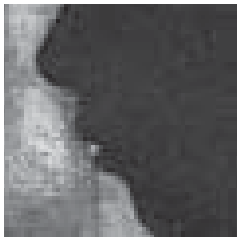
TRA STIGMA



MAURO TURRINI

E RIAPPROPRIAZIONE

LA QUESTIONE DELL'ORIGINE DEGLI "ZINGARI" E DEI "ROM"

Negli ultimi decenni è stata mossa una severa critica agli approcci tradizionali degli studi zingari e alla loro insistenza sulla ricerca dell'autenticità culturale a partire dalla *questione dell'origine*, ritenuta la causa principale del consolidamento e della persistenza della stigmatizzazione degli zigani. In Europa, infatti, la presenza gitana è descritta sin dalle prime segnalazioni risalenti al Quattrocento nei termini di un problema storico e geografico, oltre che sociale e politico, che reclama una risposta circa l'origine. Tale tema occupa da sempre e ancora oggi un terreno politico cruciale, conteso da discordanti visioni dell'identità, che merita pertanto di essere indagato – gettando luce sul complesso rapporto tra narrazione storica e identità etnica – per il contributo che può apportare alla definizione di una genealogia delle popolazioni romaní e del nostro presente.

Del "Piccolo Egitto", regione di provenienza dichiarata o attribuita, rimane ancora traccia, nelle lingue europee, in alcune designazioni molto comuni quali gitani, gypsies, gitanos, il cui etimo è appunto egiziani.

Alla fine del Settecento l'affermarsi della teoria secondo cui gli zingari provengono dall'India segna una cesura irreversibile. In virtù del loro legame con l'oriente, le popolazioni zigane divengono oggetto d'interesse delle discipline comparative di stampo illuministico, le quali confluiscono nel corso dell'Ottocento nella "ziganologia", il cui intento principale è raccogliere e archiviare i tratti sociali, culturali, linguistici e fisici di derivazione extraeuropea più autenticamente conservati da queste popolazioni, in modo da risalire alla loro provenienza originaria.

Rescindere il legame originario con l'India è divenuto allora un passaggio obbligato per quegli indirizzi *engagés* dei gyspsy studies intenti a decostruire i regimi discorsivi dominanti che inscrivono l'identità di tali popolazioni negli schemi rigidi di una geografia "stanziale" e di una "Storia" a senso

unico in cui il progresso, lo sviluppo e la modernità sono complementari alle speculari immagini di immobilità, sottosviluppo e tradizione.
Contemporaneamente, le grandi narrazioni sulla provenienza orientale sono state riscoperte dal movimento di emancipazione romaní che ha condotto un'opera di reinvenzione della memoria a partire dalla comune provenienza storico-geografica. Sulla riappropriazione e sulla nobilitazione delle proprie origini l'intellighenzia romaní ha incardinato un ambizioso processo di etnogenesi transnazionale che, a partire da una comune origine indiana, mira a riannodare e a rappresentare politicamente le diverse esperienze riconducibili alle discriminazioni antizigane. Anche se configurata in riferimento a un passato di dominazione e persecuzione, la questione dell'origine diviene una prospettiva strategica attraverso cui orientare la propria azione politica.

LA SCOPERTA DELLE ORIGINI ZINGARE: GRELLMANN E L'ASSOLUTISMO ILLUMINATO

Nell'estate del 1782, nella provincia ungherese di Honth, l'esecuzione capitale di alcuni zingari inaugura una spietata stagione in cui vengono condannate a morte più di cento persone in modo sommario. Sia i capi d'imputazione, tra cui il principale è il cannibalismo, sia le pene comminate, che prevedono addirittura lo squartamento o l'uso di strumenti di tortura come la ruota, rivelano un radicato sentimento antizigano la cui ferocia scuote profondamente la coscienza europea. Giuseppe II interviene personalmente per arginare l'ondata di violenza inviando commissari imperiali. La risposta più convincente al turbamento della nascente opinione pubblica, però, è data da un libro, *Die Zigeuner*, che un giovane ricercatore tedesco, Heinrich Grellmann, dà alle stampe nel 1783, con l'obiettivo di dissipare l'alone di mistero che avvolge queste popolazioni dimostrandone l'origine indiana. Combinando studi linguistici, storici e un'inchiesta etnografica, Grellmann tratteggia un affresco monumentale dell'identità zigana. Dopo essere risalito tramite comparazioni linguistiche al loro luogo originario, si avventura a ricercare i loro capostipiti identificandoli nei sudras, un gruppo appartenente alla casta degli intoccabili.
L'opera da subito s'impone all'attenzione dell'opinione pubblica diventando un caposaldo degli studi zingari e, più in generale, della cultura europea, anche se le falle, le incongruenze, le faziosità delle sue argomentazioni (nonché il plagio dell'ipotesi indiana) espongono Grellmann ad aspre critiche. Tuttavia, ciò che caratterizza *Die Zigeuner* è il confronto serrato con le riforme giuseppine relative agli zingari che trovano una giustificazione scientifica nell'analisi della peculiare "inclinazione" di queste popolazioni. Anticipando molte delle misure istituzionali che si diffondono dall'Ottocento in tutta

Europa, esse impongono ai gitani una lunga lista di divieti il cui scopo è trasformare queste popolazioni girovaghe in «buoni e utili cittadini» stanziali dediti all'agricoltura. Il primo decreto del 1768 è successivamente rafforzato da nuove misure che determinano un inasprimento progressivo delle sanzioni fino ad arrivare a prevedere nel 1773 la revoca della patria potestà. Appoggiandosi su tali norme, alcune istituzioni locali effettuano tra il 1773 e il 1774 una serie di sequestri collettivi di fanciulli zingari che acutizzano le tensioni tra i gruppi gitani e le popolazioni circostanti e, in un certo senso, preparano la propagazione dell'odio antizigano già menzionata.
L'intellettuale tedesco interpreta tale manovra riformista come una *missione civilizzatrice a uso interno* nei confronti dei cosiddetti "selvaggi di casa" e, nel solco del paradigma dell'Orientalismo[1], costruisce una superiorità incrollabile avocando a sé il potere di riscattare gli zingari dall'oscurità, dall'alienazione e dall'estraneità che egli stesso ha contribuito a mettere opportunamente in luce. Smarriti per secoli, i tratti tipici del popolo nomade zingaro sono riscoperti attraverso una ricostruzione della loro storia, della loro lingua e della loro cultura. Lo "spirito del popolo" zingaro viene sì riconosciuto, ma in una dimensione temporale che ne svuota ogni dinamicità, essendo suddivisa a compartimenti stagni e ordinata gerarchicamente tra le polarità della natura e della civilizzazione.

