'Mi guardano male, ma io non guardo'. Come i rom e i sinti in Italia reagiscono allo stigma

Stefano Pasta, Tommaso Vitale

▶ **To cite this version:**

Stefano Pasta, Tommaso Vitale. 'Mi guardano male, ma io non guardo'. Come i rom e i sinti in Italia reagiscono allo stigma. Alfredo Alietti. Razzismi, discriminazioni e diseguaglianze. Analisi e ricerche sull'Italia contemporanea, Editions Mimesis, pp.217 - 241, 2018, 9788857536309. hal-01713667

HAL Id: hal-01713667

https://sciencespo.hal.science/hal-01713667

Submitted on 15 Apr 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Stefano Pasta e Tommaso Vitale

CAPITOLO 10
‘MI GUARDANO MALE, MA IO NON GUARDO’. COME I ROM E SINTI IN ITALIA REAGISCONO ALLO STIGMA

Dei rom, e in misura minore dei sinti, si parla moltissimo. Sulla stampa, in televisione, al cinema, nel discorso politico, ma anche nei discorsi ordinari fra cittadini. ‘Ladri’, ‘poveri’, ‘parassiti’, ‘nomadi’, ‘zingari’… pensiamo di conoscerli e di sapere molto di loro. Anche fra i più informati e attivi militanti anti-razzisti, il contatto con i rom e i sinti suscita spesso imbarazzo e si nutre di stereotipi positivi e negativi. Pensiamo siano un gruppo unico e omogeneo. Le autorità internazionali ci ricordano continuamente che sono oggetto di discriminazione e stigmatizzazione, più di qualsiasi altra minoranza (EU Parliament, 2017). In questo capitolo tematizziamo la relazione fra discriminazione e stigmatizzazione ricorrendo a una ricerca qualitativa inedita effettuata nel 2017 in Italia per esplorare i significati che i rom e sinti attribuiscono agli stereotipi di cui sono oggetto, e le loro modalità di reagire allo stigma.

Nel primo paragrafo forniremo alcuni elementi preliminari di comprensione della varietà di gruppi di cui parliamo quando facciamo riferimento a rom e sinti in Italia ed esploreremo i principali stereotipi, negativi ma anche positivi, che gravano su queste persone. Nel secondo paragrafo presentiamo sinteticamente le scelte di metodo effettuate per realizzare nel 2017 una ricerca empirica sulle modalità con cui rom e sinti attribuiscono significato agli stereotipi che li riguardano. I nostri principali risultati di ricerca vengono presentati nei due paragrafi successivi, seguendo una distinzione classica nella sociologia della cultura, quella fra *esperienze* di stigmatizzazione e discriminazione, da un lato, e *risposte* agli stessi processi (Lamont, et al., 2016). Il terzo paragrafo discute gli aspetti più delicati dello stigma, in termini di soggettivazione: il modo in cui le persone attribuiscono un senso alle rappresentazioni che li riguardano, distanziandosi ma anche appropriandosene. Il quarto, invece, discute più esplicitamente le strategie individuali e collettive di reazione e contrasto allo stigma. Nelle conclusioni insistiamo particolarmente sul costo emotivo associato ai processi di discriminazione e stigmatizzazione, particolarmente elevato per rom e sinti.

1. *Stereotipi. I rom e i sinti agli occhi degli altri*

Occorre innanzitutto chiarire di chi stiamo parlando. In Italia si stima che i rom e sinti siano tra 110.00 e 170.000, corrispondenti allo 0,23% della popolazione, una percentuale tra le più basse d'Europa. Almeno la metà ha cittadinanza italiana: accanto a comunità di antico insediamento (dal 1400 in poi), si riscontrano gruppi originari dell'Europa dell'Est, giunti in Italia in diversi momenti storici, a seguito delle due guerre mondiali, alla fine degli anni Sessanta e dopo le guerre avvenute tra il 1991 e il 1999 negli Stati della ex Jugoslavia; infine vi sono le comunità di recente immigrazione, provenienti da Romania e Bulgaria nel periodo pre e post allargamento dell'Unione europea.

Solo il 3%, una piccolissima minoranza, pratica un mestiere itinerante: alcune persone dedite ancora alla transumanza e, soprattutto fra i sinti, delle famiglie circensi, come gli Orfei e Togni, fra le più note, o i tanti gruppi di giostrai che animano le feste cittadine e i luna park. Si tratta comunque di una minoranza nella minoranza, e in ogni caso parliamo di persone con percorsi di itineranza peripatetica, non di nomadismo disancorato e senza appartenenze territoriali (Alietti, 2009). È scorretto, quindi, parlare di "nomadi". Secondo il Rapporto annuale dell'Associazione 21 Luglio (2017) è possibile quantificare in circa 28.000 le persone di etnia rom che vivono in emergenza abitativa, ovvero in campi formali, in baraccopoli informali, in micro insediamenti o in centri di raccolta organizzati su base etnica. I rapporti di ricerca più autorevoli sul tema concordano che almeno i due terzi dei rom e sinti presenti in Italia vivono invece in case "normali".

Alcuni degli stereotipi sui rom e i sinti sono riconducibili a quelle che Luca Bravi (2009) chiama sinteticamente la tesi della *deculturazione* e la tesi dell'*acculturazione negativa*. La prima guarda solo ai processi di perdita delle tradizioni culturali pregresse, di perdita di una cultura originaria, mentre la seconda, un'interpretazione in termini di acculturazione negativa, mostra rom e sinti come privi di una propria cultura, omogenei fra loro, caratterizzati solo dai tratti peggiori e devianti acquisiti acriticamente nelle società urbane contemporanee. Gli "zingari" risultano così nella percezione dei *gagi* (i "non zingari") avere valori completamente differenti, "non avere uno stile di vita civilizzato", "non avere nemmeno interesse nel benessere dei propri bambini" (Albarello, Rubini, 2017, p. 4).

Più in generale possiamo dire che gli stereotipi di cui sono oggetto i rom in Italia ne mettono in luce sempre il comportamento opportunista, dei corpi deformi, una cattiva inclinazione nei confronti dei minori (trascurati e maltrattati), sprechi e consumi vistosi, un'economia predatoria basata sul furto, una grande sporcizia, il furto e il commercio di bambini, l'indisponi-

bilità a integrarsi, l'assenza di impegno e determinazione (sarebbero pigri, svogliati). Nel corso degli ultimi 10 anni si è consolidato anche lo stereotipo, assai investito di significati simbolici da parte del ceto politico di destra, dei rom come gruppo privilegiato che riceve più risorse che gli altri cittadini (Mazzoli, 2017, p. 18). Per altro, come nota Alfredo Alietti (2018) con riferimento al caso dei sinti di Voghera, ciò che viene interpretato come privilegio non è altro che un diritto ordinario, e la retorica del privilegio contribuisce anche a "una sorta di disattenzione alle indispensabili azioni di sostegno socio-economico, formativo e culturale".

Non vi sono, tuttavia, solo stereotipi negativi, ve ne sono anche di "positivi", emblematicamente rappresentati dai film di Emir Kusturica. Sono filtri che fanno rappresentare i rom come popolo unico, con una lunga storia, "misterioso", povero, nonviolento, che prevede il futuro, geneticamente predisposto per l'improvvisazione musicale, capace di parlare con gli uccelli, estremamente sensuale, fertile, straordinariamente resiliente (sopporta ogni avversità), nomade (con un'accezione positiva in questo contesto).

Fra gli stereotipi ambivalenti più importanti, l'idea del presunto nomadismo, che è stata funzionale a politiche respingenti: in quanto nomadi, "loro" non vorrebbero integrarsi. A Milano, quando tra il 2008 e il 2011 vennero effettuati più di cinquecento sgomberi di rom accompagnati da una retorica profondamente antizigana, i politici che chiedevano gli interventi delle ruspe ripetevano: «Se sono nomadi, facciamoli circolare» (Pasta, et al., 2018). In questo modo Cristina, rom romena emigrata per ragioni economiche a Milano quando aveva 10 anni, venne sgomberata venti volte in un anno, mentre suo cugino Samuel venne costretto a cambiare otto scuole in tre anni. Queste persone non hanno nulla di culturalmente nomade, ma – casomai – sono stati resi forzatamente "nomadi" dai continui sgomberi.

Altri radicati pregiudizi si rilevano infondati, come quello secondo cui i rom rubano i bambini, dimenticando per esempio la ricerca dell'Università di Verona e della Fondazione Migrantes che ha analizzato sistematicamente tutti i casi dal 1986 al 2007 di rom indicati come responsabili di sparizioni di bambini e ha mostrato che in nessuno l'accusa si è poi rivelata fondata (Tosi Cambini, 2008). Così come l'idea per cui tutti i rom siano ladri: i problemi legati alla devianza giovanile ci sono, ma sono legati a condizioni sociali non culturali o etniche.

Inoltre, è scorretto anche affermare che i rom siano tutti "poveri". Certo le condizioni di vita sono in alcuni casi drammatiche – come non ricordare i bambini morti perché una candela, lasciata accesa nella notte per tenere lontani i topi, ha incendiato la baracca – ma la povertà non costituisce un "attributo etnico" (Persico, Sarcinelli, 2017): i rom e sinti in Italia sono an-

che calciatori di successo, docenti universitari, imprenditori dell'entertainment o della produzione di carne equina, operatori nel campo della vigilanza e della sicurezza.

