

CIVITAS EDUCATIONIS.
EDUCATION, POLITICS AND CULTURE
Rivista semestrale

Ambiti di interesse e finalità

Civitas educationis. Education, Politics and Culture è una rivista internazionale peer-reviewed che promuove la riflessione e la discussione sul legame fra educazione e politica, intesa come dimensione fondamentale dell'esistenza umana.

Tale legame ha caratterizzato il pensiero e le pratiche educative occidentali sin dai tempi degli antichi greci, così come testimonia il nesso *paideia-polis*.

La rivista vuole essere un'agorà in cui sia possibile indagare questo nesso da diverse prospettive e attraverso contributi teorici e ricerche empiriche che focalizzino l'attenzione sulle seguenti aree tematiche:

Sistemi formativi e sistemi politici;
Educazione e diritti umani;
Educazione alla pace;
Educazione alla cittadinanza democratica;
Educazione e differenze;
Educazione e dialogo interreligioso;
Educazione e inclusione sociale;
Educazione, globalizzazione e democrazia;
Educazione e cultura digitale;
Educazione ed ecologia.

Questa rivista adotta una procedura di referaggio a doppio cieco.

Aims and scope

Civitas educationis. Education, Politics and Culture is an international peer-reviewed journal and aims at promoting reflection and discussion on the link between education and politics, as a fundamental dimension of human existence.

That link has been characterizing western educational thinking and practices since the time of the ancient Greeks with the bond between *paideia* and *polis*.

The journal intends to be an agora where it is possible to investigate this topic from different perspectives, with both theoretical contributions and empirical research, including within its scope topics such as:

Educational systems and political systems;
Education and human rights;
Peace education;
Education and citizenship;
Education and differences;
Education and interfaith dialogue;
Education and social inclusion;
Education, globalization and democracy;
Education and digital culture;
Education and ecology.

This journal uses double blind review.

Founder:
Elisa Frauenfelder

Editor-in-chief:
Enricomaria Corbi

Editorial Advisory Board:
Pascal Perillo, Stefano Oliverio, Daniela Manno, Fabrizio Chello

Coordinator of the Scientific Committee:
Margherita Musello, Fabrizio Manuel Sirignano

Scientific Committee:

Massimo Baldacci (Università degli Studi di Urbino “Carlo Bo”), Gert Biesta (University of Luxembourg), Franco Cambi (Università degli Studi di Firenze), Enricomaria Corbi (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Michele Corsi (Università degli Studi di Macerata), Lucio d’Alessandro (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Luigi d’Alonzo (Università Cattolica del Sacro Cuore), Ornella De Sanctis (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Franco Frabboni (Università di Bologna), Elisa Frauenfelder (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Janette Friedrich (Université de Genève), Jen Glaser (Hebrew University of Jerusalem), Larry Hickman (Southern Illinois University Carbondale), David Kennedy (Mont Claire University), Walter Omar Kohan (Universidade de Estado de Rio de Janeiro), Cosimo Laneve (Università di Bari), Umberto Margiotta (Università Ca’ Foscari Venezia), Giuliano Minichiello (Università degli Studi di Salerno), Marco Eduardo Murueta (Università Nazionale Autonoma del Messico), Margherita Musello (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Pascal Perillo (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli); Vincenzo Sarracino (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Marie-Noëlle Schurmans (Université de Genève), Fabrizio Manuel Sirignano (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Giancarla Sola (Università degli Studi di Genova), Maura Striano (Università degli Studi di Napoli “Federico II”), Natascia Villani (Università degli Studi Suor Orsola Benincasa – Napoli), Carla Xodo (Università degli Studi di Padova), Rupert Wegerif (University of Exeter)

Web site: <http://www.civitaseducationis.eu>
e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI
SUOR ORSOLA
BENINCASA
FACOLTÀ DI
SCIENZE
DELLA FORMAZIONE



Civitas educationis

EDUCATION, POLITICS AND CULTURE

Anno V
Numero I
Giugno 2016

Iscrizione al registro operatori della comunicazione R.O.C. n. 10757
Direttore responsabile: Arturo Lando

Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 36,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:

MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19

20099 - Sesto San Giovanni (MI)

Unicredit Banca - Milano

IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368

BIC/SWIFT: UNCRITM1234

Università degli Studi Suor Orsola Benincasa, via Suor Orsola 10, 80135 Napoli
Phone: +39 081 2522251; e-mail: civitas.educationis@unisob.na.it

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857537818

Issn: 2280-6865

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL

Via Monfalcone, 17/19 – 20099

Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Fax: +39 02 89403935

Sono rigorosamente vietati la riproduzione, la traduzione, l'adattamento anche parziale o per estratti, per qualsiasi uso, o per qualunque mezzo effettuati, compresi la copia fotostatica, il microfilm, la memorizzazione elettronica, senza la preventiva autorizzazione scritta della casa editrice. Ogni abuso sarà perseguito a norma di legge.

Table of contents – Indice

Enricomaria Corbi

Editorial.

Umberto Eco, Hilary Putnam and their legacy for educational theory 7

Editoriale.

Umberto Eco, Hilary Putnam e la loro eredità per la pedagogia 11

SYMPOSIUM

Peripheral Areas. Horizons and Pedagogical Perspectives

Fabrizio Manuel Sirignano, Simonetta Ulivieri

Introduction 17

Introduzione 21

Paolo Vittoria

Il rapporto tra periferie e università: l'esperienza del Forum
coi Movimenti Sociali a Rio de Janeiro... e una proposta per Napoli 25

Giuseppe Annacontini

Ripensare i margini 'senza scarti' 43

Alessandro Tolomelli

Bologna: da centro a periferia del welfare educativo 61

Carolina Silva Sousa

La educación para la Resiliencia en el alumnado
de la periferia de la Europa del Sur 83

Anita Gramigna

Ai confini del mondo.

Formazione, spiritualità e incanto nella tribù Yaqui 101

Cristina Allemann-Ghionda

Emigrazione e integrazione scolastica in Germania:
tendenze e nuovi compiti 117

Giuseppe Burgio
Alla periferia dei gagé.
La formazione di genere tra i rom e le romnià 129

Maria Dimasi, Panagiotis G. Krimpas
Minority Languages in Greece:
Linguistic Peripheries and Immigrant Languages
between Politics and School Education Legislation 149

Juan J. Leiva Olivencia
La odisea de los refugiados sirios en Europa.
Una mirada desde la pedagogía intercultural 171

ESSAYS – SAGGI

Amelia Broccoli
Ethics and Complexity of Educational Action 191

Valerio Ferro Allodola
L'esperienza del tirocinio formativo universitario:
le rappresentazioni di un gruppo di studenti 207

Maria Grazia Lombardi
L'educativo ambientale tra pedagogia verde,
pedagogia ecologica ed ecologia relazionale 221

Maria Rosaria Strollo
Lo sviluppo delle competenze per la cittadinanza attiva.
Dalla teoria alla prassi 235

BOOK REVIEWS – RECENSIONI

Valentina Paola Cesarano
M. Striano, & R. Capobianco (a cura di), *Bilancio di competenze
all'università*, Napoli: Federiciana Editrice Universitaria, 2016 257

Mariarosaria De Simone
F. Cambi, *La cura di sé come processo formativo. Tra adultità e scuola*,
Roma-Bari: Laterza, 2010 (edizione digitale, 2014) 263

Alla periferia dei gagé. La formazione di genere tra i rom e le romnià

Giuseppe Burgio*

Abstract

Gypsies occupy the geographical and symbolic periphery of our society and are described as sexist and pre-modern deniers of women's rights. However, the ethnographic analysis of the complex, gender structure among the Roma, shows that it is the result of an active, family and social teaching, a complex non-formal and informal education. And this education is strongly influenced by the social conflict between Roma and gagé. Then, the possibility of transforming gender dynamics between Roma are entrusted to their self-organization, to a contemporary overcoming the economic and cultural oppression that our society imposes on many Roma and, last but not least, to an analysis of Roma specific educational needs, which is yet to be conducted.

Keywords: Roma, gender, intersectionality, educational needs.

