Rosàlia è nata a Deva, una cittadina della Transilvania e a dodici anni si è sposata con Loli e si è trasferita a Timișoara. Ha vissuto con Loli fino all'età di quindici anni, poi si è separata da lui ed è ritornata a casa della madre (lei è orfana di padre). Non mi ha indicato un motivo particolare per cui ha lasciato il marito, mi ha solo detto, sorridendo,

che quando si è giovani si fanno delle sciocchezze! È rimasta con la madre, a Deva, per un breve periodo: dopo poche settimane infatti è stata *furata*, cioè “rubata”, rapita da un Gabor che aveva bisogno di una moglie. Rosalia è rimasta qualche giorno nella famiglia di quest’uomo ad Oradea e nel frattempo sua madre e il fratello di suo padre hanno preso contatti con questa famiglia. Dopo una discussione tra i parenti di Rosalia e quelli dell’uomo che l’ha rubata, si è deciso di lasciare andare la ragazza con la madre. Poco dopo questo avvenimento, Rosalia si è risposata con Loli, facendo anche il matrimonio *cu actele*, cioè con rito civile. Con Loli ha creato una famiglia e sono nati tre bambini: due maschi, Loli, di sei anni, Iancu, di quattro anni e una bambina, Mandra, di due anni. Loli prima di sposare legalmente Rosi, ha avuto altre tre mogli, ma nessuna con documenti.

Lisa ha 18 anni e viene da un villaggio nei pressi di Târgu Mureș. È sposata da poco più di un anno con Rupî ma non hanno ancora fatto il matrimonio *cu actele* e non hanno figli.

Il ruolo di queste due nuore è molto diverso. Rosalia, sposata con Loli da quasi dieci anni, è stata cresciuta ed educata dalla suocera, Mandra, da quando aveva dodici anni (tranne un breve periodo di assenza): la relazione con i membri della famiglia del marito è molto stretta e confidenziale. Lei è considerata “la madre dei figli di Loli”, il primogenito, e per questa ragione ha un certo prestigio all’interno della famiglia. Nonostante questo, la conflittualità tra lei, i suoceri e le cognate è notevole, soprattutto per quanto riguarda l’educazione dei figli. È accusata di essere troppo buona con i bambini, poco autorevole, e di non avere un metodo educativo efficace. Inoltre i suoceri si lamentano di lei, perché sia al mercato che in casa lavora molto meno rispetto qualche anno fa e non è più molto obbediente. Secondo i suoceri, lei e Loli dovrebbero andarsene in una loro casa autonoma, e anche i due coniugi desiderano questo, ma non possono ancora permetterselo economicamente perché con il lavoro al mercato non guadagnano abbastanza. Rosalia vorrebbe venire in Italia con il marito per poter lavorare e mettere da parte dei soldi con cui costruire una casa per loro.

Le tensioni tra lei, i suoceri e le cognate sono indicative dello status che Rosalia ha raggiunto all’interno della famiglia: lei, in quanto madre di tre bimbi, si sente

legittimata a prendere delle decisioni autonomamente, senza dover sottostare ai dettami dei suoceri. Le tensioni riguardano soprattutto l'ambito educativo e quello lavorativo: i nonni rivendicano il diritto di intervenire nell'educazione dei nipoti. Questi infatti appartengono alla loro famiglia, cioè a quella paterna, nella quale abitano e crescono, e il nonno vuole essere un punto di riferimento per la loro educazione. Nelle famiglie Gabor infatti il nonno, chiamato "*papu*", è considerata la persona più importante, colui che tramanda le tradizioni, i valori e l'arte del lavoro: è l'esempio per tutti, soprattutto per i nipoti maschi, che devono essere educati a divenire a loro volta dei *papu*. (Zynry, in AA.VV., 2004) Rosàlia è inoltre criticata in quanto non lavora più tanto come una volta, né al mercato, né a casa: probabilmente crede di aver fatto già abbastanza nella famiglia del marito e vuole dedicarsi di più alla propria. Di fatto, non ha più bisogno di sottostare alle regole e agli ordini dei suoceri: ormai riveste un ruolo importante nella famiglia e sa di avere maggiore potere decisionale. Rosàlia desidera fortemente emanciparsi: è stata finora una buona nuora, ha avuto dei figli e ha costruito una famiglia che ora ha il diritto di gestire con maggiore autonomia.