Tuttavia, sono un'emergenza le condizioni dei cosiddetti "campi nomadi" e baraccopoli, regolari o irregolari, dove vive solo una minoranza dei rom e sinti d'Italia: con dovute differenze a seconda delle situazioni, sono generalmente luoghi di esclusione dove la segregazione spaziale e abitativa diventa ghettizzazione sociale e culturale (Maestri, Vitale, 2017). Senza nuovamente cadere in alcun determinismo sociale, come ben racconta l'autobiografia di Anina Ciuciu (2016).

Gli stereotipi favoriscono generalizzazioni ingiustificate, non permettono di guardare alle specificità individuali e alle traiettorie singolari. Non solo: gli stereotipi de-storicizzano e de-contestualizzano. Così fra i rom non vi sarebbero strati sociali (come se i rom fossero tutti sottoproletari, e non vi fossero un ceto medio, dei commercianti, dei ricchi borghesi, dei contadini). Differenze di classe, di contesto, religiose, socio-professionali e di inclinazione politica non sono prese in considerazione, ma rigettate dentro interpretazioni omogeneizzanti che portano a giudizi assai rigidi e categorici sui rom. Rappresentazioni stereotipate che purtroppo hanno trovato non solo nei media ma anche nella letteratura accademica delle scienze pedagogiche e sociali molte conferme in proposito. Stereotipizzzando i rom, alla ricerca dei gruppi più chiusi e marginali, e trascurando il resto dei gruppi, meglio integrati. Stereotipizzando anche la loro discriminazione, cioè non storicizzandola e contestualizzandola, per vedere quando e dove essa è più rilevante, ma semplicemente assumendo che i rom siano sempre e ovunque discriminati e messi al margine dai gruppi maggioritari: anche questo è un pericoloso stereotipo (Vitale, 2009). Se infatti i rom fossero sempre stati odiati, fin dal primo giorno in cui sono arrivati sul suolo europeo, e fossero sempre stati odiati senza esclusione di colpi, non vi sarebbero forse buone ragioni? Se la discriminazione è una costante e non una variabile, forse è possibile intervenire?

Il termine "rom" evoca stereotipi, rappresentazioni estremamente omogenee di un intero gruppo etnico, e vi sono pochissime opportunità di contatto e conoscenza che mettano in discussione questa immagine in termini di iperdiversità. A parità di livello di etnocentrismo, invece, il semplice fatto di avere dei contatti e una conoscenza personale dei rom riduce immediatamente, e di tanto, il livello di ostilità (Kende et al., 2017). Tuttavia, i contatti con i rom sono tendenzialmente considerati disdicevoli, e la maggior parte delle persone ne fa volentieri a meno. Anche le politiche pubbliche rivolte ai rom risentono fortemente di pregiudizi consolidati, sia nella loro concezione sia nella loro implementazione.

Come emerge nel più sistematico lavoro di ricerca disponibile sui discorsi d'odio nei confronti di rom e sinti, il modo con cui il ceto politico parla di queste minoranze mostra "come i corpi dei rom siano oggetto di scambio tra interlocutori che si pongono al di sopra di loro, che non li vedono" (Associazione 21 luglio, 2014, p. 19).

I rom sono ipervisibili nel dibattito pubblico, ma la loro visibilità si ferma a un livello deittico-referenziale, non permette reciprocità e mutualità degli sguardi, non è sociale, non permette un processo di riconoscimento, ma, con un'ottica opposta agli assunti della prospettiva interculturale, nega il carattere dinamico delle identità e i processi di meticciato e trasformazione frutto degli incontri con altre culture. Al contrario, reificandoli, li considera come oggetti ingabbiati in una cultura pressoché immutabile.

È un paradosso: dei rom si parla tantissimo (e a livello di politiche pubbliche vengono spesi molti soldi), ma tale discorso non produce pluralismo, riflessione, conoscenza critica, né provoca momenti di contatto, occasioni di incontro e conoscenza interpersonale. Come sottolineato nella sintesi dei risultati di ricerca sui discorsi di odio contro i rom e i sinti nel 2014, "la facilità con cui i discorsi d'odio rivolti a rom e sinti trovano terreno fertile nel nostro Paese ha come conseguenza rendere sempre più accettabili e condivisibili, da parte dell'opinione pubblica, posizioni estreme e penalizzanti nei confronti di tali comunità, contribuendo così ad alimentarne un'immagine negativa e stereotipata". È un meccanismo che hanno messo ben in luce Albarello et al. (2017): le autorità politiche creano un sentimento di minaccia, e questo spinge a rinforzare altri stereotipi che si hanno nei confronti del gruppo in questione. Ci piace per questo parlare di '*ignoranza organizzata*'. L'esempio più impressionante di questo è certamente rappresentato dalla pressoché assenza nei libri di storia e nella coscienza collettiva nazionale di riferimenti sistematici allo sterminio di rom e sinti nel corso della Seconda guerra mondiale da parte del nazifascismo[1].

1 Fra gli strumenti più importanti per ricostruire questa memoria si segnala *Giving memory a future. Rom e sinti in Italia e nel mondo* (www.romsintimemory.it), una guida multimediale accessibile gratuitamente in italiano e inglese con video, testi, immagini per approfondire la storia, la cultura e la condizione attuale dei rom e sinti. Realizzato dal Centro di Ricerca sulle Relazioni Interculturali dell'Università Cattolica e dall'USC Shoah Foundation (Stefano Pasta ne ha coordinato la realizzazione), approfondisce il Porrajmos (detto anche Samudaripen), durante il quale furono uccisi tra 500mila e 1 milione di rom e sinti, internati anche in campi di concentramento italiani (Boiano, Prignano, Gonars, Agnone, Perdasdefogu…). Si veda anche il museo virtuale del Porrajmos (www.porrajmos.it).

2. *I rom e i sinti di fronte agli stereotipi di cui sono oggetto: un'indagine empirica*

Il lettore può immaginare a questo punto la forza dei processi di stigmatizzazione che pesano su quanti si riconoscono come rom. Per provare a invertire queste tendenze crediamo siano importanti tre passaggi. In primo luogo si tratta di studiare precisamente gli stereotipi sui rom, e la loro distribuzione nella popolazione. Una seconda operazione è quella di rompere l'egemonia dei racconti deterministici e stereotipati, raccontando altre storie, mostrando la pluralità di percorsi di inclusione ed esclusione; questa è un'operazione di recente fatta da registi e associazioni per i diritti umani: pensiamo al magnifico film di Pierluigi De Donno e Claudio Giagnotti detto "Cavallo", musicista e cantante dei Mascarimirì, sui rom nel Salento[2], ai video di storie di vita di rom, Cittadini dell'Italia che verrà, prodotti dall'Associazione 21 luglio, alla produzione culturale seguita allo sgombero della baraccopoli di via Rubattino a Milano[3]. In parallelo su un piano accademico, emerge la necessità per i *Romani Studies* di riformulare il tema delle identità e delle appartenenze a partire dai contesti e dalle interazioni fra gruppi rom e società locali, fonte di trasformazione da ambo le parti, dando ad esempio voce a quelle comunità che vivono in Italia da secoli, confrontandosi con un antiziganismo (Piasere, 2015) che comunque li colpisce ma che affrontano con la forza di una lunga storia di convivenza (Ciniero, 2017). Una terza operazione importante è invece quella di capire come i rom stessi vivono lo stigma di cui sono oggetto: come se ne difendono, cosa provoca in loro, come provano a contrastarlo individualmente o insieme. Questa operazione culturale è stata meno sviluppata sia dalla letteratura accademica che dai militanti associativi. In parte le storie di vita raccolte da Pino Petruzzelli contribuivano a riflettere su questo punto, mostrando le difficoltà di tanti cittadini italiani di etnia rom di dichiarare pubblicamente la propria appartenenza, scegliendo spesso una strategia di invisibilità, soprattutto nel caso di persone con alto titolo di istruzione. Si

2 Gitanistan – Lo Stato immaginario delle famiglie Rom-Salentine, www.gitanistan.com.

3 Cfr. Giunipero, Robbiati (2011). Si veda anche il saggio scritto da Pino Petruzzelli (2008) contenente diverse vicende di uomini e donne rom in Italia: storie sorprendenti se viste con lo sguardo del pregiudizio. A breve saranno disponibili i materiali di una ricerca comparativa sulle traiettorie biografiche e i percorsi di inclusione di migranti rom in Italia, Spagna e Francia. I lettori interessati possono scrivere agli autori di questo capitolo per ricevere aggiornamenti sulle pubblicazioni relative alla ricerca comparativa ANR Marg In.

tratta di un'opzione teorica e metodologica che riteniamo indispensabile in questo campo di indagine. Gli stereotipi sui rom e i sinti sono così forti da spingere spesso a far parlare altri al loro posto, facendo parlare lo stereotipo o la pratica discriminatoria senza raccogliere la voce dei diretti interessati, contribuendo così a sminuire la loro capacità di azione e interpretazione. È questo un punto che caratterizza l'insieme dei nostri lavori, sia quelli più quantitativi condotti in Italia attraverso sondaggio, che abbiamo sempre pubblicato includendo i commenti dei rom e dei sinti stessi ascoltati attraverso *focus group* (Arrigoni, Vitale 2008; Vitale, et al. 2011), sia analizzando i supporti pedagogici per l'insegnamento della memoria dello sterminio avvenuto nel corso della Seconda guerra mondiale, attraverso gli strumenti della storia orale (Pasta, 2014). In questa direzione va anche questo nostro capitolo. Grazie a un finanziamento del progetto RONEPP – Roma Networks and Political Participation) del Centre d'Études Éuropénnes di Sciences Po e del progetto ANR MargIn abbiamo potuto intervistare molti cittadini che si definiscono rom e/o sinti.