Riassunto

Gli 'zingari' occupano la periferia fisica e simbolica della nostra società e vengono descritti come maschilisti e premoderni negatori dei diritti delle donne. L'analisi etnografica della struttura di genere tra i rom evidenzia però come, tra luci e ombre, questa sia comunque frutto di una attiva formazione familiare e sociale, di una complessa educazione non formale e informale, e come sia fortemente condizionata dalla contrapposizione sociale che oppone i rom ai gagé. Le possibilità di trasformazione delle dinamiche di genere tra i rom vanno allora affidate all'auto-organizzazione dei rom, a un contemporaneo superamento di quella struttura di oppressione socioeconomica e culturale che la nostra società impone a moltissimi rom e, ancor prima, a un'analisi (ancora tutta da condurre) dei loro concreti bisogni educativi.

Parole-chiave: rom, genere, intersezionalità, bisogni educativi.

* Università di Palermo (Italia).

I. INTRODUZIONE

Il termine *periferia* indica la parte estrema e più marginale, contrapposta al centro, di uno spazio. Derivando dal latino tardo *periphēria* ‘circonferenza’, si riferisce a ciò che definisce in maniera più evidente un cerchio – quella curva chiusa che divide una superficie interna da quella esterna – così come la periferia costituisce un margine, un confine che – separando il ‘dentro’ dal ‘fuori’ – definisce e delimita la città.

Periferia è però termine da intendere sempre al plurale: le periferie, ciascuna diversa dalle altre, fisiche o immateriali che siano, poste in geometrie variabili rispetto a un centro o, meglio, ai vari centri – geografici, economici o simbolici – di una città. Ogni grande città ha molti centri, e molte periferie. Ciò fa sì che possiamo riferire il termine anche a realtà non necessariamente poste ai margini del panorama urbano. Può esserne un simbolo, ad esempio, il ‘campo nomadi’ di Palermo, che non è fisicamente collocato nella periferia geografica della città, ma in una zona semi-centrale, collegata dai mezzi pubblici meglio di altri quartieri.

Diventa infatti immediatamente ‘periferia’ qualunque spazio occupato dai rom, anche se si trovasse al centro della città, dato che questi sono considerati – per eccellenza – soggetti periferici e marginali rispetto alla compagine sociale, esclusi da una piena cittadinanza persino se cittadini italiani: “la perifericità sociale e culturale è palese” infatti “anche nei casi di insediamenti abitativi centrali, come, ad esempio, il campo nomadi della città di Palermo. La perifericità-esteriorità è la ‘terra di confine’ che marca una poliedrica distanza” (Di Giovanni, 2015: 18). I rom, e i luoghi che abitano, si costituiscono infatti come una periferia al quadrato, posta ai margini simbolici tanto della città quanto dell’umanità (Di Giovine, 2013: 2).

La condizione di marginalità in cui la nostra società tiene i rom fa sì che il loro ‘centro’ e il nostro non coincidano affatto. Il ‘campo nomadi’ infatti, prima conquistato dai rom e, solo successivamente, assegnato loro dal Comune, si configura simbolicamente come un vero e proprio ‘antiterritorio’ rispetto a quello dei gagé (non rom) (Di Giovanni, 2015: 11). E quello che, per noi gagé, è una periferia costituisce il centro simbolico di riferimento e di socializzazione per i rom, anche per quelli che vivono in altre zone della città e che sono legati al ‘campo’ da reticoli relazionali e da quelle occasioni festive che in questi spazi aperti possono tenersi.

Secondo i più recenti tra i dati disponibili, abitano il ‘campo’ circa 150 persone di nazionalità kosovara, di religione musulmana, e poche famiglie di cattolici e ortodossi provenienti dalla Serbia e dal Montenegro, che convivono mantenendo però comunità separate (Di Giovanni, 2010: 40-49). Altri rom vivono nel quartiere San Giovanni Neri (meglio conosciuto come ZEN) (Baldoni & Ricordy, 2010: 27) e nel centro storico: alla Vucirìa e alla Kalsa. Solo in estate, si crea ogni anno un accampamento sul lungomare di via Messina Marine. Esisteva, infine, anche un insediamento spontaneo sorto sulle rive del fiume Oreto, ma smantellato nel 2014 (Di Giovanni, 2015: 17).

Ricapitolando, i rom abitano un centro simbolico (il ‘campo nomadi’) e varie periferie (collegate da un reticolo relazionale), che non coincidono affatto con quelli dei gagé, dei quali costituiscono una periferia sociale multilocata. Specularmente, noi gagé – e ciò che per noi è ‘centrale’ – costituiamo la loro periferia. Tra rom e gagé esiste infatti, com’è noto, un rapporto di differenza/diffidenza che ha una conseguenza evidente: la città abitata è la stessa ma vissuta attraverso circuiti ed esperienze fortemente differenziate. Appare allora utile analizzare la faglia *tra* rom e gagé, dando a questo spazio *in-between* la dignità di esempio di differenza interculturale (Burgio, 2015).

Quello che intendo qui analizzare è la relazione tra il centro costituito dai gagé e la periferia simbolica costituita dai rom in rapporto a un ambito ben delimitato: la costruzione/formazione dei modelli di maschilità e femminilità. A tale fine, cercherò di leggere i pochi studi ‘locali’ sulla comunità rom di Palermo (Mannoia, 2007; Mannoia & Veca, 2014; Di Giovanni, 2010; Di Giovanni, 2015; Baldoni & Ricordy, 2010) attraverso una lente epistemologica *gender-sensitive*, incrociandoli con la letteratura scientifica internazionale sul tema.

2. I ROM E LE ROMNIÀ

Quando in letteratura si parla di genere, ci si riferisce spesso alle sole donne, e gli studiosi (tanto rom quanto gagé) hanno delineato di queste ultime una descrizione etnografica stereotipata ma chiara: tra i rom “i diritti e i ruoli delle donne sono di solito subordinati a quelli degli uomini” (Tuozi, 2003: 176). Il motivo è che si ritiene

che la pulsione sessuale, soprattutto quella femminile, sia incontrollabile ed è dunque necessario costruire barriere che la frenino. Tutte le istituzioni sessuali (ripudio, segregazione sessuale, monogamia, verginità) possono essere percepite come una strategia per contenere il loro potere (Spinelli, 2003: 110).

Dal momento del menarca, la libertà di movimento delle bambine, controllata dagli uomini della famiglia, viene ridotta (Ibid.: 111) e persino la loro frequenza scolastica viene spesso interrotta (Costarelli, 1996: 256).

Da allora, il comportamento corretto per una romnià diventa la modestia ed essa non deve porre “troppa attenzione alla cura e all’estetica del proprio corpo” (Spinelli, 2003: 115), non essendo valutata in modo particolare per la sua “femminilità” (Okely, 1995: 277-278) (intesa ovviamente secondo l’ideale gagio contemporaneo).

Orizzonte delle donne è comunque il matrimonio. Il loro ruolo, tanto dentro l’ambito familiare quanto nella costruzione dei legami matrimoniali tra le famiglie, è infatti fondamentale nel perseguire la coesione e la prosperità del gruppo (Arci Solidarietà, 2013: 23). La donna rom “deve arrivare vergine al matrimonio, una volta sposata deve restare fedele al marito e vestirsi in maniera da lasciare sempre coperte le gambe” (Tuozi, 2003:

176). Si tende infatti a tenere le donne protette dallo sguardo maschile, anche attraverso la segregazione negli ambiti domestici.

In alcuni gruppi rom esiste l'usanza della "ricchezza della sposa" (Halilovich, 1999: 35), un insieme di beni che la famiglia dello sposo versa a quella della sposa, in altri il sistema della dote (Spinelli, 2003: 114). Il matrimonio può essere "combinato" o per "fuga" (Tosi Cambini, 2015: 58).

All'uso della "ricchezza della sposa" sembra essere legato il fatto che il numero di ragazze rom ospitate nei centri di giustizia minorile è (ad esempio, in Lazio) molto alto se confrontato alla popolazione autoctona e più alto rispetto agli stessi ragazzi rom (De Angelis, 2015: 911). La fascia d'età maggiormente rappresentata, per il reato di furto con destrezza o in appartamento, è infatti quella 14-16 anni. È questa l'età in cui una romna si sposa e i reati contestati sono da connettere quindi alle nuove responsabilità da adulte che devono affrontare. La maggiore devianza rispetto ai coetanei maschi sembra infatti relativa alla dimostrazione del "valore" economico della ragazza e, quindi, alla determinazione della "ricchezza della sposa" che sarà oggetto della transazione matrimoniale (Ibid.: 914).

