

Roma. Out of Place

**A cura di
Dario Gentili
Francesco Careri
Natalia Agati
Guelfo Carbone
Giulia D'Alia
Giulia Dettori
Edoardo Fabbri**

**Cahiers di
Miserabilia 6**

Mimesis

**ISBN: 9791222328201
DOI: 10.7413/1234-1234089**



Roma. Out of Place
A cura di Dario Gentili, Francesco Careri, Natalia Agati,
Guelfo Carbone, Giulia D'Alia, Giulia Dettori, Edoardo Fabbri

Il volume raccoglie gli atti del convegno "La città della miseria" e gli atti del convegno-workshop "Roma Misery Tour" tenutisi presso l'Università degli Studi Roma Tre rispettivamente il 30-31 ottobre 2024 e il 18-19 febbraio 2025. I convegni sono stati organizzati dall'Unità di ricerca dell'Università degli Studi Roma Tre (coordinatore professor Dario Gentili), nell'ambito delle attività del Prin "MISERABILIA", Principal Investigator professoressa Sara Marini.

Editore
Mimesis Edizioni
piazza don Enrico Mapelli, 75
20099 Sesto San Giovanni (MI)
www.mimesisedizioni.it

Prima edizione
gennaio 2026

Isbn
9791222328201

Doi
10.7413/1234-1234089

Finanziato dall'Unione europea – NextGenerationEU,
nell'ambito del PNRR M4 – C2 – Investimento 1.1,
Bando PRIN 2022 – D.D. n. 104 del 02-02-2022.
Progetto: "MISERABILIA: Spaces and Specters of Misery. Epicenter
of Studies, Research, Theories and Projects for the Development of
an Image and a Reality for the Contemporary Italian City".
CUP: F53D23007730006.
Codice progetto: 2022JYMWMS.

Stampa
Finito di stampare nel mese di gennaio 2026
Da Digital Team – Fano (PU)

Caratteri tipografici
Neue Haas Grotesk
Times Seven

Progetto Grafico
ISIA Urbino – Laboratorio di didattica applicata

Impaginazione
Enrico Lisnardi, ISIA Urbino
Luca Duse, ISIA Urbino

Supervisione
Jonathan Pierini, Università degli Studi di Urbino Carlo Bo

Il libro è disponibile anche in accesso aperto alla pagina
<https://sites.google.com/luav.it/luavprin-miserabilia/misery-atlas?authuser=0>

Ogni volume della collana è sottoposto alla revisione di referees
scelti tra i componenti del Comitato scientifico.

Collana Cahiers di Miserabilia
Diretta da Sara Marini, Università luav di Venezia

Progetto dell'Unità di ricerca dell'Università luav di Venezia
nell'ambito del PRIN "MISERABILIA: Spaces and Specters of Misery.
Epicenter of Studies, Research, Theories and Projects for the
Development of an Image and a Reality for the Contemporary Italian
City". Unità di ricerca: Università luav di Venezia (coordinamento),
Università degli Studi Roma Tre, Università degli Studi di Genova.

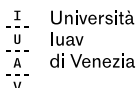
Comitato scientifico
Daniela Angelucci
Università degli Studi Roma Tre
Alberto Bertagna
Università degli Studi di Genova
Francesco Careri
Università degli Studi Roma Tre
Felice Cimatti
Università della Calabria
Giuseppe D'Acunto
Università luav di Venezia
Martino Doimo
Università luav di Venezia
Dario Gentili
Università degli Studi Roma Tre
Esther Gianì
Università luav di Venezia
Massimiliano Giberti
Università degli Studi di Genova
Andrea Guerra
Università luav di Venezia
Annalisa Metta
Università degli Studi Roma Tre
Ivelise Perniola
Università degli Studi Roma Tre
Federico Rahola
Università degli Studi di Genova
Elettra Stimilli
Università degli Studi Roma Tre
Tamara Tagliacozzo
Università degli Studi Roma Tre
Alessandro Valentì
Università degli Studi di Genova

Questo libro è pubblicato in Gold Open Access con licenza
Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0. È disponibile per il
download gratuito all'indirizzo [https://www.mimesisedizioni.it/
libro/9791222328201](https://www.mimesisedizioni.it/libro/9791222328201). Editore: Mimesis. Data di pubblicazione:
gennaio 2026. DOI: 10.7413/1234-1234089.

Roma. Out of Place

A cura di
Dario Gentili
Francesco Careri
Natalia Agati
Guelfo Carbone
Giulia D'Alia
Giulia Dettori
Edoardo Fabbri

Cahiers di
Miserabilia 6



8	La miseria che gira intorno Dario Gentili
PRIMA PARTE. LE CITTÀ DELLA MISERIA	
14	Le città della miseria VISIBILE
16	Comunque pullula la vita irriverente. Con il fiume Lambro, elogio del presente che verrà Francesca Berni
26	Miseria e misericordia. Il monastero temporaneo di Sant'Antonio a Norcia Maria Masi
36	Un paradiso abitato da diavoli. Il caso di Crotona tra contaminazione ambientale e nuove forme di espropriazione territoriale Altea Panebianco, Niside Panebianco
46	Alcune riflessioni sulla città-Ilva e l'invenzione di vite misere Arianna Colombo, Laura Guarino
56	Più decoro! A Veniceland non c'è posto per la poveraglia Esther Giani
66	Hull-House Maps and Papers. Pratiche di vicinato ed epistemologie incarnate nella città industriale Federica Castelli
76	Nuove città, vecchie disuguaglianze Daniele Rossi
82	La città della miseria nel cinema senza tetto né legge di Agnès Varda Michele Anelli-Monti
90	La tentazione del riscatto. Etica e pratiche partecipative tra fotografia, fiction e documentario nell'Italia contemporanea Giulia D'Alia

100	Le città della miseria INVISIBILE
102	City of Joy Guelfo Carbone, Giulia Dettori
108	Città senza fine. Per un uso incidentale dello spazio pubblico Paolo Do
118	Mamma Roma. Lecture fisiognomiche degli spazi del riparo nella città storica di Roma Isabella Zaccagnini
126	I lazzaroni a Disneyland. Per una rilettura critica dei processi di gentrificazione Flavio Luzi
134	La miserabile Pietra. Spazio di corrispondenza e coesistenza Ilaria Maurelli
146	Visibilità ignorata. Un'analisi della deprivazione urbana nei paesaggi mentali Camilla Giulia Barale
154	L'architettura come cura. Ripensare gli spazi della follia Christina Conti, Alberto Cervesato
164	Architetture del Miserère. Reinventare il ruolo degli spazi cimiteriali per ripensare l'architettura della città Tommaso Antiga
170	Lampi sulla città Alberto Petracchin
178	Bibliografie

SECONDA PARTE. ROMA MISERY TOUR

- 192** **Girare intorno alla miseria**
Francesco Careri
- 200** **Roma Misery Tour**
EMERSIONI
- 202** **Aporie progettuali per una città ospitale. Manuale di navigazione**
Natalia Agati, Edoardo Fabbri
- 212** **Camminare a piedi nudi nel vuoto. La miseria tra dimensione urbana ed esperienza ascetica**
Edoardo Fabbri
- 220** **Senza/casa. Note etnografiche da Roma Termini per una decostruzione del margine**
Silvia Antinori in dialogo con Natalia Agati
- 232** **Mama Termini. Pratiche di de-escalation conviviale**
Francesco Conte in dialogo con Francesco Careri
- 244** **Il safari del degrado. Considerazioni a partire dal film San Damiano**
Christian Raimo
- 250** **La miseria del Superamento. L'irreparabilità dei ghetti migranti**
Camillo Boano, Antonio Stopani
- 260** **Corpi che (com)portano spazio**
Collettivo ATLANTe / Martina Comanducci, Tommaso Consiglio, Matteo Cucciniello, Alizee Del Gizzo, Laura De Mari, Chiara D'Emilio, Aurora Gentile, Anna Panico

- 280** **Roma Misery Tour**
IMMERSIONI
- 282** **Architettura e Comunità Emergenti**
a cura delle studentesse e degli studenti del Laboratorio di progettazione "Architettura e Comunità Emergenti"
- 292** **Aedicula**
Justine Hesse, Selma Elouardi, Bennet Möller, Isabel Franke
- 302** **Muro giardinato**
Kiran Menghani, Aina Yrla, Levin Lorenz Meyer
- 308** **Atlante. Corpi che (com)portano spazio**
Collettivo ATLANTe
- 310** **Atlante 1 – Hook up!**
Aurora Gentile, Chiara D'Emilio, Matteo Cucciniello
- 318** **Atlante 2 – Mundus Ludens**
Laura De Mari, Martina Comanducci
- 326** **Atlante 3 – Spaccio aperto**
Tommaso Consiglio, Anna Panico, Alizee del Gizzo
- 334** **City as a house**
Amit Yaacov, Anastasiia Kovalenko, Antonia Ruppe
- 340** **Giardinetto**
Petr Cekal, Jakub Zeman
- 344** **Le 16 città (anti)speciste**
Marta Bevilacqua, Francesco Filoni, Leonardo Brustolon
- 350** **Mattanza, mattoni, misticanza**
Chiara di Cesare, Claudia Marinetti

Il progetto “Miserabilia” indaga spazi e spettri della miseria nell’immaginario e nella realtà urbana italiana contemporanea. L’intento è quello di tornare a riconoscere e indagare le manifestazioni tangibili e intangibili della miseria nelle città e a riscoprire i linguaggi per poterla comprendere e raccontare. Nelle città, lo spazio di esistenza e di manifestazione della miseria è stato progressivamente rimosso, sia dalla vista che dalla coscienza, mentre la visibilità è ammessa e concessa alla povertà, purché il suo spazio sia ben delimitato e regolato, previsto e identificabile. Se nelle nostre società alla povertà sono assegnati spazi e luoghi, dove essa può essere oggetto di controllo disciplinare e dove può manifestare allo sguardo giudicante della cittadinanza quella dignità e modestia che la rendono apprezzabile, la miseria è refrattaria a tale sguardo e, dove improvvisamente e impunemente appare, risulta senza speranza di riscatto e senza margine di governabilità istituzionale: abbandonata a sé stessa.

Come suggerisce il titolo di questo libro, la miseria è “fuori luogo”: sia nel senso morale dell’espressione, essendo cioè il suo manifestarsi inopportuno in quanto arriva a rovinare la scena e a disturbarne l’ordine; sia nel suo senso spaziale, non avendo cioè un suo luogo peculiare, dove è previsto appaia, che sia una mensa della Caritas o un centro per l’impiego, che sia una periferia degradata o un centro per l’accoglienza migranti. La miseria, piuttosto, infesta e contagia lo spazio “anarchitettonico” che struttura il tessuto urbano, così visibile e presente quanto trascurato e ignorato, come accade negli spazi che siamo soliti attraversare distrattamente o frettolosamente, quali stazioni ferroviarie, parchi, siti abbandonati. Questa è la miseria che rimanda a uno spettro di esperienze segnate da uno stato di indigenza estremo e da una privazione materiale apparentemente inaggirabile. Ma, altrettanto, il suo manifestarsi rende anarchitettonico anche lo spazio più architettonicamente configurato, dove meno la si aspetti, che

INTRODUZIONE

La miseria**che gira intorno****Dario Gentili**

sia il quartiere benestante o la piazza da cartolina richiesta dal turismo di massa. La miseria può essere allora non necessariamente associata a una specifica condizione socio-economica, come accade per la povertà, ma proprio per questo risulta ancor più disturbante e indecorosa.

Roma Out of Place è suddiviso in due parti: la prima, *Le città della miseria*, rintraccia la miseria nelle città reali e in quelle dell'immaginario (letterario, iconografico, filmico), che spesso mostrano, rendono visibile quella miseria che risulta invisibile perché rimossa dall'esperienza quotidiana delle nostre città. Eppure è lì, ne rifiutiamo l'esistenza perché la sua intrattabilità e disperazione rivelano la nostra impotenza culturale e politica. Oltre a restituire il fatto che la miseria non è *una*, che le sue manifestazioni possono essere molto diverse e trasversali, irriducibili a un concetto univoco, le diverse "esperienze" che di essa i saggi presentano hanno un comune assunto di fondo: ben prima di considerare se la miseria sia o meno riscattabile, redimibile o gestibile, bisogna ammetterne e riconoscerne l'esistenza. Non solo è tra noi, ma in qualche modo è in noi: nei nostri comportamenti, atteggiamenti, pensieri. Anche questa miseria va ammessa e riconosciuta.

La seconda parte del libro, *Roma Misery Tour*, è, come evidente dal titolo, un tour di Roma sulle tracce della miseria, un tour che va a rintracciare la miseria in quegli spazi di transito e di sosta, dove essa appare fugacemente per poi risparire; ma è anche un tour che lascia tracce progettuali laddove la miseria è invisibile eppure presente, sebbene siano tracce effimere, destinate esse stesse a svanire.

Questo libro è il risultato di due iniziative del gruppo di ricerca di Roma Tre all'interno del progetto "Miserabilia": la prima il convegno "La città della miseria", che si è tenuto il 30-31 ottobre presso il Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università degli Studi Roma Tre; la seconda il convegno-workshop "Roman Misery Tour", che si è

tenuto il 18-19 febbraio a cura del Laboratorio di progettazione "Architettura e Comunità Emergenti" presso il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi Roma Tre. Colgo l'occasione di questa pubblicazione per ringraziare i colleghi e le colleghe, le studentesse e gli studenti e i diversi passanti che hanno attraversato quelle giornate.

Prima parte.

Le città della miseria

Le città della miseria VISIBILE

- 16 **Comunque pullula la vita irriverente.
Con il fiume Lambro, elogio del presente che verrà**
Francesca Berni
- 26 **Miseria e misericordia.
Il monastero temporaneo di Sant'Antonio a Norcia**
Maria Masi
- 36 **Un paradiso abitato da diavoli. Il caso di Crotone tra contaminazione
ambientale e nuove forme di espropriazione territoriale**
Altea Panebianco, Niside Panebianco
- 46 **Alcune riflessioni sulla città-Ilva e l'invenzione di vite misere**
Arianna Colombo, Laura Guarino
- 56 **Più decoro! A Veniceland non c'è posto per la poveraglia**
Esther Giani
- 66 **Hull-House Maps and Papers. Pratiche di vicinato ed epistemologie
incarnate nella città industriale**
Federica Castelli
- 76 **Nuove città, vecchie disuguaglianze**
Daniele Rossi
- 82 **La città della miseria nel cinema senza tetto né legge di Agnès Varda**
Michele Anelli-Monti
- 90 **La tentazione del riscatto. Etica e pratiche partecipative tra fotografia,
fiction e documentario nell'Italia contemporanea**
Giulia D'Alia

E questa' disse il direttore aprendo la porta 'è la Sala di fecondazione.
(Aldous Huxley, *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo*)

Nel romanzo *Il mondo nuovo*, Huxley racconta una società i cui individui sono generati in provetta e i cui piaceri materiali sono completamente soddisfatti. Nei "centri di incubazione" donne e uomini vengono programmati al fine di mantenere uno "Stato mondiale" basato sul motto "Comunità, Identità, Stabilità". La miseria è rappresentata da esseri umani naturalmente nati, soggetti al sentimento, al dubbio e altre "miserie". La miseria è spazialmente relegata e tenuta lontana dalla "società condizionata" affinché non se ne minacci l'equilibrio e il progresso. Lungo il racconto si delineano due mondi: il primo asettico e fordista nel quale impera un ordine privo di casualità, il secondo caotico, selvaggio e in balia dei sentimenti. Da questo punto di vista, il discorso riguarda l'umano ma anche come interagiamo con l'idea che ne costruiamo, attraverso lo spazio. Questo "spazio" è altro da sé, è fuori di noi o è dentro di noi? E al contempo, la miseria dove e come insorge? La riflessione si muove nella schiuma che fibrilla tra queste due condizioni, separate solo quando le pensiamo: in effetti tra gli intenti vi è certamente quello di viaggiare nell'unione – ambigua, contraddittoria, assurda – piuttosto che nel discernimento. Già nel 1922 in *Nuovo Medioevo*, Nikolaj Berdjaev non augurava la realizzazione delle utopie, laddove la fine del tendere ad esse avrebbe implicato – secondo il filosofo russo – la perdita totale di libertà. Disastri ambientali, guerre, divari economici marcano sempre più la quotidianità di qualsiasi luogo, descrivendo una precarietà all'interno della quale è necessario comprendere nuovamente il reale per poter riaprire la possibilità di una qualche nostra partecipazione alla costruzione del mondo.

La teoria della schiuma di Sloterdijk aiuta ad entrare nei ragionamenti come questi fossero fenomeni destinati ad apparire, passare, trasformarsi e dissiparsi senza mai acquisire una forma definitiva: atmosfere, governate da fenomenologie diverse, come vortici o altre dinamiche ambientali fuori dal nostro controllo. Nell'epoca della complessità e della precarietà, un pensiero amorfologico (Sloterdijk 2016, p. 71) può aprire lo spazio verso una comprensione integrata alle realtà che attraversiamo nella loro natura (e forma) anzitutto transitoria. Il titolo è una libera interpretazione di *Ovunque abbonda la vita esuberante*, frammento dai *Fenomeni periodici della vita dei mammiferi, degli uccelli e dei rettili di Voroneje* di N. Severtsov. Se il naturalista russo si riferiva ai comportamenti cooperativi del mondo animale, in questo caso si tenta di intravedere capacità co-progettuale negli ecosistemi costituiti anche da detriti, rifiuti e mondi marginalizzati. L'espressione "comunque pullula la vita irriverente" incorpora due prospettive: "non dipende più da noi che tutto dipende da noi" (Serres 1995, p. 189) e "la materia come intrinsecamente viva (ma non animata)" (Bennett 2023, p. 24). Con Serres, si constata che la trasformazione è slegata dalla nostra sopravvivenza e, con Bennett, si pone la domanda su come immaginario e progettualità possano ridiscutere i termini, gli strumenti e le finalità della partecipazione al farsi dei luoghi, dopo aver riconosciuto la materia come entità vivente. Materia dunque agente lo spazio, materia che sempre più spesso rivela forze in opposizione all'esistenza della specie umana tramite catastrofi ambientali sempre più frequenti. Severtsov descrive una porzione del territorio del Voroneje che osserva nella sua moltitudine di fenomeni: "[...] Più avanti, quasi su ogni onda c'è un'anatra che si culla, mentre su in alto potete osservare gli storni di casarche. Ovunque pullula la vita esuberante" (Severtsov 1885, in Kropotkin 2020, p. 251).

Comunque pullula la vita irriverente.

Con il fiume Lambro,

elogio del presente che verrà

Francesca Berni

Cosa hanno in comune le due espressioni “comunque pullula la vita irriverente” e “ovunque pullula la vita esuberante” quando vengono accostate al mondo che mi accingo a descrivere, ovvero quello dei rifiuti portati dall’acqua? L’espressione alla fine dell’estratto fornisce un’idea di vita altra dalla nostra che – letteralmente ovunque e al di là di noi – “pullula”. E non solo: essa pullula “esuberantemente”. Si dà l’idea di qualcosa che non può essere contenuto, che non si contiene, qualcosa di smodato, una effervescenza implacabile e necessaria, “che fanno della natura quel che è: un intreccio di interazioni e reciprocità dagli esiti non programmabili né prevedibili, in perenne stato di effervescenza, in continua transizione tra vitalità e deperimento, dove anche la distruzione si compie come fatto creativo” (Metta 2022, p. 62). Dunque al di là della nostra condizione tragica, incerta e paurosa, si intravede una vitalità altra: *molteplice* perché sono tante le entità che vi partecipano; *impetuosa* perché le danze di tutte le parti esprimono un farsi del mondo ora rapido ora meno ma sempre in moto; *ambivalente* perché la vita e la morte non sono separate, al contrario concorrono assieme a sprigionare nuova vita.

Kropotkin, tramite l’osservazione del comportamento animale, descrive come le pratiche solidali non siano governate da forme di sentimento individuale quali l’amore o la simpatia per una singolarità ma da un sentimento molto più vasto, ovvero quello della socievolezza (Kropotkin 2020, pp. 42-43). In questa occasione si inaugura un ragionamento analogo all’interno di un ecosistema attuale come quello del fiume Lambro, iniziando una preliminare descrizione delle basi teoriche e dei riferimenti letterari e operativi per l’individuazione di un’affine cooperazione tra entità diverse – inquinanti e non inquinanti, plastiche e vegetali – per rintracciare indici di vitalità all’interno di una condizione ambientalmente compromessa. Ridiscutere la percezione negativa dello scarto e dell’agente inquinante entra in risonanza con un’interpretazione dell’etimo sanscrito *mi-* della parola “miseria” che interpreta i significati di “distruggere”, “diminuire” come circostanze in cui può anche farsi spazio una creatività autentica perché necessaria. Con questo non si vuole indicare la distruzione come prescrizione metodologica o come dinamica auspicata: al contrario, il ragionamento intende esplorare una data condizione di miseria, come situazione ideale all’interno della quale rilevare dinamiche apparentemente inutili e prive di senso. Dunque, comprendere come il necessario, o ciò che già è in atto, smetta di costituirsi come male minore e al contrario possa diventare, attraverso uno sguardo di “sbieco” (Jullien 2016, p. 72), spazio per nuova danza, a suo modo espressiva, a suo modo esuberante. Coltivare l’inaspettato (piuttosto che l’atteso), attraverso l’incontro (piuttosto che l’appuntamento), in quanto questo è materialmente implicato nelle contingenze dando luogo alle relazioni interspecie (e *inter-materia* per dirla alla Benet) come parte integrante dell’evoluzione della storia (Tsing 2021, p. 214). Cercare di entrare dentro il pensiero, facendone esperienza, nelle sue asperità, imperfezioni, ambiguità, tentando di evitare di porsi fuori, tramite una progettualità programmatica o un metodo preconstituito, applicato da me al mondo e non *con* e *in* esso. Jullien spiega che “lo sbieco non consiste tanto nel fatto che orienta la nostra attenzione sulla particolarità della situazione, ma nel fatto che ci rende complici di essa” (Jullien 2016, p. 78).

Il tasso di inquinamento del fiume Lambro è tra i più alti d’Europa ¹ e i relativi

¹ Si veda: Disastro ambientale del fiume Lambro, Wikipedia, L’enciclopedia libera,

ecosistemi versano in una condizione critica e marginalizzata, tenuta fuori dalla città efficiente. Se da un lato l’invisibilità ne incrementa il grado di compromissione ambientale, dall’altro incoraggia alleanze inattese tra gli agenti più diversi. L’acqua, infatti, ancora prima che medium teorico, facilita questo genere di processi per ragioni di comportamento chimico e meccanico. È in questo interregno che il testo si muove: come la miseria può essere la condizione nella quale costruire una trasformazione e non dalla quale evadere o emanciparsi? Il testo prende le mosse dall’osservazione di una delle attività di ricerca del progetto Horizon PALIMPSEST ² nel contesto più specifico di uno dei tre progetti pilota, il fiume Lambro a Milano: la ricerca posiziona le sue pratiche e attività all’intersezione tra arte, architettura e paesaggio combinando competenze, attori e strumenti diversi in contesti con criticità ambientali, sociali, produttive che hanno nel tempo compromesso la biodiversità e la vitalità degli ecosistemi locali.

Attorno alle riflessioni che scaturiscono dal pensiero di Benet e Serres ³, si concatenano una serie di altri ragionamenti – anche trovati all’interno dei volumi stessi: esplorazioni cinematografiche nonché alcune riprese della stessa autrice sul rapporto tra acqua e agentività dello spazio concorrono a dare voce ad entità o dinamiche laterali solitamente prese poco in considerazione: lo stato di esclusione può incoraggiare una vitalità creativa autentica in quanto necessaria e ineluttabile. Allo stesso tempo, le immagini in movimento permettono all’acqua di manifestarsi per quello che è: un acceleratore nella comprensione dei fenomeni e *luogo* ottimale di riflessione sul rapporto tra paesaggio e progetto. Le immagini che accompagnano il testo infatti sono state estratte da una serie di video che tentano di portare l’occhio verso modi di interpretazione non oggettivanti: si tenta di stabilire uno spazio non appartenente a nessuna singolarità tra le parti che concorrono a generarlo ma che fluttua nelle pieghe delle cose, negli interstizi tra le cose. In questo senso, la camera ondeggia senza costruire una gerarchia di inquadrature che prediliga un soggetto piuttosto che un altro (ad esempio il corpo umano che muove gli oggetti o i soli oggetti), tutto è sullo stesso *piano* di narrazione del reale, interessando di più le tangenze e le intersezioni tra le entità piuttosto che l’identificazione finita delle parti. Il tentativo è quello di ribaltare un tipo di narrazione lineare e predeterminata, ricercando invece come può accadere il contrario: cosa succede quando rinunciamo ad affermare, dire, preparare e lasciamo che sia il paesaggio nel quale entriamo a indicarci come partecipare al suo farsi? In breve, “quando lo sguardo non è più alla ricerca di identificazioni o di informazioni ma si lascia ‘assorbire’” (Jullien 2017, p. 27). È quando ci lasciamo assorbire dal mondo che finalmente non siamo più *dentro* o *fuori*, *qui* o *lì*. Allora ogni movimento, ogni agire del pensiero può anzitutto espandersi, unendosi ai luoghi, al loro divenire. È in questa implicazione – il pensiero che *scende a patti* con la realtà – che il progetto di paesaggio *può* agire realmente lo spazio, attraverso un

consultato il 5 giugno 2025, da //it.wikipedia.org/w/index.php?title=Disastro_ambientale_del_fiume_Lambro&oldid=144068861.

² Horizon Europe Project PALIMPSEST – Creative Drivers for Sustainable Living Heritage Landscapes (GA: 101095160).

³ Rispettivamente *Materia vibrante* di Jane Benet e *Conversations on Sciences, Culture and Time* di Michel Serres con Bruno Latour.

“patto di comunanza” (Metta 2022, p. 111)⁴. Coccia individua questa possibilità con il clima, in particolare con la mescolanza, descrivendo quest’ultima come “inversione topologica continua, un’oscillazione che disfa i contorni tra soggetto e ambiente e ne inverte i ruoli” (Coccia 2019, p. 39).

So, it no longer depends on us that everything depends on us.

This is the new principle or foundation of the new wisdom⁵

(Serres 1995, p. 172).

Serres parla dell’illusione di un certo pensiero occidentale moderno di poter avere il controllo dello spazio e del tempo e al contempo ne intravede la declinazione positiva, di abbandono di paradigmi obsoleti e apertura a forme di consapevolezza inedite. Bennet, citando a sua volta, radicalizza ancor di più questo spostamento ontologico, azzardando che “[...] siamo minerali che camminano e parlano” (Margulis, Sagan 1995, p. 49). Questa affermazione apparentemente riduzionista parla di una materia che non è animata ma è vitale, materia che è essa stessa materialmente vita, materialmente energia. Riflettere su questa differenza permette di riconoscere perché la materia non prende vita quando noi la osserviamo o la prendiamo in considerazione ma la materia è vitale al di là di noi, rimuovendo nostro malgrado la specie umana dal centro ontologico del farsi del mondo (Bennet 2023). Il pensiero e la trasformazione si manifestano dunque anche con noi ma al di là di noi. Questa condizione di controllo mancato può essere quindi un’opportunità per fare luce su altri mondi tentando di capirne le energie materiali che li regolano come anche i tratti gioiosi e vitali, viventi e sopravvivenuti. Allora il farsi del presente non è univoco, al contrario una corralità di presenti: la trasformazione non procede unilateralmente ma “la tessitura del mondo è in queste relazioni fra i tempi. Non c’è tempo universale: la realtà è la rete tessuta fra i tanti tempi locali dalla possibilità di scambiarsi segnali” (Rovelli 2023, p. 26) tra agentività diverse che si mescolano senza sosta. La vita – come la vitalità intrinseca alla materia – si genera, si trasforma e all’occorrenza sopravvive tramite la socialità, una molteplice – quanto mai risolta o compiuta – continuità spazio-temporale di continue corrispondenze (Ingold 2016, p. 14).

Le immagini in movimento come anche riferimenti cinematografici affini agli argomenti trattati possono sostanziare la necessità di tecniche e modalità alternative di osservazione e ascolto del paesaggio, illuminando la percezione e l’esperienza come antefatti cognitivi preparatori alla germinazione dell’ambiente del progetto. Inoltre facilitano il rivelarsi del paesaggio come fatto anzitutto performativo (Metta 2022). Per questa occasione sono stati individuati tre riferimenti cinematografici: *Estamira* (Prado 2005), *Rocco e i suoi fratelli* (Visconti 1960) e *L’albero degli zoccoli* (Olmi 1978). Il primo è un documentario che supporta i temi trattati, il secondo e il terzo sono due lungometraggi ambientati in parte vicino al fiume Lambro. Nell’opera di Marcos Prado emerge con forza la complessità stratigrafica di un ecosistema marginale: quello della discarica di Jardim Gramacho a Rio de Janeiro, in cui la protagonista ha vissuto e lavorato per oltre venticinque anni. Viene narrata l’ordinarietà

⁴ Questo “patto” è ulteriormente descritto da Metta come “un luogo dove i diversi attori, ognuno con le proprie forme di libertà, convenzionali o inventive, possono condividere lo stesso spazio con parziali traslazioni temporali” (Metta 2022, p. 111).

⁵ “Quindi, non dipende più da noi che tutto dipende da noi. Questo è il nuovo principio o la nuova fondazione della nuova saggezza” (trad. it. mia).

di un luogo escluso dalla città, anche intesa come narrazione pacificata del reale: un’ordinarietà caotica, a tratti catastrofica, all’interno della quale è possibile rintracciare alleanze e legami affettivi che si articolano tramite dinamiche materiali solidali tra umano e non umano. In questo senso, *Estamira* restituisce un’interpretazione del paesaggio come coesistenza empatica che scaturisce e si mantiene tale a partire da un’agentività molteplice: qui dinamiche ecologiche non cessano di agire, solo agiscono secondo principi di spontaneità e casualità in rapporti tensionali di varia intensità. Due frammenti del suo discorso, se pur dall’apparente tono profetico, rivelano intuizioni potenti. In particolare introduce un pensiero sul tempo: attraverso la suggestione di un *orizzonte nero*, *Estamira* sembra alludere a una molteplicità di tempi coesistenti, alla loro non-lineare tessitura. Anche qui, come nelle riflessioni scientifiche di Carlo Rovelli, si apre la possibilità di abitare un tempo plurale, che si deforma, si piega, si moltiplica. Un tempo che non si impone come misura, ma come orizzonte del possibile con cui entrare in risonanza. Da *Estamira* alle derive nebbiose di *Rocco e i suoi fratelli*, fino all’arca lombarda del film di Olmi, l’acqua non è mai semplicemente uno sfondo o un supporto, ma si fa soglia, vettore, agente di trasformazione. È nella sua qualità di materia instabile e relazionale che il *fiume* si offre come ambiente ideale in quanto generativo, spazio della mescolanza dove si intrecciano tempi, linguaggi e spinte differenti che non è possibile limitare a margini precostituiti. Così il fiume Lambro, nei film come nell’interpretazione che il ragionamento propone, sembra ora apparire ora dissiparsi nelle *forme* – nelle atmosfere – più diverse, abbattendo qualsiasi categorizzazione e ribadendo la sua presenza (e la sua necessità) anche quando non immediatamente percepibile. Mondo come respiro (Camurri 2024, pp. 40-41), paesaggio come *spazio possibile* per il respiro del mondo. “Et è il respiro di un mondo che si dà dissolvendosi e che, dissolvendosi, si ricostruisce puntando tutto sul gioco sacro di una nuova serie di eventi” (Camurri 2024, p. 41). Queste rappresentazioni cinematografiche ci fanno intendere che il Lambro – come più in generale un fiume e come più ampiamente un paesaggio – non è mai un semplice *oggetto di studio*, ma un modo di guardare al mondo laddove per mondo si intende tutto ciò che non si può relegare a *figura* o coppia di bordi che identificano uno spazio finito. Riprendendo le riflessioni di Rovelli, si tratta di imparare a “risuonare con tempi altri”, abbandonando l’idea di un unico tempo universale e riconoscendo invece la pluralità di traiettorie temporali che coesistono – in tensione – in ogni paesaggio (Jullien 2017, p. 71). Ora anche la nostra presenza e possibile iniziativa possono trasformarsi in pratica di ascolto multisensoriale e multi-strumentale: da intervento formale a esercizio di coesistenza. Allorché le immagini, i suoni, gli appunti non sono più solo documenti ma possibili supporti per sostanziare punti di vista altri da noi, nella lunga sedimentazione di una nuova ecologia del pensiero progettuale: lasciare che il paesaggio del nostro immaginare, pensare, agire divenga esso stesso il fiume Lambro come descritto fin qui. Un laboratorio in cui la distinzione tra naturale e artificiale, tra urbano e rurale, tra umano e più-che-umano perde ogni nitidezza: in questo senso, ogni ecosistema è un laboratorio per pensare un nuovo rapporto con il tempo, con la materia, con l’immaginazione. Incrinare la cognizione consolidata che si ha della parola “fiume”, mostrando il Lambro nei suoi stati liminali, ambigui, eccedenti rispetto all’idea normativa secondo cui il fiume dovrebbe rimanere *là dove ci si attende che stia*, implica fare lo stesso per quel che riguarda l’idea che si ha – e che si pratica – del progetto

di paesaggio. Aprirsi alla possibilità della “perturbazione” (Tsing 2021) e “lasciarsi assorbire” (Jullien 2017, p. 27) piuttosto che interpretare; lasciarsi contaminare piuttosto che intervenire; lasciarsi ascoltare dal paesaggio nel quale ci addentriamo. Questo apparente abbandono a ciò che già è (per quanto caotico, inspiegabile) non è rinuncia al progetto, rassegnazione a quel che accade o, peggio ancora, agire mimetico, al contrario è una premessa teorico-operativa necessaria per una reale partecipazione alle trasformazioni in corso, degli ecosistemi quanto del modo in cui questi vengono interpretati. Alcuni esseri, come ad esempio i funghi matsutake o i pini, non si limitano a esistere dentro un ambiente: lo generano, lo trasformano, ne sono parte costitutiva (Tsing 2021). Le cosiddette “perturbazioni”, come descritte da Tsing (fratture, deviazioni, mutamenti), non sono interruzioni ma nuovi inizi: aperture da cui si riorganizzano possibilità di relazione, dando forma a successive configurazioni. In questi intrecci e “concatenamenti” (Haraway 2016) la precarietà quindi appare come spazio fertile in cui si attivano inedite forme di socialità, che includono l’umano ma relativizzandone la *hybris* (Tsing 2021, p. 224): “I paesaggi non fanno da sfondo all’azione della storia: sono essi stessi attivi. Osservare paesaggi che si formano mostra come gli uomini si uniscano ad altri esseri viventi nel modellare mondi” (Tsing 2021, pp. 224-225). Dunque, come luoghi di azione non esclusivamente umana, i paesaggi si rivelano entità attive che *agiscono* il mondo. Osservarli nel loro farsi, nel loro continuo divenire, significa riconoscere come le azioni umane si intreccino con quelle di altre forme di vita in un “con-divenire” (Haraway 2019, p. 33) costante. Sta al progetto scegliere finalmente di partecipare agli intrecci in corso, a condizione che questo avvenga con strumenti e paradigmi rinnovati da un’interpretazione del paesaggio che deve ridiscutersi costantemente nel presente che ne raccoglie e dirama le temporalità.



Montaggio dei frame video di vari *momenti* del fiume Lambro. L’immagine fissa di fondo inquadra una porzione dell’area dove il fiume e il Naviglio della Martesana si intersecano.



Montaggio dei frame video di vari *momenti* del workshop di cianotipia facilitato dal duo di artisti gethan&myles nell'ambito del progetto Horizon PALIMPSEST nel settembre 2024. L'immagine fissa di fondo inquadra una porzione dell'area dove il fiume e il Naviglio della Martesana si intersecano.

NORCIA, 10 FEBBRAIO 2019

Un silenzio denso avvolge la zona rossa. Le impalcature si stagliano come scheletri metallici tra le macerie, e due campane, appese con forza a una struttura provvisoria, rompono l'aria ferma con il loro suono. Non sono segni di nostalgia, ma di una rinnovata presenza.

Tra i resti della città, ogni traccia sembra appartenere a un tempo sospeso. La città di San Benedetto vive nell'intervallo, tra una fine evidente e un futuro ancora inaccessibile. Le scosse sismiche del 24 agosto, 26 e 30 ottobre 2016 – la più distruttiva con magnitudo 6.5 – hanno risparmiato vite, ma colpito duramente l'anima della città, restituendo il paesaggio “blasfemo” di Paolo Rumiz in *Il filo infinito*. “Metà degli edifici [sono] seduti su se stessi. Le rovine della Cattedrale [sono] illuminate di giallo dalle fotoelettriche. Dietro il rosone, la navata non c'è più” (Rumiz 2019, p. 11), la Basilica di San Benedetto è crollata nella sua parte centrale, il campanile settecentesco è andato perduto; Santa Maria Argentea, San Francesco, Sant'Agostino hanno perso i tetti, il Santuario della Madonna Addolorata è stato raso al suolo. Al loro posto, un paesaggio d'emergenza¹ inedito e sovrascritto, di imbragature metalliche e opere provvisorie. Le mura medievali si sono aperte in fenditure imprevedute. Tutt'attorno una realtà nuova di insediamenti abitativi temporanei genera polarità che costringono a guardare oltre l'antico tracciato urbano. Tutte le attività del centro storico sono state trasferite in strutture provvisorie all'esterno, e le strade interne sono state sostituite con percorsi affidati alla circonvallazione. Le imponenti porte d'ingresso, memoria della città medievale, appaiono rivestite da un'imbotte di sostegno con strutture reticolari in acciaio e impalcati lignei. Sulla Porta Romana, un nuovo basamento di legno giallo accoglie indicazioni utili, suggerimenti per norcinerie e riferimenti per rintracciare le attività precedenti nel nuovo circuito attorno alle mura. Il paesaggio tecnico racconta del trauma subito, ma si fa portavoce di una persistenza: la convivenza con il trauma ha permesso alla vita di aggrapparsi a queste strutture d'emergenza. Le chiese senza tetto hanno una copertura metallica lucente, più alta e più ampia della precedente, un nuovo *Landmark* che abbaglia l'orizzonte sullo sfondo del monte Vettore. Sul prospetto laterale della chiesa di Sant'Agostino, i tubolari metallici negano gli ingressi, ma lungo via Anicia ritmano lo spazio con nuove ombre. I puntelli di legno sulle facciate ridefiniscono i margini di vecchi sagrati. Sui tubolari rossi e argento di via Cesare Battisti la vegetazione si arrampica e lentamente riconquista il proprio spazio.

L'osservazione di Norcia, a distanza di tre anni dal sisma, restituisce un paesaggio in cui la distruzione ha prodotto non solo vuoti materiali, ma condizioni nuove

¹ Nina Bassoli utilizza questa espressione (Tagliabue Volontè & Bassoli 2016, p. 73) per sottolineare come, pur nella sua natura provvisoria, il paesaggio post-sismico rappresenti il paesaggio reale, destinato a definire a lungo l'identità delle città colpite dal disastro. Questo scenario temporaneo non solo condiziona profondamente i processi di ricostruzione, ma si configura sin da subito come parte integrante della nuova città. Se è stato possibile rilevarlo, ridisegnarlo e raccontarlo, osserva Bassoli, allora si può affermare che esso è già, di fatto, la città che viene (Tagliabue Volontè, Bassoli 2016, p. 77). A conferma di questa visione, ricerche fotografiche come quella di Michele Nastasi su L'Aquila, pubblicata in *Città sospesa. L'Aquila dopo il terremoto* (D'Alfonso 2015), o il reportage emiliano di Giovanni Chiamonte in *Interno perduto. L'immanenza del terremoto* (2012), non si limitano a documentare la tragedia, ma restituiscono l'immagine di una città ancora vivente.

Miseria e misericordia.

