

# Matrimoni romané e interpretazioni gagikané nello spazio pubblico, giuridico e scientifico dei gagé<sup>1</sup>

Sabrina Tosi Cambini  
Università di Verona

Questo contributo propone un discorso sulle pratiche e i significati del matrimonio rom<sup>2</sup> costruito attraverso un confronto con le interpretazioni e i giudizi che i gagé<sup>3</sup> formulano in merito ad essi in contesti scientifici e pubblici. Ci saranno di aiuto due casi: il primo, qui di seguito riportato come spunto introduttivo, ha coinvolto direttamente l'autrice e il suo incontro/scontro con studiosi gagé; il secondo, invece, riassume la vicenda di un presunto matrimonio forzato e violento, ritenuto tale da un'amministrazione toscana, dalle forze di polizia e da alcuni operatori della giustizia, ma che successivamente il percorso processuale di primo grado dimostrerà privo di fondamento.

Oltre che per l'oggetto, la connessione fra i due casi è stata tracciata dalla presenza in entrambi di una parola, declinata al plurale o al singolare, usata in maniera ridondante: da una parte, nella frase che sentivo ripetere da alcuni studiosi presenti durante il mio intervento: “Ma le sposano *bambine!*”; dall'altra, al Processo ci si riferiva, sia nei discorsi pubblici che nei servizi giornalistici, come a quello “della sposa *bambina*”. Proprio a partire da questo termine e dalla costruzione della frase – *le* sposano, non *si* sposano – nel testo tratto dei matrimoni rom, situandoli all'interno di quello spazio conflittuale che si genera in un contesto di forte asimmetria di potere tra i soggetti coinvolti, dove l'assunzione da parte di studiosi e professionisti gagé di un approccio interpretativo privo di sensibilità antropologica, non solo non li posiziona sul terreno dialogico, ma generalizzando alcune pratiche e distorcendone altre, contribuisce ad aumentare le difficoltà di comprensione reciproca, le cui ricadute sulla vita dei rom possono a volte rivelarsi drammatiche.

A settembre 2013 sono stata invitata a una Summer School per un intervento sul matrimonio fra i rom nella sessione dedicata ai “matrimoni

forzati, negoziati, rifiutati”. Il taglio così marcato del titolo, mi aveva indotto a riflettere su quali fossero le conoscenze e i punti di vista di coloro che mi avevano chiamato a partecipare rispetto al tema di cui avrei discusso. Intuendo che cosa poteva far loro “problema” – la presenza di matrimoni che avvengono attraverso l’accordo delle famiglie, di matrimoni tra giovani anche minorenni e di un elevato numero di figli – avevo posto al centro del mio intervento il fatto stesso che alcune modalità di costruzione della famiglia potessero essere perturbanti<sup>4</sup>, cercando di dare una diversa leggibilità ai comportamenti, collocandoli dentro il rapporto rom-gagé, attraverso istanze provenienti dall’antropologia della parentela e mostrando alcune “diversità” di intendere le relazioni tra due giovani all’interno della dimensione romaní. Mi ero (pre)occupata più delle loro posizioni ideologiche che delle cosmologie interne ai gruppi. Mentre questa operazione era riuscita con gli allievi/e e con alcuni studiosi presenti, era sicuramente saltata con altri, in particolare donne: agli occhi di quest’ultime, infatti, il mio intervento era apparso “scandaloso” perché non portava nessun elemento di “denuncia” o di “inammissibilità” nei riguardi di quegli aspetti più sopra accennati. Senza sottovalutare né tantomeno perdere di vista l’attenzione di queste studiose rispetto a questioni complesse come i matrimoni cosiddetti precoci e il ricco dibattito internazionale in merito<sup>5</sup>, mi sono focalizzata su quelle “scintille” scaturite dalla proposta della prospettiva antropologica, rivelandosi proprio in quelle perturbazioni la possibilità stessa di intravedere e successivamente indagare alcune fondamentali frizioni presenti nella coesistenza rom-gagé.

### I matrimoni dei rom e la testa dei gagé

All’interno dei confini di uno Stato-nazione, qualsiasi discorso che coinvolga i rom non può essere costruito senza tener conto delle implicazioni proprie di una relazione minoranza-maggioranza, che in questo caso risente anche di cinque secoli di mancato riconoscimento della appartenenza dei rom alla storia europea. Stereotipi derivanti dai primi resoconti quattrocenteschi, stereotipi legati all’intenzione assimilatrice della società maggioritaria fino alla loro dannazione perpetua (figli di Caino), e stereotipi rinnovati sullo sfruttamento di donne e bambini hanno creato nel tempo una cultura rom altra, mistificata, a volte esotica (la gitana ammalatrice) a volte asociale (gli *zingari* non faticano, vivono con espedienti), ma sempre estranea e in qualche modo pericolosa. Comunque incivile, da civilizzare. In questo senso – come suggerisce Oprea (2005) – le eventuali forme di oppressione intracomunitarie devono essere messe in relazione con le forme di oppressione intercomunitarie: ed è anche in questo spazio intersezionale che bisogni collocarci.

In questo contesto non si può parlare di matrimonio, senza parlare di famiglia e di figli, come – in generale – non possiamo non porci il problema del rapporto tra tipologie familiari e modelli di fecondità (Solinas 2004: 100), soprattutto nel nostro caso dove a “fronteggiarsi” sono due modelli opposti, quello «condizionato dal presupposto della “fecondità naturale”» e quello «condizionato dal vincolo della crescita zero» (Solinas 2004: 148<sup>6</sup>). Inoltre, se è banale ricordare che chi intendiamo con familiari e parenti (e anche con discendenti e ascendenti) varia da una struttura parentale a un'altra, forse non è altrettanto scontato porre mente al fatto che prima di tutto la parentela è un lessico e, come tale, lo impariamo da piccoli: dal punto di vista della pragmatica linguistica noi costruiamo la parentela attraverso i nomi (o i non nomi) che diamo a chi ci sta intorno. E fin dall'infanzia forniamo la nostra mente di schemi mentali corrispondenti a famiglia, parentela e matrimonio. I desideri e le proiezioni collegati al matrimonio (chi si sposa, quando ci si sposa) e alla sua forma (come ci si sposa) sono collegati ai divieti e ai desiderata socio-culturali, nonché ai valori etici che un determinato gruppo si è dato, alle sue leggi (ciò che è lecito e ciò che non è lecito fare), ma anche ai sentimenti in quanto costruiti collettivamente. Quest'ultimi, infatti, come “relazioni”, o meglio “interpretazioni di situazioni”, fanno parte dell'esperienza in un indissolubile intreccio con le norme e i valori. Sono interpretazioni di relazioni col mondo sorrette da una determinata cultura, che mettono in gioco, quindi, concetti e valutazioni appresi «nel contesto di una particolare società con certi tipi di vedute etiche e di teorie» (Solomon 1997: 287) o, con Moravia (2000: 9), in una precisa rete di riferimenti comportamentali, etici, assiologici, relazionali. In questa prospettiva, i sentimenti sono costruiti socioculturalmente in quanto si strutturano attraverso i sistemi di credenze, gli ordini morali e sociali, le norme sociali di una determinata comunità. Questo legame è fondamentale: l'aspetto normativo fa parte dei sentimenti, dando loro un carattere morale e connettendoli intimamente con i valori. Il piano morale non riguarda infatti lo statuto del sentimento (come “cattivo” o “buono”), ma il suo grado di “appropriatezza”, cioè se la risposta emozionale è appropriata al contesto (ossia a una situazione in un determinato paesaggio culturale). La nostra idea attuale (e il nostro ideale) di amore di coppia, l'amore romantico, prende forma nel XVIII-XIX secolo e nel tempo crescono i matrimoni improntati sull'idea e la pratica dell'amore romantico, a scapito di quelli combinati (da sempre presenti anche in Occidente). Il passaggio a una società individualista ha sicuramente rafforzato questa idea assieme a quella della libera scelta del partner, ma ha anche sostenuto altre trasformazioni dei modelli familiari: aumento dell'età media del matrimonio e del primo figlio, del tasso delle separazioni e dei divorzi, del numero delle famiglie monoparentali e, al

contrario, forte flessione del tasso di fecondità (cfr. Giddens 2006)<sup>7</sup>. Forse – pensandoci come individui e non come persone dentro a un gruppo che ha un suo presente passato e un futuro – abbiamo perso anche la paura dell'estinzione, cioè della fine: detto fuori dalla righe, quando non si fanno figli il gruppo muore. Pier Giorgio Solinas già tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta si poneva una serie di interrogativi antropologici riguardo al rapporto tra parentela e transizione demografica, mettendo in risalto come il modello del figlio unico avesse portato ad un profondo mutamento dell'orizzonte genealogico nelle società complesse, attraverso un radicale cambio di struttura sia in linea verticale (la prevalenza dell'ascendenza rispetto alla discendenza) che orizzontale (che tende a sparire). «La scomparsa dei rapporti di consanguineità collaterale allarga inevitabilmente l'ambito dell'esogamia» ed essa, legata al modello del figlio unico, produce una struttura *anti-propagativa*, che *non produce gruppi di discendenza ma, al massimo, reti d'ascendenza* (Solinas 2004: 132).