Il presente testo si basa su 70 interviste svolte a maggio 2017 a un campione volutamente composto in modo eterogeneo: rom e sinti; di differenti gruppi rom e sinti; cittadini italiani, apolidi de facto (Bonetti, et al., 2011), regolarmente o irregolarmente presenti in Italia, stranieri di recente (romeni) o più antica immigrazione (montenegrini, serbi, croati); di diversa regione di residenza (Lombardia, Puglia, Toscana, Piemonte, Molise), classe d'età (dai 14 ai 67 anni), religione (cattolici, ortodossi, pentecostali, musulmani), grado di istruzione (da analfabeti a laureati), situazione lavorativa (inoccupati, disoccupati, lavoratori) e abitativa (aree per sinti, campi irregolari, campi regolari, centri di emergenza sociale, case in affitto o proprie, edilizia residenziale pubblica regolarmente assegnata o occupata abusivamente).

Il tratto accomunante del campione è invece che i rom e sinti hanno vissuto o partecipato a contesti di forte interazione di scambi con i *gagi*. In alcuni casi gli intervistati sono coinvolti in forme di attivismo pubblico "pro rom e sinti", come partecipanti in prima persona alle attività di associazioni: in particolare vi sono membri dell'Associazione sinti Italiani di Prato, dell'Associazione Fabrizio Casavola, di Upre Roma, del RowniRoma Women Network, della Consulta rom e sinti di Milano, della Comunità di Sant'Egidio; altri hanno lavorato come mediatori culturali, hanno frequentato i corsi per attivisti dell'Associazione 21 luglio, si sono candidati alle elezioni comunali rivendicando la propria appartenenza etnica, partecipano alla compagnia teatrale Rom Faktor o hanno lavorato alla sartoria "Taivé – Un filo per l'integrazione", vivono forme di forte adesione, anche con

ruoli di leadership, alle chiese pentecostali, hanno partecipato al progetto salentino Gitanistan, alle iniziative della Casa della carità, o hanno vissuto l'esperienza milanese nata nel 2009 attorno alla baraccopoli di via Rubattino e tuttora in corso anche attraverso la partecipazione dei rom alle attività della Comunità di Sant'Egidio e della rete informale "mamme e maestre di Rubattino". Alcuni di loro si sono esposti in prima persona sui media, hanno partecipato a convegni sulla questione rom e sinti e in diversi casi potrebbero essere definiti attivisti; si è scelto tuttavia di non includere nel campione i leader nazionali che più in questi anni hanno assunto il ruolo di "rappresentanti dei rom e sinti italiani".

Nel condurre le interviste ci siamo ispirati alla metodologia sviluppata dal gruppo di ricerca diretto da Michèle Lamont (2016), per descrivere sia gli strumenti retorici che quelli strategici che i gruppi discriminati usano per contrastare uno "stigma percepito". Quest'ultimo è un concetto ampio che comprende l'ignoranza, i pregiudizi, gli stereotipi, il razzismo, la discriminazione, l'esclusione, etc. Lamont e colleghi suggeriscono di distinguere fra reazioni individuali e collettive, e anche fra reazioni attinenti alla sfera privata (quando gli individui si soffermano sulle esperienze passate e cercano di trovarvi un senso) e quelle che si esplicano nella sfera pubblica (quando gli individui oggetto di stigma interagiscono con altri per rispondere e significare precisi eventi o "incidenti", cfr. Fleming et al., 2012). In questa direzione, per interpretare i dati da noi raccolti abbiamo considerato come discriminazione gli eventi in cui i nostri intervistati hanno ritenuto essere stati privati o impediti di accedere a opportunità e risorse per ragioni legate alla loro appartenenza etnica (Lamont, 2016, p. 6). Coerentemente abbiamo adottato una definizione di stigmatizzazione per includere un ampio spettro di esperienze individuali in cui le persone da noi intervistate hanno percepito una mancanza di rispetto nei loro confronti, e in cui "la loro dignità, onore, status relativo o senso del sé sono stati messi in discussione" (*ivi*). In questo senso quando si parla di stigmatizzazione non si fa solo riferimento ad aggressioni e all'esperienza di essere oggetto di rappresentazioni stereotipate, ma anche alla percezione di essere ignorati o trascurati (cfr. ibidem, p. 7).

3. *L'esperienza della discriminazione nelle parole di rom e sinti*

La sociologia della cultura americana ha da sempre attribuito grande importanza alla riflessione sullo stigma e sui processi di stigmatizzazione. Nei lavori di Goffman il punto principale è relativo alle condizioni che ren-

dono possibile stigmatizzare alcuni gruppi, e ai processi attraverso cui questo avviene. Nel paragrafo che segue il nostro punto di interesse è semmai sulle persone che subiscono discriminazione perché stigmatizzati sulla scia della citata ricerca comparativa di Michèle Lamont (2016). Nostro obiettivo è sviluppare una forma di conoscenza basata sulla ricostruzione degli stati d'animo (*moods*) relativi alla stigmatizzazione e alle modalità di attribuzione di senso e significato a questi stessi stati d'animo.

Un momento particolarmente interessante sono i racconti di eventi che segnano la presa di coscienza della propria "diversità", spesso episodi di discriminazione o di stigmatizzazione, non necessariamente legati ad atti di violenza. La coscienza di una propria differenza emerge in relazione a eventi (Granata, 2011; Rajiva, 2006). I *boundary-events* (eventi-confine), di cui parla France Twine (1996, pp. 57-72), sono episodi ben precisi che segnano una discontinuità netta. Luciana Rinaldi, rom salentina studentessa di Giurisprudenza all'Università di Lecce, da sempre vissuta in casa, racconta come nei primi giorni di scuola "una compagna fu costretta a darmi la mano e poi sentii che diceva a un'altra bambina che doveva lavarsi la mano"; l'ambito scolastico è uno dei luoghi più comuni per questo tipo di esperienze dato che è uno dei primi spazi pubblici in cui la diversità acquisisce visibilità. Non sempre si tratta di un evento unico che segna lo svelamento dell'identità: con *boundary-moments* (esperienze-confine) si fa riferimento a un insieme di azioni che portano a costruire, più sul lungo periodo, un sentimento di estraneità vissuta, mentre per *boundary-works* (processi-confine) si intende la relazione con la cultura del gruppo etnico di origine, rapporto che può dare esiti opposti, dal rifiuto radicale delle origini fino alla scelta di frequentare solo coetanei provenienti dalla stessa comunità.

In generale si può notare nelle interviste una percezione molto diversa dell'antiziganismo (soggettivo): alla domanda se ci sia più razzismo in Romania o in Italia posta a rom romeni provenienti dallo stesso villaggio e con percorsi migratori simili (Pontrandolfo, Piasere, 2016), si ottengono risposte estremamente eterogenee, opposte anche all'interno dello stesso nucleo familiare (moglie/marito; genitore/figlio). Seppur vi sia anche una consapevolezza della storicità e della capillarità dell'ostilità, la percezione conta più della realtà: lo stigma è dunque contestualizzato e la sua significazione è situata, non è data una volta per tutti. È infatti la percezione, più che la realtà, che provoca sofferenza, dolore e preoccupazione per il futuro dei figli. Inoltre la percezione è dinamica: quando la condizione sociale migliora, si guarda alle discriminazioni e allo stigma in modo differente, rileggendo la sofferenza del passato in chiave meno problematica, forse anche per superare il dolore prodotto. Al contrario, quando si vive in un campo, ovvero in un con-

testo sociale che è strutturalmente discriminatorio, la rilettura delle problematiche è sempre alla luce dell'antiziganismo subìto. Si vede bene come l'appartenenza etnica al gruppo, il fatto di sentirsi rom, non sia riconducibile solo a legami di sangue e rapporti familiari ma sia al contempo funzione dei confini simbolici stabiliti, relativi cioè ai processi di auto-identificazione e di percezioni dei gruppi esterni. Senza esaurirsi ai soli confini simbolici è anche condizionato dai confini sociali e spaziali, ovverosia dalle condizioni del contesto immediato che includono la composizione della rete sociale e l'omofilia, così come dalla taglia del gruppo in questione, e dal carattere multietnico o meno del quartiere di abitazione (Lamont, et al., 2016, p. 22). Ma queste condizioni sociali e spaziali contano in quanto le persone ne fanno esperienza: è la loro dimensione percepita che prendiamo qui in considerazione. Tornando al concetto di "stigma percepito", con riferimento ai nostri risultati di ricerca emerge un antiziganismo non come una sostanza, quanto piuttosto come un insieme di percezioni che si connettono all'"ostilità situata e incarnata" che non è solo subita ma viene anche mobilitata per articolare il confine della differenza. È qui che, in alcuni rom e sinti più militanti, possiamo trovare il nesso con un'idea nuova di etnicità che punta sulla mobilitazione delle differenze e sulla sua costruzione "cosciente", in cui la questione dell'identità di gruppo non riguarda solo il condividere certi attributi (lingua, appartenenza territoriale, tradizioni, narrazioni,ecc.) tra cui vi è il razzismo subìto, ma l'essere consapevoli di quegli attributi e della loro importanza per lavorare sui confini, modellare l'identità stessa del gruppo, permettere anche processi di resilienza.