> Ogni persona possiede predisposizioni e talenti: e gli zingari non sono certamente da meno degli altri. Se si dimostrano troppo ignoranti per utilizzarli propriamente, allora lo Stato dovrà insegnarglieli e tenerli per le redini finché il proposito non è stato raggiunto. […] E ora immaginiamo lo zingaro che ha cessato di essere uno zingaro, immaginiamolo con la sua completa fertilità e la sua numerosa progenie, tutti trasformati in utili cittadini: in quel momento capiremo quanto è stato antieconomico lasciarli da parte come fossero cose senza valore[2].

Il potere universale della ragione si afferma facendo riferimento a elementi eterogenei: il postulato dell'egualitarismo antropologico associato all'urgenza di un intervento politico, lo slancio verso il miglioramento delle peculiari condizioni di vita degli zingari, una visione utilitaristica che considera il valore economico di nuovi potenziali cittadini educati al lavoro. Da una parte, si esalta la potenza redentrice dell'educazione in grado di sciogliere i legami che avvinghiano i ranghi inferiori dell'umanità alla "natura". Dall'altra, la ragione illuministica sembra abdicare al suo ruolo di facoltà costitutiva della civiltà umana nel momento stesso in cui definisce l'identità zingara in opposizione al "progresso".

[1] Cfr. Edward Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, 1999 (I ed. New York, 1978; I ed. italiana Torino, 1991).

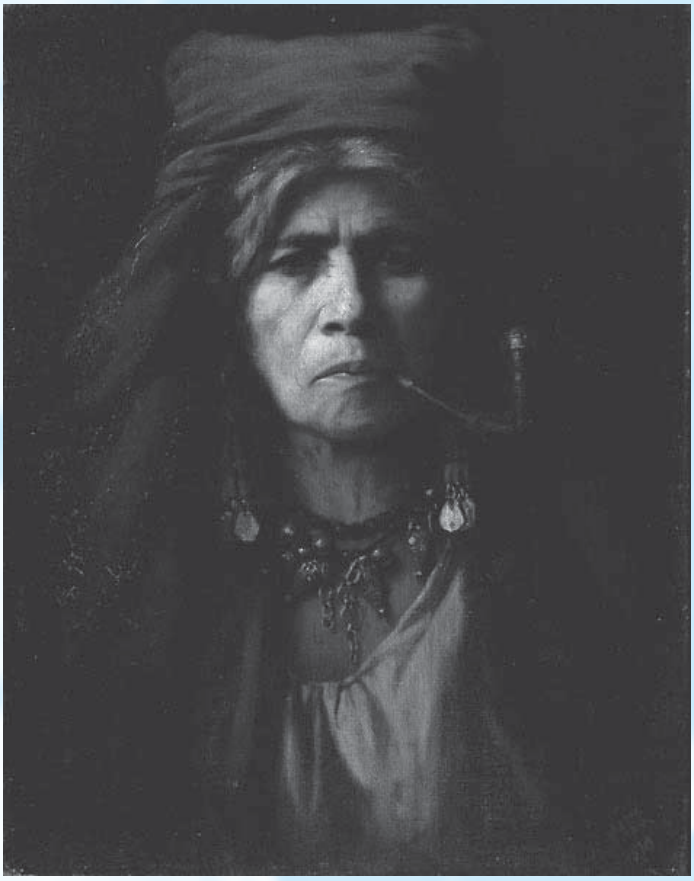
[2] Heinrich M. G. Grellmann, *Dissertation on the Gypsies: being an historical enquiry, concerning the manner of life, family economy, customs and conditions of these people in Europe and their origin*, Bigg, 1787, p. 183 (I ed. Leipzig, 1783). Salvo dove diversamente indicato, tutte le traduzioni sono mie.

Gli zingari sono raffigurati come un ricettacolo di usanze arcaiche quali lo stile di vita nomade, le superstizioni e la magia. Insomma, sono considerati un pezzo di oriente retrogrado immerso nel cuore dell'Europa illuministica e costituiscono un nodo irrisolto della civilizzazione delle società occidentali, la cui soluzione è proiettata in un futuro lontano. Grellmann prevede che gli zingari possano convertirsi in «buoni e utili cittadini» in un arco di tempo non inferiore alle tre o quattro generazioni. Tuttavia, il riferimento a un'assimilazione indefinitamente posta nel futuro, procede di pari passo con la definizione e fissazione della loro diversità che, essendo un'escrescenza della loro intima "natura" – più tardi verrà chiamata "patrimonio genetico" – viene considerata difficilmente estirpabile. Grellmann, in questo pienamente partecipe dello spirito del tempo, rivela le contraddizioni del progetto riformista di assimilazione forzata senza per altro discostarsene. Non a caso la sua teoria rimane fino agli inizi del Novecento una lettura obbligatoria per le figure professionali impegnate a gestire la questione zingara.

LA «SOLUZIONE FINALE DELLA QUESTIONE ZINGARA», CARMEN E L'INCORPORAZIONE DELL'ORIGINE

La teoria della provenienza indiana ha un profondo impatto sulla cultura del periodo e apre una stagione prolifica di narrative zingare. Redigendo un'inchiesta di preparazione alle attività missionarie interne rivolte agli zingari, il cauto missionario quacchero John Hoyland già nel 1816 aveva registrato «più di trenta differenti opinioni sull'argomento [della provenienza, nda] costruite su nessun'altra autorità che la somiglianza negli appellativi, nei costumi, nella carnagione o nello stile di vita erratico»[3].
Alla costruzione delle tesi sull'origine partecipano soprattutto i linguisti convinti che «la vera storia della razza zigana risieda nello studio del loro idioma»[4]. Nel secolo d'oro della linguistica «le lingue zingare sono nel giardino filologico una sorta di orchidea […] dall'antica bellezza propria di una rovina fatiscente»[5]. Tuttavia, è conservato un atteggiamento di apertura e di scambio nei confronti delle altre discipline e di studi amatoriali. La commistione non solo di approcci disciplinari, ma anche di registri, stili e metodi costituisce la specificità degli studi zingari che nel corso dell'Ottocento vanno istituzionalizzandosi in un sapere autonomo che ospita al suo interno storie millenarie, studi linguistici, racconti di viaggio, statistiche demografiche e antropometriche, raccolte di fiabe, melodie o incantesimi, genealogie e

[3] John Hoyland, *An historical survey of the customs, habits and present state of the Gypsies*, Derk, 1816, p. 115.
[4] Alexander G. Paspati, *Tchinghianés*, Antoine Koromela, 1870, p. 1.
[5] Angus Fraser, *The Gypsies*, Blackwell, 1992, p. 198.