Il monastero temporaneo

di Sant'Antonio a Norcia

Maria Masi

di esistenza. Le impalcature, i profili metallici, le strutture provvisorie non sono solo tracce del trauma subito, ma dispositivi attraverso cui la città continua a vivere, a reinventarsi. L'equilibrio precario tra rovina e sopravvivenza, tra sospensione e riorganizzazione, rivela che non è la ricostruzione in sé a definire il futuro, ma il modo in cui il vuoto viene abitato nel "mentre". Proprio a Norcia, tra le macerie del trauma, si apre una via di fuga che passa per "la disponibilità all'uso a cui è rimesso l'esistente" (Gentili 2016, p. 173). Non è il vuoto a costituire l'eredità della distruzione, ma una possibilità rinnovata, un'apertura che si manifesta nella quotidiana riconfigurazione dell'abitare. La città non è ferma, né semplicemente in attesa: è attraversata da gesti minimi di riattivazione, da forme provvisorie di organizzazione, da adattamenti silenziosi che danno senso al tempo sospeso, da arrangiamenti che rileggono quanto "rotto". È, in fondo, la stessa condizione esistenziale descritta da Alfred Sohn-Rethel nell'osservazione della città di Napoli e del rapporto degli abitanti con la tecnica (Sohn-Rethel 1991): qui, la rottura, lungi dall'essere una fine, si trasforma in occasione di continuo riprogetto. La frattura non paralizza, ma innesca un movimento, una risposta, un gesto creativo che non mira al ripristino del *com'era*, ma apre a una visione alternativa, che esclude la rassegnazione. Le fratture del trauma, così, non sono segni di sconfitta, ma opportunità per nuovi arrangiamenti (Metta 2024). Ciò che, dopo il trauma, torna in scena come risorsa² lo fa nonostante (o proprio in virtù di) la sua condizione di sopravvivenza. È materia disponibile capace di esprimere una carica d'uso inedita, una forza progettuale imprevista. In questo senso, Norcia può essere letta come città della miseria non per ciò che ha perduto – non per le privazioni causate dai crolli, né per la povertà della materia che oggi la riveste – ma per lo slancio vitale che ne anima la sopravvivenza. La miseria, qui, non è solo mancanza, ma condizione creativa: vivere di espedienti diventa forma di resistenza, capacità di guardare a ciò che resta con uno sguardo nuovo, di farne risorsa. Dove altri vedono rovina, emergono qui margini di possibilità. È una città per cui vale quanto Benjamin scrive del *carattere distruttivo*, in grado cioè di "[scorgere] ovunque vie d'uscita" (Benjamin 2002, p. 525) e dalla cui prospettiva, evacuazione non è solo sinonimo di svuotamento (Gentili 2016). "Evacuare", che conserva nella sua etimologia il *vacuum* latino, in una forma attiva, implica non soltanto la mancanza, quanto piuttosto l'atto del "fare spazio", inteso come liberazione, apertura generativa. Non si tratta di guardare al passato, né tanto meno di proiettarsi a una futura ricostruzione, ma di fare spazio a quanto pres-ente³.

A Norcia un evento e una data precisa segnano il compiersi di queste intenzio-

² Il termine risorsa deriva dal latino *resurgere* (risorgere), ovvero "tornare a sollevarsi", "riapparire". In origine legato all'idea del ritorno alla vita, conserva una dimensione profonda di rigenerazione. In contesti post-traumatici, una risorsa non è allora solo un mezzo utile, ma ciò che torna in scena, rendendosi nuovamente disponibile alla trasformazione. Risorgere rimanda al movimento continuo di una sorgente, che permane perché si rinnova incessantemente.

³ Non semplicemente un intervallo temporale tra un prima e un dopo ma a tutti gli effetti la principale delle risorse. Per dirla con Galimberti, il pres-ente (presso l'ente) è "quel nulla che si frappone tra il mio corpo e le cose" (Galimberti 2018, p. 152): non un tempo ma uno spazio d'occasione, non un istante in fuga ma una prossimità, una vicinanza tra le cose che, in quanto prossime, si rendono immediatamente disponibili all'uso anche secondo letture inedite, espedienti d'occasione.

ni. Il 10 febbraio 2019 la comunità delle suore benedettine di Sant'Antonio, allontanata inizialmente dal monastero inagibile e ricollocata nel monastero di Santa Lucia a Terni, fa ritorno dopo lunghe richieste e contro le procedure standard della seconda emergenza. Sceglie di vivere tra le macerie, riarrangiandole in un insediamento di container accanto ai ruderi di Santa Maria della Pace. Il 10 febbraio 2019, una processione silenziosa attraversa la zona rossa, accompagna il ritorno della comunità benedettina affermando la possibilità di una convivenza con il trauma.

Lungo via delle Vergini, le campane del monastero temporaneo si arrampicano sui tubolari delle opere di messa in sicurezza. Sono il suono attuale di un'esistenza che insiste e si rinnova, rileggendo creativamente tra le pieghe (e le piaghe) dell'esistente. Fig. 1

NORCIA, 23 MARZO 2019⁴

Intorno a quelle campane, oggi come allora, si stringe la comunità delle suore benedettine di Sant'Antonio. A un mese dal loro rientro, l'area è ancora segnata dai tracciati d'emergenza, la struttura modulare appare isolata e precaria. Eppure, tra mobili rimediati, sedie modificate, spazi adattati, la vita ha già ricominciato a prendere forma. "Paragono questo momento al tempo dell'Avvento", racconta suor Caterina Corona, madre superiora, "perché ciò che conta è imparare a vivere l'attesa". Non una nostalgia del passato, ma uno sguardo vigile sul presente, una fiducia attiva nel tempo sospeso. Nei racconti della comunità religiosa, la miseria si intreccia profondamente con la virtù cristiana della misericordia. Come nei *Salmi*, dove il misero invoca e fonda nella misericordia la propria speranza, così anche a Norcia la sofferenza si trasforma in spazio di fiducia. Ma la misericordia cristiana non si riduce alla sola compassione per la miseria altrui – sentimento che certamente anima le religiose nel loro desiderio di prossimità, anche fisica, alla comunità locale – ma è, più radicalmente, una forza attiva: ciò che muove all'azione, che spinge a ribellarsi alla miseria nel tentativo di alleviarla. Avere misericordia significa, per le religiose, nutrire un sussulto di fiducia nella possibilità di volgere il male in bene; significa desiderare di vivere a pieno una condizione presente, tentando ogni via, ogni espediente, per riscriverla in maniera creativa. Il monastero temporaneo di Sant'Antonio è allora un atto misericordioso di ribellione: un gesto che tenta di restituire i luoghi alle comunità da cui sono stati evacuati, e che dimostra la possibilità concreta di una convivenza tra le macerie, i puntelli di legno e le impalcature. Norcia è città della miseria proprio perché rianimata da "miseri di cuore", testimoni viventi della capacità di trasformare il vuoto in occasione, la fragilità in possibilità. Nella miseria dei tubolari metallici, attrezzati con le loro campane, le benedettine di Sant'Antonio fanno della loro perdita un *vacuum* aperto alla risignificazione, non orientato al ripristino della condizione originaria, ma all'emersione di una forma finora impensabile.

Il monastero temporaneo sorge ancora oggi con fierezza tra i ruderi di Santa

⁴ In questa data è stato condotto un sopralluogo e un reportage fotografico presso il monastero temporaneo delle suore benedettine di Sant'Antonio a Norcia, a circa un mese dal loro rientro. In tale occasione è stata raccolta un'intervista con la madre superiora, suor Caterina Corona, che ha condiviso le motivazioni profonde alla base dell'esperienza di ritorno e ha descritto le condizioni di vita quotidiana della comunità religiosa all'interno della nuova struttura.

Maria della Pace, immediatamente nei pressi dell'antica sede benedettina. Si tratta di un insediamento composto da container modulari, simili a quelli impiegati dalla Protezione Civile. Collocato a ridosso della zona rossa e a cavallo di un muro storico messo in sicurezza, il complesso si configura come un rinnovato punto di riferimento comunitario. Prendendo le distanze dal muro pericolante, il monastero si apre in convivenza con il sistema di messa in sicurezza. Lo fa mantenendo un distacco che permette di ricavare uno spazio-soglia, un margine fertile dove le suore coltivano la terra secondo la Regola del proprio ordine. Gli accessi principali sono tre: uno pubblico, in diretto collegamento con la strada esterna, e due più riservati, destinati alla vita monastica. La distribuzione degli spazi interni è determinata da una percorrenza centrale che ne guida l'organizzazione funzionale. Fin dall'ingresso pubblico, si rivela la natura dell'arrangiamento che caratterizza questo insediamento. Il riuso dei materiali si intreccia con il tentativo di restituire vita a uno spazio precario, ma anche con l'esigenza di addomesticare la rigidità del modulo prefabbricato. Tutto ciò che è stato possibile recuperare tra le macerie del monastero interdetto è stato ricollocato all'interno delle grigie scatole abitative: drappi dorati, immagini sacre, oggetti rituali si dispongono negli spazi provvisori altrimenti indistinti in un tentativo di riconciliazione tra le parti. Questo spirito si manifesta in tutti gli ambienti, dal parlatorio – spazio di accoglienza previsto dalla regola benedettina – fino alle celle, reinterpretate con essenzialità. Ma è nella cappella che l'arrangiamento trova la sua espressione più compiuta. Un sistema di tende ornate da ricami preziosi definisce lo spazio d'ingresso come un *nartece* temporaneo: una soglia che filtra l'accesso e attenua la rigidità geometrica del container. Oltre la tenda si apre uno spazio liturgico inedito, dove il tabernacolo, recuperato dalla chiesa originaria, incontra un altare essenziale, una semplice cassa di legno trasformata dalla presenza di paramenti e tessuti che ne riplasmano l'aspetto, ricreando la sacralità del rito. Anche le sedute sono state modificate artigianalmente e dotate di una mensola su cui appoggiare i libri durante la preghiera. Dalle attrezzature allo spazio stesso, ogni elemento è ricomposto al di fuori della propria destinazione canonica, sospeso in una condizione intermedia che non tenta di ripristinare una forma originaria, né aspira a un progetto definitivo: è un gesto di invenzione, capace di abitare la terza via. **Fig. 2**

IMPALCATI E IMPALCATURE

Il campanile temporaneo di tubi e giunti metallici diventa suggerimento progettuale per guardare agli impalcati provvisori non più come elementi tecnici, ma come supporto e infrastruttura a cui aggrapparsi, come a un esoscheletro urbano, per immaginare, come suggerisce Bassoli, la nascita della nuova città (Tagliabue Volontè e Bassoli 2016). L'ipotesi di una riscrittura dello spazio pubblico nei contesti post-traumatici ha guidato, nel tempo, diverse sperimentazioni progettuali. Tra queste, il laboratorio "Abitare le Rovine", immaginato nel maggio 2012 da Andrea Branzi e Michele De Lucchi con gli studenti del Politecnico di Milano, rappresenta un caso emblematico. Si è trattato di un'esperienza visionaria che si interrogava sulla possibilità di abitare l'Aquila post-sisma nello stato in cui si trovava, senza attendere un ipotetico "dopo", ma assumendo la rovina come nuova condizione abitabile. Questo approccio prevedeva la costruzione di un nuovo *layer* costituito da un'infrastruttura sospesa tra il passato e il possibile. Una griglia sopraelevata attraversabile, dalla

quale osservare e vivere la città riconfigurata. L'idea di attraversamento proposta dal laboratorio milanese è fortemente legata a una carica contemplativa. Pur contribuendo alla ridefinizione delle connessioni urbane, la struttura sembra comportarsi come un podio, osservatorio di una città sospesa. Eppure, come insegnano le campane di Sant'Antonio, gli impalcati sono già lì, a ridisegnare il paesaggio d'emergenza e a offrire il supporto necessario per recuperare lo spazio liberato e ancora aprire al nuovo.

A Norcia, i varchi aperti dalla distruzione nel sistema delle mura medievali si integrano con le porte storiche e riconfigurando l'accessibilità urbana. Le impalcature si trasformano in allestimenti capaci di ospitare dispositivi di comunicazione e orientamento. I crolli nel tessuto urbano sono piazze temporanee, parcheggi provvisori, luoghi di incontro. Il dispiegamento delle opere provvisorie sembra essere l'inizio di una città che quasi assomiglia alle utopiche degli Archigram, leggera, temporanea, in allestimento, né vecchia né nuova, che vanificando gli estremismi, nel suo complesso sembra dare forma alternativa alla terza città, la *Light City* di Lucio Altarelli (2006).

L'esperienza del terremoto dell'Aquila del 2009 ha rappresentato un momento cruciale per l'emergere di una nuova visione dello spazio urbano post-traumatico. In quel contesto, l'urgenza di mettere in sicurezza il centro storico ha portato all'introduzione, da parte dei Vigili del Fuoco, di uno strumento operativo innovativo: le Schede STOP (Schede Tecniche delle Opere Provvisorie). Si tratta di un *vademecum* che raccoglie in forma schematica le principali soluzioni provvisorie, organizzate per tipologia di danno e tipo di intervento. Pensate per garantire un'applicazione rapida, standardizzata e replicabile, le schede si sono imposte come riferimento tecnico in numerosi contesti successivi, diventando una vera e propria grammatica d'uso del paesaggio post-sisma. Oltre alla loro funzione operativa, le schede sollevano oggi interrogativi sul loro potenziale in ambito progettuale. Rilette come codice applicativo ampliato, possono orientare interventi capaci non solo di rispondere all'emergenza, ma di attivare nuove forme di abitabilità. In questa prospettiva, le opere provvisorie non sono più semplici presidi temporanei, ma infrastrutture leggere e adattive, capaci di sostenere la vita urbana in condizioni di sospensione. L'apparato di messa in sicurezza diventa così la matrice di una *light city*: una città provvisoria ma vitale, sospesa tra memoria e speranza, capace di abitare creativamente lo stato intermedio e di trasformare la fragilità in occasione. Nel contesto di Norcia, data l'entità dei danni subiti, un allestimento urbano basato sulle opere provvisorie potrebbe non solo rispondere alle esigenze temporanee della comunità religiosa, ma, utilizzandole come innesco, proporsi anche come una strategia di ripopolamento e riattivazione degli spazi urbani.

Questa ipotesi è stata esplorata all'interno di un progetto di tesi di laurea **5** che

5 Il progetto e le riflessioni sul monastero temporaneo di Sant'Antonio a Norcia si sviluppano nell'ambito della tesi di laurea in Architettura degli Interni e Allestimento, redatta dall'autrice e discussa il 27 marzo 2020 presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Intitolata Abitare il mentre. Il monastero temporaneo di Sant'Antonio a Norcia (PG), la tesi è stata svolta sotto la guida del prof. Paolo Giardiello, con la prof.ssa Marella Santangelo in qualità di correlatrice. Il lavoro ha ricevuto la votazione massima con dignità di pubblicazione. La ricerca ha aperto riflessioni più ampie sulla città in allestimento, che hanno costituito una base concettuale e metodologica per lo sviluppo della successiva indagine condotta dall'autrice nell'ambito del Dottorato di ricerca.

01 ha preso le mosse proprio dalle fratture, dai danni subiti, dai margini da mettere in sicurezza e dalle linee guida del manuale STOP. L'apparato di messa in sicurezza, insieme alle opere di cantierizzazione, si sviluppa lungo i tratti da preservare o ricostruire e si muove a partire da soluzioni tecniche base (puntelli, elementi di ritegno e di contrasto) estrapolate dal manuale dei Vigili del Fuoco. I fronti danneggiati, originariamente generatori di un "dentro" e un "fuori", vengono reinterpretati nel progetto come elementi ambigui e quindi aperti a nuove possibilità di configurazione. Il progetto sfrutta la loro caratteristica, dotandoli di dispositivi di messa in sicurezza e nuove funzioni, posizionati strategicamente a cavallo tra interno ed esterno, tra pubblico e privato, trasformandoli da margini a luoghi di interazione tra realtà solo apparentemente distanti. In questa prospettiva, il progetto non solo riorganizza e ripropone gli spazi del convento, ma ridefinisce anche quelli urbani attraverso la riproposizione di una nuova idea di spazio pubblico. Un percorso alternativo e un collegamento con gli insediamenti temporanei oltre le mura del centro storico, insieme a una nuova porta inserita nel sistema fortificato, rappresentano i punti cardine di questa riconfigurazione urbana. Un nuovo apparato di supporto, sviluppato attorno ai muri pericolanti, costituisce l'infrastruttura che connette gli spazi interni del monastero con il tessuto urbano, rafforzando il legame tra la città storica e le nuove aree di attraversamento. Il progetto ricostruisce il monastero, il chiostro e la chiesa attraverso un sistema strutturale e una tecnologia profondamente *pres-ente*. Diventa gesto ribelle, si arrampica sui muri, si insinua nelle crepe, arrangia i puntelli. La messa in sicurezza diventa sfondo prezioso per l'altare nella chiesa temporanea, i crolli sono nuovi passaggi, le impalcature sostengono percorsi sopraelevati che aprono a prospettive inedite. Ogni elemento – puntello e muro, giunto e container, sacro, profano, storico e provvisorio – è ricomposto in un racconto altro, a testimoniare come la miseria possa farsi occasione. In una fruizione urbana completamente rinnovata – dall'alto, come nelle riflessioni di Branzi e De Lucchi, ma questa volta aggrappata a puntelli e impalcature – si rivela un progetto che abbraccia la miseria come un materiale vivo. Una città rigenerata attraverso un'operazione di arrangiamento, temporanea e comunicativa, una forma di allestimento a scala urbana che agisce "non per amore delle macerie ma della via d'uscita che le attraversa" (Benjamin 2002, p. 522). Fig. 3



Fig. 1 Campanile in tubi e giunti metallici, monastero temporaneo di Sant'Antonio, Norcia, 2019. Fotografia dell'autrice.



Fig. 2 Spazio liturgico del monastero temporaneo di Sant'Antonio. Interno della cappella, Norcia, 2019. Fotografia dell'autrice.

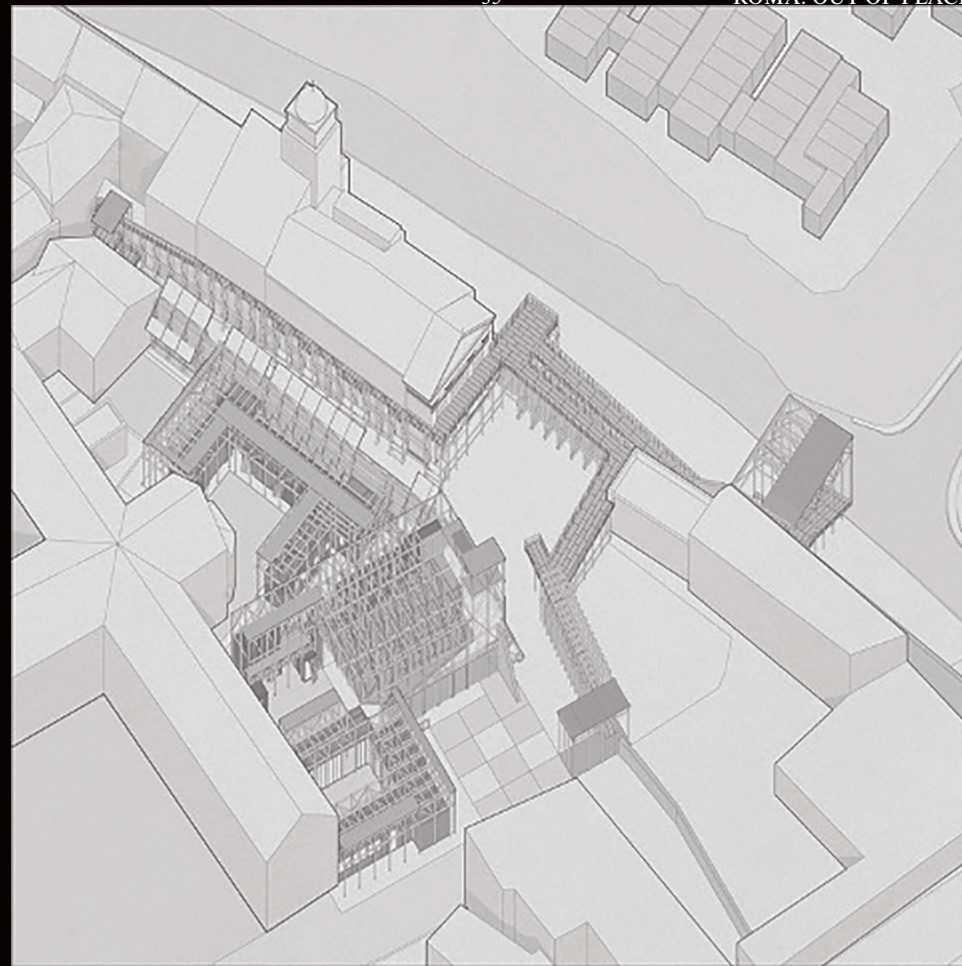


Fig. 3 Ipotesi progettuale per il monastero temporaneo di Sant'Antonio come parte di una città leggera e in allestimento, a partire dalla tecnologia delle opere provvisorie, 2020. Immagine dell'autrice.

INTRODUZIONE

Un paradiso abitato da diavoli. Questa immagine dicotomica – ripresa da Benedetto Croce nell’omonima raccolta di saggi postuma e richiamata da Teti in *Maledetto Sud* (2013) – fa riferimento ad un’espressione diffusa sin dal Quattrocento e riferita in principio alla città di Napoli, che si è presto estesa a tipizzare l’immagine dell’intero Mezzogiorno italiano. Un paradiso, di terreni fertili e paesaggi ameni, “gratuitamente concesso” a popolazioni rozze, povere, meschine, in una parola: misere.

A partire dalla fine dell’Ottocento si consolida l’immagine di un Sud “altro”, da una parte criminale e maledetto, dall’altra rurale e pittoresco. È a partire da questo periodo che si formano correnti diverse sul piano dell’analisi della società meridionale. Da una parte si assiste ad una folklorizzazione del Sud, “funzionale ai progetti di annessione di un luogo pensato e inventato come radicalmente altro” (Teti 2013, p. 94), che deve contare sulle forze esogene del capitalismo industriale settentrionale e al ruolo di coordinamento dello Stato – nel dichiarato intento di abbattere le resistenze del latifondo, ma con effetti non sempre allineati alle attese delle comunità locali. Dall’altra vi è la formazione di un pensiero meridionalista attento alla dimensione socioculturale e politica delle regioni meridionali, il cui affrancamento passava soprattutto per l’emancipazione culturale e sociale.

Quest’ultimo approccio si perde nel meridionalismo economico del secondo dopoguerra. La difficoltà nel render conto delle differenze interne al Mezzogiorno e la progressiva perdita di autonomia della cultura, delle strutture sociali e politiche del Sud – considerate, anche dall’interno, variabili interamente determinate da condizionamenti esterni – si traducono in politiche di sviluppo che assumono da subito il carattere di “regimi di eccezione”, per assecondare razionalità insediative ed economiche, incidere su vincoli ritenuti principalmente di natura economica e dare una risposta alla miseria che attanagliava le popolazioni meridionali. Con l’istituzione della Cassa del Mezzogiorno (1950-1984), poi sostituita, con la legge 64/1986, dall’Agenzia per lo Sviluppo del Mezzogiorno (1986-1992), lo Stato proseguiva il suo impegno, interrotto con la guerra, a finanziare la creazione di infrastrutture e ad incentivare lo sviluppo agricolo e industriale al Sud.

Sebbene si tratti di un tema ancora piuttosto dibattuto, che vede una contrapposizione tra l’esperienza della prima industrializzazione, conclusasi negli anni Settanta, e la fase successiva, è ormai riconosciuta la fragilità strutturale e la forte dipendenza politica che ha caratterizzato molte di queste iniziative. L’effetto perverso di queste politiche, infatti, è stato quello di favorire la pervasività della politica e un uso privatistico delle istituzioni pubbliche, producendo molto consenso e poca legittimazione (Trigilia 1992, p. XI) e portando allo sfruttamento eccessivo di alcuni territori a discapito di altri. Tali fragilità si sono manifestate con particolare chiarezza a partire dagli anni Ottanta, con la crisi delle Partecipazioni statali, e hanno lasciato sui territori le macerie di processi condotti sulla base di relazioni asimmetriche.

Senza entrare nel merito delle politiche, a cui pure va riconosciuta la volontà di integrare il Mezzogiorno nei processi di ricostruzione e sviluppo nazionale, questo articolo si introduce nel dibattito analizzando gli interessi del sistema di produzione capitalistico sottesi, che hanno fatto dei territori oggetti da cui estrarre valore e presupposto dei processi di accumulazione. Interessi che si sono inseriti e hanno sfruttato il quadro di relazioni sociali esistenti e stabilite dai sistemi di potere dominanti

Un paradiso abitato da diavoli.

Il caso di Crotona tra contaminazione

ambientale e nuove forme

di espropriazione territoriale

Altea Panebianco,

Niside Panebianco

– funzionali ad attivare quella che Pizzorno (1980, cap. III) definisce una “mobilitazione individualistica” – e di una disponibilità di risorse e incentivi che facevano di alcuni territori, privi di una società industriale matura, aree appetibili per investimenti ad alta specializzazione produttiva a basso costo di impresa. Questi territori, venuti meno questi i fattori incentivanti, hanno sperimentato un rapido abbandono economico, che ha avviato processi di declassamento e dismissione, e ricreato condizioni di marginalizzazione socio-spaziale, aggravate in molti casi anche dall’esposizione a forme di inquinamento ambientale legate alle produzioni.

È in questa continuità che si inserisce la riflessione attuale: questi stessi territori, abbandonati dal progetto modernizzatore, tornano oggi al centro di nuove strategie di accumulazione, divenendo veri e propri territori del rischio, funzionali all’esternalizzazione dei costi ambientali e sociali del capitalismo globale. L’ambiguità del ruolo rivestito dallo Stato nel governo di questi processi, insieme alla riproposizione di strumenti “speciali” come le ZES (Zone Economiche Speciali), favoriscono nuovi processi di *landscape grabbing* (Ciervo, Cerreti 2020) e accentuano la competizione tra territori. Si ripropone così, sotto nuove forme, la logica dell’eccezione che dipinge come eccezionali opportunità le razionalità insediative di grandi operatori economici, in deroga a vincoli urbanistici, ambientali e lavorativi, contribuendo a una rinnovata stagione di espropriazione territoriale e riduzione della sovranità democratica. In questo quadro i territori, soprattutto quelli intermedi e nel Sud del paese, diventano piattaforme di sperimentazione delle nuove frontiere del tecnocapitalismo neoliberale (Imperatore 2023), esposti a processi sistemici di accumulazione tramite espropriazione (Harvey 2003).

Le dinamiche in atto lungo il versante ionico calabrese, in particolare a Crotona, sono in questo senso esemplificative delle tensioni che attraversano territori in cui la combinazione tra contaminazione ambientale, crisi socioeconomica, indebolimento della componente sociale e politica, e norme speciali, favoriscono la riproposizione di operazioni estrattive.

ALLE RADICI DI UN CONFLITTO AMBIENTALE: LO SVILUPPO INDUSTRIALE DI CROTONE NEL QUADRO DELLE ESPROPRIAZIONI SOCIO-AMBIENTALI IN CALABRIA.

Lo sviluppo industriale della città è determinato da una serie di fattori: la possibilità di sfruttare a basso costo l’energia elettrica fornita dalle centrali elettriche della Sila, la presenza di una serie di infrastrutture suscettibili di finanziamento quali la ferrovia ed il porto, la possibilità di godere ben prima dell’intervento straordinario di un regime tributario agevolato – legge n. 301 dell’8 luglio 1906 e n. 233 del 15 luglio 1906 a favore di Napoli e delle province meridionali – e, non da ultimo, la presenza di un ambiente sociale rigidamente controllato, che vede una continuità nei rapporti tra latifondo e Stato liberale prima e fascismo poi (Campenni 2002).

La realizzazione nell’Altopiano della Sila dell’invaso Ampollino (1916-1927), seguito poi dall’invaso dell’Arvo (1926-1932) ad esso collegato, destinati ad alimentare le centrali idroelettriche di Orichella, Timpa Grande e Calusia – convogliate poi nel fiume Neto, nell’alto crotonese, per utilizzarle a scopo irriguo – garantivano una potenza installata complessiva di 25.000 Kwa per una produzione annua di 715 milioni di Kwa: una disponibilità energetica che superava grandemente la richiesta interna (Bruni,

Cersosimo 1993). A tal proposito Isnardi (1927) scriveva: “Sino a quest’anno il visitatore settentrionale sentiva nella Sila la mancanza di un elemento che gli sembrava indispensabile alla compiuta bellezza della regione. La vastità delle valli dell’Arvo e dell’Ampollino faceva sorgere spontanea alla mente la visione delle grandi distese azzurre dei laghi prealpini. [...] Così la Sila avrà in proporzioni ridotte il suo Lario ed il suo Benàco nei laghi delle sue due maggiori vallate”.

Nella costruzione dei laghi silani è impegnata la SME, la Società Meridionale di Elettricità, fondata per iniziativa principalmente della *Société Franco-Suisse pour l’industrie électrique*, e del cui capitale azionario la Montecatini deteneva una parte cospicua, e si inseriva una più organica politica idraulica che avrebbe dovuto prosciugare le paludi e promuovere una moderna agricoltura intensiva. È a partire, quindi, dagli anni Venti che la società Pertusola (metallurgia, oggi del gruppo Eni) e dell’Ammonia Meridionale (chimica, poi Montedison e quindi Eni) si insediano nell’ampia area pianeggiante tra il Fiume Esaro e il Neto. Un luogo che già nella cartografia storica del territorio era rappresentato come “ulteriore” e corrispondente alla zona umida retrodunale del Mortilletto. Fig. 1 Un contro-spazio, contrapposto alla città e da questa separata dal corso dell’Esaro, insidioso per i continui allagamenti dei due fiumi che lo racchiudono, e per essere rifugio di “banditi”.

L’industria e le infrastrutture ad essa più o meno direttamente collegate, in questa prima fase di sviluppo, non rappresentano un’opportunità emancipativa, bensì una risorsa che si integra perfettamente con gli interessi delle grandi proprietà fondiarie, le uniche a poter avviare un processo di intensificazione della produzione agraria e che costituiranno una percentuale importante di domanda di fertilizzanti prodotti nello stesso stabilimento crotonese. Tale coesistenza non è affatto marginale: è funzionale a un modello che, a differenza di quanto avviene nel Nord, non integra i lavoratori in un sistema di relazioni sindacali e industriali compiutamente sviluppato, rendendo più difficile l’emergere di movimenti organizzati per il riconoscimento dei diritti del lavoro. È un dato rilevante, che ci riporta al tema della costruzione del “Sud altro” e della colonizzazione delle narrazioni. Significativamente, proprio negli stessi anni in cui lo Stato, nel dopoguerra, promuove con l’intervento straordinario lo “sviluppo civile del Mezzogiorno”, nel territorio del Marchesato si svolgono le lotte contadine che culminano con l’eccidio dei braccianti nel feudo Fragalà (1949), proprietà del Barone Berlingeri, per mano della polizia guidata dal ministro Scelba. Questa divergenza apparente – tra politiche per lo sviluppo e repressione del dissenso – in realtà converge nel confermare che, nel Sud, la natura dello Stato non è mutata e, pur cambiando gli attori, il sistema di potere continua a replicarsi.

I paesaggi urbani e non urbani mutano, contestualmente. Se da una parte la riforma agraria del 1950 si rivelerà una riforma a metà che di fatto spingerà i braccianti a lasciare le terre da poco ottenute per allargare la base di manovalanza del Nord (come attesta anche l’Inchiesta parlamentare sulla miseria in Italia del 1953), gli anni che andranno dal dopoguerra agli anni Sessanta vedranno sul fronte della fabbrica un rafforzamento del ceto operaio crotonese, dando il via a quella che Castel (1995) definisce la “fase operaia”. Mentre le campagne e i centri urbani di riferimento si svuotano, contemporaneamente a Crotona la Montecatini estende il suo raggio di intervento anche al di fuori del perimetro della fabbrica, attraverso la realizzazione di quartieri operai, distanti tra loro e dal centro cittadino, e una serie di interventi di natura

“sociale”, funzionali a trasformare gli operai in “consumatori” e operare “un’integrazione nella subordinazione” (Castel 1995, p. 324). La fase espansiva della classe operaia è breve, e a partire dai primi anni Settanta iniziano a manifestarsi i segni del disimpegno del gruppo Montedison dallo stabilimento di Crotona, anche a causa dell’aumento dei costi degli input produttivi, tra cui l’energia, a seguito della crisi petrolifera e della nazionalizzazione del settore. Ma è negli anni Ottanta, in seguito all’adozione di provvedimenti legislativi finalizzati a ridurre il contenuto di fosforo nei detersivi, a causa del loro alto impatto inquinante, e all’approvazione della cosiddetta legge Merli, che riduceva drasticamente gli scarichi industriali nelle acque fluviali e marine, che la Montedison nel 1988 decise di chiudere il reparto crotonese dei tripolifosfati di sodio, input essenziale dell’industria della detergenza. La chiusura del reparto fu accompagnata da annunci da parte di Montedison di iniziative sostitutive, progressivamente disattesi. La fabbrica nel 1991 passa interamente alla gestione pubblica, approdando in Enichem, grande gruppo a partecipazione statale con un *core business* nell’energia e nel petrolifero (Bruni, Cersosimo 1993). La nuova proprietà avvia strategie di frammentazione del fronte operaio che, anche grazie alla complicità di una parte della politica locale e del sindacato, portano all’accettazione di un accordo che monetizza la chiusura degli impianti. Questa resa insieme con l’emersione del grave inquinamento ambientale segna la rottura definitiva del legame tra la città e le sue fabbriche. Una frattura che, lungi dall’essere elaborata collettivamente nel riconoscimento delle reali cause della dismissione, viene riassorbita in una narrazione stigmatizzante: la chiusura dello stabilimento viene così rappresentata come una colpa, tanto collettiva quanto individuale, della città e dei suoi lavoratori.

Fig. 2, Fig. 3

SCENARI PER UN PAESAGGIO DEL RISCHIO

Oggi Crotona è una delle città della cosiddetta “Italia di mezzo” (Lanzani 2024) che soffre gli effetti a lungo termine della “violenza lenta e invisibile” (Nixon 2011) della contaminazione ambientale: luoghi in un limbo strutturale, affetti da una crisi profonda della rappresentanza politica, che faticano a gestire le eredità tossiche dello sviluppo passato e ad immaginarsi in una prospettiva a lungo termine. In questo contesto, ogni iniziativa che promette un rilancio economico – turismo crocieristico, parchi tematici, progetti energetici – viene spesso accolta acriticamente. Dal 2002 la città è stata inserita tra i Siti di Interesse Nazionale, con un’area perimetrata a mare di 1448 ettari e di 884 ettari a terra. Il perimetro ufficiale esclude diversi siti contaminati, compresi gli edifici pubblici costruiti con materiali di scarto industriale pericolosi. Le pratiche di smaltimento illegale hanno esteso l’impatto oltre i confini locali, coinvolgendo discariche in altre province e regioni, provocando conseguenze sulla salute fisica e psicologica delle comunità umane e non umane insediate. Lasciti tossici intergenerazionali, trans-specisti, ad una scala extra-locale – che riguardano la dimensione narrativa, materiale ed immateriale – in cui la diffusione e commercializzazione del rischio spingono ad un livello ulteriore la logica dello sviluppo capitalista. La responsabilità esclusiva della bonifica del SIN di Crotona è oggi in capo a Eni Rewind, società controllata da Eni, holding industriale a partecipazione statale. Tuttavia, il piano in corso – limitato a circa il 5% dei rifiuti realmente presenti – appare funzionale unicamente alla rimozione dei vincoli ambientali posti in essere dalla regione (PAUR) per il raggiun-

gimento di nuovi obiettivi di produzione. Parallelemente, infatti, si procede al raddoppio delle estrazioni di metano a mare, vengono siglati accordi per impianti eolico offshore al largo dello Ionio crotonese da parte della stessa azienda e viene valutato l’ampliamento della discarica di Columbra da parte di Sovreco – holding egemone al Sud nello smaltimento rifiuti – per realizzare un polo di smaltimento rifiuti speciali extra-regionale. Queste operazioni, sostenute da grandi attori industriali con significativa presenza pubblica nel capitale, pongono interrogativi profondi sul ruolo dello Stato: non solo come regolatore, ma come soggetto che partecipa attivamente a dinamiche di sfruttamento e compressione del valore territoriale. In questo contesto, la domanda centrale diventa: che cos’è oggi il “pubblico”? E a quali interessi risponde? L’inclusione del territorio crotonese nella Zona Economica Speciale (ZES) ionica rafforza queste contraddizioni: introduce un regime di deroga alla pianificazione e al controllo ambientale, favorendo una visione tecnocratica dello sviluppo e lasciando le comunità locali prive di strumenti reali per incidere sulle scelte. La debolezza istituzionale, la frammentazione della rappresentanza e delle pratiche di partecipazione amplificano il rischio che la governance del territorio sia guidata da logiche estrattive. In questo scenario, il “vuoto” lasciato materialmente dall’industria – nel tentativo di rimozione attraverso la demolizione fisica dei manufatti industriali – restituisce uno spazio non normalizzato e soprattutto non pacificato. Di nuovo un contro-spazio con un elevato potenziale maieutico che permette di riconoscere le razionalità che guidano il capitale nella produzione dello spazio, e le narrazioni che lo seguono, restituendo ai territori la loro centralità conflittuale. È in questa prospettiva che, come suggerisce Juskus (2023), da zone di sacrificio possono emergere zone sacre: spazi di opportunità in divenire, non solo un luogo di danno, ma anche di conflitto, memoria, intorno cui costruire collettivamente nuovo significato.

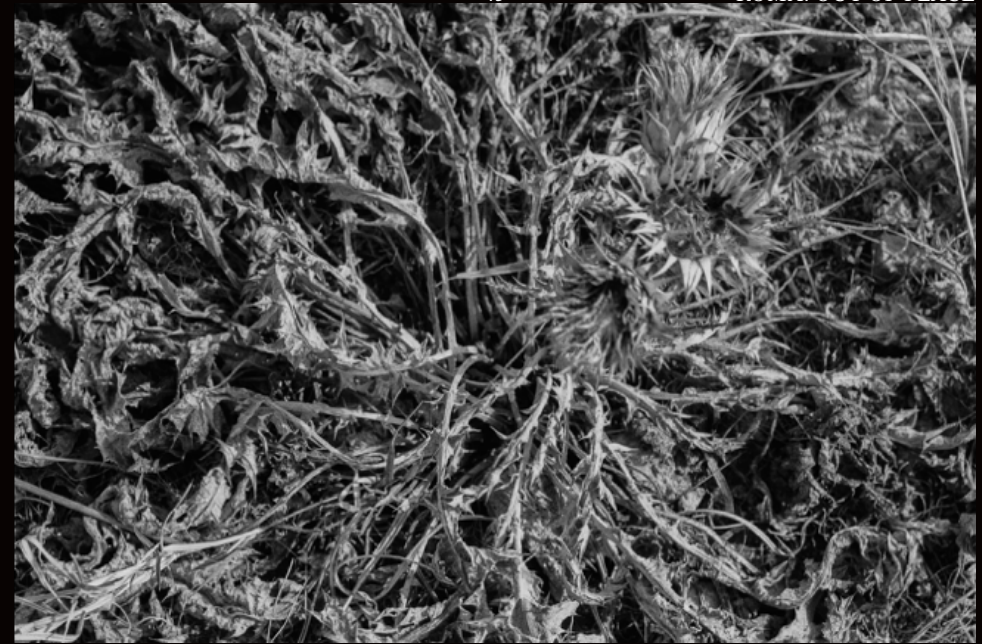
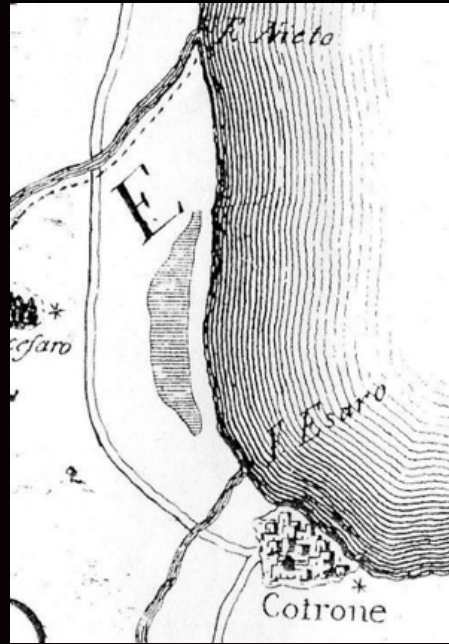


Fig. 1 La palude del “Mortilletto” in un particolare tratto da A. Leoni, *Giornale e notizie de tremuoti accaduti l’anno 1783 nella provincia di Catanzaro*, Napoli 1781. Foto: Niside Panebianco.



Fig. 2 Collage di Niside Panebianco.

Fig. 3 Foto di Niside Panebianco.