Quanto agli ambienti che sono più associati all'antiziganismo, la scuola emerge come il luogo maggiormente problematico, forse anche per la fragilità a cui si è esposti durante l'infanzia e l'adolescenza; in particolare, la secondaria di primo grado, che è il ciclo scolastico che più fatica a rispondere ai problemi socioeconomici nell'ordinamento italiano, è associato alle ferite più dolorose, soprattutto a casi di razzismo di contrapposizione, in cui l'antiziganismo, anche banalizzato, è espresso in modo franco, senza giri di parole, magari durante un momento di tensione, attraverso la trasposizione di stereotipi condivisi e diffusi per interpretare un fatto locale. Questi ricordi sono trasversali alle generazioni e all'origine nazionale: il romeno Vladut, 14 anni, si sente dire: "Andate via dal nostro paese perché non lo meritate", e per questo si è "sentito male e arrabbiato"; il ventunenne serbo Andrea ricorda quando alle medie, poiché non aveva il libro di testo di storia, un compagno rispose alla maestra che lui "non studiava con gli zingari e non mi voleva vicino" ("Non volevo rispondere… Mi sono sentito male"). Quando all'italiano Elvis, 40 anni, viene domandato di motiva-

re la sua affermazione che "per i *gagi* i rom sono nulla su questa terra", la risposta è immediata, seppur riguardi un episodio passato da tre decenni: "A scuola, venivamo messi tutti insieme, da parte, non con i *gagi*"; ora però, riconosce, le stesse scuole frequentate dalle figlie hanno fatto dei miglioramenti: "Rimangono nelle loro classi, a mensa mangiano con i *gagi*, noi stavamo in un tavolo solo di rom".

La problematizzazione della scuola italiana si tratta, tuttavia, di un fatto inaspettato se confrontato con la tradizione di inclusività delle differenze (stranieri, disabili) che la caratterizza, ponendola addirittura alla base, insieme al lavoro, del modello di integrazione degli stranieri nel Bel Paese. In particolare, si può affermare che i giovani soffrono maggiormente l'esclusione sociale di cui è vittima l'etnia a cui appartengono.

Altro ambiente problematico è l'alloggio: se il campo rappresenta un luogo in cui segregazione urbana e discriminazioni si autoalimentano con lo stigma in modo reciproco e bidirezionale, in un problematico circolo vizioso (Aguilera, Vitale, 2016), anche la casa può essere fonte di tensione e ostilità con i vicini proprio per il carattere intimo che la caratterizza (lingua parlata, abbigliamento, parenti, tradizioni domestiche). Florin, diciottenne rom romeno che frequenta la quarta superiore e ha iniziato già a lavorare dopo lo stage svolto tramite la scuola, non ha rivelato la sua appartenenza etnica e perciò non invita nessuno dei compagni a casa: "Siamo tanti e mi scoprirebbero. Mi dispiace però". D'altro canto, va comunque considerato che l'abitazione permette più facilmente di nascondere l'appartenenza etnica (due terzi dei rom e sinti in Italia vivono in casa, ma l'immagine stereotipata li associa sempre a campi, baraccopoli e situazioni di precarietà abitativa).

Al contrario, il lavoro, seppur sia comunque un ambiente suscettibile dei pregiudizi, emerge dalle interviste come il ruolo vero di integrazione, in cui contano le performances e la produttività; lo stesso Florin, che in quattro anni di scuola non ha mai rivelato ai compagni l'appartenenza etnica, dice parlando dell'azienda dove ha svolto solo tre mesi di stage e due settimane di lavoro: "Non ho paura che scoprano che sono rom: è gente che mi conosce, sanno che persona sono. A loro non interessa tanto, basta che lavoro";. In diversi casi trovare un impiego regolare è la via che cambia la percezione subìta: è una svolta sul piano individuale, ma il problema è che a livello collettivo, sebbene i rom che lavorano siano tutt'altro che una minoranza, vengono comunque considerati un'eccezione, quasi ritenuti dal senso comune maggioritario non più parti dell'etnia proprio perché lavorano. Si rileva qui la forza dell'immaginario stereotipato: "L'Americano bianco relega il negro al rango di lustrascarpe: e ne conclude che è capace solo di lustrare scarpe", diceva Bernard Shaw. Anche alcuni rom e sinti – una mi-

noranza – finiscono per assumere questa visione, con casi di lavoratori considerati "l'eccezione" (declinata come "scelta di vita", non in relazione a fattori sociali alle strutture di opportunità del contesto e, in particolare, al tasso di occupazione) dal gruppo di cui fanno parte, o addirittura da loro stessi.

I processi di stigmatizzazione hanno intensità variabile, in relazione alla dinamica politica e istituzionale. Nelle interviste abbiamo riscontrato che per i rom e sinti italiani la situazione è chiaramente peggiorata nell'ultimo decennio, ovvero dal clima culturale che ha portato alla proclamazione dello Stato di Emergenza Nomadi (2008-11) in cinque Regioni. In questo senso, sebbene fattori come casa, lavoro e più in generale la mobilità sociale riducano la percezione della gravità della discriminazione, il passaggio dal campo alla casa è una traiettoria ben diversa di quella di chi vive da generazioni in casa "ma tutti sanno che sei rom", come nel caso dei rom salentini: anche ad alto livello di istruzione, ben integrati, sentono comunque su di sé il peso dello stigma.

Se il ruolo dei media è da quasi tutti gli intervistati valutato come negativo – con i giovani che pongono l'accento sul Web 2.0 – il razzismo istituzionale viene meno indicato, nonostante sia stato in questi anni al centro della denuncia dell'associazionismo organizzato: nelle interviste non vengono citati come razzismo il ciclo degli sgomberi che ha colpito i baraccati romeni a Milano ("Ci sgomberavano perché eravamo abusivi") e che invece aveva dei caratteri discriminatori, né la chiusura del campo di via Idro, al centro di una mobilitazione dell'associazionismo a livello europeo, né fatti legati alla condizione giuridica (Pasta et al., 2018).

Infine si indicano due ulteriori tratti trasversali che emergono dalle interviste. Da un lato le differenze di genere negli spazi di negoziazione dello svelamento dell'identità etnica, poiché – come dice Ljubisa – "per noi uomini è più facile fare il *gagio*", a causa dell'abbigliamento e delle tradizioni culturali. Dall'altro, così come è diffuso l'antiziganismo, è altrettanto comune nelle interviste l'evocazione di *gagi*, che invece hanno mostrato atteggiamenti solidali e di amicizia: quasi sempre i rom e sinti hanno alcuni rapporti significativi con dei *gagi*, con persone che sono andate oltre il proprio ruolo di insegnante o attivista, e che costituiscono un "capitale antirazzista" che non può essere dimenticato né nell'analisi, né soprattutto nella progettazione di strategie per superare la distanza sociale. Alcune volte gli stessi rom assumono un'interpretazione identitaria, che è sempre in relazione con la lettura esterna della società maggioritaria, oppure finiscono per rileggere come propri della cultura rom alcuni stereotipi, per esempio di genere: alcuni rom romeni provenienti da zone rurali a bassa

scolarizzazione sono convinti che la liceità morale del tradimento maschile (e la condanna di quello femminile), l'usanza di esporre il lenzuolo bianco sporco di sangue dopo la prima notte di nozze, i matrimoni precoci, la bassa scolarizzazione specie femminile, siano "cose tipiche dei rom", perché "da noi si usa così" e rimangono increduli alla scoperta che anche in Italia, magari in zone rurali, fossero pratiche diffuse in altri momenti storici. In questo senso, lo sguardo stereotipato unisce rom e *gagi* quando nega la dinamicità della cultura, assumendo un'ottica statica dei tratti identitari (Santerini, 2003).

Tendenzialmente seppur l'antiziganismo sia un tratto sempre riconosciuto – magari non verso di sé, ma sempre verso il gruppo etnico di appartenenza – si nota una sottovalutazione della gravità degli stereotipi e delle connotazioni morali associate, preferendo invece soffermarsi su falsi stereotipi culturalisti, più che discutere direttamente i giudizi più negativi di presunto degrado morale. Le persone da noi intervistate tematizzano la discriminazione che subiscono e la mettono in relazione ai furti compiuti da altri "zingari", ma non discutono apertamente, sottovalutano o comunque relativizzano gli stereotipi legati alla 'violenza intenzionale' e alla 'cattiveria' che viene loro attribuita.