Tra i gruppi rom – che vivono in mezzo a società di massa, individualiste, la cui popolazione invecchia ma non si riproduce – siamo lontani da un qualsiasi processo di impoverimento della parentela, di «de-parentalizzazione» (ibidem): i rapporti parentali e la discendenza sono al centro della vita delle persone. E il matrimonio è – appunto – un'istituzione centrale della organizzazione sociale.

Veniamo, dunque, ad accennare alle due più diffuse “forme” attraverso le quali può avvenire il matrimonio fra i rom, così come definite dai gagé: il matrimonio “combinato” e la fuga. Sarebbe impossibile, almeno ad oggi, descrivere le declinazioni di queste forme poiché cambiano a seconda dei gruppi, della loro storia, delle interrelazioni con i non rom ecc. Possiamo però affermare che – come avviene per tutte le società – ciò che è percepito come ideale per i membri non sempre è ciò che avviene nella realtà. Patrick Williams (1984) dedica un'intera monografia etnografica al matrimonio combinato presso i rom *kalderaš* di Parigi. Al centro è il *mangimos*, una cerimonia di richiesta di matrimonio, di cui l'autore ricostruisce sapientemente la circolazione delle parole, le emozioni, la ricchezza e l'estetica, e che ci fa comprendere legandolo alle norme, ai valori, alle persone e ai loro nomi, alle relazioni strutturali che uniscono gli interlocutori<sup>8</sup>. Le famiglie si raggruppano in unità (*vica*, gruppo minimale attraverso il quale una persona si può nominare) e funzionano come dei sistemi parentali sia endogamici che esogamici. Il matrimonio serve a stabilire alleanze strette fra gruppi di discendenza, è l'atto strutturante per eccellenza ed è il «momento in cui i rapporti politici divengono leggibili» (Ivi: 312). Il matrimonio, quindi, è una questione intergenerazionale e per questo la generazione dei padri vuole possedere un forte controllo sulla generazione dei figli.

Ma – come hanno fatto notare Piasere e Simoni<sup>9</sup> – Williams afferma che, nonostante tutto ciò, circa un terzo dei matrimoni che conosce è con la fuga (1984: 351).

Prima di accennare a quest'altra modalità, è importante soffermarci su quello che in letteratura è chiamato il *bridewealth* (anche perché lo ritroveremo di seguito nella vicenda pisana), la “ricchezza della sposa” o – ancora persiste – il *bride-price*, il “prezzo della sposa”, locuzioni che – se senza dubbio da preferire la prima – comunque non rendono il senso di questa pratica, così complessa e diversa nei vari contesti<sup>10</sup>. Se guardiamo ai sistemi parentali, possiamo notare che nei gruppi rom troviamo la discendenza patrilineare oppure quella cognatica; in questo secondo caso – ad esempio i xoraxané studiati da Piasere (1991) – i parenti della linea paterna sono considerati più importanti da *ego* perché hanno il suo stesso sangue (*rat*). In corrispondenza all'ideologia patrilineare, il modello di residenza della nuova coppia è quello della viripatrilocalità, anche se – come tutte le regole – non è sempre seguito<sup>11</sup>. Il *bridewealth* non è da intendersi come compravendita della sposa, ma è una sorta di “compensazione” per la famiglia di origine della donna, la quale porterà avanti la discendenza di un'altra famiglia, quella del marito. Il flusso di beni è inverso a quello della dote, e forse è per questo che risulta al sapere comune dei gagé più difficile da comprendere. Il *bridewealth* ha una funzione di mediatore fra le due famiglie, ha un ruolo centrale nello stabilire legami e alleanze tra gruppi familiari. Per Williams – in un contesto societario dove si ha una ideologia profondamente egualitaria – esso preserva proprio «l'uguaglianza tra i due partner di un'alleanza» (1984: 291).

In un quadro di questo tipo, se non si può escludere che in taluni casi possa avvenire una “forzatura” della volontà della ragazza, certo è che generalmente, vista la complessità di un tale processo di accordo, le famiglie non vi si impegnano se i giovani non si piacciono reciprocamente: non si sprecano così tante energie se già si ravvede il rischio che il matrimonio non funzioni.

Si è messo in evidenza che nonostante il matrimonio combinato sia l'ideale, Williams constata che tra i matrimoni di sua conoscenza, un terzo erano avvenuti con la fuga (*našimos*). Essa, allora, come modello culturale alternativo fornisce la possibilità ai giovani di uscire dal controllo della generazione dei padri. A seconda dei gruppi rom di riferimento, esistono sia diverse modalità attraverso le quali la fuga avviene (come, quanto tempo i due giovani devono stare fuori, se è un modo per non affrontare le spese dei festeggiamenti, cosa avviene al rientro, la richiesta del perdono), sia diverse percezioni che le famiglie ne hanno, in particolar modo laddove la fuga è il tipo di matrimonio più praticato. Nei casi di fuga, ruolo centrale può svolgere il *kris*, un procedimento interno di risoluzione dei conflitti

(“tribunale”, “consiglio”, “assemblea”) in cui i *krisnitoria* (e varianti del termine) incarnano la collettività e ne garantiscono le regole<sup>12</sup>.

Ad ogni modo, comunque, è l'uomo che fa fuggire la donna e questo punto è fondamentale per capire le narrazioni che le famiglie ne danno. Beluschi Fabeni, che ha svolto una etnografia pluriennale fra *roma korturare* romeni emigrati in Spagna, dà conto molto bene delle retoriche interne sulla fuga:

In romanes il verbo *našavel*, formato dalla radice verbale *naš* -, “correre, fuggire”, di per sé intransitiva, e dalla particella transitivante *-av* era usato esclusivamente in riferimento alla fuga matrimoniale. La traduzione “rapimento-fuga” è quindi forse la più appropriata, sia etimologicamente che dal punto di vista linguistico-simbolico: quando qualcuno *našavelas*, “fugava”, una ragazza, non stava perpetrando un vero proprio “rapimento” ma stava piuttosto svolgendo un ruolo attivo in una fuga a due, nella misura in cui si supponeva un po' di complicità da parte della ragazza. D'altro canto, non era infrequente che quello stesso atto di fuga si presentasse nella retorica come un autentico “furto”, usando il verbo *čorel*, “rubare”, da parte dell'uomo (2013a: 303, trad. dell'autore).

Durante alcuni incontri formativi in una scuola a Napoli, le insegnanti dell'I.C. Alpi-Levi di Scampia mi dicevano che le bambine più grandi erano mandate a scuola malvolentieri per paura che le rapissero lungo il tragitto dal campo all'istituto; cosa, successivamente e in maniera “indiretta”, confermatami da alcune romnia (provenienti dai balcani): ma il verbo “rapire” nel discorso delle prime e in quello delle seconde cambia radicalmente significato. Per le insegnanti, esso assume una connotazione di violenza e ai loro occhi appare un costume rozzo, arcaico, quand'anche barbaro e necessariamente da superare; nelle seconde, invece, nasconde tutta la forza simbolica di una “forma” di matrimonio altamente complessa. Ancora Beluschi Fabeni:

La fidanzata “rapita” o “fugata” veniva descritta come ingenuamente passiva, impotente di fronte all'iniziativa maschile se non vittima di inganno. La stessa ingenuità femminile poteva essere, poi, retoricamente messa in dubbio con un processo di inversione dei ruoli, che dava luogo a diatribe di carattere umoristico da parte di entrambi i coniugi [...]. Che si interpretasse come “furto” o “fuga” e che la famiglia concordasse o meno con il fatto che la figlia si sposasse, l'elemento di “appropriazione” da parte dell'uomo (e della sua famiglia) era implicito nel significato simbolico dell'atto e, come tale, reclamava una forma di compensazione per la famiglia della moglie (*ivi*: pp. 303-304, trad. dell'autore)<sup>13</sup>.

