

Elisabeth Tauber

L'«ALTRA» VA A CHIEDERE. SUL SIGNIFICATO DEL MANGAPEN TRA I SINTI ESTRAIARIA

Il *mangapen*¹, termine con il quale i sinti estraiaria dell'Alto Adige definiscono le modalità della loro sopravvivenza materiale e simbolica tra i gage (i non zingari), costituisce un tipo d'attività riservato esclusivamente alle donne. Tale connotazione prettamente femminile assegnata all'attività economica (diversamente da quanto avviene presso altri gruppi zingari) si ripercuote ovviamente sull'intera organizzazione sociale del gruppo. I ruoli attribuiti ai due sessi sono estremamente differenziati sia nell'ambito del rapporto con i gage che in quello delle relazioni parentali e comunitarie. Parlare del *mangapen* significa pertanto considerare prevalentemente la figura delle donne che quotidianamente vanno a *mangel* dai gage. Il mio tentativo è quello di comprendere sia il modo di «cartografare» il territorio nel quale le sinte vanno a *mangel*, sia le strategie che usano nel rapporto con i gage. Oltre a ciò dovremo esaminare le ambivalenti relazioni sociali che i sinti hanno creato attorno alla donna che va a questuare.

1. «Che lei porti molti soldi e molto oro!»

In Trentino-Alto Adige vivono circa 650 sinti, che si riconoscono come sinti estraiaria, sinti efavagaria, sinti kranaria, sinti lombardi e sinti mucini. I singoli gruppi parlano varietà diverse di romanes, ricon-

Desidero ringraziare Paola Dispo, Almu Schneider e mia madre Helene, per il loro diverso aiuto. Dedicò questo lavoro a Sabina, nella speranza che il suo sogno diventi realtà.

¹ *Mangapen* è il sostantivo: *mangel* è la forma della terza persona singolare del presente del verbo *mang-* che può essere usata in frasi del tipo *gau ti mangel*, «vado a chiedere», in alternativa a *gau ti mangap*, pure usato. *Mangel* come forma sostantivata è un errore della letteratura ziganologica di divulgazione. Nel testo dell'articolo verrà usato *mangapen* o *mangel* a seconda del contesto della frase.

Per la traslitterazione del romanes si tenga presente: *c* come in *chia*; *g* come in *giorno*; *g* come in *ghiro*, *gara*; *x* come il tedesco *Buzh*. Data la loro presenza costante, i termini «gagio» (non zingaro), «gagi» (f.) e «gage» (m. e f. pl.) vengono trascritti con la grafia italiana quando non sono inseriti in una frase in sinto.

ducibili ai dialetti sinti dell'Italia settentrionale: il cosiddetto sinto «tedesco», il sinto lombardo e quello piemontese (Prasere 1992, 241). Ma i matrimoni tra gli appartenenti ai diversi gruppi sono così frequenti che è difficile poter parlare di un «gruppo» sinto come di un'entità a sé, dal momento che tra i sinti non vi sono matrimoni preferenziali derivanti, ad esempio, da una gerarchizzazione dei gruppi in ragione del loro status. Quando qui parliamo di «sinti estraiçaria», quindi, bisogna sempre tener presente questa impossibilità di stabilire dei confini netti e di pensarli piuttosto come una rete di famiglie in cui i dialetti si sovrappongono. Al più, in tono scherzoso, i sinti estraiçaria stessi sono soliti rilevare numerose differenze riconducibili alle diversità dialettali e ai *sintengre brauçi*, le tradizioni dei sinti. Nel focalizzare l'attenzione su di loro bisogna, quindi, tenere conto delle differenze ideali ed effettive presenti tra i vari gruppi, i quali «sfumano» gli uni sugli altri.

Le attività dei sinti estraiçaria sono nettamente ripartite tra i sessi: le donne vanno a *mangel* e «fanno le carte», mentre i documenti d'identità degli uomini attestano per lo più la professione di musicista, anche se non tutti lo sono propriamente (Tauber 1999b). Fra i gruppi zingari «tedeschi» sembra attestato da tempo che il *mangapen* sia un'attività riservata alle donne. In Alto Adige appare fin dal 1591, quando a Brunico alcune zingare, sotto processo per il furto di alcuni oggetti, si difendono asserendo di averli ricevuti in cambio di portafortuna propiziatori per la fertilità (Zani 1990, 168) — una pratica tuttora attestabile fra i sinti estraiçaria stessi. Ma già una quarantina d'anni prima Sebastian Münster (1558), che parla di un suo incontro con una loro compagnia ad Heidelberg, asserisce che gli *Ziginer* sono usi vivere del vitto procurato dalle loro donne.

Oggi tutte le donne dei sinti estraiçaria vanno a *mangel*, continuando quella che sembra un'attività radicata nei secoli e che ha attraversato tutto il Novecento. Negli anni sessanta, Mariner (1966, 134) racconta di essersi stabilito in un campo di Vipiteno in compagnia dei familiari della moglie sinta. La scelta del luogo per la sosta venne fatta in base alla vicinanza del sanatorio, per consentire ai sinti di rendere visita a un parente malato e ivi ricoverato, e in base alla prossimità con la città in modo che le donne potessero andare agevolmente a *mangel*. Tutt'oggi, quando gli uomini o le donne affermano *Men şivaha fan u mangapen* («Viviamo grazie al *mangapen*») intendono dire che dipendono dal *mangapen* delle donne. Caratteristiche del *mangapen* sono la regolarità con la quale viene svolto — le donne vanno a *mangel* ogni giorno, talvolta anche di domenica — e il suo essere transgenerazionale (viene svolto indifferentemente da donne giovani, nubili e sposate, e anziane). I contatti che le donne in-

trattengono quotidianamente con i gage richiedono particolari abilità: devono essere in grado di individuare eventuali situazioni pericolose, devono saper parlare bene e correttamente nella lingua dei gage, devono saper ascoltare, devono saper scegliere il gage giusto al momento giusto, sapergli proporre merce interessante, ottime medicine o servizi difficilmente accessibili (come la chiromanzia), devono saper suddividere bene il tempo a disposizione e pensar bene al tragitto da percorrere, devono possedere una buona capacità di orientamento geografico e devono poter contare su una buona capacità mnemonica.