Coerentemente con una tendenza più generale, che vede le persone impegnate nell'associazionismo più attenti alle dimensioni strutturali e più capaci di una presa di parola con connotati politici (Biorcio, Vitale, 2016), anche fra i rom chi ha esperienze di attivismo ha una capacità di spiegare le discriminazioni e trovare esempi che gli altri non hanno. Invece, a differenza dei non-attivisti, i più impegnati non nominano i comportamenti criminali dei rom stessi, e si richiamano spesso a letture idealizzanti del mondo che non storicizzano né contestualizzano le questioni di discriminazione. Al contrario diversi rom, soprattutto tra chi ha meno esperienze di militanza, tendono a mettere in evidenza il fatto che vi sono rom "che si comportano male", forse come forma di distanziamento e quindi di protezione personale, ma probabilmente poiché gli intervistati, consapevoli dell'antiziganismo diffuso, tendono a dire quello che pensano l'interlocutore si aspetti. Si tratta di un punto classico: la dialettica discorsiva fra rom buono e cattivo zingaro, che viene mobilitata in presenza di *gagi* per distinguersi e qualificarsi in relazioni asimmetriche con i *gagi* (Williams, 2011). L'esito più problematico di tale processo è tuttavia quando alcuni rom giustificano il razzismo sulla base del fatto che vi siano alcuni membri della propria minoranza che hanno comportamenti devianti o delinquenziali.

Un ultimo punto interessante è legato al fatto che dalle parole dei nostri intervistati, un certo primato della socialità omofilica, all'interno di un gruppo molto ristretto, non è messa in relazione a tradizioni e cultura di

chiusura nel gruppo di appartenenza, e nemmeno direttamente ai processi di stigmatizzazione, siano essi di umiliazione o di aggressione. Sono semmai ricondotte esplicitamente a esperienze di discriminazione istituzionale, politiche disegnate sulla base di stereotipi che, come esito, hanno ridotto le loro opportunità di contatto e di socialità al di fuori della cerchia ristretta.

4. *Come i rom e sinti reagiscono allo stigma*

Di fronte allo stigma – subìto o temuto – rom e sinti reagiscono in modo diverso; nella maggior parte dei casi, una stessa persona ricorre a diverse strategie anche nello stesso contesto, preferendo ad esempio farsi apprezzare prima di rivelare l'appartenenza etnica.

Una prima opzione, a cui quasi tutti ricorrono almeno per un tempo parziale o un contesto selezionato, è l'occultamento, motivato dalla consapevolezza dello stigma. Pietro lavora come custode sociale per MM, l'ente gestore dell'edilizia residenziale pubblica del Comune di Milano, dice: "Non sanno che sono rom; nel parco vicino ci sono dei rom che ogni sera sono molto visibili e disturbano i passanti. Ho paura che poi mi crei problema sul lavoro".

È una strategia difensiva storica, sperimentata anche decenni fa. Ljubisa Djordjevic, rom serbo di 57 anni, in Italia dall'inizio degli anni Ottanta, dice di quel periodo: "Lavoravo a Vicenza e dovevo fare il *gagio* per il datore di lavoro; quando veniva a casa a trovarmi, dovevo nascondere mia madre perché… era come una carta di identità!".

Tale strategia viene agita anche in contesti non segnati dall'antiziganismo a causa del fatto che tale pensiero sia reputato dai rom stessi diffuso e introiettato nelle pedagogie popolari implicite. Memo, rom romeno connotato fisicamente e che negli anni dell'immigrazione a Milano ha subito vari episodi di razzismo, non ha detto al lavoro (impresa edile) che è rom ed è convinto che i suoi datori di lavoro (da cinque anni) non conoscano la sua origine etnica. In realtà tale appartenenza è ben nota ma, proprio perché non è esplicitata attraverso il pregiudizio, Memo pensa che sia sconosciuta e, in via cautelativa, continua a occultarla.

In fondo Memo agisce un'altra strategia a cui molti rom scelgono di ricorrere: fare finta di nulla. "Non so se lo sanno", dice Madalina riferendosi ai vicini di casa. Da questo punto di vista il lavoro – e la casa in misura minore – funge da protezione (Vitale, 2001): per molti rom lavoratori "gli zingari" eletti a bersaglio sono "quelli che chiedono l'elemosina, sporchi e subito riconoscibili".

In altri casi, invece, i rom reagiscono allo stigma rivelando la propria appartenenza etnica, tendenzialmente sfuggendo così al ricatto dell'incognita di un'eventuale scoperta e vivendo una sorta di liberazione personale (sul piano relazionale per alcuni coincide con il passaggio dall'adolescenza all'età adulta). Quando tale rivelazione non è subìta ma è decisa in prima persona, viene solitamente gestita scegliendo il momento più opportuno per non mettere a rischio la propria posizione, ad esempio lavorativa, e al contempo rispondere a un'esigenza personale di evitare il continuo occultamento. Cristi, ventiduenne romeno che lavora come operaio in una discarica, racconta: "Prima non sapevano che ero rom, il direttore diceva sempre che gli zingari avevano rubato nella sua casa: io mi sentivo male, non mi piaceva come parlava. Allora gliel'ho detto". In quel caso lo svelamento ha un effetto di *empowerment* sia per la famiglia di Cristi – con la moglie decidono di non nasconderlo più neanche all'asilo nido del figlio – sia sul posto di lavoro; con la stessa cooperativa lavorano altri otto rom romeni che, una volta che Cristi lo ha rivelato, seguono il suo esempio.

Eugen, rom romeno in Italia dal 2007, lavora invece presso una gelateria famosa di Milano e, prima di iniziare il lavoro, ha deciso di dire alla persona che gli ha fatto il colloquio: "Io sono un rom. Se mi volete assumere, sono una persona che mi cerco di impegnare. Se per voi va bene...". Si tratta di una scelta anomala, Eugen spiega come è nata: "Per molti anni ho nascosto che ero rom. Ho spesso lavorato per periodi di tre mesi nell'edilizia e in diversi bar: dicevo che ero romeno ma quando le persone capivano che ero rom a causa della carnagione scura, lo ammettevo ma poi succedeva che dopo una settimana mi lasciavano a casa. Non era mai successo prima che mancasse qualcosa, ma poi succedeva sempre che mancava qualcosa. Ora l'ho detto subito perché non voglio più nascondermi, voglio avere la libertà come tutti di esprimermi". Questo svelamento avviene dopo mesi difficili: Eugen, convinto di non avere successo nei colloqui assuntivi in quanto rom, aveva attraversato settimane "quasi depresso" e, pur consapevole di non stare bene, si era tinto i capelli di biondo-arancio "perché così non sembravo rom, anche se lo so che stavo male" (prima del colloquio decisivo, torna al colore ordinario).

Se nel caso di Eugen lo svelamento coincide con una liberazione personale, per alcuni può coincidere con la scelta per l'attivismo. I sinti del campo di Iolo (Prato) Noell Maggini e Denny Lanza, uno stilista e un regista professionalmente affermati[4], raccontano come l'accettazione e la valoriz-

4 Cfr. "Sono sinti e lo nascondevo per timore di discriminazioni", in *Il Tirreno.it*, 27 novembre 2014.

zazione su un piano personale ("Mi sono guardato allo specchio") sono state la chiave per un'assunzione pubblica della propria appartenenza etnica e una militanza nell'attivismo, dopo averla nascosta per anni.

In altri casi lo svelamento avviene casualmente, non progettato, e quindi con minor capacità di controllarne e prevederne le conseguenze. Per i rom romeni emigrati in Italia, "un pericolo" è rappresentato dai *gagi* romeni: se con un *gagio* italiano si può fingersi "romeni e basta", con un *gagio* romeno non è possibile. Su questo punto vi è consapevolezza, come racconta l'operaia Emilia: "L'ho subito detto ai capi perché nella mia ditta lavorano tanti romeni".

Valentin da due anni lavora come custode sociale per MM, l'ente che gestisce gli alloggi di edilizia popolare a Milano; all'inizio aveva nascosto la sua appartenenza etnica, che invece è ora stata svelata sia dai suoi datori sia dagli inquilini del caseggiato che gli è affidato. La scoperta è avvenuta quando altri rom, abitanti nello stesso condominio, si sono rivolti a lui in *romanès*: tramite la comunanza linguistica Valentin è stato riconosciuto come rom. Nel suo caso l'esito non è stato problematico grazie alle ottime prestazioni professionali, che lo hanno portato a una menzione di merito dell'azienda. Eppure, nonostante la sua esperienza positiva, Valentin continua a pensare che "se al lavoro scoprono la tua appartenenza, un rom rischia il licenziamento".

L'attivismo, come reazione allo stigma può essere vissuto in modo formale e militante, oppure in modo informale, secondo modalità ispirate alle teorie del contatto.

Quanto all'attivismo formale vi è la militanza più classica nell'associazionismo, anche attraverso la costruzione di reti (Manifesto della Primavera Romanì, partecipazione ai progetti teatrali di Upre Roma) e corsi ad hoc (Associazione 21 Luglio), o anche nell'impegno politico; tra gli intervistati, Miguel Fiorello Lebbiati[5], Concetta Sarachella[6], Angela Bosco e Marina Braidic si sono candidati negli ultimi anni alle elezioni amministrative con differenti liste di sinistra, non risultando eletti ma vivendo quell'esperienza politica come via per affrontare la questione rom in prima persona nel dibattito elettorale.