quant'altro possa riguardare la storia, la lingua e i costumi delle popolazioni zigane. Nel 1888 viene avviata la pubblicazione del «Journal of Gypsy Lore Society», la prima rivista di riferimento a livello europeo, un'esperienza paradigmatica che, pur con diverse battute d'arresto, arriva fino ai giorni nostri. Il breve articolo programmatico inaugurale identifica lo scopo ultimo di questa impresa editoriale eterogenea e frammentaria nella «*soluzione finale* della questione degli zingari»[6], vale a dire, ovviamente, del problema della loro origine. Vent'anni più tardi, John Sampson pone ancora al centro dell'editoriale che apre la *New Series* della medesima rivista l'«antica questione: la razza e la dimora originarie degli zingari e il periodo e la causa della loro dispersione»[7]. Le numerose congetture catalizzate dal problema della provenienza, intervenendo nel dibattito sull'identità zigana, riflettono e al contempo modellano le rappresentazioni discorsive intorno a un topos della cultura occidentale che viene a incorporare nella cultura europea colta e popolare la quintessenza dell'estraneità, della pericolosità e della fascinazione etnica e razziale.
Adriano Colocci è un esponente di rilievo di questa impresa intellettuale diretta a «strappare a questa razza d'intrusi il segreto della loro origine, della loro lingua, de' loro costumi»[8]. La sua importante monografia sulla storia degli zingari si conclude con un congedo significativo:

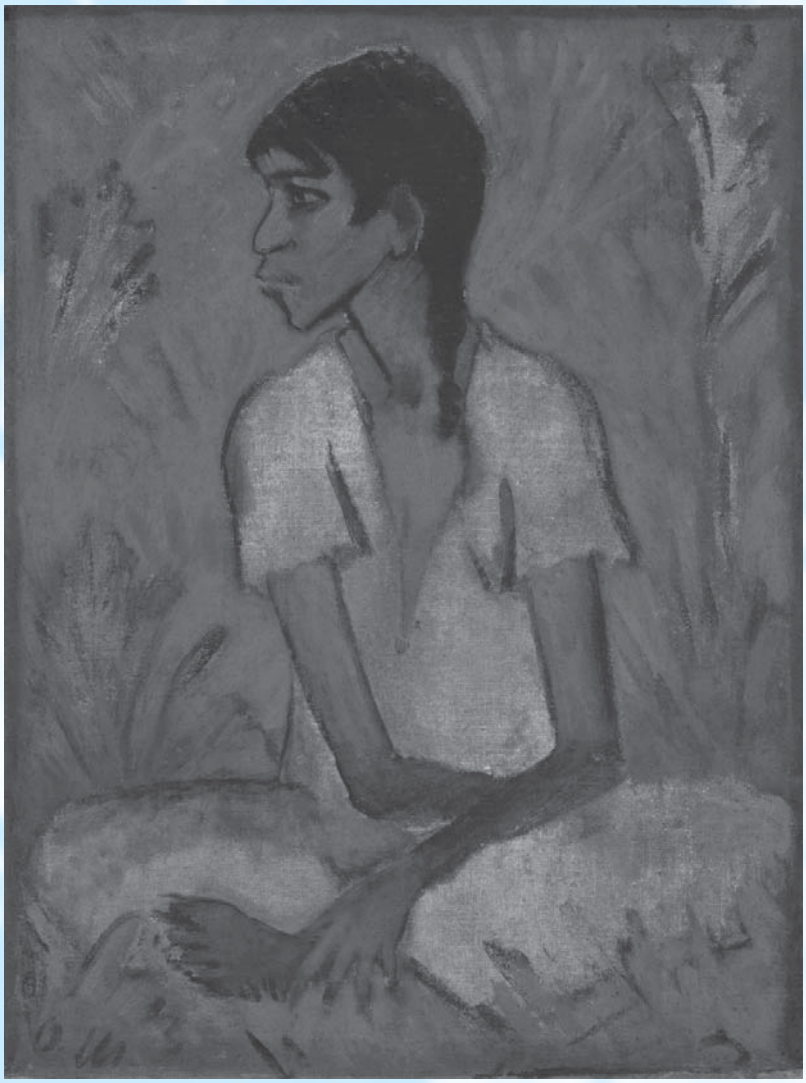
> Vi rammentate, Juanita, quanti crepuscoli ci sorpresero al vostro balcone, voi cantandomi le melodie del vostro popolo, io lasciando spaziare lo sguardo per la malinconica paura? Erano nenie, che mi cullavano il pensiero e lo facevano viaggiare tristemente per secoli remoti, per lontani paesi. […] I vostri begli occhi sembravano in quei momenti di fosforo e avevate l'espressione di una maliarda, che sfidasse il prossimo rogo. Fu in quegli istanti, in quelle bizzarre allucinazioni che pensai questo libro[9].

6 The Editors, *Preface*, «Journal of Gypsy Lore Society», n. 1, 1888, p. 1. Corsivo mio.

7 John Sampson, *Gypsy language and origin*, «Journal of gypsy lore society – new series», n. 1, 1907, p. 5.

8 Adriano Colocci, *Gli zingari. Storia di un popolo errante*, Forni, 1889, p. 30.

9 Ivi, p. 420.



Complice lo stile poco ossequioso all'accademia del marchese e diplomatico marchigiano, il brano è una significativa testimonianza di come la provenienza orientale inneschi un processo di razzializzazione da cui, a sua volta, è alimentata. Il desiderio sessuale palesa l'intreccio costitutivo tra cultura e razza attraverso cui prende forma, anche fisicamente, quel processo caotico, dinamico e mutevole che è la formazione dell'identità. In questo caso, espressioni culturali tradizionali e richiami al mondo infantile, si mescolano senza soluzione di continuità alle sembianze fisiche più propriamente razziali proiettando l'io narrante nel passato di «peregrinazioni, dolori e oblio» a cui è stato condannato il «popolo errante». Il potere seducente della questione dell'origine è personificato dalla femminilità gitana i cui canti sembrano avere la capacità allucinatoria di trasporre l'ascoltatore in una dimensione parallela, remota ed esotica. Juanita agisce come una vera e propria *macchina del desiderio coloniale* il cui funzionamento basato sull'ibridazione conduce a una dispersione storico-geografica tanto misteriosa quanto affascinante.

La questione dell'origine e le narrative storiche, facendosi razza, entrano a costituire i tratti culturali e fisici di personaggi mitici, il cui emblema è la Carmen di Mérimée. Lo scrittore francese riprende esplicitamente *La gitanilla*, la prima delle *Novelas ejemplares*, in cui Cervantes racconta le peripezie sentimentali di Andrés, un giovane rampollo che, pur di rimanere a fianco dell'amata Preciosa, è disposto ad abbandonare gli agi di una vita aristocratica e a unirsi alle attività illecite di una banda zingara. Pubblicato nel 1613, esso si appropria del tema gitano, uno stilema già molto diffuso in tutte le arti del periodo, trattandolo come un generico espediente esotizzante

per richiamare un immaginario pastorale e picaresco. Nel racconto i gitani conducono una vita nomade rifiutando un'occupazione stabile e sedentaria. Tuttavia, i riferimenti all'identità appaiono labili e vacillanti. A differenza di quanto accade nella *Carmen*, simbolo dell'essenza della natura zingara, la *gitanilla* Preciosa, pur essendo presentata come esperta «in tutte le arti zingaresche, nonché nei modi d'ingannare e di rubare», è in grado di distaccarsi dalla cultura gitana in cui è cresciuta e, grazie alle sue nobili virtù, di elevarsi. Cervantes adotta una concezione ambigua dell'identità che utilizza come dispositivo narrativo incentrato sulla commutazione e sull'alterazione/scoprimento dei personaggi.

