



Censire l'esistente per creare il reale: l'origine indiana e la costruzione dei "rrom"

di Maria Angelillo

L'analisi offerta dal presente contributo intende mostrare come la presenza coloniale britannica in India sia stata caratterizzata da una spiccata tensione tassonomica, alimentata dal rapporto di reciproca e vicendevole legittimazione fra ambizioni politiche e tensioni culturali. Si sosterrà, in particolar modo, come l'applicazione della teoria dell'origine indiana della popolazione romani al progetto di classificazione globale del tessuto sociale indiano sia esemplificativa della dipendenza, funzionale al dominio coloniale, di finalità di ordine intellettuale e politico. Prodotto emblematico dell'impresa europea di appropriazione culturale, economica e politica dell'Oriente, il paradigma della provenienza indiana sarà considerato, in questa sede, un efficace strumento di produzione di identità sostanziali, in rapporto non solo all'ambito socio-culturale indiano, ma anche occidentale. Si dimostrerà, quindi, come la persistenza delle categorie e delle logiche dell'orientalismo non riguardi solo l'esperienza delle contemporanee società orientali, ma interessi, indipendentemente dall'area geografica di riferimento, negoziazioni identitarie espresse in termini etnici.

Il presupposto teorico che orienta e informa le ipotesi che si formuleranno accoglie alcuni, recenti, risultati della riflessione antropologica relativa al concetto di identità (Brubaker and Cooper 2000) e, in particolar modo, aderisce ai risultati delle ricerche di Francesco Remotti (1996, 2010) e di Ugo Fabietti (1998). In questa sede, dunque, si sosterrà come l'identità, contrariamente a quanto affermato dalla concezione ontologica classica, dipenda costitutivamente da progetti, scelte, negoziazioni, conflitti, compromessi, richieste, pretese, affermazioni, per mezzo dei quali è di volta in volta inventata, costruita, immaginata. Il termine "identità", lungi dal



descrivere una realtà autonoma, omogenea e assoluta, indica, piuttosto, l'esito, sempre momentaneo e rinegoziabile, di un processo dialettico, agito da un ampio spettro di dinamiche sociali, politiche, economiche e culturali. Le delimitazioni identitarie non sono perciò imposte dall'organizzazione ontologica della realtà, ma sono il frutto di una scelta determinata non necessariamente da lucida coscienza teorica, ma, più verosimilmente, da motivazioni culturali (Remotti 1996: 6-7). Se l'identità non esiste come sostanza aristotelica, esiste, però, la sua costruzione, i tentativi di rappresentarla e la spendibilità della sua finzione in termini culturali, sociali, economici e politici: il carattere fittizio e illusorio dell'identità non rende, infatti, altrettanto irreali gli sforzi che gli attori sociali mettono in atto per rappresentarla e gli esiti di tale messa in scena. Essa appartiene "al livello delle rappresentazioni sociali, in quanto è un formidabile strumento ideologico di stabilizzazione" (Remotti 2010: 117). Si tratta dunque di uno schema che funziona nell'ambito pratico, ma che non serve a comprendere le dinamiche che innesca: non è uno strumento per spiegare, quanto un oggetto di spiegazione, un atteggiamento che deve essere capito nelle sue motivazioni e colto nelle sue implicazioni (Remotti 2010: 118).

Mentre Francesco Remotti (2010) invita a considerare l'identità una fra le molte possibili richieste di riconoscimento sollecitate dagli attori sociali, Ugo Fabietti (1995) sottolinea come la produzione di identità sostanziali, vale a dire di identità create oggettivamente sulla base della scelta di un certo numero di criteri e costituite mediante una selezione arbitraria di tratti distintivi che hanno la pretesa di essere significativi ed esaustivi, sia diretta a soddisfare scopi di riconoscimento politico e culturale.

Il rivendicare e il privilegiare delle connessioni particolari da parte di un gruppo, con il contemporaneo oblio della rete più ampia di affiliazioni storiche e culturali entro cui è inserito, è, secondo Fabietti, espressione della volontà di accedere a risorse di carattere materiale e simbolico. Le rivendicazioni identitarie avrebbero, dunque, consciamente o inconsciamente, quasi sempre le proprie radici in rapporti di forza tra gruppi coagulati attorno ad interessi specifici (Fabietti 1998: 14). L'identità, prodotta attraverso una drastica riduzione della complessità e grazie alla mobilitazione di un immaginario culturale alimentato dai concetti di origine ed autenticità, è lo strumento privilegiato attraverso cui i gruppi possono accedere a risorse economiche, giuridiche, simboliche e culturali, che altrimenti rimarrebbero loro precluse. Le etnie sono precisamente esempi di identità sostanziali cristallizzatesi in virtù di una convergenza di interessi politici ed economici. Si tratta, dunque di entità ideologico-politiche, costituite sulla base di motivazioni strategiche, anche contingenti, che trovano la propria legittimazione in un costrutto simbolico in grado di guidarle nella lotta per l'accesso alle risorse. Affinché una somma di individui si percepisca come una collettività, occorre che elabori una struttura connettiva che alluda, da una parte, a un patrimonio di regole e valori e, dall'altra, al ricordo di un passato condiviso in grado di



evocare un'appartenenza comune (Fabietti 1998: 146). Nel presente contributo si sosterrà, pertanto, come la teoria dell'origine indiana della popolazione romani, assunta a dignità di paradigma in quanto funzionale all'impresa orientalista, sia il principale elemento intorno a cui gli intellettuali rom stanno, tramite l'evocazione della memoria etnica delle proprie comunità, costruendo l'omogeneità di una cultura transnazionale. Tale ricorso alle logiche e alle dinamiche dell'identità di stampo essenzialistico avviene, tanto paradossalmente da meritare una riflessione, nel momento in cui gli studiosi di scienze politiche e culturali sottolineano quanto le identità siano relazionali e altamente storico-congiunturali, e gli antropologi sociali scoprono nel carattere relazionale delle identità tradizionali rom la forza secolare della loro permanenza fra popolazioni maggioritarie generalmente ostili (Piasere 2004: 121).

Prima di dedicarsi alle rivendicazioni identitarie degli intellettuali rom dediti allo sviluppo e alla promozione di una precisa coscienza etnica e culturale delle proprie comunità, occorre, però, soffermarsi preliminarmente sulle ragioni del valore paradigmatico assunto, nel XVIII secolo, dalla teoria dell'origine indiana della popolazione romani. Ipotesi (Piasere 2006: 1-54) relative all'origine di quei gruppi dalla provenienza incerta che, nella seconda decade del 1400, iniziarono a percorrere i territori dell'Europa occidentale furono, infatti, formulate già a partire dal XV secolo, nel momento stesso, cioè, in cui tali comunità si appalesarono all'esperienza sociale europea. La teoria che attrasse da principio il maggior consenso popolare fu quella dell'origine egiziana. Impostasi nell'immaginario comune per impulso iniziale degli stessi gruppi erranti e testimoniata dalle primissime cronache, essa ebbe anche una legittimazione dotta grazie a Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535), il quale, nel suo *De incertitudine et vanitate scientiarum*, pubblicato nel 1527, sostenne come la regione di provenienza fosse da individuarsi tra l'Egitto e l'Etiopia (Piasere 2006: 22-31).