Se, fino al momento del matrimonio, una ragazza è sottomessa a padre e fratelli, una volta sposata passa sotto l'autorità del suocero e, in subordine, della suocera, fino alla nascita del primo figlio (Allasia, 1990: 74). Dopo il primo figlio, la donna rom acquisisce uno status migliore, ma non può comunque assumere un ruolo sociale pari a quello maschile (non può ad esempio parlare alla Kriss, se non interpellata) (Ibid.: 23) e deve accontentarsi della competizione interna alla gerarchia sociale femminile (Okely, 1995: 279).

La società rom, essenzialmente patriarcale, adotta un sistema patrilineare. È cioè il maschio a trasmettere la filiazione. Di conseguenza, anche se le figlie appartengono per nascita al gruppo del padre, sono soprattutto i figli maschi a essere prediletti (Spinelli, 2003: 104-5). Anche a Palermo, l'organizzazione sociale è di tipo patrilineare e patrilocale: il figlio assume l'identità sociale e il patrimonio culturale della famiglia del padre, mentre è la sposa a entrare a far parte della famiglia del convivente/marito (Di Giovanni, 2015: 44). In più, alcuni gruppi rom mantengono pratiche di matrimonio di fatto e informali che non permettono l'accesso agli stessi diritti sociali ed economici delle coppie sposate ufficialmente, mettendo la donna in una posizione di fragilità e dipendenza (Dente, 2013: 109).

Quanto detto disegna per gli uomini rom una generale condizione di privilegio socioculturale. La nascita di un figlio maschio è un evento particolarmente atteso (La Malfa, 2004: 78). Tra i rom sloveni, ad esempio, il figlio maschio gode poi del diritto di essere servito a tavola, e di essere il primo e principale destinatario di regali (Scaramuzzetti, 1999: 142). I figli sono esonerati dai compiti domestici (come la cura dei fratelli e delle sorelle minori) che la divisione tradizionale del lavoro riserva alle bambine e alle adolescenti, così come si permette ai maschi di raggiungere livelli d'istruzione, in media, superiori a quelli delle ragazze (Ilisei, 2013: 72).

La comunità rom è, insomma, incentrata "sui valori della famiglia, dell'onore e della virilità" (Spinelli, 2003: 107), e l'uomo rom deve costan-

temente “provare la propria virilità, elemento fondamentale della struttura di prestigio, alla società e a se stesso” (Ibid.: 106-7). Per alcuni ragazzi può essere persino stressante dover incarnare questo modello virile (Xhemajli, 2000: 2). Dovendo infatti continuamente “dimostrare” qualcosa, l’identità di genere maschile tra i minori rom appare più rigida di quella femminile (Costarelli, 2000: 104) e i ragazzi usano tra di loro modi e tematiche sessualmente espliciti per massimizzare la loro reputazione virile, la loro mascolinità sociale (Cemlyn *et al.*, 2009: 226).

In sintesi, esiste una strutturazione patriarcale che assicura agli uomini un potere sulle donne e stabilisce una precisa differenziazione di ruoli che affida alle donne l’interno domestico e agli uomini lo spazio esterno, all’interno di una gerarchia sociale, economica e simbolica che limita la libertà femminile.

3. LA COSTRUZIONE DELLA STRUTTURA DI GENERE

La strutturazione del genere tra i rom che ho descritto sopra – e che è quasi unanimemente proposta dalla letteratura scientifica (indifferente alle distinzioni, pure notevoli, che esistono tra i vari gruppi rom) – è però non un dato di fatto, frutto di caratteristiche essenzialistiche della ‘cultura’ rom ma, è la mia tesi, esito di un attivo processo di *produzione* del genere per via educativa, prodotto di una vera e propria formazione al genere che avviene in sede familiare e comunitaria.

Anche Tesâr sembra andare in questa direzione quando afferma, nel suo studio sui rom Cortorari, che il sesso è ascrivito alla nascita mentre il genere è effetto di una *performance* pubblica, è qualcosa che si acquisisce e si dimostra: innanzitutto attraverso una relazione eterosessuale e la procreazione di figli, e poi continuativamente – per tutta la vita – attraverso un comportamento considerato appropriato al proprio genere (2012: 114). Tale approccio si basa sulla distinzione, centrale nel pensiero femminista, tra il sesso (la differenziazione anatomica) e il genere (quella costruzione socioculturale del maschile e del femminile che ha spesso utilizzato la differenza biologica come supporto al dominio patriarcale) (Scott, 2013: 52; Irigaray, 1978, 1985). Se abbondano le analisi del sistema di genere tra noi gagé, il mondo rom appare però un territorio molto meno frequentato dai ricercatori e dalle ricercatrici che si occupano di genere.

Nella mia analisi dell’organizzazione di genere tra i rom, propongo un modello secondo il quale il maschile e il femminile vengono prodotti attraverso due movimenti differenti: tanto separatamente l’uno dall’altra quanto in relazione reciproca. I generi vengono cioè, nella mia analisi, prima accuratamente distinti e poi collegati attraverso una precisa relazione complementare.

Gli ambiti più evidenti del primo movimento, quello della differenziazione, mi paiono essere quelli della purezza/contaminazione, dell’educazione familiare e della sessualità.

Riguardo al primo ambito, l'abbigliamento dei rom è caratterizzato da un marcato "dimorfismo sessuale" centrato, abbiamo visto, soprattutto sulle norme che le donne devono seguire (Hasdeu, 2008: 60). La biancheria intima femminile, inoltre, non è mai esposta, neanche per stenderla ad asciugare, e le donne evitano ogni riferimento a mestruazioni o all'attività sessuale in presenza di uomini (Spinelli, 2012: 212). Ciò perché vengono attribuite all'ambito femminile caratteristiche simboliche di vergogna, pudore e, soprattutto, di contaminazione. Secondo Okely, infatti, persino il matrimonio per "rapimento" avrebbe come fine che la deflorazione (potenzialmente contaminante per alcuni gruppi rom) abbia luogo lontano dall'accampamento e dalla comunità (1995: 267). La potenzialità contaminante delle donne è comunque complessa e rappresentata dalla loro sessualità, dalle mestruazioni, dal parto (Ibid.: 263). Ciò rende le donne 'diverse', potenzialmente pericolose, da segregare, condizionando molti momenti della loro vita. A questa 'impurità' femminile corrisponde un'accesso privilegiato dei maschi ad ambiti più 'elevati' come, ad esempio, quello religioso individuato tra i musulmani kosovari del campo di Palermo.

Esistono infatti alcuni resoconti diretti di una cerimonia tenutasi per la festa dell'*ashura*. Vi partecipavano solo gli uomini, bambini e adolescenti compresi, mentre le donne osservavano in disparte partecipando solo emotivamente. Gli uomini camminavano in cerchio battendosi la mano destra sul cuore e pronunciando il *dhikr* – la ripetizione cadenzata, e in regime di iperventilazione, di *illa allah* (in arabo, 'c'è un solo Dio') –, inchinandosi ritmicamente. Quando raggiungevano un certo stadio di alterazione della coscienza, si avvicinavano a un uomo (che chiamano l'*imam*) il quale traforava loro i lobi delle orecchie e/o le guance con lunghi aghi. Oltre a segnalare un'ostentata insensibilità corporea, le ferite provocate dagli aghi sanguinavano solo in pochi casi, e leggermente. I ragazzini in particolare si mostravano molto orgogliosi della prova affrontata (Soustre de Condat 1997: 114, 120, 124; Staiti 2000). La sopportazione del dolore e il coraggio necessario a lasciarsi perforare le guance rende questa esperienza religiosa anche – evidentemente – una *performance* di genere maschile.

Un secondo ambito di differenziazione è costituito dall'educazione familiare, distinta per genere. Gli insegnamenti alle figlie – relativi alla maternità, la cura della casa, l'igiene personale, ecc. – sono compito delle donne e l'intervento di un uomo apparirebbe inappropriato, causando fastidio tanto agli uomini quanto alle donne presenti (Cemlyn *et al.*, 2009: 226). Tale differenziazione è ancora più forte per quel che riguarda l'ambito genitale, tutto femminile e familiare. La metà delle donne rom, infatti, non parla con nessuno di salute riproduttiva, due terzi non fa controlli ginecologici (il 18% nemmeno in gravidanza) (Corradi 2013: 9), e i corsi pre-parto sono regolarmente disertati (Fiorucci, 2010: 144), forse anche perché c'è una trasmissione intergenerazionale di saperi femminili che rende sospetti tali corsi, considerati inutili. A tale ambito intra-femminile viene, in alcuni gruppi rom, demandata persino l'esperienza della deflorazione, attuata

dalla madre in modo indolore sulla figlia piccola (Remotti, 2013: 113), oppure da una “anziana” durante il matrimonio (Piasere, 2004: 85).