Ma perché hanno devastato questo posto?

Perché gli ulivi, il sole, le cicale significavano sonno, abbandono, rassegnazione, miseria...

e ora qui invece gli uomini hanno costruito una cattedrale immensa di metallo e di vetro per scatenarvi dentro il mostro infuocato che si chiama acciaio e che significa vita.

(Dino Buzzati, in Pianeta Acciaio di Emilio Marsili, 1962, 25')

Percorrendo la SS7 dalla parte settentrionale della provincia di Taranto, ancora a 20 km di distanza dalla città, all'orizzonte già si distinguono le ciminiere dell'impianto siderurgico e del petrolchimico. Da una determinata prospettiva, in verità, queste sono visibili da molto più distante, a 40 km circa, da quei comuni che si affacciano sul versante settentrionale del golfo. Partiamo allora dalla nomenclatura numerica della fabbrica: 15 milioni di metri quadrati che lo stabilimento occupa – più del doppio della stessa Taranto – 190 chilometri di nastri trasportatori, 50 chilometri di strade e 200 chilometri di ferrovia per attraversare e poter raggiungere quelli che, fino al 2012, erano i luoghi di produzione a ciclo continuo dell'acciaio. Nello specifico: otto parchi minerali, due cave, dieci batterie per produrre il coke necessario all'alimentazione dei cinque altiforni, cinque colate continue, due treni di laminazione a caldo per nastri, un treno di laminazione a caldo per lamiere, un laminatoio a freddo, tre linee di zincatura e tre tubifici **(“Il Sole 24 ore”, 18 luglio 2012)**.

Se la foto aerea in 3D acquisita da Google Earth **Fig. 1** ci permette di rintracciare nel dettaglio la vastità di questi numeri, resta impossibile contenere questa cattedrale in metallo in un'unica foto fatta sul territorio. Ancora più difficile è descrivere soprattutto il gusto di aria ferrosa che si assapora attraversando la zona interessata. **Fig. 2**

Per più di due secoli, le industrie e il loro ecosistema hanno definito la forma delle città europee scandendo i tempi di vita dei suoi abitanti secondo la partitura dei tempi del lavoro in fabbrica. A Taranto son bastati sessanta anni d'Ilva – decisa nel 1959 e inaugurata nel 1964 – per ridefinire i tempi di vita della città, e forse la stessa idea di vita. Sebbene promosso come possibilità di emancipazione socio-economica, il *posto fisso* in fabbrica si è configurato sempre più come un ricatto esistenziale a discapito della stessa salute **(Alliegro 2020)**. Ma su questa annosa questione torneremo in seguito. Partiamo dal titolo che abbiamo scelto per questo contributo. L'espressione *invenzione di vite misere* sottintende il processo storico e politico che ha portato alla decisione di costruire, in un preciso momento storico – quello delle politiche statali per l'impulso economico del Meridione – proprio a Taranto, e non altrove, il quarto centro siderurgico d'Italia **(cfr. Romeo 2019)**. Scontata la decisione di insediare il nuovo stabilimento nel Mezzogiorno, date le possibilità offerte dai contributi statali per le politiche meridionalistiche, “la scelta di Taranto era razionale per l'esistenza pregressa dei cantieri Tosi e dell'arsenale della Marina” **(Cerrito 2010, p. 10)**, che avevano “portato una mentalità più moderna rispetto ad altre città costiere meridionali” **(Osti 1993, p. 197)**.

Tornando all'idea di invenzione, ciò che complica il verbo *invenire* è il suo legame al termine *invenire, trovare*, come se suggerisse che per innescare tutto questo movimento di corpi, investimenti e progetti ci sia da trovare qualcosa, come un agancio che è già presente nel territorio. E in questo caso, a essere ripescata è stata la capacità di trasformare in risorsa qualcosa che aveva perso di utilità: si tratta della stessa città, proprio in quel momento storico in cui la sua centralità nel Mediterra-

Alcune riflessioni sulla città-Ilva

e l'invenzione di vite misere

Arianna Colombo,

Laura Guarino

01

LE CITTÀ DELLA MISERIA

VISIBILE

neo perdeva di importanza strategica con la fine della Seconda Guerra Mondiale e la conseguente riduzione della capacità occupazionale e produttiva dell'arsenale della marina militare (cfr. Leogrande 2013).

Il termine *invenzione* ha una cartografia accattivante e molto vicina al processo di cui vogliamo parlare. *Invenzione* deriva dal latino *inventio*, da vocabolario: “atto del trovare; capacità inventiva”, derivato di *invenire*. Un verbo, un'azione che coincide con la stessa capacità di creare, di costruire e di introdurre – nel nostro caso in un paesaggio (quello dell'industria metallurgica e del suo cosmo) – qualcosa che ha alterato le vite e i ritmi delle genti, un qualcosa di nuovo, di non pensato precedentemente. L'invenzione ha a che fare con una produzione, ma spesso questa capacità d'invenzione vuole essere un metodo per facilitare e accelerare un lavoro, una conoscenza, delle tecniche. Proprio per questo, il termine *invenzione* è abitualmente legato all'idea di contribuire a un'idea di progresso, a una linea del tempo che sa di futuro, in preda a una corsa: rimanda a una realizzazione che in qualche modo è sempre mancata, mai raggiunta a pieno. Apparentemente non c'è nulla di già esistente in un'invenzione. Sembra infatti descrivere quei gesti legati maggiormente a un'idea di sperimentazione, a qualcosa di scientifico, dove scientifico – nel nostro caso – è l'ombra della violenza di un numero, il segno addizionale che produce una quantità maggiore di denaro, di plusvalore e di lavoro, a discapito di chi è ingaggiato fisicamente ed essenzialmente in questa stessa impresa.

Ci riferiamo infatti all'invenzione dei ritmi, dei corpi e delle materie che la fabbrica ha implicato e innescato su quel “paesaggio classico” di Taranto, descritto da Dino Buzzati nel film *Pianeta Acciaio*: un paesaggio composto “da ulivi, dal sole, dalle cicale e dalla sonnolenza”, su qualcosa che sembrava rimasto “immobile ai tempi della Magna Grecia”. Una descrizione di un tempo in qualche modo stagnante che richiama quell'eterno presente descritto da Alessandro Leogrande parlando della città vecchia e dei suoi abitanti in *Fumo sulla città* (2013): “un eterno presente perché privo di qualsiasi legame con le epoche precedenti e incapace di gettare ponti verso il futuro” (Leogrande 2013, p. 95).

Questa invenzione si iscrive in una fantasia programmatica e violenta: la rapida *tabula rasa* di tutto ciò che ostacolava la realizzazione dell'equazione tra acciaio e vita, progresso e civilizzazione. In soli cinque anni, compare così un nuovo manufatto urbano, una fortezza in metallo che può scansare il senso di vergogna provocato dalla povertà della campagna, trasformando l'uomo in calesse, “cha parla con parole semplici” (*Pianeta Acciaio* 1962) in operaio, sottintendendo l'idea che finalmente anche i terroni possono sentirsi moderni!

Ma questa povertà antica e tanto abietta, costretta dal lavoro nei campi e ora emancipata, ci invita a rivolgerci all'ombra che proietta. Racconta ancora qualcosa, forse nei termini di un paragone, di una comparazione con le “facce degli industriali del nord” (*ibidem*), evidenziando quanto non sia mai messa in discussione la miseria urbana che la fabbrica ha inventato, l'arteria ostruita che costringe gli abitanti della città e della provincia a scegliere, da sessant'anni, dove collocarsi in quella che è diventata la dicotomia tra salute e lavoro. Laddove la categoria di lavoro si sovrappone e si esaurisce con la sola possibilità di un lavoro in fabbrica, quella invadente “monocoltura” – e monocultura – che si sostituisce all'estenuante lavoro nei campi, con la pretesa di riabilitare l'idea stessa di lavoro. È la “monocoltura dell'acciaio” di cui parla-

va anche Silvia Avallone nel suo romanzo *Acciaio* del 2010: il concentrarsi del capitale economico e umano disponibile su un territorio in un unico settore produttivo, quello dell'industria, che va così a generare e alimentare un modo di pensare secondo il quale nessun'altra vi(t)a è possibile se non quella dell'industria stessa.

È una monocultura orientata da interessi politici, finanziari e geostrategici, che difficilmente lascia spazio di immaginazione per altri futuri possibili. A Taranto continua da almeno trenta anni e configura ancora oggi quel ricatto amletico tra salvaguardia della salute e possibilità di occupazione, in cui nessuno dei due termini può godere della certezza di una reale tutela.

Tornando quindi alla citazione che apre questo contributo, il taglio degli ulivi ha corrisposto ad una sostituzione, una costruzione\invenzione che non farà altro che allestire un nuovo paesaggio, un luogo dove la produzione invisibile di morte – l'aria, la terra e il mare inquinati – diventerà una componente ordinaria, quasi da non accorgersi più della sua presenza se non negli eventi catastrofici e dolorosi, o negli episodi di confinamento sperimentati dai tarantini e dalle tarantine ben prima della pandemia Covid. Nei cosiddetti *windy days*, durante i quali il vento proveniente da nord/nord-ovest avvicina troppo pericolosamente le polveri sottili delle ciminiere ai luoghi di vita di grandi e piccini, le scuole chiudono, i parchi sono inaccessibili e gli abitanti sono invitati a restare in casa.

Questi eventi trovano riverbero nelle diverse associazioni e comitati di cittadini e cittadine che chiedono riconoscimento, diritto alla città e un altro modo di vivere. Questi bisogni risuonano nell'attuale azione inibitoria, promossa dall'associazione “Genitori Tarantini”, che chiede la chiusura della fabbrica, la relativa bonifica dell'area e una riconversione territoriale a favore di una diversificazione delle attività economiche. L'azione è stata innescata, lo scorso 25 giugno, dall'ultima sentenza della Corte di Giustizia europea (Cgeu) nella quale si dichiarava la fabbrica “pericolosa per la vita umana”. Il tribunale di Milano sta ora indagando sulle condizioni *de facto* e senza ulteriori dubbi per la sua “incompatibilità” con gli standard minimi di salute e di qualità ambientale riconosciuti dall'Oms, per obbligare lo Stato italiano a chiuderla. Precedentemente a questa sentenza il Governo italiano era stato condannato per ben cinque volte dalla Corte europea dei diritti dell'uomo tra il 2019 e il 2022, per non aver tutelato il diritto alla vita privata dei propri cittadini, privilegiando la produzione di acciaio. (Come documentato dalla giornalista e regista Rosy Battaglia nel suo documentario *Taranto chiama*).

A ogni modo ci pare opportuno precisare che la sentenza della Cgeu arriva poco tempo dopo la definizione utilizzata nel 2022 dall'Onu che iscrive Taranto in una delle “zone di sacrificio” presenti a livello mondiale. Si tratterebbe di un sacrificio in termine di qualità della vita e di rischi mortali causati dagli altissimi livelli di inquinamento dell'aria. Una zona di sacrificio ambientale ma soprattutto sociale, come afferma il Presidente nonché porta parola dell'associazione Giustizia per Taranto. In quanto zona di sacrificio, Taranto vive in una sorta di emergenza continua e patisce la mancanza di ricambio generazionale a causa della dipartita sempre maggiore dei giovani. Gli esponenti delle associazioni più accreditate sul territorio, come appunto Giustizia per Taranto e Peacelink, riconoscono a questa “etichetta” la sua potenza comunicativa e di forte denuncia, utile per far conoscere in maniera dirompente agli attori politici e sociali locali, nazionali e internazionali la situazione che vive quoti-

dianamente il territorio tarantino. Riteniamo, tuttavia, assai critico l'utilizzo di questa definizione, poiché d'altro canto potrebbe perpetuare l'idea di un sacrificio quasi necessario, di un male quasi minore – quello della malattia e dell'inquinamento da dover accettare “a denti stretti” (titolo, non a caso, del docu-film di Stefano Maria Bianchi e Cristiano Leuti del 2019) in nome di un presunto vantaggio acquisito o da ricercare, cioè quello del posto di lavoro.

Sebbene, di fatto, l'Ilva ha contribuito in passato ad aumentare il tasso di occupazione, questo è avvenuto a discapito della salute di tutte e tutti, anche di quelle persone che in fabbrica non sono occupate. Per restituire un quadro più completo della questione occupazionale – sebbene non sia l'obiettivo di questa trattazione fornire un resoconto quantitativo esaustivo – ci sembra opportuno rimandare ad alcune cifre. Il numero attuale di operai in cassa integrazione si attesterebbe attorno a più di tremila e cinquecento (“Il Sole 24 ore”, 13 maggio 2025) – un migliaio di unità è stato aggiunto lo scorso maggio a seguito del recente incendio divampato nell'altoforno 1 e del relativo sequestro dell'impianto deciso dalla procura di Taranto. Appare più complesso conoscere il numero esatto degli operai e del personale di altro tipo attualmente occupato in fabbrica anche tramite aziende appaltatrici per l'indotto. Secondo alcune fonti giornalistiche e le informazioni raccolte dal Comitato dei Cittadini e Lavoratori Liberi e Pensanti, che abbiamo potuto incontrare in diverse occasioni, ci si attesterebbe attorno alle tre/quattromila unità, ben distante dal picco degli oltre 21 mila occupati diretti e 10 mila indiretti nel 1980, il periodo di massima produttività dello stabilimento (Cerrito 2010).

La costruzione dell'Ilva, insieme all'intero polo industriale che comprende anche il petrolchimico e la cementeria, si è inserito nel territorio come tentativo risolutore della storica *questione meridionale*, per come l'aveva analizzata Gramsci (2023). Un nodo storico, politico e strutturale che permetteva di rappresentare, nella fabbrica, la promessa della fine di quel sistema di sudditanza delle regioni del Sud rispetto a quelle del Nord. A questa promessa ne seguiva un'ulteriore, quella di rafforzare una classe media imprenditoriale, il vecchio ceto borghese di notabili che ora doveva diventare propulsore privato dell'industria. Realizzata dunque la grande fabbrica, ci si aspettava l'emergere di una classe operaia su larga scala, come contropotere necessario all'avidità imprenditoriale.

Ma tutto questo a Taranto non è successo così come lo si era immaginato, per diversi fattori endogeni alla società locale e riassumibili nell'eredità di un tipo di governo centrale equiparabile ad uno di matrice coloniale, che aveva tenuto insieme fin dall'ipotetica unità d'Italia, le regioni del nord con quelle del sud (cfr. Conelli 2022).

Partiamo allora dalla classe operaia: innegabile la presenza massiccia di operai autoctoni e provenienti da tutta la provincia che vanno a popolare vecchi e nuovi quartieri della città dei due Mari, come i Tamburi, Paolo VI, la Salinella. Ma questi operai, benché numerosi, faticano a “fare” classe in termini di solidarietà e opposizione netta alla gestione patronale. I quasi venti anni (1995-2012) di gestione quasi “militarizzata” dell'Ilva da parte della famiglia Riva (cfr. Leogrande 2013), il controllo subdolo e la censura di ogni tipo di dissenso interno, l'omertà e l'ostracismo, il divieto tacito di sindacalizzazione e la conseguente messa a confino degli operai “scomodi” in reparti improduttivi, come testimoniato dal caso della Palazzina Laf (resa nota al pubblico del grande schermo grazie al film omonimo di Michele Riondino del 2023)

hanno fortemente minato l'emergere di una classe già di per sé debole.

L'operaio Ilva, inoltre, va a configurare quella che Alessandro Leogrande ha delineato nella figura del “metamezzadro” (*ibidem*), che inizia a delinearsi a partire dagli anni di gestione pubblica dell'impianto siderurgico. Metamezzadro poiché i ritmi quotidiani sono scanditi dai turni in fabbrica ma il ritmo di vita interiore rimane legato all'ambiente contadino, sia che si tratti di tarantini che abitano le periferie dal forte sapore rurale, sia che si tratti di provinciali – cioè originari dei paesi limitrofi di provincia – che spesso mantengono attività agricole familiari come seconde occupazioni e complemento al reddito. Il modo di pensare, quindi, rimane spesso legato ad un'economia di sussistenza e ad un rapporto frequentemente individualistico e assistenziale con il padrone, “un rapporto diretto fra padrone e operaio [tipico della] gestione del lavoro pre-industriale” (Leogrande 2013, p. 60) che diventa poi “una forma di corporativismo selezionato e inquadrato” (ivi). Il “rapporto col territorio [inclinatosi fortemente durante i 30 anni di gestione statale già basata su rapporti clientelari tra piccoli padroni e eletti locali], va definitivamente perso” (ivi) e ciò costituisce le premesse fondamentali per l'affermarsi della questione ambientale e quella improbabile dicotomia salute-lavoro a cui si faceva riferimento. Miseria della classe operaia, potremmo dire!

L'ambiente a cui vorremmo fare riferimento in questo caso non è solo l'*environment* naturale ma l'ecosistema e l'ecologia delle relazioni che unisce gli abitanti al suo territorio e che permette ai primi di esporsi collettivamente per difenderlo (cfr. Ouassak 2023).

In pratica, come testimoniato dalla recente biografia di Raffaele Cataldi (2025), gli operai saranno difficilmente quelli che porteranno con voce unisona la questione ambientale, facendo leva su conoscenze interne relative al forte impatto inquinante del modo di produzione sugli impianti. Bisogna aspettare il 2012, momento di sequestro degli impianti (che però non hanno mai smesso di funzionare) e la fine della gestione Riva, per attestare la nascita dei primi movimenti e collettivi che mettono insieme operai e cittadini – come appunto il Comitato dei Cittadini e Lavoratori Liberi e Pensanti – chiedendo a gran voce dapprima una messa in sicurezza e attualmente la chiusura definitiva degli impianti.

Relativamente al danno sanitario e all'impatto ambientale della produzione dell'ex Ilva, già nella pubblicazione dei dottori Miccio e Rinaldi del 2004 citata nel “Piano Taranto” redatto da alcune associazioni locali nel 2018, si riportano i dati del bollettino Asl di settembre 1999 e dicembre-gennaio 2000. Si legge che “nel periodo 1992-1996 la mortalità per cancro ha rappresentato il 25% della mortalità generale, ponendosi a livelli sensibilmente superiori rispetto ai valori rilevati nelle altre province del sud Italia” (AA.VV. 2018, p. 16). I dottori denunciavano come ci si trovasse di fronte ad una incidenza pressoché raddoppiata in venti anni e che il quartiere dei Tamburi, più prossimo all'area industriale, presentasse valori di mortalità quasi tripli rispetto alle aree più distanti. Inoltre “il rischio derivante dall'esposizione dei lavoratori a benzo(a)pirene [è] di tre ordini di grandezza più alto del valore di rischio generico di mortalità nell'industria ed addirittura di fino a cinque ordini di grandezza (10.000 volte) maggiore della cosiddetta soglia di rischio minimo” (Miccio, Rinaldi 2004 in AAVV 2018, p. 17).

Stiamo dunque parlando di un nodo aperto, difficile da sciogliere, capace di

rimettere in discussione e tensione un concetto di salute, lavoro e malattia. Si tratta di una “contraddizione ecologica” (Barca 2020) a cui Taranto mette di fronte: “la fonte di sostentamento economico e alimentare è anche, contemporaneamente, un ostacolo alla vita” (Pisapia, Mongelli 2022).

Può essere scaltro trovare una posizione che osservi da un altro punto di vista questa città. Proviamo allora a spostarci da una visione periferica e parziale ad una visione satellitare, interrogando questa fabbrica come un catalizzatore di domande e contraddizioni Fig. 3. Ecco Taranto e la sua macchia, un mostro siderurgico che ha risucchiato la sua linfa vitale; un giano bifronte, l’Ilva, che ha nutrito i suoi operai divorando i loro organi e quelli degli altri e delle altre abitanti.

Vogliamo interrogare questa immagine, l’emersione di questa fabbrica parzialmente dismessa, come una ferita incancrenita, un segnale, una zona “di alta densità sintomatologica” (Elhaik 2016). Cosa fare di fronte a questa macchia sul terreno? E cosa con le propaggini di diossina che piovono su tutti i suoi lati? Domande che, anziché suggerire delle risposte, producono soprattutto una sorta di *malaise* (ibidem), un sentire, forse persino una paralisi, che riecheggia anche in altre situazioni e contesti del nostro presente. È proprio questa sensazione che ci ha portato nei pressi del concetto di incurabile, formulato da Tarek Elhaik per descrivere quello stato psichico di malessere che si fossilizza nelle immagini (ivi, p. 59), rendendole – nel suo caso studio – il punto di partenza “per la produzione di un altro inconscio antropologico” (ivi, p. 73) della cultura visiva messicana.

Parafrasando la sua proposta, crediamo che anche Taranto, come sito d’inchiesta, possa sollecitare, sconvolgere e pretendere una mutazione delle ufficiali idee di cura, salute, lavoro, collettività e politica. Concetti che interpellano direttamente i nostri attuali saperi, li stravolgono restituendoci un caleidoscopio di posizioni, ruoli e immaginari. Ma non solo. Pensiamo che questo nostro primo avvicinamento alla città di Taranto possa contribuire anche a far reagire il concetto di miseria verso nuove direzioni. Siamo infatti di fronte a qualcosa di irreparabile che non si può cancellare e tanto meno risanare, riprogettare o rigenerare. Si tratta di una ferita che ancora ha da essere riconosciuta e soprattutto seguita in tutte le contraddizioni che produce: ad esempio, la tutela legale battaglia contro la presa in carico, i dolori e l’ingiustizia di alcuni e alcune schiacciano quella di altre e altre.

Se guardiamo ancora alla ferita dell’immagine è difficile stabilire quale sia lo scarto e quale sia l’avanzo verso il millantato progresso. Questa difficile collocazione e assegnazione di parti ha però un’impronta che sembra restare sospesa tra un’idea di smantellamento e un tempo di continuità.

Questa nostra riflessione vuole essere il nostro punto di partenza, per continuare l’indagine a partire dalla suddetta paralisi e blocco che genera, evitando di trasformare queste sensazioni in nuove patologie, divisioni, impasse sociali ed esistenziali.



Fig. 1 Vista satellitare della città di Taranto e dell’area dello stabilimento siderurgico.

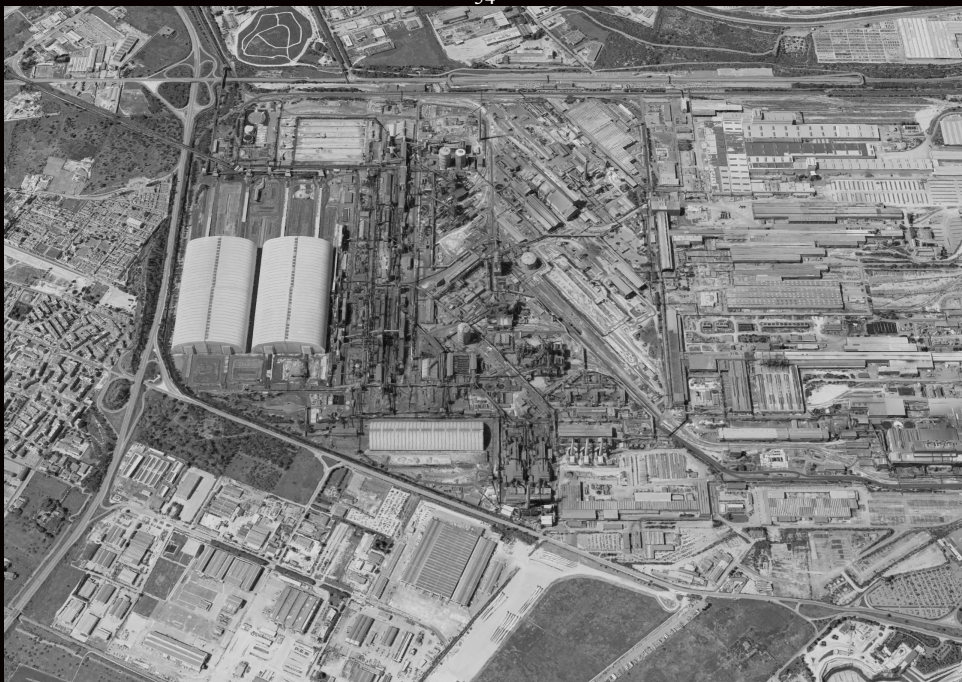


Fig. 2 Foto aerea 3D dello stabilimento ex ILVA.



Fig. 3 Foto scattata dalla passerella di ingresso della portineria A dalla SS7, sullo sfondo a sx la ciminiera dell'AFO 2, 28 ottobre 2024, ph. Laura Guarino.

Perché non si può allontanarli da un posto così centrale e in vista, mandandoli a fare il loro quartiere primaverile, per esempio, in fondo alla Riva o sulle Zattere o in qualche altro luogo riposto e di scarso passaggio? Al di sopra di tutto vi sono *ragioni di decoro cittadino* che impongono di non ridurre uno dei luoghi più nobili di Venezia a una specie di corte dei miracoli.

(An., *L'asilo dei senzatetto*, in "Gazzetta di Venezia", 16/2/1927, corsivo dell'autrice)

Venezia è una città che ha sistematicamente *negato* la sua miseria, trasformandola in un'assenza spettrale. Calli, campi e fondamenta, oggi invasi dal turismo, nascondono una storia di esclusioni deliberate: una miseria intangibile perché rimossa, seppur latente nelle pieghe del tessuto urbano e sociale. A dispetto degli *incurabili* – il cui cinquecentesco ricovero oggi ospita l'Accademia di belle arti di Venezia (dopo essere stato per lunghi anni caserma e poi riformatorio), la nota fondamenta si attesta tra le aree più esclusive della città mentre i miserabili del nuovo millennio sono costretti a vagare o a nascondersi in architetture dello scarto, pur essendo "solo" circa duecento (dati da Bilancio Piano Freddo Venezia centro storico 2023). Esclusività e una bellezza che è *eterno presente* (Brodskij 1989, p. 108) sono le condizioni che alimentano l'economia del turismo di Venezia. Un turismo che consuma e immiserisce, lamentato dagli stessi veneziani che però lo hanno prodotto. Questa condizione, infatti, ed è l'ipotesi che si propone, affonda le radici in un progetto politico preciso, avviato già alla fine dell'Ottocento e consolidatosi tra le due guerre, nato e sviluppato in seno alla città e da venezianissimi "imprenditori" (Giani 2025).

Tra il 1900 e il 1930, Venezia costruisce la propria identità di città moderna-museo-luogo del *loisir* per una *più grande Venezia* il cui progetto prevede una bonifica sociale (Rotelli 1917 p. 2; Zanardi 2020). *Una bonifica umana* che espelle i più poveri dai propri spazi, fatalmente e naturalmente centrali (San Marco, Rialto ecc.), relegandoli nelle "faglie di miseria" dell'arcipelago metropolitano (santa Marta, san Giuseppe di Castello) o ai margini della laguna (Giudecca, Isola delle Grazie, Sacca Sessola). A Venezia la miseria non ha spazio né memoria (Cacciari 1997); gli sfratti, le epidemie, la tubercolosi, sono sintomi di un'ingiustizia spaziale che la retorica del decoro urbano ha (a lungo) occultato. Mentre Roma lascia che la miseria sposi le vestigia della storia (Secchi 2013), Venezia la cancella, sostituendola con un set per turisti. Con questo contributo si vuole rammentare che la miseria veneziana, grossolanamente celata, sia in realtà il prodotto (fuori controllo) di strategie di promozione turistica avviate già ai primi del Novecento. Attraverso fonti d'archivio, mappe sanitarie e verbali amministrativi, scopriamo che gli *spettri* dei poveri, dei malati e degli "indesiderabili" continuano ad abitare la città, nonostante la consumata rimozione fisica. Una rimozione che, da Volpi a Cini, dai sindaci (Grimani e Selvatico) al presidente del neonato IACP al Direttore dei Lavori e Servizi pubblici ing. Miozzi, è stata presentata come "moralmente necessaria" per costruire la Venezia immortale. Un naturale destino. Unico baluardo a tale politica fu il direttore dell'Ufficio d'igiene municipale Dr. Vivante, il quale cedette alla fine degli anni Quaranta del secolo breve, riponendo nello sfollamento verso la terraferma la speranza di un risanamento (igienico-sanitario) dell'edilizia veneziana; "dopotutto non esiste una santo senza un mostro" (Brodskij 1989, p. 69).

Più decoro!

A Veniceland non c'è posto
per la poveraglia

Esther Giani

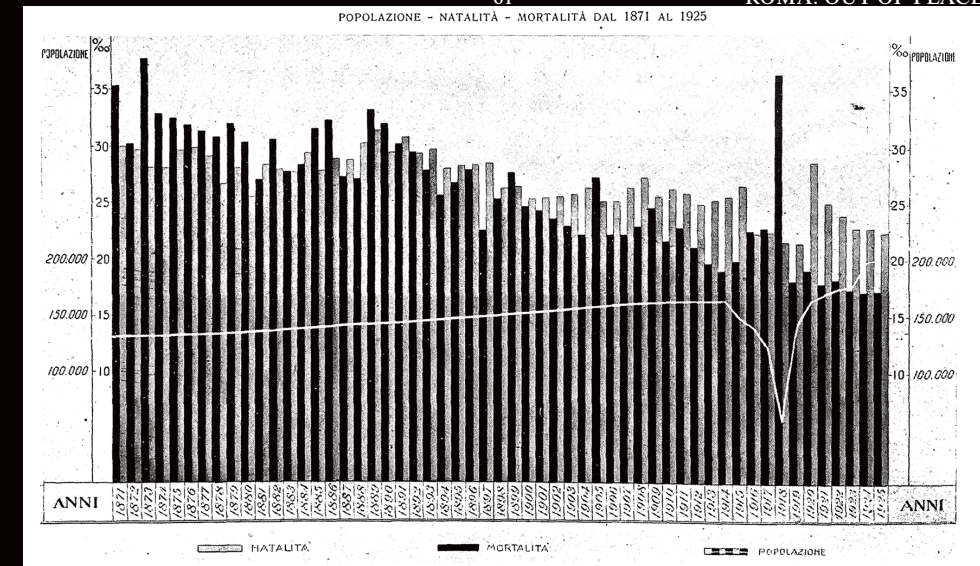
L'economia riflette la demografia e la demografia cambia l'economia. La cosiddetta "vocazione" turistica evoca una sorta di proprietà dei luoghi come se si trattasse di un carattere intrinseco, genetico, una sorta di destino che emerge durante una presunta evoluzione. Ma definire l'economica del turismo in termini di vocazione, o di destino, "rappresenta piuttosto un modo consuetudinario per occultarne la progressiva costruzione politica e promozione sociale, tendendo a trasporre la responsabilità storica sul piano dell'elezione metafisica" (Zanardi 2019, p. 36).

Per Venezia, il turismo ha da sempre rappresentato una delle più rilevanti fonti di reddito, ma le trasformazioni che, con incontrollata rapidità, hanno portato alla attuale tossicità del fenomeno (overtourism, spopolamento, gentrificazione), per concorso di scelte deliberate e di eventi casuali, sono avvenute in un arco di tempo brevissimo (Giani 2025). Le origini della alterazione urbana a cui si fa ora riferimento sono rintracciabili nel progetto de "La Grande Venezia", comunemente e sinteticamente attribuito a Giuseppe Volpi, per il quale la città doveva sdoppiarsi: "da una parte l'antica, la storica, l'immortale [...] e il suo museo vivo di splendori [...]; dall'altra parte, una nuova Venezia, protesa sui margini della Laguna [...], una grande città industriale" (Volpi 1939, p. 31). Se da una parte il senatore del Regno si riferiva alla neonata Porto Marghera (1917) e alla città degli operai (la Marghera di P.E. Emmer, 1919), dall'altra vi era la Venezia insulare delle classi agiate che si offriva alla nascente economia del turismo. L'offerta era duplice: la bellezza della città storica e la salubrità dell'isola litoranea (il Lido) dove dal 1872 la Società dei Bagni, espressione dell'alta borghesia finanziaria e commerciale cittadina, ne modellava la "vocazione" (Zucconi 2002). La visione di *uomini capitali, il gruppo veneziano* (Reberschak 2002, p. 1255) che guidava il destino della Serenissima, prevedeva dunque un "trasferimento": la partenza della classe medio-bassa era invocata come necessaria quanto la *bonifica* dei più poveri, degli inabili al lavoro, dei malati, dei derelitti. Nella seduta del Consiglio generale dell'11 maggio 1935, Vittorio Cini mette a verbale la sua proposta per liberare la città da scenari disdicevoli e "dare sistemazione morale e materiale a una parte della popolazione veneziana trasferendola nel quartiere del lavoro, di compiere la bonifica umana" (Verbali del Consiglio provinciale dell'economia corporativa di Venezia, Registro 77.1935). La città degli spettacoli e del *loisir* esclusivo viene invocata nonché alimentata con un impegno attivo: sono gli anni Trenta, con l'affiancamento alla Biennale di Arti visive (1895) della Biennale Musica (1930) e Teatro (1934), con l'apertura, al Lido di Venezia, della Mostra del Cinema (1934) e del Casinò (1937). Ma è solo dopo la Seconda Guerra Mondiale che la visione auspicata dal Gruppo Veneziano (Volpi & co.) prende forma: negli anni Cinquanta, in un decennio, Venezia perdeva dal 31% al 55% della sua popolazione, passando da circa 155.000 abitanti a poco meno di 90.000 residenti nati in Laguna. L'odiosa "bonifica" messa a verbale avrebbe naturalmente avuto ripercussioni anche sul patrimonio edilizio che, svuotandosi della vitalità popolana, si apprestava a ospitare l'anima del turismo. Una economia su cui i veneziani stavano puntando il tutto per tutto già dai primi anni del Novecento, con l'attuazione (speculativa) dei Piani di Risanamento (Ferrighi 2019, pp. 96-135). Venezia è sempre stata un concerto di eterogeneità, la natura insulare della città, che ne limita l'espansione, aveva favorito, fino ad allora, una stratificazione sociale di tipo verticale. I piani degli edifici testimoniavano una coabitazione diseguale di differenti classi sociali: i ricchi "godevano di posizione rialzata, affaccio sul

campo o vista sul canale; i secondi [i poveri] in tuguri a piano terra, che si aprivano su calli cieche o corti interne, privati della luce del sole e del ricambio dell'aria ed esposti ai disagi dell'umidità e dell'acqua alta" (Casellato 2015, p. 71). Il progetto de "La Grande Venezia" incentivò l'esodo della classe operaia oltre il ponte translagunare (della Libertà...): il quartiere di Piccinato e Samonà in terraferma – non a caso battezzato San Marco – ai primissimi anni Cinquanta è pronto a ospitare 12.000 abitanti (*Quattro passi per Venezia* di De Feo è del 1954 e *Venezia città moderna* di Olmi del 1958). Venezia perdeva la sua classe operaia ma quella senza lavoro (il cosiddetto sottoproletariato, i più miseri) continuò a sovraffollare i piani terra, come tristemente testimoniano le immagini dell'alluvione del 1966. Saranno gli anni Settanta e Ottanta a vedere definitivamente *bonificata* la città degli attori più scomodi alla citazione di se stessa (il carnevale ritorna a Venezia nel 1979 dopo quasi due secoli di assenza). L'economia invocata come salvifica nonché naturale vocazione continua a spopolare la città: Brodskij nel 1989 scrive che la "città dell'occhio" (p. 27) contava 80.000 abitanti (Brodskij 1989, pp. 27 e 91); nel 2025 il Comune registra 48.500 residenti: in trentasei anni Venezia ha perso circa il 39% dei "suoi" abitanti. Da non dimenticare che *Fondamenta degli incurabili* è stato scritto su "invito" del Consorzio Venezia Nuova, impegnato (nell'opera di salvaguardia della città e) nella costruzione pluridecennale del Mose: forse intendeva così "conciliare" cultura umanistica e scientifica, affidando ad autori di fama internazionale una serie di strenne su Venezia. E a dispetto del titolo, il romanzo non parla degli incurabili, ne cita la *fondamenta* una sola volta a conclusione della visita all'anziana vedova di Ezra Pound (ivi, p. 64).

La città aveva già assistito a un altro esodo – interno, dal centro alla periferia – e, di nuovo, l'origine è da imputarsi alla *captatio benevolentiae* del turista. L'Ottocento è un secolo di trasformazioni profonde, il rivolgimento che Venezia conosce è radicale e irreversibile. Gli indizi della rinascita sono tuttavia ambigui: a fronte di dati (e opere) che consolidano un benessere che sembrava perduto, persistevano i mali più radicati e diffusi: povertà, accattonaggio, disoccupazione, crisi produttiva per settori una volta prosperi. Fatiscenza e carenza delle abitazioni popolari si accompagnava a insalubrità, malattie, epidemie: una miseria che si riversava nelle calli e nei campi (Romanelli 1988). A cavallo del secolo la dualità di Venezia è drammatica: da una parte la nuova stazione, piazzale Roma e il porto, accolgono turisti, dall'altra il colera (1836, 1873, 1903) falciava la popolazione più povera alimentando una città della miseria come ai tempi della peste. Tra il 1909 e il 1930 il censimento della miseria avviene in base alle malattie: malaria, pellagra, febbre puerperale, vaiolo, scarlattina, tifo, difterite, morbillo, tubercolosi polmonare, meningite cerebrale e spinale, e altre. La rilevazione individua i luoghi della città maggiormente colpiti dall'infezione e si avvia il primo esodo: la marginalizzazione, verso ambiti periferici della città, "in fondo alla Riva o sulle Zattere o in qualche altro luogo riposto e di scarso passaggio". I nuovi caffè e alberghi dividevano lo spazio pubblico con mendicanti, straccioni e virulenti. A suon di ordinanze e richiami al decoro, l'ordine pubblico era impegnato quotidianamente in interventi di sgombero, dando la caccia anche ai "fanciulli malvestiti della poveraglia veneziana. Vigili incaricati di mostrare la realtà della lotta di classe anche ai giardini pubblici [...] all'ombra e umido da dove i piccoli scacciati contemplano i loro coetanei che giocano nei viali interni soleggiati" (I fanciulli malvestiti cacciati dai Giardini, in "il Giornaletto", 7 novembre 1905, p. 5).