L'origine nilotica, propagata dagli stessi gruppi di cui si discuteva la provenienza e accolta dalle popolazioni locali, pur non attraendo mai un'unanimità di adesioni fra gli eruditi, costituì a lungo un punto di riferimento imprescindibile per gli studiosi che si dedicarono a tale ricerca, acquisendo con le tesi propugnate da Francesco Grisellini (1717-1787) il suo più raffinato grado di elaborazione. Pur nella grande varietà di ipotesi formulate, che spaziavano dall'origine caucasica, a quella balcanica, da quella ebraica a quella locale, e benché, sin dall'inizio del Quattrocento, sia possibile rintracciare l'idea del legame con l'India, fino al Settecento nessuna argomentazione è addotta per sostenere l'eventualità di una provenienza indiana. Sebbene, dunque già nel Quattrocento vi fossero tutti i presupposti affinché la teoria dell'origine indiana potesse essere espressa (Piasere 2006: 37), essa venne riscoperta solo alla fine del Settecento. Le ragioni di tale attesa sono molteplici e adducono, innanzitutto, a considerazione di carattere geografico. Nonostante Piasere dimostri (2006: 37-42) come esistano almeno sei documenti, databili in un lasso di tempo compreso fra i



primi anni del Quattrocento e la prima metà del Seicento, che associano i gruppi rom all'India, egli ricorda al contempo come la precisa collocazione del Paese per gli Europei coincise con i viaggi di Vasco de Gama e con la colonizzazione portoghese delle coste del Malabar. La tradizione delle tre Indie, per la quale al distinguo latino fra *un'India intra Gangem* e *un'India extra Gangem* si aggiunse nel XII secolo un'*India Aegypti* e un'*India Aethiopiae*, perdurò fino al XVI secolo quando si impose la nuova classificazione di Indie orientali e Indie occidentali. Solo allora l'India iniziò gradualmente a emanciparsi dall'Etiopia. Appare, quindi, ragionevole ritenere che la più antica associazione della popolazione romani con l'India vada collocata nel quadro di "una classificazione geografica che tendeva a fondere in una grande, mitica, regione le parti sud-orientali delle terre conosciute" (Piasere 2006: 45).

La provenienza dallo spazio geografico coincidente grossomodo con l'India attuale si affermò e si impose a partire dalla seconda metà del 1700. La paternità della presunta scoperta dell'origine indiana è contesa da più di uno studioso, ma, attualmente si tende a dare molto risalto all'anticipazione di Stephan Vali, predicatore ungherese che ebbe il merito di individuare la parentela tra le lingue rom e quelle indiane (Piasere 2006: 47). Pare che Stephan Vali operò un fruttuoso confronto fra il vocabolario della lingua di studenti indiani provenienti dal Malabar¹ conosciuti a Leiden e quella dei rom ungheresi. L'aneddoto è riportato da Samuel Augustini ab Hortis il 6 marzo 1776 nelle *Anzeigen* di Vienna. L'elaborazione scientifica di tale intuizione è datata al 1782 anno in cui venne pubblicato a Leipzig, all'interno di una raccolta di saggi linguistici, *Von der Sprache und Herkunft der Zigeuner aus Indien* (Della lingua e dell'origine degli zingari dall'India), in cui l'autore, il tedesco Johann Carl Christoph Rudiger, dimostra, attraverso il metodo comparativo, che alcune frasi in lingua *romanes* sono collegate con dialetti dell'India settentrionale. Questa scoperta viene consolidata e arricchita dal tedesco Heinrich Moritz Gottlieb Grellmann che con il suo libro *Die Zigeuner. Ein Historischer Versuch über die Lebensart und Verfassung, Sitten und Schicksale dieses Volkes in Europa, bebst ihrem Ursprunge* (Gli zingari. Un tentativo storico sul modo e concezione di vita, costumi e sorte di questo popolo in Europa, come pure sulle sue origini), pubblicato a Leipzig nel 1783, impone², unendo alle analisi linguistiche anche l'indagine storica e la descrizione dei costumi, l'origine indiana della popolazione romani (Spinelli 2003: 131-132; Spinelli 2012: 217-218). Grazie a un altro linguista tedesco, August Friedrich Pott, si ebbe il primo dizionario della lingua *romanes* pubblicato in due volumi nel 1844-45. Il Pott fece ulteriori,

¹ "La lingua del Malabar è il Malayalam che, come il Tamil e il Telegu, è una lingua dravidica e pertanto priva di connessioni con le lingue romani. Tuttavia Grellmann ha probabilmente ragione quando sostiene che gli studenti indiani fossero Bramini e che la lingua in questione non fosse la loro propria ma il Sanscrito, dal quale proviene la lingua romani" (Hancock 1993: 22).

² Come dimostra Piasere, la diffusione dell'opera di Grellmann, testimoniata da edizioni successive ravvicinate e dalle diverse traduzioni in lingue europee, rende l'autore il vero profeta della teoria indiana.



importanti, ricerche e scoprì che la lingua *romanes*, oltre alle parole di origine indiana, comprende anche parole d'origine persiana, armena e greca. Il linguista austro-sloveno Franz Miklosich, che pubblicò fra il 1872 e il 1881 una decina di saggi, basandosi sull'analisi del modo in cui la popolazione rom trattava i sostantivi nelle sue parlate, arrivò alla conclusione che le comunità dovettero lasciare l'India intorno al X secolo e, inoltre, essendo le parole greche presenti in tutti i dialetti della lingua *romanes*, l'area greca dovette essere la regione da cui tutti i gruppi partirono alla volta dell'Europa.

Così come l'origine indiana venne affermata attraverso strumenti eminentemente linguistici³, anche la ricostruzione ipotetica delle vicende storiche cui andò incontro la popolazione romanì prima di approdare nel XV secolo in Europa si è basata principalmente sull'analisi dei prestiti lessicali (Matras 2002; Courtiade 1998).

Il successo della teoria indiana alla fine del XVIII secolo e il suo successivo imporsi come paradigma, sono stati messi in relazione (Piasere 2006: 50) con la contemporanea nascita della linguistica comparata e storica e con l'attribuzione di piena scientificità alla linguistica moderna. Leonardo Piasere ricorda come un anno prima che venisse pubblicata l'opera di Grellmann, sir William Jones sancì, in una comunicazione alla Royal Asiatic Society di Calcutta, la parentela storica del sanscrito con il latino, il greco e le lingue germaniche (Piasere 2006: 50): l'origine indiana era in perfetta sintonia con gli orientamenti della comunità scientifica, pronta ad accogliere la parallela nascita degli studi di indianistica e di indoeuropeistica.