Di stile affatto opposto, invece, è il romanzo breve di Mérimée la cui protagonista, operaia in una fabbrica di sigari, è restia a piegarsi alla disciplina del lavoro e lo abbandona per ritornare a vivere di espedienti al fianco di fuorilegge. La zingara uccisa dall'uomo che ha prima strappato, grazie al suo fascino, alla tranquilla vita di soldato e ha poi abbandonato, attraversa e incrocia tutti i tropi dell'*altro*: il femminile, l'etnico e il proletario. Dominano la paura e il desiderio del diverso. Carmen mostra apertamente le armi della sua seduzione: alla provocazione perturbante segue un avvicinamento ingannevole corrisposto da un distacco reale e incolmabile. Il suo fascino irresistibile deriva dal suo legame viscerale con la libertà e dallo sfuggire ogni radicamento. Ecco allora emergere il vero protagonista, Don José, che, inseguendo i volteggi dell'*habanera* di Carmen, rincorre in realtà un miraggio: l'ancestrale e naturale libertà dei gitani, il loro spirito più autentico che, essendo racchiuso nelle loro secolari peregrinazioni, non riuscirà mai a ingabbiare definitivamente. L'intreccio amoroso sembra azionato da una sorta di avvitamento dell'identità compreso tra un esordio all'insegna di un problema geografico, il pretesto che spinge l'io narrante prima ad avventurarsi in Andalusia, e l'invettiva finale scagliata da Don José ai *Calés*, i gitani spagnoli, la cui cultura è ritenuta la vera causa della volubilità di Carmen.

Mérimée esprime la sua massima distanza da Cervantes nella meticolosa attenzione alla differenza culturale simbolizzata dalla protagonista. L'identità etnica, facendosi più insistente e intima, allude a un'origine orientale: è codificata nel corpo, nelle movenze e nell'istinto di Carmen e non trova altra spiegazione al di fuori del capitolo finale, il quarto, aggiunto nell'edizione definitiva del 1847. Breve compendio sullo stato dell'arte della ziganologia del periodo, questo capitolo, in virtù della sua collocazione, introduce il lettore nel retroscena del romanzo che rivela così la sua ambizione a essere un trattato sulla "natura" zingara. Il capitolo termina, ovviamente, con il «problema della storia degli zingari» e con lo sfoggio delle competenze linguistiche dell'autore nel «rommani puro». Tramutata in razza, la questione dell'origine diviene qualcosa di segreto, indefinibile e, al contempo, intimo e incorreggibile, e, trascritta in corpo e istinto, è qui direttamente connessa al destino collettivo del popolo zingaro.

NON CHIAMATELI ZINGARI! LA CRITICA ANTROPOLOGICA E STORIOGRAFICA ALLA QUESTIONE DELL'ORIGINE

A partire dagli anni settanta del Novecento gli studi zingari sono messi in discussione e rinnovati da una nuova generazione di scienziati sociali critici verso la centralità del mito fondazionista zingaro. Nella sua prima, importante monografia, Judith Okely prende le mosse dalla critica della «*Indian connection*», identificandola come il perno discorsivo della ziganologia, che lei ridefinisce sarcasticamente "ziganismo" («*Gypsism*») o, rifacendosi al nome della nota rivista che abbiamo menzionato, «*Gypsylorism*». Anziché rivelare la natura misteriosa di un popolo disperso, la provenienza indiana non sarebbe altro che uno stratagemma per comprendere, giustificare e legittimare una diversità sociale che altrimenti risulterebbe inammissibile.

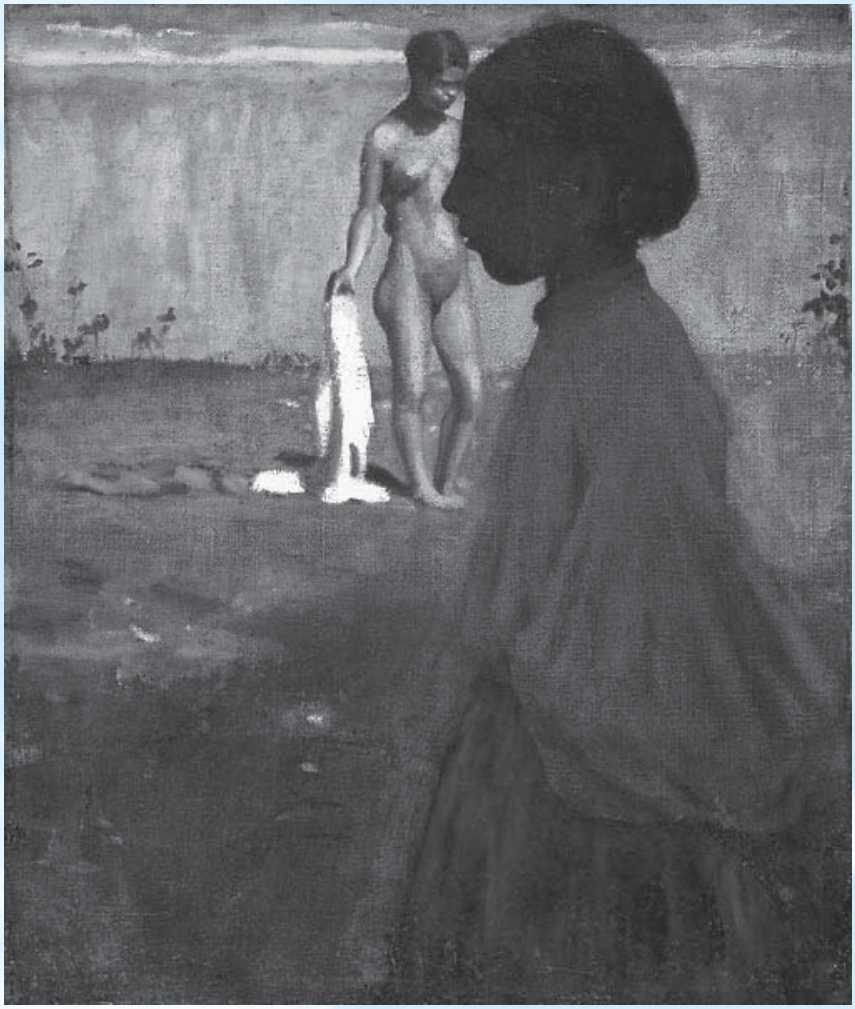
Oggi, i gruppi o gli individui sono paradossalmente considerati accettabili dalla società dominante nella misura in cui l'origine indiana è enfatizzata, ovvero nella misura in cui essi sono esotizzati[10].