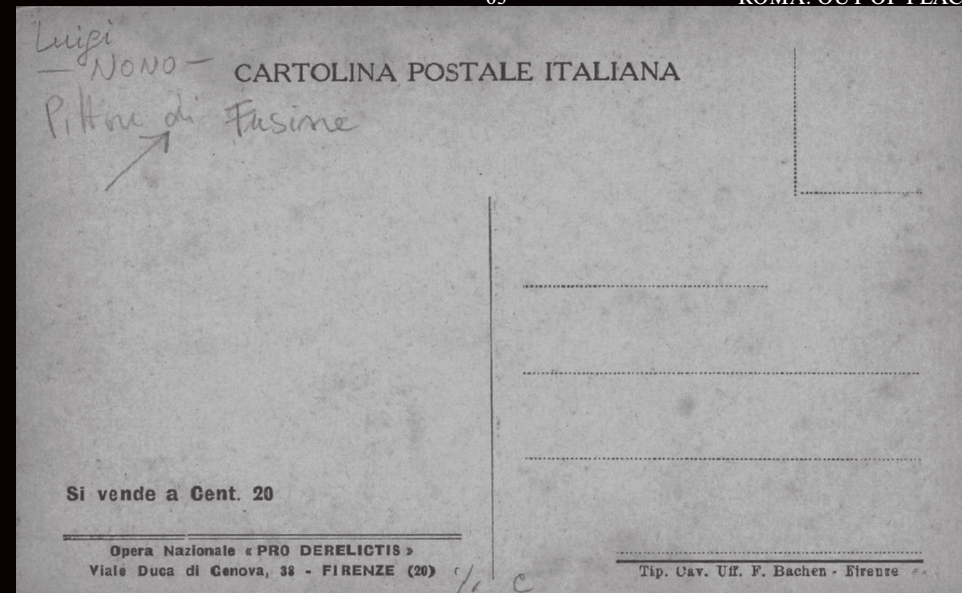
Nel 1903 Luigi Nono dipingeva "Abbandonati!": esposto alla Biennale e acquistato dalla regina Margherita per la Galleria di Ca' Pesaro (dove tutt'ora si trova); nel 1910 il dipinto viene eletto e "pubblicizzato" in guisa di cartolina postale (da comprare, indirizzare, scrivere, timbrare e inviare a qualcuno). Questo ci appare come un atto di violenza semiotica: i poveri diventano *folklore*, un'icona da consumare; la cartolina trasforma il dipinto (forse) sociale di Nono in souvenir, rivelando il paradosso di Venezia: una città che cancella i poveri mentre ne mercifica l'immagine. Contemporaneamente, nel 1904, il medico dott. Raffaele Vivante, capo dell'Ufficio d'igiene municipale, dava alle stampe *La tubercolosi polmonare in Venezia. Sua diffusione e profilassi*: una cinquantina di pagine tra testi, tabelle, statistiche e grafici sintetizzati in una eloquentissima mappa sanitaria (i sestieri con le abitazioni dei deceduti per tubercolosi) che lega inequivocabilmente la diffusione della malattia alla densità (e promiscuità) abitativa ovvero alla miseria dei luoghi. Come per le epidemie precedenti, l'ingiustizia spaziale che affliggeva una Venezia di 155.000 abitanti era causa ed effetto di ingiustizia sociale. I più miseri, senza un lavoro e senza una casa, spettri viventi già condannati, si riversavano nelle calli, trovavano riparo nei sottoporteghi, mendicavano nei campi all'eradicazione (nel 1910, quando esce la cartolina, le politiche di "bonifica" sono in pieno svolgimento). I facoltosi forestieri, sdegnati dallo sconcio, preferivano il più salubre Lido (di Venezia). La città della miseria nuoceva agli investimenti di una minoranza, di cui era nemesi. La società dogale – e la stampa – sminuiva l'entità della diffusione delle epidemie e reclamava più decoro: nell'antica, storica, immortale città, non c'era posto per la *poveraglia* veneziana. Forse la contemporanea operazione di estetizzazione della miseria non è casuale: rispondeva alla necessità di rendere accettabile ai turisti una povertà che, nella realtà, veniva brutalmente repressa. L'arte ottocentesca (da Nono a Ciardi) ha creato un immaginario della povertà veneziana come "pittorresca", rendendola accettabile ai turisti. Le cartoline dei mendicanti o dei bambini di strada (1900-1920) sono la versione popolare di questo processo: la miseria, inaccettabile nella realtà, diventa oggetto di consumo quando sterilizzata dall'estetica (Davis 2022, pp. 67-138). La tela ma ancor di più la sua versione da cartolina ci appare così come tassello di un più ampio progetto di marketing urbano che, ancora oggi, trasforma i bassifondi in attrazioni (come i tour delle case popolari offerti da alcune agenzie, o gli slogan "la Venezia più autentica" per promuovere B&B proprio nei luoghi della tubercolosi veneziana, senza però menzionarla). Piani di risanamento, finanziamenti statali, speculazioni e miopia cancellarono l'anima popolare dalla città per ricostruirne più acconce rappresentazioni. La città cambiava senza cambiare, sono i primi vagiti di Veniceland. "I cambiamenti, le *differenze*, gli *scarti*, che hanno portato al dissolversi della (generica) identità precedente, si producono con modalità graduali e perciò percepibili solo dopo che gli effetti appaiano evidenti, lasciando in ombra le cause e rendendo molto ardue le definizioni di strategie resilienti" (Giani 2024, p. 89). "Ciò che è differente da qualcosa è sempre differente per qualcosa. Tanto che necessariamente ci deve essere qualcosa di identico, per cui sono differenti" (Aristotele, *Metafisica*, 1054b, 25 e sgg. in Rambaldi 1979, p. 110).



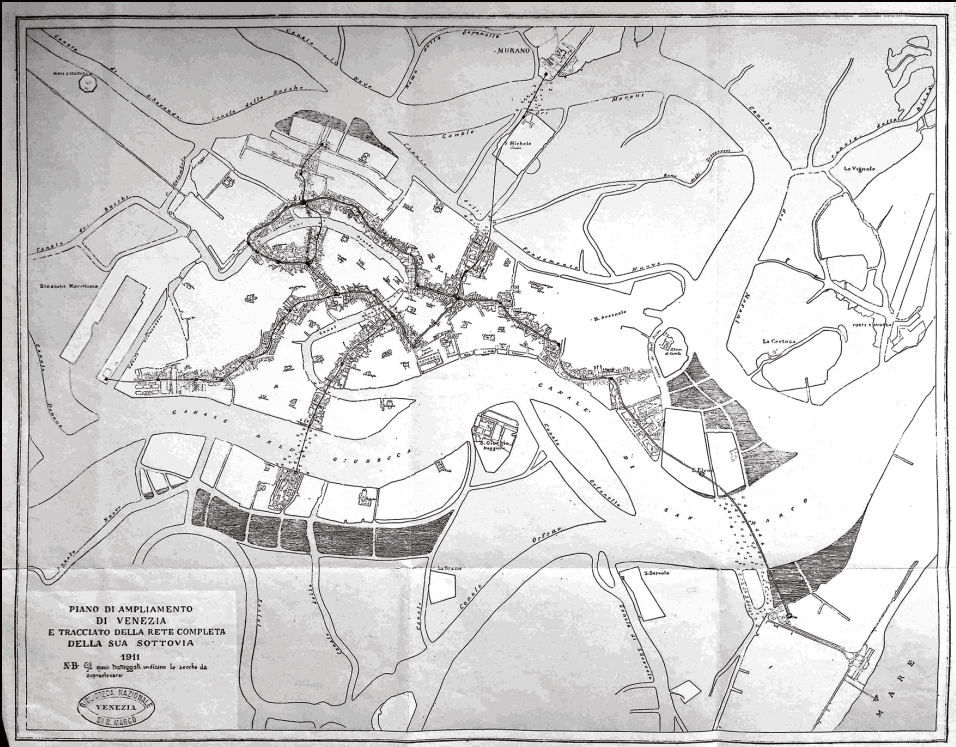
Popolazione – Natalità – Mortalità dal 1871 al 1925. In R. Vivante, *L'igiene pubblica in Venezia. Ciò che si è fatto e ciò che si poteva fare*, estratto dalla Rivista mensile del Comune di Venezia, fascicolo di febbraio, Anno 1927, Comune di Venezia, p. 12 (foto dal volume presente in Biblioteca Nazionale Marciana, Venezia).



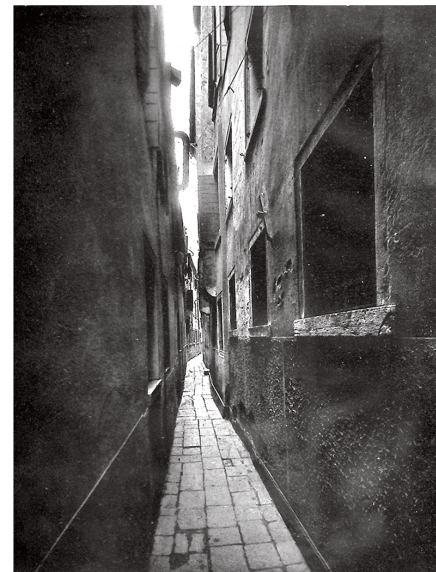
L. NONO - *Abbandonati!*



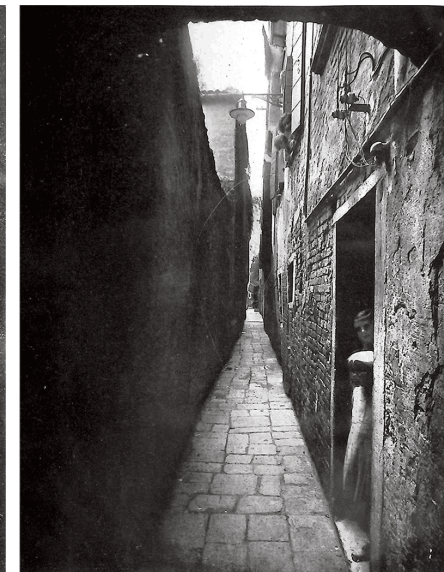
Luigi Nono, *Abbandonati!*, 1894. Cartolina postale, 1910 (collezione privata dell'autrice). *Abbandonati!* – con il suo punto esclamativo di denuncia – diventa qui una didascalia pittoresca, un'esclamazione da guida turistica. Oggi, come nel 1910, la miseria è confinata nei musei o nei sottoporteghi, invisibile ai turisti che ne consumano il simulacro.



Piano di Ampliamento e tracciato della rete completa della sua sottovia, 1911. In A. Salvadori, *Per una "più grande" Venezia: studi e proposte di un veneziano*, Stab. grafico G. Fabbris di S., Venezia 1911 (foto dal volume presente in Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, I. 37481; C. MISC. A 0000 1218).



S. Marco - Frezzeria - Calle dalle cento piere



Castello - Calle Vecchia

Piani terra nei sestieri di San Marco e Castello, 1939. In E. Miozzi, *Progetto di massima per il piano di risanamento di Venezia insulare: relazione*, Officine grafiche F. Garzia, Venezia 1939 (foto dal volume presente in Biblioteca Nazionale Marciana di Venezia, I. SIN 879549; C. A 0127).

1. SCENDERE IN STRADA

Esistono diversi modi per leggere il rapporto tra potere, conflitti sociali, processi economici e spazi urbani. L'approccio tradizionale, quello che ha avuto maggiore fortuna negli studi urbani e filosofico-politici, guarda a questo intreccio *dall'alto*. Questa locuzione – “dall'alto” – assume qui una pluralità di significati differenti: significa guardare ai processi sociali e agli spazi urbani dall'esterno, nella pretesa di essere un osservatore neutrale, esterno alle dinamiche che si intende descrivere; guardarli *dall'alto* di leggi universali, o comunque generali, che informerebbero il contesto e il tessuto urbano; guardarli *dall'alto*, come si guarda una mappa, che racconta una città attraverso la sua organizzazione funzionale e razionale. Guardare *dall'alto* significa anche osservare le cose dalle vette del potere e leggere i processi politici, i soggetti e gli spazi in base alle sue logiche, in base a ciò che ne definisce e alimenta la portata, come le guerre, i muri, le istituzioni sovrane. Da questa prospettiva, una città sarà un insieme di strade, che permettono ai soggetti di spostarsi dal proprio spazio privato (tradizionalmente considerato improduttivo) allo spazio del lavoro (produttivo); strade che fanno circolare – cose, persone, merci, denaro – ed esistono solo come gelide infrastrutture; sarà anche una città di muri, separazioni (dunque anche di espulsioni e nuove *enclosures*); città di monumenti, piazze, palazzi che raccontano di eroi, uomini potenti, guerre vinte, conquiste coloniali. I soggetti di questa città, anche loro, saranno visti *dall'alto* – da un'altezza tale (quella dell'astrazione) per cui è impossibile dire chi essi siano (se siano uomini, donne, altro; soggetti razzializzati; abili o disabilitati; poveri o ricchi, ad esempio). Soggetti neutri, universali, riconducibili a specifiche leggi sociali ed economiche, in base a cui essi sono definiti razionali (e per questo, come da tradizione, pienamente umani).

È possibile però operare un rovesciamento radicale, dalla mappa alla strada, lì dove la strada perde la sua dimensione puramente funzionale e diventa un modo di stare nelle cose, un modo di guardare al mondo (Hanru 2008). Una postura epistemologica diversa, basata su di uno sguardo incarnato, intersezionale, contingente, posizionato. Gli studi urbani femministi e transfemministi ci hanno chiaramente mostrato l'urgenza politica e la ricchezza di un approccio connotato in questo modo (Bonu Rosenkranz, Castelli, Olcuire 2023).

Se uniamo quello che oggi chiamiamo sguardo intersezionale – attenzione alle dinamiche incarnate, situate, e prospettiva di genere – allo slancio della filosofia pragmatista, incontriamo un modo diverso di leggere la città capitalista di fine Ottocento, che ci porta direttamente *in strada*. Un approccio apparentemente lontano dalle grandi leggi storiche ed economiche e letteralmente immerso nelle dinamiche urbane innescate dall'industrializzazione. Incontriamo infatti Jane Addams (1860-1935) e l'esperienza della Hull House. Il pragmatismo nasce a fine Ottocento negli Stati Uniti proprio nell'esigenza di ripensare il sapere intrecciandolo con la dimensione dell'esperienza e con le pratiche sociali. In base a questa prospettiva la ricerca si fa guardando all'interazione, alla società e, soprattutto nel caso di Addams, all'impegno politico. Come vedremo in queste pagine, all'incrocio tra queste diverse ma intrecciate posture, per Addams è evidente che lo spazio urbano non possa essere inteso come un semplice teatro, sfondo indistinto del vivere assieme, né solo come superficie neutra, omogenea, misurabile e organizzabile. Il capitalismo, e i suoi effetti sociali e politici, non possono essere guardati solo *dall'alto*. In questo senso, la città

Hull-House Maps and Papers.

Pratiche di vicinato ed epistemologie incarnate nella città industriale

Federica Castelli

01 si configura come uno spazio fondamentale sia per comprendere che per innescare
LE CITTÀ DELLA MISERIA VISIBILE
processi di trasformazione sociale e politica. Ma per farlo, bisogna ripensare il senso della mappa, scendere in strada, abitare i contesti marginali, viverli assieme, co-costruendo vicinato.

2. DEMOCRAZIA E SPAZIO URBANO

Il contesto storico e sociale in cui viene a svilupparsi la riflessione e la pratica politica di Jane Addams – filosofa, attivista, premio Nobel per la pace nel 1931 – è direttamente per comprendere l'approccio con cui l'esperienza del *settlement* della Hull House tenderà di leggere e produrre giustizia sociale nel contesto urbano della Chicago di fine Ottocento. Addams e le sue compagne si trovano infatti davanti una città radicalmente riscritta, in modo vorticoso e caotico, dai processi capitalisti della città industriale. Chicago letteralmente esplose tra il 1880 e il 1890 sotto la spinta dell'industrializzazione. La sua popolazione urbana raddoppia e cambia radicalmente: nuovi attori sociali, nuove divisioni, nuovi conflitti. Immigrazione massiccia, isolamento, povertà, marginalizzazione ne sono segni caratteristici, tanto quanto l'esplosione di *tenements* e degli *sweatshop*. Una città di interi quartieri sradicati e sradicabili (come dimostrano gli edifici "su ruote" che possono essere dislocati all'occorrenza per far spazio a nuove fabbriche), continuamente riconfigurati nelle proprie geografie strutturali ed affettive; condizioni igieniche e abitative precarie: strade di fango, abitazioni in legno, pochissimi servizi igienici (in comune) in quartieri in cui la maggior parte degli abitanti lavorava nei mattatoi; comunità migranti ammassate e isolate, senza alcuno spazio di socializzazione, senza nessuna rete sociale; una città corrotta, nella sua amministrazione e nel suo orientamento verso un consumo senza desiderio, che Addams criticherà aspramente nei suoi scritti. Una città di cittadini indifferenti alla politica e di politici di professione (Addams 1905). Quale partecipazione, quale cittadinanza, quale democrazia, si chiede Addams, può darsi in questo contesto?

È proprio da questo contesto marginale e marginalizzato, che Addams immagina una possibile riconfigurazione della politica – statunitense e non solo – verso un'idea incarnata, sociale, di democrazia (1902), e, in seguito, verso un pacifismo reale, radicalmente nuovo rispetto alle proposte teoriche e politiche tradizionali (1907). Una delle caratteristiche che segna infatti l'attualità di Jane Addams, avvicinandola a numerosi pensatori e pensatrici dell'urbano della nostra contemporaneità, è infatti questo profondo intreccio tra dimensione urbana e piano politico, e là dove la città – la strada, il vicinato, il quartiere – diventa il piano a partire dal quale innescare profondi processi di cambiamento sociale. Rifiutando lo spazio accademico come il solo spazio di crescita e confronto intellettuale, Addams individua nella città un piano in cui ricerca e azione sociale possono procedere di pari passo, alimentandosi a vicenda.

Per Addams la democrazia sociale non è un ideale, bensì un processo. Si radica in pratiche, nella possibilità di emancipazione, autodeterminazione e partecipazione dei singoli. È un esercizio costante e contingente, che va ridefinito al ridefinirsi dei rapporti sociali. Un principio dinamico, sociale, una modalità dello stare al mondo che deborda il piano procedurale e non è riducibile a una forma di governo. La *sympathetic knowledge* è il suo strumento indispensabile: la democrazia è infatti impensabile senza relazionalità, messa in gioco, pratica politica. La *sympathetic knowledge* è un metodo e una postura epistemologica, pienamente incarnati dall'esperienza della

Hull House, a partire dalla quale mettersi in interlocuzione con le situazioni sociali e quelle linee di forza che le attraversano e definiscono. È un metodo di indagine e contemporaneamente una pratica politica. Richiede radicamento, posizionamento, contaminazione, alleanze. Produce conoscenza incarnata attraverso ascolto attivo ed empatia, è – nelle parole di Addams – l'unico strumento capace di accostarsi alle questioni umane e sociali (Addams 1910). L'unico strumento che può porre le basi di una democrazia realmente sociale, poiché scardina il già dato e le sue gerarchie e produce quello che Addams chiama *progresso laterale*: un miglioramento che coinvolge tutti gli attori sociali, anche se non sempre all'unisono, che si produce per allargamento, che riformula il discorso politico moderno e occidentale. Non si tratta infatti di un semplice avanzamento per accumulazione, un movimento in avanti della società; nella sua prospettiva la società deve muoversi contemporaneamente avanti e ai lati, allargando e includendo negli avanzamenti sociali più soggetti possibili.

Per questi motivi Addams individua nell'intreccio tra democrazia e spazio pubblico una chiave di lettura fondamentale: da un lato, per comprendere i processi sociali, estendere la partecipazione alla vita politica, ripensare la democrazia. Dall'altro, per lei è evidente come per costruire e amministrare città migliori sia necessario interrogarsi su cosa sia la democrazia. Occorre dunque partire dalle strade, dalle loro relazioni, dai conflitti che attraversano gli spazi urbani. Ripartire dalla città, sia per comprendere i processi di esclusione e marginalizzazione che questa produce, sia perché questa è il luogo in cui avviene, in cui può radicarsi, la pratica sociale della democrazia.

Allo stesso tempo, pensare il nesso tra strada e democrazia significa pensare la politica come fatta di intrecci, scambi, attraversamenti e non a partire dal solo piano del potere: questo, infatti, si racconta nel marmo e nel cemento, nelle fabbriche, nei grattacieli, nei muri che separano, organizzano, escludono e nei monumenti che ne raccontano la storia fatta di scontri, nemici, vittorie. La strada va recuperata nella sua dimensione politica, pensata al di là del consumo, della circolazione delle merci, della sussunzione capitalista del desiderio e dello slancio verso la socialità proprio di ogni essere umano (Addams 1909).

3. MAPS AND PAPERS:

LA HULL HOUSE TRA ATTIVISMO E RICERCA SOCIALE

La Hull House fu un esperimento collettivo, vivace e radicale, in cui rifondare la cittadinanza e la democrazia a partire dal contesto urbano e dai suoi soggetti marginalizzati, poveri, migranti, senza legami. Aperta nel 1889 da Addams ed Ellen Gates Starr, in un distretto povero di Chicago segnato da una molteplicità di provenienze, lingue, etnie, valori, la Hull House si pensa fin da subito come spazio di *sympathetic knowledge*, come radicamento della democrazia sociale nel territorio urbano, come spazio di azione sociale, ricerca condivisa, crescita e autodeterminazione.

La Hull House si pone in continuità con quel movimento dei *settlement* che verso la fine dell'Ottocento si è sviluppato tra Inghilterra e Stati Uniti, orientato dai principi delle 3 R: *Residence, Research, Reform*. In quegli anni, infatti, si assistette a un proliferare di esperimenti sociali di insediamento e coabitazione orientati all'integrazione, al dialogo interculturale e tra classi, basati sul vivere assieme a stretto contatto con le realtà più povere e marginali. Non semplici spazi di carità, ma laboratori

sociali, centri di documentazione, riforma sociale, spazi di partecipazione politica e conoscenza condivisa, co-costruita. La Hull House era situata in un quartiere misero, costellato di *tenements* e *sweatshops*. Bassi salari, sovraffollamento, condizioni igieniche insufficienti. Il XIX distretto era un brulicare disarticolato di differenze culturali e religiose, lingue differenti, storie di miseria e conflitti sociali.

La Hull House, donata ad Addams e Starr dalla benefattrice Helen Culver, sarà per le giovani donne residenti non solo un'occasione per liberarsi dai vincoli della morale e delle norme di genere dell'epoca vittoriana abitando uno spazio in cui poter essere comunità, fuoriuscire dal privato e dalla prospettiva della famiglia e del matrimonio eterosessuale monogamo, in cui fare ricerca, scoprire nuove sorellanze (Castelli 2023), ma anche e soprattutto uno spazio di azione e impegno sociale al di là del perimetro della sola carità – religiosa o laica –; spazio di interrogazione, riflessione, studio, spazio di autodeterminazione e di invenzione: di pratiche, di relazioni, di nuove intimità. Uno spazio orientato alla produzione di conoscenza (non sul quartiere ma con il quartiere) ma anche di attivismo. Spazio di condivisione e contaminazione tra valori e vissuti differenti.

A partire da questi presupposti, mettendo insieme la prospettiva del progresso laterale, l'approccio simpatetico e la pratica della vita in comune, nascono gli *Hull House Maps and Papers* (1895). Si tratta di una ricerca innovativa, dalla metodologia radicale, portata avanti dalle residenti della Hull House assieme agli abitanti del vicinato. Una ricerca collettiva che descrive gli effetti sociali ed esistenziali del capitalismo non dall'esterno, ma attraverso condivisione e collaborazione. Una ricerca fuori dallo spazio dell'accademia ma che di fatto orienterà la nascente disciplina della sociologia urbana e in cui, attraverso un modo altro di fare mappatura, i quartieri marginali di Chicago sono descritti in modo vivido e vibrante. Gli *Hull-House Maps and Papers: A Presentation of Nationalities and Wages in a Congested District of Chicago, Together with Comments and Essays on Problem Growing out the Social Conditions* contenevano infatti saggi e ricerche sociologiche corredate da mappe cromatiche che raccontavano il quartiere nel dettaglio. Dopo la prefazione di Addams e la descrizione del processo di mappatura, vi erano i capitoli di commento ai dati raccolti a cura di Agnes Sinclair Holbrook; i testi di Florence Kelley sul sistema di sfruttamento capitalistico e sul lavoro dei giovani (quest'ultimo assieme ad Alzina P. Stevens); le ricerche di Isabel Eaton sulle spese dei lavoratori di cappotti a Chicago a confronto con quelli newyorkesi; la ricerca sul ghetto di Chicago di Charles Zueblin e quella sulla popolazione boema a Chicago di Josefa Humpal Zeman; sulla colonia italiana (Alessandro Mastro-Valerio), sulle Cook County Charities (Julia C. Lathorp); in chiusura troviamo la riflessione su arte e lavoro di Ellen Gates Starr e sul *settlement* come fattore del movimento operaio (a firma di Addams). L'*Appendice*, invece, raccoglie una descrizione della Hull House. Si tratta, nei fatti, della messa per iscritto di una vera pratica di epistemologia incarnata, produzione di sapere collettivo fuori dagli specialismi e dalle gerarchie accademiche, portata avanti da molti di quei soggetti che di fatto lo spazio della ricerca escludeva: donne, migranti, poveri. Una nuova metodologia per una ricerca il cui fine era produrre cambiamento sociale. Uno strumento per tecnici, riformatori, attivisti, e non solo una riflessione teorica. Uno strumento d'azione e cambiamento sociale. A questo, d'altronde, serviva il sapere nell'ottica di Addams e le sue compagne (Addams 1895).

4. EPISTEMOLOGIE INCARNATE ED ETICA DELLA CURA NELLO SPAZIO PUBBLICO

L'esperienza della Hull House si orienta verso un nuovo, radicale modo di rapportarsi *tra* (e non *a*) le differenze. Una scommessa politica, basata su premesse epistemologiche radicali, che cerca connessioni e preserva la pluralità delle interlocuzioni, senza sussumerle in uno sguardo generale, orientato (d)alla teoria. Per Addams infatti *settlement* doveva perseguire un fine immediatamente pratico, ossia quello di migliorare le effettive condizioni di vita prima ancora di avanzare teorie sulla natura del capitalismo. In questo senso, erano il contesto e le sue esigenze a modulare o rimodulare le teorie scientifiche, a smentirle e a renderle obsolete. Per Addams infatti, lo abbiamo visto, la conoscenza sociologica era interpretativa, basata sull'esperienza e sulla sua condivisione. La ricerca doveva dunque muovere dal basso, dalle strade e dai viottoli, per poi arrivare a produrre una visione d'insieme: *generale, mai universale*. Solo la conoscenza dei contesti e delle circostanze, ben più che quella di regole e regolamenti in astratto, può infatti porsi come base per un intervento nelle situazioni sociali. La ricerca va fatta nel contatto e deve mirare non alla teoria, ma piuttosto a produrre soluzioni ai problemi sociali, a innescare trasformazioni e mutamenti durevoli nel tessuto sociale e nelle relazioni tra soggetti che lo abitano. Sara Nuria Miras Boronat chiama questa postura "epistemologia dell'oppresso" (Miras Boronat 2021). In base a essa non c'è sapere senza relazione e non c'è relazione senza contaminazione. Conoscere è entrare in relazione, farsi contaminare, contaminare a nostra volta.

Come spiega Rauty, "la Hull House era americana perché era internazionale, e perché sentiva che la realtà nazionale di ogni immigrato rappresentava una risorsa particolare" (Rauty 2017, p. 75). Le specificità culturali non andavano inglobate e neutralizzate in un processo di americanizzazione, poiché l'America, ai suoi occhi, era questo: una pluralità di differenze in dialogo. Addams rifiutava l'idea di una "americanizzazione" omologante ma puntava a dare voci ai percorsi quotidiani e singolari, nella loro storicità, applicati al nuovo contesto sociale. Proprio perché, lo abbiamo visto, la città si articola proprio in questo intreccio tra dimensione individuale e sociale. In particolare, per Addams i migranti portano nella società statunitense nuove visioni che ne arricchiscono la cultura politica e possono contribuire a realizzare, per la prima volta, una democrazia negli Stati Uniti che vada al di là della sua riduzione a mera procedura o a vago ideale. I migranti possono gettare le basi per una democrazia reale, sociale, incarnata. Questa visione sembra resistere alle critiche postcoloniali della democrazia promossa e imposta dall'Occidente, poiché di fatto si basa su pratiche incarnate, contingenti, relazionali tra visioni, istanze, esperienze sociali e culturali differenti e si pone come elemento sempre in divenire (Addams 1902).

Per questo motivo il *settlement* non è da intendersi come uno spazio di carità (che pericolosamente cristallizza le differenze e rinforza i ruoli sociali tra chi dona e chi riceve) ma come luogo di sperimentazione e immaginazione, di co-costruzione di pratiche di cittadinanza e di sapere condivisi a partire dalle differenze. Ma come comprenderle, e metterle in dialogo, senza perdere di vista le specificità di ogni gruppo e i privilegi che i residenti e le residenti detenevano nel rapporto con chi vive in condizioni misere e marginali? La messa in dialogo delle differenze è per la Hull House, fin da subito, un tema fondamentale, così come le possibilità di interlocuzione con le

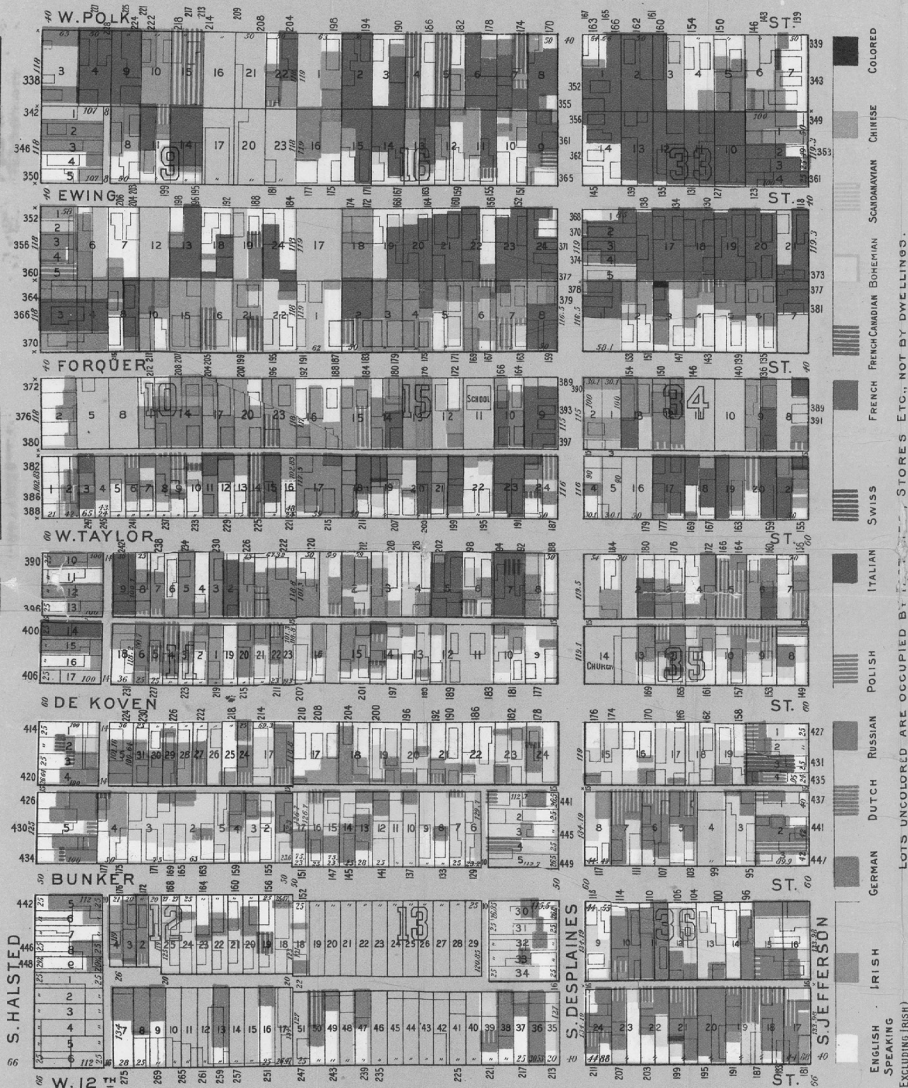
01 istituzioni, con il vicinato, col le diverse istanze e genealogie, credi, ideologie, a partire da privilegi e marginalità diversamente distribuite all'interno dello stesso quartiere (Addams 1910). Per questo, come dimostra il preziosissimo testo autobiografico *Twenty Years at Hull House* (1910) è fondamentale interrogarsi costantemente sulla postura e sui modi di queste relazioni, alla luce delle diverse possibilità, storie, vulnerabilità tra residenti e vicinato. È importante ragionare sugli errori, sulle annessioni, sui rischi di neutralizzazione della voce dell'altro, e nominarli anche a costo di un'autobiografia politica imperfetta. Solo così, infatti, un testo come *Twenty Years at Hull House* può aprire varchi, stimolare coscienze e innescare nuove pratiche da mettere in gioco nei propri contesti, in condizioni, con istanze, tra relazioni sempre diverse. Per gli stessi motivi, Addams nominerà nel suo testo cosa significa avere un privilegio di classe, e quanto sia un terreno scivoloso il tentare di allearsi senza sovrapporsi all'altro, così come produrrà un'ampia riflessione su come fare economia e come essere istituzione, pur rifiutandone gli impliciti di potere, sovranità e rappresentanza che questa richiederebbe in ottica tradizionale.

LE CITTÀ DELLA MISERIA VISIBILE

Le pratiche urbane agite da vicinato e residenti a partire da quella realtà porosa che è la Hull House – né pubblica, né privata, ma continuamente *attraversata* – allargano il campo delle attività di cura, portandole fuori dallo spazio del privato (in linea con il sentire del tempo, in cui il *civic housekeeping* è strategia di lotta ed emancipazione per molte donne) (Hayden 1981), e contemporaneamente disfano le norme, gli spazi e i tempi della sfera domestica (Jackson 2010). Grazie alla Hull House, l'idea di domesticità viene infatti estesa al pubblico ma contemporaneamente rielaborata nel privato aprendo così a un'etica della località radicale, in una risignificazione delle attività di cura come chiave per l'azione politica e il cambiamento sociale, un nodo che torna con estrema attualità nei dibattiti contemporanei, soprattutto a seguito della pandemia Covid-19 (Tola, Fragnito 2021; Serughetti, Fano Morrissey 2024).



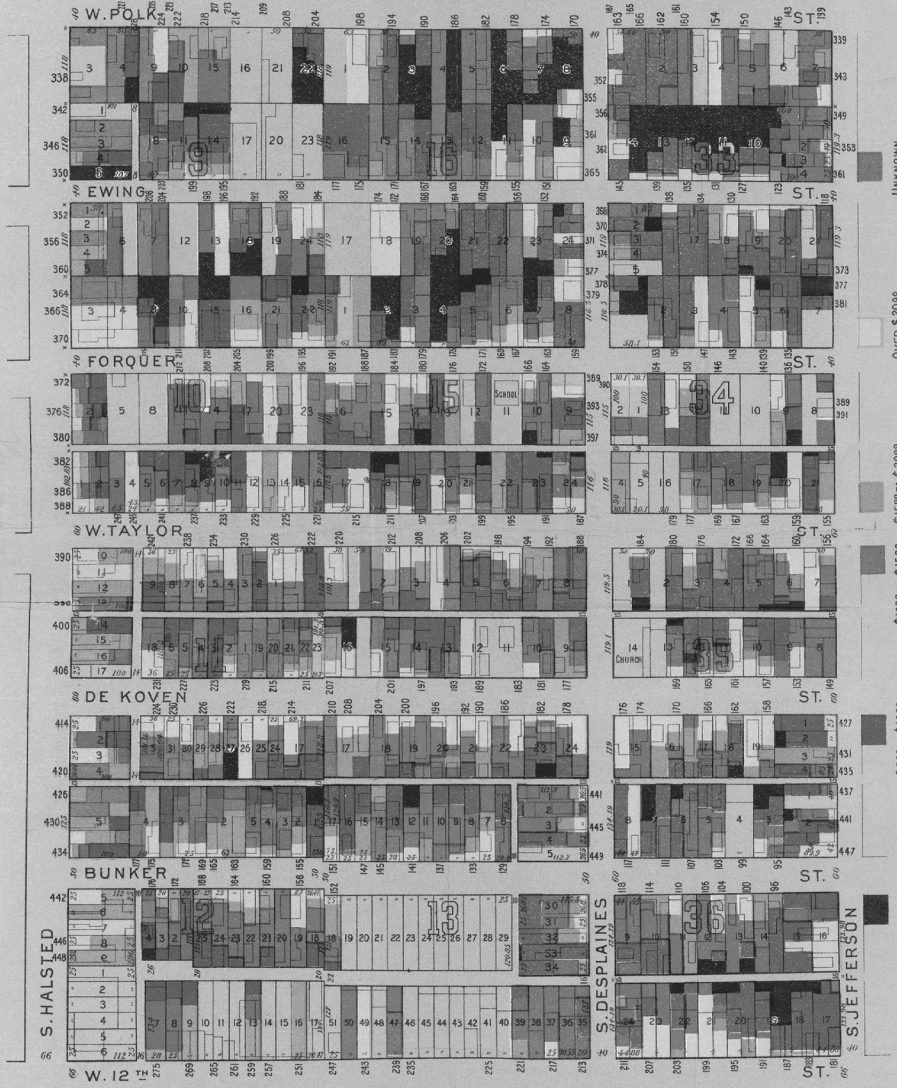
NATIONALITIES MAP No.1.-POLK STREET TO TWELFTH,
HALSTED STREET TO JEFFERSON, CHICAGO.



(SOUTH)

Nationalities map no. 1. Polk Street to Twelfth, Halsted street to Jefferson, Chicago, 1895. Northwestern University School of Law, Public domain.

WAGE MAP No.1.,POLK STREET TO TWELFTH,
HALSTED STREET TO JEFFERSON, CHICAGO.



(SOUTH)

Wage map no. 1. Polk Street to Twelfth, Halsted street to Jefferson, Chicago, 1895. Northwestern University School of Law, Public domain.

01 LE CITTÀ DELLA MISERIA VISIBILE

Le città di nuova fondazione, soprattutto nei contesti in rapido sviluppo o in territori scarsamente urbanizzati, vengono spesso presentate come risposte necessarie e inevitabili a un insieme di crisi globali: sovrappopolazione, cambiamento climatico, instabilità geopolitica, transizione energetica. In questa cornice, l'iniziativa di costruire *ex novo* un centro urbano si ammanta di una narrazione tecnocratica e salvifica: la città futura non solo sarà più sostenibile, ma anche più efficiente, sicura, intelligente. Tuttavia, come affermano Carlo Ratti e Antoine Picon, le città di nuova fondazione, “pur essendo progettate per adattarsi ai bisogni degli abitanti, mancano spesso di una riflessione critica su chi definisce questi bisogni” (Ratti, Picon 2023, p. 77).

Questi nuovi insediamenti, dunque, talvolta imposti da volontà statali, più spesso promossi da fondi di investimento, si presentano come luoghi di sperimentazione radicale in cui le tecnologie digitali, i parametri ambientali e le narrazioni sull'efficienza si intrecciano nel disegno di uno spazio urbano idealizzato, dove la deroga non è solo assente, ma è programmaticamente esclusa. Il progetto urbano si costruisce per rimuovere l'imprevedibile e ottimizzare ogni aspetto dell'esperienza cittadina. Una dinamica che si manifesta, ad esempio, nel modo in cui vengono concepite le relazioni spaziali: la città non ammette margini, transizioni, luoghi ambigui. Laddove esistono zone di incertezza – interstizi, spazi abbandonati, strutture informali –, queste vengono risolte in chiave infrastrutturale o tecnologica, con dispositivi di controllo piuttosto che con processi di inclusione. La città, come dispositivo estetico e funzionale, non contempla più l'incompleto, il provvisorio, l'irregolare: tutto deve essere disegnato, ottimizzato, integrato.

In questi contesti, però, come sostiene Ananya Roy, urbanista e teorica postcoloniale che ha lavorato a lungo sul tema della pianificazione informale, “l'integrazione è, il più delle volte, solo codificata” (Roy 2011, p. 80). Il concetto di miseria, dunque, rischia di riemergere, non solo nella sua accezione di povertà economica, ma anche per essere reinterpretato nell'impossibilità di trovare spazio dentro una narrazione urbana che non prevede l'eccezione. Occorre quindi interrogarsi non solo su “che cosa” si costruisce, ma su “per chi” e con quali dispositivi. È proprio in questo punto cieco che le nuove città, mentre promettono inclusività, tendono a produrre nuove forme di marginalizzazione spaziale e sociale, perfettamente invisibili nella loro conformazione ipertecnologica e sostenibile.

NEOM, la cosiddetta “città-linea” nel deserto saudita, rappresenta un caso emblematico di questa dinamica. Promosso dal governo dell'Arabia Saudita e fortemente sostenuto dal principe ereditario Mohammed bin Salman, il progetto coinvolge numerosi studi internazionali – tra cui Bjarke Ingels Group (BIG), OMA, Morphosis e UNStudio – e mira a ospitare milioni di abitanti, con infrastrutture alimentate da energie rinnovabili e sistemi completamente automatizzati. Presentato come paradigma dell'urbanizzazione futura, NEOM si configura tuttavia come un modello profondamente controverso. Sin dalla sua presentazione, infatti, ha suscitato forti critiche per lo sfollamento forzato delle comunità beduine locali, per la mancanza di trasparenza nei processi decisionali e per l'evidente squilibrio tra l'entità degli investimenti infrastrutturali e la scarsa attenzione alla dimensione sociale (Graham 2022, p. 131). In questo senso, quindi, più che una visione replicabile, NEOM rischia di diventare un modello elitario, difficilmente replicabile su larga scala e sostanzialmente scollegato dalle reali condizioni di povertà urbana (Roy 2011, p. 36), Fig. 1

Nuove città, vecchie disuguaglianze

Daniele Rossi

01 LE CITTÀ DELLA MISERIA VISIBILE

Allo stesso modo, in contesti consolidati, l'ambizione di creare nuovi distretti urbani spesso si accompagna a dinamiche escludenti. Un caso emblematico è quello di Hudson Yards a New York: un intero quartiere costruito sopra un ex deposito ferroviario, presentato come modello di rigenerazione attraverso innovazione, cultura e sostenibilità. Il progetto, guidato dallo studio Kohn Pedersen Fox Associates (KPF), con il contributo di Diller Scofidio + Renfro, Nelson Byrd Woltz Landscape Architects e The Rockwell Group, nonostante l'ambizione di configurarsi come nuovo polo urbano integrato, si caratterizza per la predominanza di torri vetrate, uffici corporate, spazi pubblici di fatto privatizzati e residenze di lusso. Introdotta per soddisfare i requisiti del programma *Inclusionary Housing* del New York City Department of City Planning – che prevede incentivi volumetrici per chi include una quota di alloggi a prezzi accessibili – la componente di edilizia sociale è principalmente relegata ad aree secondarie, con accessi separati e scarso grado di integrazione spaziale. Una soluzione che ha sollevato numerose critiche, evidenziando come anche i progetti più avanzati dal punto di vista tecnologico possano perpetuare meccanismi di segregazione urbana. Allo stesso modo, in Italia, si osservano processi simili in operazioni come Milano Porta Nuova o MIND (*Milano Innovation District*), dove l'enfasi sulla sostenibilità ambientale e la digitalizzazione coesiste con un'elevata selettività economica e un'impronta *marketing* che esclude le classi meno abbienti.