In modo parallelo, spetta invece al padre prendersi cura dell’educazione del figlio maschio in relazione agli ambiti del lavoro, della contrattazione commerciale, della riparazione di un veicolo e a tutte le questioni etiche che, in un modo o nell’altro, coinvolgono la reputazione familiare (Cemlyn *et al.*, 2009: 226). L’educazione dei maschi ha poi, come agone centrale, anche la famiglia allargata e il gruppo degli uomini che, nello spazio sociale, può frequentare con maggiore libertà delle ragazze.

4. LA SESSUALITÀ

Il terzo, più importante, ambito della differenziazione di genere comprende la sessualità e la sua rappresentazione culturale. Nel rapporto sessuale, l’uomo è considerato l’agente attivo mentre la donna è passivo ricettacolo del seme (Tesär, 2012: 123), tanto che la sterilità di una donna costituisce di fatto una vergogna per il marito (Spinelli, 2003: 113). Di conseguenza, per esempio, gli interventi di pianificazione familiare devono – per avere maggiori *chance* di riuscita – coinvolgere direttamente gli uomini, interessati anche allo status sociale connesso all’alto numero di figli (Fiorucci, 2010: 143).

Coerentemente con questo modello, è nettamente differenziata anche la morale sessuale. Sin dalla più tenera età i maschietti sono spinti a mostrare il loro “desiderio” per le ragazze e interrogati sulle loro “simpatie” (Tesär, 2012: 127). Non viene infatti disapprovata l’attività sessuale prematrimoniale dei maschi né scoraggiate le relazioni con donne gagé (Okely, 1995: 282). Gli adolescenti maschi possono quindi avere “ragazze” gagé (Arci Solidarietà, 2013: 85), talvolta viste come una sorta di “esercitazione” prima della vita matrimoniale (Tesär, 2012: 131). Anche perché si prevede che l’uomo dovrà giocare un ruolo educativo (anche dal punto di vista sessuale) rispetto alla vergine sposa (Corradi, 2013: 9).

Diversa è la situazione delle ragazze: per loro, l’adolescenza non è dedicata alla sperimentazione ma ai preparativi del matrimonio (l’età del matrimonio si è infatti progressivamente spostata in avanti, ma è raro incontrare ancora oggi una ventenne nubile) (Arci Solidarietà, 2013: 86). Se prima del matrimonio, il controllo del proprio desiderio è uno standard morale per le donne, esse devono poi non solo rimanere fedeli al marito, ma essere anche al di sopra di ogni sospetto, evitando persino di rimanere da sole a parlare con un altro uomo (Okely, 1995: 255), dato che la comunità si preoccupa di controllare ogni comportamento inappropriato, sanzionandolo col pettegolezzo.

La mia ipotesi è però che la costruzione sessuata di uomini (andropoiesi) e la costruzione di donne (ginecupoiesi) produca anche un’antropopoiesi rom (Remotti, 2013), che cioè sia finalizzata a creare anche una forma precisa di ‘umanità’. Spinelli, ad esempio, elencando le caratteristiche culturali distintive

dei rom (della cui intelligenza fa parte) cita elementi, utili alla strutturazione di un modello di società, che disegnano – allo stesso tempo – un preciso modello di genere: la famiglia, il rispetto degli anziani, la cura dei bambini, il patriarcato, la verginità femminile, la virilocalità, ecc. (2012: 175-179, 188, 195). Tra questi, a mio avviso, va posto (e in posizione centrale) l'amore eterosessuale matrimoniale – considerato fondamento della società rom e fucina della loro antropopoiesi – il quale realizza un secondo movimento della strutturazione di genere, quello che collega i generi attraverso una relazione.

Nel panorama che sto disegnando, non solo i confini di genere appaiono socialmente costruiti e posti tra gli uomini e le donne (che quindi preesistono a tali confini) ma, contemporaneamente, i due generi degli uomini e delle donne sembrano essere prodotti dalla relazione eterosessuale, senza la quale la loro differenziazione non avrebbe senso (Kovai, 2010: 112), né la riproduzione della società potrebbe avvenire. La concezione fortemente familistica e riproduttiva dei rom (Cammarota, 2004: 14) concepisce infatti i generi come complementari e finalizzati alla procreazione. E quanti siano incapaci di procreare sono considerati persone “incomplete”, anche dal punto di vista del genere (Tesăr, 2012: 115). Come riassume in modo colorito ma efficace Sanyi, un ragazzino rom interrogato sul tema,

if a man has a cock, and a woman has a pussy, what good are they by themselves? No matter how big the guy's cock is, without a wife who would he be making children for? And it's the same with the woman; they both need each other, so that they can make kids (Kovai, 2010: 121).

Non si è realmente un uomo senza un figlio, né una vera donna: la strutturazione del sistema di genere tra i rom è cioè a tre termini, non a due (Ibid.: 120). Inoltre, nella relazione eterosessuale, il movimento che collega i generi contraddice parzialmente la differenziazione complementare attivo/passivo, *one up/one down*, che avevamo visto nel primo movimento: nella relazione coniugale non sembra infatti esserci un elemento attivo, possessore di una donna, considerata un oggetto passivo, ma emerge una forma di cooperazione e reciprocità (Ibid.: 119). In questo panorama, non stupisce che i matrimoni rom siano spesso festeggiamenti grandiosi, strumento di ostentazione della ricchezza e delle reti di relazioni familiari (Archi Solidarietà, 2013: 23), celebrazione della comunità ma anche meccanismo di una riuscita antropopoiesi. Quest'antropopoiesi che è anche, contemporaneamente, una ginecopoiesi e un'andropoiesi. Di conseguenza, nella maggioranza dei casi, i matrimoni sono endoclanici (Meo, 2004: 34) non solo per un desiderio di preservazione etnoculturale del gruppo ma anche per mantenere e tramandare una peculiare, complementare concezione dei generi che i matrimoni ‘misti’ potrebbero minacciare.

All'interno di questo modello vengono ovviamente allevati anche i bambini. Non esiste tra i rom nessuna pedagogia esplicita riguardo al sesso e al genere: i bambini vivono tra gli adulti e nessun argomento e nessuna espressione vengono censurati. Imparano quindi non attraverso un'istru-

zione individuale ma per imitazione (Tesăr, 2012: 123-4). Laboratorio importante di questa formazione è l'adolescenza o, meglio, la sua assenza.

Com'è noto, l'adolescenza – come problematica fase di transizione all'età adulta – non esisteva in Occidente fino all'Ottocento e, ancora oggi, in molte società tradizionali si passa direttamente dall'essere 'bambino' alle attività e alle responsabilità da adulti. Tra gli 'zingari' i ragazzi sono considerati adulti nella (nostra) prima adolescenza e tendono a formarsi una famiglia precocemente (secondo i nostri parametri) (Sacco, 2004: 85). Appare quindi chiaro che la gestione della sessualità adolescenziale (problematica e ambigua per la nostra società) deve seguire tra i rom vie diverse (e ancora inesplorate dalla ricerca). Possiamo però notare che l'assenza dell'adolescenza – per noi gagé età dell'incertezza e della sperimentazione (anche di genere) – è indicativa della concezione rom del sistema sesso-genere: la maturità sessuale, la pubertà, segna il passaggio a un'adulità che è effetto di una trasformazione fisica. La distinzione tra sesso e genere non viene cioè riconosciuta dai rom e quello che definiamo *genere* è considerato naturale e indiscussa conseguenza della differenza sessuale. Come dimostra anche il fatto che, a differenza della nostra cultura, non viene – ad esempio – procrastinato l'inizio dell'attività sessuale delle donne ('naturalmente' legato alla maturità sessuale) e il momento del matrimonio (dato socio-culturale) segue di poco la pubertà. È la società a conformarsi a un dato 'naturale', in maniera diversa dalla nostra cultura d'oggi, nella quale il dato 'naturale' è ormai considerato gestibile culturalmente. Conseguenza di tale concezione è, però, che anche il ruolo sottomesso delle donne sia ritenuto 'naturale' effetto della differenza biologico-anatomica.