Questa critica rifiuta esplicitamente di addentrarsi nel merito delle raffinate argomentazioni a sostegno della provenienza indiana, preferendo interpretare tale questione come un generatore discorsivo che produce differenza. Il problema dell'origine porta a rappresentare gli zingari in base alla loro purezza culturale e a valutarli nella misura in cui sono stati in grado di conservare il loro legame con l'India. Il mito del «*true Gypsy*», essere libero, romantico, esotico, ostile alla disciplina del lavoro e all'autorità e portatore di una lingua e di una cultura autenticamente orientali e incontaminate dagli influssi europei, rispecchierebbe allora l'immaginario occidentale dell'Oriente e non la situazione effettiva di vita delle popolazioni zingare. Costruita sull'*Indian connection*, la visione ziganista è metodologicamente erronea, in quanto attribuisce al proprio oggetto di studio un'identità costruita a tavolino e socialmente discriminatoria, in quanto alimenta la distinzione tra zingari puri e contraffatti.

Gli studiosi *gajé* sono ossessionati dal tentativo di legittimare gli zingari in riferimento alla loro integrità primordiale, autosufficiente e geograficamente delimitata. In questo modo, non solo li si fissa in modo inappropriato in un unico territorio, secondo una prospettiva sedentarista, ma li si congela pure in un passato mitico, presupponendo così che tutto ciò che è successo dopo non sia altro che una diluizione, un indebolimento e quasi una *contaminazione* di una purezza perduta di cultura e di popolo[11].

[10] Judith Okely, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge University Press, 1983, p. 5.

[11] Ead., *Cultural ingenuity and traveling autonomy: not copying, just choosing*, in Thomas Acton e Gary Mundy (a cura di), *Romani culture and Gypsy identity*, University of Hertfordshire Press, 1997, p. 191.



Traducendo la critica nei confronti di un'identità statica, predeterminata ed essenzialista nel contesto dei romani studies, l'antropologa rifiuta il riferimento a una radice comune e, pertanto, preferisce parlare di «zingari-viaggianti». L'autrice, tuttavia, non rifiuta in toto l'identità né si esime dal proporre una teoria alternativa dell'origine, individuando i predecessori di queste popolazioni nei gruppi sociali di spossessati che, sospinti dall'avvento della modernità e del capitalismo nei gradini inferiori della scala sociale, sarebbero riusciti a distinguersi dalla popolazione circostante. Al di fuori di ogni schema narrativo, l'identità zigana è ricondotta alla capacità di formare una cultura alternativa a partire dalla selezione, dalla traduzione e dalla riappropriazione delle strutture di significato dominanti. Svincolato da qualsiasi legame con un'immutabile unicità, il loro senso di appartenenza si darebbe come *pura alterità* in modo circostanziale attraverso una negoziazione incessante tra il sé e il diverso da sé. In sostanza, gli zingari-viaggianti sarebbero *bricoleurs* particolarmente dotati in grado di ricreare continuamente una sfera semiautonoma a partire dalla codifica e decodifica delle culture maggioritarie presenti tra le popolazioni con cui di volta in volta entrano in contatto. Il loro stesso linguaggio viene descritto come una sorta di lingua franca formatasi dalla confluenza e dall'ibridazione di diversi ceppi linguistici sulle vie commerciali tra oriente e occidente attraverso le pratiche di scambio dei commercianti nomadi.

Il rifiuto di una logica passatocentrica, su cui va a convergere tutto il discorso ziganista, inaugura nuovi orientamenti degli studi zingari che, svincolati

dal fascino orientale, rivolgono una maggiore attenzione alle forme mutevoli e contingenti in cui le culture zingare-viaggianti si rappresentano e sono rappresentate. Le comunità girovaghe e zingare, allora, non sarebbero altro che «"gente di circostanza" che si crea e si ricrea al variare delle condizioni, con l'unico imperativo fisso di crearsi sempre differenti»[12].
Pur prendendo le mosse da una critica radicale a una categoria dell'appartenenza imposta dall'esterno a partire dallo stato di subordinazione di una popolazione, questi approcci considerano l'identità un orizzonte necessario per affrontare alcune questioni chiavi del presente e ribaltare i retaggi del passato.
Diverso, invece, il modo in cui alcuni esponenti della scuola degli studi storici sul razzismo fondata da Dik Van Arkel considerano l'identità zigana. Essi riprendono la critica all'*Indian connection* e, spingendola alle sue più radicali conclusioni, definiscono gli zingari come «coloro che conducono uno stile di vita itinerante o che sono stigmatizzati come zingari o che ricevono un simile etichettamento»[13]. Wim Willems dedica un'intera monografia a smontare l'autenticità zigana quale strumento ideologico asservito alla volontà di controllo e regolamentazione dei movimenti migratori. Lo storico olandese prende le mosse ancora una volta dalla questione dell'origine rifacendosi al suo massimo teorico:

> [Grellmann] ha messo insieme un'accozzaglia di genti che, quanto allo stile di vita, alle apparenze e alle occupazioni, sfoggiavano tratti consonanti con l'immagine di zingaro che egli stesso immaginava[14].

Grazie all'escamotage dell'origine indiana, Grellmann avrebbe innescato un potente dispositivo discorsivo che, azionato dalla ricerca di una mitica autenticità gitana, avrebbe condotto alla stigmatizzazione, alla persecuzione e alla segregazione dei gruppi sociali riconosciuti come zingari. La costruzione di una tale identità dai marcati connotati razziali viene interpretata come un fenomeno che, innescato dalla teoria dell'origine indiana,

12 Leonardo Piasere, *Introduzione*, in Id. (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Liguori, 1995, p. 22.

13 Leo Lucassen, Wim Willems e Annemarie Cottaar, *Introduction*, in Iid. (a cura di), *Gypsies and Other Itinerant Groups*, Macmillan, 1998, p. 2.