Il verbo *mang-* ha nel romanes dei sinti diverse accezioni: vendere e chiedere l'elemosina ai gage; pregare, chiedere un favore in generale (*mangan tu*, «ti prego»). Nella forma *mang-tele* (letteralmente «chiedere giù») significa: invocare, chiedere perdono ai genitori e agli anziani dopo la fuga matrimoniale, per ottenere il riconoscimento pubblico del proprio matrimonio (Tauber 1999a). Come si vede, si può dire che il termine significhi anche mendicare, chiedere la carità, ma mendicare e *mangapen* non sono affatto sinonimi. Nelle lingue europee il termine mendicare e i suoi corrispettivi sono associati in prevalenza ad immagini negative. Nel romanes dei sinti *mang-* assume invece una connotazione assolutamente positiva. Inoltre, nel «vecchio, originale e vero romanes» — così affermava i sinti estraiçaria — *mangapen* indica l'attività di vendita e questa svolta dalle donne, senza la distinzione che vi vediamo noi. L'attività del *mangapen* consiste, quindi, in un vendere-chiedere rivolto ai gage.

Il carattere femminile di tale attività è trasmesso alle donne fin dai primi giorni di vita. Alla nascita di una femmina, uno zio invita a brindare con queste parole: *Ke telli sasti ti sukar, ke velli baxhati ti telli bur lo-ve ti sunakai* («Che stia sana e resti bella, che abbia tanta fortuna e porti molti soldi e molto oro»); e il nonno e il padre della neonata si chiedono in tono scherzoso quando finalmente potrà andare a *mangel* per loro. Nonostante la forte connotazione femminile, in alcune eccezioni si dice che sono gli uomini che «vanno a *mangel*». Ad esempio, in seguito alla nascita di un bambino, quando le donne sono *paleicide* (impure), gli uomini si vedono costretti a farsi carico delle faccende domestiche, come lavare i piatti. Allora si può scherzare in questo modo: *Kana lau mur-ta-sa e gau ti mangel* («Adesso prendo la borsa e vado a *mangel*»). È una frase che in bocca a un uomo fa ridere tutti, perché è infatti impensabile che un sinto passi casa per casa mendicando e proponendo merce da acquistare: *le bari lag, gata di* («È una grande vergogna, non va bene»)?.

² Mi occuperò in altra sede della questione dell'inversione dei ruoli di genere e delle sue implicazioni.

Un sinto può certo avere altre relazioni commerciali con i gage, ma allora non sono più pensate come *mangapen* vero e proprio³.

Un elemento fondamentale delle relazioni economiche tra gage e sinti è dato dalla capacità di questi ultimi di determinare il corso degli eventi, in modo che il gagio, pur avendo l'impressione di gestire lui la situazione, sia in realtà «gestito» dai sinti. Ciò nonostante, può capitare che un gagio sia molto generoso una volta per poi non aprire nemmeno la porta la volta successiva, o che una gage ti riempia un giorno la borsa di generi alimentari e che la volta successiva ti insulti, urlandoti di cercarti un lavoro. La tensione che molto spesso sottende alle relazioni tra gage e sinti, comprese le esplicite manifestazioni di razzismo antizingaro, non impediscono alle sinte di cercare un rapporto economico con i gage, perché la sopravvivenza dei loro sinti, garantita dal *mangapen*, rimane prioritaria: *Me lagau man ci* — dicono le donne — *U mangapen hi ci slej, nima se u gage tradren tut, perke lairthe an lengro vidar* («Non mi vergogno. Non c'è nulla di male nel *mangapen*, anche se i gage ti mandano via perché suoni alla loro porta»).

Nei dibattiti che abbiamo per argomento il lavoro e il rapporto tra gage e sinti, le donne sono solite ribadire con veemenza che un uomo sinto non andrà mai a lavorare. Ciò ha una sola spiegazione, e questa spiegazione è incontrovertibile: le loro donne vanno a *mangel* e sono orgogliose di sostenere i propri uomini. *U gage avathena u celo dives, hilen love, e me gau koi ki lende ti mangap. Ma dikial mai ie sinto ke avathela, eh no, ie sinto avathela ci. Ie sinto cela khere pestre cavensar e i romni gala ti mangel* («I gage lavorano tutto il giorno, hanno soldi e io vado da loro a *mangel*. Ma tu hai mai visto lavorare un sinto? No. Un sinto resta a casa con i figli e la moglie va a *mangel*»).

I gage lavorano e le sinte vanno da loro a *mangel*. Questo non significa che il *mangapen* non sia faticoso, stancante. Esso è «lavoro» esattamente come cucinare, pulire e lavare. Quando le donne dicono che hanno lavorato tutto il giorno, vuol dire che sono state a *mangel*, hanno pulito la roulotte, lavato i panni nel fiume, ecc. Il *mangapen* è un tipo di lavoro femminile ben definito accanto al quale ci sono tutti gli altri mestieri con una definizione altrettanto precisa come cucinare, pulire e lavare.

³ Non affronto qui le relazioni d'affari intrattenute dagli uomini con i gage, non essendo esse *mangapen*. Esse esistono, e in qualche nucleo familiare entrambi i coniugi contribuiscono al sostentamento. Ma voglio sottolineare che lo svolgimento di un'attività economica regolare è idealmente considerata una prerogativa femminile.