In un contesto come quello delineato, in cui così centrali sono la famiglia e la discendenza, siamo all'interno, come afferma Piasere<sup>14</sup>, di una politica “pro-natalista”: una giovane sposa ha la possibilità di avere più figli, garantendo una vasta discendenza. Inoltre, con il diffondersi del movimento

pentecostale, l'importanza del "fare molti figli" è entrata nella sfera religiosa assumendo una dimensione sacra che l'ha rafforzata, anche laddove si era registrata in precedenza una flessione del numero delle nascite, come nel caso dei "miei" rudari convertiti<sup>15</sup>.

Questo è un nervo scoperto dei rapporti fra gagé e rom perché ai primi "fa problema": i gagé intrisi di una «cultura dell'infeccondità» (Solinas 2004:139) non riconoscono nei secondi una «cultura della fecondità» (ibidem) ma una *inciviltà* che l'alto tasso di fecondità stesso dimostrerebbe, ponendoli fuori dalla *modernità*<sup>16</sup>. Anche perché si tende a vedere la cultura dei rom omogenea fra i gruppi e monolitica. L'articolo di Alexandra Oprea (2005) sul matrimonio di Ana Maria – nome anagrafico di Cristina – Cioaba può essere molto utile. Oprea è parente di Cristina, la cui zia è Luminița Cioaba, poetessa e militante femminista. Entrambe le donne, assieme ad altri maschi e femmine componenti della famiglia sono contrari alla decisione del padre di Cristina di darla in sposa perché ha 12 anni. Questo matrimonio combinato finisce sulle pagine dei giornali romeni e internazionali. L'autrice dell'articolo analizza la vicenda mostrando come questa venga gravemente falsata attraverso la costruzione di una opposizione irriducibile fra una supposta "cultura rom" e le leggi romene ed europee. Non solo la "cultura rom" diventa primitiva ma vi si azzerano differenze interne (di quali gruppi si parla) e posizioni differenti all'interno di uno stesso gruppo (tra cui il femminismo delle donne rom). Inoltre, il discorso pubblico costruito dai media e poi dai politici, non prende in considerazione le forme sistematiche di discriminazione di cui i rom sono oggetto, non solo come fattore per una comprensione più profonda delle comunità rom, ma anche come notizia: nello stesso momento, infatti, del caso Cioaba, passa in silenzio l'uccisione di una romnà percossa da guardie giurate perché aveva preso del carbone da una miniera per scaldare la propria famiglia (pratica, tra l'altro, abituale fra i non rom della zona)<sup>17</sup>. Oprea pone in relazione il trattamento dei due fatti da parte dei media con quello che avviene per le "comunità del Terzo Mondo" – citando Volpp –: «ricevono copertura mediatica o generano preoccupazione pubblica solo alcuni problemi, in particolare quelli utilizzati per mostrare forme *aliene e bizzarre* di oppressione delle donne di colore» (ivi: 136). L'autrice cerca di mettere in luce l'esistenza di una intersezionalità tra la discriminazione di genere e la discriminazione razziale, che mostra come il razzismo esterno alla comunità rom, l'emarginazione, così come le relazioni di genere all'interno, abbiano un effetto maggiore sulle donne e le ragazze. Questi fenomeni, combinati con la mancanza di risposta da parte dello Stato, trasformano i matrimoni in giovane età in un problema relativo non solo ai vincoli interni, ma anche a quelli esterni<sup>18</sup>.



Le differenze fra i gruppi rom sono il frutto di una lunga storia, dove la dispersione e l'immersione nelle società dei gagé (Piasere 1985), e i rapporti con essi, sono elementi tutt'altro che marginali, come affermano con decisione molte romnia attiviste. Anzi, spesso, tracciano una continuità di costumi tra i rom e gli altri gruppi socio-culturali di uno stesso territorio: laddove questo non è preso in considerazione si rafforza la convinzione che i rom siano gruppi chiusi e impermeabili, concorrendo a formulare interpretazioni errate. Il caso qui di seguito ne è un esempio.

### **“La sposa bambina”<sup>19</sup>**

Avv. M. – Allora rispetto al primo di questi due elementi e cioè che la ragazza sia stata data o meno con il consenso c'è qualche discrasia nell'attività di indagine che voi avete eseguito rispetto al contenuto della dichiarazione? O meglio... cioè la ragazza è stata data con consenso o senza consenso? Parlo dell'attività di indagine complessiva.

Teste D.L. – Sì, sì, la ragazza è stata data con consenso, la ragazza...

(...)

Teste D.L.- Quello che posso dire a riguardo è questo: l'ipotesi di reato è di tratta, tratta di essere umani e c'è un pagamento di una somma, c'è un inganno, c'è una situazione familiare poverissima, c'è un miraggio di una vita migliore e questo è il consenso, per noi è un consenso che configura reato di tratta, questa è la chiave di lettura che abbiamo dato noi<sup>20</sup>.

Le parole della teste – sovrintendente della Squadra Mobile della Questura di Pisa – riassumono con efficacia il cuore di questa parte del contributo<sup>21</sup>: se – per riprendere la famosa metafora – la cultura è come un testo, il discorso di D.L. è la traduzione errata da un contesto all'altro di una pratica culturale. E ancor di più. Le varie fasi del matrimonio diventano atti penalmente perseguibili di estrema gravità.

Riassumiamo brevemente la vicenda. A. è un giovane ragazzo rom macedone che abita a Pisa; suo padre ha passato frequenti periodi in carcere; il nonno e il ragazzo sono molto legati, e il primo si interessa fortemente del futuro del secondo, cosicché iniziano a scegliere insieme la sposa per il giovane. Il nonno, quindi, propone al nipote delle possibili consorti, che abitano nella maggior parte – per via delle migrazioni – all'estero. Finalmente A. trova la sua futura moglie, S., grazie alle ricerche del nonno, attraverso Facebook. La ragazza è kosovara. Saltiamo qualche mese e li ritroviamo sposi al campo di Coltano a Pisa. Una mattina arriva la polizia e porta via S., in auto sale anche A. Da lì a poco il nonno, la nonna, la madre, lo zio e la zia di A. saranno accusati di tratta di essere umani, violenza sessuale di gruppo e riduzione in schiavitù. Anche A. sarà costretto a passare alcuni mesi nell'Istituto Penale per Minorenni. Dal canto suo, la Società della Salute Zona Pisana, appena ricevuta la notizia dell'apertura



delle indagini e dei capi di imputazione, revoca alla madre di A. l'assegnazione della casa nel nuovo villaggio di Coltano, senza attendere l'esito del procedimento penale.

Ma da dove prende il via l'intervento della polizia e l'apertura del caso? Lo spiega anche l'allora dirigente della Squadra Mobile di Pisa nell'udienza del 13 marzo 2012 (verbale di udienza: 4-6)<sup>22</sup>: da una telefonata del 17 agosto 2011 proveniente dal Kosovo di un uomo che segnalava di una ragazza che era stata portata in Italia clandestinamente e contro la sua volontà. A seguito di comunicazioni con l'Interpol, la polizia italiana acquisisce agli atti anche la denuncia dei genitori della minore, tradotta da un interprete. Siccome si riportava sia il nome della ragazza che quello delle persone presso le quali viveva, nel giro di poco venne individuata la famiglia a Coltano. Per la gravità dei contenuti presenti nella segnalazione, il dirigente decide di fare alcuni approfondimenti, approfittando di un servizio di ordine pubblico al campo. In concomitanza di questo, viene dunque approntato un "servizio di osservazione" (ivi: 8) di qualche ora, svolto da agenti donne, per verificare la presenza della ragazza e "almeno a prima vista" (ibidem) le condizioni nelle quali viveva<sup>23</sup>. Dopo qualche giorno – l'8 settembre – le poliziotte tornano al campo la mattina presto e portano la ragazza negli uffici della squadra mobile. Quella mattina la minore confermerà i fatti riportati nella segnalazione aggiungendo di aver subito delle violenze sessuali. Sebbene in tal senso la ragazza si contraddirà più volte – anche durante l'incidente probatorio – e non vi sia alcuna prova oggettiva (compresi accertamenti medici o analisi psicologiche comprovanti); e sebbene, allo stesso modo, diventi chiaro fin dalle prime battute delle indagini che vi era il consenso al matrimonio e al trasferimento in Italia, i capi di imputazione e l'applicazione di misura cautelare coercitiva personale rivelano chiaramente l'interpretazione degli avvenimenti da parte delle forze dell'ordine, del GIP, del pubblico ministero, nonché del giudice minorile per quanto riguarda il caso di A., così come affermata dalle parole della teste D.L. riportate all'inizio.