Dalle interviste emergono tre vie attraverso cui si attua l'attivismo formale: (1) proporre un'immagine alternativa a quella stereotipata attraverso campagne, spettacoli teatrali e militanza politica; (2) impegnarsi in proget-

5 S. Pasta, "Storia di Fiorello, un rom 'normale'", in *La Città Nuova-Corriere della Sera.it*, 25 marzo 2015.

6 S. Pasta, "La stilista rom Sara Cetty, promessa del made in Italy'", in *La Città Nuova-Corriere della Sera.it*, 10 agosto 2015.

ti ispirati a un approccio interculturale come il progetto "Insieme. Dal *Porrajmos* alla strategia nazionale d'inclusione con i rom e con i sinti", finanziato dal Ministero dell'Istruzione e realizzato tra gli altri dall'Associazione Sinti Italiani di Prato, che ha permesso a molti studenti di entrare al campo e incontrare coetanei sinti; (3) condividere insieme ai *gagi* delle cause solidali, non per forza legate alla questione rom, come nel caso dei rom coinvolti dalle Scuole della Pace delle Comunità di Sant'Egidio che si impegnano in azioni solidali insieme ai loro coetanei del movimento Giovani per la Pace (Gulotta, 2017).

Anche quest'ultima forma di impegno, che non nasconde l'appartenenza etnica ma non ne fa per forza il cuore della militanza, crea contatti, incrementa il capitale sociale dei rom e ha efficacia nel contrasto all'antiziganismo, poiché rompe gli stereotipi e rende giustizia alla molteplicità di situazioni sociali che caratterizzano il "mondo rom". Ad esempio, a Milano un gruppo di una quindicina di ragazzi rom romeni delle scuole superiori, ora abitanti in casa dopo un passato in baraccopoli, con cadenza regolare si impegnano con la Comunità di Sant'Egidio nell'accoglienza ai profughi al Memoriale della Shoah (Pasta, 2017), andando gratuitamente a trovare gli anziani soli in istituto, oppure organizzando iniziative a favore dell'Africa: in queste attività coinvolgono i loro compagni *gagi*. Nella stessa direzione alcune loro madri hanno organizzato, sempre nel capoluogo lombardo, degli aperitivi aperti alla cittadinanza ("Donne rom per l'Africa") per sostenere un centro nutrizionale in Malawi, mentre il 20 maggio 2017 un centinaio di rom provenienti dall'esperienza nata attorno alla baraccopoli di via Rubattino hanno partecipato al corteo per l'accoglienza dei profughi promosso dal Comune di Milano insieme a diverse associazioni. In modo visibile, riconoscibili come rom, ma appunto con una finalità non direttamente legata alla loro appartenenza etnica.

Quanto all'attivismo informale, invece, è basato sulla conoscenza, secondo un approccio interculturale che sottolinea l'efficacia delle politiche di contatto, in cui si creano attività durature in comune, si modificano percezioni e comportamenti di tutti i partecipanti, rom e sinti insieme ai *gagi* "crescono" insieme, cambia il modo in cui i *gagi* guardano i rom, cambiano i rom stessi, cambia il modo in cui i rom guardano i *gagi*, cambiano i *gagi* stessi, in un processo dinamico e pieno di reciprocità, senza che qualcuno debba adattarsi unilateralmente agli altri. Nel campione intervistato, questa esperienza è vissuta particolarmente da chi ha forme di adesioni alle chiese pentecostali, in cui l'appartenenza etnica si confronta sistematicamente con quella a ideali universali, e da chi ha partecipato alla vicenda milanese della baraccopoli di via Rubattino, sgomberata nel 2009 nel pie-

no dello Stato di Emergenza. Può essere utile richiamare quell'esperienza poiché diversi rom che vi hanno partecipato sviluppano strategie di contrasto allo stigma e competenze interculturali e sociali che utilizzano poi in altri ambienti, ad esempio instaurando relazioni particolarmente positive con i vicini di casa. Pensiamo a quanto raccontato nel 2014 da Georgel, che all'epoca aveva solo 11 anni: "La mia famiglia viveva nel campo rom di via Rubattino a Milano, in una baracca. C'era poco spazio ed era tutto umido, come vivere sotto la pioggia. Usavamo le candele perché non c'era elettricità, non potevamo vedere Dragon Ball e le partite dei Mondiali. Adesso viviamo in una casa e stiamo aiutando la signora Anna, che è italiana e sta per compiere 83 anni. La tragedia di questa signora è che ha perso tutta la sua famiglia. Noi l'avevamo conosciuta perché era la nostra vicina della prima casa, abitava sotto di noi e ogni sera veniva a guardare le telenovele con noi: così è diventata una specie di nonna. Quando è morto suo figlio, ha perso la casa perché non aveva pagato l'affitto. Noi allora abbiamo deciso di non lasciarla sola. L'abbiamo invitata in casa nostra e le abbiamo offerto un letto in cui dormire. Vive con noi da 4 mesi e speriamo che tra poco avrà una casa".

L'anno precedente allo sgombero di via Rubattino, la Comunità di Sant'Egidio aveva svolto un lavoro di avvicinamento tra i rom romeni baraccati e gli abitanti del quartiere (assemblee con i genitori delle scuole, con le associazioni della zona, le parrocchie, le polisportive, gli scout, il circolo Acli e il Municipio). In particolare, in quel caso, la scuola era stata il luogo dell'incontro: i bambini rom e *gagi* nella frequentazione quotidiana erano diventati amici, all'uscita della scuola i genitori superano la diffidenza iniziale e cominciano a conoscersi. Gli appuntamenti ordinari come le cene di classe, le feste di compleanno e le partite di calcio dei padri avevano rafforzato le relazioni. Con l'approssimarsi dello sgombero, la Comunità di Sant'Egidio e quel gruppo informale di cittadini che la stampa chiamerà "mamme e maestre di Rubattino" si mobilitano a favore dei rom con raccolte firme, fiaccolate, gesti concreti come, addirittura, ospitare a casa propria gli sgomberati. Rubattino diventa un caso mediatico, innescando una catena di solidarietà che testimonia come non solo l'antiziganismo sia contagioso ma anche il contrasto al razzismo anti-rom (Giunipero, Robbiati, 2011; Stanchina, 2011). Quell'esperienza mostra un'efficacia di lungo periodo: a otto anni di distanza, delle 400 persone che abitavano quella baraccopoli sessanta famiglie vivono in casa, in ciascuna famiglia almeno un adulto lavora, la maggior parte ha la tessera sanitaria e la residenza (potendo quindi beneficiare del Welfare cittadino), sono quasi cento i minori che frequentano regolarmente le scuole a partire dal nido fino alle superiori,

una sessantina giocano durante l'anno nelle polisportive, frequentano gli oratori dove alcuni fanno gli animatori, partono d'estate per le colonie del Comune o delle parrocchie (Pasta, 2017)[7]. Soprattutto, i legami di amicizia tra rom e *gagi* continuano, generano nuove relazioni in ambo le direzioni e nelle parole di diversi rom romeni emerge l'importanza di un contesto interculturale libero dallo stigma e che, al contempo, è diventato strumento di resilienza per *fronteggiare* lo stigma stesso. In assenza di un repertorio di azione collettiva solido, i legami di vicinato e sulla base di azioni congiunte di solidarietà permettono non tanto di adattarsi alle ingiustizie, al disprezzo e alla svalutazione, ma di tutelare la propria identità e rinforzare la costruzione del sé (vedi anche Dubet, 2014).

Tornando ora ai modi in cui rom e sinti fanno fronte allo stigma, un'opzione per alcuni è anche il rafforzamento identitario, che può trasformarsi in vittimizzazione o nel ricorso a una retorica antirazzista inefficace ("I rom non hanno mai fatto la guerra a nessun popolo", dice un giovane attivista in risposta alle problematiche sociali, con episodi di criminalità in serie, di un campo nomadi milanese), in un disimpegno identitario o nello stringersi attorno al gruppo dei simili. Collegato a tale atteggiamento vi è una certa propensione, nell'attivismo, da parte di rom o sinti che si "autorappresentano" come rom e sinti, di porre rivendicazioni su base etnica e non di legittimo riconoscimento dei propri diritti (Bortone, 2016).

Infine, vi è poi la reazione allo stigma forse più sorprendente delle interviste effettuate: diversi rom e sinti, eccetto coloro che hanno un'esperienza di attivismo formale, assumono il punto di vista razzista, quasi più frequente della condanna per l'antiziganismo subìto. In fondo – ripetono in tanti – i *gagi* hanno un po' ragione, è colpa dei tanti rom che sbagliano; tale tesi è accompagnata dall'occultamento di propri eventuali comportamenti scorretti[8] e dal processo di distinzione di cui abbiamo già parlato ("Io non sono come loro"). Insomma, anche per alcuni rom – è bene sottolineare nuovamente che parliamo di non attivisti – i processi di soggettivizzazione passano spesso anche attraverso l'appropriazione degli stereotipi, assumendo di fatto nelle proprie parole la percezione stereotipata e le distorsioni attributive (Zamperini, 2010, pp. 54-56). È un fenomeno che ricorda molto quello degli stranieri che, una volta integratisi, si avvicinano a mentalità e pensieri politici contrari all'accoglienza e talvolta addirittura xenofobi.