I risultati della ricerca linguistica contribuirono a orientare l'impeto tassonomico che, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, caratterizzò la politica coloniale britannica in India. L'identificazione di un considerevole numero di caste indiane con le comunità a cui sarebbero appartenuti i gruppi che, dall'India, attraverso tappe successive, arrivarono in Europa nel XV, si poté in definitiva compiere proprio in forza della legittimazione offerta dalla formulazione dell'origine indiana.

Tale processo di categorizzazione, parte di un più ampio e ambizioso progetto di classificazione del tessuto sociale indiano, prese l'avvio durante la seconda metà del 1800 e fu diretto a creare i presupposti e le condizioni più idonee per esercitare la politica britannica dell'*indirect rule*. Michelguglielmo Torri (2000: 447) ricorda come "a

³ Gli studi linguistici hanno messo in rilievo sia la similitudine del sistema fonologico *romanes* e di quello delle lingue indo-arie moderne, sul piano della struttura e della frequenza dei fonemi; sia la presenza fissa di ottocento vocaboli comuni; sia la quasi identità morfologica del gruppo nominale di entrambi i raggruppamenti, con una declinazione di due casi (diretto e obliquo) e di un sistema di posposizioni; sia l'accordo per genere, per numero e per casi della posposizione possessiva; sia altre minori similitudini nelle morfologie verbali. Attualmente i linguisti sottolineano come le uniche lingue indo-arie parlate in Europa siano le varietà linguistiche del *romanes*, le quali sono raggruppabili in una decina di dialetti la cui intercomprensione, nonostante le molte affinità intercorrenti, può essere notevolmente ostacolata da marcate differenze lessicali e da peculiarità morfologiche (Banfi-Grandi 2003: 39; Banfi 1993: 345).



partire dalla fine della grande rivolta il governo coloniale incominciò una serie di indagini sulla composizione sociale dei propri sudditi, disaggregandoli in base a categorie quali l'appartenenza religiosa e castale". Nonostante questo processo venisse giustificato come "necessario a tutelare i gruppi più deboli", in realtà esso era "chiaramente rivolto a dare alla classe dirigente coloniale gli strumenti conoscitivi necessari a dividere i sudditi indiani in gruppi che potessero venire messi in concorrenza fra di loro". Tale politica rispondeva tanto alla necessità di prevenire l'insorgere di processi di omogeneizzazione sociale quanto a quella di impedire la diffusione di forme di solidarietà politica. Finalità rese evidenti dal fatto che, "fra i vari criteri di classificazione in base ai quali il potere coloniale disaggregò i propri sudditi, vennero trascurati quelli che potevano portare al sorgere di gruppi omogenei, dominanti su ampie e geograficamente ben definite porzioni di territorio" (Torri 2000: 447). Gli anni compresi fra il 1857, anno della rivolta definita dagli Inglesi "*mutiny*", e il 1877, data della proclamazione della regina Vittoria a imperatrice dell'India, furono contrassegnati dal perfezionamento della costruzione culturale-simbolica dell'India britannica. Il dato politico fondamentale fu la fine del predominio della Compagnia delle Indie e la costituzione del monarca della Gran Bretagna in monarca dell'India nel 1858. A questa affermazione di sovranità si accompagnò l'imposizione di un nuovo ordine sociale in cui la corona britannica si proponeva come centro dell'autorità, capace di riordinare in un'unica scala gerarchica tutti i suoi sudditi, indiani o inglesi che fossero, attraverso "una imponente operazione di scomposizione, classificazione e gerarchizzazione della realtà sociale, culturale e religiosa del subcontinente" (Milanetti 2003: 87). La difficoltà che i colonizzatori inglesi ebbero nel percepire la complessità dell'articolazione organica della società indiana, si tradusse in una sclerotizzazione delle divisioni di natura castale, religiosa e linguistica che iniziarono a essere interpretate come divisioni razziali non solo dai britannici, ma, in modo paradossale, dagli stessi abitanti del subcontinente (Torri 2000: 291). Gli Indiani iniziarono ad abituarsi ad imparare la propria cultura attraverso la mediazione delle idee e dell'erudizione europee: la visione britannica reificata, oggettivata dell'India, della sua vita, del suo pensiero, della sua sociologia e della sua storia influenzò la stessa percezione che gli Indiani avevano e hanno di se stessi⁴.

Il culmine di tale opera di disaggregazione sociale coincise con l'introduzione, a partire dal 1871, di rilevazioni censuarie decennali atte a classificare gli abitanti della colonia secondo criteri di appartenenza religiosa e castale. Occorre tener presente che la tensione tassonomica caratterizzava, alla fine del XVIII secolo, la politica britannica tanto nelle colonie, quanto in patria, essendo profondamente radicata la convinzione che uno stato non potesse sopravvivere senza fare dell'enumerazione una tecnica

⁴ "L'immagine di sé (o "identità interna") degli indiani ha molto risentito del colonialismo dei secoli passati ed è influenzata, sia dialetticamente che collateralmente, dall'impatto dell'immaginario altrui (che potremmo anche chiamare "identità esterna")" (Sen 2005: 146).



centrale del proprio controllo sociale. In India come in Europa il mondo iniziò ad essere percepito come essenzialmente numerico e quantificabile (Dirks 2001: 199).

Ludden (1993: 250-275) definisce "empirismo orientalista" la politica posta in essere dalla spasmodica ricerca di informazioni, dal grande dispendio di energie profuso nell'archiviarle e dalla percezione della cogenza dei dati numerici ai fini del dominio imperialista. Il pensiero statistico fu un compendio imprescindibile sia del progetto di controllo civico, sia della programmazione urbanistica, demografica e legislativa. I numeri costituivano una parte critica del discorso dello stato coloniale, non in ultimo anche in ragione della dipendenza degli interlocutori metropolitani dai dati numerici per l'implementazione di iniziative tanto sociali quanto relative a politiche di sfruttamento delle risorse. Appadurai (1993: 320) sottolinea come

It is important to note here that numbers permitted comparison between kinds of places and people that were otherwise different, that they were concise ways of conveying large bodies of information, and that they served as a short-form for capturing and appropriating otherwise recalcitrant features of the social and human landscape of India. Or is not so much that numbers did not serve a straightforward referential purpose in colonial pragmatics, serving to indicate features of the Indian social world to bureaucrats and politicians, but that this referential purpose was often not so important as the rhetorical purpose.