Questi casi, in altre parole, dimostrano come le nuove città, nella loro apparente neutralità tecnologica, rischiano di perpetuare disuguaglianze storiche sotto nuove forme: accesso selettivo ai servizi, disconnessione culturale e simbolica. La questione dell'integrazione della miseria, quindi, intesa qui come l'incapacità di uno spazio urbano di accogliere l'eccezione alla normalità idealizzata – dove tutto funziona, tutto è ordinato, e tutto sembra rivolto a una classe sociale omogenea – non può essere affrontata come una questione secondaria. Va invece considerata una condizione strutturale, da includere fin dall'origine del progetto urbano, per evitare che proprio ciò che si tenta di escludere riemerge altrove in forme disfunzionali o conflittuali.

In questo scenario, risulta centrale interrogarsi su come il progetto possa tradurre in spazio i principi di equità e accessibilità, senza ridurre la questione a una compensazione marginale. Alcune delle figure più influenti nel panorama contemporaneo offrono strumenti utili per affrontare in chiave progettuale il tema dell'inclusione sociale nelle città di nuova fondazione, affrontando la marginalità urbana non come emergenza, ma come occasione.

Tra questi, Alejandro Aravena, architetto cileno e vincitore del Pritzker Prize nel 2016, ha elaborato con lo studio *Elemental* un approccio incrementale all'edilizia sociale, capace di coniugare dignità, autonomia e partecipazione. I suoi progetti di "mezzo case", in particolare, come l'intervento pilota di Quinta Monroy (2003) a Iquique, seguito da Villa Verde a Constitución (2013), Lo Espejo (2014) e Monterrey (2015), e riuniti nel programma *Incremental Housing*, offrono un impianto abitativo essenziale ma strutturalmente solido, lasciando agli abitanti la possibilità di estendere o personalizzare lo spazio nel tempo. La strategia sviluppata dall'architetto, infatti, consiste nel progettare solo la metà più costosa e tecnicamente complessa dell'abitazione (fondazioni, servizi, copertura, struttura portante), consentendo agli utenti di completare in autonomia la parte restante in base alle proprie risorse e bisogni.

Questa modalità dimostra come l'architettura possa rispondere in modo realistico a vincoli reali senza rinunciare alla qualità. Secondo Aravena, "l'incompletezza non è un limite, ma un'opportunità progettuale capace di trasformare i beneficiari in co-autori dello spazio che abitano" (*Elemental* 2016, p. 57). Un'idea di struttura aperta e trasformabile, ancorata alla nozione di resilienza sociale, che riconosce il valore dell'incompleto e introduce una grammatica del progetto capace di crescere insieme alla comunità.

Quella proposta da Aravena, dunque, non è soltanto una strategia costruttiva, ma un paradigma che può essere esteso oltre il singolo edificio: un principio progettuale che riguarda anche l'organizzazione dello spazio. Il concetto di incompletezza, inteso non come mancanza ma come apertura, infatti, trova una risonanza profonda anche nella visione delineata da Richard Sennett nel volume *Building and Dwelling* (2018). In esso, il sociologo e urbanista individua nella "città aperta" un modello capace di coniugare ordine e indeterminazione. Una città progettata non per essere definitiva o conclusa, ma per restare attraversabile, adattabile, interpretabile. L'autore, in particolare, afferma: "una città ben progettata deve lasciare spazio all'improvvisazione, alla libertà d'uso, all'appropriazione imprevista" (*Sennett* 2018, p. 212), sottolineando come la qualità dello spazio urbano risieda non tanto nella sua forma quanto nella capacità di attivare relazioni e trasformazioni nel tempo. In questo senso, il principio di apertura formulato da Sennett e quello di incompletezza messo in pratica da Aravena convergono: entrambi delineano un'idea di spazio che non vincola ma abilita, che non esclude ma accoglie. Un'architettura che rinuncia al controllo totale per generare possibilità.

Un obiettivo analogo si ritrova anche nel PILARES Eduardo Galeano, progettato da Rozana Montiel, architetta messicana che da tempo lavora sull'intersezione tra spazio pubblico, inclusione e prossimità. Realizzato nel quartiere di Iztapalapa, a Città del Messico, uno dei contesti più densamente abitati e segnati da vulnerabilità socioeconomiche della capitale, il centro si inserisce in un programma promosso dall'amministrazione locale volto a contrastare l'esclusione attraverso la diffusione capillare di presidi civici. L'acronimo PILARES – *Puntos de Innovación, Libertad, Arte, Educación y Saberes* –, infatti, definisce un modello urbano replicabile: un'infrastruttura pubblica polifunzionale fondata sull'accessibilità gratuita alla formazione, alla cultura e allo sport, distribuita in oltre duecento punti nella città.

Il progetto di Montiel, in particolare, interpreta il programma funzionale in chiave architettonica, costruendo uno spazio permeabile, articolato, che si innesta nel tessuto del quartiere senza alterarne le dinamiche, ma contribuendo piuttosto ad accoglierle. Il lotto irregolare, delimitato da strade informali e mercati spontanei, viene quindi attraversato invece che recintato: l'architettura si struttura attraverso pieni e vuoti, patii, rampe e terrazze che definiscono un ambiente urbano che può essere occupato, abitato, trasformato collettivamente. Come osserva Miquel Adrià, critico e direttore del centro di cultura contemporanea Arquine, "non si tratta di un edificio, ma di una piattaforma urbana, uno spazio che non assegna funzioni univoche ma consente la coesistenza e la sovrapposizione di attività, modulabili in base ai bisogni" (*Adrià* 2025, p. 191).

Il progetto di Montiel, dunque, non mira a dirigere comportamenti, ma a permettere che si producano interazioni inattese, usi non prescritti, relazioni nuove. In

questo senso, si configura come una infrastruttura pubblica relazionale, capace di offrire uno spazio condiviso in un contesto segnato da marginalità, insicurezza e sovrappollamento. **Fig. 2**

I casi qui analizzati, dunque, suggeriscono che la miseria, intesa non tanto nella sua dimensione economica, ma come risultato dell'incapacità dello spazio costruito di accogliere ciò che eccede la norma, non possa essere considerata una variabile accessoria da gestire a posteriori, ma una condizione strutturale da riconoscere fin dalle fasi iniziali del progetto urbano. Non si tratta di risolvere un problema definito, ma di porre una domanda più radicale: quale tipo di città può davvero essere condivisa da soggetti che hanno risorse, vissuti e aspettative profondamente diseguali? Progettare nuovi insediamenti urbani, in questa prospettiva, non significa prevedere ogni funzione o controllare ogni dinamica, quanto piuttosto predisporre le condizioni affinché anche ciò che oggi resta ai margini possa trovare riconoscimento e spazio. La sfida non è la definizione di un modello ideale, ma la costruzione di scenari urbani in cui la disuguaglianza non si traduca in esclusione. Questo richiede una cultura del progetto più attenta all'ascolto che alla norma, più orientata ai processi che alle forme, capace di riconoscere nella presenza dei soggetti fragili non un'eccezione da gestire, ma una parte integrante della città che si vuole costruire.

In questa prospettiva, risulta interessante osservare il concept di progetto Hospital of the Future sviluppato da OMA a Doha, in Qatar, non tanto come infrastruttura sanitaria, quanto come prototipo urbano capace di evolversi nel tempo: un sistema modulare espandibile che supera la concezione monolitica della città moderna come macchina funzionale e chiusa. Gli architetti, infatti, hanno disegnato un organismo capace di assorbire mutamenti, ampliare le proprie funzioni e crescere in base a bisogni futuri, configurandosi come una struttura adattiva.

Il progetto, in particolare, sviluppato per Hamad Medical Corporation, si compone di una serie di padiglioni distribuiti lungo assi infrastrutturali principali, connessi da percorsi interni ed esterni che garantiscono fluidità tra le diverse aree. Una configurazione che non si limita ad una logica di distribuzione funzionale, ma che costruisce una rete spaziale aperta in grado di integrare nuove componenti senza compromettere l'assetto generale. Il progetto, infatti, non impone un'idea formale finita, ma definisce una grammatica di elementi riutilizzabili, modificabili, replicabili.

Uno degli aspetti più significativi, quindi, è il modo in cui l'infrastruttura è pensata per restare incompleta, nel senso positivo del termine: ogni segmento, ogni ala, ogni struttura di servizio può essere ampliata, ridefinita o riattivata in base all'evoluzione del contesto. La crescita non è solo possibile, ma auspicata come parte di una logica progettuale che riconosce il cambiamento come condizione strutturale. Una strategia che risuona con l'approccio di Alejandro Aravena, che concepisce l'incompletezza come opportunità di appropriazione e co-produzione, e con la nozione di "città aperta" formulata da Richard Sennett, in cui la forma non vincola ma abilita, lasciando spazio all'imprevisto, alla partecipazione attiva di chi abita. In questo senso, l'Hospital of the Future rappresenta un esempio di progettazione che incorpora la possibilità dell'alterazione, dello scarto, dell'ibridazione tra usi previsti e usi emergenti. La crescita diventa una forma di intelligenza urbana distribuita, una strategia per integrare progressivamente bisogni, corpi e condizioni che al momento della fondazione non erano ancora visibili. **Fig. 3**

Accogliere ciò che eccede la norma nella riflessione progettuale, in conclusione, non significa legittimare il disordine né estetizzare il disagio, ma riconoscere l'esistenza di soggettività e condizioni che fanno parte, a pieno titolo, del paesaggio urbano contemporaneo. Questo vale a maggior ragione per le città di nuova fondazione, che spesso si presentano come spazi incontaminati dove tutto può (e deve) funzionare, poiché è proprio questa aspirazione all'efficienza totale, alla regolazione perfetta, a generare il rischio di nuove esclusioni: ciò che non rientra nel modello viene espulso, ignorato o semplicemente non previsto. Eppure, come suggerisce la lezione di alcuni progetti qui analizzati, un'altra via è possibile: riconoscere che ogni città è anche un processo, e che proprio la capacità di accogliere ciò che eccede – fragilità, conflitti, bisogni non standard – può diventare una risorsa progettuale. In questo senso, più che progettare scenari ideali, si tratta di costruire condizioni urbane capaci di evolvere insieme alla complessità sociale, evitando che il futuro diventi un luogo esclusivo, destinato soltanto a chi vi è già incluso.

1. OTTICA

Il contributo intende esplorare attraverso il dispositivo cinematografico lo spazio e la società di chi è espulso e disancorato, situandosi nel paradossale e problematico interstizio tra rappresentato e rappresentazione, tra reale e realtà (Cimatti 2021, p. 124). Se la miseria è un *impensato e un irrepresentabile*, il primo e fondamentale movimento per rapportarsi con le sue presenze nella città è quello semantico legato agli strumenti con i quali pensiamo e raccontiamo. Per fare in modo che “i segni della povertà non siano aggravati dalla povertà dei segni” (Holmes, Paris-Clavel, Pataut 1999, citato in Pataut 2018, pp. 5-8). Il cinema utilizzato nella sua dimensione etimologica di *kinema*, ovvero “as a means of psychic travel-dwelling, cinema designs cultural voyages” (Bruno 2011, p. 32), può tracciare una diagonale progettuale tra lo spazio, la società e le storie che li sorreggono, costruendo un gemellaggio con i mondi e i modi dell’architettura. La sovraesposizione e l’estetizzazione mediatica della miseria hanno come effetto quello di pietrificare il discorso in una retorica monodirezionale di salvataggio: chi è “fuori” dalla società va fatto rientrare o deve esserne censurato. Forse per agire davvero dentro il problema è urgente costruire relazioni intersezionali, sviluppando “tattiche capaci di creare consenso e mobilitazione in occasioni specifiche, [che] formano poveri e senza tetto a divenire produttori di informazioni, non solo offrendo una lettura diversa della povertà, ma ridefinendo i confini stessi di ciò che viene inteso come povertà e mettendo in crisi il link tra povertà economica e impossibilità di partecipare alla produzione di narrazioni e immaginari” (Pierini 2024, p. 124).

Per quanto la miseria sia un rimosso nella vita dell’Occidente, la storia del cinema registra una vertigine nella lista di opere ¹ che la usano come (s)oggetto. Charles Chaplin nel 1918 undici anni prima della crisi del 1929 racconta *A Dog’s Life*, nell’Italia del neorealismo post-bellico Gennaro Righelli esclama *Abbasso la miseria!* (1945), cinque anni prima di *Il tetto* (1956) Vittorio De Sica lavorava a *I poveri disturbano*, uscito poi nelle sale con il titolo più ecumenico di *Miracolo a Milano* (1951) a sottolineare una paradossale condizione di visibilità. Si tratta di una soglia del visibile ambigua, che è anche la potenza del dispositivo cinematografico: “le cinéma est fait pour penser l’impensable” scriveva Godard. Una vicenda “segnata da tratti di splendore, ma soprattutto [...] da cima a fonda una storia piena di miseria” (Godard 1998, p. 29). Un caso paradigmatico del paradosso dell’incontro è il documentario incompiuto *Meeting the man. James Baldwin in Paris* (1970) di Terence Dixon, dove il regista inglese e occidentale vuole imporre la sua narrazione sullo scrittore afro-discendente James Baldwin in asilo politico in Francia. Il primo vuole edulcorare l’autore confinandolo in uno spazio di critica letteraria, il secondo si sottrae costantemente cercando di raccontare ciò che lui rappresenta come simbolo. Arrivando allo scontro, il documento non arriva a conclusione testimoniando il problema di *empowerment* tra la voce, i mezzi e chi li controlla. Restando in Francia, la scrittrice Fatima Ouassak attivista nella *banlieue* di Bagnolet a est di Parigi, mette a registro il privilegio del controllo in un progetto politico. Partendo dalla critica alle posture politiche legate all’ecologia nel paese, denuncia il pietismo e il moralismo dei politici che pretendono di coinvolgere le periferie con un “paternalismo che trasuda disprezzo di classe. [...] Credere che i

¹ Si rinvia alla lista campionata al link: https://www.imdb.com/list/ls522193867/?ref_=u-spf_t_1.

La città della miseria nel cinema

senza tetto né legge di Agnès Varda

Michèle Anelli-Monti

marginari si uniranno al centro per difenderne gli interessi è quantomeno un errore di calcolo [dove invece] il punto centrale riguarda le caratteristiche del progetto politico in nome del quale siamo chiamati a unirci” (Ouassak 2024, pp. 31, 32). Il privilegio e la sua condizione di visibilità è un fatto quadrimensionale, di come e dove i corpi sono situati nello spazio e nel tempo. Questo privilegio nel controllo del discorso, che spesso vive di un voyeurismo consumista e appropriante delle condizioni di marginalità, genera conflitti, come ripreso anche dalle sassate che i tre protagonisti di *La haine* (1995) tirano alle telecamere che vogliono oggettificarli nel film di Mathieu Kassovitz. La condizione di dentro o fuori la scena diventa una scelta progettuale e politica nei fatti di cronaca, come accade al regista Ladj Ly nel 2005, quando, ai disordini a seguito dell’omicidio di un adolescente nella *banlieue* parigina di Bosquets, “tutti i giornalisti volevano comprare le mie immagini, avevo un centinaio di ore di girato, perché erano il solo punto di vista dall’interno. [...] Quando si hanno i soldi è più facile convivere con tutti” (Ly 2024, p. 81). In questo caso l’autore, membro del collettivo Kourtrajmé e residente nel quartiere, sceglie di costruire una testimonianza più che una copertina. L’anno successivo esce il cortometraggio *365 Jours à Clichy-Montfermeil* (2006) che restituisce un’immagine della sua comunità durante e dopo gli eventi, offrendo uno sguardo diretto e personale sulla vita quotidiana nella *banlieue* durante un periodo di grande tensione sociale. Il documentario include interviste a residenti, educatori e attivisti, e si propone di mostrare la realtà delle periferie francesi al di là delle rappresentazioni mediatiche, restituendo ai “rappresentati” strumenti, voci e corpi per manifestarsi. Questo primo movimento nell’ottica della rappresentazione, e quindi di una implicita progettazione, è fare ingresso nell’aperto, un territorio dove si deve cedere parte del controllo e del potere. Nell’accedere all’altro in quanto altro si opera uno scarto, per dirla con François Jullien: “l’altro non è più il contrario ma lo sconosciuto. Non si deduce ma si scopre. [...] Anziché prestarsi immediatamente all’integrazione, in quanto negativo dello stesso, dice ciò che a quell’integrazione sfugge” (Jullien 2020, p. 88). Il dispositivo audiovisivo diventa così speculativo e operativo nel pensare e lasciare emergere le realtà a cavallo tra *fiction* e *action*, tra vero e verosimile. Questa postura è indossata anche dall’autrice che seguiremo. Agnès Varda lo esplicita incontrando a New York un Pasolini alla ricerca della povertà. Interrogato sulla differenza tra realtà e finzione risponde: “non c’è differenza tra realtà e finzione, perché il cinema è la realtà che esprime sé stessa attraverso sé stessa. Penso sempre il cinema come una realtà audio-visuale” (Pasolini 1967). Agnès Varda nella seconda parte della sua lunga carriera fa sua questa traiettoria; esplorando diversi mezzi tecnici e linguistici, approda alle videocamere digitali compatte, a dimostrazione che più che grandi budget per dare rappresentanza è centrale il situarsi nel reale in modo autoriale. Varda cerca di lasciare emergere, costruendo un rapporto di fiducia, dove poter donare testimonianze più che imporre copioni. Operazioni che sono banali solo all’apparenza perché sfidano il principale strumento del progetto: il controllo. Nel fare ciò l’autrice conia la strategia della *cinécriture*, un commento al reale che si scrive mentre le riprese sono in atto: “il gioco consiste nell’inventare una forma che è già il film” (Cortellazzo, Maragni 1990, p. 89), come se “il cinema [fosse] un cortocircuito tra documentario, fiction, saggio e autobiografia che non trova classificazione di genere” (Falcinella 2010, p. 51). I film in questi termini posso essere intesi come dispositivi dalla duplice trasformatività: la realtà li modella come

farebbe con un calco, ma allo stesso tempo sono i film che la imprimono con tracce nella nostra immaginazione collettiva e negli spazi fisici che attraversano. Sono generatori di spazi negli spazi. Per dirlo con Ladj Ly: “Whether we like it or not, the film is a tool. It makes people talk, it changes things” (Ly 2020).

2. ESPOSIZIONI

Le modalità in cui il cinema e in particolare le scritture visive di Agnès Varda hanno raccontato le città della miseria possono essere attraversati come *tools* frammentati per ragionare su spazi e società dalla visibilità compromessa. In *Sans toit ni loi* (1985) seguiamo un mosaico di racconti raccolti dalla polizia nell’indagare la morte per assideramento della giovane vagabonda Mona. Sono frammenti di punti di vista in cerca di una ragione, di un’incomprensibile verità: perché vivere (e morire) così? L’autrice si chiede, partendo dalla cronaca, come nel XX secolo sia possibile morire di freddo: “Where does one sleep? What noise do boots make on pavement, in a field, on gravel? What does one say to those one encounters outdoors: farmers at work, masons, mechanics or other vagabonds?” (Conway 2015, p. 67). Andando a ritroso, incontriamo spazi che sono rifugi temporanei, tetti momentanei come una tenda in un cimitero, in un vigneto innevato, o vicino ai macchinari agricoli. Sono coperture e nidi in suoli extraurbani dove il tetto va di volta in volta progettato. In altri casi sono appropriazioni di spazi vuoti come ville di campagna, ma senza la possibilità di sedimento come nelle occupazioni olandesi (Otero Verzier, 2019). Questa ricerca di ripari in serre, stazioni, caravan e macchine ci mostra luoghi e comportamenti più che una voce: “she didn’t have very much to say; it was her behavior that was interesting, and the information she provided about how she survived all alone” (Conway 2015, p. 155). L’opera ci presenta, tra le diverse proposte di “redenzione”, l’incontro con una botanica che cura i parassiti responsabili della morte degli alberi di platano che campeggiano nelle numerose case di vacanza vuote. Riferendosi al Victor Hugo di *Les Misérables* (1862), “non esistono né erbe cattive né uomini cattivi. Esistono solo cattivi coltivatori”. È infatti in questa scelta di Mona di non coltivare che i testimoni manifestano lo scarto verso l’incomprensibile. La protagonista abbandona il lavoro nelle vigne, lascia i lavori in fattoria: “tu non sei emarginata. Tu non esiti. [...] È passata come una folata di vento. Né progetti né obiettivi. Non è l’errare è l’errore”, dice l’allevatore-filosofo che li proponeva. “Mona is the mirror of a society that rejects her. And she is nothing. She is a denial and she is a nothing more than the walking mirror. And she dies” (Conway 2015, p. 155). Passando al film-documentario *Mur Murs* (1981), Agnès Varda, nove anni dopo Reyner Banham, attraversa Los Angeles ponendo la sua attenzione su come i muri possano diventare innocenti. Dove è ripreso il mormorio dei muri di cui parla Victor Hugo in *Les Contemplations* (1856) trascritto nei graffi e nei graffiti dei quartieri delle minoranze etniche della città. L’assenza di voce e rappresentanza diventa manifestazione urbana e manifesto di una memoria collettiva, segno del bisogno di addomesticare in ogni modo uno spazio: “It’s really a portrait of Los Angeles, especially in what these paintings reveal about the problems of the Mexicans, whom the media absolutely never mention. [...] So they express all that in their murals with lots of violence and lots of fantasy as well” (Kline 2014, p. 103). Varda cuce il racconto sovrapponendo le voci agli spazi, cercando uno scarto che non sovraesponesse pietisticamente il singolo ma si fa coro di una marginalità. Anche in

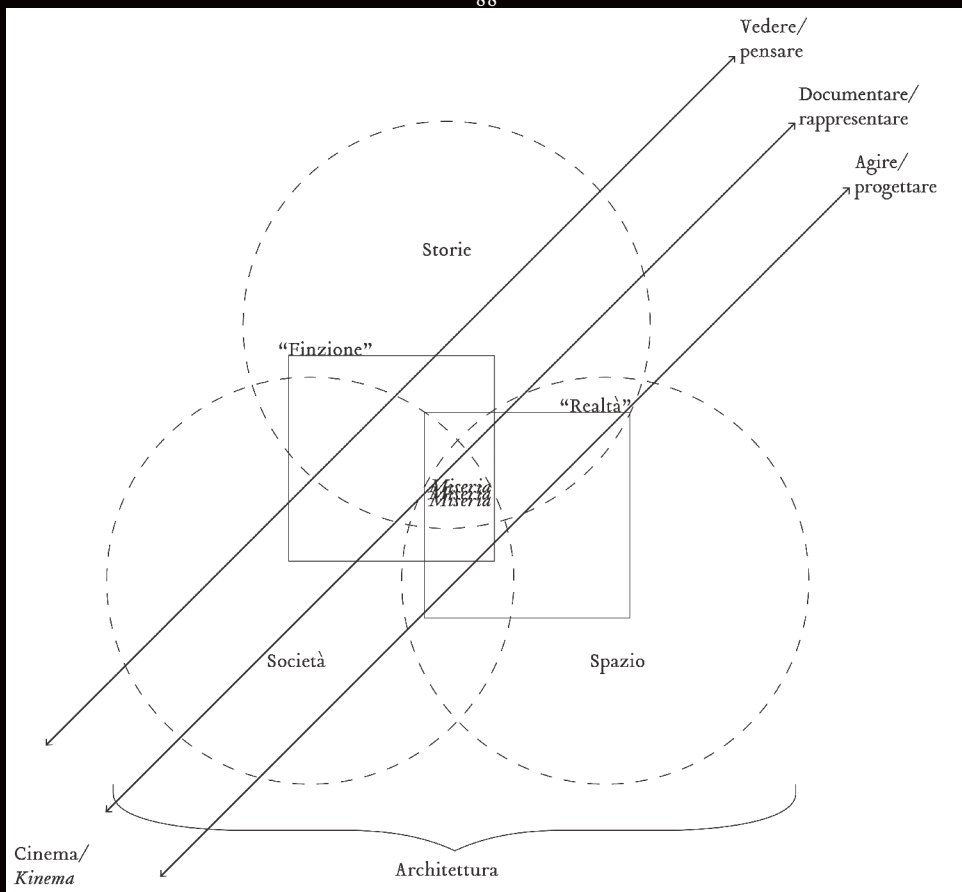
Les Glaneurs et la glaneuse (2000) l'autrice sempre partendo dalla cronaca indaga il tema della spigolatura della realtà, in questo caso in modo letterale. Un contatto con il rasoterra che solo all'apparenza sembra di un'altra epoca, il gesto del chinarsi per raccogliere da terra gli scarti è però diventato un movimento che non si compie più in gruppo, ma in solitudine. L'opera è girata a mano con una camera compatta, in un certo senso anche Varda spigola dal reale in una coincidenza tra forme e contenuti. La postura che adotta è un lasciare accadere situandosi nei luoghi con empatia. "Fare un film o una fotografia è un atto di condivisione e credo che si possa condividere con tutti, anche con coloro che rovistano nell'immondizia"; è "più importante comunicare che comprendere" sottolinea l'autrice. "Voglio condividere idee, anzi emozioni, un modo per guardare alla gente, un modo per guardare alla vita" (Falcinella 2010, pp. 35, 53). Sfidando il rischio della retorica, la regista raccoglie situazioni e personaggi in suoli urbani e agricoli cercando un'intimità autobiografica che predispone l'incontro empatico che va cercando: "I was looking for a graphic or cinematographic means to express widowhood or misery" (Conway 2015, p. 152). Interrogando la giurisdizione mette a registro lo scarto tra percezione e fatti nell'atto del cogliere da terra, tra ciò che pensiamo sia legale e cosa lo è, posizionandosi costantemente nelle soglie tra pregiudizio, realtà e reale. L'approccio di Agnès Varda può essere confrontato con altri autori francesi che hanno rappresentato le città della misera. Leos Carax ricostruisce in scala uno a uno il monumento e l'intorno urbano che farà abitare ai protagonisti di *Les amants du Pont-Neuf* (1991). Fatto che è emblema delle enormi differenze di risorse nelle produzioni. L'opera mette inizialmente in scena il rapporto controverso tra *il burocrate e il povero* (Dubois 2018) per raccontare poi le eccezioni urbane abitate dai due senzatetto Alex e Michèle. Il centro di gravità è infatti la chiusura per restauri del ponte-monumento che ne permette l'addomesticamento momentaneo. Il monumento diventa così casa. Il film propone un'epica quotidiana della loro vita, fatta di nascondimenti e presenze fantasmatiche, fino a culminare in un ribaltamento nel momento delle celebrazioni per la presa della Bastiglia: la città diventa loro nella notte. Il rapporto tra i due giovani senza tetto è reso ambiguo dalla malattia di Michèle che le compromette la vista fino alla cecità. Il loro amore dura finché lei non "guarisce". Provocandoci nella ricerca di possibili visioni e progetti condivisi tra chi alle regole della società sceglie di conformarsi e chi sceglie le proprie. Muovendosi verso *Batiment 5* (2023) di Ladj Ly la scena si sposta dal centro alle periferie. L'autore, la cui voce è già stata evocata, si lega indirettamente ad Agnès Varda attraverso la relazione con l'artista visivo JR nelle opere *Visages, villages*, (2017) e *Paper & Glue* (2021) a ribadire la geografia principale di questa letteratura e riflessione. *Batiment 5* denuncia una realtà dei fatti, palazzine che sono spazi di compressione le cui dimensioni sono così strette che non c'è possibilità di prendere commiato dentro le abitazioni come nel rito islamico: non c'è spazio neanche per morire. Negando il fatto che "the height of a door of a house is for man's entry; the width of a door of a house is for man's exit: one dimension for life, the other dimension for death" (Hejduk 1997, p. 80). La strettezza che impedisce la trasformazione del lutto pervade tutto il film, quello che Ladj Ly registra sono spazi di confino all'interno delle case e di controllo all'esterno tra le case. La voce situata di Fathima Ouassak sottotitola l'immagine: "l'istituzione poliziesca è diventata praticamente l'unico rappresentante dello stato. [...] Lo spazio occupato dalla polizia impedisce agli abitanti dei quartieri popolari di

sentirsi a casa, di potersi ancorare in quei luoghi". L'autrice ribadisce una condizione di miseria forzata dal deradicamento diversa da quella di *Sans toit ni loi*, non una scelta ma una "trappola: non sei di qui, non sei più di lì, non sei di nessun luogo" (Ouassak 2024, pp. 70, 26). Sono spazi dove rappresentanza, domicilio e appropriazione sono negati nella volatilità della politica e nella concretezza del costruito.

3. IMPRESSIONI

Ciò che resta impresso in queste traduzioni tra il mondo e l'immaginario è la possibilità di pensare l'impensato della miseria moltiplicando le esperienze, e facendosi toccare dallo scarto tra il nostro reale e le realtà che non vediamo e conosciamo. Il contributo intende così costruire un paesaggio più che una posizione assertiva, cercando strumenti e posture con cui esplorare. Usare i film come *tools* è anche allontanarsi dalla compiaciuta comodità borghese per riconoscere la reciprocità tra *fiction* e *action* e la disparità paradossale di poteri tra rappresentato e rappresentante. Cercando in questo modo di costruire strumenti per lasciare ai soggetti i mezzi per narrarsi. In questa direzione si muove *Selfie* (2019) di Agostino Ferrente, che chiede a due sedicenni del Rione Traiano a Napoli di raccontarsi filmandosi da soli con un iPhone dopo l'omicidio di un adolescente innocente da parte di un carabiniere. L'*empowerment* scaturito lavora come una cianotipia, lascia emergere lentamente un'immagine più che imporla in un segno. Un'altra direzione è il lascito materiale che un prodotto audiovisivo può consegnare in un luogo, fatto che si lega alle enormi risorse economiche che possono investire persone e spazi lavorando fuori dai teatri di posa. Uscire dai set per entrare nella realtà, per raccontare storie è un'azione che compie *Athena* (2022) di Romain Gavras e Ladj Ly. Il film coinvolge l'intero quartiere filmando sul posto per mesi, nelle riprese gli abitanti sono coinvolti come comparse e protagonisti di loro stessi. *Athena* muove così economie, identità e legami tra comunità prima distanti.

In conclusione, tornano i paradossi dell'incontro nelle parole di James Baldwin, come uno specchio su cui imprimere un ritratto: "you the West [...] you can't help but feel that there is something that you can do for me. That you can save me. And you don't yet know, that I have endured your salvations so long that I cannot afford it any more. Not another moment of your salvation. But I'm not saying it's... and I... I can save you. I know something about you. I know something about you. You don't know anything about me. And that is where it really is... Amen" (Baldwin 1970).



I do not intend to speak about; just speak nearby.

Reassemblage (Trinh T. Minh-ha, 1982)

Le questioni etiche costituiscono senz'altro un tema classico all'interno del dibattito teorico sul cinema documentario, di cui si sono estesamente occupati i maggiori studiosi del campo sin dagli esordi, a partire dalle riflessioni teorico-operative di John Grierson e quelle antropologiche di Jean Rouch (Grierson 1979; Rouch 2003), sino ai successivi contributi accademici tra i quali i più noti si legano al nome di Bill Nichols (2001), la cui fama internazionale ha a tratti oscurato altre importanti riflessioni sulle questioni etiche (Pryluck 1976; Gauthier 1995; Renov 2004; Bruzzi 2006; Niney 2009, per citarne solo alcuni). Nonostante la ricchezza di questo articolato panorama teorico, sono in pochi nella critica italiana contemporanea ad averla presente, spesso mancando l'opportunità di trasmettere al pubblico gli strumenti per la comprensione di un testo documentario. Il che è quantomeno un peccato, considerato quanto e come, in più occasioni ormai, il documentario italiano recente abbia mostrato il desiderio di inserirsi nel dibattito pubblico per intervenire su temi di rilevanza sociale.

Se l'immagine documentaria è fortemente connotata da una dimensione etica, questo avviene perché non può darsi un'operazione documentaristica che non debba farvi conti a livello processuale. Ciò si spiega, da un lato, sia sul piano ontologico che ermeneutico, poiché la riconoscibilità di questo tipo di immagine si fonda sul principio di verificabilità del reale (Odin 2004) che essa stessa rivendica; dall'altro, per la triplice relazione che ne sta concretamente alla base. Chi la realizza deve infatti stipulare un "contratto etico" con il pubblico e gli attori sociali (Perniola 2014). Diversi approcci documentaristici presentano ciascuno specifiche sfide etiche, ma tutti comportano la stipulazione di un "patto di fiducia" fondativo, come sottolinea Guy Gauthier (1995), che può protrarsi lungo l'arco della relazione oppure interrompersi, a volte anche bruscamente. Come riassume Nichols (2010, pp. 21-22), l'etica misura la qualità della relazione instaurata tra regista e soggetti filmati. Ciò fa sì che per una lettura approfondita di queste "immagini incarnate" (Dottorini 2018), si debba considerarne la dimensione processuale, cioè le dinamiche relazionali, la storia produttiva e la ricezione. L'immagine documentaria in questa prospettiva raccoglie poi la sfida di lavorare al confine tra realtà e finzione con una consapevolezza specifica. Non va quindi trascurato che essa non solo lavora "su corpi e eventi reali, costruendo consapevolmente storie, messe in scena" (Dottorini 2018 p. 198), ma anche *con* essi. L'atto della rappresentazione documentaria coincide dunque con l'ingresso, inaggrabile, in una dimensione etica, che investe la relazione con l'altro.

1. LE CONTRADDIZIONI INTERNE ALLA RAPPRESENTAZIONE DEI "MARGINI"

Secondo lo storico David Forgacs (2014), che riformula la categoria di "marginale" elaborata da Robert Park nel saggio sull'"uomo marginale" (Park 1928), il concetto andrebbe inteso come prodotto discorsivo sia sociale che culturale. I discorsi sulla "marginalità", infatti, non si limitano a descrivere, ma contribuiscono essi stessi a costruire e a consolidare le posizioni di potere che si basano sull'organizzazione dello spazio sociale. Specifiche rappresentazioni culturali, quindi, definiscono i gruppi emarginati attraverso una "lente di esclusione" che alimenta il perpetuarsi degli

La tentazione del riscatto.

Etica e pratiche partecipative

tra fotografia, fiction e documentario
nell'Italia contemporanea

Giulia D'Alia

stereotipi e delle gerarchie, in un circolo vizioso.

Per meglio mettere a fuoco le questioni etiche e le contraddizioni insite nella rappresentazione della “marginalità”, converrà in questa sede concentrarsi su una sola delle tre relazioni attivate dalla pratica documentaristica. Verranno perciò tralasciate, sebbene imprescindibili, le interazioni tra il regista e gli spettatori – “emancipati” (Rancière 2008) o soggetti morali (Cavell 1971) –, così come quelle tra gli attori sociali alle prese con l’immagine di sé che circola presso la critica e i diversi pubblici. L’attenzione si concentrerà invece sulla relazione osservatore-osservato, pur riconoscendo che l’impostazione teorica posta in questi termini risulta oggi data (Moraldi 2015, p. 227).

Il regista ha infatti a che fare con “attori sociali”, nell’accezione di Goffman (1959), cioè con persone reali che, a differenza degli attori professionisti, continuano a vivere la loro vita sia davanti all’obiettivo sia dopo la fine delle riprese (Nichols 2001). Tale rapporto è perciò caratterizzato da un’asimmetria di potere strutturale: attraverso le scelte di ripresa e montaggio l’osservatore ha il controllo sulla rappresentazione dell’osservato e costruisce immagini e narrazioni che, permanendo nel tempo, potrebbero avere ricadute concrete o conseguenze imprevedibili sulla vita degli attori sociali. Va inoltre considerato che la relazione dell’attore sociale con il regista o il fotografo, là dove i tempi lunghi della realizzazione permettono di instaurarne una, costituisce un processo di negoziazione della propria immagine, aspetto che inevitabilmente ne condiziona l’esito. Tuttavia, quanto più ampia è la distanza di potere, tanto più la relazione osservatore-osservato si fa complessa.

In altri termini, chi è autorizzato a parlare per chi? La domanda si fa ancora più urgente là dove contesti e soggetti sono considerati “socialmente difficili” o vulnerabili. Un aspetto particolarmente delicato riguarda il rischio, anche da parte di chi sia vicino alle questioni sociali che vuole denunciare o migliorare, di trasferire all’immagine o al racconto l’implicita assunzione che i protagonisti non siano consapevoli della propria situazione. La contraddizione fondamentale nella rappresentazione di una condizione “ai margini” – siano essi spaziali, psicologici, economici o di altra natura – sta proprio nel desiderio di “parlare in nome di”. Ogni volta che una narrazione si presenta come portavoce degli “esclusi” rischia di riaffermare, proprio nel momento in cui cerca di colmarla, una paradossale distanza. L’effetto peggiore, riscontrabile in molte forme del racconto televisivo, lo produce il discorso innestato sul dualismo interno/esterno e sulla pretesa di rappresentatività, il che si risolve spesso in un racconto che esclude o distorce le prospettive dei soggetti coinvolti, riducendoli a meri segni della questione da tematizzare ai fini di uno spettacolo informativo.

Più che cercare il grado di “rappresentatività” dell’immagine documentaria, invece, Bruzzi invita a concepirla come atto performativo, ovvero come un discorso che compie l’azione che nomina, che descrive nel momento in cui agisce. Il linguaggio filmico non può “descrivere” la realtà ma solo “incontrarla” nell’atto del discorso performativo; e, incontrandola, ne crea una nuova (Bruzzi 2006, p. 186). Del resto già il sociologo proto-moderno Gabriel Tarde, cercando una definizione del corpo sociale nella relazione, che egli ha inteso come forma di “possesso reciproco”, sosteneva che il discorso sull’attore sociale non dovesse più intendersi come monologo descrittivo, volto alla ricerca di una sua fantomatica essenza, quanto semmai come sua traduzione (*adaptation*), concepita a sua volta come una forma di inven-

zione (Tarde 1884). Il processo della traduzione genererebbe un *entanglement*: un coinvolgimento profondo, un intreccio indissolubile (Tarde 1895). Sebbene la teoria tardiana del corpo sociale sia stata a lungo eclissata dal paradigma durkheimiano, la sua concezione relazionale del sociale risuona in alcune sperimentazioni cinematografiche degli anni Sessanta. Nel campo delle immagini documentarie – filmiche o fotografiche – la tradizione partecipativa si è distinta per aver tentato di affrontare in modo diretto l’ambiguità della rappresentazione. Sperimentata e definita a partire dal film *Chronique d’un été* (1961), co-diretto dal regista antropologo Jean Rouch e dal sociologo Edgar Morin, pur non esente da critiche, la modalità partecipativa intende problematizzare la posizione dell’osservatore: ne prende in carico l’inaggrabile presenza nella relazione filmica e la dichiara, facendone più o meno esplicitamente una parte della rappresentazione. Il fine non è prendere il posto dell’osservato – rischio comunque sempre presente – ma approfondire la relazione in una direzione epistemologicamente diversa dallo schema oggettivo-soggettivo, vero-falso, realtà-finzione, facendo della macchina da presa uno strumento maieutico, un catalizzatore dalle potenzialità trasformative. Se non c’è una verità pre-esistente che un documentario possa catturare, se non quella delle relazioni che esso genera, il senso viene a costruirsi allora come co-produzione. Lungo la via aperta da Rouch, ancora oggi fertile, si è quindi sviluppato un filone documentaristico che ricerca una crescente prosimità al punto di vista dei soggetti rappresentati, pur consapevole di non potersi – e non volersi – cancellare. Le sperimentazioni in questa direzione hanno fatto esplodere la nozione classica di autorialità, provando a metterla in condivisione, in certi casi fino a cederla del tutto.