Non è così per Lisa, che invece è da poco arrivata nella famiglia ed è la moglie di Rupì, l'ultimogenito. Lisa proviene da un villaggio nei pressi di Târgu Mureș, non è mai andata a scuola e per questo non conosce il romeno: parla solo la lingua zingara e l'ungherese. Prima di sposarsi con Rupì, ha avuto altri due mariti, dai quali però è stata lasciata. La relazione con Rupì non è stata registrata legalmente e non hanno ancora dei figli.

Lisa ha il ruolo più umile nella famiglia: si occupa dei lavori domestici, aiuta a cucinare e non lavora spesso al mercato, soprattutto perché non parla la lingua romena. È però apprezzata dai suoceri che la considerano una ragazza servizievole e obbediente. Da quel che ho potuto osservare, la sua vita di coppia non è molto felice. Il marito Rupì è un giovane che non apprezza le regole della tradizione Gabor: lavora molto poco al mercato, frequenta degli amici romeni con i quali condivide divertimenti e passatempi. Non è per nulla soddisfatto di Lisa, che ritiene stupida, brutta e poco sensuale rispetto alle ragazze romene che incontra in città e nelle discoteche. Lisa è la sua prima moglie ed è un matrimonio che lui ha accettato di fare puramente per un rispetto formale delle

regole della tradizione.

4.10.2. Le cognate: Mandra, Cati e Geta

Nel periodo in cui ero a Timișoara, nella famiglia vivevano sia le nuore sia le figlie, Cati, Geta e Mandra, che durante la maggior parte dell'anno invece vivono nelle famiglie dei rispettivi mariti, tranne Mandra che non è sposata e che abita con i genitori. Di regola, in una famiglia le ragazze, sposandosi, lasciano presto i genitori e vengono sostituite dalle nuore, che ricoprono le loro funzioni, assistendo la suocera nella gestione della vita domestica. Abitualmente, infatti, le donne si occupano della casa e dell'educazione dei figli, mentre gli uomini lavorano e gestiscono l'economia della vita familiare. Negli ultimi anni, soprattutto dalla fine del comunismo, le donne cominciano però ad avere svariati ruoli lavorativi: l'uomo in molti casi non è in grado di coprire le spese della famiglia e per questo anche alla donna è concesso di lavorare. In questa famiglia, ad esempio, la madre ha un ruolo molto importante, quasi paritario a quello di suo marito: è sempre insieme a lui al mercato e gli affari sono gestiti da entrambi. Si consultano prima di prendere decisioni ed insieme gestiscono le relazioni con i fornitori di merce e l'organizzazione della vendita. Anche le loro figlie sono donne attive al mercato: Mandra lavora durante tutto l'anno, in quanto non è sposata e abita con i genitori. Cati e Geta lavorano molto meno, perché sono sposate, la prima a Sibiu, la seconda ad Oradea, e per buona parte dell'anno sono occupate a gestire la loro famiglia. Cati e Geta durante l'estate erano tornate a vivere qualche mese dai genitori per poter lavorare con loro al mercato e guadagnare così dei soldi per mandare a scuola i figli ed affrontare l'inverno, stagione in cui le spese sono maggiori rispetto al periodo estivo. Per poter tornare a Timișoara, hanno dovuto ottenere l'approvazione dei mariti, che evidentemente non si sono rifiutati di lasciarle andare sole perché la situazione economica è veramente difficile. Nel periodo in cui abitavano a casa dei genitori, le figlie non avevano più la responsabilità della gestione della casa, ma questo era il compito delle nuore, a loro subalterne. La relazione nuore-cognate non era paritaria: Mandra, Cati e Geta, al ritorno dal mercato, ad esempio non facevano più nulla, mentre le nuore, Rosi e Lisa, lavavano la casa, cucinavano, servivano la cena agli uomini.

Questa situazione era vissuta dalle donne in modo molto sereno: le cognate non si ritenevano autoritarie o prepotenti comportandosi in questa maniera con le nuore. Infatti, anche loro, durante l'anno, lavoravano al servizio della famiglia acquisita, sottostavano alle richieste dei suoceri e alle regole imposte dal marito: si sentivano in diritto quindi di comportarsi in questo modo a casa dei loro genitori.