2. Posti buoni e posti non buoni

Fra i sinti estraizaria si possono distinguere grosso modo tre tipi di insediamento. Vi sono sinti che non vivono né in case popolari né nei campi-sosta e che si spostano tutto l'anno con le roulotte. Possono fermarsi per una o due settimane nei campi-sosta creati dai gage, senza però utilizzarne gli impianti sanitari e pagarne l'affitto nei casi in cui viene richiesto, oppure sostano in luoghi autorizzati dai gage che gli altri sinti frequentano solitamente d'estate. A questo primo gruppo appartengono soprattutto famiglie prive di bambini in età scolare o comunque famiglie che non intendono assoggettarsi all'obbligo scolastico imposto dallo stato. Un altro tipo di insediamento è praticato da molti dei sinti residenti a Merano, Bolzano, Bressanone o Trento, ai quali sono stati assegnati dei posti fissi in uno dei campi allestiti dai comuni e provvisti di impianti sanitari e di locali «polifunzionali». Molti di loro hanno ampliato lo spazio della roulotte con una veranda in legno adibita a cucina e soggiorno. Sono di solito sedentari d'inverno e approfittano dell'estate per viaggiare. Ci sono poi quei sinti che d'inverno alloggiavano principalmente in case popolari e d'estate si mettono in viaggio con le loro roulotte, fermandosi nei vari campi-sosta. A Merano, Bressanone e Trento gli appartamenti sono dislocati in maniera omogenea all'interno del perimetro urbano, mentre a Bolzano sono concentrati in una zona ben delimitata. I sinti stessi hanno battezzato questa zona «la strada degli zingari».

Ora, tutte le donne vanno a *mangel*, a prescindere dalla forma di insediamento della famiglia, e per capire le modalità della loro attività economica bisogna tenere presente tre fattori principali: la geografia del Trentino-Alto Adige, con i suoi monti e le sue valli e la bassa densità demografica, la mancanza di licenze per lo svolgimento delle loro attività commerciali (dovuto essenzialmente al fatto che i sinti non hanno diplomi scolastici); la distinzione tra ritmi invernali ed estivi. D'inverno i sinti si fermano soprattutto nei quattro maggiori nuclei urbani della regione. Si tratta di veri e propri punti nevralgici della geografia locale, collegati tra loro dalle valli principali e circondati dalle più piccole vallate laterali.

I sinti considerano «buona» una zona quando vi abitano molti gage disposti ad acquistare, quando le autorità locali non rappresentano una minaccia diretta e quando il numero delle sinte che vi vanno a *mangel* non è eccessivo. Nell'applicazione delle proprie strategie di vendita-questua, i sinti fanno appello agli obblighi di carità cristiana dei gage. Oltre a questi fattori, anche le distanze geografiche giocano un ruolo determinante. Nelle famiglie con bambini in età scolare le donne sono infatti costrette a rincasare all'ora di pranzo e cucinare per i figli di ritorno

da scuola: di qui la preferenza per località situate nelle immediate vicinanze. Ad esempio, vi è un paese che dista 12 km dalla città in cui ho vissuto coi sinti e svolto la ricerca che conta circa 5.000 abitanti (per lo più albergatori, commercianti e agricoltori) ed è particolarmente caro ai sinti, in quanto i gage si mostrano generosi e concedono una discreta libertà di azione. In virtù delle condizioni vantaggiose che caratterizzano tale località, vi convergono le sinte di diverse città. E quindi facile che nello stesso giorno vi si ritrovino quattro o cinque donne con la conseguenza che, a parità di merce, le prospettive di concludere affari risultino enormemente ridotte. Eppure nessuna donna si arrogerebbe mai per questa ragione qualsiasi diritto di proprietà esclusiva sul territorio. La concezione di un territorio delimitato riservato a determinate famiglie è del tutto estranea ai sinti. L'unico motivo che induce taluni ad evitare determinati posti, pur ritenuti buoni, è la considerazione che un'eccessiva concentrazione di sinti possa suscitare la riprovazione delle autorità locali e fare scattare un loro intervento ai danni dei sinti stessi. Accanto alle località considerate buone e generalmente note, ogni donna ha comunque anche i propri luoghi e i propri gage tenuti accuratamente celati agli altri sinti.

Ma vi sono anche zone «non buone», non frequentemente battute dai sinti, come ad esempio un paese facilmente raggiungibile che dista circa 8 km dal luogo in cui ero accampata coi sinti. Si tratta di un'area che in termini di prosperità economica detiene l'ultimo posto nella classifica dell'Alto Adige e presenta una struttura prevalentemente agricola. Nonostante la vicinanza geografica, la zona non è una meta gradita, in quanto i gage sono ritenuti poco generosi nell'offrire denaro e si dimostrano restii anche a donare speck, burro, miele, pollame, carne, patate, frutta o altri generi alimentari che i sinti ricevono normalmente dai contadini.

Andando a *mangel* quasi quotidianamente, le donne devono ovviamente operare una scelta tra le varie possibili destinazioni in base anche ad altri fattori, quali la quantità di benzina disponibile, il tempo a disposizione, le faccende da sbrigare a casa e le giornate di vacanza scolastica dei bambini. Tutti questi fattori contribuiscono a determinare se una donna vada a *mangel* un dato giorno, dove si rechi e per quanto tempo vi rimanga.

È possibile asserire che fattori quali la vicinanza geografica, l'atteggiamento non persecutorio delle autorità e la disponibilità dei gage possano favorire gli spostamenti dei sinti, ma non determinarne comunque i percorsi, visto che, all'interno del territorio relativamente circoscritto e sfruttato dai sinti durante la stagione invernale, si assiste solo in rarissimi casi a una concomitanza di tutte le condizioni ideali. Così può capitare che i bambini non siano mandati a scuola per una giornata e vengano

portati a *mangel*, per riuscire a percorrere distanze più lunghe. In altri casi, autorità più intransigenti vengono ignorate se si conoscono gage disposti a comprare, e altre volte si finisce in Austria o in Svizzera per varare un po' gli timerari. Nelle aree più ristrette, poi, le donne hanno ormai clienti-donatori fissi ai quali fanno visita ad intervalli regolari.