Nella percezione europea la quantificazione e la classificazione del tessuto sociale erano, però, soprattutto e innanzitutto strettamente legate al suo controllo e alla sua riforma. Come afferma Mario Prayer (2002: 160)

I censimenti resero la realtà sociale razionalmente categorizzabile e quantificabile, e quindi più facilmente plasmabile da parte dello stato. Nell'enumerare le caste e le comunità religiose, sostituirono la flessibile complementarità e la gerarchia di relazioni con un'identità definita e separata, adatta a interagire con le dinamiche politiche.

Il carattere "absolutely anatomical and enumerative" (Appadurai 2003: 316) della politica coloniale britannica in India, oltre a tradire evidenti scopi di controllo e, conseguentemente, di dominio sociale, ebbe l'effetto di ri-orientare importanti pratiche indigene verso direzioni nuove e inedite, attribuendo nuovo peso e valore alle pregresse concezioni di identità collettiva (Dirks 1987, Ludden 1983, Prakash 1990, Inden 1990).

Bernard S. Cohn, nel suo saggio, *locus classicus* della letteratura relativa alla politica classificatoria dei dominatori britannici in India, *The Census and Objectification in South Asia*, dimostra come i censimenti, principale espressione dell'empirismo tassonomico britannico, creano, "by its practical logic and form, a new



sense of category-identity in India, which in turns creates the conditions for new strategies of mobility, status politics and electorate struggle in India”(Appadurai 2003: 316).

L'applicazione e la lettura dei censimenti furono pre-orientate e guidate dagli esiti delle ricerche filologiche, linguistiche e letterarie dei primi orientalisti. Lungi dall'essere tanto strumenti passivi di raccolta dati, quanto mezzi neutrali di conoscenza della popolazione indiana, essi erano piuttosto latori delle aspettative degli amministratori britannici, le quali, a loro volta, erano nutrite dal progressivo accumularsi di conoscenze sull'India. Dirks (2001: 202) sostiene come “the empirical project of the census was wedded to the most general of Orientalist categories for the classification of the social order, with built in assumptions about hierarchy and precedence”. Non si dimentichi, peraltro, come, in diversi casi, gli amministratori britannici incarnarono figure di eminenti studiosi di materie orientali. Rosane Rocher (1993: 216) ricorda, per esempio, l'impulso fornito da Warren Hastings alla conoscenza orientalista e la stretta relazione, già durante il periodo del suo governatorato, fra ambito politico e culturale: “this period represents a singularly important as well as intimate concatenation of political and intellectual concerns”.

Il rapporto fra ambizioni politiche e tensioni intellettuali generò il censimento come modalità coloniale di esercitare l'influenza e il predominio britannici sull'India attraverso la cristallizzazione del Paese quale variegato e complesso oggetto di conoscenza. Per mezzo dei censimenti i britannici reinventarono l'India, imponendo criteri di appartenenza e di identità ai suoi abitanti. L'istituto castale si tradusse in un gruppo di interesse, o meglio in un gruppo di interesse sostenuto da un sostrato mitico e simbolico tenuto in vita da una memoria testuale. L'orientalismo in India ricreò, attraverso i censimenti, le caste dando loro l'aspetto di etnie e non si dimentichi che un'etnia è costituita da individui che aspirano a diventare nazione (Fabietti 1995: 29).

Fra le molte identità sostanziali create dal censimento ci fu quella di *ur-gypsy*, prodotto dell'applicazione della teoria dell'origine indiana della popolazione romani alla propensione coloniale, sostenuta da un approccio acriticamente essenzialista e astorico, a dividere e suddividere una realtà umana eterogenea, dinamica e complessa. Anche assumendo come veritiera la provenienza indiana, la cui scientificità non è qui in discussione, l'identificazione Ottocentesca di gruppi endogami indiani con comunità europee nega agli uni e alle altre il proprio sviluppo storico e dimentica, o considera culturalmente irrilevanti, gli otto secoli che separano questo riconoscimento dalla partenza dall'India di quegli individui che, nel lungo tragitto che li condusse in Europa, divennero il nucleo dell'attuale popolazione romani. Con le parole di Dirks (2001: 59) “Indology replaced history, and has been used to dehistoricize both India and anthropological practice in India”.



L'attribuzione, conservatasi fino ad oggi, dell'eteronomo *gypsy* a un numero piuttosto consistente di caste testimonia precisamente l'applicazione strumentale degli studi linguistici dei primi orientalisti. I Banjara, in particolar modo, sono stati considerati i diretti discendenti degli antenati indiani dei Rom europei, tanto che al congresso della Romani Union del 1981 fu inviata una loro delegazione dall'India (Piasere 1995: 19).

Scoperta l'origine geografica da ziganologi e linguisti, fu, infatti, privilegio del *rāj* rintracciare i progenitori viventi rimasti in India. Una serie di concause materiali, ideologiche e culturali favorì l'identificazione di alcune caste indiane con le comunità a cui sarebbero appartenuti quei gruppi che, dall'India, attraverso tappe successive, giunsero in Europa nel XV secolo. Il criterio dominante attraverso cui fu attribuita la denominazione di *gypsy* a talune *jātī* piuttosto che ad altre fu il riconoscimento di un certo numero di tratti, fra cui il nomadismo, l'esercizio di determinati mestieri e una presunta quanto innata propensione al crimine, parzialmente condivisi dai gruppi inclusi nel macrogruppo *gypsy*. A parere di chi scrive, la natura intrinsecamente criminale attribuita ai membri della popolazione romanì e rintracciata negli appartenenti a una serie cospicua di comunità indiane, costituì il discrimine più influente nella ricerca coloniale degli *ur-gypsy*. Si tenga presente che il 1871 non fu solo l'anno in cui furono avviate operazioni censuarie su base decennale, ma anche quello in cui venne approvato il *Criminal Tribes Act*, con il quale il *rāj* britannico procedette a definire il concetto coloniale di criminalità e il suo funzionamento sociale. Nella definizione di criminale rientrarono a pieno titolo tutti quei commercianti itineranti che agivano negli interstizi della società sedentaria, i gruppi nomadi, seminomadi e le popolazioni tribali. La percezione della natura intrinsecamente criminale di queste genti fu certamente rinfocolata dal loro carattere nomadico, che costituiva di per se stesso una minaccia all'ordine e al controllo di cui si nutriva il potere coloniale. Si procedette, dunque, alla sedentarizzazione forzata dei gruppi nomadi o seminomadi con lo scopo dichiarato di riformare tali individui e liberarli dalla loro naturale propensione a commettere atti criminosi. Lo stesso fine veniva, d'altra parte, perseguito nel Regno Unito dall'Esercito della Salvezza, che rivolgeva le sue attenzioni al progresso morale e sociale dei *gypsy* locali. Le comunità nomadi che vennero colpite dal *Criminal Tribes Act* comprendevano commercianti itineranti quali i Banjara, fabbri, incantatori di serpenti, etc., tutti gruppi di *service nomads* che fino a quel momento avevano goduto del rispetto e della stima del resto della società, in ragione dei diversi servizi che fornivano alle comunità stanziali. Successivamente alla loro categorizzazioni in quanto tribù nomadi e criminali, esse vennero caricate del pregiudizio che in Europa, già da qualche secolo, gravava sui gruppi rom. Al *Criminal Tribes Act* del 1871, che si applicava esclusivamente a 153 piccole comunità (Basu Roy 2003: 599) dell'India del nord, seguirono tutta una serie di atti di natura simile riferiti alle diverse unità geografiche e amministrative, fino all'atto del 1911 con cui le misure