Alla luce di quanto sin qui esposto si vuole ora ragionare, sia pur sinteticamente, su quattro diversi approcci alle questioni etiche legate alla rappresentazione della marginalità nel contesto dell’Italia contemporanea. Per inquadrare ciascuna pratica, si è perciò ritenuto opportuno introdurre richiamando il dibattito teorico, che è ben più ampio rispetto a quanto sintetizzato nei paragrafi precedenti. Quanto segue è un’elaborazione degli interventi dei quattro autrici e autori – Simona Filippini, Fabio Caramaschi, Francesca Mazzoleni e Michele Vannucci – che hanno preso parte alla discussione sul documentario sociale, organizzata nell’ambito del convegno “La città della miseria”.

2. SIMONA FILIPPINI: FOTOGRAFIA RELAZIONALE E AUTORAPPRESENTAZIONE

Realizzare reportage in contesti “ai margini”, dalle periferie urbane ai giovani migranti nei centri di accoglienza (cara), dalle collaboratrici domestiche ai bambini delle scuole primarie in zone urbane periferiche, non significa per Filippini limitarsi a raccogliere una documentazione, né denunciare lo stato di una situazione. Sviluppando un metodo partecipativo e conquistando quei tempi lunghi di realizzazione che, soli, lo rendono possibile, la fotografa rinuncia a un’autorialità verticale per coinvolgere attivamente i soggetti rappresentati, in certi casi trasferendo loro le competenze tecniche per l’autorappresentazione. La realizzazione dei reportage si fonda dunque sul rispetto dei tempi e del consenso delle persone rappresentate, coinvolte nella riflessione e nella scelta dell’immagine che di sé vogliono dare. Nei progetti più espressamente didattici la priorità non è porre in primo piano la sua volontà creatrice,

quanto quella di canalizzare quella del soggetto, per far affiorare punti di vista altri-
menti sommersi.

Per riflettere su tale approccio e sul ruolo dell'educazione all'immagine nei
processi di auto-rappresentazione, risulta interessante prendere in considerazio-
ne *Di Lei. Donne globali raccontano* (2009). Il progetto fotografico è stato realizzato
con dieci collaboratrici domestiche, alle quali la fotografa ha chiesto di descrivere in
prima persona il proprio ambiente quotidiano. Le dinamiche realizzative permettono
di osservare da un punto di vista alternativo i processi di formazione degli stereotipi
nell'intreccio con il processo di negoziazione della propria immagine. Il lavoro è stato
impostato come percorso didattico per insegnare alle partecipanti le basi della foto-
grafia, finalizzato alla delega dello strumento. Filippini riporta come nelle fasi iniziali
le donne si rifiutassero di fotografare la casa in disordine, così come la ritrovavano
dopo il loro giorno libero. Temevano, cioè, che una simile rappresentazione potesse
mettere in cattiva luce i datori di lavoro e che potessero perciò perdere l'impiego.
Questa resistenza, come una forma di autocensura, non racconta di un'adesione a
uno stereotipo estetico, magari inconsapevolmente interiorizzato. Al contrario, seg-
nala la consapevolezza dell'asimmetria strutturale del proprio rapporto di lavoro –
che va al di là dei casi specifici –, in cui il potere di rappresentarsi appare limitato non
tanto da barriere simboliche, quanto dalla concretezza delle relazioni. Il lavoro "ma-
ieutico" di Filippini è consistito nell'incoraggiamento a esplorare queste resistenze,
come zone interstiziali di accesso, proponendo di usare la fotografia come strumen-
to di consapevolezza.

Fotografare la casa in disordine, quindi, contribuisce a liberare le tate dalle con-
dizioni che causano l'asimmetria di potere nel rapporto di lavoro? Come ha osservato
lei stessa, il progetto presenta un limite dirimente, il fatto cioè che le donne fossero
"autorizzate" dalle famiglie a fotografare le case "così com'erano". In questo conte-
sto, la fotografia rischia di essere disinnescata, trasformata in esercizio controllato,
più tollerato che agito: l'attrito critico dell'immagine si attenua, e con esso la sua forza
di intervento. Tuttavia, è nella relazione aperta dalla pratica partecipativa che Filippini
individua il potenziale trasformativo: non tanto nello scatto finale, o negli effetti che
esso potrebbe o dovrebbe avere nella sua fase di circolazione, quanto nella sua di-
mensione processuale, in una dimensione intrapsichica. Si tratta di costruire contesti
in cui i soggetti invisibilizzati da rappresentazioni stereotipate possano, attraverso la
pratica espressiva, far proprio il potere insito nella rappresentazione ed esercitarlo
magari in futuro, anche in altre forme, per intervenire sulla propria posizione.

3. FABIO CARAMASCHI, *RESIDENCE ROMA* (2004)

Elemento chiave della pratica documentaria a lungo termine, nucleo centra-
le della produzione di Fabio Caramaschi, è la lunga esperienza come docente nella
scuola primaria, svolta da oltre vent'anni. Proprio dalla relazione educativa sono nate
molte delle sue opere, tra cui *Pugni in faccia* (2019). Punto di arrivo di un'ideale trilo-
gia, si può dire che il film sia nato nel 2000, quando Caramaschi ha incontrato il futuro
protagonista, ancora bambino, durante le riprese del suo primo progetto espres-
samente partecipativo: *Residence Roma*, un film del quale la regista Liliana Cavani ap-
prezzò "l'assenza di una convenzionale retorica sociale". Il documentario racconta
la vita degli abitanti di un complesso abitativo nel quartiere Bravetta a Roma, allora

adibito all'assistenza alloggiativa. In cosciente antitesi al racconto televisivo, spet-
tacolarizzante e pietista, quando non "finto asettico" e direttamente giudicante, la
narrazione di Caramaschi disinnescava la retorica televisiva scegliendo un approccio
partecipativo. Affida la camera agli stessi protagonisti, infatti, con l'intento di favorire
processi di autorappresentazione: i più giovani intervistano sé stessi, i propri genitori
e gli altri adulti che li circondano. L'atto situato del filmare diventa così l'occasione per
stimolare gli abitanti del Residence a porsi domande sulla natura e sul futuro della
propria situazione. Il regista non si è avvicinato al tema della periferia o del "disagio
sociale" per una scelta professionale aprioristica ma come esito di un'urgenza poli-
tica, in cui la dimensione relazionale e affettiva è centrale. Al centro del suo lavoro vi
è la volontà di indagare, insieme agli attori sociali, le condizioni che determinano le
loro vite, nel tentativo di opporsi alla retorica neoliberale della "colpa individuale", che
riconduce lo svantaggio sociale a responsabilità soggettive.

Formatosi nella cultura del cinema politico degli anni Settanta, influenzato dal
cinema antropologico e partecipativo di Jean Rouch, ispirato infine da Pasolini, po-
tremmo definire quella di Caramaschi un'estetica della "testimonianza incarnata". Il
suo approccio si fonda su due piani distinti ma interconnessi: quello relazionale, che
si alimenta dell'ascolto e della presenza, e quello autoriale, che si concretizza nella
seconda scrittura del film, cioè nel montaggio. Anche da questa doppia articolazione
emerge come la rappresentazione sia un territorio conteso tra l'autore e l'attore so-
ciale. Il suo cinema non salva, ma prova a capire, insieme agli attori sociali, le relazioni
e i contesti da cui emergono le biografie; perciò è un cinema che soffre, perché nella
scrittura del montaggio, che è necessaria presa di distanza, emerge la consapevolez-
za che il desiderio di riscatto provato vivendo – e filmando – insieme all'attore sociale,
sia destinato ad arenarsi.

4. FRANCESCA MAZZOLENI, *PUNTA SACRA* (2020)

Il film di Mazzoleni racconta la vita della comunità dell'Idroscalo di Ostia, compo-
sta da circa cinquecento famiglie che vivono in case autocostruite durante il processo
di insediamento iniziato attorno agli anni Sessanta, e oggi continuamente esposte al
rischio di demolizione. Il documentario si è distinto nel panorama contemporaneo per
l'approccio estremamente attento e vicino alle soggettività femminili rappresentate in
una dimensione corale. È un caso interessante in cui l'approccio registico di impianto
osservativo rielabora alcuni elementi fondamentali del Cinéma Vérité di Jean Rouch,
come l'apertura della nozione di autorialità, il superamento di una concezione ingenua
di rappresentazione e la tecnica della provocazione della realtà.

Anche in questo caso, risulta utile concentrarsi sulle dinamiche relazionali che
hanno portato alla genesi del film. Punta Sacra nasce infatti da un lungo rapporto con
la comunità dell'Idroscalo di Ostia – otto anni all'uscita del film –, iniziato nel 2012 per
la realizzazione del cortometraggio di diploma al Centro Sperimentale di Cinemato-
grafia. Nonostante non vi fosse l'intenzione di realizzare un documentario, il rapporto
tra Mazzoleni e gli altri abitanti del luogo si è andato approfondendo nel corso degli
anni. La decisione di filmare ha preso corpo dal giorno in cui Franca Valeri, residen-
te dell'Idroscalo e futura protagonista del documentario, ha condiviso con la regista
la sua frustrazione per come i racconti giornalistici o televisivi dell'Idroscalo costru-
issero del luogo un'immagine degrandante, dando risalto ai problemi materiali ma

ignorando del tutto le storie, le lotte e i desideri delle persone che vi abitano. Questa osservazione ha costituito per Mazzoleni un punto di svolta, una sorta di “chiamata etica” che l’ha spinto ad avanzare la proposta di fare un film. Il documentario, concepito come strumento da mettere al servizio della comunità, persegue l’intento condiviso e ben definito fin dall’inizio di rispondere agli stereotipi consolidati dal discorso informativo *mainstream*, che tende poi a diventare l’unico discorso pubblico su cui si basa la politica istituzionale.

L’orizzonte entro cui si muove il film è dunque quello di un cinema di impegno civile a vocazione contro-informativa. È finalizzato infatti a restituire voce e *agency* ai soggetti che, nel processo della sovra-esposizione mediatica, restano paradossalmente sottorappresentati, quando non direttamente invisibilizzati o “mostrificati”. Come nel caso di Cremaschi, il film vuole opporsi a una comunicazione giornalistica che, in modo interessato, alimenta stereotipi sulla periferia come zona marginale, di frontiera e *dunque* pericolosa (*hic sunt leones*). Il progetto nasce perciò da un’esigenza interna alla comunità stessa, di cui la regista coglie e media il desiderio di non essere giudicata dall’esterno ma di essere raccontata “dall’interno”; non in prima persona, ma attraverso un processo condiviso. Questo obiettivo comune costituisce il patto di fiducia iniziale che ha permesso a Mazzoleni di accedere alle case e alle vite delle persone coinvolte, portando in primo piano il punto di vista delle protagoniste e l’amore per il territorio al quale sono legate. Per farlo, lo stile osservativo appare particolarmente adatto a restituire una modalità contemplativa dello sguardo, che si posa sui luoghi e sui volti che costituiscono così gli elementi centrali di un paesaggio affettivo. Un processo in controtendenza rispetto all’univoca inclinazione del cinema di fiction italiano a rappresentare le periferie urbane come luoghi desolati e desolanti, post-apocalittici, dominati da opprimenti architetture che oscurano la presenza umana, quasi a costruire una connessione causale tra asprezza del territorio, violenza e corruzione a livello iconografico (Dellisanti 2023, pp. 95-97).

Da un lato, la regista si mette a disposizione di una causa e di uno sguardo collettivo che desidera restituire il più fedelmente possibile, operando come figura mediatrice; dall’altro, però, proprio nella mediazione rivendica uno spazio di autorialità. Quest’ultimo emerge dal lavoro sulla sintesi narrativa, del quale l’autrice – non solo megafono ma interprete – sottolinea la presenza inaggirabile del proprio punto di vista. Il documentario supera quindi l’utopia della trasparenza, abbracciando la fervida opacità che – per quanto de-gerarchizzata e demistificata la relazione possa essere – segna il confine tra narratore e narrato.

5. MICHELE VANNUCCI, IL PIÙ GRANDE SOGNO (2016)

Caso diverso e ibrido invece quello di Michele Vannucci, regista e sceneggiatore che debutta al cinema nel 2016 con *Il più grande sogno*. Il film non nasce, per così dire, *ad hoc* per inserirsi nel *trend* del cinema italiano di denuncia sociale, spesso concentrata sulle periferie, ma come frutto di un’esperienza di vita del tutto personale. Incontrato Mirko Frezza nel 2012, durante i provini del suo cortometraggio di diploma al Centro Sperimentale, il regista rimane profondamente colpito dalla sua storia di vita nella quale si riconosce fin quasi a identificarsi. Nasce tra i due una relazione di amicizia che si sviluppa lungo l’arco di quattro anni, sottoforma di una “ricerca interiore” condivisa, durante i quali Mirko Frezza scopre che quella dell’attore può diventare per

lui una professione, mentre Vannucci lavora a una sceneggiatura ispirata alla storia di Mirko. Questa però non è la sua biografia, né vuole esserlo: Mirko permette a Michele di raccontarsi attraverso la sua storia, come prendendola in prestito. Così facendo, come ha sostenuto il regista, da un lato “la finzione diventa un gioco per raccontare la realtà” mentre “la realtà si lascia interpretare come gioco”. Di fronte alla possibile messa in discussione dell’opportunità di innestare un racconto di fiction semi-autobiografica sulla storia di vita di un attore sociale, Vannucci rivendica lo spazio di intervento creativo dell’autore, uno spazio acceso dall’incontro con l’altro che, pertanto, diventa occasione di rielaborazione e invenzione dichiaratamente personale. Pur restando consapevole dei rapporti di potere sempre insiti nell’atto narrativo, che intende liberare aprendo una dimensione di “gioco”, Vannucci ribadisce una nozione classica di autorialità, concependo la dimensione creativa come presa di parola dell’individuo-autore sul mondo. La posizione è sfumata dal rapporto strettamente personale instaurato con l’attore protagonista e dal fatto che la rielaborazione della sua storia sia stata realizzata di comune accordo. La dimensione drammaturgica apre quindi una zona di mezzo nella quale prende corpo una nuova identità, fittizia e ibrida: il personaggio protagonista è frutto dell’incontro e del reciproco rispecchiamento tra Mirko e Michele.

Includendo l’attore protagonista come collaboratore alla sceneggiatura, più che un attore sociale Mirko Frezza diventa, nei termini di Vannucci, un “autore-sociale”. Il lavoro si posiziona quindi a metà strada tra film partecipativo e fiction classica, sebbene l’apparato produttivo e la concezione di autorialità che ne sono alla base appartengano chiaramente a quest’ultima. La narrazione partecipata e dal basso costituisce, per Vannucci, l’approccio registico più idoneo a raccontare la periferia mettendo l’umano in primo piano rispetto allo spazio. Una strategia utile per affrontare i rischi insiti nel racconto della dimensione sociale che, se osservata a distanza e senza sviluppare relazioni immersive, perde la dimensione dell’umano.

6. CONCLUSIONI

Dai quattro casi analizzati emergono approcci differenti all’autorialità, articolati lungo un asse comune: la ricerca di una rappresentazione partecipata. Vannucci, con *Il più grande sogno*, si colloca su un versante classico, pur aprendosi alla co-produzione del senso in collaborazione con l’attore, definito significativamente “autore-sociale”. Mazzoleni, in *Punta Sacra*, ibrida un impianto osservativo con modalità partecipative, condividendo fin dall’inizio la progettualità con la comunità rappresentata. Caramaschi, esempio coerente di documentarismo partecipativo che mette al centro la relazione, in *Residence Roma* propone un’autorialità condivisa che attiva processi di auto-rappresentazione degli attori sociali, orientati all’analisi autoriflessiva del proprio contesto. Filippini spinge oltre il gesto partecipativo: decostruisce quasi del tutto il ruolo autoriale, trasferendo ai soggetti la possibilità di raccontare sé stessi attraverso la fotografia. Nonostante le differenze, le esperienze sono accomunate dall’adozione di pratiche partecipative, scelte come mezzo più valido per affrontare i rischi della rappresentazione “dall’esterno” e della riproduzione di stereotipi. In ciascun caso, l’autorialità viene rinegoziata in forme diverse, sperimentando processi narrativi partecipati. Interessante notare come, in tre casi su quattro (Filippini, Vannucci, Caramaschi), emerga una dimensione pedagogica a caratterizzare la rela-

zione tra autore e soggetti rappresentati, che sia la trasmissione di strumenti tecnici ed espressivi o la relazione maestro-allievo.

In quanto portato delle evoluzioni epistemologiche del secondo Novecento, la de-gerarchizzazione del rapporto osservatore-osservato ha comportato un ripensamento dell'autorialità. Come ha osservato Simone Moraldi (2015) sulla scorta di De Vincenti (2003), l'autore moderno non è più un creatore in senso idealistico, che arricchisce il reale con la sua rappresentazione, ma vira verso l'idea di un autore-maestro: un mediatore, che sposta quindi l'accento dal protagonismo individuale alla generatività del contesto relazionale. Tuttavia, è legittimo chiedersi oggi: in che misura il passaggio da autore a maestro produce una de-gerarchizzazione? E quali residui di verticalità permangono nelle relazioni documentaristiche così concepite? Il rischio, anche nelle esperienze più attente di documentario sociale, è che anche l'approccio maieutico si trasformi in sguardo paternalista, se la verticalità implicita nella relazione autore-soggetto o maestro-allievo non viene esplicitamente messa in campo e decostruita. La "tentazione del riscatto" emerge, in questo senso, come uno dei nodi critici più fertili. Il desiderio di denunciare o migliorare condizioni di "marginalità" può, paradossalmente, reiterare le asimmetrie di potere che si vorrebbero combattere. Il gesto del "dare voce", soprattutto quando non tematizzato o problematizzato, non è più sufficiente nel saturato contesto mediatico contemporaneo e, se non inserito in contesti di intervento sistemico, rischia anzi di rafforzare distanze e gerarchie che si volevano superare.

Le esperienze analizzate non risolvono queste tensioni, ma segnano il tentativo di problematizzarle attraverso approcci partecipativi. L'etica del documentario sociale, più che nel superamento delle asimmetrie, sembra giocare sul terreno della loro esplicitazione: nell'apertura di uno spazio relazionale in cui la differenza di potere non sia occultata, ma riconosciuta nelle condizioni che ne stanno alla base e rimessa in discussione. In questa prospettiva, l'autorialità etica e condivisa coinciderebbe con la disponibilità da entrambe le parti, autori e attori sociali, a "esporsi": mettendo in discussione la propria posizione per interrogare i dispositivi – narrativi, produttivi, istituzionali – che la rendono possibile.

Le città della miseria INVISIBILE

102	City of Joy Guelfo Carbone, Giulia Dettori
108	Città senza fine. Per un uso incidentale dello spazio pubblico Paolo Do
118	Mamma Roma. Letture fisiognomiche degli spazi del riparo nella città storica di Roma Isabella Zaccagnini
126	I lazzaroni a Disneyland. Per una rilettura critica dei processi di gentrificazione Flavio Luzi
134	La miserabile Pietra. Spazio di corrispondenza e coesistenza Ilaria Maurelli
146	Visibilità ignorata. Un'analisi della deprivazione urbana nei paesaggi mentali Camilla Giulia Barale
154	L'architettura come cura. Ripensare gli spazi della follia Christina Conti, Alberto Cervesato
164	Architetture del Miserère. Reinventare il ruolo degli spazi cimiteriali per ripensare l'architettura della città Tommaso Antiga
170	Lampi sulla città Alberto Petracchin

“Nel nostro villaggio vivevamo bene, stavamo con gli amici e andavamo nei campi a raccogliere le patate dolci. Una volta finita la raccolta, andavamo al fiume e giocavamo nell’acqua senza paura dei cocodrilli. Quando pioveva, correavamo per le strade e passavamo le mani nella sabbia che era diventata fanghiglia con l’acqua della pioggia. Quando ci lavavamo le mani trovavamo anche dell’oro. Alla fine del giorno tornavamo a casa e cantavamo. Andavamo a letto senza preoccupazioni, vivevamo senza paure. Ma un giorno tutto è cambiato, e sono finita in un posto dove non avrei mai pensato di arrivare” (Gavin 2016). Si apre con queste parole *City of Joy*, il documentario di Madeleine Gavin prodotto per Netflix nel 2016. A parlare è Jane Mukunilwa, una giovane donna congolese che racconta il giorno in cui la Seconda guerra del Congo, scoppiata alla fine degli anni Novanta e tuttora in corso, ha raggiunto il suo villaggio. Il “posto” in cui Jane non avrebbe mai pensato di finire si chiama appunto *City of Joy* ed è una casa che accoglie le donne vittime di stupro e di violenza di genere, fondata nel 2011 a Bukavu, nell’est del Paese, al confine con il Ruanda, dall’attivista per i diritti delle donne Christine Schuler Deshryver, dal ginecologo chirurgo Denis Mukwege e dalla drammaturga statunitense Eve Ensler.

Durante le guerre che si sono succedute in Congo a partire dal 1990, più di mezzo milione di ragazze e donne hanno subito violenze, spesso da parte delle milizie locali formatesi sul territorio a causa delle spinte indipendentiste. Queste milizie controllano le principali miniere da cui vengono estratti diamanti, oro e soprattutto minerali come coltan, stagno, tungsteno che sono fondamentali per l’industria dell’elettronica e che sono venduti da intermediari locali in un mercato da cui attingono note multinazionali, quali Samsung, Sony e Lenovo, come riportato nel documentario.

Il documentario mostra come la maggior parte delle violenze avvengano proprio in quei territori con lo scopo di distruggere i nuclei familiari che sono i tasselli su cui si reggono le comunità rurali. La strategia è quella di desertificare le zone limitrofe alle miniere per controllarle più facilmente e fare leva su una base di disuguaglianza e di sottomissione già radicata da tempi remoti. La donna che subisce violenza è infatti ripudiata dal marito e allontanata dal villaggio per la vergogna che rappresenterebbe per la comunità. Gli uomini, rimasti soli, si spostano verso le città o altri centri abitati, lasciando isolate le zone delle miniere.

City of Joy non vuole essere un semplice centro di assistenza ma un luogo di formazione e di rinascita. Le donne qui non sono viste come vittime, ma come agenti di cambiamento. Una volta acquisita forza e consapevolezza, devono fare ritorno alle loro comunità per guidarle in un futuro fuori dalla guerra. Tutto è pensato per restituire bellezza, rispetto e senso di appartenenza. “*Turning pain to power*”, trasformare il dolore in potere: è una delle parole d’ordine che si leggono sui muri che circondano la Città della gioia congolese, uno spazio colorato e pieno di vita, strutturato come una scuola, in cui ogni anno si diplomano centottanta donne e ragazze. La formazione combina sostegno psicologico, cura medica, educazione civica, formazione professionale e sviluppo personale. Le partecipanti imparano a leggere, a scrivere, ad avviare attività economiche, a conoscere i propri diritti e a parlare in pubblico. Ma, soprattutto, imparano a vedersi non più come vittime, ma come leader capaci di incidere nel tessuto sociale delle loro comunità. Non sorprende inoltre che tra i primi corsi insegnati vi sia anche quello di autodifesa, perché la violenza subita non cessa mai di

City of Joy

Guelfo Carbone,

Giulia Dettori

01 LE CITTÀ DELLA MISERIA

INVISIBILE

essere commessa. Il training a cui la “futura leader di liberazione”, come si esprimono alla scuola, è chiamata ad addestrarsi è da subito improntato alla condivisione: non si impara qualcosa che serve solo a sé stessi, ma si impara qualcosa che sia utile a chiunque si trovi nella stessa condizione, anche solo potenzialmente, per ruolo sociale o per contingenza storica. La stessa logica è adottata nello studio dei mestieri, dalla tessitura alla coltivazione: alla scuola si impara che il lavoro è cooperativo e non gerarchico, che è integrato nella forma di vita abitante e non devoluto al mercato. Molte delle donne accolte nella Città della gioia hanno già fatto ritorno alle rispettive comunità, diventando leader, educatrici, imprenditrici, attiviste. L’esperienza della Città della gioia dimostra così che la guarigione collettiva dalla violenza, dal trauma e dalla sofferenza può andare al di là della riabilitazione e diventare uno strumento di trasformazione sociale profonda.

2

Una seconda città della gioia è quella del romanzo che Dominique Lapierre scrisse nel 1985: *La cité de la joie*, tradotto, nello stesso anno, per Arnoldo Mondadori come *La città della gioia*. La storia si svolge a Calcutta, oggi Kolkata, la città intitolata alla dea Nera, la dea Kali, divinità del tempo, dell’apocalissi e della morte, spesso rappresentata cosparsa di sangue, con una lunga lingua fluttuante mentre danza sul corpo dello sposo Shiva, prostrato ai suoi piedi.

I tre personaggi protagonisti del romanzo conducono le loro esistenze eroiche in uno dei quartieri più poveri e sovraffollati di Calcutta, Anand Nagar, la città della gioia. L’aveva battezzata così il padrone della fabbrica di iuta che agli inizi del secolo aveva cominciato ad attrarre gli operai in quel territorio malsano, infestato dalla tubercolosi e dalla lebbra.

All’epoca, in trecentomila vivevano per strada. Tra questi, troviamo i tre protagonisti. Il primo è un migrante interno che ha abbandonato una campagna sempre più sterile e inospitale per andare nella megalopoli a guidare un *rickshaw*. Il secondo è un chirurgo della Florida, saturo degli Stati Uniti d’America della fine degli anni Settanta, che risolve la propria crisi esistenziale costruendo un lebbrosario insieme al terzo personaggio, il sacerdote francese che mangia e dorme con i malati, alter ego del prete che ha ispirato il viaggio dell’autore a Calcutta. Nel film tratto nel 1992 dal romanzo, l’attore Patrick Swayze, che interpreta il medico statunitense, chiede se il nome *City of joy* sia da intendersi come una denominazione geografica o come una connotazione spirituale, rimarcando un’ambiguità che si fa sentire ancora oggi, in ogni tentativo di leggere e interpretare le metropoli in cui viviamo.

3

Una terza città della gioia sta per essere realizzata a pochi chilometri dal centro di Roma, nel quartiere di Tor Marancia. “La Città della Gioia” è il nome del progetto che si è aggiudicato il bando di riqualificazione dell’area situata lungo la via Cristoforo Colombo, l’arteria che attraversa il quadrante sud della città, dove un tempo sorgeva la Fiera di Roma e che da circa vent’anni si trova in stato di abbandono. Il progetto di riqualificazione prevede che degli otto ettari circa disponibili, l’80% sia destinato a uso abitativo, il 20% a servizi e attività commerciali. La porzione prevista per i giardini urbani è di 25.000 mq circa.

Il bando ha avuto carattere internazionale e ha visto la partecipazione di quarantuno progetti. Il gruppo vincitore – composto da ACPV Architects, P’Arcnouveau, Arup e Asset – si è posto l’obiettivo di lavorare sul senso di comunità e di appartenenza, al fine di restituire alla collettività un luogo abbandonato da anni.

Il progetto mira a “valorizzare le energie latenti della città”, trasformandole, attraverso un preciso disegno urbano, “in strumenti etici” (AA.VV. 2024). Gli obiettivi principali includono la sostenibilità, la continuità urbanistica con le zone adiacenti e una particolare attenzione ai servizi per l’infanzia e l’istruzione, in parziale collaborazione con l’Università di Roma Tre. La “Città della Gioia” vuole così restituire “significato e funzione a una vasta porzione urbana di Roma, rendendo lo spazio pubblico un’esperienza educativa, inclusiva e intergenerazionale” (AA.VV. 2024). A questo proposito, il piano mira a trasformare l’ex Fiera di Roma “in un luogo inclusivo e sostenibile, dove natura, gioco e socialità si fondano per migliorare la qualità della vita e delle relazioni umane”. “Grazie a soluzioni progettate a misura di bambino e attente alle differenze di genere, abilità e fasce di età”, prosegue la presentazione del progetto, si intende “favorire l’apprendimento e l’inclusione sociale attraverso il gioco, offrendo spazi che stimolino la creatività e il benessere”. Il concetto ispiratore è quello di *Landscapes for People* che pone al centro lo sguardo delle persone, le necessità della comunità, la creazione di spazi sociali che stimolino e rafforzino i legami tra individui, favorendo una profonda riconnessione con la natura. Tra gli obiettivi del progetto di rigenerazione urbana ci sono “decarbonizzazione, resilienza climatica e circolarità con un coinvolgimento attivo dei principali stakeholders locali per generare non solo un progetto innovativo ma anche un modello per le future trasformazioni urbane della città” (AA.VV. 2024).

Per la fine del decennio in corso è prevista la realizzazione di tredici palazzi di cinque o sei piani, di cui circa 7.000 mq vincolati per housing sociale, e di due edifici più alti, di circa quaranta metri, con annessi parcheggi interrati, per nascondere le automobili dall’area. Considerando anche questi elementi, si tratta di un progetto di forte impatto dal momento che la sua realizzazione è concepita su otto ettari già edificati lasciati abbandonati per quasi vent’anni.

4

Ci si potrebbe chiedere cosa hanno in comune tra loro queste tre diverse realtà a cui è stato associata la definizione di “città della gioia”. Una prima risposta potrebbe deludere. In comune tra loro la casa delle donne congolese, il quartiere indiano e il progetto di riqualificazione urbana romana hanno ben poco. Se non fosse per un aspetto particolarmente importante, che risalta per via negativa: al nome non corrisponde, direttamente, la realtà evocata dal nome. Non appena andiamo al di là del nome: “città della gioia”, e scopriamo il contesto, l’origine o le cause del nome, il termine “gioia” si infrange contro la materialità delle vite violate e torturate in Congo, contro la miseria istituzionalizzata su larga scala nel sobborgo di Calcutta, contro le tante difficoltà nel pianificare l’abitare nei luoghi abbandonati in una metropoli come Roma.

Eppure, questo unico punto in comune, il nome, può essere più di un nome. Tutto sta nel comprendere cosa sia la gioia, per domandarsi, ad esempio, se mai la gioia sia compatibile con la miseria. Ecco allora che la gioia prende a distinguersi dalla soddisfazione di un bisogno o, anche, dalla felicità: non si dà commercio per la gio-

01 ia, non si dà compromesso, non c'è *do ut des* che possa assicurarci la gioia. La gioia
 LE CITTÀ DELLA MISERIA non si compra, non si pianifica. Semplicemente perché la gioia accade. Dunque, la
 gioia è ancora possibile nella casa delle donne congolesi, anche dopo tutte le violen-
 ze subite e le conseguenti operazioni chirurgiche. Si può dare e ricevere gioia nella
 baraccopoli indiana, nonostante la lebbra e l'assenza di acqua corrente, tanto che
 Lapierre, l'autore del romanzo, racconta di essere rimasto colpito dalla fede degli abi-
 tanti della "città della gioia" indiana, che rendevano grazie agli dèi per il semplice fatto
 di esistere, per la luce del giorno e per la mitezza della notte.

Certo, la domanda rimane: che gioia si può dare nella miseria o nell'abiezione?
 Che cos'è la gioia, se e quando si dà in condizioni estreme? Una risposta la fornisce uno
 dei maggiori interpreti del pensiero spinoziano nel Novecento, Gilles Deleuze. Ripar-
 tando da Spinoza e Nietzsche, infatti, Deleuze coglie nella gioia l'elemento architet-
 tonico dell'etica. Questo perché la gioia è ciò che si esprime quando mettiamo in atto
 una potenza. Si dà gioia ogni volta che una potenza, di crescita, di sviluppo, di funzione
 – per esempio, il comprendere, il vedere, il parlare, l'empatizzare – è lasciata libera di
 esprimersi, di dare il proprio meglio, di affermarsi fino a manifestarsi appieno. Il potere,
 di contro, è ciò che tiene limitata la potenza, la blocca, non la lascia libera di esprimersi.

Di qui la formulazione, magari criptica, forse contratta, ma di certo ragionata che
 si può ascoltare nell'*Abecedario* di Deleuze alla lettera "J" di *joie*: la potenza, quando si
 esprime, porta gioia; il potere comporta tristezza. Una potenza che si esprime è sem-
 pre un bene, perché il male risiede solo nel grado minimo della potenza, quando essa
 rimane inibita e si esprime con violenza. Non esistono potenze cattive, esistono solo
 poteri cattivi, che ci fanno agire, cioè usare la potenza, ma non la lasciano esprimere al
 grado superiore della sua funzione (Deleuze 2014). Per fare un esempio tratto dalla
 quotidianità, usare la lingua italiana per insultare qualcuno nella piazza virtuale è sicura-
 mente un mio potere, è in mio potere, ma non è certo il modo migliore di mettere in atto
 la potenza di parlare e di usare la lingua che mi è stata data per parlare.

Riprendendo Deleuze (1999, 213), Micheal Hardt, a cui lasciamo la parola per
 concludere, ci ricorda che la gioia è per la pratica quello che l'affermazione è per la
 teoria, la base che regge tutto. Ecco perché la gioia è alla base dell'etica, dell'agire
 come abitare insieme in un luogo:

un progetto etico non può rimanere sul piano della speculazione, ma
 deve trovare una via di accesso al campo della pratica. La concezio-
 ne della gioia di Spinoza fornisce a Deleuze la chiave per accedere a
 questo ambito: 'il sentimento della gioia è il sentimento propriamente
 etico: sta alla pratica come l'affermazione sta alla speculazione [...] L'E-
 tica, filosofia dell'affermazione pura, è anche la filosofia della gioia che
 corrisponde a quest'affermazione'. L'affermazione della speculazione,
 allora, deve essere completata dalla gioia della pratica. È così che l'etica
 esprime la sua forza costruttiva come costituzione pratica dell'essere.
 Effettivamente, l'affermazione speculativa ha bisogno di una pratica
 gioiosa corrispondente per tradursi in creatività e attività. L'affermazio-
 ne in sé, in altre parole, rischia di apparire semplicemente come ciò che
 afferra e sceglie l'essere che è; la gioia invece è propriamente ciò che
 produce l'essere (Hardt 2016).

USCIRE DENTRO, ENTRARE FUORI

I senza fissa dimora rappresentano senza dubbio una delle soggettività più emblematiche e significative di marginalità (Wacquant 2007), incarnando tutta la complessità di questo fenomeno che le città condensano e spazializzano. *Producono* (Löw 2008) uno spazio tanto ambiguo quanto complesso: il “dentro del fuori”. Il loro essere al-di-fuori una certa centralità sociale, economica e culturale, è una forma particolare del loro esser al-di-dentro (Simmel 1998). Impediscono il facile gioco delle opposizioni di un “dentro” che si oppone a un “fuori” come istanze isolate e internamente omogenee. Sono legati a spazi metropolitani capaci di ospitare mondi diversi, spesso contrapposti (Paone, Petrillo 2016). Spazi pubblici e privati, spazi uguali per tutti ma differenti per necessità e votati al transito, al temporaneo e all’effimero (Lancione 2016).

I senza fissa dimora, con la loro semplice presenza, turbano “il buon ordine dello spazio sociale” (Foucault 2006, p. 68), lo mettono letteralmente “fuori uso”. È sufficiente, infatti, la loro semplice presenza nel nostro medesimo spazio a creare scompiglio, a generare una certa insicurezza, a mettere in discussione tutto il nostro naturale modo di essere e di agire, sino al punto da far emergere in noi stessi emozioni e sentimenti contrastanti (Rossi 2012). Dietro questa forma di marginalità sociale si ritrovano molteplici tipologie di disagio e originali forme di povertà (feantsa 2002). Si tratta di fenomeni ampi ed estremamente complessi, i cui aspetti sono molteplici e le sfumature difficili da decifrare con le categorie sociologiche e le classificazioni già conosciute. Infatti, non è possibile identificare un singolo profilo di senza fissa dimora (Barnao 2004). Le persone che si trovano ad affrontare questa situazione presentano caratteristiche estremamente variegata, differenti tra loro, rendendo impossibile un approccio uniforme a questo fenomeno. Oggi, infatti, incontriamo per strada soggettività con background, storie e circostanze uniche che le hanno portato a questa condizione.

Trovarsi per strada, vivere questo processo di mobilità discendente può riguardare chiunque; rappresenta un rischio a cui sono esposte anche persone assolutamente ordinarie, individui che in precedenza, all’interno del sistema relazionale-economico-sociale, hanno conosciuto una condizione di equilibrio (lavorativo, affettivo e sociale). Se questa condizione è oggi un’esperienza più probabile e frequente che in passato, tuttavia deve essere intesa in termini processuali e non come uno “status” che descrive una condizione statica e stabile di esclusione.

LA CITTÀ INFINITA

Essere senza fissa dimora non è immutabile ma dinamico, processuale e multidimensionale (Bergamaschi 2009). È forse anche per questo che molti di loro rifiutano di accettare la loro identità sociale. Così come sono in molti a scegliere di vivere per strada in solitudine e in isolamento: molti preferiscono rimanere soli riducendo al minimo i contatti umani con persone nella loro stessa condizione. Questo distanziamento fisico è anche un prendere le distanze in termini narrativi da coloro che frequentano questo mondo, e si esprime in una sorta di non-riconoscimento dell’altro (Snow, Anderson 1987).

Molti parlano di sé stessi prendendo le distanze da chi condivide la medesima condizione: “io non sono un vero senza fissa dimora”, o “io non sono come loro” sono

Città senza fine.

Per un uso incidentale
dello spazio pubblico

Paolo Do

le comuni affermazioni. A queste dichiarazioni non segue alcun termine concreto in cui si potrebbe materializzare questa differenza. Si tratta di una negazione che non si limita a un semplice rifiuto, che esprime una forma di alterità profonda e potenziale. Questa pura, quanto indeterminata, alterità (Virno 2013) si manifesta nelle infinite possibilità offerte dalla città, quando gli spazi urbani vengono ridisegnati dalla performatività dei senza fissa dimora.

Nei molteplici usi e nelle trasformazioni dello spazio pubblico gli homeless si dimostrano ingegnosi nel vivere la materialità della città (Snow, Mulcahy 2001). Trasformano lo spazio in mille modi differenti rispetto agli usi ovvii e scontati a cui siamo abituati: l'autobus, che per altri è solo un mezzo di trasporto, per un senza fissa dimora diventa un rifugio temporaneo dove poter dormire. Si dorme come se il sonno fosse un atto di discrezione, non di abbandono. Si dorme, ma non del tutto, restando vigili, come chi ha imparato a non fidarsi completamente del riposo. È un occhio che non si chiude mai davvero, abituato a sorvegliare la propria presenza in un mondo che può diventare ostile da un momento all'altro.

Tra le vie adiacenti alla stazione ferroviaria di Termini, uno spazio *denudato* (Wacquant 2007) e vero e proprio ghetto in formazione, nello spazio liminale di un crocevia anonimo si poteva osservare, fino a qualche tempo fa, la singolare azione di un senza fissa dimora che aveva trasformato questo incrocio in un inaspettato luogo di attenzione visiva e simbolica, assemblando materiali di scarto in una scultura precaria che richiama la forma di un albero. Realizzata con plastica, cartone, oggetti e resti urbani, l'opera assumeva un carattere profondamente situato. Si tratta di una trasformazione urbana che afferma un'estetica effimera. La presenza dell'"albero colorato" all'incrocio non solo altera la percezione del luogo – da punto di transito anonimo a scena di attenzione simbolica – ma interroga anche le categorie di bellezza e funzionalità che regolano il contesto urbano. Non si tratta di un esercizio estetico fine a sé stesso, bensì di un gesto di riappropriazione e reinscrizione dello spazio, un intervento trasformativo attraverso il linguaggio del provvisorio, del recuperato, dell'assemblaggio. La scultura/albero, pur destinata a essere rimossa o dissolta dalle intemperie, lascia un'impronta immaginativa forte: trasforma il contesto urbano in un campo di possibilità, afferma la città come spazio conteso attraverso forme di "creatività situata". Fig. 1, Fig. 2

Poco più avanti, lungo le antiche mura di Roma, tra le pietre cariche di secoli e le tracce dei fasti imperiali, si poteva incontrare la figura silenziosa di un senza fissa dimora che, con una tenda precaria, aveva temporaneamente trovato un rifugio. La sua presenza disegna un contrasto drammatico tra la durata monumentale della storia e l'estrema fragilità del presente. Le mura, nate per difendere la città, diventano ora testimoni silenziosi di un altro racconto: quello della sopravvivenza quotidiana.