Queste considerazioni valgono soprattutto per il periodo invernale, visto che i sinti del Trentino e dell'Alto Adige nomadizzano tendenzialmente durante la stagione estiva. Già in primavera si discutono le intenzioni di viaggio; si ricordano le località in cui ci si era fermati le estati precedenti e con racconti entusiastici sui *gäge kamle*, i gage buoni, o sui *sikar nori*, i bei posti, si cerca di convincere fratelli, cugini o amici a partire assieme. Mentre d'inverno le donne vanno a *mangel* prevalentemente da sole, d'estate le famiglie cercano compagni di viaggio e di *mangel*. Negli ultimi giorni di scuola il campo è tutto un brulicare: automobili e roulotte vengono lavate, si fa una cernita delle stoviglie e dei vestiti per trasferirli dalle roulotte invernali a quelle estive più piccole, mentre i bambini corrono eccitati da una baracca all'altra per comunicare la partenza tanto attesa. Le aspettative sono grandi perché, a differenza dell'inverno, l'estate offre la possibilità di inoltrarsi in territori del tutto nuovi e inesplorati, zone dove si spera i gage non siano diffidenti, facciano acquisti consistenti e si lascino leggere la mano e siano generosi; zone dalle quali fare ritorno con *bare love*, molto denaro, così da potersi permettere l'acquisto di un'automobile nuova, una roulotte, un nuovo servizio di stoviglie, bei vestiti... Le fantasicherie e le congetture sulle somme di denaro con le quali faranno ritorno sono interminabili e senza limite e vengono suggellate con un augurale e secco *Se u Deval del man ie bisla bayti* («Se Dio mi concede un po' di fortuna!»).

3. Donne che «chiedono» ai gage

Aniba si reca dalla perpetua del paese. Trascorsa una ventina di minuti fa ritorno dalla chiesa scuotendo il capo: *Kai gägi rakrela ha stundi ti stundi pis ke delhutti cumuni* («Questa gagi parla sempre ore e ore prima di darti qualcosa»). Conosce ormai a memoria le sofferenze e le preoccupazioni della gagi, ma questa si è sempre fatta pregare prima di darle dei soldi. Con la sua utilitaria Aniba si reca sempre dai gage che conosce, anche se risiedono in paesi diversi, oppure parcheggia l'auto in paese e attraversa a piedi il centro abitato. Parla perfettamente sia il tedesco che l'italiano. Talvolta l'accompagnano il marito e i due bimbi che rimangono ad aspettare in auto, mentre lei suona alle porte dei gage.

Manuela non ha la patente; il marito l'accompagna in un paese o in una città, e lei va poi a *mangel* per alcune ore a piedi. Se un paese non lo conosce ancora, suona sistematicamente ad ogni porta e riesce a vendere qualche centrino, raccontando in un pessimo tedesco dei suoi cinque bambini, o chiedendo consigli dietetici ai gage. Se invece conosce il posto, va direttamente dai «suoi» gage. Nel farlo fa però attenzione, come le altre donne del resto, a non presentarsi troppo spesso dagli stessi gage.

Napoli è anziana; non più tardi delle nove di mattina il marito l'accompagna in una località dove andrà poi a riprenderla verso mezzogiorno. Nel passare di casa in casa si prende delle pause per sedersi, fumare una sigaretta, entrare al bar, bere un caffè e vendere centrini. Quando riesce ad attaccare bottone con una gagi, anche se non ha finto di fumare la sigaretta, la spegne perché, dice, *U gagen fattela ci se tu pie sigaretti* (gli altri gage non piace se fumi in loro presenza). Propone erbe curative, vende tovaglie, chiede da mangiare e legge la mano.

Sue ed Ellen, due giovani ragazze nubbili, si recano nel paese vicino, giusto per ingannare un po' il tempo e per guadagnarsi qualche spicciolo da destinare all'acquisto di nuovi vestiti. Ripongono i centrini delle madri negli zaini «Invicta» e li vendono.

Berga va da sola a *mangel*. Qualche volta l'accompagna l'intera famiglia: il marito attende in macchina, e Berga va dai gage con le figlie. Il figlio resta invece in auto con il padre. Altre volte esce, come Aniba, con la sua utilitaria per recarsi dai gage che conosce, vendere loro centrini e leggere la mano. Contrariamente ad Aniba, Berga va raramente a piedi.

Con tutte e sei le donne ho assistito a situazioni in cui i gage comprano, comprano tra mille tentennamenti, non comprano, non donano nulla, aprono le porte o sbirciano da dietro le tende senza aprire l'uscio; situazioni in cui venivano ignorate, insultate o fatte allontanare dai cani; situazioni in cui i gage ci stavano già aspettando o avevano pronti nuovi ordini per prodotti di erboristeria o lavori manuali; situazioni vissute con gage nuovi, a noi ancora sconosciuti, e con gage noti e familiari.

La situazione che descrivo di seguito è una delle tante della vita quotidiana delle donne che vanno a *mangel*. Berga ed io andiamo da una gagi che lei conosce ormai da anni. Prima di giungere alla casa della donna, mi racconta come sia una fonte inesauribile, visto che non solo lei ma anche Aniba, Manuela e Napoli ci vanno. Se non proprio centomila, la gagi sgancia comunque almeno cinquanta o ventimila lire. Troviamo la signora seduta sull'uscio e sembra tutt'altro che lieta di vederci. Berga posa la borsa sul tavolo e ne svuota il contenuto mostrando i centrini. Infine le propone un completo per centomila lire:

«No» — la signora scuote la testa — «non compro».

Berga, noncurante del rifiuto, insiste: «Guarda questo, è molto bello, vedi».

«No, non compro».

«Ma no signora, forse ti piace questo, anche molto bello, te lo do per centomila».

La signora scuote ancora il capo: «No, no. Non compro più. Ho la casa piena di centrini, non so più dove metterli».

«Ma non li compri perché ti servono, compri per aiutare la povera gente».

«No, non compro più niente».

Berga, pur mantenendo la stessa intonazione di voce, si mette ora a parlare romanesco: *Ma ho hila. Ho hi kau kova. Sai ti laei visiti?* («Ma che cos'ha, cosa c'è che è diventata così cattiva?»).

Poi rivolgendosi nuovamente alla gagi: «Ma ci hai sempre aiutati, dammi cinquantamila. Non devi mica tenere i soldi per la cassa da morto, sei ancora giovane, eh?».