Chiavi di lettura centrali della vicenda per gli attori dell'ordine e del diritto gagé sono alcuni "fatti":

- il trasferimento di denaro dalla famiglia del ragazzo a quella della ragazza. Sarebbe la prova della "compravendita", che risulta ancor più grave essendo una minore: una pratica culturale – quella del *bridewealth* – diventa un reato: "tratta di minorenni". Anche non conoscendo la realtà di tale pratica, i responsabili dell'indagine avrebbero potuto approfondire il contesto di provenienza delle famiglie. Proprio il *bridewealth*, infatti, è uno degli elementi di continuità e condivisione con le società dove i gruppi rom si trovano immersi, tale pratica matrimoniale è comune alla cultura dell'Albania del nord – tenendo ben a mente che ci sono una se-

rie di variabili che sopravvivono alle riconfigurazioni geopolitiche dell'ex Jugoslavia non sottoponendosi alla logica delle nuove frontiere – e che quindi fa parte di una storia comune agli abitanti di un vasto territorio. In termini giuridici, la somma che viene data è da considerarsi patrimonio separato, ossia non entra nelle spese generali dalla famiglia della sposa, ma sarà utilizzato per i costi stessi dei festeggiamenti matrimoniali oppure per la giovane coppia o, ancora, per altri passaggi patrimoniali legati a nuove alleanze matrimoniali ecc.

– le conversazioni telefoniche e la corrispondenza scritta fra le due famiglie dopo le dichiarazioni alla polizia della ragazza (a cui è seguito il suo immediato trasferimento, prima, in una struttura protetta e, poi, in una comunità per minori) e l'inizio delle indagini. Assieme al viaggio in Kosovo di S.Z. una delle sorelle del padre di A. (dal 6 al 9 novembre 2011) presso i genitori della ragazza, le corrispondenze telefoniche o scritte sarebbero la prova di un tentativo di depistaggio, di pressioni sulla minore per indurla a ritrattare e del fatto che la famiglia degli imputati avesse estorto a quella della sposa una dichiarazione (scritta e in video) in cui si sconfessano le dichiarazioni precedentemente rese. Le mediazioni e intermediazioni fra le famiglie, dunque, vengono tradotte immediatamente come una strategia di natura estorsiva e inquinante. Sfugge, tra l'altro, agli agenti – che pur ne sono a conoscenza tramite le intercettazioni – quale segnale di necessaria riflessione su ciò che sta accadendo, che a partecipare alla vicenda sono tutti parenti: sia le figure di intermediari che appaiono nelle intercettazioni che le famiglie dei due sposi, essendo il padre di S., la minore, fratello del marito della sorella di A.H., il nonno del minore A. Anche se i due stati di provenienza sono differenti, i recenti confini fra il Kosovo e la Macedonia non si sovrappongono ai “confini” familiari, ai legami. La coesione familiare, di estrema importanza per i rom, non trova nessuna corrispondenza tra gli elementi presi in considerazione ai fini della formulazione dell'ipotesi investigativa.

Ora, evidentemente nel matrimonio tra S. e A. qualcosa non aveva funzionato, nonostante i due ragazzi si piacessero e fossero contenti, e come i video e le foto dei festeggiamenti dimostrano chiaramente (anche perché – come dicevamo precedentemente – è raro che le famiglie avviino un delicato e complesso processo di accordo come quello matrimoniale se vi sono già in partenza dei fattori di rischio nella riuscita dell'unione, come quello del mancato consenso di entrambi). Allora, probabilmente, c'erano degli elementi che rispetto agli accordi presi dalle famiglie non tornavano. Il fatto della disparità economica che la Polizia vede come ulteriore indizio della compravendita – la famiglia molto povera che avrebbe accettato di “vendere” la propria figlia per il bene dei propri componenti – in realtà non ha corrispettivo reale: è comune fra le persone emigrate – non solo fra

i rom! – cercar sposa nel proprio paese di origine ed è altrettanto comune che fra la famiglia emigrata e quella rimasta vi siano delle disparità reddituali, ma non per questo esse debbano poi tradursi in differenze di status sociale, come non accade anche qui. Cosa poteva essere andato storto? Forse i genitori della sposa, e lei stessa, si aspettavano che la giovane coppia avrebbe abitato nella villa dei nonni del marito o nella nuova casa assegnata dal Comune mentre, invece, stava in un manufatto autoconstruito nel campo nomadi? Forse i rapporti fra nuora e suocera non funzionavano? Forse il mestiere del marito non era quello che si aspettava? Alla ragazza non piaceva il nuovo contesto di vita, ci stava male, voleva tornare a casa? Durante il processo emergono una serie di possibili motivazioni, tra cui anche quelle elencate sopra, ma qualunque sia il fuoco dei contrasti sorti, a un certo punto la famiglia della sposa decide di denunciare i componenti dell'altra. Questo utilizzo delle FF.OO. e della giustizia gagé non è certo un'eccezione, e rappresenta un forte strumento di pressione verso coloro con i quali si è in una situazione di alto conflitto aperto. Judith Okely lo spiega molto bene:

ces interrelations influencent les procédures de règlement des conflits et l'application de la loi ethnique interne, laquelle, dans sa mise en oeuvre, dépend aussi de la manipulation explicite du système juridique des Gadjé, en l'occurrence de leurs forces de police. Les Tsiganes ont recours à ce système qui leur est étranger quand ils peuvent en tirer un avantage stratégique décisif. Ils se servent alors de la police et de la loi pour régler des conflits internes, voire pour les révéler au grand jour (Okely 2007: 315).

Lo sviluppo della situazione, molto drammatico, apre a una nuova lunga e complessa mediazione fra le famiglie ed è, infine, alla sorella del padre di A. che viene dato il compito di andare in Kosovo per concludere la negoziazione, come afferma Okely: «nelle relazioni interfamiliari e intergruppi talvolta le donne agiscono da importanti mediatrici o da rappresentanti» (1995). Nessun tentativo di estorsione, dunque, ma l'utilizzo di un mezzo questa volta interno di trattare i conflitti e ristabilire l'ordine.

Il Tribunale di Pisa – grazie anche a una meticolosa ricostruzione dei fatti e delle loro interpretazioni in aula – assolverà pienamente gli imputati tranne che per l'ingresso irregolare della minore in Italia, mentre in secondo grado alla fine del 2014 la Corte d'Assise d'Appello di Firenze aggraverà la condanna di alcuni riprendendo e contestando le accuse di violenza.

### **Note conclusive. I rom e la modernità**

Il riferimento alla modernità in questa parte conclusiva è sollecitato dall'uso che ne hanno fatto alcuni studiosi in merito ai rom, sottolineando vari

aspetti tra cui quelli qui considerati (matrimoni, prole numerosa ecc.) e, in particolare, vedremo come un pregiudizio scientifico interviene nell'analisi di comportamenti demografici, affrontata a partire dal solo modello euro-occidentale della cosiddetta seconda transizione demografica. Poiché molti studiosi fanno un esplicito riferimento alla utilità per le politiche della modernità come lente interpretativa, appare quanto mai opportuno segnalare quello che a nostro avviso rappresenta, invece, un nuovo tentativo di controllo, oppressione e assimilazione da parte dei gagé nei confronti dei rom. Sembra, infatti, delinearsi in Italia nello scenario attuale un nuovo e pericoloso stereotipo scientifico che sta entrando anche nei documenti Istituzionali<sup>24</sup>. Appurato e accettato – almeno genericamente – da alcune politiche locali e dalla *Strategia Nazionale* presentata nel 2012<sup>25</sup>, il riconoscimento del fallimento dei campi nomadi così come l'errata sinonimia rom-nomade, si sta assistendo all'emergere di una nuova categorizzazione dei rom come “premoderni”. Possiamo citare un passo molto rappresentativo del nuovo pensiero circolante, dal quale hanno attinto altri – studiosi e politici, compresi i demografi a cui arriveremo tra poco:

mi è parso di cogliere, nella comunità rom, i tratti di una cultura premoderna dolorosamente inserita nella modernità. Mi sono sembrate premoderne le relazioni di genere, quelle tra genitori e figli, tra suocere e nuore, il carattere esteso delle famiglie, la propensione all'endogamia. Così pure la prevalente cultura orale e la conseguente trasmissione dei saperi e delle regole. Tale può apparire la riluttanza a utilizzare strumenti come la registrazione dei matrimoni, delle nascite, così come il ricorso a giuristi d'onore interni alla comunità piuttosto che ai tribunali ordinari. Premoderni si possono considerare l'uso dello spazio (volere vivere all'aria aperta e senza troppe costrizioni nei movimenti) e l'uso del tempo (la difficoltà ad accettare scansioni troppo rigide) (Zincone 2010: 1-2)<sup>26</sup>.