Cati, durante il resto dell'anno, vive con la famiglia del marito a Sibiu e in questa cittadina non ha la possibilità di lavorare, in quanto non ci sono mercati simili a Piața Aurora. Il marito appartiene ad una famiglia che si era arricchita costruendo grondaie ed altri oggetti in ferro, al servizio di ricchi signori della zona. Nell'ultima decina d'anni, questo lavoro è sempre meno richiesto e quindi il ricavo è molto scarso. La famiglia si è molto impoverita e non ha potuto dedicarsi al commercio a causa dell'assenza di mercati nella città. Cati ha ventitrè anni ed ha già due figli, uno di otto anni e una bambina di sei anni. Prima di sposarsi con quest'uomo, anche lei ha avuto altri compagni: la prima volta all'età di dodici anni con un cugino di diciassette anni, figlio del fratello del padre. Si è separata molto presto e poi si è sposata con l'attuale marito. Cati non è felice della sua situazione, soprattutto a causa della relazione con la suocera che tuttora, dopo anni di matrimonio, la maltratta e la fa lavorare molto. Qualche mese dopo il mio ritorno in Italia, sono stata informata che anche questo matrimonio si è concluso e che Cati è tornata a vivere con i genitori. Mandra, l'altra figlia, ha invece una storia molto particolare. Lei ha ventitrè anni e attualmente non è sposata. All'età di quattordici anni ha avuto il primo e unico marito, ma è tornata a casa dopo pochi giorni di convivenza senza nemmeno aver avuto rapporti sessuali perché "si è troppo giovani a quella età!" Mandra è una ragazza coraggiosa: non ha più voluto risposarsi ed ha avuto una relazione segreta con un ragazzo romeno, cosa che è proibita dalle regole della tradizione. Non è l'unico divieto che ha trasgredito: è scappata per qualche mese con l'ex-marito, che nel frattempo si era risposato ed aveva avuto dei figli. Lo ha accompagnato nel suo viaggio di lavoro in Austria, in Italia e in Francia. Questa scelta di Mandra avrebbe potuto avere delle conseguenze molto gravi: al suo ritorno, avrebbe potuto essere ripudiata dal padre, allontanata dalla famiglia ed emarginata dalla comunità. Il padre però, essendo una persona autorevole e prestigiosa, dopo averla

punita ha avuto la possibilità di riaccettarla sotto la sua protezione, senza che questo compromettesse inesorabilmente l'onore della famiglia. Durante la fuga di Mandra ci sono però stati dei violenti conflitti tra la sua famiglia e quella dell'ex-marito: infatti, i genitori di Mandra sono stati accusati di aver disonorato la famiglia dell'uomo, in quanto erano considerati responsabili del comportamento dissoluto ed inaccettabile della figlia. Le tensioni tra le famiglie si sono prolungate per tutto il tempo del viaggio della ragazza ed è addirittura scoppiato un violento litigio a casa Mandra, durante il quale alcuni uomini si sono picchiati. A questo punto la madre di Mandra ha minacciato di denunciare l'accaduto alla polizia e l'altra famiglia, pur di non coinvolgere le istituzioni romene, ha preferito risolvere pacificamente la questione. Purtroppo non sono riuscita a sapere quale sia stato per la famiglia di Mandra il prezzo pagato per riparare al danno arrecato alla famiglia dell'uomo. Ormai sono passati diversi anni dall'accaduto, l'uomo con cui Mandra è fuggita ora lavora per lo più all'estero, ma quando egli è presente a Timișoara, lei non può uscire di casa sola, poiché le è stato vietato rivederlo. Lei continua a trasgredire le regole: fuma di nascosto sigarette ed ha un suo telefono cellulare, altre due cose vietate dalla tradizione. Mandra è una delle poche donne che non ricopre né il ruolo di nuora, moglie e madre. Lavora al mercato con il padre e riesce così a guadagnare un po' di soldi. Normalmente, una ragazza nella sua condizione non dovrebbe essere considerata parte della comunità Gabor, ma credo che lei abbia potuto permettersi diverse trasgressioni perché il padre, che ha molto potere nella comunità, è sempre stato clemente e non le ha mai negato la sua protezione. Mandra è comunque consapevole della sua situazione: sa di essere un caso anomalo, di essere incompresa e talvolta malvista, anche se raramente gli altri zingari le mancano di rispetto, proprio perché appartiene ad una famiglia prestigiosa e ricca. Soffre perché ha dovuto rinunciare ai suoi sogni, che erano quelli di avere una vita autonoma e libera dalle regole della tradizione. Ma è stata lei a scegliere di ritornare alla famiglia, dopo il viaggio in Europa: non riusciva a sopportare la lontananza da casa e il rimorso per aver fatto soffrire la sua famiglia. Anche se non le piace la tradizione Gabor e non ne condivide i valori, non le resta altro da fare che "mettere i piedi per terra" e accettare la sua situazione: si sente, nonostante tutto, una Gabor, e non riesce a vivere

senza la sua famiglia e la sua comunità. Sa che è destinata a sposare un uomo che i genitori sceglieranno per lei: sogna e spera di poterne incontrare uno, diverso dagli altri, che la stimi e la ami veramente, che la capisca e che la renda felice.