La donna tenna ma poi le dà una piccola somma.

Ci allontaniamo e Berga si lamenta: *Sai fulli diera, sai fekardi gagi, neanka bhar kaia delhit cumuni. Xatenta tele, i sinti vena krol kai hi late. Kana kai gahar?* («Sporta donnaccia, gagi maledetta, neanche lei ti dà più niente. L'hanno proprio mangiata giù [sfruttata], i sinti vengono tutti qui da lei. Dove andiamo ora?»).

Andiamo dal panettiere; la commessa chiacchiera con una cliente e ci ignora, Berga esplode dalla rabbia: «Ma è possibile, ma quella lì compra pane per tutti i suoi morti, mi fai aspettare per niente. Non abbiamo la peste sai, non siamo gente ammaltata». E rivolta a me: *gas!* («andiamo!»).

Poi: *Sunhe*, non ce la faccio più *kola gagenar*, ma *her kerend?* («Sentì, non ce la faccio più con questi gage, ma come fanno?»).

Per strada incontra una donna che conosce e le rivolge immediatamente la parola: «Ciao signora, come stai, hai fatto la spesa?... Comprami un centrino, dammi settantamila ed è tuo». La signora le dà qualche soldo senza comprare un centrino e prosegue.

Berga passa ancora una volta in rassegna i possibili acquirenti della valle, e arriva alla conclusione che non ci sono più gage dai quali recarsi: *Me ginar kek var gage, an kau albergo humes varar dives... Kote nina, nai gaha sako dives, pale u gage vena dihie* («Non conosco altri gage, in quest'hotel ci sono già stata qualche giorno fa... Lì anche, non si può mica passare tutti i giorni, altrimenti i gage si arrabbianno»).

Sulla via del ritorno Berga dà libero sfogo alla sua rabbia, criticando l'avidità dei gage e l'invidia dei sinti: «Impossibile, *rakrena mandar... kola gage ke dien man ha cumuni vien nima ci late. U sinti hi ke kampen pre mande, lon dikena u auto tu nevo vordo e phenena: "dik kola hi barbale". U sinti a Bolzano phenena krol ke men ham barbale. Finché i sinti rakrena kerhe gort:*» («È impossibile, li sinti "parlano" di me... i gage che mi hanno sempre dato qualcosa, anche loro sono diventati cattivi. E colpa dei sinti che "si mangiano su di me", vedono la macchina e la nuova roulotte e dicono: "guarda quelli come sono ricchi". I sinti di Bolzano dicono tutti che noi siamo ricchi. Finché i sinti parlano, non c'è niente da fare»).

Cos'è questo «parlare», questo «mangiarsi» dei sinti che impedisce a Berga di portare a buon fine il suo giro quotidiano? Per apprezzarne il senso dobbiamo vedere prima la destinazione dei beni raccolti andando a *mangel*.

4. Romano pas: dividere da sinti

Accanto ai significati che vedremo fra un istante, il verbo *xa*-descri-ve semplicemente l'azione di mangiare alimenti. Quando le donne rientrano a mezzogiorno con le borse piene di speck, formaggio, carne, poltame, ecc., gli uomini invitano a mangiare i fratelli, i mariti delle sorelle o tutti gli uomini presenti al campo. Condividere il pasto, ovvero offrire o tutti gli uomini della loro famiglia, ma assaggiano questo e quello dai solo in compagnia della loro famiglia, ma assaggiano questo e quello dai fratelli. Le donne portano piatti carichi di cibo nelle baracche dei fratelli, dei mariti e dei suoceri e, se vi sono altri sinti, alla fine vengono serviti anche loro, che a loro volta distribuiranno cibo.

Manuela spenna due polli ricevuti in dono da una contradina. Anita cucina all'aperto e Arum serve ai genitori un grande piatto di pesce. Berga prepara da mangiare sul tavolo davanti alla baracca e gli uomini mangiano... Mangiare in compagnia significa in primo luogo che siano gli uomini a sedere allo stesso tavolo. Nei giorni di festa come Pasqua e Natale, ogni donna cucina per tutti e il cibo viene poi portato nella casa di legno dei nonni dove gli uomini si riuniscono per mangiare assieme. Le donne pranzano invece nelle loro baracche o dopo che gli uomini hanno finito.

Tutte le cibarie ricevute in dono dai gage vengono suddivise. Le uova, la carne, una gallina, tutto viene condiviso. Questa condivisione può prevedere un commensalismo comunitario, nel senso che si mangia assieme, oppure una suddivisione *tout court*, nel senso che il totale o una percentuale delle entrate viene ripartito per il numero dei fratelli. Quando vi sono sorelle nubili che vanno a *mangel*, gli introiti vengono suddivisi secondo criteri paritari all'interno della famiglia oppure affidati al padre. La ripartizione riguarda i fratelli; le sorelle (nubili o sposate) percepiscono solo eccezionalmente dai fratelli un *romano pas*, la «parte sinta», fatti salvi i casi di necessità per i quali dipendono dall'aiuto dei fratelli. Le

⁴ In virtù della decisione del padre e della situazione finanziaria della famiglia è possibile che le ragazze conservino del denaro per sé. Tutte le giovani non sposate ambiscono ad acquistarsi bei capi di vestiario, un desiderio che, come dirò, sono costrette ad abbandonare dopo il matrimonio.

sinte giustificano l'esclusione delle sorelle dalla ripartizione dei beni asserendo che, in quanto donne, possono benissimo andare a *mangel*, mentre gli uomini la spiegano argomentando che, una volta allontanatesi dalla famiglia d'origine in seguito al matrimonio, esse non condividono più i *sintengre brauxi*, le tradizioni che ogni famiglia rivendica di osservare fedelmente, perdendo così il diritto al *romano pas*, alla loro parte.