Questa antinomia “noi moderni” versus “loro premoderni” se presa come nuovo approccio che va a sostituire quello del nomadismo, rischia di riproporre sotto un nuovo abito le stesse prassi educative, impositive e di potere che troviamo da decenni e vive ancora adesso, oltre che alimentare una vasta serie di distorsioni e malintesi. Vi troviamo la classica frattura fra “vincitori” e “vinti” che il “moderno” presenta assieme all'altra speculare del tempo, in quanto al tempo moderno viene opposto un tempo arcaico, immutabile. Riprendendo Latour, si potrebbe dire che questo discorso per «depurazione» produce «due aree ontologiche completamente distinte: quella degli umani da un lato e quella dei non umani dall'altro» (2009: 23). La dicotomia appena citata, com'è noto, ne ha in sé un'altra, quella natura vs cultura... Sono temi che suonano più che sorpassati nei dibattiti scientifici contemporanei,

ma di fatto riaffiorano ben visibili e danno vita a un utilizzo acritico ma *non ingenuo* di parole e concetti nei confronti di una costellazione di gruppi socio-culturali che, pur immersi nelle nostre società, sono costantemente percepiti come persistenti alterità.

Sebbene la questione sollevata possa aprire a numerose trattazioni – si pensi, infatti, alla questione del tempo e dello spazio – pure non dobbiamo perder di vista il centro del nostro contributo e la sua conclusione, per cui ritorniamo alla questione del matrimonio e dei figli ossia della formazione della famiglia. E lo facciamo attraverso una ricerca svolta da alcuni demografi all'interno dei campi rom di Roma, Milano, Padova e Napoli, i quali affermano:

[...] intendiamo adottare un approccio di ricerca per quanto possibile 'neutrale', considerando i Rom come una popolazione 'qualsiasi', pur nelle sue svariate peculiarità culturali, soggetta alle regole della democrazia. Una popolazione che cresce in forza dello sviluppo naturale e migratorio, che adotta strategie riproduttive, che ha sedimentato nei secoli specifiche idee sulla famiglia, sul rapporto uomo-donna, sulla riproduzione e sul valore dei figli, ma che nonostante quella forte chiusura all'esterno che la caratterizza, deve continuamente rivedere e riadattare questi punti di vista per reggere alle sfide poste dalla modernità" (Dalla Zuanna 2013: 40).

Andando oltre l'evidente omogeneità con cui viene trattato l'articolato mondo rom e la generalizzazione a partire da una condizione sociale molto particolare (quella segregativa dei campi nomadi), l'intenzione di un approccio "neutrale" viene subito disattesa ponendo la "popolazione" di riferimento fuori dalla modernità, in un'area topologicamente<sup>27</sup> definita per negazione. Ma la questione è ancor più profonda e si colloca nel solco delle considerazioni precedenti, com'è chiaro dal paragrafo conclusivo dove, per dare un quadro interpretativo più generale ai dati raccolti, non solo si cita in maniera più estesa il passo della Zincone riportato più sopra (ivi: 115), ma si fa riferimento anche alle interpretazioni di Calabrò (2008) circa la "mappa sbagliata" che i gruppi rom possiederebbero per vivere in mezzo ai gagé, data – appunto – dai tratti di premodernità insiti nella loro cultura (Dalla Zuanna 2013: 115-116). Pur esplicitando i limiti dello studio (sia a livello quantitativo che qualitativo) e inserendo la politica dei campi come elemento di forte criticità, il fulcro delle conclusioni è sulla loro cultura, su una presunta crisi di identità che sarebbe stata prodotta dalla «trasformazione da "nomadi" a "non nomadi" e l'impatto con la società maggioritaria», sulle loro tradizioni come simulacri (ibidem). Per questo, il rischio per i giovani sarebbe «*l'ingresso nella modernità* attraverso i canali dell'individualismo, del consumo e, in ultima istanza, della devianza» (ivi: 16, corsivo nostro)<sup>28</sup>.

Nel mezzo tra la dichiarazione di intenti iniziale e il paragrafo conclusivo, a cui ci siamo riferiti, ci sono una serie di dati (oltre ad un numero esiguo di testimonianze raccolte fra operatori sociali) che riguardano i rom abitanti negli insediamenti autorizzati (e in parte non autorizzati) di Milano, Napoli, Padova e Roma. Attraverso i dati raccolti e l'elaborazione dei dati base già disponibili, gli autori tracciano il quadro demografico della popolazione presa in esame città per città e ne ricavano informazioni in termini di fecondità e comportamento riproduttivo. Rimandando alla fonte per metodologie, dati e analisi dei casi, ci soffermiamo sui risultati principali dell'analisi generale della fecondità, che viene svolta anche attraverso analogie con transizioni demografiche avvenute in Europa e nel Mondo e paragonando le stime di fecondità delle donne con la media di ciascuna delle quattro città e regioni. Risulterebbe, dunque, che a Milano i rom dei campi attrezzati (CA) sarebbero in una fase di transizione della fecondità in linea con paesi europei come l'Albania e la Macedonia (che sono stati tra gli ultimi ad aver vissuto la transizione demografica). Ipotizzando che il tasso di crescita naturale della popolazione dei CA nel corso degli ultimi decenni sia oscillato attorno al 2-3% annuo, si afferma che «per spiegare l'incremento della popolazione nomade nell'area milanese non è necessario ricorrere alla immigrazione dell'estero. È verosimile che la popolazione dei CA di Milano nel corso degli ultimi trent'anni sia raddoppiata semplicemente per effetto di una rigogliosa dinamica demografica naturale» (ivi: 71).

Per quanto riguarda Napoli, la popolazione dei CA è caratterizzata da un'elevata fecondità che, porterà, secondo le stime, a un suo raddoppio “nel breve giro di una generazione, anche senza nuove immigrazioni”. Simile la situazione di Padova. Infine, su Roma, grazie a una maggiore e più precisa quantità di dati disponibili, gli autori svolgono un approfondimento sulla fecondità nei CA, dove

tassi di fecondità di 0,137 a 15-19 anni e 0,269 a 20-24 anni rivelano senz'altro l'inizio molto precoce di un'attività sessuale orientata alla riproduzione” (ivi: 75). Pur con un accenno nell'ultimo triennio studiato di un processo di declino della fecondità, i livelli restano alti per cui, si conclude “la crescita tendenziale della popolazione nomade – in assenza di migrazioni – potrà essere notevole, più vicina al 3% che al 2% annuo, con un tempo di raddoppio attorno a 25 anni (ivi: 82).

A questo punto, appare chiaro che il problema (che, secondo gli autori le politiche dovrebbero affrontare) è, fuor dalle righe, che i rom si riproducono molto, troppo. E noi – al contrario – troppo poco. In chiave demografica, è noto, e lo si diceva più sopra, la modernità (ma sarebbe certamente meglio usare “modernizzazione”) è rappresentata dalla seconda transizione demografica.

Se tiriamo le fila del nostro articolato discorso, che dalle aule di una Summer School ci ha portato a quelle di un Tribunale, passando attraverso i Balcani e l'Italia, potremmo dire allora che la prospettiva dei gagé nel guardare e indagare il mondo rom fa propria e ravviva quella del vecchio etnocentrismo in cui le analisi indicano il percorso che le altre società dovrebbero compiere per modernizzarsi, dunque arrivando a noi che rappresenteremmo il modello (e, tradotto nelle politiche, questa sarebbe anche la via per le cosiddette inclusione, integrazione ecc.)<sup>29</sup>.