Queste rovine ospitano vite che sembrano sfuggire a ogni narrazione ufficiale. Il tempo della storia lineare, inscritto nella pietra, incontra il tempo della precarietà, fatto di strategie di resistenza. L'eternità presunta delle rovine dialoga con la transitorietà radicale di un sacco a pelo, di una coperta per strada, di una tenda ancorata alle mura. Le rovine non sono solo testimonianze archeologiche, ma diventano materia viva, spazio di relazione. Il senza fissa dimora che si accampa accanto alle mura è una presenza concreta, un corpo che rivendica un posto. Abitare tra le rovine del presente, in questo senso, è vivere uno spazio che è allo stesso tempo residuo del

passato e scarto del presente. La rovina è doppiamente abbandonata: lo è in quanto resto archeologico de-funzionalizzato, e lo è in quanto luogo di rifugio per vite eccedenti, superflue, marginali. Abitare tra le rovine significa, in questo contesto, un uso sovversivo dello spazio urbano. Le mura antiche diventano ancora, parete, confine dal vento. Fig. 3, Fig. 4

Valicando la soglia della città tra il suo dentro e il suo fuori, tra il visibile e l'invisibile ogni suo spazio ha un valore d'uso che sfugge a quello pianificato: un autobus diventa rifugio temporaneo, un crocevia anonimo un luogo di attenzione, una rientranza in un muro diventa luogo di ormeggio. Ancora, i "non luoghi" della città possono trasformarsi in "luoghi" pieni di significati come quando, frequentando quotidianamente una stazione, l'homeless crea uno spazio di attaccamento e radicamento tessendovi qua la trama delle proprie relazioni. La lotta per la sopravvivenza li porta a dischiudere lo spazio come possibilità, li obbliga a negoziare continuamente in domini spaziali che non sono stati pensati né progettati come luoghi di residenza, né pensati come luoghi per una basilare sopravvivenza.

L'uso della città da parte dei senza fissa dimora è un uso che reinterpreta gli spazi urbani al di fuori delle logiche del consumo e della proprietà. Si tratta di un uso che rivela una forma di appropriazione d'uso, capace di restituire allo spazio urbano una dimensione densa di significati sociali e politici.

L'OPPORTUNISMO CREATIVO E L'AZIONE PLURALE DEI SENZA FISSA DIMORA

I senza fissa dimora si dimostrano inventivi (Bonadonna 2005). Elaborano strategie attive, creative ed efficaci di adattamento, invenzione e trasformazione della città: si tratta di un'azione plurale che non si definisce necessariamente come collettiva, intesa nel senso tradizionale in cui viene contrapposta all'azione individuale, poiché, nella maggior parte dei casi, non esiste un vero e proprio coordinamento tra i soggetti coinvolti e, quando esiste, è spesso il risultato contingente della situazione (Crosta 2009). Tuttavia, si tratta di azioni che producono sempre interazioni multiple. Il loro agire è sempre un agire plurale che coinvolge, seppur inintenzionalmente, urbanisti e architetti, designer del contesto urbano, assistenti sociali, cittadini, istituzioni locali, rappresentanti politici, addetti alla sicurezza tra gli altri...

Nel trasformare, cambiare e adattarsi allo spazio pubblico rendono evidente un nesso nascosto fra marginalità e creatività, ma questo è basato su azioni autointeressate, comportamenti in cui i senza fissa dimora agiscono principalmente per la propria convenienza, spesso sfruttando una situazione. I senza fissa dimora, nel cogliere le opportunità, si adattano alle circostanze: la loro azione opportunistica è altamente flessibile e può cambiare. Sfruttano un'occasione favorevole, talvolta imprevedibile o non pianificata (Crosta 2009). Le loro azioni sono adattive, tattiche, basate sulla capacità di individuare e reagire velocemente a opportunità che emergono dal contesto urbano. Si tratta di pratiche e strategie che, a partire dai luoghi metropolitani e dai suoi spazi pubblici, generano altri luoghi e altri spazi (Meert 2016).

Come abbiamo visto, i senza tetto non sono passivi: attraverso le loro pratiche e i loro usi trasformano e cambiano lo spazio pubblico urbano in modo alle volte imprevedibile, a scapito di quelle precise funzioni e regole d'uso per cui è stato progettato. Ma la messa in discussione delle regole d'uso dello spazio urbano non è un loro

obiettivo definito o primario, piuttosto è un effetto non voluto che accade come risultato delle loro iniziative di piccola scala, effimere, temporanee, spontanee, informali, non autorizzate, talvolta illegali influenzate anzitutto dalla necessità di sopravvivere al difficile contesto urbano. Nei loro traumi e disagi, così come nelle loro gioie e desideri, queste persone hanno conquistato un loro modo peculiare di fare spazio, di occupare il tempo, di interessare relazioni.

Lo spazio urbano dei senza fissa dimora, non essendo trattato come un dato ma piuttosto come un costruito interattivo, vive di trasformazioni continue e strettamente legate all'evolvere dell'interazione d'uso. Si tratta di un uso provvisorio, dettato dall'improvvisazione, opposto e non pianificato rispetto a quello previsto. Un uso che non rinvia tanto a una particolare idea di intenzionalità, bensì al "possibilismo" hirschmaniano (Meldolesi 1994) che afferma l'aleatorietà, l'indeterminatezza e l'imprevedibilità per gli spazi urbani.

L'USO INCIDENTALE DELLO SPAZIO PUBBLICO

Emerge uno spazio che è utilizzato contemporaneamente sia secondo le funzioni per cui è stato progettato, sia in modo diverso, incoerente e incidentale rispetto a quello previsto dalla destinazione d'uso "di progetto" assegnata ai singoli manufatti e agli ambienti spaziali. Questa compresenza di usi (secondo le funzioni progettate a priori e nella loro continua reinvenzione attraverso un uso che rispetta solamente parzialmente la predittività dello spazio) rende lo spazio pubblico uno spazio della compresenza, uno spazio ibrido.

Ibrido perché è insieme spazio rappresentato e spazio vissuto, o soggettivo (Lefebvre, 2018). È insieme opera e prodotto: opera della progettazione e prodotto dell'esperienza dei senza fissa dimora, prodotto dai loro movimenti di sopravvivenza. È contemporaneamente uno spazio astratto che serve gli scopi e le funzioni per cui è stato progettato da urbanisti, architetti, designer, quanto concreto per la sopravvivenza dei senza tetto tramite i differenti usi quotidiani dello stesso spazio.

Situandoci dalla parte dei senza fissa dimora lo spazio che emerge è un costruito sociale che comprende aspetti oggettivati, fisici, ma anche regole d'uso, formali o tacite che a questi sono strettamente intrecciati. È inoltre uno spazio contingente, precario, improvvisato ed essenziale, dove si è a tu per tu con il fascino e la provvisorietà (Rossi 15), mai 'dato'. Uno spazio che non accetta la unitarietà della funzione a cui è stato destinato *ex ante* da un progetto urbano e su cui si fonda la qualità urbana di una città perché, come ha affermato Siegfried Kracauer, il suo valore dipende dal numero dei luoghi in cui è permessa l'improvvisazione (Kracauer 2004).

Se è vero, per dirla con de Certeau, che un ordine spaziale organizza un insieme di possibilità e di interdizioni, il senza fissa dimora non solo ne attualizza alcune, ma le disloca e ne inventa altre di possibilità, perché le traverse, le derive o le improvvisazioni di chi deve sopravvivere senza casa mutano, privilegiano o riformulano degli elementi spaziali. Una metafora proposta da de Certeau sembra particolarmente appropriata nel raffigurare la relazione che si stabilisce tra il senza fissa dimora, agente di usi imprevisi, e lo spazio pubblico: lo spazio è come il bastoncino di Charlie Chaplin il quale ne moltiplicava le possibilità d'uso. "È così che Charlie Chaplin moltiplica le possibilità del suo bastoncino: fa altre cose con lo stesso oggetto e oltrepassa i limiti che le determinazioni di quest'ultimo fissavano al suo utilizzo" (de Certeau 2007,

p. 152): lo spazio è come il bastoncino di Chaplin che ne moltiplicava le possibilità d'uso. Chaplin, usando in maniera diversa il bastoncino, si costituiva a sua volta come un personaggio ogni volta diverso: cuoco, meccanico... "tanto il bastoncino quanto il personaggio impersonificato da Chaplin si definivano e ridefinivano soltanto nelle interazioni d'uso che ogni volta alludevano a uno stile d'uso diverso" (Cottino 2009, p. 63).

La compresenza di differenti usi del medesimo spazio rende questi spazi luoghi di confronto diseguale, di apprendimento animato da frizioni transitorie, instabili e creative (Tsing 2005) che "liberano la città da un controllo pianificato a priori" rendendo possibile agli individui acquisire una maggiore capacità di controllo e diventare più consapevoli della presenza degli altri" (Sennet 1994, p 183). Queste forme di attrito tra cambiamenti d'uso, attribuzione d'uso, usi effettivi, usi alternativi contribuiscono in modo non premeditato alla funzionalità progettuale complessiva della città. Infatti, la messa in discussione dell'univocità di un certo utilizzo dello spazio urbano può essere vista come il risultato di azioni spontanee, non pianificate che aprono lo spazio pubblico alla circostanza che gente diversa faccia cose diverse, diseguali nello stesso luogo.

Lo spazio ibrido è uno spazio che "assorbe diversità"; è determinato da comportamenti che, pur non intenzionali, influenzano profondamente la società (Crosta 2009). Così, lo spazio ibrido, non utilizzato esclusivamente per la funzione progettata genera un movimento che non è mai definitivo. Sfida gli spazi del pubblico nella loro accezione tradizionale, garantita e progressista dello stare con altri. Una sfida dall'orizzonte negoziale che anima conflitti dalle forme molecolari, sconnesse, micro, sottili e spesso invisibili nelle interazioni quotidiane. Si tratta di una conflittualità che non è agita collettivamente, che è innescata, come abbiamo descritto, da azioni individuali; è una conflittualità che non si "concentra" e non crea blocchi sociali, difficilmente si "accumula" ma è pronta a emigrare da un luogo all'altro dislocando altrove gli attriti tra norme sociali e le pratiche del vissuto. Questo tipo di conflitto, molto diverso da quello strutturato verticalmente entro schemi oppositivi (Crosta 2018), è piuttosto un antagonismo errante che eccede quella normatività funzionalista che ammette solo con fatica transiti, passaggi, modifiche, incapace di costruire ambienti che permettono commistioni di usi.



Fig. 1 Incrocio nei pressi della stazione Termini, Roma.



Fig. 2 Scultura che richiama la forma di un albero.



Fig. 3 Tenda adiacente le antiche mura romane.



Fig. 4 Ancoraggio della tenda alle mura (particolare).

Stupenda e misera città che mi hai fatto fare esperienza di quella vita ignota: fino a farmi scoprire ciò che, in ognuno, era il mondo (Siti 2003, p. 835).

Nelle parole di Pasolini, tratte da *Il pianto della scavatrice*, la spazialità di Roma è soglia di conoscenza del mondo, non solo nella meraviglia delle sue qualità fenomeniche, ma anche imprescindibilmente nella miseria che la lambisce e più di altri la vive. Un attrito, una tensione, una compresenza propria del carattere metamorfico della città. Un forte contrasto chiaroscurale che nuovamente emerge se ci si sofferma nell'osservazione delle vedute romane di Giovanni Battista Piranesi. Le incisioni piranesiane sono state a lungo una finestra di presentazione all'estero della magnificenza di Roma, a tal punto che spesso l'immaginario collettivo e mitico sollevato da queste celebri immagini superava in aspettativa l'esperienza diretta del viaggiatore del Grand Tour che arrivava nell'Urbe. Eppure, se lo straniero avesse soffermato lo sguardo, quel trionfo di masse e volumi tra brani di rovine e frammenti di città lo avrebbe trovato abitato, oltre che da sontuosi cocchi, dalla presenza minuta di disperati, mendicanti, accattoni che convivono e popolano le scurità dell'inchiostro. "Bottegai, contadini e plebe non mancano neppure nelle stampe del Vasi. Ma si guardino le macchiette nella *Piazza San Pietro* del Vasi e nelle due versioni piranesiane. Là son tutte persone per bene. Qui, accanto ai cocchi sfoggiati, trovi pezzenti i cui abiti cadono a brandelli, i cui corpi son curvi" (Pratz 1961, p. 17).

Così nelle incisioni piranesiane troviamo: fra le colonne granitiche del Pantheon, corpi seduti sulle basi o inginocchiati al suolo; oppure, nascosti e riparati all'ombra delle grandi arcate del portico d'Ottavia, distesi sulle soglie in travertino; ancora, corpi tuffati sulle scale del Tempio di Cibele o di Piazza di Spagna; accasciati sulla fontana della Barcaccia, curvi a bere in Piazza del Popolo o colti a urinare in Piazza S. Pietro. Ora che ci sono evidenti, individuandoli nella densissima folla piranesiana composta non solo di figure umane, ma anche di architetture, oggetti, piante, animali, viene da domandarsi come si distinguono questi corpi della miseria. Si riconoscono non solo per le vesti sbrindellate o per gli stracci, che talvolta prendono una vita propria di masse informi e indipendenti, ma nelle loro posture, attraverso i modi del corpo. Tutti i corpi della miseria sono oppressi da una forza di schiacciamento verso il basso. Sono corpi esposti al mondo e a contatto con il suolo.

"La Roma di Piranesi è, sì, sede della Magnificenza, ma è anche una corte dei miracoli. Sappiamo che negli anni di tirocinio, sulle orme di Polanzani, Piranesi si mise a studiare la figura umana, ma non nelle sue forme ideali, statuarie; cercava i suoi modelli tra gli storpi, i gobbi, l'attiravano le gambe piene d'ulcere, le braccia rotte, e a quando nelle chiese trovava qualche mendico si rallegrava più che se avesse trovato un Apollo o un Laocoonte" (Pratz 1961, p. 17). Eppure se osserviamo bene i dettagli di questa corporeità miserabile piranesiana non sempre raccontano di ferite, lacerazioni, arti storpi, anzi alcuni risultano persino statuari. Quel che restituisce al primo colpo d'occhio i corpi alla miseria è la postura schiacciata dalla gravità.

Nel suo saggio sulla postura in piedi, lo psichiatra e filosofo tedesco Erwin Strauss, descrive la diversa esperienza spaziale fra una postura in piedi e quella sdraiata. "La postura eretta punta verso l'alto, lontano dal suolo. È la direzione opposta alla flettente e confinante forza di gravità. Stando in posizione eretta iniziamo a liberarci dal potere diretto delle forze fisiche - viceversa - [...] Noi, sdraiandoci per dormire,

Mamma Roma.

Lecture fisiognomiche degli spazi
del riparo nella città storica di Roma
Isabella Zaccagnini

distendendoci, ci abbandoniamo completamente al mondo; smettiamo di affermarci nei confronti del mondo”¹ (Strauss 1966).

Nello sconfinato immaginario espressivo e figurativo della storia dell'arte occidentale, densamente ritratto nell'esperienza dell'*Atlante di Warburg Mnemosyne*², uno dei superlativi assoluti di questo eccesso di gravità e schiacciamento al suolo del corpo si ritrova nei compianti o nelle deposizioni. È la postura del corpo in abbandono di Cristo, dove tutto il peso inerme è in cerca di un sostegno su cui appoggiarsi. Se nelle deposizioni avviene l'atto di spostamento del Cristo dalla croce al suolo, che – come nella *Deposizione Borghese* di Raffaello – consegna la plasticità e il peso del corpo alla curva di un lenzuolo o alle braccia tese nel sostegno; nei compianti il corpo è ormai rigido a terra. Ulteriore scena iconografica che ritrae il corpo in abbandono del Cristo è quella della Pietà, che coglie il momento di dolore di Maria nel piangere il figlio defunto. Questa intensità espressiva e patetica della scena è densamente manifesta nel caso della pietà michelangelolesca. Eppure, emerge una singolarità: il volto del Cristo e della Madonna sono distesi in un'eterea trascendenza lucente, non vi è traccia alcuna delle contrazioni o dei segni della straziante sofferenza di una madre che tiene fra le braccia il corpo inerme del figlio. L'espressività patetica del dramma della scena viene difatti spostata dal corpo alla veste, dal volto imperturbato, all'intenso pannello del mantello di Maria.

La pietà vaticana è collocata all'interno di una delle cappelle di San Pietro, accostata alla compagine marmorea della basilica. Questa posizione favorisce la visione frontale dell'opera. Nel 1962 però si manifesta un'occasione rilevante a svelarne ancor più le complesse qualità plastiche: la pietà vaticana viene difatti trasportata a New York per l'esposizione universale. Questo momentaneo ricollocamento permette di osservare la scultura senza il fondale architettonico retrostante permettendo di girarle intorno ed esplorarne insoliti punti di osservazione della plasticità dei corpi. Testimonianza di questa scoperta spaziale avviene tramite le fotografie del musicista e direttore d'orchestra Robert Hupka, che decide di usare la pietà come immagine di copertina dell'album dedicato all'evento e, lasciato solo con la statua, compone un incredibile ritratto fotografico di oltre mille scatti dell'opera. Una volta abbandonata la frontalità non esiste più una veduta privilegiata e l'esplorazione di Hupka si addentra nella complessa plasticità scultorea, attraverso angolazioni di scorcio, diagonali dal basso e dall'alto. In questa danza delle inquadrature la presenza spaziale della Pietà ci si rivela ancora e si avverte ancor più quel movimento di *pathos* dal corpo alla veste. L'enfasi plastica vista da dietro, sopra, sotto, è ora assoluta: l'abbraccio della madre che accoglie il corpo in abbandono diviene nella sua gestualità concava una forma astratta, uno spazio architettonico. Le fotografie di Hupka smaterializzano la presenza umana e svelano la corporeità spaziale dell'abbraccio della figura materna.

Lo spazio anch'esso, se osservato in chiave fisiognomica, sembrerebbe avere proprie posture espressive, che attraverso delle risonanze corporee possono offrirsi

¹ Traduzione dell'autrice.

² Nel progetto inconcluso dell'*Atlante d'immagini, Mnemosyne*, lo storico tedesco rintracciò delle Pathosformel, formule emotive, che attestavano la sopravvivenza nella storia dell'arte di particolari gesti e posture corporee, dei nuclei ricorrenti di umana passione, movimento ed espressione che inesorabilmente ritornavano nelle opere d'arte di ogni epoca.

come invito ai corpi che le attraversano (Zaccagnini 2025). Nella loro forma concava e semichiusa, le posture dell'abbraccio offrono una risonanza di raccoglimento e protezione: così ad esempio i fornicci del porto claudiano di Ostia si danno come spazio di pausa e riposo dalle correnti del mare; al pari l'abbraccio di San Pietro si espande contro il denso edificato romano, segnando un luogo di raccoglimento collettivo. Tuttora il colonnato di Bernini svolge questo ruolo di accoglienza, facendo da pausa d'ombra e di riposo per chi lo attraversa. Nella variazione di temporalità fra il giorno e la notte la sua spazialità si anima di una duplice vita, restituendo una preziosa compresenza che è espressiva delle caratteristiche fisiognomiche del luogo: da un lato l'accoglienza dei pellegrini, dall'altro l'ospitalità notturna dei senza fissa dimora. Alla luce del crepuscolo la folla di corpi si mescola di nuove posture, oppresse da un peso diverso della fatica dei viaggiatori e in attesa del buio serale. Il colonnato ad oggi offre riparo dalla pioggia per i senza fissa dimora solo di notte e sotto il suo ampio cornicione si dorme, non più fra le colonne, ma ai margini, sui gradini esterni alla piazza, verso le strade.

Questa capacità dello spazio di risuonare per inviti, *affordances*, non si manifesta solo nell'intera postura di un corpo edificato, ma anche nelle sue gestualità. Così la forma altruista del colonnato (Rudofsky 1964) può contrarsi nell'arretramento spaziale della facciata di palazzo Massimo alle Colonne e divenire gesto di riparo sopraelevato dal suolo; oppure addensarsi ancora di più nelle piaghe concave e convesse della facciata barocca dell'oratorio dei Filippini ed accogliere oltre che i corpi anche, nei suoi interstizi, quegli oggetti necessari al sopravvivere quotidiano. Le piaghe del pannello della Madre divengono così le gestualità concave delle facciate, i ripiegamenti dove infilare il proprio corpo o appoggiare abiti consumati, oggetti personali e ombrelli. Oltre alla protezione dalla pioggia degli ampi cornicioni o dal sole romano dei nicchioni ombrosi, nel rovente calore estivo o nel pungente freddo invernale, questi inviti al riposo possono consistere anche in semplici spazi di rialzo e separazione dal suolo. Questa contrazione arriva così fino ad essere solamente la soglia di un ingresso, sopraelevata dal selciato, su cui rimangono tracce di cartoni.

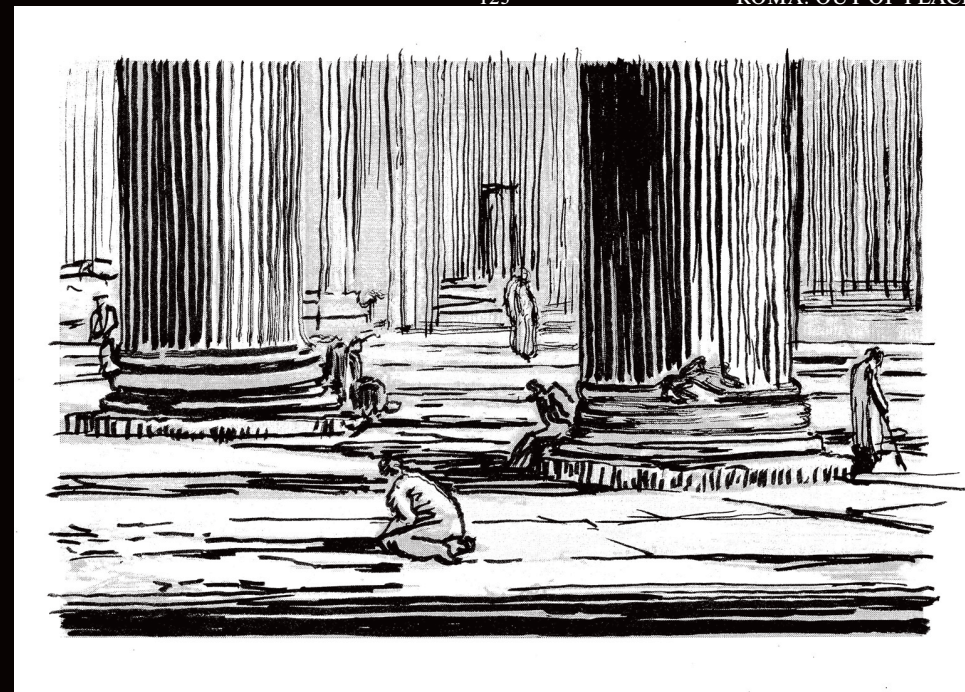
Le qualità di riparo, accoglienza, nascondiglio, proprie della spazialità del centro storico romano contribuiscono a restituirne quel senso d'intimità che lo permea, lasciando adito poetico a definirne gli spazi come stanze d'intesa all'aria aperta (Norberg-Schulz 1997) o domesticità urbane. Questa atmosfera è data inoltre dal rapporto proporzionale che intercorre nella relazione fra corpo dell'uomo e corpo dell'edificato. Una componente necessaria, questa, per ottenere un senso di casa e familiarità, dello spazio: “Anche la dimensione dello spazio fa la sua parte. Gli spazi ampi possono facilmente apparire ostili. Una certa contenutezza delle dimensioni sembra essere piuttosto vantaggiosa, ma quando eccessiva può ancora essere inquietante”³ (Bollnow 2013, p. 144). Questa componente d'intimità è la stessa caratteristica che rende molto difficile quel *dissociamento empatico* (Cortina 2023) che fa distaccare emotivamente il passante e procedere oltre di fronte all'incontro con un senza fissa dimora. La presenza del turismo di massa ha annichilito ogni effetto di questa risonanza. Le qualità caratteriali dello spazio sono difatti esito di situazioni, ovvero un insieme di relazioni fra le qualità fenomeniche e le variabili temporali, quantitative e comportamentali dei flussi di corpi che lo attraversano.

³ Traduzione dell'autrice.

01 Questa componente situazionale e dinamica dello spazio vissuto fa sì che il suo esito percettivo sia soggetto non solo alla progettualità di chi lo ha costruito, ma anche alla gestione e all'uso che nel tempo ne viene fatto. Ne consegue ad esempio che la condizione di urbano domestico e concavità accogliente, fino ad ora indagata, radicata nel carattere del centro storico di Roma, è venuta meno a seguito dell'inserimento serrato di cancelli e cancellate, della rimozione di panchine, o dell'introduzione di impedimenti al distendersi, arrangiati anche con l'uso di goffe soluzioni, come le fioriere. Queste risposte spaziali non solo esprimono, ma anche attuano in quanto barriere fisiche, un carattere opposto al termine accoglienza: ovvero di respingimento, rifiuto, rigetto. Tutto ciò è frutto di una politica dell'anti-miseria e del decoro urbano, nonché di un'urbanistica del controllo e della sicurezza seguita a fronte della stagione del terrorismo e all'incremento incessante del turismo di massa. Introdotte in risposta alla miseria della città queste soluzioni straziano il carattere fisiognomico delle architetture e degli spazi urbani del centro storico ed in tal senso risultano esse stesse atti indecorosi per la qualità urbana dei luoghi. Gli episodi che abbiamo visto difatti offrono occasioni di riposo, sosta e riparo non solo ai senza fissa dimora, ma a tutti i corpi della città: la loro negazione è una privazione collettiva.

I corpi della città della miseria costruiscono e rivelano le possibilità di un domestico urbano che apre a riflessioni sulle necessità e qualità spaziali della città stessa, scoprendo ed inventando comportamenti d'uso inconsueti e difforni di questi luoghi. Esposti alla città questi corpi manifestano in essa il diritto di esistenza all'invenzione, all'appropriazione, al riparo, al riposo.

La città della miseria si rivela dunque la cartina tornasole di un degrado culturale e fisico che insiste su tutta la città, alterandone lo spazio pubblico. Questo degrado non è composto dalla presenza dei suoi corpi curvi, sporchi e dissidenti, ma è fatto di barriere fisiche, negazioni di spazi, consumo commerciale di suoli. Così, nella loro tangenza ad un grado zero della condizione esistenziale dell'abitare, l'agire nella città dei corpi della miseria rinnova ed apre lo sguardo alle caratteristiche qualitative e spaziali dei luoghi. In contrasto con la vita urbana di una società sempre più frenetica e respingente questi corpi, nella loro fragilità e forza perturbante, nei loro usi dissidenti mostrano le caratteristiche qualitative e fenomenologiche degli spazi del rifugio, nonché la forte espressività resistente degli spazi urbani a dimensione umana.





Quando Napoli era una delle più illustri capitali d'Europa, una delle più grandi città del mondo, v'era di tutto, a Napoli: v'era Londra, Parigi, Madrid, Vienna, v'era tutta l'Europa. Ora che è decaduta, a Napoli non c'è rimasta che Napoli. Che cosa sperate di trovare a Londra, a Parigi, a Vienna? Vi troverete Napoli. È il destino dell'Europa di diventare Napoli. Se rimarrete un po' di tempo in Europa, diverrete anche voi napoletani. (Malaparte, *La pelle*)

1

Il termine gentrificazione è un adattamento dell'inglese *gentrification*, coniato nel 1964 dalla sociologa marxista di origine tedesca Ruth Glass in riferimento alle trasformazioni che stavano interessando alcuni quartieri di Londra negli anni Sessanta. Glass descrive un mutamento perlopiù abitativo, la cui manifestazione fondamentale consiste nella sostituzione delle classi medie agli operai residenti in un determinato quartiere (Glass 1964, p. XVIII). Questa sostituzione genera a sua volta una decisiva trasformazione degli interni delle case che ne altera il valore immobiliare, sancendo così – anche sul mercato della compravendita e degli affitti – la definitiva modificazione della natura sociale del quartiere. Ormai è possibile trovarne un esempio in tutti i centri storici che dopo una prima ondata di gentrificazione avvenuta intorno agli inizi degli anni Settanta, quasi come un peccato originale o un'accumulazione originaria, sono stati sempre più travolti dai fenomeni di turistificazione che rispondono a un modello “un modello estrattivo e coloniale, che usa i luoghi come giacimenti di persone e risorse da sfruttare” (Gainsforth 2025). A parte alcune eccezioni, tradizionalmente i centri storici delle città (si pensi a Roma o Napoli) non erano appannaggio esclusivo delle classi alte, che, al contrario, preferivano risiedere in disparte, appartate, ma erano luoghi di lavoratori, bottegai, straccioni, delinquenti. Quando la nuova borghesia si è spontaneamente appropriata delle zone centrali pianeggianti, il mercato ha cacciato i vecchi abitanti in nuovi quartieri sempre più periferici, producendo un paradosso solo apparente: al popolo venivano consegnati quartieri-dormitorio senza piazze, mentre le piazze degli antichi rioni finivano nelle mani di chi non avrebbe più saputo che farci, se non trasformarle in musei o centri commerciali a cielo aperto, cioè in non-luoghi de-storicizzati, costruiti in vista di fini determinati e orientati alla produzione di una contrattualità pressoché solitaria (Augé 2024). In qualche modo, quindi, la gentrificazione può essere considerata una sorta di preludio a quella turistificazione di cui oggi si discute ampiamente: l'insediamento della classe media cittadina in alcune aree urbane di tradizione popolare presiede al suo soggiorno turistico presso le medesime aree. Ma in entrambi i casi la protagonista indiscussa sembrerebbe essere la classe media, la *gentry*, letteralmente la piccola nobiltà priva di titoli che si viene a formare all'alba della rivoluzione inglese. In poche parole: la nuova borghesia.

2

Questo fenomeno potrebbe iscriversi pienamente nel passaggio marxiano dalla sussunzione formale alla sussunzione reale e, forse, in quella che Jacques Camatte ha chiamato “sussunzione totale”, caratterizzata dall'esercizio di un dominio assoluto da parte del Capitale sulla società, dunque, dalla tendenza del Capitale a farsi società. Ciò per Camatte comporta la sostituzione della comunità umana con una vera e propria comunità materiale del Capitale. Una delle ripercussioni di que-

Iazzaroni a Disneyland.

Per una rilettura critica

dei processi di gentrificazione

Flavio Luzzi

01 sta sostituzione può essere individuata nella crescente centralità assunta delle questioni relative all'organizzazione, poiché

il capitale è in grado di valorizzarsi, quindi di esistere e svilupparsi, solo se una sua particella, nello stesso momento in cui diventa autonoma, si confronta con l'insieme sociale e si pone in relazione con l'equivalente socializzato totale, il capitale ha bisogno di questo confronto (competizione, rivalità); esiste solo per differenziazione. Da questo punto, si forma un tessuto sociale basato sulla concorrenza di "organizzazioni" rivali (racket, gang). (Camatte 1972)

Tutte le organizzazioni, per il fatto stesso di essere organizzazioni, assumono questa intrinseca connotazione di racket o di gang. I partiti, le aziende, i sindacati, le famose "lobby", ma anche i gruppi e i gruppuscoli politici e artistici. Incluso lo Stato che, non solo si presta alle gang, ma, senza mai rinunciare al proprio ruolo di mediatore, diventa una sorta di banda mediatrice tra diverse bande, nonché tra il Capitale totale e i capitali particolari. L'iscrizione della gentrificazione all'interno della sussunzione totale permette di distinguere in maniera rigorosa tra la cosiddetta haussmanizzazione di Parigi, avvenuta tra il 1853 e il 1870 sotto Napoleone III, e la riqualificazione di Via Margutta o dei Quartieri Spagnoli (cfr. Semi 2015). Entrambi questi avvenimenti si inseriscono parimenti nell'ambito di quella che Michel Foucault ha chiamato "società di sicurezza" e che Gilles Deleuze ha ripreso nella "società di controllo", questa società mossa da un'esigenza di apertura e caratterizzata dalla gestione statistico-probabilistica della circolazione. Se, tuttavia, l'haussmanizzazione ci appare come un tipo di intervento ancora verticale e più simile a una ricostruzione post-bellica pianificata dall'alto anziché a una rigenerazione orizzontale determinata spontaneamente dai flussi di residenti, è proprio perché ha avuto luogo in un contesto di sussunzione ancora formale, del quale è piena e completa espressione spaziale. La cosa interessante è che la sussunzione totale, in quanto insediamento del Capitale nell'esistenza materiale e, quindi, nella comunità sociale, è accompagnata dalla scomparsa della tradizionale figura del capitalista personale, nonché dalla relativa, e talvolta assoluta, scomparsa del proletariato. Con l'emergere o, anzi, l'imporsi della questione organizzativa è il Capitale stesso ad apparire costantemente sotto forma di organizzazione. Il che implica, da un lato, la spersonalizzazione del capitalista, quindi del Capitale – esito estremo, forse, della crisi della grande cultura borghese di cui si trova testimonianza letteraria già nel *Doctor Faustus* di Thomas Mann. Ma implica, dall'altro lato, l'assorbimento del proletariato all'interno di un'unità nella quale si trova ridotto a un mero oggetto del Capitale, convertito in consumatore – annunciata da Pier Paolo Pasolini nella poetica della scomparsa delle lucciole. In un simile contesto a crescere e proliferare sono, quindi, apparentemente le classi medie. Quelle stesse classi medie che appropriandosi di aree tradizionalmente operaie contribuiscono in maniera fondamentale alla definizione della gentrificazione e della turistificazione. Se, pertanto, come spesso si ripete, non esiste un Paese in cui finora si sia riusciti ad arrestare o a contrastare efficacemente certi processi è perché, direbbe Camatte, "essendo stato distrutto il proletariato, questa tendenza del Capitale non incontra alcuna vera opposizione nella società" (Camatte 1972). Va da sé che la parola più adatta a restituire il senso dell'inglese *gentrification* sembrerebbe dunque essere quella di "imborghesimento".

3

Osservandole da vicino è possibile constatare come le aree gentrificate siano infestate da attività che non producono valore, ma offrono servizi (per lo più di ristorazione) o portano una rendita (affittacamere, B&B, ...); come vi siano diffuse pratiche quali l'evasione fiscale, il lavoro nero, precario e sottopagato; come siano attraversate perlopiù da creativi, studenti, artisti, sex workers; e, infine, come la loro vita riposi in una certa mondanità fatta di movida, spaccio, uso di droghe, risse, rapine, furti e truffe, accrescendo così la domanda di sicurezza e, quindi, il pattugliamento poliziesco delle strade. Una sorta di Disneyland distopica, emblema del nonluogo per antonomasia (Augé 1999; Semi 2015). Di fronte a questa sorta di piccola fenomenologia, l'elemento più critico consiste nell'individuazione del soggetto sociale, del protagonista di queste trasformazioni, ciò che è stato precedentemente chiamato "classi medie". Un tempo le classi medie erano il piccolo industriale, il piccolo commerciante, l'artigiano, il contadino – si direbbe: il piccolo borghese, categoria nella quale ormai non si sbaglierebbe a includere anche tutta un'altra serie di figure professionali, tra i quali l'impiegato (pubblico o privato) e il lavoratore autonomo o semi-autonomo. In ogni caso, si trattava di classi profondamente reazionarie poiché, pur di conservare la propria esistenza di classi medie, ovvero i propri piccoli, relativi, privilegi, "cercano di far camminare a ritroso la storia" (Marx-Engels 1970), cedendo alle lusinghe rivoluzionarie solo al fine di difendere i loro interessi futuri qualora prevedano di dover cadere e retrocedere, fatalisticamente, alla condizione di proletariato. Eppure, una volta deflagrata la coppia dialettica all'insegna dell'organizzazione, senza più una grande borghesia né un proletariato a comprimere i loro interessi nella morsa dell'antagonismo, occorre chiedersi come potrebbero mai ripresentarsi le classi medie, la cui essenza sociale era di trovarsi in equilibrio precario fra la reazione e la rivoluzione, fra la povertà e la proprietà, fra l'espropriazione e l'appropriazione, smussando, mediando o conciliando divergenze e conflittualità. Sarebbe oltretutto piuttosto difficile ricondurre la sostanza socio-economica della piccola borghesia a condizioni di esistenza come la rendita o il lavoro nero o il precariato, nonché a certe pruriginose quanto scabrose frequentazioni con forme d'illegalismo minore o maggiore. Detto altrimenti: difficilmente si potrebbe attribuire alle classi medie storiche una forma di vita come quella delineata precedentemente. D'altronde, la classe media è oggi più che altro un'astrazione statistica o, meglio, una trasfigurazione statistica. È, cioè, il risultato che si presume oggettivo, sostanziale, di una media calcolata sulla varietà del tessuto sociale: sulle sue abitudini e sui suoi valori, sui suoi averi e sui suoi desideri, sulle sue condizioni materiali e su quelle culturali; il fantomatico sistema di riferimento con cui si vorrebbe rappresentare la parte *statisticamente* più rilevante della massa della popolazione al fine di scongiurare a priori ogni eventuale conflitto sociale nella "via di mezzo", nella "medietà", quindi nella "misura" e nella "moderazione". È stato Michel Foucault, nei suoi corsi presso il College de France, a mettere in guardia contro la presunta neutralità dello strumento statistico, spingendo anni dopo Gilles Deleuze a considerare la probabilità una vera e propria categoria di potere. Nelle pagine di *Sécurité, Territoire, Population*, Foucault definisce la statistica come "uno strumento comune alla polizia e all'equilibrio europeo, il sapere dello stato sullo stato, inteso come sapere di sé da parte dello stato, ma è anche sapere degli altri stati" (Foucault 2017, p. 228). Occorre, quindi, cercare di cogliere quella ma-

01 02 03 04 05 06 07 08 09 10 11 12 13 14 15 16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66 67 68 69 70 71 72 73 74 75 76 77 78 79 80 81 82 83 84 85 86 87 88 89 90 91 92 93 94 95 96 97 98 99 100 101 102 103 104 105 106 107 108 109 110 111 112 113 114 115 116 117 118 119 120 121 122 123 124 125 126 127 128 129 130 131 132 133 134 135 136 137 138 139 140 141 142 143 144 145 146 147 148 149 150 151 152 153 154 155 156 157 158 159 160 161 162 163 164 165 166 167 168 169 170 171 172 173 174 175 176 177 178 179 180 181 182 183 184 185 186 187 188 189 190 191 192 193 194 195 196 197 198 199 200 201 202 203 204 205 206 207 208 209 210 211 212 213 214 215 216 217 218 219 220 221 222 223 224 225 226 227 228 229 230 231 232 233 234 235 236 237 238 239 240 241 242 243 244 245 246 247 248 249 250 251 252 253 254 255 256 257 258 259 260 261 262 263 264 265 266 267 268 269 270 271 272 273 274 275 276 277 278 279 280 281 282 283 284 285 286 287 288 289 290 291 292 293 294 295 296 297 298 299 300 301 302 303 304 305 306 307 308 309 310 311 312 313 314 315 316 317 318 319 320 321 322 323 324 325 326 327 328 329 330 331 332 333 334 335 336 337 338 339 340 341 342 343 344 345 346 347 348 349 350 351 352 353 354 355 356 357 358 359 360 361 362 363 364 365 366 367 368 369 370 371 372 373 374 375 376 377 378 379 380 381 382 383 384 385 386 387 388 389 390 391 392 393 394 395 396 397 398 399 400 401 402 403 404 405 406 407 408 409 410 411 412 413 414 415 416 417 418 419 420 421 422 423 424 425 426 427 428 429 430 431 432 433 434 435 436 437 438 439 440 441 442 443 444 445 446 447 448 449 450 451 452 453 454 455 456 457 458 459 460 461 462 463 464 465 466 467 468 469 470 471 472 473 474 475 476 477 478 479 480 481 482 483 484 485 486 487 488 489 490 491 492 493 494 495 496 497 498 499 500 501 502 503 504 505 506 507 508 509 510 511 512 513 514 515 516 517 518 519 520 521 522 523 524 525 526 527 528 529 530 531 532 533 534 535 536 537 538 539 540 541 542 543 544 545 546 547 548 549 550 551 552 553 554 555 556 557 558 559 560 561 562 563 564 565 566 567 568 569 570 571 572 573 574 575 576 577 578 579 580 581 582 583 584 585 586 587 588 589 590 591 592 593 594 595 596 597 598 599 600 601 602 603 604 605 606 607 608 609 610 611 612 613 614 615 616 617 618 619 620 621 622 623 624 625 626 627 628 629 630 631 632 633 634 635 636 637 638 639 640 641 642 643 644 645 646 647 648 649 650 651 652 653 654 655 656 657 658 659 660 661 662 663 664 665 666 667 668 669 670 671 672 673 674 675 676 677 678 679 680 681 682 683 684 685 686 687 688 689 690 691 692 693 694 695 696 697 698 699 700 701 702 703 704 705 706 707 708 709 710 711 712 713 714 715 716 717 718 719 720 721 722 723 724 725 726 727 728 729 730 731 732 733 734 735 736 737 738 739 740 741 742 743 744 745 746 747 748 749 750 751 752 753 754 755 756 757 758 759 760 761 762 763 764 765 766 767 768 769 770 771 772 773 774 775 776 777 778 779 780 781 782 783 784 785 786 787 788 789 790 791 792 793 794 795 796 797 798 799 800 801 802 803 804 805 806 807 808 809 810 811 812 813 814 815 816 817 818 819 820 821 822 823 824 825 826 827 828 829 830 831 832 833 834 835 836 837 838 839 840 841 842 843 844 845 846 847 848 849 850 851 852 853 854 855 856 857 858 859 860 861 862 863 864 865 866 867 868 869 870 871 872 873 874 875 876 877 878 879 880 881 882 883 884 885 886 887 888 889 890 891 892 893 894 895 896 897 898 899 900 901 902 903 904 905 906 907 908 909 910 911 912 913 914 915 916 917 918 919 920 921 922 923 924 925 926 927 928 929 930 931 932 933 934 935 936 937 938 939 940 941 942 943 944 945 946 947 948 949 950 951 952 953 954 955 956 957 958 959 960 961 962 963 964 965 966 967 968 969 970 971 972 973 974 975 976 977 978 979 980 981 982 983 984 985 986 987 988 989 990 991 992 993 994 995 996 997 998 999 1000