4.11. La donna e l'uomo: brevi riflessioni

Questa breve descrizione di alcuni aspetti del sistema di genere della comunità Gabor, visto soprattutto attraverso la descrizione dei contratti matrimoniali, e quindi dei rapporti tra famiglie e all'interno delle famiglie, è utile per comprendere come la gestione dei ruoli maschili e femminili sia ben definita all'interno della comunità. C'è un unico modo di essere donna e una unica via per diventarlo, cioè quella dell'educazione familiare e del matrimonio, che implica il passaggio da figlia a nuora, moglie e madre. Una donna che riveste pienamente questi ruoli, rispettando le regole di comportamento che implicano e rispondendo alle aspettative sociali che vi corrispondono, acquista il rispetto e la stima delle altre donne della famiglia e della comunità. Conquista anche il rispetto degli uomini, che la considerano una donna di successo, che ha saputo salire nella gerarchia dei ruoli femminili ed ha costruito un nucleo familiare Gabor, che rispetta la tradizione e la tramanda fedelmente. Questa donna, insieme al marito, avrà un grado di prestigio elevato nella comunità proprio perchè ha creato una famiglia. Come l'uomo, anche la donna ha degli strumenti di ascesa sociale, costituiti da una serie di ruoli di genere che gradualmente lei deve rispettare e percorrere durante il corso della sua vita: non c'è altra strada se non questa, stabilità dalla tradizione e legata alla procreazione.

Da quanto ho potuto notare durante la mia permanenza a Timișoara, la maggior parte delle donne infatti si adeguano tranquillamente alle regole tradizionali e le considerano indispensabili per il mantenimento della famiglia, quindi della comunità e della tradizione Gabor, necessaria per l'esistenza degli individui. All'esterno della comunità, soprattutto le donne non possono vivere, perché non hanno gli strumenti, intellettuali e istituzionali, per inserirsi nella società romena. Quindi, nonostante alcune delle pratiche tradizionali siano per noi inconcepibili, prima tra tutte quella del matrimonio tra adolescenti, la condizione femminile mi è parsa abbastanza buona, in quanto ogni donna

che rispetta la tradizione riveste dei ruoli che sono importanti per la continuità della comunità ed è rispettata e stimata. La donna in quanto figlia infatti è amata dai genitori, è protetta dal padre, è mantenuta, curata ed educata in quanto dovrà divenire una moglie e una nuora. Se poi si dimostra una buona moglie e una buona nuora, la sua posizione sociale sale e questo sarà uno degli elementi che aumenteranno prestigio sia al padre che l'ha cresciuta sia al suocero e al marito. La donna sarà poi madre, assicurando quindi la continuità della linea di discendenza della famiglia del marito.

Nella società Gabor dunque la nozione di femminilità tende ad essere dominata dai “ruoli femminili affini (moglie, suocera, nuora)” (Ortner, Whithead, 2000) e il valore di una donna è legato a dei ruoli funzionali al prestigio maschile e ad una politica interna alla comunità che da luogo ad “una stratificazione sociale a dominazione maschile”(Manna,1997).

RIFLESSIONI CONCLUSIVE

*“La tradizione è come un albero, c’è il tronco ma ci sono anche i rami:
un albero senza rami non può dare ombra. Occorre
che le tradizioni stesse sfrondino i rami che muoiono.
Io sono contro la conservazione cieca delle tradizioni
come sono contro la loro negazione totale.”*

Amadou Hampâté Bâ

Nella mia ricerca mi sono proposta di approfondire alcune aspetti della vita della comunità zingara Gabor di Timișoara, adottando un approccio etnografico. A tal scopo, ho analizzato le dinamiche osservate all’interno di una famiglia della comunità.

Nel primo capitolo della mia tesi mi sono occupata della metodologia adottata nella ricerca sul campo, facendo riferimento a teorie antropologiche che ho incontrato durante il mio percorso di studi universitari. Il metodo che ho scelto è stato quello dell’osservazione partecipata, particolarmente nello studio dell’ambito lavorativo e familiare. Questa metodologia si è basata sulla comunicazione con alcuni membri della famiglia, sull’osservazione di alcuni contesti e di alcune dinamiche relazionali della comunità. È avvenuta ciò che Fabietti definisce una “riduzione della distanza”, che ha permesso di creare “un mondo condiviso”, “un unico mondo intersoggettivo che ci è comune che perciò è dato a noi”.(Schutz, citato in Fabietti 1999, pag. 66).