Il denaro guadagnato dalle donne con il *mangapen* viene affidato ai mariti perché lo ridistribuiscono, lo amministrano e lo investono. Gli uomini dividono le ricchezze tra fratelli e ne versano una cospicua somma al fratello del marito, mai e poi mai gli presterebbe del denaro, anche se si tratta di somme che lei stessa ha ottenuto andando a *mangel*. La ripartizione dei beni è prerogativa dell'uomo. I genitori e i fratelli di una donna ricevono poco o niente dal marito di costei. Diverse sono le giustificazioni che i sinti danno per l'esclusione della famiglia d'origine della moglie dalla ripartizione dei beni: i rapporti non sarebbero al momento così buoni; la moglie reclama di non essere stata considerata dai fratelli durante una suddivisione; gli altri sinti sarebbero già ricchi a sufficienza; e così via. Ma in ultima analisi ciò è riconducibile a una concezione di famiglia in cui i fratelli si dividono i beni secondo la «loro tradizione». Di questa tradizione non fanno parte i fratelli della donna: i mariti non si sentono obbligati a condividere le risorse con le famiglie delle mogli, e questo conduce a conflitti con i fratelli della donna e in ultima analisi al *yalapia*, il «mangiarsi».

Il *mangapen* non consiglia la divisione, la implica. I sinti hanno l'obbligo di condividere i beni con i sinti, ed è proprio questo ciò che fanno: con i fratelli si dividono il denaro, i beni, il cibo e il caffè, un elemento dal simbolismo marcato; con tutti i sinti presenti al campo si condividono il caffè e il cibo; con i morti si divide il primo caffè della giornata, poiché nessun sinto e nessuna sinta li dimentica mai.

5. «Mangiarsi sui sinti»

Mentre un sinto non sente nei confronti di un gagio alcun codice d'onore da rispettare, il codice d'onore che lega i sinti tra loro si basa sull'eguaglianza proclamata di tutti i sinti, sulla concezione dei sinti come un tutto contrapposto ai gage, sulla comunità come percorsa dal parlare gli uni con gli altri e gli uni degli altri. È proprio tale codice che sottostà a una preoccupazione costante dei sinti, il timore che qualcuno, come es-

si dicono, possa «mangiarsi su di loro», e l'interrogativo comune è *Kun xalpes pre mande?* («Chi si mangia su di me?»).

Si potrebbe dire che le manifestazioni di rispetto sono contraddistinte da uno sforzo continuo di preservare l'equilibrio politico ed economico interfamiliare: *Se tu vexe ci pas mande, me van ci pas tute. Na, hi ci caré?* («Se tu non vieni da me, io non vengo da te. Non è vero?»). Se gli scambi quotidiani del parlare e del mangiare assieme si interrompono perché i partecipanti sono ritenuti *politici*, cioè calcolatori e inaffidabili, la situazione può portare alla mutua evitazione o ad altre forme di *malumore*, fino ad arrivare al *xalapia*, il «mangiarsi».

Xalapia si ha quando i sinti acquistano nuove automobili o roulotte. *Xalapia* si ha quando i problemi privati diventano di pubblico dominio. *Xalapia* è la conseguenza della discordia. *Xalapia* è un momento onnipotenziale della vita sociale dei sinti che minaccia potenzialmente ogni singolo, rendendolo al tempo stesso membro a pieno titolo della comunità: un gaggio non potrà mai «mangiarsi su un sinto».

Per effetto dell'imprevedibilità dei gage, la possibilità di successo con il *mangapen* è caratterizzata da una forte instabilità. Oltre a questo, i sinti sono chiamati a fare i conti con un secondo grave rischio: se non risentono il principio di solidarietà proprio del *mangapen*, interviene il *xalapia* degli altri sinti che rende a sua volta sterile l'attività del *mangapen* stesso. Il *xalapia* è radicato nell'organizzazione parentale che esamineremo brevemente e nella grande rete simbolica costruita attorno al verbo *xa*, «mangiare». I sinti si servono di *xa* - non solo per indicare il consumo di cibi, ma anche per descrivere le azioni commesse allo spreco e scialacquamento di denaro (*Xaiam vek u cele love, xaiam tele u love*, «Ci siamo mangiati fuori tutti i soldi, abbiamo "mangiato giù" i soldi») e altri oggetti materiali (*U éaven xaien tele u vordó*, «I ragazzi hanno "mangiato giù" [rovinato] la roulotte»); esso ha connotazioni sessuali come negli insulti *Xa tur mingé!* («Mangia la tua figa!») e *Xa tur kuar!* («Mangia il tuo cazzo!»); può indicare l'atto sessuale: *Xaiat mur éai, kana tela*, («Hai mangiato mia figlia, adesso prendila»), ossia «sei stato con mia figlia, adesso sposala!»: può essere usato per offendere i defunti con una formula di oltraggio e di grande discordia: *Xa tur mule!* («Mangia i tuoi morti!»); al riflessivo, «mangiarsi», può rinviare appunto a un uso improprio della parola, alla parola pericolosa perché non controllata, al «parlare male», al «parlar troppo», a quello «sparlare» che inaridisce il *mangapen*: *Ion xanpen pre mande* («Loro si mangiano su di me»).

Quando un sinto «si mangia su un altro» significa che gli porta sfortuna, che gli consuma le energie pregiudicandogli la fortuna economica e

personale: *Xanpen pre mande*, finché *hi kike kerehe ci* («Si mangiano su di me, e finché è così non puoi farci niente»). Quando la fortuna si fa attendere e quindi non vi sono alimenti o denaro da consumare o condire, i sinti non tardano a chiedersi insistentemente la causa di tale sventura, subito individuata: *Hi u xalapia* («È il mangiarsi»)⁵.