14 W. Willems, *In Search of the True Gypsy: From Enlightment to Final Solution*, Frank Cass, 1996, p. 296 (I ed. Utrecht, 1995).

arriva senza soluzione di continuità al genocidio nazista. D'indubbio valore la ricostruzione della parabola esistenziale della mente dello sterminio zingaro, Robert Ritter. Il suo programma di selezione razziale non è mosso da opportunismo politico (Ritter, tra l'altro, si distingue per aver denunciato pubblicamente la trivialità dell'ideologia nazista), bensì da un sincero interesse scientifico verso l'eugenetica, una tensione intellettuale che Willems accosta e assimila a quello degli ziganologi per via di una comune ricerca dell'"autenticità" zigana. Il progetto di un sterminio sistematico dei gitani, infatti, si inscrive alla fine di un percorso di ricerca dell'eredità biologica caucasica nei tratti fisici di queste popolazioni. In un primo tempo i nazisti vagheggiano una "ipotesi Madagascar" per i «veri zingari», avrebbero cioè attribuito il governo di un territorio (ovviamente coloniale), ma poi la verifica empirica dell'ibridazione e della contaminazione del loro patrimonio biologico e genetico finisce per giustificare la necesità dello sterminio dei «mezzosangue». Identificata nella purezza gitana, l'origine indiana è per lo storico olandese una sorta di luogo letterario che agisce a livello concreto contribuendo al discredito e all'ostilità che colpiscono le popolazioni zingare, considerate anche dalla nascente ziganologia in uno stato irrimediabile di decadenza. La verve polemica di Willems mira a collocare la caratterizzazione etnica dei gruppi girovaghi all'interno delle strutture profonde del razzismo europeo e della criminalizzazione del nomadismo. La questione dell'origine diviene in quest'ottica un problema di *falsa coscienza* dietro cui si cela la condanna e la denigrazione del fenomeno migratorio in quanto elemento strutturale, ma anche potenzialmente perturbatore, dell'ordine economico capitalistico. L'approccio costruzionista nei confronti dell'identità zingara, quindi, sarebbe funzionale a rinnovare la storiografia europea e alcuni suoi concetti basilari, quali lo statocentrismo e l'eurocentrismo, alla luce di una riconsiderazione della centralità dei movimenti migratori. Enfatizzare le specificità culturali sarebbe una sorta di ostacolo ideologico al riconoscimento delle similarità tra le diverse forme di migrazione e il loro ruolo centrale nell'economia europea. La costruzione dell'identità zingara, allora, non sarebbe altro che un meccanismo di moltiplicazione e d'intensificazione della capacità di definizione dell'autorità statale ottenuta grazie a una ristrutturazione del governo dei poveri e all'espansione degli organi di polizia[15].

Con la svalutazione della questione dell'origine, le narrative delle popolazioni zingare perdono l'innocenza e sono interpretate alla luce dei loro significati politici impliciti. Tale approccio, tuttavia, non è esente da riserve. Esaltando gli zingari-viaggianti nella veste di *scompaginatori*, di potenziali elementi di crisi non solo delle nazioni, ma della stessa nozione tradizionale di cultura, Okely finisce per simbolizzarli quale allegoria del *metissage* e,

[15] Cfr. Jan Lucassen e Leo Lucassen (a cura di), *Migration, migration history, history: old paradigms and new perspectives*, Peter Lang, 1997.

assegnando loro il ruolo avvincente ma un po' scomodo di *ibridi di casa*, scade a volte in un'apologia estetizzante dello sradicamento e della creolizzazione. Il teorema dello stigma elaborato dagli esponenti della scuola olandese, a sua volta, sembra essere vittima di uno dei meccanismi da loro stessi denunciati, secondo cui da una storiografia basata su fonti istituzionali territoriali non può che emergere una condanna dei movimenti migratori. Pur tentando di rivalutare il ruolo economico svolto dai gruppi girovaghi, essi li relegano in una dimensione subalterna, totalmente priva di *agency*. Non a caso non è mai preso seriamente in considerazione il movimento transnazionale di emancipazione dei rom cresciuto nel secondo dopoguerra né il suo rapporto serrato con la questione dell'origine.

NON PIÙ ZINGARI MA ROM GUERRIERI: NOBILITAZIONE DELL'ORIGINE

Accanto all'esperienza del genocidio sistematico di ebrei e zingari, il Novecento ha assistito alla nascita del movimento politico romaní. I primi segnali dell'attivismo risalgono al primo dopoguerra, ma è solo all'indomani del secondo conflitto mondiale che in molti paesi europei si costituiscono numerose associazioni nazionali. Da subito l'origine comune si presenta come un tratto potenziale di condivisione di quel movimento politico sorto in modo spontaneo a livello europeo. Il primo tentativo di coordinamento internazionale si deve all'iniziativa di Ionel Rotaru che fonda nel 1960 la Communauté mondiale gitane, la prima società che aspira a rappresentare la diaspora rom. Vagheggiando una sorta di sionismo gitano, tale associazione ha un'agenda politica imperniata sull'utopia di una patria, il Romanestan, in grado di accogliere i rom di tutto il mondo. Nonostante l'iniziale sostegno delle istituzioni francesi e, soprattutto, di molti esponenti del mondo della cultura, il progetto politico viene spazzato via nel 1965 da un decreto di de Gaulle. Successivamente il Comité international tzigane, presieduto da Vanko Rouda, più pragmaticamente s'impegnerà a organizzare un'assemblea internazionale. Nonostante la scarsità di risorse, nel 1971 nei sobborghi di Londra ha luogo «*the First World Romani Congress*». Sfruttando l'ampio respiro internazionale conferitogli dalla partecipazione di delegazioni provenienti da diciassette diversi paesi, si proclama la nazione romaní con tanto di bandiera, inno nazionale e un apparato organizzativo. Dopo diversi ripetuti tentativi falliti si giunge al secondo congresso tenuto a Ginevra nel 1978 a cui partecipano i rappresentanti di sessanta paesi. Il successo di partecipazione contribuisce a dare vita all'International romani union (Iru), un cartello associativo tuttora esistente che, rappresentando decine di organizzazioni nazionali romaní, si batte per la presenza, la protezione e il riconoscimento dei rom nell'arena politica internazionale.

Il tema dell'origine, ancora una volta, ricopre un ruolo cruciale e trova una personalizzazione in Weer Rajendra Rishi, ex diplomatico e linguista indiano nonché fervente sostenitore della diaspora romaní, a cui dedica un centro studi nel Punjab e una rivista, «Roma». Eletto presidente onorario nel 1978 durante il secondo congresso internazionale dell'Iru, Rajendra Rishii consacra in modo rituale il legame con l'india donando una zolla di terra indiana al segretario Jan Cibula. Grattan Puxon, uno dei protagonisti di questo movimento, facendo un bilancio del primo decennio di attività riconosce che «l'impegno indiano è divenuto un fattore vitale della nostra battaglia per l'emancipazione»[16]. Effettivamente, la provenienza indiana è stata elevata, accanto all'esperienza del Porrajmos, la Shoah zingara, a esperienza storica nazionale su cui fondare l'etnogenesi dei rom. A differenza di altri fenomeni di risveglio etnico, però, il movimento etnonazionalista romaní non agisce secondo una logica esclusiva, ma aprendosi ai laschi legami identitari che uniscono il "popolo transnazionale". Come recita la Dichiarazione nazionale:

> È palese che una Nazione transnazionale qual è quella dei Rom richiede un regolamento della legge anch'esso transnazionale; noi crediamo che una tale necessità sia condivisa da ogni individuo, indipendentemente dalla Nazione a cui appartenga[17].