repressive dirette al controllo di tali gruppi geneticamente preposti al crimine, furono estese a tutta l'India britannica. Una volta che una tribù o una casta, perché in realtà secondo le definizioni della legge, le *Criminal Tribes* non comprendevano solamente tribù in quanto tali, ma anche caste o sottocaste o particolari comunità musulmane o ancora sezioni o sottosezioni di tribù, caste o comunità (Milanetti 2003: 88), veniva notificata come "*criminal*" o "*wandering*", i suoi membri erano tenuti a registrarsi in luoghi e tempi specifici presso un magistrato locale. Coloro che non avessero ottemperato a tale obbligo, sarebbero stati incriminati secondo il codice penale indiano. Inoltre, l'atto diede ampi poteri alle amministrazioni locali in modo che queste potessero procedere a forme di sedentarizzazione forzata dei gruppi.

Solo con l'indipendenza si pose mano a una radicale riforma della legge: nel 1950, secondo l'articolo 342 della Costituzione, le comunità precedentemente classificate come criminali divennero *Scheduled Castes* e *Scheduled Tribes* (caste e tribù elencate in apposite liste). Significativamente, alla definizione legale di *Scheduled Castes* corrisponde spesso la contemporanea attribuzione dell'eteronomo *gypsy*: tale identificazione riguarda a tutt'oggi un gran numero di comunità fra le quali i Kalbelia, i Banjara, i Gaduliya Lohar, i Nat, i Dom, i Meos, i Gandhila, i Kikan e i Bawari.

L'attribuzione dell'espressione *gypsy* a queste e altre caste indiane è il risultato di una semplificazione grossolana prodotta da "un pensiero che non sa fare altro che classificare e ordinare, distinguere e separare, ovvero imporre le proprie categorie rigide alla realtà, mortificando la realtà stessa" (Remotti 2010: 48). L'interiorizzazione e l'appropriazione da parte delle comunità a cui fu imposto in epoca coloniale l'eteronomo *gypsy* è, d'altra parte, una dimostrazione palese di come le società coloniali e i suoi membri subiscano molto in profondità l'azione delle culture dominanti e delle loro forme di pensiero e di classificazione (Sen 2005: 146). A questo aspetto di ricezione passiva, si somma, però, una rielaborazione creativa della definizione e delle sue possibilità ontologiche. Tale appellativo si sta, infatti, dimostrando fertile di risvolti estremamente interessanti per alcune fra queste caste, specialmente in ambito turistico e folklorico, laddove il termine pare abbia la capacità di evocare remote antichità e purezze originarie e di accontentare la tensione della coscienza turistica verso la ricerca dell'autenticità (Angelillo 2011).

I prodotti culturali dell'orientalismo non si limitano tuttavia, come ricorda Ludden (1993: 273-274), a sopravvivere e trovare una nuova vitalità nell'India contemporanea, contribuendo all'incessante creazione di tradizioni inventate. Essi sono, parimenti efficacemente, posti al servizio dei valori, delle mete e degli interessi delle civiltà europee.

In relazione al caso specifico, occorre ricordare come coloro che, al momento presente, sono più inclini a dare credito e a tradurre in un discorso pragmatico la teoria dell'origine indiana sono gli intellettuali rom impegnati nel riconoscimento politico delle comunità cui appartengono. La comune provenienza dall'India, affermata, come



si è visto, attraverso strumenti essenzialmente linguistici⁵, è diventata un “pilastro portante dei discorsi delle associazioni zingare di rivendicazione politica” e “un ottimo strumento di autoaffermazione etnica a livello mondiale” (Piasere 1995: 16). La rivendicazione di un’unica origine e la definizione di un patrimonio culturale condiviso, cui ricondurre la dispersione territoriale e la varietà etnica in cui si declina la popolazione romanì, rappresentano le modalità più efficaci attraverso cui soddisfare scopi di visibilità politica e sociale. Sebbene le comunità rom seguano “una politica della circostanzialità che non ha bisogno di una storia passatocentrica”, i loro intellettuali si dedicano alla costruzione di “un’identità collettiva di tipo sostanziale, più che relazionale, fondata sulla storia, per poter inserirsi da pari nelle arene politiche nazionali e in quella mondiale” (Piasere 1995: 17). A partire dagli anni Sessanta sono stati in molti a porsi l’obiettivo di sviluppare una precisa coscienza etnica e culturale fra le diverse comunità rom europee. Il primo congresso mondiale dei Rom, finanziato in parte dal governo indiano, si svolse a Londra nel 1971 e vide la partecipazione dei rappresentanti di quattordici paesi. L’atto fondamentale del congresso fu la costituzione di un movimento internazionale rom, la International Romani Union: un organismo non governativo, riconosciuto ufficialmente nel 1979 dall’Onu, il cui scopo dichiarato risiede nel rafforzare la coscienza dell’identità etnica rom e nel rivendicare il diritto alla conservazione della cultura e della lingua rom. L’otto aprile, giorno di apertura del congresso, fu dichiarato festa di tutti i Rom del mondo. In quell’occasione fu adottata la bandiera nazionale rom, blu e verde, con la ruota⁶ rossa simbolo dell’erranza rom; fu riconosciuta come patrona del popolo rom Santa Sara Kali, le cui spoglie si conservano nella chiesa di Les Saintes Maries de la Mer in Camargue e, infine, fu approvato l’inno nazionale “Upre Roma” (Abbiezzi 2003). Il Secondo Congresso Mondiale della popolazione romanì, che si tenne a Ginevra nei giorni compresi fra l’8 e il 12 aprile del 1978, fu caratterizzato da una forte riscoperta delle origini indiane. Il tema indiano assunse, in effetti, un carattere piuttosto teatrale: Weer Tajendra Rishi, romanologo insigne e ex diplomatico indiano, offrì all’allora Presidente

⁵ Si desidera ricorrere alle parole di Leonardo Piasere (1995: 16), che ci paiono sintetizzare con semplicità ed efficacia il processo: “Secondo la tradizione ziganologica vecchia ormai di duecento anni, il tratto sufficiente e necessario per individuare uno zingaro sta nella sua lingua: se egli parla una variante del *romanes* è senz’altro uno zingaro. Visto che i linguisti dicono che la lingua *romani* è una lingua neo-indiana, allora si ammette normalmente che gli Zingari sono i discendenti di antichi emigrati dall’India”.