5. ANTROPOPOIESI IN CONFLITTO

Ogni antropopoiesi deve confrontarsi con l'etnocentrismo. La costruzione dell'umano si fa in opposizione a ciò che umano non è. Se il termine *rom* indica gli uomini, gli esseri umani, deve essere messo a confronto con ciò che non è ritenuto umano, cioè con i gagé (Burgio, 2015a). Contemporaneamente, la contrapposizione umano/non umano si incardina però, abbiamo visto, su differenze di genere. *Rom* e *romnì* sono infatti termini che designano sia identità etniche sia di genere. Un rom è tale in opposizione tanto a una romnì quanto a un gagio (contemporaneamente non-rom – quindi non umano – e non virile). La romnì è la donna rom sessualmente attiva, in opposizione a una gagi (non-rom) e a una ragazza rom nubile (Tesăr, 2012: 131). Ne è testimonianza il fatto, ad esempio, che una donna non-rom è designata, in molti dialetti romanes, col termine con cui si chiamano le ragazze, ancora non sposate (Ibid.: 131). *Rom* è insomma l'uomo per antonomasia, *romnì* la donna-donna, la vera donna.

In sintesi se, come abbiamo visto, l'articolazione di una ginecopoiesi e di un'andropoiesi produce un'antropopoiesi globale, al contrario, accade anche che un'antropopoiesi, la produzione di differenziazione etnocultura-

le tra l'umano e il non umano, abbia come esito la definizione di una data differenziazione culturale tra maschi e femmine.

La struttura di genere dei rom si trova quindi inevitabilmente sotto pressione, e viene trasformata, nel confronto tra l'umanità rom e il mondo dei gagé entro cui questa si trova. Se la città dei gagé ha come suo limite e confine, come sua periferia, il mondo dei rom, al contrario, il mondo dei rom trova come suo limite e confine, come sua periferia culturale, la società dei gagé. In questo spazio periferico dell'incontro, si crea una frizione nel contatto conflittuale tra modelli diversi. E il contatto tra rom e gagé non può che essere conflittuale perché condizionato da rappresentazioni stereotipate e reciprocamente negative.

I rom hanno spesso una visione degradante delle donne gagé, alle quali attribuiscono il comportamento opposto a quello che si aspettano dalle loro donne: le "nostre" donne non controllano la loro sessualità, si trucano, portano scollature provocanti e vestiti aderenti, usano minigonne e pantaloncini, essendo quindi libero territorio di "caccia" (Okely, 1995: 286). Se infatti si chiedesse oggi ai rom che vivono nell'Europa centrale, orientale e sudorientale, che cosa li distingue dai gagé, molto probabilmente indicherebbero la verginità delle loro donne al momento del matrimonio (Marushiakova & Popov, 2012: 6). È cioè evidente che un elemento di definizione della disimmetria di genere (comune a molte culture) è usato come marcatore di una differenza etnoculturale rispetto ai gagé!

In maniera reciproca, la 'zingara', nella tradizione europea, è rappresentata come sensuale, provocante, seduttrice, come la Carmen di Bizet o l'Esmeralda di Hugo. È esotica, proviene da una cultura 'altra', non vive lontano ma in una pericolosa prossimità, e i gagé proiettano su di lei i propri desideri inquieti accanto al loro disprezzo, a differenza di quanto fanno con gli uomini rom, esclusivamente oggetto di stereotipi negativi (Okely, 1995: 253).

Periferico rispetto alla nostra cultura è ormai anche lo schema matrimoniale che abbiamo visto centrale nella strutturazione di genere tra i rom. Il nostro attuale modello di coppia prevede infatti matrimoni basati sull'amore romantico, mentre sono quasi scomparsi in Occidente quelli combinati. Dalla seconda metà del XX secolo è però aumentata l'età media in cui ci si sposa e in cui si ha il primo figlio, il tasso delle separazioni e dei divorzi, il numero di famiglie monoparentali, e si è notevolmente abbassato il tasso di fecondità. Rispetto a 'noi', quindi, i rom mostrano una complementarità di genere che appare incivile e arcaica, basata com'è su una "cultura della fecondità" considerata eccessiva, sui matrimoni cosiddetti precoci, sull'oppressione domestica delle donne, ecc. (Tosi Cambini, 2015: 61).

Ogni periferia (compresa quella che separa/connette i rom e i gagé) è però, oltre che ambito di conflitto, luogo fertile di contatti e trasformazioni, anche per quanto riguarda le strutture di genere. Qui, la costruzione di genere dei rom si trova, nel contatto con la nostra realtà, a subire almeno tre tipi di modificazioni, basate sull'attraversamento, sull'ambiguità e sulla trasgressione.

6. ATTRAVERSAMENTI, AMBIGUITÀ E TRASGRESSIONI CULTURALI

Mandate in avanscoperta nel ‘territorio’ dei gagé sono spesso le donne. Occupandosi del *menghèl*, della questua, sono infatti prioritariamente loro ad attraversare il mondo dei non-rom, e questa attività le rende lavoratrici indipendenti, con un ruolo non secondario rispetto al marito (Okely, 1995: 251-293). Inoltre, esse sono spesso lasciate a fronteggiare anche le autorità gagé che arrivano al ‘campo’ (Ibid.: 280) e assumono un ruolo predominante (ad esempio, al ‘campo’ di Palermo) anche nella gestione dei rapporti con gli operatori sociali (Di Giovanni, 2015: 83). Tutto ciò esprime un paradosso: circondata da rigide, limitanti prescrizioni nella sua società, alla romni è demandato il compito del contatto con la società dei gagé, che comprende ovviamente anche uomini (Okely, 1995: 257). E in queste brevi relazioni con i gagé, le donne rom sembrano esprimere un’indiretta liberazione da quella subordinazione che vivono con i loro uomini, mostrando sicurezza nel confronto con altri uomini considerati, in quanto non-rom, meno “dominanti” (Ibid.: 275).

Oltre all’attraversamento del ‘confine’ tra rom e gagé, un’altra forma di modificazione delle strutture di genere avviene attraverso l’esperienza dell’ambiguità.

Il termine *ambiguità* rimanda, etimologicamente, alla doppia natura, come quella di quanti si trovino a vivere contemporaneamente due diverse condizioni, una doppia appartenenza, come accade talvolta ai ragazzi rom scolarizzati. Specialmente gli adolescenti maschi possono infatti avere – abbiamo visto – amici e una ‘fidanzata’ gagé, amici e promessa sposa rom, vivendo contemporaneamente in due mondi. Vengono, in questo caso, mantenuti il rispetto e la lealtà verso la cultura rom e realizzate incursioni nel mondo dei gagé funzionalizzate a specifici obiettivi. In questo caso, questi ragazzi possono trovarsi esposti a modelli di genere diversi e contrastanti che convivono e vengono attivati, alternativamente, a seconda del luogo in cui ci trova e in compagnia di chi si è. Tra questi giovani si individuano infatti diverse posizioni rispetto alla propria tradizione familiare/culturale: accanto a quanti mantengono un’orgogliosa fedeltà alla ‘cultura rom’, alcuni introducono sostanziali innovazioni nella tradizione, negoziandola con il ‘nostro’ mondo, mentre altri – soprattutto alcune ragazze – possono criticare le convinzioni e le pratiche della loro tradizione (Arci Solidarietà, 2013: 90). Ciò significa che la struttura di genere non va considerata come immutabile e rigida, e viene resa flessibile a seconda delle varie esigenze esistenziali. Soprattutto, significa che anche quanto abbiamo detto sull’assenza dell’adolescenza è suscettibile di modificazione e possiamo intuire, tra i giovani rom, la crescita di tale “età” della vita e del portato di incertezza e sperimentazione che la caratterizza, anche a seguito del confronto con i coetanei gagé.

Una terza forma di modificazione delle strutture di genere avviene attraverso la trasgressione delle regole patriarcali.

Innanzitutto, va ricordato che il maschilismo tra i rom appare ovviamente differenziato a seconda delle età e del grado di scolarizzazione (Andrei

et al., 2014: 326). Inoltre, *rom* è un termine-ombrello, usato per indicare quella minoranza di rom (questa volta in senso proprio), sinti, caminanti, romanichals, calò, manouche, traveller, ecc., accomunati – a prescindere dalle differenze interne che li distinguono – dall’essere vittima dell’antiziganismo e marginalizzati dalla società dei gagé. Se l’asimmetria di genere descritta sopra (a partire da una disamina della letteratura scientifica sul tema) è coerente con quanto mostrano le etnografie del ‘campo’ di Palermo, bisogna però ricordare che quello rom è un universo estremamente differenziato e che nessun tratto culturale – nemmeno il maschilismo – è trasversalmente diffuso. Quel maschilismo, poi, che ci appare un arcaismo culturale dei rom (parola che a questo punto dovremmo scrivere tra virgolette), era presente in forme molto simili nella società italiana. Il conservatorismo patriarcale di molti gruppi è allora leggibile come effetto della loro esclusione dai processi sociali che hanno interessato la nostra società. In rapporto a tale panorama, e già dalla fine degli anni ’90 del secolo scorso, si va diffondendo in molte realtà rom una forma peculiare di femminismo (Cemlyn *et al.*, 2009: 225).