La sfida per i gagé potrebbe essere, invece, quella di uscire dal quadro “evolutivo”, proprio dei colonizzatori, acquisendo una sensibilità antropologica, per cominciare a pensare ai rom dentro una storia comune<sup>30</sup> e chiedersi se forse non abbiano elaborato altre strade che permettono a certe configurazioni sociali di non essere schiacciate dal capitalismo, lasciando che ne elaborino altre originali per affrontare le difficoltà, le contraddizioni e i mutamenti attuali, in un presente di cui i gagé e i rom condividono spazio e tempo (e va da sé che le elaborazioni da parte dei rom avvengano in interazioni costanti con i gagé, di qualsiasi e differente tipo possano essere). Tale approccio permetterebbe ai gagé di capire qualcosa in più dei rom e – in chiave riflessiva – anche di se stessi:

L'attuale visione dell'antropologia, scettica nei riguardi del razionalismo, offre un sano correttivo alle universalistiche assunzioni comuni in altre scienze sociali, mentre il suo persistente localismo fornisce un potente vaccino contro l'universalizzazione dei valori particolaristici delle culture che si trovano ad essere politicamente dominanti (Herzfeld 2006: 6).

## Note

1. A Piero Colacicchi, protagonista di tante battaglie a fianco dei rom.

2. Rom è qui da intendersi come termine generico per indicare i molteplici gruppi che si autodenominano in modi differenti. Il termine *romané* che appare nel titolo è l'aggettivo alla forma plurale: “matrimoni (dei) rom”; in questo senso potrebbe essere usato anche *romanès*, che ha valore di avverbio, quindi: “matrimoni alla maniera (dei) rom”.

3. Con la parola gagé (e le sue varianti linguistiche) i rom indicano gli *altri*, e quindi – di conseguenza – *noi*, in quanto società di appartenenza dell'autrice. Gagikané è aggettivo alla forma plurale. A volte, soprattutto per quanto riguarda il matrimonio, gagió può essere considerato anche un rom che appartiene a un altro gruppo. Sulla differenziazione identitaria, Acton riporta un interessante esempio che riguarda l'esistenza o meno della pratica del *bridewealth*: i Romanichels inglesi, presso i quali si usa la fuga, si riferiscono ai rom come a coloro che “vendono le figlie”, mentre i rom, al contrario, indicano i primi come coloro che “rubano le mogli” (Acton, Calfrey & Mundy 1997: 238).

4. Si usa “perturbante” nel senso dato da Devereux (1984). L'angoscia che la comunicazione inconscia fra osservatore e soggetto risveglia «provoca distorsioni [...] per cui ogni efficace metodologia delle scienze del comportamento deve considerare queste perturbazioni nella percezione e nell'interpretazione come i dati più caratteristici e significativi della



ricerca, e deve inoltre proporsi di usare la soggettività inerente in ogni osservazione come la “via reale” verso un’ autentica, e non fittizia, obiettività» (1984: 27-28).

5. Secondo Alexandra Oprea – giovane studiosa e attivista romni di origine romena che vive a New York – la marginalizzazione delle donne rom è una conseguenza delle escludive politiche femministe e antirazziste nelle sfere politiche europee. Per un’ interessante analisi della “mobilitazione” delle donne rom a partire dalla fine degli anni ’80 e della delicata e complessa trattazione di questo tema cfr. Cossée 2009. Si veda, inoltre, più avanti nel testo, la discussione del caso Cioaba e la nota 18.

6. «Nel primo sistema [...], lo spazio di decisione concesso ai singoli attori può essere solo quello del contenimento: *decidere di non fare un figlio* (o di fare un figlio in meno rispetto al numero che si avrebbe nel caso che non si decidesse in tale senso); nel secondo sistema [...], ciò che si decide è di *fare un figlio*; se non si decide in questo senso non vi sarà nessun figlio» (ibidem).

7. Come ben ha dimostrato Solinas (2004), l’affermarsi di principi individualisti di esistenza, il predominio di modelli statistici di indifferenza nella vita civile e il processo di rarefazione della parentela sono tutti collegati.

8. Al quale seguono poi l’*abiav* – che è la grande festa di nozze – e il *pačiv*, la festa a cui partecipano solo le donne «in onore dell’ onore della sposa» (Williams 1984: 213) ossia per la conferma della consumazione del matrimonio e della verginità della sposa.

9. Comunicazione personale, 10 settembre 2013 e Piasere 2013; Simoni 2002: 121.

10. Il dibattito a riguardo in antropologia è molto lungo e articolato – dalla fine degli anni ’20 ai giorni nostri –, oltre che influenzato, per ovvi motivi e per molto tempo, dagli studi africanisti. Si rimanda almeno a Goody & Tamblah 1973; Comaroff 1980; Strathern 1985; Solinas 1994; Busoni 2001.

11. L’eccezione alla norma si rende particolarmente visibile in contesti migratori, dove – ad esempio – la situazione economica può essere molto più favorevole nel paese di emigrazione per cui se ciò corrisponde alla famiglia della sposa, possiamo vedere casi in cui è lo sposo a spostarsi e, dunque, ad andare a abitare presso la famiglia del padre della sposa in un altro paese.

12. Per il *keris* si vedano almeno i saggi contenuti nell’*American Journal of Comparative Law*, 1997, 45, 2 [Symposium on Gypsy Law]; per una sintesi recente del *keris* nelle questioni inerenti il matrimonio e una bibliografia delle più importanti opere a riguardo, si veda Beluschi Fabeni 2013a, 2013b. Vi è comunque da fare sempre attenzione: il *keris* non esiste in tutti i gruppi; e laddove la fuga è l’ unica pratica per le unioni, può esistere persino quel che è stato definito il “non matrimonio istituzionalizzato”, cfr. Simoni 2002 e il saggio di Grönfors (1997).

13. Diversi autori nei loro lavori etnografici hanno indagato approfonditamente sulla fuga presso vari gruppi rom, evidenziandone le differenti prassi e portate simboliche; oltre ai già citati Williams e Grönfors, si veda Gay y Blasco sui Gitani di Madrid (1999), Tauber sui Sinti Estraxaria (2006) e la Manrique sui Gitani andalusi (2008). Le recenti e ancora poche etnografie di lungo periodo tra i rom dell’ est europeo, come quella di Beluschi Fabeni, pongono anche il problema della generalizzazione – e in particolare, in questo caso, per quanto attiene l’ inesistenza di fatto, sostenuta da alcuni, del rapimento fra i rom; come scrive, infatti, Williams: «Abbiamo tutti e tre [Williams, Piasere & Okely] criticato quel modo di procedere che consiste nel generalizzare a tutti gli Zingari osservazioni fatte presso certi Zingari [...]» (Williams 2003: 1). Tra i Rudari che mi hanno accolta come “antropologa” e come sorella o amica, e la loro ampia rete di famiglie (che provengono dal sud est della Romania), è la fuga la forma più praticata, ma non mancano racconti di rapimenti, che necessitano di essere maggiormente approfonditi.

14. Comunicazione personale, 10 settembre 2013 e Piasere 2013.

15. Sul movimento pentecostale e i rom si vedano i lavori di Fosztó, in particolare 2009, e Williams 2012.

16. «Per noi, oggi, l'espressione 'famiglia numerosa' ha un significato connotato; si direbbe in qualche modo sinonimo o indice di arretratezza culturale, se non di inferiorità o di marginalità sociale. Naturalmente, questo vale solo in termini generali, e non può voler dire che una famiglia numerosa ricca o benestante sia da considerare un'anomalia. [...] Né ci sarebbe da stupirsi, almeno sul piano storico, che persistano isole di privilegio fecondo capaci di proteggere la loro esclusività di status con strategie di discendenza anti-minimaliste» (Solinas 2004a: 100). Si veda, inoltre, l'ultima parte del presente contributo.

17. Si rimanda anche al contributo di Iulia Hasdeu 2011.

18. Le riflessioni della Oprea appaiono importanti anche per il dibattito sui diritti umani, al quale la giovane età degli sposi (o dei promessi tali) e alcune pratiche legate al matrimonio vengono spesso ricondotte. Per un'ampia riflessione sui rapporti fra diritti umani, filosofia individualista occidentale e diversità culturale, si rimanda a Decarli 2012.