⁶ Donald Kenrick (2004: 89) sostiene come la ruota costituisca un ulteriore rimando alla provenienza indiana: “*The First World Romany Congress in 1971 had already added the Indian ashoka wheel with its sixteen spokes to the Romany flag, replacing an earlier red stripe*”. Evidentemente la ruota a cui si riferisce l’autore è la Ruota della Legge, uno dei simboli più ricorrenti del simbolismo buddhista, e presente anche nell’iconografia del più celebre fra i capitelli delle monumentali colonne su cui l’imperatore Aśoka (268-232 a.C.) fece scolpire i suoi famosi editti. A chi scrive appare, però, concettualmente bizzarro che la ruota presente sulla bandiera rom possa essere una trasposizione di quella buddhista.



dell'International Romani Union una zolla di terra indiana a simboleggiare un ideale ricongiungimento della popolazione romani con la propria madrepatria (Spinelli 2012: 348). In quell'occasione si parlò della riunificazione dei "cittadini indiani del mondo" e dell'*Amaro Baro Them*, la Nostra Grande Terra, ovvero la patria ancestrale (Fonseca 1999: 104).

Il rivendicare un'origine comune è parte del processo, a cui aderiscono diversi intellettuali rom, quali, per esempio, Santino Spinelli (2003, 2012) e Ian Hancock, di selezione ed enfattizzazione di tratti culturali idiosincratici. Lo scopo di tale operazione risiede nella volontà di recupero o di creazione dell'unità di un popolo e di produzione della sua identità, della sua specificità e della sua riconoscibilità etnica. Le motivazioni alla base di questo progetto intellettuale e sociale sono spiegate come segue da Ian Hancock (1997):

For very particular reasons, I have been among the most vocal in insisting that Roma are a people who originated in Asia. I take the position of the sociolinguistic, who sees language as the vehicle of culture. And we indeed speak a language and maintain a culture whose core of direct retention is directly traceable to India. The acknowledgment of that position is essential, because the alternative is to create a fictitious history and to have, again, our identity in the hands of non-Romani policy-makers and scholars.

La costruzione e l'individuazione di un'origine comune, indipendentemente dalla sua reale percezione da parte degli individui o delle comunità in causa, è un elemento imprescindibile di supporto a rivendicazioni di carattere nazionalistico:

For the average Rom, whether we are European or Asian, or neither, or both is not a matter of much consequence. For the leaders, however, it must be. The future of the Romani population is in the hands of those Romani intellectuals who interact with the representatives of national governments and human rights and educational agencies. (...) The arguments for stressing the "Indian connection" seem clear. In these times, when Europe is divided into nation-states, being identified with an actual homeland brings legitimacy and a measure of security. Furthermore, it is the Indian factors-linguistic, genetic, and cultural that different Romani populations share; it is the more recently acquired non-Indian factors that divide us. If I want to speak in Romani to a speaker of a dialect different from my own, it is the European words we must each avoid, not the Indian ones. (1997)

L'individuazione di una unica e originaria patria indiana⁷ è dettata dalla volontà di costruire un'identità che serva come base per la rivendicazioni di diritti altrimenti

⁷ In quest'ottica non mi pare superfluo sottolineare come il primo festival culturale dei Rom si sia tenuto nel 1976 a Chandigarh (Tomasevic-Djuric 1989: 27).



irraggiungibili: "Legitimization will lead to respect, and in that way the foundation will be laid for a clearer understanding of Romani identity, and a more credible image of our people" (1997). Ian Hancock (1999), attraverso un esempio molto concreto, spiega efficacemente come il legame con l'India possa contribuire alla legittimazione etnica della popolazione romani:

When Czechoslovakia was being constituted in 1922, its criterion for recognizing its various ethnic minorities rested upon whether they were represented by a nation state or not. Thus the ethnic Hungarians, for example, qualified because of the existence of the country of Hungary. Roma did not, despite being one of the largest minority populations in Czechoslovakia, because there was no Romani homeland. Indeed, had more been known about the Indian origin of Roma, and if Indian administrators had been approached for intervention, things might have been different today. After all, it was India who helped sponsor the First World Romani Congress in Britain in 1971 and who was instrumental in the achievement of the Roma representation of the United States.

L'enfasi posta sull'origine rappresenta un adeguamento a quell'orizzonte passatocentrico sul quale la tradizione occidentale ha costruito i concetti di nazione o di gruppo etnico (Piasere 1995: 17). Se gli intellettuali rom sono compatti nel rivendicare l'origine indiana e con essa un'identità politicamente usufruibile, gli antropologi sono estremamente più critici e generalmente persuasi che, al di là della veridicità di tale provenienza, essa costituisca comunque un tratto inessenziale per comprendere la struttura delle comunità rom e dei rapporti fra queste ultime e le società che non si definiscono tali (Piasere 1995: 21). Seppur di grande interesse, il dibattito che ha diviso antropologi e linguisti non è direttamente attinente allo studio che si vuole qui presentare. Le ipotesi che, invece, sono state formulate come corollario alla teoria dell'origine indiana e che hanno cercato di individuare in India⁸ gli odierni discendenti dell'antica emigrazione, pur scientificamente discutibili ed antropologicamente inconsistenti, sono direttamente pertinenti all'ambito di indagine della presente ricerca. L'identificazione di alcune comunità indiane con i progenitori viventi di quelle genti che, presumibilmente, dall'India si mossero verso l'Europa è fondante un immaginario condiviso che ha ripercussioni molto concrete sull'esistenza sia dei membri di queste stesse caste sia su quella dei gruppi rom. La classificazione

⁸ Il dibattito riguardante l'individuazione della comunità indiana da cui discenderebbero gli attuali gruppi rom stanziati in Europa si articola in una grande varietà di ipotesi: all'inizio del XX secolo John Sampson identificò l'origine sociale dei Rom nella casta dei Dom e fino al 1945 il "paradigma *dom*" non fu messo in discussione. Dopo il 1945, parallelamente allo sviluppo di una coscienza politica rom, iniziarono ad essere avanzati dubbi sulla derivazione da una casta dallo status molto basso. Recentemente si è imposto il cosiddetto paradigma *rājput*, sostenuto innanzitutto da Jan Kochanowski e da W. R. Rishi e rielaborato da I. Hancock. Per una disamina delle diverse teorie formulate relativamente alla presunta origine indiana delle popolazioni rom si veda Kenrick 2004: 3-10.