Nel secondo capitolo ho analizzato le dinamiche dei miei primi incontri con alcuni membri della famiglia e come costoro mi hanno introdotta nel nucleo familiare e nei differenti contesti della comunità. In particolare ho descritto le relazioni che gli zingari della comunità hanno instaurato con me, il ruolo che mi hanno attribuito e le aspettative che avevano nei miei confronti. In questa parte del lavoro mi sono soffermata a spiegare come la scelta delle persone con cui entrare in relazione sia stata determinante per aver

accesso a specifiche situazioni ed informazioni. Attraverso la comunicazione con i membri femminili della comunità sono venuta a conoscenza di certi aspetti specifici della vita domestica, così come il punto di vista maschile è stato utile per comprendere soprattutto le dinamiche e le scelte lavorative. Inoltre, la buona relazione con i genitori nella famiglia che ho frequentato mi ha aiutato ad ottenere rispettabilità, in quanto sono persone di prestigio e status sociale elevato.

Il terzo capitolo è suddiviso in tre parti. La prima riguarda l'importanza dei nomi che una comunità usa per definirsi. Nel mio caso specifico, ho rilevato l'utilizzo, presso la comunità zingara in questione, di tre termini : "Zingaro" e "Gabor", che servono ai membri per autodefinirsi, e "Rom", con il quale vengono indicati gli altri gruppi zingari, che sono ritenuti diversi. In particolare, "Rom" sono tutti coloro che sono stati più o meno assimilati alla società romena, abbandonando quella che i Gabori considerano la "*tradiția*," cioè la "tradizione" zingara.

Seguendo le riflessioni di Piasere, ho approfondito il significato della categoria zingara, ritenuta dall'antropologo "politetica", in quanto difficilmente definibile attraverso una serie di tratti "sufficienti e necessari". È una categoria che è stata utilizzata come "etichetta esogena", cioè attribuita da chi è esterno alla comunità.

La seconda parte affronta la questione della memoria che la comunità ha del proprio passato. Ho distinto, seguendo la classificazione di Assmann, la memoria fondante da quella biografica. La prima riguarda le origini della comunità, che è ritenuta, nel corso di tutta la sua storia, legata alla cultura della comunità ungherese. Il ricordo biografico è invece basato sulla memoria che i singoli individui hanno del proprio vissuto, e rimanda prevalentemente al periodo comunista. Ho integrato con un excursus storico, che ripercorre le vicende principali che hanno interessato la popolazione zingara dall'epoca della schiavitù medievale fino ai tempi del regime comunista.

Studiando la storia degli zingari in Romania, è evidente quanto le attività lavorative dei membri delle comunità siano un elemento che li distingue rispetto al resto della società. La Romania storicamente ha applicato un modello di integrazione definito da Piasere "balcanico", che prevede l'inserimento dei Rom nelle strutture socio-economiche locali. Per questo motivo, nella terza parte ho affrontato il tema del lavoro, cercando di

ricostruire le esperienze lavorative dei membri della famiglia e descrivendo il loro attuale lavoro. L'attività che praticano è il commercio che, insieme alla lavorazione artigianale del ferro, è considerato un'attività tradizionale della comunità. Mi sono accorta infatti che sono praticate dagli uomini solamente le occupazioni che rispondono a determinati criteri: il guadagno immediato e l'attività in proprio. Al lavoro si può attribuire infatti un altro significato, oltre a quello del guadagno: attraverso lo scambio economico viene instaurata una relazione con la società circostante. Stewart (1995) definisce il lavoro zingaro, e il commercio in particolare, "un foro economico e politico" nel quale gli zingari hanno la possibilità di stabilire un rapporto di scambio paritario, soprattutto nel momento della contrattazione del valore della merce in vendita. Il lavoro tradizionale è un elemento che ha sempre distinto questi zingari dalla società maggioritaria: come già detto, i Gabori sono tra i gruppi rom che non sono stati completamente assimilati. Hanno mantenuto l'ideale del lavoro indipendente dimostrando capacità di adattamento a diverse situazioni e mantenendo un'identità collettiva forte. Secondo l'antropologo Reyniers (1998) proprio la compattezza della comunità e il forte senso di appartenenza che nutrono i suoi membri ha contribuito notevolmente al successo economico della stessa. La strategia che queste comunità applica è quella di coltivare l'intensità del sentimento comunitario, curare i legami di parentela e definire rigidamente i ruoli nella famiglia, che rimane la cellula sociale fondamentale.