Le donne con le quali sono stata a *mangel* suppongono spesso che siano i loro sinti, ovvero le loro famiglie di origine, a «mangiarsi su di loro». Pur non dichiarando espressamente i nomi delle persone che «si mangiano su qualcuno», le azioni di prevenzione intraprese indicano spesso quale sia la possibile fonte di pericolo. Un sinto può «mangiarsi» solo quando è in cattivi rapporti con i suoi parenti. Essendo infatti parte della parentela, egli consuma una parte di se stesso. Il *xalapia* può provenire in linea di massima da tutti i parenti, ma vi è una sorta di nucleo duro esentato dal reciproco *xalapia*. Si tratta del gruppo formato dai fratelli, le loro sorelle nubili e i loro genitori. Nel momento in cui una sorella si sposa e va ad aggregarsi al gruppo dei fratelli del marito, può diventare automaticamente oggetto di *xalapia* da parte dei fratelli che ha lasciato. Tutto questo dipende dal contesto competitivo in cui si svolge il *mangapen*, competizione che coinvolge il gruppo di fratelli (di solito co-residenti), le famiglie d'origine delle loro mogli e, più in generale, tutti i sinti. Ma se la competizione all'interno del gruppo dei fratelli non porta reciproco *xalapia*, esso, o il suo timore, è all'ordine del giorno nelle relazioni con il resto dei sinti. I genitori di un uomo sono al riparo dal *xalapia* con i figli, e in qualsiasi caso essi non rivestono un ruolo di primaria importanza in quest'ambito che interessa principalmente i rapporti tra fratelli e soprattutto tra fratelli e sorelle.

Il *xalapia* è particolarmente evidente nei rapporti che si instaurano con le giovani coppie di sposi, e tutto gioca attorno al ruolo della giovane donna. Dopo il matrimonio costei non va più a *mangel* per il padre e i fratelli, ma per il marito, i fratelli di questo e il suocero. La sua famiglia d'origine si trova quindi a lamentare una perdita per la quale i fratelli e il padre della ragazza chiedono di essere risarciti: essi reclamano il loro *pas*, la «loro parte», una quota degli introiti che lei ottiene mendicando e vendendo merce. Come sappiamo, una suddivisione solidale ha sempre luogo tra i fratelli ed è resa possibile grazie alle mogli, che sono donne provenienti dall'esterno, da altri sinti. Dopo il matrimonio, le entrate del *mangapen* vengono suddivise con i fratelli del marito, ma non con quelli della moglie. Il consorte rispetta l'ideale della condivisione con il gruppo

⁵ La causa del *xalapia* può anche essere extra-economica: in qualsiasi caso le sue conseguenze possono essere molto gravi come la malattia o, si dice, la morte.

di provenienza della moglie solo a titolo simbolico (caffè, cibarie) e non concretamente dividendo ad esempio il denaro. È questa mancata ripartizione che può scatenare il *xalapia*, è per questo che i fratelli «si mangiano» sulla propria sorella e l'inadempiente marito di costei secondo l'ideale sinto della condizione delle entrate delle donne. I fratelli di una donna diventano i potenziali «mangiatori»: «si mangiano» sulla sorella e il marito di lei. Ostacolando la fortuna nel *mangapen* della sorella, ostacolano il processo di arricchimento del cognato, e di conseguenza ostacolano il processo di arricchimento di un gruppo di fratelli con cui sono in competizione nell'accesso alle risorse. Una donna, quindi, entrando in un gruppo di fratelli come sposa di uno di loro può portare, in modo ambivalente, ricchezza e *xalapia*; sicurezza e minaccia. al contempo, lasciando il proprio gruppo di fratelli li priverà di ricchezza e li renderà potenziali «mangiatori» del marito e dei suoi fratelli.

Chi teme di più il *xalapia* sono le giovani spose senza figli nel momento in cui non viene raggiunto un accordo tra il marito e i fratelli, poiché si traduce quindi in una minaccia per la nuova coppia. Il *xalapia* può spingere l'uomo a condividere le entrate della moglie con i fratelli di lei, ripristinando in questo modo l'ideale della solidarietà con il gruppo di provenienza della moglie. Il «mangiarsi sulla donna» da parte dei suoi consanguinei rappresenta quindi una forma di protezione indiretta di cui lei ha bisogno in seno al gruppo del marito; in quel gruppo in cui lei continuerà ad essere, per anni anche dopo la nascita dei figli, *kazi varzar*, «l'altra», colei che proviene dagli «altri sinti». Nei primi anni di matrimonio, fin tanto che la donna continua ad essere «l'altra» in seno al gruppo del marito, sono frequenti gli episodi di condivisione delle risorse con i suoi fratelli. Pur tuttavia, in questi primi anni le relazioni tra consanguinei risultano alquanto conflittuali, mentre con il passare degli anni si assiste, dopo la nascita dei figli prima e dei nipoti poi, a un progressivo indebolimento del carattere insistente, minaccioso e protettivo al contempo della presenza dei fratelli della moglie, nonché della presenza sociale dei fratelli del marito.

La posizione di una moglie *rakli* (ragazza non zingara) risulta diversa, visto che i parenti gage non possono «mangiarsi su un sinto». Per questo molti uomini ambiscono a contrarre matrimonio con una *rakli*, «perché *hi tui kek problemi lakre sintensar*» («perché così non hai problemi con i suoi parenti»). Tuttavia una donna senza fratelli oppure una *rakli* non rappresentano automaticamente una garanzia di protezione dal *xalapia*. Il *xalapia*, infatti, può derivare anche dagli zii sia del marito che della moglie, nonché dai loro figli, cioè i cugini. Al di fuori della comunità solidale dei fratelli, in seno alla quale gli uomini ammettono di

«parlare degli altri» ma non certo di «mangiarsi sugli altri», è possibile che tutti i sinti tramino per favorire la sventura altrui e quindi «si mangino su qualcuno».

Quando allora gli affari vanno male, ovvero quando i gage sono *ci lace*, cattivi, e *lundici*, i sinti sono portati a concludere che qualcuno «stia mangiandosi su di loro». Una strategia usata per sfuggire agli effetti negativi dei rapporti con gli altri è quella di mantenere riserbo sulle mete dei propri soggiorni estivi e sugli eventuali successi o insuccessi nel *mangapen*. Accanto all'attività femminile rivelatrice ai gage e ai sinti del fatto che i sinti vivano in mezzo ai gage e sopravvivano grazie a loro (*Bi gage kek sinti*, «Senza gage, niente sinti», recita un detto), con l'azione di ripartizione delle entrate tra gli uomini si dimostra la competenza e abilità delle donne dei sinti a sfruttare le risorse dei gage e la generosità dei loro uomini nella distribuzione dei beni.