coloniale si somma agli esiti dei progetti intellettuali e politici perseguiti dagli esponenti colti delle comunità rom, risultando in una selezione di caste di *ur-gypsy*. Lungi dal rimanere confinati ad un ambito accademico, tale metodologia e i suoi risultati, hanno ispirato opere letterarie, cinematografiche, fotografiche, teatrali e coreutiche, che hanno contribuito grandemente all'affermarsi della teoria dell'origine indiana nella percezione comune. Se per la popolazione romanì tale legame può avere risvolti positivi e preludere ad un riconoscimento etnico, indispensabile per promuoverne la qualità dell'esistenza sociale e politica, per le comunità indiane interessate da tale riconoscimento si prospetta, in alcuni casi, una nobilitazione del proprio patrimonio culturale, investito dall'attribuzione di originalità, autenticità e originarietà. Si tenga presente che, nonostante il dibattito riguardante l'individuazione della comunità indiana da cui discenderebbero gli attuali gruppi rom stanziati in Occidente si articola in una grande varietà di ipotesi, le caste indiane identificate oggi dall'eteronomo *gypsy* lo sono in virtù della classificazione coloniale e non degli sforzi degli intellettuali rom di individuazione delle proprie origini. Per quanto a partire dal 1945, parallelamente allo sviluppo di una coscienza politica rom, iniziarono ad essere avanzati dubbi sulla derivazione da caste dallo status molto basso e nonostante recentemente si sia imposto il cosiddetto paradigma *rājpūt*, sostenuto innanzitutto da Jan Kochanowski e da W. R. Rishi e rielaborato da I. Hancock, (Kenrick 2004: 3-10), i gruppi che nella percezione indiana e in quella popolare occidentale, nutrita da opere letterarie e cinematografiche, sono riconosciuti come *gypsy*, appartengono invariabilmente agli strati più bassi della gerarchia castale, essendo gli eredi della classificazione coloniale che li volle *Criminal Tribes*, prima, e *Scheduled Castes*, poi. Il rifiuto degli intellettuali rom dell'eteronomo *gypsy* e la sua interiorizzazione da parte delle comunità indiane è, inoltre, indicativo di come la teoria dell'origine indiana asseconi scopi e finalità diverse in relazione ai due poli coinvolti. Se per le comunità rom si tratta di emanciparsi da una stigmatizzazione negativa e dall'imposizione di una tradizione culturale in cui non si riconoscono, le caste indiane mirano, non necessariamente guidate da piena consapevolezza teorica, a sfruttare l'immaginario romantico e stereotipico che circonda la figura dello zingaro misterioso e audace, anticonformista e libero dalle limitazioni e dai formalismi della società borghese, dal fascino oscuro e irresistibile. La divinazione, il disprezzo per le norme sociali, l'amore per la musica e per la danza, l'ostinata tendenza a rapire bambini, la mendacità, l'indolenza, il nomadismo, la passionalità, l'istintività sono tutti *topoi* letterari frequentati con fortune alterne dagli autori europei a partire dal Cinquecento e interiorizzati dai fruitori, anche indiretti, di tale tradizione letteraria. Da questo punto di vista "la letteratura contribuisce (...) alla creazione di identità e, in tal modo, alla costruzione di 'forme' di umanità; assolve così una funzione antropoietica" di produzione di un modello "che verrà in seguito assunto come realtà autonoma e indipendente" (Miconi 2008).



Come spesso succede, le scelte formative di identità collettive o etniche si trovano tradotte e racchiuse nei nomi dei popoli e delle comunità, denominazioni in grado di rivelare e rendere accessibile un orizzonte di significati e un mondo di interpretazioni ed attribuzioni. La storicità di una costruzione identitaria può essere resa intelligibile attraverso un esercizio ermeneutico che esplori le stratificazioni di senso di autonomi ed eteronomi. La riflessione sull'etimologia di queste definizioni nominali costituisce un modo per riconquistare la forza di disvelamento ontologico delle parole e per attingere le strutture delle richieste di riconoscimento sociale che esprimono. Risultato essi stessi di elaborazioni culturali, i nomi etnici producono classificazioni che, per quanto difficili da giustificare intellettualmente, possono, in determinate circostanze sociali, sviluppare e motivare un sentimento di appartenenza e di familiarità. Le espressioni linguistiche non sono mere rappresentazioni di una realtà esterna, ma sono potenti strumenti per modellarla. Da questo punto di vista è estremamente significativo lo sforzo compiuto dagli intellettuali rom per imporre l'autonomo "Rrom" a discapito degli eteronomi con i quali, da secoli, il loro popolo è stato identificato. L'etnonimo "Rrom" è stato coniato tenendo presente la pronuncia della maggior parte delle varianti locali della lingua romani e il suo impiego è caldamente raccomandato, in un appello del 1995, da Nicolae Gheorghe, Ian Hancock e Marcel Courtiade, tre leader facenti variamente capo alla principale corrente del nazionalismo rom moderno, la già nominata International Romani Union (IRU). In occasione del Quarto Congresso Mondiale dell'IRU, tenutosi a Serock, una cittadina poco distante da Varsavia, tra l'8 e l'11 aprile del 1990, fu caldeggiata, su proposta di Marcel Courtiade, l'adozione di un alfabeto con cui trascrivere un romanes standardizzato che renda, però, conto delle diversità dialettali. Si tratta, evidentemente, di un potente strumento di coesione culturale, il cui prodotto più significativo è costituito proprio dall'autonomo "Rrom". Jennifer Tanaka (1995) ricorda come

for Roma organizations and other human rights groups, the ethnic designation as Rrom (pl. Rroma, adj. Rromani) is a matter of self-determination, self-identification. [...] The principle of self-identification involves public acknowledgment of the self-designated name and the implementation of its use.

Il presupposto fondamentale che orienta gli sforzi di identificazione di un'etnia romani e la costruzione di un immaginario comune che ne fondi l'omogeneità culturale, attraverso il ricorso a simboli potenti, come un'origine e una lingua comuni, e a elementi del discorso nazionalista, quali la bandiera e l'inno, si basa, a parere di chi scrive, su contenuti, schemi cognitivi e categorie ontologiche propri dell'orientalismo. L'identità sostanziale che gli intellettuali rom, per scopi peraltro legittimi, intendono costruire, rivendicando e privilegiando la connessione con l'India a discapito di una più ampia rete di affiliazioni storiche e culturali, è, in ultima analisi, legittimata dal



carattere scientifico riconosciuto alla teoria della provenienza indiana. Il riconoscimento identitario che si aspira a sollecitare, tramite una drastica riduzione, stereotipa e dicotoma, della complessità sociale e grazie alla mobilitazione di un immaginario culturale alimentato dal concetto di origine, è espressione della volontà di accedere a risorse di carattere materiale e simbolico. Nello stesso modo in cui, il paradigma della cosiddetta "*Indian connection*" (Okely 1983) contribuì alla frammentazione e alla reificazione del tessuto sociale indiano, in una serie di gruppi di interesse, etnie e razze in competizione fra loro, il medesimo prodotto dell'intelletto orientalista è posto, oggi, al servizio della costruzione dell'etnia romani.