19. Si ringrazia Sergio Bontempelli per la condivisione di alcuni materiali inerenti il procedimento penale.

20. Procedimento penale N. R.G. C.A. 1/12 – R.G.N.R. 18046/10 – Verbale di udienza del 17/07/2012, pp. 112-113.

21. Non è possibile in questa sede sviscerare tutte le questioni che le carte del processo e dei relativi articoli dei quotidiani porrebbero (dal rapporto rom-servizi sociali ai poteri istituzionali, da banali fraintendimenti a stereotipi, fino al linguaggio e alle pratiche delle famiglie rom coinvolte che le intercettazioni esplicitano senza tanto svelare perché ai più rimangono incomprensibili). Ci concentreremo su alcuni elementi principali legati alla lettura del matrimonio, interrelati con quanto esposto nel paragrafo precedente.

22. Procedimento penale N. R.G. C.A. 1/12 – R.G.N.R. 18046/10 – Verbale di udienza del 13/03/2012.

23. Ma il dirigente afferma di aver acquisito già prima in via informale delle foto che attestavano la presenza al campo nomadi della ragazza, ritratta in abito da sposa durante il festeggiamento (Verbale di udienza del 13/02/2013: 10-11). Dalle carte dei processi, infatti, emerge il ruolo ambiguo di un responsabile della SdS di Pisa nella vicenda sia per il rapporto con le FF.OO. che con i giornalisti: un elemento che non ha certo giocato in favore degli imputati.

24. Cfr. Senato della Repubblica XVI Legislatura-Commissione Straordinaria per la tutela e la promozione dei diritti umani 2011, pp. 19-20.

25. Strategia Nazionale d'inclusione dei Rom, dei Sinti e dei Caminanti 2012/2020, *Ufficio Nazionale Antidiscriminazioni Razziali*. [http://www.unar.it/unar/portal/?p=1923, \[21/10/2015\]](http://www.unar.it/unar/portal/?p=1923, [21/10/2015]).

26. Si veda anche Calabrò 2011 (in particolare pp. 278-279).

27. Per il concetto di "topologia sociale" si veda Bourdieu 1984.

28. Non si può qui trattare approfonditamente di tali interpretazioni che – alla luce dei numerosi e importanti studi romologici (ad alcuni dei quali abbiamo rimandato lungo il testo) e dell'ampio e attuale dibattito politico europeo sui diritti dei rom (per il quale è ormai disponibile una corposa e pluridisciplinare bibliografia: si veda almeno Rizzin 2006; Piasere 2012; Rövid 2012; sulla interrelata questione delle dinamiche di costruzione della etnicità "rom": Gay y Blasco 2002; Okely 1996, 2011; Rövid & Stewart 2011; inoltre, si ricorda anche che, secondo le stime della "Roma and Travellers Division" del Consiglio d'Europa, i rom sono circa 11 milioni) – appaiono discutere la coesistenza rom-gagé in modo assai riduzionistico e banalizzante. In questo senso, particolarmente calzante ci appare Williams a proposito dei Mănuș: «Quando i Gage ne parlano, non parlano dei Mănuș ma degli "Zingari", dei "Gitani", dei "bohémien", dei "nomadi", delle "persone di origine nomade", dei

“senza fissa dimora”... Parlano d’altro, i Gage, dei loro fantasmi, delle loro categorie, dei loro problemi... parlano di quello che hanno istituito» (Williams 2003: 49).

29. Ma nel caso della riproduzione, e proprio per l’Italia, in questa posizione etnocentrica c’è anche un non-sense: noi proponiamo come modello una società che ha un tasso così basso di fecondità da rischiare di non riprodursi... Oltre ai riferimenti forniti nel primo paragrafo, si rimanda ai risultati della ricerca finanziata dalla Brown University (Providence, RI, USA) contenuti in D’Aloisio (2007). Si vedano anche i lavori dell’antropologa Elisabeth Krause, che da tempo studia i nostri comportamenti riproduttivi e le dinamiche della formazione della famiglia (cfr. almeno Krause 2005).

30. Testimoniata anche – e qui è il caso di non dimenticarlo – dai matrimoni fra rom e gagé. Tali matrimoni sono stati anche oggetto di regolamentazione diretta in stretta connessione con le politiche perseguite dalla società maggioritaria: il caso forse più noto è quello dell’Impero Austro-Ungarico dove, sotto Maria Teresa d’Austria e il figlio Giuseppe II, si portò avanti nei confronti dei rom una politica di assimilazione forzata, per cui furono proibiti i matrimoni tra rom (esattamente al contrario di ciò che avveniva in Moldavia e Valacchia, dove lo erano quelli misti). Cfr. Piasere 2004, 2006.

## Bibliografia

- Acton, T., Calfrey, S. & G. Mundy 1997. Theorizing Gypsy Law. *American Journal of Comparative Law*, 45, 2: 237-49.
- Amalipe Center for Interethnic Dialogue and Tolerance, 2011. *Preventing Early/ Forced Marriage*, Report Daphne III.
- American Journal of Comparative Law* 1997, 45, 2 [Symposium on Gypsy Law].
- Beluschi Fabeni, G. 2013a. *Roma Korturare entre Transilvania y Andalucía: procesos migratorios y reproducción cultural*. Tesis Doctoral, Director: Juan Francisco Gamella Mora, Universidad de Granada.
- Beluschi Fabeni, G. 2013b. Mangajmo, našavel y čačimo. Consenso y conflicto en los procesos matrimoniales entre ‘roma korturare’ rumanos en España. Un ejemplo de autonomía jurídica. *Gazeta de Antropologia*, 29, 1. <http://www.gazeta-antropologia.es/?p=4191>, [01/09/2013].
- Bourdieu, P. 1984. Espace social et genèse des « classes ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52-53: 3-12.
- Busoni, M. 2001. *Il valore delle spose. Beni e persone in antropologia economica*. Roma: Meltemi.
- Calabrò, A. R. 2008. *Zingari. Storia di un’emergenza annunciata*. Napoli: Liguori.
- Calabrò, A. R. 2011. “Segregazione urbana e politiche deboli”, in *La condizione giuridica di rom e sinti in Italia*, a cura di Bonetti, P., Simoni, A. & T. Vitale, pp. 278-9. Milano: Giuffrè.
- Comaroff, J. L. 1980. “Introduction”, in *The Meaning of Marriage Payments*, a cura di J.L. Comaroff, pp. 45-9. New York: Academic Press.
- Cossée, C. 2009. “Qui a peur des féministes roms ? Rapports de hiérarchisation et d’identification au sein d’un objet de recherche émergent”, in *L’action collective face à l’imbrication des rapports sociaux. Classe, ethnicité, genre*, a cura di Arnaud, L., Ollitrault, S., Rétif, S. & V. Sala Pala, pp. 51-73. Paris: L’Harmattan.
- Dalla Zuanna, G. (a cura di) 2013. *La popolazione in forte disagio abitativo in Italia*.