6. L'altra

Grazie al *mangapen* delle donne, il denaro dei gage passa nelle mani degli uomini che lo dividono tra loro *romanes*, per poi investirlo nell'acquisto di beni prodotti dai gage. Passando attraverso le donne, il denaro dei gage diventa denaro degli uomini, i quali, mediante la ripartizione, permettono simbolicamente alla comunità di vivere e perpetuarsi. Diversamente dai gage, i sinti non hanno l'istituzione dell'eredità, del passaggio dei beni da una generazione all'altra, per cui le loro ricchezze sono sempre beni acquisiti grazie alla raffinatezza, intelligenza e competenza individuale e il benessere dei sinti estraiyarà, in particolare, è reso possibile dalla presenza di donne intelligenti e competenti — *fermen*, come dicono i sinti. La loro intelligenza e il loro saper fare si manifesta non tramite la messa in mostra della ricchezza che sanno procurare. Ma mentre in molti altri gruppi zingari sono le donne stesse con i loro abiti e i loro gioielli a rivestire un ruolo primario in queste manifestazioni di ricchezza e prestigio, presso i sinti estraiyarà sono gli uomini che ostentano il benessere acquisito con il *mangapen* delle donne. Le sinte sposate indossano sempre abiti alquanto modesti anche in occasione di eventi mondani, poche di loro portano gioielli o si truccano, e il loro abbigliamento è sempre molto discreto, sia nello stile che nei colori. Gli uomini sono invece soliti indossare abiti molto costosi (molti amano i tipici costumi tirolesi), sono sempre elegantemente vestiti sia nelle feste che nella vita di ogni giorno, portano gioielli, guidano auto di grossa cilindrata e offrono spesso ai parenti giri di birra e di vino al bar.

Nella vita pubblica le donne sposate rimangono in secondo piano. La loro non presenza è tale che gli uomini non le chiamano per nome quando parlano di loro, ma uno si riferisce alla propria moglie, appunto, con *kai vavar*. «l'altra», quella che viene dagli altri sinti. A rimarcare il loro rapporto asimmetrico verso i maschi, le donne, invece, chiamano sempre per nome il marito.⁶ Quindi, mentre «le altre», le donne degli altri sinti, assolvono alla funzione di garantire e perpetuare attraverso i propri contatti con i gage la presenza di un gruppo di fratelli e della loro «tradizione», questi, magnanimi e generosi, ripariscono tra sé e con gli altri uomini il benessere garantito dalle donne. Sono i mariti che rappresentano soprattutto con i *mangle love*, il denaro mendicato dalle loro donne, lo stile di vita sinto⁷.

Le «altre» possono portare ricchezza o povertà, e gli uomini vanno fieri delle loro donne capaci (*givase pre pengre romiende*), senza le quali non potrebbero mangiare assieme e condividere le ricchezze. Essi si «portano addosso» ogni giorno e durante le feste tutto il loro orgoglio, ed è soprattutto nelle canzoni che le esaltano e che ne esaltano la bravura. Ma anche nel parlare quotidiano i commenti sulle capacità delle donne sono comuni: *Kau givela misto, leskri romni hi kiske fermen honai* («Lui sì che vive bene, la sua donna è incredibilmente abile»).

È grazie all'attività delle donne che i sinti hanno potuto sostituire il cavallo con l'automobile, come dice una canzone, che gli uomini possono consumare assieme, anziché *speek* e patate, quel simbolo del benessere che è la carne. Automobile, carne, denaro e oro: espressione della capacità delle donne di sfruttare bene e in modo efficiente le risorse dei gage e di sapersi adattare, grazie a queste risorse, allo stile di vita moderno. Gli uomini sono in grado di far fronte alle esigenze della vita moderna con i mezzi che «l'altra» dà loro in mano. È l'uomo che rappresenta «l'altra» con le sue ostentazioni, perché le donne dei sinti estrairà no parte dei loro mariti, nel senso che sono parte orgogliosa del loro patrimonio, dei loro gesti, della loro lingua. Gli uomini, che eccetto che nelle canzoni difficilmente parlano delle loro abiti mogli, le «portano addosso» come abiti dell'anima, abiti che soltanto i sinti possono vedere.

⁶ L'espressione *kai vavar* è utilizzata in prevalenza dai giovani sposi. Con il passare degli anni il «ricordo» dell'origine straniera delle mogli va scolorendosi e si usa sempre più il *sintengro lap*, il nome sinto (di solito diverso da quello anagrafico).

⁷ Col *mangapen* si ottengono beni e denaro, ma i soldi mendicati, *mangle love*, sono considerati particolarmente puri e sono privilegiati nelle offerte durante i pellegrinaggi.

Riferimenti bibliografici

- Martiner, D.C.
1966 *Searching for Gypsies in the Tyrol*, in «Journal of the Gypsy Lore Society», 3 serie, vol. 45, pp. 128-134.
- Münster, S.
1558 *Sei libri della cosmografia universale*, Basilea.
- Piasere, L.
1992 *Considerazioni sulla presenza zingara nel nord Italia nel XIX secolo sulla base di alcuni documenti linguistici*, in «Ce Fastu? Rivista della società filologica friulana "Graziadio I. Ascoli"», vol. 68, n. 2, pp. 233-267.
- Tauber, E.
1999a *Tentreh tut kau nolo che gam ti mangle?*, in *Italia Romani*, vol. II, a cura di L. Piasere, Roma, Cisu, pp. 59-70.
- 1999b *Quando i sinti suonano «veramente»*, comunicazione presentata al congresso annuale della Gypsy Lore Society, Firenze, 28-29 giugno; in stampa negli atti a cura di T. Mori, Roma, Cisu.
- Zani, K.F.
1990 *Die Zigeuner in Tyrol und der Verfall der Zigeunersippe von Eppan*, in «Der Schlemmer», n. 64, pp. 166-177.