BIBLIOGRAFIA

M. Abbiezzi, *Breve storia del popolo zingaro*, novembre 2003, <www.lomb.cgil.it/solidarieta/storia_popolo_zingaro.htm> (6/11/2012).

Acton T. (a cura di), 1999, *Gypsy politics and Traveller identity*, University of Hertfordshire Press, Hertfordshire.

Angelillo M., 2011, "Gypsy Matters: Words Do What They Say", in *Conference Proceedings Travelling Languages: Culture, Communication and Translation in a Mobile World, 10th Annual Conference of the International Association for Languages and Intercultural Communication*, Centre for Tourism and Cultural Change, Leeds Metropolitan University, Leeds.

Appadurai A., 1993, "Number in the Colonial Imagination", in C. A. Breckenridge and P. Van Der Veer (a cura di), *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 314-339.

Banfi E. and Grandi N., 2003, *Lingue d'Europa*, Carocci, Roma, p. 39.

Banfi E. (a cura di), 1993, *La formazione dell'Europa linguistica. Le lingue d'Europa tra la fine del I e del II millennio*, La Nuova Italia, Firenze, p. 345.

Basu Roy I., 2003, *Anthropology*, S.Chand&Company Ltd., New Delhi.

Brubaker R. and F. Cooper, 2000, "Beyond Identity", *Theory and Society* 29, 1, pp. 1-47.

Courtiade M., 1998, "Structure dialectale de la langue rromani", *Interface* 31, pp. 9-14.

Dirks N. B., 2001, *Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India*, Princeton University Press, Princeton and Oxford.

Fabietti U., 1998, *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Carocci, Roma.

Fonseca I., 1999, *Seppellitemi in piedi*, Sperling&Kupfer, Milano, 1999.



Gleason P., 1983, "Identifying Identity: A Semantic History", *The Journal of American History* 69, 4, pp. 910-931.

Hancock I., 1993, "Lo studente ungherese Valyi Istvan e le origini indiane della lingua romani", *Lacio Drom* 5, 29, pp. 21-23.

Hancock I., 1994, "Romani", in R. E. Asher and J. M. Y. Simpson (a cura di), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, Pergamon Press, Oxford, p. 3603.

Hancock I., *The Struggle for the Control of Identity*, <<http://www.reocities.com/~patrin/identity.htm>> (1997).

Hancock I., *The Roma: Myth and Reality*, <<http://www.reocities.com/~patrin/mythandreality.htm>> (1999).

Inden R. B., 1990, *Imagining India*, Hurst & Company, London.

Kenrick D., 2004, *Gypsies: from the Ganges to the Thames*, University of Hertfordshire Press, Hertfordshire.

Ludden D., 1993, "Orientalist Empiricism: Transformations of Colonial Knowledge", in C. A. Breckenridge and P. Van Der Veer (a cura di), *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 250-275.

Matras Y., 1999, "Writing Romani: The Pragmatics of Codification in a Stateless Language", *Applied Linguistics* 4, 20, pp. 481-502.

Matras Y., 2002, *Romani. A Linguistic Introduction*, Cambridge University Press, Cambridge.

Miconi E., *La zingara nella letteratura europea: formazione e trasformazione di uno stereotipo*, <<http://www.universitadedelledonne.it/miconi.htm>> (2008)

Milanetti G., 2003, "Oltre le campagne, fuori dei villaggi: storia morale dei tribali indiani", in E. Basile e G. Milanetti e M. Prayer (a cura di), *Le campagne dell'India*, Franco Angeli, Milano, pp. 73-122.

Okely J., 1983, *The Traveller-Gypsies*, Cambridge University Press, Cambridge.

Piasere L., 1995, *Comunità girovaghe, comunità zingare*, Liguori, Napoli.

Piasere L., 2004, *I Rom d'Europa. Una storia moderna*, Laterza, Roma-Bari.

Piasere L., 2006, *Buoni da ridere, gli zingari*, Cisu, Roma.

Prayer M., 2002, "Dallo stato nehruviano alla democrazia delle caste: politica e società nell'India indipendente", in E. Basile e M. Torri, *Il subcontinente indiano verso il terzo millennio*, Franco Angeli, Milano.

Randhawa T. S., 1996, *The Last Wanderers. Nomads and Gypsies of India*, Mapin Publishing Pvt. Ltd., Ahmedabad.

Reddy D. S., 2005, "The Ethnicity of Caste", *Anthropological Quarterly*, 78.

Remotti F., 1996, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari.

Remotti F., 2010, *L'ossessione identitaria*, Laterza, Roma-Bari.

Rocher R., 1993, "British Orientalism in the Eighteenth Century: The Dialectics of Knowledge and Government", in C. A. Breckenridge and P. Van Der Veer (a cura di),



Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 215-249.

Srinivas M. N., 1962, *Caste in modern India and other essays*, Asia Publishing House, Bombay.

Said E., 1978, *Orientalism*, Pantheon Books, New York.

Sen A., 2005, *The Argumentative Indian*, Penguin Books, London; traduzione italiana di Gianni Rigamonti, Sen A., 2005, *L'altra India*, Mondadori, Milano.

Spinelli S., 2003, *Baro romano drom*, Meltemi, Roma.

Spinelli S., 2012, *Rom, genti libere. Storia, arte e cultura di un popolo misconosciuto*, Baldini Castoldi Dalai, Milano.

Tanaka J., 1995, *Rroma in Romania. Struggle for Self-identification*, in <<http://www.reocities.com/~patrin/rroma.htm>> (6/11/2012).

Tomasevic N. B. and Djuric R., 1989, *Zingari*, Rizzoli, Milano.

Torri M., 2000, *Storia dell'India*, Laterza, Roma-Bari.

Maria Angelillo ha insegnato, in qualità di professore a contratto, Lingua Hindi I e II alla Facoltà di Scienze Diplomatiche ed Internazionali a Gorizia (2003/05), Lingua e traduzione lingua hindi I e II e Letteratura e cultura hindi all'Università degli Studi di Macerata (2005/07), Traduzione specialistica hindi all'Università degli Studi di Milano (2007/09) e presso la medesima università Lingua hindi II (2011-2012). Attualmente i suoi interessi di ricerca vertono sullo studio antropologico, attinente all'area indiana, di alcuni ambiti della cultura materiale (abbigliamento, ornamentazione corporea), sulla dialettica fra spazi sacri e spazi profani, sulla disamina dell'influenza dell'industria turistica nell'orientare lo sviluppo di alcuni ambiti della tradizione indiana, sull'analisi delle definizioni di classico e folk in rapporto all'ambito coreutico indiano, sulle dinamiche di riconoscimento identitario innescate da strategie linguistiche, specialmente in relazione al panorama linguistico *rājasthānī* e sull'attualità, la coerenza e la vitalità dell'istituto castale nell'India contemporanea.

mariangelillo@gmail.com