Al nostro sguardo, le romnià non sembrano aver acquisito alcuna soggettività femminista e simbolizzare, anzi, la sottomissione patriarcale delle donne, soprattutto nel confronto con i cambiamenti avvenuti nella società occidentale (Costarelli, 2000: 103). Ciò può avere due motivazioni: dipende dalle difficili condizioni socioeconomiche in cui vivono moltissimi gruppi rom e da una ‘arretratezza’ culturale che sembrano destinati a ostacolare ancora a lungo la liberazione delle donne, oppure si è *già* sviluppata una coscienza di genere tra le donne rom che ha però prodotto forme di resistenza diverse dal modello di emancipazione delle donne gagé (Ibid.: 106). Innanzitutto, tradizionalmente, le donne mature hanno spesso assunto un ruolo politico inaspettato e sconosciuto alle società gagé: come mediatrici nelle relazioni inter-familiari, come ideatrici di strategie, come consulenti in situazioni di crisi, nella gestione del bilancio familiare o nella scelta delle mogli per i figli (Pistecchia, 2013: 62).

Inoltre, sembrerebbe oggi all’opera una forma di agentività delle donne, basata non sulla protesta e la rivendicazione ma sulla reinterpretazione, sullo svuotamento dall’interno, sul rispetto formale delle regole e sul loro aggiramento sostanziale. Ad esempio, le regole sull’impurità e sul rischio di contaminazione che il ‘femminile’ porta con sé vengono spesso piegate a usi opportunistici o tranquillamente ignorate se gli uomini non stanno a guardare (Hasdeu, 2008: 64). Dai racconti delle donne rom appare inoltre evidente quanto il loro ruolo sia oggi diverso da quello descritto nelle più celebri etnografie. L’età del matrimonio si va, ad esempio, elevando e sempre più di frequente il matrimonio è frutto di una libera scelta e non di una decisione familiare (La Malfa, 2004: 77). È avvenuto un calo della natalità (oggi una donna rom partorisce mediamente 2,8 figli) ed emerge la frequenza del ricorso all’aborto, nonostante sia culturalmente stigmatizzato dalla “cultura della fecondità” (Corradi, 2013: 9). E sebbene la struttura di genere sia imperniata, abbiamo visto, sulla monogamia eterosessuale, al

‘campo’ di Palermo sono presenti diverse famiglie monogenitoriali femminili (Di Giovanni, 2015: 46), espressioni – certo – di un forte ‘stress’ sociale che mette in crisi il ruolo maschile ma, indirettamente, anche di una modificazione delle strutture di genere.

Questa complessa e ambigua trasformazione, silenziosa e molecolare, sarebbe espressione della peculiare condizione delle romnià: da una parte bisognose di coraggiosi cambiamenti della tradizione e, dall’altra, custodi della tradizione stessa (Pagani, 2008: 249).

La più marcata trasgressione delle regole patriarcali sembra però costituita dall’omosessualità. È infatti evidente che il comportamento omosessuale strida fortemente con la concezione familistico-riproduttiva che abbiamo descritto. Tale comportamento, considerato ‘impuro’, costituisce infatti un tabù (Spinelli, 2003: 113). Tuttavia, è risaputo che alcuni giovani rom, anche minorenni (Fiorucci, 2011: 30), fanno sesso – dietro compenso – con clienti gagé (Oliviero *et al.*, 2010: 50) e che si offrano per denaro anche rom adulti che, anche se sposati e con figli, sfoggiano poi pubblicamente i beni guadagnati (Saitta, 2011: 406). Tali esempi, documentabili anche a Palermo, non costituiscono però una violazione del modello di genere ma si inseriscono in quella concezione tradizionale che vede l’uomo rom come attivo e la donna romnià come passivo ricettacolo, e che accomuna alle romnià i gagé omosessuali, già considerati non-rom cioè non-uomini.

Di tutt’altro valore eversivo è il comportamento di quanti, tra i rom, si considerino LGB (lesbiche, gay, bisessuali) e che devono fronteggiare una triplice discriminazione: in quanto rom in società gagé, in quanto LGB in una società eterosessista come la nostra e in quanto LGB in una comunità rom (Fremlova & Georgescu, 2014: 22, 46). Particolarmente fragile appare la loro condizione dato che l’omosessualità è vista come una malattia (Cemlyn *et al.*, 2009: 248) e la concezione della purezza rituale (tradizionale tra i rom dei gruppi Vlach) fa sì che, in alcuni contesti, le persone LGB siano considerate sporche e impure e che siano, ad esempio costrette a usare stoviglie e posate separate (Fremlova & Georgescu: 2014: 23). In caso di *coming out*, forte è il rischio di isolamento sociale, stigmatizzazione ed esclusione, nonché di attacchi fisici e di pianificazione – da parte dei parenti – di matrimoni eterosessuali forzati (Ibid.: 23, 44). Nonostante ciò, tra gli attivisti rom esistono ormai persone dichiaratamente LGB, esistono chat-room gay specifiche per i traveller della Gran Bretagna (Foster & Norton, 2012: 106), e rom che formano coppie gay pubbliche in Ungheria (Horváth, 2010: 129). Che strada tutto ciò possa prendere non è possibile prevedere. Probabilmente una via diversa da quella intrapresa dal movimento LGB gagé, a partire da una differente piattaforma politica ed esistenziale, attraverso l’utilizzo di altre parole d’ordine. Ne è una testimonianza indiretta il fatto che alcune storie di vita mostrano come due donne rom, ad esempio, possano affermare serenamente di avere una relazione sentimentale e convivere senza, per questo, definirsi né lesbiche né bisessuali (Fremlova & Georgescu, 2014: 41).

7. PERIFERIE ED EDUCAZIONE DI GENERE

Oggetto di queste pagine è – abbiamo detto – la formazione di genere tra i rom. Già l'individuazione di tale tema, tuttavia, nasce in un contesto occidentale e gagé. Con questa espressione definiamo infatti quell'insieme di comportamenti, discorsi e attenzioni educative che producono modelli di maschilità e femminilità, con la conseguenza che non solo ogni educazione è anche educazione di genere, ma che ogni ambito di interazione produce effetti di educazione di genere (Burgio, 2015b: 183).

È però ancora da mettere a punto, dal punto di vista teorico, come l'approccio di genere vada applicato alla lettura della realtà dei rom, e questo articolo peccherà probabilmente di ingenuità epistemologiche. Soprattutto perché, come la maggioranza della letteratura, usa la finzione necessaria di riferirsi a una 'realtà rom', come se fosse unica e coesa, evidenziando così il bisogno di studi idiografici che rendano giustizia alla pluralità delle varie comunità rom (senza escludere quelle specifiche 'culture del campo' che nascono dalla segregazione abitativa) (Pistecchia, 2013: 60).

Pur con questi limiti, appare già evidente in queste pagine come l'impostazione stessa del tema produca una faglia interculturale. Com'è noto, il genere esprime, infatti, la differenza tra i caratteri maschile e femminile dal punto di vista socioculturale, psichico-comportamentale, dei modelli di relazione, dei ruoli familiari, delle opportunità esistenziali, delle rappresentazioni simboliche, ecc. E per noi, esso è un dispositivo variabile (nel tempo e nello spazio geografico) che si produce nell'interazione sociale (Burgio, 2015b: 183). Sempre per 'noi', le differenze di genere sono sottoposte a processi che le mantengono, riproducono, trasformano, mentre ciò non vale per quelle sessuali, anatomico-biologiche.

La distinzione sesso-genero qui usata, non sembra tuttavia riconosciuta – abbiamo visto – dai rom, che appaiono intendere ciò che noi definiamo genere come 'naturale' conseguenza, effetto, della differenza tra i sessi.