Io pure ho osservato un collegamento tra la dimensione lavorativa e quella familiare e ho ritenuto opportuno dedicare il quarto capitolo all'analisi delle relazioni familiari, parentali e di genere. Innanzitutto mi sono occupata della definizione di "sistema di genere", cioè "un sistema di simboli e significati che consiste di due categorie, uomo e donna [...]. Ad ogni categoria è associata una vasta gamma di attività, atteggiamenti, valori, oggetti, simboli e aspettative"(Chiucchiari in Ortner e Whithead, 2000 pag. 111). I significati contenuti dalle due categorie variano di molto da contesto a contesto, poiché "non riflettono semplicemente dei dati biologici, ma sono soprattutto prodotti di processi sociali e culturali"(Ortner e Whithead, 2000 pag. 73). Ogni individuo risulta inserito in una determinata categoria, e rientra quindi nel ruolo corrispondente a

quest'ultima: il ruolo è riconosciuto socialmente e ha una funzione di controllo del comportamento degli individui, che tendono ad adeguarsi alle norme e alle aspettative sociale legate al ruolo rivestito (Berger e Luckmann 1969). In altre parole, “alla costruzione culturale del maschile e femminile [...] si è legata una differente ripartizione di compiti e mansioni”, di ruoli cioè che “hanno finito per sessualizzarsi e per connotarsi in senso maschile e femminile”(Ortner e Whithead, 2000, pag. 12). La mia analisi delle relazioni di genere nella comunità Gabor si è sviluppata concentrandosi particolarmente nell'ambito della parentela e del matrimonio, generalmente ritenuti gli ambiti più importanti in cui “si riproduce l'ideologia di genere”(pag. 85). Più in generale, ho tentato di individuare le connessioni tra le dinamiche economiche, politiche e i ruoli di genere; a tal scopo, ho seguito le teorie delle antropologhe Ortner e Whithead, che considerano l'ideologia di genere inserita nella “struttura di prestigio”, che è “l'insieme delle posizioni o dei livelli di prestigio che risultano da un particolare programma di valutazione sociale, i meccanismi con i quali i gruppi raggiungono determinati livelli e posizioni, e le condizioni complessive della riproduzione del sistema degli status”. Le stesse categorie di genere sono considerate delle strutture di prestigio.

Seguendo questa impostazione teorica ho analizzato la categoria del maschile, sia in ambito lavorativo che in quello matrimoniale. Ho approfondito in seguito la categoria del femminile, concentrandomi nella descrizione delle politiche matrimoniali della comunità e i ruoli che una donna ha a disposizione, che sono esclusivamente quelli “affini”, cioè madre, moglie, suocera e nuora. Questo è indice del fatto che il ruolo della donna è ritenuta indispensabile al mantenimento della struttura familiare, che è alla base del sistema lavorativo ed educativo di questa società. Esiste una gerarchia di ruoli femminili che io ho potuto osservare nella dimensione domestica; i passaggi da uno ruolo all'altro sono determinati prevalentemente dal contratto matrimoniale, che viene concordato tra i capifamiglia. I genitori di un ragazzo, quando questi ha dai 14 ai 17 anni, chiedono ai genitori di altre famiglie di dare loro una figlia in sposa. Se l'accordo tra la famiglie si conclude, la ragazza, che deve avere tra i 12 e i 15 anni, va a vivere a casa del marito e diviene così una nuora. Le politiche matrimoniali sono gestite

prevalentemente dagli uomini, i capifamiglia, e il successo dei matrimoni dei loro figli deriva dal grado di prestigio sociale che l'uomo, e quindi la sua famiglia, è riuscito ad ottenere: se la famiglia è rispettata e il padre autorevole, allora è più probabile riuscire ad ottenere le nuore da famiglie di status sociale elevato. A sua volta, un matrimonio che assicura la continuità della linea di discendenza aumenta il prestigio dell'uomo e la sua importanza nella comunità. Il nuovo nucleo familiare diventa infatti legittimo e ufficiale alla nascita dei figli e attraverso la loro educazione, che non avviene nelle scuole ma in famiglia, si tramanda la "tradizione Gabor", che è ritenuta, dai membri della comunità, il nerbo della loro identità.