7 S. Pasta, "Rubattino, 42 famiglie rom tolte dalle baracche: non con le ruspe, ma con scuola, casa e lavoro", in *la Repubblica.it*, 2 luglio 2015.

8 Per alcuni degli intervistati ci sono.

5. *Conclusioni: 'Mi guardano male, ma io non guardo… Eppure non sempre è possibile, fa male'.*

Marco Oberti (2008) ha messo bene in luce la specificità delle discriminazioni rispetto ad altre forme di ingiustizia sociale basate sulla distribuzione iniqua dei beni. Esse riducono le opportunità e sono associate a uno stigma, a degli insulti, a una sfiducia, a una modalità di ignorare o schernire le persone, mettendone in discussione la dignità e il valore. François Dubet (2014) ha particolarmente insistito su come le discriminazioni siano una prova per gli individui, in cui il valore, l'identità, la cultura, il corpo e il rispetto sono messi in discussione. In questo capitolo abbiamo visto che i rom e i sinti fronteggiano lo stigma sulla base delle risorse socio-economiche e istituzionali a loro disposizione, dei legami di appartenenza a un gruppo etnico e delle reti di solidarietà che travalicano i confini del gruppo stesso, ma anche di repertori culturali. Gli individui dispongono di narrazioni collettive che permettono loro di dar senso alle aggressioni, o all'indifferenza e alla sottovalutazione, per discernere come rispondervi, come stabilire strategie, e ricostruire la propria dignità.

Ovviamente questi repertori variano molto di Paese in Paese (Lamont, Mizrachi, 2012), e anche all'interno di una stessa nazione, di gruppo in gruppo. Non è la stessa cosa appartenere alla minoranza ladina, riconosciuta e tutelata dalla legge, o appartenere a una minoranza linguistica non tutelata come i rom e i sinti (Bonetti, et al., 2011). Oltre agli elementi istituzionali contano i *frame* simbolici che permettono di dare senso all'esperienza della discriminazione e della stigmatizzazione.

Comparando le reazioni allo stigma da parte di diverse minoranze in Brasile, Israele e Stati Uniti, Lamont et al. (2016) hanno identificato diverse forme pure: lo scontro, l'elusione, disinnescare il conflitto, l'esigenza di integrarsi, la sensibilizzazione per far cambiare gli atteggiamenti di chi stigmatizza, il tentativo di conformarsi alla cultura maggioritaria, l'asserzione di una specificità culturale, il desiderio di "passare ad altro", la denuncia degli stereotipi, o il lavoro sui confini (*boundary work*) per sorpassare le frontiere e creare solidarietà con altri gruppi di "indesiderabili". Le reazioni comprendono anche strategie di "exit", come "limitare i contatti", "incassare", fare come se non ci si fosse accorti di niente, "ignorare i razzisti", "sapere gestirsi" per non reagire e non mettersi ulteriormente in pericolo (Fleming, Lamont e Welburn, 2012). Negli Stati Uniti gli Afro-Americani, sebbene discriminati e stigmatizzati nel passato, non si sono tuttavia percepiti come un corpo estraneo alla società, ma come parte di una comunità nazionale, dando spazio al conflitto e alla mobilitazione di massa. Per

i rom e i sinti che abbiamo incontrato questo quadro interpretativo, e le relative possibilità che struttura, non si è dato. Più che al conflitto aperto e visibile, i quadri simbolici e sociali e la condizione giuridica hanno contribuito a strutturare una forte strategia di invisibilità, e un sentimento assai debole di appartenenza a una comunità nazionale. Non è un caso che laddove i sinti organizzano dimostrazioni collettive, enfatizzano proprio il loro essere cittadini italiani cantando canzoni melodiche popolari, e rivendicando un ruolo giocato nel corso della Resistenza al fascismo, ovverosia ricorrendo a miti nazionali e alla loro storia di comunità discriminata ma resistente. Ma per la maggior parte delle persone da noi incontrate, i quadri simbolici più importanti attengono alla religione (soprattutto fra i pentecostali) o alle virtù del mercato, dell'impresa e del successo individuale attraverso il commercio. Segno dei tempi, in parte, che non riguarda solo le minoranze etniche ovviamente. Anche se, come nota François Dubet, peraltro, è pur vero che fra chi è più discriminato, proprio perché le discriminazioni negano sempre il valore degli individui, il repertorio d'azione più immediato spinge, innanzitutto, ad affermare il proprio merito, e assai meno a contare sulla solidarietà dei propri simili.

Nel caso da noi analizzato in Italia riscontriamo, innanzitutto, "miti nazionali" assai deboli sul piano del riconoscimento del radicamento di lungo periodo dei rom e dei sinti nelle società urbane italiane. Parallelamente, i repertori transnazionali di contrasto all'antiziganismo (Jacquot, Vitale, 2014) sono, nuovamente, assai deboli e poco accessibili alla maggior parte delle persone che abbiamo intervistato. Non troviamo traccia significativa di ideologie di empowerment specifiche ai rom e ai sinti come lo sono stati invece il nazionalismo *black* negli Usa. Per altro, il modo di concepire e interpretare l'azione collettiva da parte dei rom si declina sulla base di reti di legami familiari e, in misura minore, di reti di comunità nel quartiere di abitazione o in relazione al villaggio di origine; non si declina certo in relazione a un criterio etnico di appartenenza a un gruppo esteso.

In effetti, a fronte di reazioni e strategie comunque varie e parzialmente differenziate, vi è una reazione allo stigma che torna nelle biografie tanto diverse dei 70 rom e sinti intervistati: il dolore. Il dolore assume le forme di un ricordo del passato (un episodio di discriminazione avvenuto anni prima), di una paura sul presente (perdere il lavoro perché potenziale capro espiatorio) e di un interrogativo sul futuro, come Ramona che teme che i suoi figli debbano soffrire, come è capitato a lei, perché "zingari".

Con il rischio delle generalizzazioni, si può affermare che, nonostante tutto, lo stigma non paralizza. Alex racconta che, quando in Romania i suoi compagni di classe lo escludevano, "facevo finta di nulla e cercavo di avvi-

cinarmi". Ionut invece aggiunge: "Quando si parla male dei rom, me ne vado via". "Mi guardano male, ma io non guardo", dice Alexandra, quindicenne rom che sta terminando la scuola media, raccontando come anni prima, all'epoca in cui "abitava al campo e non si vestiva bene", riceveva parole e sguardi di disprezzo quando saliva sull'autobus per andare a scuola. L'adolescente, iscritta a una scuola professionale per oreficeria per l'anno successivo, sa che i *gagi* pensano male dei rom ("dicono che sono dei falsi poveri"), ha agito delle strategie per conformarsi alla cultura maggioritaria (ai compagni di classe ha detto che è romena), ma sa che questo tratto identitario problematico non è completamente celato (i professori, di cui ha un giudizio positivo, sanno che è rom) e che sfugge alla sua capacità di gestione (non sa come gli insegnanti lo hanno scoperto). Questa ragazza, che è in un'età in cui la gestione delle differenze culturali si somma alla "creazione dell'identità" tipica dell'adolescenza e in cui il rapporto con le proprie appartenenze diviene ambiguo, incerto e critico per chiunque (Premoli, Pasta, 2015), esprime bene l'essere in bilico di tanti rom e sinti che vivono in Italia.

Eppure non sempre si può "non guardare" o "andare via". Sua zia Flora racconta quello che hanno vissuto i cugini di Alexandra: "Mentre camminavamo per strada verso scuola, una macchina si è fermata vicino a noi e un uomo ha tirato giù il finestrino. Ha sputato contro i miei figli per il solo fatto di essere rom. È stato bruttissimo perché ho visto umiliati i miei figli senza poter fare qualcosa. Per due settimane il più grande non è voluto tornare a scuola". Gli stessi figli di Flora, comunque, hanno avuto percorsi opposti, chi in modo resiliente è riuscito a terminare le scuole superiori e chi invece è ora un adolescente arrabbiato che, dopo essere aver abbandonato, ha ora seri problemi sociali.

La frase di Alexandra – "Mi guardano male, ma io non guardo" – riassume bene l'esperienza di molti rom e sinti che provano a resistere senza farsi paralizzare dal razzismo, sviluppando per approssimazione e tentativi, le tecniche e le strategie per la gestione di sé. Come equilibristi imparano a radicarsi nei diversi mondi di appartenenza (la classe, la famiglia, la città e i mezzi pubblici), nel passato come nel presente e nel futuro, alternando cadute ed equilibri ritrovati. Tale idealtipo non esiste nella realtà, ma descrive piuttosto la tensione continua sperimentata attorno all'appartenenza etnica, subìta, ereditata, scelta, rivendicata, fabbricata, costruita, inventata, liberamente giocata e messa in discussione. Se il modello dell'equilibrista interculturale è quello che Anna Granata (2011) propone per descrivere il percorso di crescita delle seconde generazioni, possiamo affermare che, a causa dell'antiziganismo e di una rappresentazione semplificata, le cadute dall'equilibrio sono più frequenti per i rom e sinti poiché è permanente-

mente sottolineato il loro essere altro, il loro non essere degni di stare con gli altri, con "noi" su un piano di eguaglianza. È il tratto che unisce biografie molto diverse, come quella di Alexandra – rom straniera, immigrata, per anni vissuta in baraccopoli, in condizioni socio-economiche gravissime – e Luciana – rom italiana, sempre vissuta in Salento in casa, appartenente al ceto medio, studentessa universitaria – entrambe a fronteggiare lo stigma di cui sono oggetto, che arriva a minare l'apparteneza alla società italiana anche quando è già vissuta a pieno titolo; "mi guardano male, ma io non guardo. Eppure non sempre è possibile, fa male".