Inoltre, il dibattito femminista tra le romnià (Xhemajli, 2000) sembra articolarsi su una contrapposizione interna: alcune teoriche utilizzano la dialettica sesso-genero e l'armamentario teorico del femminismo come strumento utile a trasformare le dinamiche di genere tra i rom. Altre temono invece che il femminismo occidentale possa essere il 'cavallo di Troia' dell'assimilazione gagé, sulla base dell'ipotesi che l'oppressione maschile delle donne sia soprattutto effetto delle difficilissime condizioni in cui i rom sono costretti a vivere, o anche dell'idea che la sofferenza delle donne rom sia legata alle pessime condizioni sociali, economiche, sanitarie in cui vivono più che a un'oppressione maschilista. Questo secondo gruppo di attiviste per i diritti delle donne non riconoscono cioè l'oppressione di genere come un campo teorico autonomo.

Il rischio è che il femminismo rom venga intrappolato in una dicotomia, secondo la quale difendere la 'tradizione rom' debba significare essere antifemminista (dato che il maschilismo è descritto come un elemento fondante dell'identità romaní) o, al contrario, che l'essere femminista debba

implicare sentimenti anti-rom (Kokoladze, 2015). In quest'ottica, la violenza di genere all'interno delle comunità rom non può che diventare un tabù che, se sollevato, rischia di mettere in crisi l'identità della comunità stessa (Dente, 2013: 107-8) e le donne rom, dovendosi confrontare con la nostra società ostile, devono 'patriotticamente' accettare il ruolo assegnato loro dalla loro società minacciata (Ibid.: 108). Questa tra genere ed etnia è però una falsa contraddizione (Corradi, 2013: 19), nata dal trascurare il rapporto di dominio ed esclusione che la società gagé esercita sui rom. La contrapposizione rom-gagé infatti, come sostengono alcune femministe rom e come ho cercato di mostrare, condiziona in modi plurali la formazione (intesa come strutturazione e come educazione) di genere tra i rom. Per fare un solo esempio, nei matrimoni cosiddetti precoci sono coinvolti, secondo alcune ricerche, vari fattori: il grado di istruzione (i rom che non hanno terminato le scuole elementari si sposano in media attorno ai sedici anni, mentre tra i laureati l'età media del matrimonio si aggira intorno ai venticinque), le condizioni economiche e, infine, quelle abitative, fattori che insieme disegnano un evidente nesso tra pratiche matrimoniali ed emarginazione sociale (Pizzo, 2013: 121). Ne consegue che – essendo la differenza tra rom e gagé anche socioeconomica – per permettere l'agentività delle donne (e la possibilità per rom e romnià di esprimere modelli di genere divergenti) è innanzitutto necessario che i loro bisogni fondamentali siano soddisfatti almeno a un livello essenziale (Ilisei, 2013: 70).

Un'analisi teorica corretta deve cioè porsi all'interno di quel quadro che abbiamo disegnato all'inizio: la contrapposizione tra centro e periferia simbolica, tra i rom e i gagé, che – tra l'altro – sviluppa la coesione di gruppo e l'omogeneizzazione interna, così come la diffidenza verso l'esterno (Liégeois, 1996: 89).

Su questa base, già nella definizione del campo di analisi teorica, appare necessario un approccio bottom-up che ascolti i punti di vista, le esigenze concrete e gli effettivi bisogni educativi dei rom e delle romnià (Oprea, 2004: 39), superando l'errata postura epistemologica che ha spinto finora gli studiosi e le femministe gagé a prendere la parola al posto e per conto degli 'zingari'. Anche la strutturazione del sistema di genere nelle varie comunità rom, come tutto il resto, è infatti da leggere all'interno della relazione di dominio dei gagé sui rom: "le eventuali forme di oppressione intracomunitarie devono" insomma "essere messe in relazione con le forme di oppressione intercomunitarie" (Tosi Cambini, 2015: 56).

All'interno di questo stesso spazio intersezionale dobbiamo collocarci noi ricercatori e ricercatrici gagé, riconoscendo la non neutralità del nostro posizionamento esistenziale e del rischio di violenza epistemica che il nostro stesso essere situati in una dimensione gagikani comporta.

BIBLIOGRAFIA

- Allasia, A. (1990), *L'educatore nelle comunità rom*, Torino: Associazione Italiana Zingari Oggi.
- Andrei, R., Martinidis, G., & Tkadlecova, T. (2014), “Challenges Faced by Roma Women in Europe on Education, Employment, Health and Housing. Focus on Czech Republic, Romania and Greece”, in *Balkan Social Science Review*, vol. 4, pp. 323-351.
- Arci Solidarietà (a cura di) (2013), *C'è posto all'ultimo banco. Guida alla scolarizzazione dei bambini rom*, Roma: DeriveApprodi.
- Baldoni, E., & Ricordy, A. (2010), *Palermo. L'accesso ai servizi sociosanitari: luci ed ombre nell'area de La Favorita*, in IREF, *Rom, Sintì, Caminanti e comunità locali. Studio sulle popolazioni Rom, Sintè e Camminanti presenti nelle Regioni Convergenza*, Roma: Presidenza del Consiglio dei Ministri – Dipartimento per le Pari Opportunità, pp. 27-48, <http://www.irefricerche.it/File/File/REPORT/Report%20finale%20ricerca%20Iref%20su%20Rom%20CIG%200382566771.pdf>, consultato il 2 marzo 2016.
- Burgio, G. (2015), *Tra noi e i rom. Identità, conflitti, intercultura*, Milano: FrancoAngeli.
- Id. (2015a), “Etnocentrismo. Come confezionarsi un fantastico ‘noi’”, in M. Citarci, E. Macinai (a cura di), *Le parole-chiave della Pedagogia Interculturale. Temi e problemi nella società multiculturale*, Pisa: ETS, pp. 49-71.
- Id. (2015b), “Genere ed educazione”, in *Education Sciences & Society*, vol. 6, n. 2, pp. 183-190.
- Cammarota, A. (2004), “Introduzione”, in A. Cammarota (a cura di), *Rom e Romni: Uomini e Donne*, Messina: ComunicAzione.
- Cemlyn, S., Greenfields, M., Burnett, S., Matthews, Z., & Whitwell C. (2009), *Inequalities experienced by Gypsy and Traveller communities: A review*, Manchester: Equality and Human Rights Commission http://www.equality-humanrights.com/sites/default/files/documents/research/12inequalities_experienced_by_gypsy_and_traveller_communities_a_review.pdf, consultato il 26 marzo 2016.
- Corradi, M.L. (2013), “Femminismo, post-colonialità e metodo intersezionale nelle narrazioni Romnì e nella prevenzione della violenza di genere nei campi”, in AA.VV., *Donne Rom. Condizione femminile, diritti umani e non discriminazione*, Roma: UNAR, pp. 7-38.
- Costarelli, S. (1996), “Gradi d'età, ranghi di genere e gerarchizzazione minorile fra i Xoraxané Romá di Firenze”, in L. Piasere (a cura di), *Italia Romaní. Vol. primo*, Roma: Cisu.
- Costarelli, S. (2000), “Bambine, bambini e adolescenti zingari a Firenze”, in S. Ulivieri (a cura di), *L'educazione e i marginali. Storia, teorie, luoghi e tipologie dell'emarginazione*, Firenze: La Nuova Italia.
- De Angelis, B. (2015), “Una ricerca sulla condizione di devianza delle ragazze Romnì che accedono ai Centri di Giustizia Minorile nella Regione Lazio. Problemi emergenti e prospettive inclusive”, in M. Tomarchio & S. Ulivieri (a cura di), *Pedagogia militante. Diritti, culture, territori*, Pisa: ETS, pp. 910-917.