- La condizione dei richiedenti asilo, dei rifugiati e dei rom*. Anci-Cittalia. [http://www.cittalia.it/images/file/disagio\\_abitativo.pdf](http://www.cittalia.it/images/file/disagio_abitativo.pdf), [08/07/2014].
- D'Aloisio, F. (a cura di) 2007. *Non sono tempi per fare figli. Orientamenti e comportamenti riproduttivi nella bassa fecondità italiana*. Milano: Guerini e associati.
- Decarli, G. 2012. *Diritti umani e diversità culturale. Percorsi internazionali di un dibattito incandescente*. Firenze: Seid.
- Devereux, G. 1984 [1967]. *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana [From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences. The Hague Mouton].
- Fosztó, L. 2009. *Ritual revitalisation after socialism: community, personhood, and conversion among Roma in a Transylvanian village*. Berlin: LIT Verlag.
- Gay y Blasco, P. 1999. *Gypsies in Madrid. Sex, gender and the performance of identity*. Oxford: Berg.
- Gay y Blasco, P. 2002. Gypsy/Roma Diasporas: Introducing a Comparative Perspective. *Social Anthropology*, 10, 2.
- Giddens, A. 2006. *Fondamenti di sociologia*. Bologna: il Mulino.
- Goody, J. & S. J. Tambiah 1981 [1973]. *Ricchezza della sposa e dote*. Milano: Angeli [Bridewealth and Dowry. Cambridge: Cambridge University Press].
- Grönfors, M. 1997. Institutional Non-Marriage in the Finnish Roma Community and its Relationship to Roma Traditional Law. *American Journal of Comparative Law*, 45, 2: 305-27.
- Hasdeu, I. 2011. "Femmes, culture et ethnicité. Réflexions sur les frontières entre Roms et Gadje". Communication au Colloque international Tsiganes, Nomades: un malentendu européen. Paris, 6-9 octobre.
- Herzfeld, M. 2006 [2001]. *Antropologia: pratica della teoria nella cultura e nella società*. Firenze: Seid [Anthropology: Theoretical Practice in Culture and Society. Oxford: Blackwell].
- Krause, E. L. 2005. *A Crisis of Births: Population Politics and Family-Making in Italy. Case Studies on Contemporary Social Issues*. Belmont, CA: Wadsworth.
- Latour, B. 2009 (1995). *Non siamo mai stati moderni*. Milano: Elèuthera [We have never been modern. Harvard: Harvard University Press].
- Manrique, N. 2008. «Sois généreux!»: *du don comme principe structurant de l'organisation sociale des Gitans de deux petits bourgs andalous (Espagne)*. Thèse de doctorat en Anthropologie sociale et ethnologie, École des hautes études en sciences sociales, Paris.
- Moravia, S. 2000. "Esistenza e passione", in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, pp. 3-38. Roma-Bari: Laterza.
- Narayan, U. 1977. *Dislocating Cultures: Identities, Traditions, and Third World Feminism*. New York: Routledge.
- Okely, J. 1995. "Donne zingare. Modelli in conflitto", in *Comunità girovaghe, comunità zingare*, a cura di L. Piasere, pp. 251-93. Napoli: Liguori.
- Okely, J. 1996. *Own or Other Culture*. London-New York: Routledge.
- Okely, J. 2007. La justice des Tsiganes contre la loi des Gadje. *Ethnologie française*, nouvelle serie, 37, 2: 313-22. Grande-Bretagne: Anthropology at home.

- Okely, J. 2011. "Constructing Culture through Shared Location, Bricolage and Exchange: The Case of Gypsies and Roma", in *Multy Disciplinary Approaches to Romany Studies*, a cura di Rövid, M. & M. Stewart, pp. 35-54. Budapest-New York: Central European University Press.
- Oprea, A. 2004. Re-Envisioning Social Justice from the Ground Up: Including the Experiences of Romani Women. *Essex Human Rights Review*, 1, 1: 29-39.
- Oprea, A. 2005. The arranged Marriage of Ana Maria Cioaba: Intra-Community Oppression and Romani Feminist Ideals. Transcending the 'Primitive Culture' Argument". *European Journal of Women's Studies*, 12, 2: 133-48.
- Piasere, L. 1985. *Măre Roma: Catégories humaines et structure sociale. Une contribution à l'ethnologie tsigane*. Paris: Études et Documents Balkaniques et Méditerranéens, 8.
- Piasere, L. 1991. *I popoli delle discariche*. Roma: Cisu.
- Piasere, L. 2004. *I rom d'Europa. Una storia moderna*. Roma-Bari: Laterza.
- Piasere, L. 2006. *Buoni da ridere. Gli Zingari*. Roma: Cisu.
- Piasere, L. 2012. *Scenari dell'antiziganismo. Tra Europa e Italia, tra antropologia e politica*. Firenze: Seid.
- Piasere, L. 2013. "Un'analisi comparativa dei matrimoni fra i rom e i sinti", Comunicazione al seminario di lavoro del Progetto europeo MigRom, 24 settembre, Centro di Ricerche Etnografiche e di Antropologia applicata "Francesca Cappelletto", Università di Verona.
- Rizzin, E. 2006. *L'antiziganismo nell'Europa allargata: l'azione diplomatica e internazionale delle istituzioni europee a tutela delle minoranze rom*. Tesi di dottorato, Università di Trieste.
- Rövid, M. 2012. *Cosmopolitan and Exclusion: On the Limits of Transnational Democracy in the Light of the Case of Roma*. PhD Thesis, Central European University.
- Rövid, M. & M. Stewart (a cura di) 2011. *Multi-Disciplinary Approaches to Romany Studies*. Budapest: Central European University
- Simoni, A. 2002. I matrimoni degli 'zingari'. Considerazioni a partire dal recente dibattito sulla 'gypsy law'. *Daimon*: 124-56.
- Solinas, P. G. 1994. L'être humain: une valeur qui n'a pas de prix?. *Terrain*, 23: 123-36.
- Solinas, P. G. 2004. *L'acqua stranga. Il declino della parentela nella società complessa*. Milano: Franco Angeli.
- Solinas, P. G. 2010. *La famiglia. Un'antropologia delle relazioni primarie*. Roma: Carocci.
- Solomon, R. C. 1997. "Andare in collera. La teoria jamesiana delle emozioni in antropologia", in *Mente Sé, Emozioni. Per una teoria della cultura*, a cura di LeVine, R. A. & R. A. Sweder. Lecce: Argo-Mnemosyne.
- Strathern, M. 1985. Kinship and Economy: Constitutive Orders of a Provisional Kind. *American Ethnologist*, 12, 2: 191-209.
- Tauber, E. 2006. *Du wirst keinen Ehemann nehmen! Respekt, Fluchtheirat und die Bedeutung der Toten bei den Sinti Estraixaria*. Berlin/Münster: LIT Verlag.
- Tosi Cambini, S. 2008. *La zingara rapitrice. Racconti, denunce, sentenze (1986-2007)*. Roma: Cisu.

- Tosi Cambini, S. 2015. “Rudari romenos em Florença”/ “Des Rudari roumains à Florence”, in *Migrações e dinâmicas urbanas: exotização das populações e folclorização dos espaços*, a cura di Raisa Schpun, M. & L. Wittner. São Paulo: Alameda.
- Williams, P. 1984. *Mariage tsigane: Une cérémonie de fiançailles chez les Rom de Paris*. Paris: L'Harmattan.
- Williams, P. 2003 [1993]. *Noi, non ne parliamo. I vivi e i morti tra i Mānuš*. Roma: Cisu.
- Williams, P. 2012. *Il Miracolo e la Necessità. Lo sviluppo del movimento pentecostale fra gli Zingari in Francia*. Edizione italiana a cura di S. Tosi Cambini. Roma: Cisu.
- Zincon, G. 2010. *L'emergenza integrazione dei Rom e Sinti. Una proposta interpretativa e alcune buone pratiche*, paper. <http://www.fieri.it> [10/10/2012].

## Riassunto

*L'articolo prende le mosse da interpretazioni e giudizi formulati dai gagé per trattare del matrimonio nei gruppi rom sia da un punto di vista emico che alla luce di un più ampio rapporto politico, sociale e culturale fra i primi e i secondi. Ponendosi il problema della relazione tra tipologie familiari e modelli di fecondità (Solinas 2004), si mostra l'esistenza di una sorta di frizione o doppia velocità demografica. In questo senso, il riferimento all'assenza di un processo di «de-parentalizzazione» (ibidem) tra i rom, presente invece nella società maggioritaria, viene analizzato nel suo rapporto con le “forme” di presenza dei matrimoni tanto nello spazio pubblico che in quello giuridico (attraverso il caso del processo svoltosi nella città di Pisa), oltre che scientifico. Chiudendo con le parole di Herzfeld (2006), si sottolinea quanto esposto all'inizio del saggio sulla necessità dell'approccio antropologico per uscir fuori dalla trappola del senso comune, nella quale cadono spesso anche professionisti e scienziati sociali, col rischio di avallare interpretazioni semplicistiche e riduzionistiche come quelle dei rom “premoderni”.*

*Parole chiave:* Rom, matrimonio, modelli di fecondità, pregiudizio scientifico.

## Abstract

*The article starts from the interpretations by gagé about the romani marriages, to talk about marriage from an emic point of view and in light of a broader political, social and cultural relationship between Roma and gagé. A certain friction or dual-tracking in demography arises when considering the rapport between the family categories and models of fertility patterns (Solinas 2004). In this sense, the reference is to the irrelevance of «de-parentalizzazione» (ib.) or kinship network shrinkage – and the resulting loss of collateral blood ties – in Roma groups as opposed to the society at large. It is analysed in connection with the presence of marriage “forms” be they public or legal (with regards to the case of the trial in Pisa) as well as scientific (this last also includes the narrative of a clash between the author and some academics gagé). Finally, the interpretations of data from a demographic research are discussed since they are based on a new stereotype: the Roma as pre-modern people.*

*Key words:* Roma, marriage, fertility patterns, scientific prejudice.