Lungi dall'essere un'affermazione isolata, queste parole riflettono la strategia dell'Iru rivolta a ottenere un riconoscimento nell'arena politica internazionale. La stessa acquisizione dello statuto di organizzazione non governativa transnazionale di categoria II, da parte della Commissione dei diritti

[16] Grattan Puxon, *Decade of progress 1971–1981*, «Roma», n. 6, 1981, p. 10.

[17] Iru, *Declaratin of a nation*, Fifth World Romani Congress, Prague, 24-28 luglio 2000, ora in Will Guy (a cura di), *Between past and future. The roma of central and eastern europe*, University of Hertfordshire Press, 2001, p. 216.

umani delle Nazioni unite nel 1994, riconosce un interesse non strettamente vincolato a un gruppo determinato di persone o a una singola nazionalità o a una situazione confinata in un'area regionale o nazionale, bensì rispondente a un afflato universale.
La questione dell'origine ritorna come mito fondazionista di una radice comune di un'etnia che, essendo diasporica, sembra giocare con le coordinate tradizionali dell'appartenenza occidentale prefigurandone, al contempo, un superamento. Ne è una chiara espressione il rifiuto del concetto di «minoranza etnica nazionale» a favore di un riconoscimento di una «Nazione transnazionale» che, a livello mondiale, conta oltre dieci milioni d'individui. Rifiutando ogni riferimento ai concetti tradizionali dell'appartenenza nazionale e declinando il linguaggio dei diritti universali sulla scorta della propria esperienza storica, tale posizione rivede in modo radicale l'impostazione di gran parte dell'associazionismo zingaro tradizionale costituitosi su base nazionale. Tale diversità di vedute di fronte alle ondate migratorie che dalla fine degli anni ottanta hanno portato molti rom dall'Europa orientale a quella occidentale ha generato divaricazioni politiche come quella consumata tra il nazionalista Zentralrat deutscher sinti und roma e il transnazionalista Rom und sinti union, poi ribattezzato Romani national congress, che si è battuto per i rom di cittadinanza non tedesca in cerca di asilo politico. Il dissidio si fonda su una divaricazione nella strategia politica: mentre le organizzazioni con un raggio di azione nazionale, come il Zentralrat, enfatizzano la fedeltà e il radicamento secolare a una specifica nazione, altre, con un'aspirazione internazionalista, come l'Iru o il Romani National Congress, investono sulla nobilitazione dell'origine indiana.
Per liberarsi dalla teoria più accreditata secondo cui i rom sarebbero i discendenti di un gruppo di nomadi commercianti dalle umili origini, alcuni attivisti romaní, rifacendosi a vecchie ipotesi ziganologiche, hanno rielaborato nuove narrazioni delle origini impostate su una nobilitazione dei propri progenitori, individuati in alcuni gruppi di kshatrijas, la casta guerriera. Vania de Gila Kochanowski è stato il primo, alla fine degli anni sessanta, a comprendere il valore simbolico della provenienza e, anziché abbandonarla, ha optato per riprenderla ribaltandone il significato politico. Pur utilizzando uno stile eccentrico e poco incline ai canoni accademici, la sua intuizione viene raccolta dapprima da Rishi e, infine, da Ian Hancock, un attivista rom statunitense linguista di professione. Pur adottando una metodologia simile a quella degli studi zingari più tradizionali, Hancock ripropone la classica narrazione dell'esodo dall'India all'occidente in un modo originale, personale e del tutto spurio. Il titolo stesso, *We are the Romani People*[18], esprime efficacemente lo stile di una storiografia che, rifiutando l'illusoria obiettività di una voce narrante fuori campo, parte dalla propria esperienza propo-

[18] Cfr. Ian Hancock, *We are the romani people - Ame sam e rromane džene*, University of Hertfordshire Press - Centre de recherches tsiganes, 2002.

nendo un sapere situato che parla direttamente al presente intrecciando un dialogo continuo con il lettore. Secondo la sua teoria, i rom discenderebbero da alcune bande di rajputs migrate in seguito a un'invasione musulmana attorno al decimo secolo verso Occidente. Grazie al profondo scambio con altre popolazioni in transito si sarebbe formata una *koiné* derivata dall'accorpamento di sottosistemi linguistici e stabilizzatasi durante un periodo d'intensa interazione[19]. Hancok riprende in modo personale i luoghi classici delle metanarrazioni zigane del viaggio e dell'"Oriente" senza alcuna nostalgia, ma, anzi, rivendicando in prima persona una storia subalterna, marginale eppure nobile e derivata dalla fusione di culture diverse. L'origine, più che una discendenza diretta richiama un'entità mitica rinarrata attraverso la politica e il desiderio.
Pur riconoscendo lo sforzo d'interpretare l'etnia in modo strategico e al di fuori dei binari consolidati dell'appartenenza, rimangono alcune perplessità circa la pericolosità del mito fondazionista quale meccanismo di gerarchizzazione interna incardinata sull'autenticità. In primo luogo, la sincerità del richiamo alla vera origine si presta a essere uno strumento retorico che allontana la priorità delle condizioni sociali di degrado e di pregiudizio di cui soffrono le fasce più marginali. In secondo luogo, sembra lontana una ricomposizione tra chi, come Nicolae Gheorghe, situa la questione dell'origine indiana sullo sfondo di un complesso processo di etnogenesi e chi, come Hancock, insiste sul suo carattere oggettivo intrecciando collaborazioni con alcune ricerche di genetica delle popolazioni circa la ricostruzione della diaspora romaní[20]. Lungi dall'evocare in modo equivoco i fantasmi dei campi di sterminio in cui queste indagini sono nate, intendo qui rilevare l'incongruenza tra una narrativa basata su una concezione dell'identità dinamica e non deterministica e le affinità genetiche tra i rom europei e i polimorfismi più tipicamente indiani.

CONCLUSIONI: PER UN'*ORIGINE POSTCOLONIALE*

L'origine è una questione su cui convergono, confliggono e sorgono numerose accezioni dell'identità zingara. Sull'ipotesi della provenienza indiana s'innesta una pluralità di discorsi, in cui sorprende, da una parte, la continuità tra la caratterizzazione romantica dello zingaro e il razzismo scientifico e, dall'altra, l'attuale contesa tra chi vorrebbe chiudere i conti con ogni riferimento all'identità etnica, seppellendo con un tratto di penna l'eredità intellettuale europea del razzismo e chi, invece, utilizza stra-

[19] Cfr. Id., *The emergence of Romani as a koïné outside of India*, in T. Acton (a cura di), *Scholarship & the Gypsy Struggle*, University of Hertfordshire Press, 2001.