- Dente, F. (2013), “Essere donna Rom”, in AA.VV., *Donne Rom. Condizione femminile, diritti umani e non discriminazione*, Roma: UNAR, pp. 107-115.
- Di Giovanni, E. (2010), “Like suspended particles: The long way to social inclusion of a Roma community in Sicily”, in N. Sigona (Ed.), *Romani mobilities in Europe: Multidisciplinary perspectives. Conference Proceedings*, Oxford: Refugee Studies Centre, <https://romanimobilities.files.wordpress.com/2010/06/conference-proceedings.pdf>, consultato il 14 marzo 2016.
- Di Giovanni, E. (2015), *Fenomenologia zingara. Etnografia di una comunità rom a Palermo*, Milano: FrancoAngeli.
- Di Giovine, A.G. (2013), “Le periferie romani come indizi dello stato di salute della società”, in *MeTis*, anno III, n. 2, <http://www.metis.progedit.com/anno-iii-numero-2-dicembre-2013-le-periferie-delleducazione-temi/110-ex-ordium/517-le-periferie-romani-come-indizi-dello-stato-di-salute-della-societa.html>, consultato il 2 marzo 2016.
- Fiorucci, M. (a cura di) (2010), *Un'altra città è possibile. Percorsi di integrazione delle famiglie Rom e Sintè a Roma: problemi, limiti e prospettive delle politiche di inclusione sociale*, Roma: Geordie.
- Fiorucci, M. (2011), *Per forza nomadi. Problemi, possibilità e limiti delle politiche di integrazione sociale per i Rom e i Sintè a Roma*, Roma: Aemme.
- Foster, B., & Norton, P. (2012), “Educational Equality for Gypsy, Roma and Traveller Children and Young People in the UK”, in *The Equal Rights Review*, vol. 8, pp. 85-112.
- Fremlova, L., & Georgescu, M. (Eds.) (2014), *Barabaripen. Young Roma speak about multiple discrimination*, Strasbourg: Council of Europe, https://www.academia.edu/8222906/Barrabaripen_Equality_Young_Roma_speak_about_multiple_discrimination, consultato il 2 marzo 2016.
- Halilovich, D. (1999), *Tema sulla mia vita*, Roma: Derive Approdi.
- Hasdeu, I. (2008), “Corps et vêtements des femmes en Roumanie. Un regard anthropologique”, in *Etudes Tsiganes*, n. 33-34, pp. 60-77.
- Horváth, K. (2010), “«Passing»: Rebeka and the Gay pride. On the Discursive Boundaries and Possibilities of Skin Colour”, in M. Stewart & M. Rövid (Eds.), *Multi-disciplinary Approaches to Romany Studies*, Budapest: Central European University Press, https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf, consultato il 26 marzo 2016.
- Ilisei, I. (2013), “Education of Roma Women between Feminism and Multiculturalism Case study: Roma Women in Romania”, in *Journal of Social Science Education*, vol. 12, n. 1, pp. 67-74.
- Irigaray, L. (1978), *Questo sesso che non è un sesso*, Milano: Feltrinelli.
- Ead. (1985), *Etica della differenza sessuale*, Milano: Feltrinelli.
- Kovai, C. (2010), “On the Borders of gender. Marriage and the Role of the “Child” amongst Hungarian Gypsies”, in M. Stewart & M. Rövid (Eds.), *Multi-disciplinary Approaches to Romany Studies*, Budapest: Central European University Press, https://www.ucl.ac.uk/anthropology/people/academic_staff/m_stewart/multidisciplinary_approaches_to_romany_studies_.pdf, consultato il 26 marzo 2016.

- Kokoladze, S. (2015), *Resisting Oppression both by Claiming and Reimagining Romani Identities*, Romedia Foundation, <https://romediafoundation.wordpress.com/2015/06/12/resisting-oppression-both-by-claiming-and-reimagining-romani-identities/>, consultato il 29 marzo 2016.
- La Malfa, S. (2004), “Donne Rom a Messina”, in A. Cammarota (a cura di), *Rom e Romni: Uomini e Donne*, Messina: ComunicAzione.
- Liégeois, J.-P. (1996), *Rom, Sintì, Kalé...: Zingari e Viaggianti in Europa*, Strasburgo: Consiglio d'Europa.
- Mannoia, M. (2007), *Zingari, che strano popolo! Storia e problemi di una minoranza esclusa*, Roma: XL.
- Mannoia, M., & Veca, G. (a cura di) (2014), *Entrare fuori. Marginalità e percorsi di inclusione delle comunità Rom*, Roma: Aracne.
- Marushiakova, E. & Popov, V. (2012), “Roma Culture”, in *Information Fact Sheets on Roma Culture*, Strasbourg: Council of Europe, <http://romafacts.uni-graz.at/index.php/culture/introduction/roma-culture>, consultato il 29 marzo 2016.
- Meo, M. (2004), “Rom, donne e reggine”, in A. Cammarota (a cura di), *Rom e Romni: Uomini e Donne*, Messina: ComunicAzione.
- Okely, J. (1995), “Donne zingare. Modelli in conflitto”, in L. Piasere (a cura di), *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Napoli: Liguori.
- Oliviero, L., Russo, C., & Fattah Zaami, A. (2010), “Vite ai margini: sex workers al maschile”, in A. Morniroli (a cura di), *Vite clandestine. Frammenti, racconti e altro sulla prostituzione e la tratta di esseri umani in provincia di Napoli*, Napoli: Gesco.
- Oprea, A. (2004), “Re-envisioning Social Justice from the Ground Up: Including the Experiences of Romani Women”, in *Essex Human Rights Review*, vol. 1, n. 1, pp. 29-39, <http://projects.essex.ac.uk/ehrr/V1N1/Oprea.pdf>, consultato il 29 marzo 2016.
- Pagani, M. (2008), “Mediazione culturale: una scelta di libertà ed emancipazione”, in G. Bezecchi, M. Pagani & T. Vitale (a cura di), *I rom e l'azione pubblica*, Milano: Nicola Teti.
- Piasere, L. (2004), *I rom d'Europa. Una storia moderna*, Roma-Bari: Laterza.
- Pistecchia, A. (2013), “Romni nella società romani: elementi per una riflessione su rappresentazione e ruolo delle donne”, in AA.VV., *Donne Rom. Condizione femminile, diritti umani e non discriminazione*, Roma: UNAR, pp. 59-63.
- Pizzo, A. (2013), “Carmen o Esmeralda? Le origini del nuovo femminismo rom”, in AA.VV., *Donne Rom. Condizione femminile, diritti umani e non discriminazione*, Roma: UNAR, pp. 117- 122.
- Remotti, F. (2013), *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Roma-Bari: Laterza.
- Sacco, A. (2004), “L'inserimento scolastico dei bambini zingari: alcune riflessioni sulla ricerca del metodo e delle strategie didattiche”, in S. Ignazi & M. Napoli (a cura di), *L'inserimento scolastico dei bambini Rom e Sintì*, Milano: FrancoAngeli.

- Saitta, P. (2011), “Etnografia di un’economia informale in Sicilia. Rom, processi securitari e inclusione sociale”, in *Etnografia e ricerca qualitativa*, n. 3, pp. 395-424.
- Scaramuzzetti, G. (1999), “La vita familiare come ambito educativo in un gruppo di roma sloveni”, in L. Piasere (a cura di), *Italia Romani. Vol. secondo*, Roma: Cisu.
- Scott, J.W. (2013), *Genere, politica, storia* (a cura di I. Fazio), Roma: Viella.
- Soustre de Condat, D. (1997), *Rom: una cultura negata*, Palermo: Città di Palermo – Assessorato Incarichi Speciali.
- Spinelli, A.S. (2003), *Baro romano drom. La lunga strada dei rom, sinti, kale, manouches e romanichals*, Roma: Meltemi.
- Spinelli, S. (2012), *Rom, genti libere. Storia, arte e cultura di un popolo sconosciuto*, Milano: Dalai.
- Staiti, N. (2000), “Gli zingari in Italia: cultura e musica”, in *Africa e Mediterraneo*, n. 31-2, pp. 14-29, www.didaweb.net/mediatori/articolo.php?id_vol=273, consultato il 30 marzo 2016.
- Tesăr, C. (2012), “Becoming Rom (male), becoming Romni (female) among Romanian Cortorari Roma: On body and gender”, in *Romani Studies 5*, vol. 22, n. 2, pp. 113-140, doi: 10.3828/rs.2012.7.
- Tosi Cambini, S. (2015), “Matrimoni romané e interpretazioni gagikané nello spazio pubblico, giuridico e scientifico dei gagé”, in *L’Uomo*, n. 1, pp. 55-76.
- Tuozzi, C. (2003), “Donne zingare: un’integrazione in conflitto”, in F. Cambi, G. Campani & S. Ulivieri (a cura di), *Donne migranti. Verso nuovi percorsi formativi*, Pisa: ETS.
- Xhemajli, S. (2000), *Everything We Don’t Want to Hear! Roma Rights Quarterly no. 1*, Budapest: European Roma Rights Center, http://www.errc.org/popup-article-view.php?article_id=626, consultato il 29 marzo 2016.

*Finito di stampare
nel mese di luglio 2016
da Booksfactory – Szczecin (Polonia)*