Bibliografia

Aguilera T., Vitale T., "Baraccopoli europee le responsabilità delle politiche pubbliche", *Aggiornamenti Sociali*, 67 (2), 2016, pp. 111-119.

Albarello F., et al., "Generalisation of Roma onto Romanians: Evidence of the Outgroup Projection Effect", *Psicologia sociale*, 2/2017, pp. 239-249.

Albarello F., Rubini M., "Linguistic Discrimination Toward Roma: Can Intergroup Threat Enhance Bias?", *Journal of Language and Social Psychology*, 2017, pp. 1–15.

Alietti A., "Generazioni nomadi tra tradizione e mutamento", in Vitale T., *Politiche possibili. Abitare le città con i rom e i sinti*, Carocci, Roma, 2009, pp. 38-46.

Id., ""Dalla politica del disprezzo alla politica della necessità: note critiche sul caso dei Sinti di Voghera", Vitale T., *Inchiesta sui campi rom*, La casa Usher, Firenze, 2018.

Arrigoni P., Vitale T., "Quale legalità? rom e gagi a confronto", in Aggiornamenti sociali, n. 3/08, pp. 182- 94.

Associazione 21 Luglio, *Antiziganismo 2.0. Rapporto Osservatorio 21 luglio (2013 – 2014)*, Roma, 2014.

Id., *Rapporto annuale 2016*, Roma, 2017.

Biorcio R., Vitale T., 2016, *Scuola di democrazia. Attività volontarie e partecipazione politica*, in Guidi R., Fonovic K., Cappadozzi T., *Volontari e attività volontarie in Italia. Antecedenti, impatti, esplorazioni*, il Mulino, Bologna, 2016, pp. 187-216.

Bonetti P., Simoni A., Vitale T., *La condizione giuridica di rom e sinti in Italia*, Giuffrè, Milano, 2011.

Bortone R., *La policy europea per lo sviluppo delle Strategie nazionali di inclusione dei Rom: l'esperienza italiana*, "Studi Emigrazione", Roma, 2016, LIII, 204: 607-26.

Bravi L., *Tra inclusione ed esclusione. Una storia sociale dell'educazione dei rom e dei sinti in Italia*, Unicopli, Milano, 2009.

Ciniero A., *Mascarimirì, come legge! Percorsi Scolastici, identità e rielaborazione delle appartenenze culturali nel racconto intergenerazionale di una fami-*

glia rom dell'Italia meridionale, in Bravi L. e Vitale T., «In-dipendenza», "Rivista di Storia dell'Educazione", 1/2017, pp. 31-50.
Ciuciu A., *Sono Rom e ne sono fiera*, Edizioni Alegre, Roma, 2016.
Commissione Jo Cox sull'intolleranza, la xenofobia, il razzismo e i fenomeni d'odio, *Relazione finale*, Camera dei deputati, Roma, 2017.
Dubet F., *Inégalités et justice sociale*, La Découverte, Paris, 2014.
Eu Parliament, *Fundamental rights aspects in Roma integration in the EU: fighting anti-Gypsyism*, Resolution of 25 October 2017 on fundamental rights aspects in Roma integration in the EU: fighting anti-Gypsyism (2017/2038).
Fleming C., Lamont M., Welburn J., *Responding to Stigmatization and Gaining Recognition: Evidence from Middle Class and Working Class African-Americans*, "Ethnic and Racial Studies", vol. 35, n. 3, 2012, pp. 400-417.
Giunipero E., Robbiati F., *I rom di via Rubattino. Una scuola di solidarietà*, Paoline Editoriale, Milano, 2011.
Granata A., *Sono qui da una vita. Dialogo aperto con le seconde generazioni*, Carocci, Roma, 2011.
Gulotta A., *Alla scuola della pace. Educare i bambini in un mondo globale*, Paoline Editoriale, Milano, 2017.
Jacquot S., Vitale T., *Law as Weapon of the Weak? A Comparative Analysis of Legal Mobilization by Roma and Women's Groups at the European Level*, "Journal of European Public Policy", 21 (4), 2014, pp. 587-604.
Kende A., Tropp L., Lantos N.A., *Testing a contact intervention based on intergroup friendship between Roma and non-Roma Hungarians: reducing bias through institutional support in a non-supportive societal context,* in "Journal of Applied Social Psychology", 47*,* 2017, pp. 47–55.
Lamont M., Mizrachi N., *Responses to Stigmatization in Comparative Perspective*, Routledge, New York, 2012.
Lamont M. et al., *Getting Respect*, Princeton University Press, Princeton, 2016.
Maestri G., Vitale T.*, A sociology of the camps' persisting architecture. Why did Rome not put an end to expensive ethnic housing policies?,* in Mendes M. et al., *Architecture and the Social Sciences*, Springer, Londra, 2017, pp. 197-218.
Mazzoli R., *Non dire rom. Ricerca-azione sulla "realtà aumentata" del web. Modificare il linguaggio per smontare gli stereotipi*, Associazione 21 Luglio, Roma, 2017.
Oberti M., *Dalle disuguaglianze alle discriminazioni: l'impatto della segregazione*, "Partecipazione e conflitto. Rivista di studi politici e sociali", 1 (1), 2009, pp. 147-66.
Pasta S., *Giving Memory a Future. Rom e Sinti in Italia e nel mondo.* Centro di Ricerche sulle Relazioni Interculturali dell'Università Cattolica – USC Shoah Foundation, 2014.
Id., *L'Accoglienza dei profughi al memoriale della Shoah di Milano. La funzione educativa della memoria*, in Bravi L. e Vitale T., «In-dipendenza», *Rivista di Storia dell'Educazione*, 1/2017, pp. 51-72.
Id., *L'inclusione delle politiche per i rom: una novità ancora da assimilare*, in "Aggiornamenti Sociali", Milano, 11/2017, pp. 739-748.

Pasta S., et al., *I cicli di segregazione e sgomberi a Milano*, in Vitale T., *Inchiesta sui campi rom*, La casa Usher, Firenze, 2018.
Persico G., Sarcinelli A.S., "Il Progetto Nazionale per l'inclusione e l'integrazione dei bambini rom, sinti e caminanti: Uno sguardo socio-antropologico", *ANUAC*, 6 (1), 2017, pp. 209-232.
Petruzzelli P., *Non chiamarmi zingaro*, Chiarelettere, Milano, 2008.
Piasere L., *L'antiziganismo*, Quodlibet Studio, Macerata, 2015.
Pontrandolfo S., Piasere L. (a c. di), *Italia Romanì. Volume VI*, Cisu, Roma, 2016.
Premoli S., Pasta S., *Adolescenti/adolescenze. Ricerca delle identità, traiettorie interculturali e seconde generazioni*, in Catarci M., Macinai E., *Le parole-chiave della pedagogia interculturale. Temi e problemi nella società multiculturale*, Ets, Pisa, 2015, pp. 151-172.
Rajiva M., *Brown Girls, White Worlds: Adolescence and the making of racialized selves*, "The Canadian Review of Sociology and Anthropology", 2006.
Santerini M. *Intercultura*, La Scuola, Brescia, 2003.
Senato della Repubblica, *Rapporto conclusivo dell'indagine sulla condizione di rom, Sinti e Caminanti in Italia,* Commissione straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani, Roma, 2011.
Stanchina E., *Noi i rom li aiutiamo. Lettura relazionale di un'azione locale di volontariato*, in "Lavoro sociale", 9/2011, pp. 255-269.
Tosi Cambini S., *La zingara rapitrice. Racconti, denunce, sentenze* (1986-2007), Cisu, Roma, 2008.
Twine, F.W., *Brown skinned white girls: class, culture and the construction of white identity in suburban communities*, "Gender, Place and Culture", 1996, 3 (2), pp. 57-72.
Vitale T., *Politiche attive del lavoro e sviluppo di mercati sociali*, in C. Ranci, *Il mercato sociale dei servizi alla persona*, Carocci, Roma, 2001, pp. 119-43.
Id., *Politiche locali per i rom e i sinti, fra dinamiche di consenso e effettività eugenetica*, in Amendola A. et al., *Biopolitica, bioeconomia e processi di soggettivazione*, Quodlibet, Macerata-Roma, 2008, pp. 121-32.
Vitale T., E. Claps, P. Arrigoni, *I sondaggi e il loro uso. Problemi di cecità logica a partire dal caso dei rom*, in "Comunicazione Politica", n. 2/2011, pp. 167-95.
Williams P., "L'ethnologie des Tsiganes", in Stewart M., Williams P., *Des Tsiganes en Europe*, Ed. de la MSH, Parigi, 2011, pp. 9-32.
Zamperini A., *L'ostracismo: essere esclusi, respinti e ignorati*, Einaudi, Torino, 2010.