[20] Cfr. Luba Kalaydjieva, David Gresham e Francesc Calafell, *Genetic studies of the roma (Gypsies): A Review*, «Medical genetics», n. 2, 2001, (www.biomedcentral.com/bmcmedgenet/).

tegicamente il mito fondativo per sviluppare un senso di condivisione transnazionale all'interno del movimento di rivendicazione romaní. Rispetto a quest'ultima diatriba, il direttore di «Romani Studies», il nome assunto nel 2000 dal «Journal of Gypsy Lore Society» a rimarcare una presa di distanza critica dallo ziganismo, parla di un «doppio significante»[21] che rimanda a un conflitto di paradigmi insanabile. Da una parte, con «zingaro 1» indica il fenomeno sociale delle comunità girovaghe a prescindere dalla loro origine, mentre «zingaro 2» comprende tutti gli etnonimi utilizzati da quei gruppi che, parlando uno dei tanti dialetti romanès, testimoniano una discendenza indiana.

Nonostante l'efficacia della classificazione, anziché contrapporre un'origine puramente sociale dell'identità romaní alla provenienza indiana, si tratta piuttosto, a mio avviso, di tenere insieme e sfruttare le ambivalenze di due approcci uniti dalla polemica nei confronti della retorica ziganista che trova nel concetto di *transizione* la propria cifra d'insieme. La critica allo "ziganismo" è effettivamente riuscita a liberare quelle storie particolari dei rom che, situate fino a quel momento nel «tempo omogeneo e vuoto» di cui scrive Benjamin, sono state raggelate nell'ambito della Storia universale tra un immaginifico *c'era una volta* e un indefinito *non ancora*. Vale allora la pena di riprendere i termini della critica dello storicismo di Chakrabarty per contrapporre a una *temporalità a stadi* la *temporalità a strati* che ordina il tempo postcoloniale[22]. In questo schema la Storia universale e necessaria prodotta dal capitale, la cosiddetta «Storia 1», fa emergere continuamente quelle storie plurali che essa ha incorporato e travolto nel suo processo costitutivo. Tali storie, chiamate «Storie 2», pur non prestandosi alla mera riproduzione della sua logica, sono nondimeno necessarie al dispiegamento della «Storia 1» che necessita di essere quotidianamente reinventata a partire dalle specificità che ha inglobato. Riprendendo tali categorie, da una parte, potremmo associare gli orientamenti che rifiutano una collocazione della questione dell'origine in precise coordinate storico-geografiche, prefigurando una caratterizzazione socioculturale dei rom sul modello «zingaro1» a un tentativo di attribuire ai rom un posto vero e proprio nella «Storia 1». Sul valore simbolico di queste popolazioni, infatti, confluiscono sia il peso economico assunto dalle migrazioni nell'Europa moderna sia la capacità delle classi subalterne di costruire una propria autonomia culturale in grado di diffondere tracce e raccoglierle anche a distanza di secoli. Dall'altra, i riferimenti più militanti a una provenienza indiana, insistendo sullo «zingaro 2», evidenziano un'appartenenza che, pur rifiutando qualsiasi solido ancoraggio a un territorio o a una lingua pura, insiste su un elemento d'irriducibilità: l'orgoglio dello spirito guerriero dei kshatrijas, peculiare delle storie affetti-

[21] Yaron Matras, *The role of language in mystifying and de-mystifying gypsy identity*, in Nicholas Saul e Susan Tebbutt (a cura di), *The Role of the Romanies*, Liverpool University Press, 2004, passim.

[22] Cfr. Dipesh Chakrabarty, *Provincializzare l'Europa*, Meltemi, 2004 (I ed. Princeton, 2000).

ve di tipo 2. Emerge un disegno comune: superare gli approcci tradizionali che relegano ai margini degli avvenimenti epocali le vicende dei rom e dei girovaghi, allo scopo di partire da esse per *decentrare* alcuni punti consolidati della storiografia europea. È allora postcoloniale un'origine in grado di accettare la sfida di una «doppia coscienza» scissa tra la Storia universale e qualcosa di totalmente altro.

DIETRO LE QUINTE

Negli anni novanta con le migrazioni dei rom e di altre popolazioni dall'Europa orientale, mi si è offerta l'occasione, da appassionato di tradizioni di musica orale, di approfondire alcuni stili e modi di suonare interessanti. Frequentando la Scuola popolare di musica Ivan Illich di Bologna, ho avuto modo di stringere rapporti personali con musicisti rom che mi hanno fatto conoscere vasti e affascinanti repertori musicali e che, nello stesso tempo, mi hanno fatto toccare con mano la labilità dei concetti di tradizione, di autenticità e di purezza. Grazie a Sandro Mezzadra, che mi ha introdotto agli studi postcoloniali, ho poi approfondito la critica alle categorie classiche dell'identità fino alla decisione di dedicare la mia tesi di laurea a uno studio genealogico dell'identità imposta dall'esterno ai cosiddetti "zingari" e, in particolare, alla fondazione nel 1888 della prima rivista di ziganologia, il «Journal of Gypsy Lore Society». Con una borsa di studio universitaria ho poi avuto l'opportunità di scrivere la mia tesi a Londra e di avvalermi della collaborazione di Thomas Acton, un sociologo inglese a cui va il merito di aver studiato i rom fin dagli anni sessanta rifiutando un approccio oggettivo e riconoscendo, invece, una prospettiva parziale, politica e funzionale alla loro emancipazione. Ho sintetizzato la mia ricerca in un articolo pubblicato in «Scienza & Politica» (*Nascita di un sapere razziale. La ziganologia nell'Inghilterra tardo-vittoriana tra esotismo, filantropismo e governo delle razze*, n. 36, 2007).
Infine, una breve nota esplicativa delle immagini che completano l'articolo. Di Berta Gyeryànffy (1820-82) *Eine alte Zigeunerin* (1879, a p. 13) è una chiara testimonianza di sovraesposizione identitaria: oltre al tipico copricapo con cui vengono rappresentati gli zingari nella pittura europea dal Cinquecento, sono evidenti gli elementi visuali (pipa, ornamenti orientaleggianti, larghe vesti) preposti a marcare la diversità culturale. Del 1907, *Zigeunerin und Aktmodell* (p. 17) di Janos G. Gundel (1844-1915), tematizza la relazione dicotomica tra la zingara nascosta dalla e nell'ombra oltre che dai vestiti e la modella non-zingara che posa nuda alla luce del sole. Infine due quadri di Otto Mueller (1874-1930), pittore tedesco associato alla corrente dell'espressionismo e soprannominato "lo zingaro" per la ricorrenza del soggetto nella sua produzione. *Die Zigeunerin* (1926, a p. 14) rappresenta una figura giovanile che, senza orpelli o particolari segni, è armonicamente parte del contesto naturale in cui è inserita. In *Zigeuner mit Sonnenblume* (1927, a p. 21) invece, la protagonista, dimessa e, al contempo, provocante, sgrana uno "sguardo egiziano" rivolto in modo ossequioso ma diretto al pubblico.