Limiti e prospettive della mia ricerca

La mia ricerca sul campo è durata poco più di un mese, un tempo che è stato necessario per introdurmi nella comunità, ottenere rispettabilità e fiducia, e osservare alcune dinamiche essenziali alla vita della comunità. Al ritorno in Italia, ho interpretato il materiale e le informazioni che ho raccolto durante il mio soggiorno, alla luce di approfondimenti teorici che ho compiuto negli ultimi mesi di studio universitario. Ho selezionato quelli che secondo me sono gli elementi-chiave della comunità Gabor, cercando di darne una descrizione e un'interpretazione coerente.

Sia durante la mia ricerca sul campo, che durante la rielaborazione e la riscrittura successiva, mi sono accorta dei limiti della mia ricerca e quindi pure delle eventuali prospettive per un proseguimento dell'analisi.

Tali limiti sono dovuti innanzitutto a una preparazione universitaria che ancora non è completa: il lavoro per la mia tesi è stato la prima occasione di ricerca antropologica.

L'altra ragione è il fatto che ho compiuto la ricerca specifica sulla comunità zingara in un arco di tempo ristretto, che se si inserisce nell'ultima parte del soggiorno in Romania, periodo che è stato propedeutico all'approfondimento di un particolare aspetto della società romena.

La consapevolezza di ciò mi ha fatto comprendere cosa potrebbe essere interessante ed importante osservare in occasione di una ipotetica continuazione della ricerca sui Gabori.

In un periodo di osservazione più lungo sarebbe possibile estendere i contatti con altre famiglie della comunità di Timișoara, e soprattutto instaurare una relazione con gli altri gruppi Gabor di Transilvania: interessante sarebbe osservare ciò che li accomuna e li differenzia. Questa riflessione potrebbe già essere possibile, in quanto in Europa ci sono altri due antropologi, un francese e un tedesco, che si occupano attualmente di Gabori, rispettivamente di una comunità di Deva e una di Târgu Mureș. Inoltre, il Centro di Antropologia Visuale di Sibiu, in Romania, ha finora prodotto vari documentari antropologici su alcuni gruppi zingari romeni, ed è attualmente interessato a produrne altri riguardanti la realtà Gabor della Transilvania.

Un altro aspetto interessante da approfondire in prospettiva di una continuazione di questa ricerca è l'evoluzione del rapporto con la "tradizione". Nella mia tesi ho cercato di sottolineare la percezione che gli individui e la comunità hanno della "tradizione". È ritenuta un elemento indispensabile all'esistenza della comunità e alla vita dei singoli. Allo stesso tempo sono evidenti delle discrepanze tra ciò che le persone pensano e fanno: la "tradizione" rimane il sistema normativo di riferimento, ma ho rilevato che in diverse situazioni le norme non sono rispettate. Anche chi non è d'accordo con le norme tradizionali e addirittura le disattende, dice che la "tradizione" non può venire distrutta, perché i Gabori non possono esistere senza.

Esistono degli stimoli al cambiamento e delle modalità di trasformazione imposte dalla società circostante, con la quale i Gabori instaurano una comunicazione in determinate occasioni, tradizionalmente di tipo lavorativo. Stanno però cambiando gli ambiti di comunicazione: ad esempio lo stato romeno costringe sempre più i bambini Gabori a frequentare le istituzioni scolastiche. Questo comporta che l'educazione dei bambini non avviene più esclusivamente in famiglia, ma si avvale del contributo della società esterna, che ha anche valori e tradizioni diverse. Inoltre, il sempre più elevato costo della vita nella nazione romena costringe i Gabori a creare famiglie meno numerose e induce le donne a lavorare fuori dalla dimensione domestica. Questo implica che il loro ruolo, sia in ambito educativo - familiare, che in quello lavorativo, si sta modificando. Infine, sta crescendo l'interesse e la sensibilità della società e delle istituzioni statali romene nei confronti delle esigenze delle comunità zingare. Sono numerose le

associazioni e gli enti pubblici che si occupano delle questioni legate alla multiculturalità, avvalendosi anche di un notevole contributo e supporto europeo. Stanno variando le modalità di comunicazione tra le diverse comunità, i criteri di riconoscimento e le politiche sociali.

Tutto ciò lascia prevedere dei profondi mutamenti nella vita gabor. Suppongo che i Gabori sapranno nuovamente adattarsi al futuro clima sociale romeno, che si modificherà soprattutto dopo l'entrata nell'Unione Europea, senza rinunciare completamente alla "tradizione", ma dimostrando di essere in grado di modificarla e rielaborarla in nuove forme.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., 2004, *Tradiția ale rromilor din spațiul românesc*, București, Salvați Copiii
- Althabe e Selim, 2000 *Approcci etnologici della modernità*, Torino, L'Harmattan Italia (ed. or. 1998)
- Assmann, J. 1997, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Torino, Einaudi (ed. or. 1992)
- Augè, M., 1997 *Storie del presente. Per un'antropologia dei mondi contemporanei*, Milano, Il Saggiatore (ed. originale 1994)
- Berger P.L., Luckmann T., 1969, *La realtà come costruzione sociale*, Bologna, Il mulino (ed. Originale 1966 *The social construction of reality*, New York, Garden City)
- Biagini, A., 2004, *Storia della Romania contemporanea*, Milano, Bompiani
- Bianchini, Privitera (a cura di) *Guida ai paesi dell'Europa centrale orientale e balcanica*, Annuario politico-economico, Il Mulino, 2003
- Cardano, 2003, *Tecniche di ricerca qualitativa*, Roma, Carocci
- Fabietti, U. 1998, *L'identità etnica*, Carocci editore (1° edizione 1995 La Nuova Italia Scientifica editore)
- Fabietti, 1999, *Antropologia culturale*, Bari, Laterza
- Fabietti U. e Matera V., 1999, *Memorie e identità*, Meltemi, Roma
- Fabietti U. e Remotti F. (a cura di), 1997, *Dizionario di Antropologia*, Bologna, Zanichelli Editore

- Geertz, 1988, *Antropologia interpretativa*, Bologna, Il Mulino (ed. originale 1983)
- Geertz, 1995 *Opere e vite*, Bologna, Il Mulino (ed. or. 1992)
- Halbwachs, M., 1987, *La memoria collettiva*, Milano, Unicopli (ed. originale 1950)
- Levi Strauss C. 2003, *Le strutture elementari della parentela*, Milano, Feltrinelli (ed. originale 1949)
- Maher V.(a cura di) 1994, *Questioni di etnicità*, Torino, Rosenberg & Seller
- Manna F., *Les espaces du féminin parmi les Rom Abruzzains*, Revue Études Tsiganes, n°2/1997, vol.10 pag.21-28
- Ortner S. B. e Whitehead H.,2000, *Sesso e genere, l'identità maschile e femminile*, Sellerio editore.(ed. originale 1981)
- Papa C. e Pizza G.,(a cura di) 2003, *La ricerca antropologica in Romania*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane
- Piasere, L (a cura di) 1995, *Comunità girovaghe, comunità zingare*. Napoli, Liguori Editore
- Piasere, L. 2004, *I Rom d'Europa*, Bari, Laterza Editore
- Pons E. 1999, *Țigani din România, o minoritate in tranziție*, București, Compania Editura (edizione originale 1995, Les tsiganes en Roumanie, ed. L'Harmattan)
- Poutignat, Ph. e Streiff-Fenart, J. 2000 *Teorie dell'etnicità*, Milano, Mursia Editore (ed. originale 1995)
- Reyniers Alain, *Quelques jalons pour comprendre l'économie tsigane*, in Revue Études Tsiganes, n°2/1998, vol.12 pag.8-27
- Rubin, G., 1975, The traffic in women: notes on the "political economy" of sex , in R.Reiter (a cura di), *Toward an anthropology of women*, New York, Monthly Review Press

- Stewart, M. 1995, "Identità sostanziale e identità relazionale" in Piasere, L. (a cura di) *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Napoli, Liguori Editore
- Stewart, M. 1997, *The time of the gypsies*, Westview Press, Boulder
- Wittgenstein, L. 1967, *Ricerche filosofiche*, Torino, Einaudi
- Stahl, P.H., 1991, Tre insediamenti di Rudari in Romania, in *La ricerca folklorica* 22:55-56
- Tönnies F., 1962, *Comunità e società*, Milano, Edizioni di Comunità (ed. originale 1887)
- Troc G. 2002, A state of despair:Roma(gypsy) population during transition, in *Studia Europea* XLVII, 1-2, 2002, pp.49-90
- Tullio-Altan, C 1995, *Ethnos e civiltà. Identità etniche e valori democratici*, Milano, Feltrinelli
- Viorel. A, 1998, *Țigani istoria României*, București, Editura Enciclopedică
- Williams P., *Présentation*, *Revue Études tsiganes*, n° 4

APPENDICI