4

Alcuni lavori de- e post-coloniali, a partire da *Les Damnés de la Terre* di Franz Fanon, sembrano suggerire una risposta nella figura del *Lumpen*, della non-classe per antonomasia. Certo, sarebbe forse più corretto chiamarla “sovrappopolazione relativa”, ossia esercito industriale di riserva, il cui precipitato ultimo – scrive Karl Marx nel primo libro del *Capitale* – è il pauperismo, condizione di miseria nella quale, oltre agli abili e agli inabili al lavoro, agli orfani e ai declassati, si trova proprio il lumpenproletariato, categoria-ombrello che, pur possedendo una propria irriducibile peculiarità, gode di una certa familiarità con quella plebe – esemplificata nei lazzaroni partenopei – evocata da Hegel nel capitolo dedicato alla Polizia nei *Grundlinien der Philosophie des Rechts* come un resto non dialettizzabile della totalità sociale. Ma chi è il lumpenproletariato? Nel *Manifest der Kommunistischen Partei* è definito come “putrefazione passiva degli strati più bassi della vecchia società [che] durante una rivoluzione viene gettato qua e là nel movimento e proprio per le sue condizioni di vita sarà sempre pronto a lasciarsi comprare per manovre reazionarie” (Marx-Engels 1970, p. 61). Ma è forse ne *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte* che si trova la definizione più densa, quasi letteraria, della non-classe:

accanto ad avventurieri corrotti, feccia della borghesia, vi si trovavano vagabondi, soldati in congedo, for-zati usciti dal bagno, galeotti evasi, birbe, furfanti, lazzaroni, tagliaborse, ciurmatori, bari, tenitori di postriboli, facchini, letterati, sonatori ambulanti, straccivendoli, arrotini, stagnini, accattoni, in una parola, tutta la massa confusa, decomposta, fluttuante, che i francesi chiamano la “bohème”. [...] Questo Bonaparte – che si erige a capo del sottoproletariato; che soltanto in questo ambiente ritrova in forma di massa gli interessi da lui personalmente perseguiti, che in questo rifiuto, in questa feccia, in questa schiuma di tutte le classi riconosce la sola classe su cui egli si può appoggiare senza riserve – è il vero Bonaparte. (Marx 1977)

Il termine “schiuma” è, in realtà, una traduzione elegante, indulgente, quasi poetizzante, dove Marx invece, esibendo la sua ripugnanza e refrattarietà, in fin dei conti il suo perbenismo, intendeva proprio la scoria, l’avanzo, letteralmente l’“espettorazione” di tutte le classi. È un po’ come le molteplicità inconsistenti di Alain Badiou: non si dà il conto-per-uno, quindi non si dà coscienza di classe. Il *Lumpen* non è la plebe e la, più o meno sottile, differenza tra il *Lumpen* e il plebeo potrebbe consistere proprio in quell’elemento di ambiguità che ha portato a scambiarlo con la *gentry*. In fin dei conti, emendando il discorso dalla prospettiva moralistica di cui è intriso lo sguardo marxiano sui vagabondi, i delinquenti e le prostitute, si potrebbe dire che ciò “che alcuni definiscono stupidamente come ‘sottoproletariato’ è in realtà solo il proletariato assoluto, prodotto della contraddizione finale e insormontabile del valore in processo: quella della valorizzazione-svalorizzazione” (Camatte 1969). Ancora meglio, il lum-

penproletariato è un resto di *tutte* le classi, plebe inclusa. Né borghese né proletario, né nobile né plebeo, è ciò che resta dal volgere al termine di questi soggetti sociali. E, nella sua irrepresentabile eterogeneità immancabilmente tradita da ogni rappresentazione, il *Lumpen* sembra più adatto a descrivere i frequentatori delle zone gentrificate, le loro forme di vita e le loro condizioni materiali. In un importante articolo pubblicato nel 1972, Eldridge Cleaver (uno degli ideologi delle Black Panthers) ha sostenuto che il problema fondamentale del dopoguerra consistesse in una nuova relazione di separazione e alienazione dalla tecnologia: lo sviluppo tecnologico avrebbe condotto a una lumpenizzazione dell’umanità, la cui prova sarebbe da individuare proprio “nel sistema di soccorso, di carità, di welfare sviluppato ed elaborato nella sicurezza sociale” (Cleaver 1972, p. 7). Il meticoloso tentativo di smantellamento di questo sistema nel successivo periodo reaganiano-tatcheriano non contraddice in nulla questa diagnosi. Il punto per Cleaver è che l’umanità stessa, fattasi *Lumpen*, è stata derubata del suo patrimonio sociale dalla concentrazione e centralizzazione della tecnologia. Non soltanto della sua forza-lavoro, della sua produttività, ma anche della sua forza-sociale, di quella che, stando alla celebre definizione aristotelica dell’essere umano come *zoon politikon echon ton logon*, si potrebbe chiamare “poieticità”. Lumpenizzazione come pauperizzazione assoluta dell’umanità, dunque. Un simile processo, tuttavia, non deve essere inteso unilateralmente in direzione di una lumpenproletarizzazione dell’essere umano, ma anche secondo la categoria tematizzata da Andre Gunder Frank – già presente, per esempio, in György Lukács – di lumpenbourgeoisie, una lumpenborghesia spersonalizzata, incolta e delinquenziale, spregiudicata (Frank 1972). In tal modo, la lumpenizzazione dell’umanità si verrebbe ad affermare come la proliferazione ipertrofica della condizione di *Lumpen* che ingloba e divora, al contempo, il proletariato storico e la grande borghesia, organizzandoli in bande, in gang, racket, più simili all’unione degli egoisti teorizzata da Max Stirner ne *Der Einzige und sein Eigentum* che al sindacalismo o al soviet (su Stirner come filosofo del lumpenproletariato, si veda Calasso 1994). Ma ciò non vuol dire nient’altro che la miseria è dappertutto: in ogni strada, in ogni casa, in ogni bar, in ogni istituzione, in ogni caveau.

5

Filosoficamente, il *Lumpen* non è ovviamente una sintesi dialettica. Semmai, è il punto di indifferenza della coppia dialettica, il punto in cui essa smette di funzionare. È il precipitato ultimo dell’espropriazione: umanità afasica, irrepresentabile e ingovernabile, che è stata separata non solo dalla sua forza-lavoro, della produttività, ma anche dal suo linguaggio, dalla sua poieticità. Senza reddito, senza diritti, senza parole, senza qualità. Ma, in quanto indifferenza e in quanto nulla, serba ancora la possibilità di un’indifferenziazione creatrice, del nulla creatore. Non la speranza dialettica nell’*Aufhebung*, nella riappropriazione proletaria dello Stato e dei mezzi di produzione, bensì in un’inversione, in una *Umkehrung*. Se un *tertium* si dà è, infatti, solo indifferentemente. Sia borghese sia proletario, sia nobile sia plebeo. Il *Lumpen* con la sua esistenza integralmente determinata dal pauperismo, dalla miseria del consumo e cioè dell’abuso – abuso della natura, abuso degli altri, dello spazio, delle merci, degli affetti, della cultura, delle sostanze, delle risorse, finanche abuso di sé – può forse smarcarsi dalla dialettica della proprietà e della povertà, della ricchezza e della

scarsità, per riscoprire *nell'ab-uso*, ma in qualche modo al di qua o al di là di esso, la possibilità dell'uso. Dopotutto, la sua condizione priva di aspettative e di ambizioni, malgrado le apparenze, non è completamente pacificata, non è quindi senza uscita. C'è almeno un elemento che Marx è disposto a riconoscere alla vita dei *Lumpen*, che la accomuna a quella dei cospiratori: "La caratteristica principale della vita dei cospiratori è la lotta che essi conducono con la polizia, con cui hanno lo stesso rapporto che i ladri e le prostitute" (Marx-Engels 1977, pp. 317-319). Nella lotta che i *Lumpen* conducono contro la polizia, contro l'istituzione informe e spettrale che, dove non sussiste una chiara situazione giuridica, materializza il braccio armato della statistica, del sapere dello Stato su se stesso. E, in effetti, le parole d'ordine e gli slogan di questa epoca riguardano tanto il rifiuto apolitico del lavoro (*Great Resignation; Quiet Quitting; "Fin du travail, vie magique"*) quanto l'odio apolitico per le forze dell'ordine (*Acab; "No Justice, no Peace, Abolish/Defund the Police"; "Tout le monde déteste la police"*). *Umkehrung* significa allora intensificare questa apoliticità fino a invertirla in una singolare forma di iperpoliticità, oltrepassando quella soglia dove ogni *Lumpen* diviene un cospiratore (Comitato Invisibile 2019). Così anche la loro afasia, incontrovertibile dal punto di vista del soggetto politico ancora padrone della propria capacità linguistica, viene a esprimere una diffidenza nei confronti di qualsiasi lingua-maggiore traducendosi nello zampillare di continue forme quantomeno gergali nate per sfuggire al controllo della polizia – il *verlan* come lo *yiddish* al quale, secondo Franz Kafka, attingevano soprattutto i malavitosi, quelle classi pericolose che Alice Becker-Ho ha, infine, mostrato essere alle spalle di qualsiasi *jargon*. Ciò potrebbe voler dire, come minimo, accettare la possibilità che il piano d'immanenza della lumpenizzazione, con i suoi gradi e le sue soglie, possa far saltare molte delle forme, delle strategie e degli obiettivi con cui si è tradizionalmente portati a pensare il divampare della lotta politica, ormai irrepresentabile tanto dal partito elettorale borghese quanto da quello rivoluzionario proletario.

IL LANCIO

Secondo Gianni Rodari

un sasso gettato in uno stagno suscita onde concentriche che si allargano sulla sua superficie, coinvolgendo nel loro moto, a distanze diverse, con diversi effetti, la ninfea e la canna, la barchetta di carta e il galleggiante del pescatore. Oggetti che se ne stavano ciascuno per conto proprio, nella sua pace o nel suo sonno, sono come richiamati in vita, obbligati a reagire, a entrare in rapporto tra loro. Altri movimenti invisibili si propagano in profondità, in tutte le direzioni, mentre il sasso precipita smuovendo alghe, spaventando pesci, causando sempre nuove agitazioni molecolari. Quando poi tocca il fondo, sommuove la fanghiglia, urta gli oggetti che vi giacevano dimenticati, alcuni dei quali ora vengono dissepoliti, altri ricoperti a turno dalla sabbia. Innumerevoli eventi, o microeventi, si succedono in un tempo brevissimo. Forse nemmeno ad aver tempo e voglia si potrebbero registrare tutti, senza omissioni (Rodari 1973, p. 9).

Rodari afferma quindi che un sasso, piccolo o grande che sia, se lanciato in uno stagno provoca degli effetti. Questi effetti sono diversi, intercettano diversi corpi e diverse superfici, provoca emozioni positive ma anche negative, smuove i flussi superficiali e quelli profondi delle acque, propagando i suoi effetti nello spazio.

Inoltre aggiunge: “Non diversamente una parola, gettata nella mente a caso, produce onde di superficie e di profondità, provoca una serie infinita di reazioni a catena, coinvolgendo nella sua caduta suoni e immagini, analogie e ricordi, significati e sogni, in un movimento che interessa l’esperienza e la memoria, la fantasia e l’inconscio e che è complicato dal fatto che la stessa mente non assiste passiva alla rappresentazione, ma vi interviene continuamente, per accettare e respingere, collegare e censurare, costruire e distruggere.

Prendo ad esempio la parola ‘sasso’.

Cadendo nella mente essa si trascina dietro, o urta, o evita, insomma, variamente si mette in contatto:

[...] con tutte le parole che le stanno accanto, nel deposito lessicale, per via di significato: ‘pietra’, ‘marmo’, ‘mattoni’, ‘roccia’, ‘tufo’, ‘travertino’, ‘peperino’, eccetera” (*ibidem*).

Lo stesso effetto di riverberazione si avrebbe nella nostra mente. Se fossimo in grado di lanciare un sasso nella nostra mente saremo in grado di osservare come questo lancio possa provocare degli effetti, smuovendo ricordi, memorie, producendo associazioni e dissonanze, connessioni immediate e visibili, connessioni profonde sedimentate, microeventi cognitivi occultati dai pensieri. Questo fenomeno illustra come una singola parola possa provocare caos, generando nuove narrazioni e rivelando come la nostra mente possa diventare una macchina di registrazione di relazioni in continua metamorfosi. Ma, in realtà,

non basta un polo elettrico a suscitare una scintilla, ce ne vogliono due. La parola singola ‘agisce’ [...] solo quando ne incontra una seconda che la provoca, la costringe a uscire dai binari dell’abitudine, a scoprirsi nuove capacità di significare. Non c’è vita, dove non c’è lotta. Ciò dipende dal fatto che l’immaginazione non è una qualche facoltà separata del-

01
LE CITTÀ DELLA MISERIA
INVISIBILE

La miserabile Pietra.
Spazio di corrispondenza e coesistenza
Ilaria Maurelli

la mente: è la mente stessa, nella sua interezza, la quale, applicata ad un'attività piuttosto che ad un'altra, si serve sempre degli stessi procedimenti. E la mente nasce nella lotta, non nella quiete. Ha scritto Henry Wallon, nel suo libro 'Le origini del pensiero nel bambino', che il pensiero si forma per coppie. L'idea di 'molle' non si forma prima, o dopo l'idea di 'duro', ma contemporaneamente, in uno scontro che è generazione: 'L'elemento fondamentale del pensiero è questa struttura binaria, non i singoli elementi che la compongono. La coppia, il paio sono anteriori all'elemento isolato'. Dunque, in principio era l'opposizione. È dello stesso parere anche Paul Klee quando scrive, nella sua *Teoria della forma e della figurazione*, che 'il concetto è impossibile senza il suo opposto. Non esistono concetti a sé stanti, ma di regola sono 'binomi di concetti'".

(Rodari 1973, pp. 16-17)

Qui Rodari sostiene che una parola da sola non basta. Ne serve un'altra, estranea e lontana semanticamente per provocare un corto circuito immaginativo. Questo binomio genera una tensione tra termini, spingendo a costruire nuovi significati. Le parole hanno un'agentività solo se entrano in relazione, la prima viene provocata dalla seconda e viceversa, il conflitto delle due porterà a generare relazioni. Il principio è semplice, se si accostano due parole che non hanno, inizialmente, coerenze fra loro daranno modo di decostruire il loro significato semantico singolo raddoppiandolo l'una per l'altra, favorendo un pensiero divergente, creativo e nuovo. La collisione di parole produce energia che attiva il pensiero, costruendo legami e grovigli, producendo relazioni *entangeld* (intrecciate, aggrovigliate).

Si può assumere che la rottura, la disgregazione, il conflitto permettono la nascita, la genesi del pensiero.

Da questa premessa, spaesante e confusa, nascerà una nuova collisione, un nuovo concetto, una nuova scintilla folgorante che cercherà di portare a galla, sulla superficie dello stagno, le onde di un pensiero che mai avrebbe potuto essere sviluppato se non per via di una Pietra.

LA PIETRA

Io sono una pietra. Lo ripeto: una pietra. So che non potete capirmi; dovrei spiegarvi queste quattro parole una per una e a gruppi di due e di tre e poi tutte insieme: cosa voglio dire quando dico io, e quando dico essere, e pietra, e cosa vuol dire essere pietra, e una, una pietra... Forse in questo mondo di pietra non c'è un prima né un poi: il tempo delle pietre è concentrato nel nostro interno dove si addensano le ere. Neanche lo spazio che ci circonda conosce il tempo, per cui possiamo restare sospese lasciando che la forza di gravità si eserciti tra le nostre masse che si fronteggiano immobili. Ma anche noi nella nostra superficie scavata e scheggiata e rotta ci portiamo addosso una storia, tracce di eventi irrevocabili che non si situano in un quando e in un dove (Calvino 1981).

La Pietra prende parola, e come il sasso gettato da Rodari, spiega cosa vuol dire essere una pietra. Noi, umani, non possiamo comprendere cosa implica essere pietra, né tanto meno essere sasso. Il tempo delle pietre è litologico, geologico, immenso, dilatato e profondo. Secondo Calvino non c'è un prima e un dopo, il mondo

minerale sembra prescindere dal tempo. Lo spazio delle pietre si presenta come un mondo ontologico, cioè che le interroga per le sue identità. Se fossimo coraggiosi potremmo generare un contatto con le parole miseria-pietra. Vedremmo immediatamente nella nostra mente delle immagini, dei corpi di roccia, minerali, rinchiusi nel loro destino, lastre di marmo imperfette, commiserate e compiante per pietà. Non sarebbe così astruso far collidere questa tensione con i Prigioni di Michelangelo. Corpi contorti all'interno di blocchi di pietra, non di una pietra qualsiasi, ma della Pietra. Della stessa pietra che ha cercato di dialogare con Calvino, ed è la stessa lanciata nello stagno da Rodari.

L'Atlante, e quindi La Pietra, è alta circa 277 cm è anfibia e 'geomorfa', striata e ruvida, ma anche liscia e scintillante. Si contorce ed è in tensione nel tentativo di sollevare sulle spalle un peso incombente. Secondo Vasari il lavoro di Michelangelo fu di grande maestria, queste sculture cariche di energia e dinamismo, contenevano e conservavano nella loro forma tutta la sacralità e la potenza dei corpi 'non-finiti'. In realtà è proprio la Pietra, il suo movimento, la sua corporeità che definisce la carica emotiva di quest'opera. La Pietra è in movimento e si anima, è la proiezione della vitalità, dei desideri, dei processi di evoluzione, degli impulsi. Anche da questa prospettiva, la Pietra e quindi il suolo, non può essere assunto come immobile, bensì vivo. Non solo quindi perché riflette processi biologici di sintesi fra ecosistemi, ma soprattutto nel suo rapporto plurale con i corpi, anche umani. Il concetto di materia vibrante è descritto dal fatto che i corpi abitano nel loro ingombro, nella corporeità della materia. Sono corpi che si contorcono in qualcosa che ha spessore e attrito, sempre intrecciato e aggrovigliato con infiniti altri corpi (Bianchetti 2022; Bennett 2023).

IL SASSO

Sasso, dal latino *saxum* che trae da una radice *sac-* fendere, spaccare, segare, *sax* coltello, taglio, divisione, scissione, nome generico di ogni sorta di pietra, è quindi un taglio.

Se il sasso è un taglio ed è il nome generico di ogni sorta di pietra allora la Pietra è una rottura. Non è nemmeno un'inerte, ma uno spazio, è parte di qualcosa ma al tempo stesso il tutto. Potremmo quindi affermare che la rottura, superficiale, è la fessura nella quale il tempo si increspa, in essa si materializza e in modo tangibile si manifesta. La superficie che abitiamo e che si vorrebbe dura non resiste alle forze elementari del cielo e della terra, che la erodono dall'alto e la sovvertono dal basso. Pensare alle rotture come luoghi privi di miseria significa escludere il processo di formazione che le genera. Esse sono sottoposte a un processo lento e silenzioso di genesi che, quando appare, suscita il sentimento di povertà (mancanza delle cose necessarie per sussistere, in questo caso la rigidità, l'inflessibilità, l'eternità), rovina e infelicità. Ogni parte di uno spazio rotto racconta di una caducità, di un vuoto, di un'assenza, di una mancanza, di una vita che è effimera diventando luogo di commiserazione e di miseria. Ma è, in realtà, un luogo di apertura, di comparsa, di rivelazione, un evento olistico che dispiega la mente verso mille altre storie, un luogo aperto alla vita. Tuttavia, ciò che è miserabile è degno di essere commiserato per la sua triste sorte, per la sua infelicità, poiché suscita pietà per la condizione che assume. Ciò che suscita pietà genera in noi un sentimento di affettuoso dolore, di commossa e intensa partecipazione, di solidarietà e di cura. È una disposizione dell'animo a sentire e avvertire

uno stato di coscienza indotto in noi dal mondo esterno attraverso i sensi, o da qualsiasi stato affettivo insorgente nell'animo. Proviamo compassione, quella capacità di partecipazione emotiva ed emozionale di comprensione dell'altro. Riconnettendoci ed avvicinandoci al dialogo con le cose saremmo in grado di ridurre le distanze, i filtri e i mezzi che continuamente dividono noi e gli altri. Sedersi ed aprirsi al dialogo con le roture (con le pietre, con i sassi), smarrirsi sospirando, entrando nel tempo in cui la corrispondenza sarà necessaria.

LO SPAZIO DEI BUCHI

Nel testo di *Gaia e Ctonia* di Giorgio Agamben, viene descritta la terra come la composizione di due mondi, diversi ma non distinti, Gaia e Ctonia. Questi due mondi hanno però un'origine antica che viene già descritta e definita dal greco classico come *Ge (gaia)* e *Chton (ctonia)* come due realtà che hanno avuto nel corso dei secoli una peculiarità di usi e culture. Gaia è il mondo coltivato che fornisce alimento mentre Ctonia è il mondo sotterraneo, nascosto e occultato, non è coltivabile né se ne può trarre nutrimento, di protezione ed estrazione. Nella cultura della Roma antica esisteva il *mundus patet*, che significa "mondo aperto" e si credeva fosse il punto in cui il mondo dei vivi ed il mondo dei morti potesse essere in connessione. Contrariamente, quindi, a come si pensa oggi, l'uomo sin dall'antichità ha sempre vissuto entrambe le parti di questo mondo complesso. La terra che si estende dalla crosta dell'asfalto fino all'atmosfera è Gaia, la terra che volge la sua faccia verso il centro della terra, invece, è Ctonia (Agamben 2020). A questa diversità stratigrafica corrisponde la difformità delle prassi e delle funzioni, quindi, delle pratiche e degli usi che si articolano in questi due mondi ed i corpi che la abitano. La rottura, quindi, non è altro che l'evento, lo spazio, il pretesto, lo strumento, l'intoppo, per il quale i due mondi cercano di comunicare e trovano il modo per farlo. Tramite la visione del chimico inglese James E. Lovelock, la Terra è vista come un sistema di autoregolazione. Sosteneva assieme a Lynn Margulis, che le parti interne della terra non erano soggette all'influenza dei processi di superficie, un mondo quindi non permeabile agli impulsi e alle azioni. Ma, da quando gli abitanti di Gaia hanno deciso di trarre energia e risorse dalle profondità di Ctonia, milioni di essere viventi vissuti in un remoto passato, sono stati separati dalla *tanatosfera* alla quale appartenevano (Agamben 2020). La modernità ha perso il rapporto intimo e inscindibile della vita con la morte, ammettere che i corpi si decompongono e interagiscono con la biosfera ed il suo equilibrio è necessario per un'ecologia futura in cui, le due fasi, sono l'una l'interfaccia dell'altra. Non diverso è il concetto espresso da Gilles Deleuze e Felix Guattari che sostengono l'idea di uno spazio liscio ed uno striato. Nello spazio liscio è il tragitto che trascina il punto d'arresto, l'intervallo è decisivo, la linea è vettore, direzione. Lo spazio liscio è occupato dalle intensità, dai venti, i rumori, le forze, le qualità tattili, quelle sonore (Deleuze, Guattari 2017). Lo spazio liscio non ha punti fissi e tutto si sposta, si muove, lo spazio striato è caratterizzato da pause, intoppi, nodi, voragini. I punti di arresto e i tragitti sono in entrambi gli spazi ma ciò che consente a questi di comunicare è lo *spazio bucato*. Deleuze afferma che "lo spazio dei buchi" riguarda il "creare buchi nello spazio", e aggiunge "fare buchi è trovare qualcosa che esiste nei buchi. I buchi non riguardano la mancanza, né l'assenza" (Deleuze 1980). Lo spazio bucato è uno spazio di opportunità, di scoperta, di rivelazione, il buco è un contenitore e ciò che si trova nel contenitore è un deposito

minerario, un rifugio, "casa" (Deleuze 1980). La terra è concepita come uno spazio di coesistenza tra entità umane e non umane, o esseri-terra (Luisetti 2023), con la materia che funge da interfaccia dinamica tra questi. L'approccio materialista riconosce lo strato geologico come fonte di energia e di evoluzione, segnando la fine di una fase e l'inizio di un'altra (Bennett 2023; Bianchetti 2022). Secondo James Hutton (1795), gli strati "solidi", sono inclinati e piegati da forze che agiscono per periodi di tempo immensi. La Terra non è mai stata, e non è, completamente formata, ma è in uno stato di formazione costante e continua. Considerare le cose come statiche significa escludere il processo formativo attraverso il quale vengono plasmate, generate, modificate e trasformate. Ciò significa trascurare il tempo (*tempus*, dal latino *tem-* tagliare, sezione, stagione; il suo derivato *tempestas* è tempesta, violento disturbo atmosferico). Il tempo, *weather*, è inteso come un agente, acqua, aria, fuoco, terra, un mezzo fluido, una sfera di forze e relazioni che costituiscono il mondo meteorologico. La terra (non) stazionaria subisce continui cambiamenti, sia rapidi e improvvisi, sia lenti e costanti. Sotto la grande cupola del cielo, il mondo è avvolto nella sfera più ampia di forze e relazioni che costituiscono il vortice, il groviglio in cui viviamo. Forze endogene ed esogene collaborano con il suolo nelle sue varie forme: gassosa, solida, liquida e viscosa, generando accelerazioni e decelerazioni che rendono il mondo uno spazio in costante movimento. Gli strati "solidi" (dal lat. *solidus*, propr. "intero, compatto, massiccio, senza cavità o vuoti interni") in realtà sono soggetti ad instabilità e dissesti a causa della relazione con gli agenti. Lo scienziato e ingegnere Marcus Reiner (1964) propose il "numero di Deborah" definito dal rapporto tra il tempo di rilassamento e il tempo di osservazione. C'è il tempo necessario affinché un materiale si adatti ad una forza applicata attraverso la dissipazione nella sua massa. E c'è il tempo dell'osservatore per assistere al processo. A seconda del rapporto, un materiale apparirà più o meno solido. Gli ambienti sono di scala intermedia, si annidano all'interno di fenomeni di scala più ampia, mentre nel loro interno si trovano fenomeni di scala più piccola. Noi mortali percepiamo le forme risultanti ma non il movimento che le dà origine, "l'universo stesso sembra essere fermo".

La superficie che abitiamo, che vorremmo fosse dura, non può resistere alle forze elementari del cielo e della terra che la erodono dall'alto e la sovvertono dal basso. Si crepa e si sgretola, e quando questo accade, la terra ritorna alla luce e si apre alla vita. Salpando in questa fluidità, si abbandonano una serie di spazi e superfici e si entra in un mondo in cui la circolazione, i grovigli, i vortici, le stelle, la luna, le maree e le correnti dal basso definiscono la corrispondenza con il mondo e lo spazio che lo circonda. Il suolo, in quanto agente, diventa visibile perché è l'operatore ontologico che converte costantemente il proprio essere e il proprio aspetto in apparenza. Il suolo è ovunque e si muove, e nella sua fluidità e viscosità attraversa il tempo e lo spazio. La superficie della terra non è altro che lo spazio in cui il suolo si manifesta nelle sue forme e, come un sistema metastabile, si apre, si sbriciola, si polverizza, si compatta, si liquefa, si muove, si piega, si ribalta, si contorce, evapora, traspira, vibra, scivola, erode, discende, ascende, si rompe e infine respira.

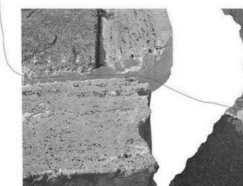
In questa prospettiva, anche la rottura è costitutiva e implica l'accettazione della temporaneità, della vulnerabilità, dell'evanescenza, della perturbazione, della miseria, della precarietà, della fugacità e della brevità dell'istante. Il termine "rottura" deriva dal latino *ruptura*, a sua volta dal verbo classico *rumpere*, attraverso il par-

140
 01 ticipio passato *rùptus*, che significa “rotto”, “parte ove è rotto”, “apertura”, “fessura”. Questa definizione descrive la rottura come un fenomeno di apertura, una fessura, una porta. Lo “spazio bucato” diventa così una condizione di esistenza e di modernità, caratterizzata da fluidità e carica di fragilità, simile a quella dei corpi che abitano la superficie dell’asfalto, uno spazio in cui collidono le tristi e infelici sorti di una condizione che si vorrebbe dura e solida. Per stabilire l’equilibrio, si potrebbe considerare il mondo come uno spazio metastabile in cui l’energia accumulata e generata nel tempo (*tempus* e *weather*) possa scardinare e sovvertire lo stigma convenzionale (Stengers 2021).

LA VORAGINE

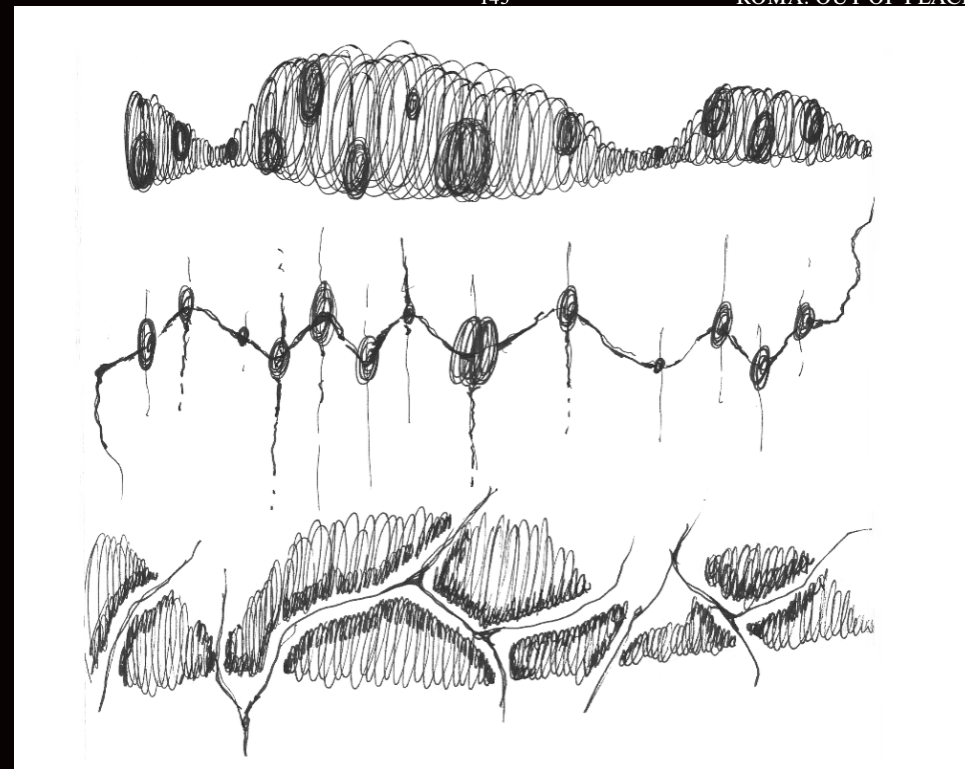
LE CITTÀ DELLA MISERIA
 INVISIBILE
 Riconoscendo le molteplici interazioni e relazioni che si sviluppano all’interno di questo mondo complesso e in movimento, collegando le esperienze e le relazioni, e considerando il terreno come un insieme vibrante di corpi, si riconosce la sua vitalità. In questo contesto, la rottura diventa il punto tangibile da cui partire. Gli abissi, privi di fondo e di limite, o i vortici e le voragini (dal latino *vorago -gĭnis*, “abisso”, derivato di “vorare”, “divorare, inghiottire”) sono le porte temporali da attraversare per entrare in corrispondenza con le cose (Ingold 2021). La potenza di questi passaggi si fa strumento, veicolo e vettore dal momento in cui si intercettano i corpi che interagiscono con queste “porte”, le rotture. La voragine, gigantesco mostro anfibio, o forse *mostra*, perché espone e manifesta il suo essere più profondo, non segue le presunte leggi della natura, ma al contrario le sovverte, le mescola, per generare qualcosa di nuovo e inedito, sorprendente! In questa sua maniera di manipolare le leggi del mondo, la voragine è una creatura irrisolta, al contempo bella e brutta, irresistibile e repulsiva, buona e cattiva, familiare e sconosciuta, attraente e ostile.

Cos’è la voragine se non *l’incontro/groviglio/nodo/spazio* tra umano e non-umano, o “esseri pietra”, negoziato continuo tra le nostre competenze e volontà e le competenze e volontà di numerosissime altre forme di vita, piante, animali, microbi, batteri, ma anche di acqua, terra, aria, atmosfera, suolo, correnti e flussi?

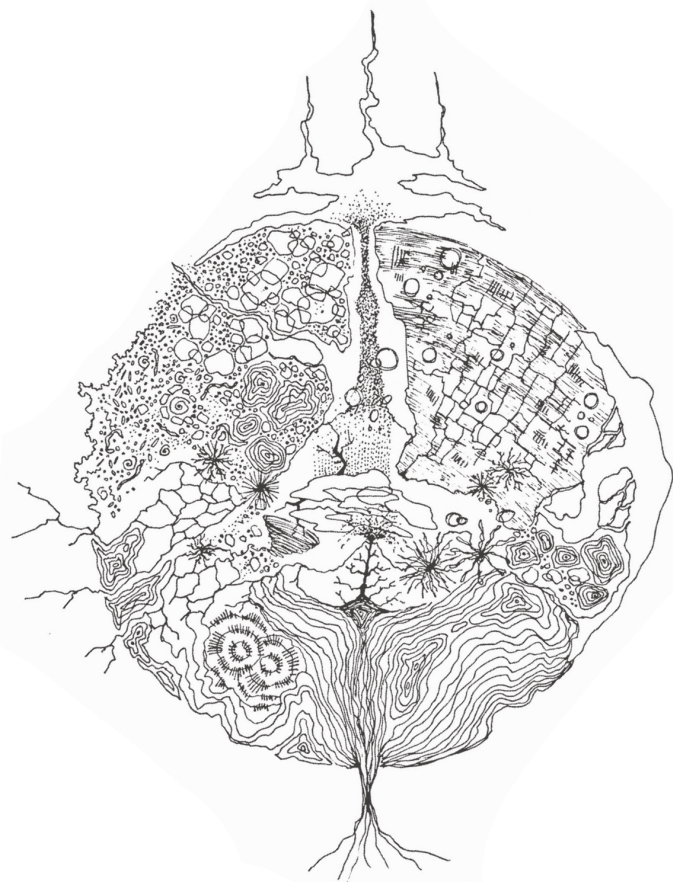




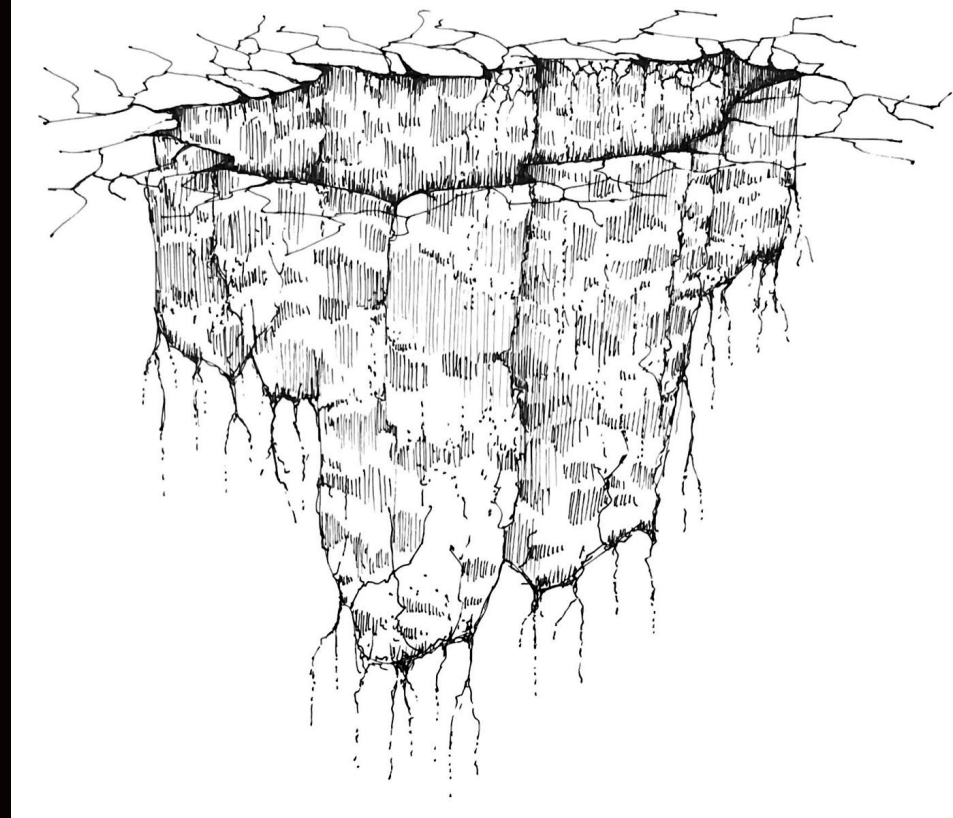
I. Maurelli, *La metamorfosi*, fotomontaggio, 2022.



I. Maurelli, *I grovigli*, inchiostro su carta, 2022.



I. Maurelli, *Il cosmo*, inchiostro su carta, 2024.



I. Maurelli, *La voragine*, inchiostro su carta, 2024.

1. INTRODUZIONE

Nel contesto del progetto “Miserabilia”, gli spazi urbani di miseria rappresentano una testimonianza concreta dell’indigenza estrema e della deprivazione materiale all’interno delle città contemporanee. Questi luoghi, sebbene parte integrante del tessuto urbano, sono spesso relegati ai margini della percezione sociale. Esistono in uno stato di visibilità ignorata, evidenziando una frattura tra l’esperienza fisica della città e la sua rappresentazione regolamentata: “è in questi luoghi-nonluoghi che maggiormente è messa a dura prova la nostra corporeità, il tipo di formativi estremamente fragile e destinata ad un progressivo depotenziamento dell’immagine” (Mel-
lo 2002, p. 11). Parallelamente, Ballard, nel suo romanzo *La mostra delle atrocità*, esplora paesaggi mentali che incarnano alienazione, frammentazione e trauma, dove il protagonista naviga attraverso un mondo surreale e disarticolato. Questa frammentazione narrativa può essere vista come una metafora della frammentazione geografica e sociale vissuta da chi abita gli spazi di miseria urbana.

Entrambi i contesti, quello urbano e quello mentale, rappresentano forme di alienazione e invisibilità dove gli spazi di miseria sono fisicamente presenti ma socialmente ignorati, mentre i paesaggi mentali di Ballard sono percezioni interiori che sfidano la comprensione convenzionale. La società moderna, attraverso la regolamentazione e la misurazione della povertà, ha progressivamente rimosso gli spazi di miseria dal campo visivo regolamentato, analogamente a come la narrativa di Ballard rappresenta traumi e distorsioni psicologiche che vengono sistematicamente ignorati. La frammentazione dell’esperienza nei contesti urbani di miseria riflette la frammentazione psicologica esplorata da Ballard. La discontinuità e la disarticolazione della narrazione illustrano un senso di disorientamento che è parallelo alla discontinuità geografica e sociale vissuta negli spazi di miseria, dove entrambe le tipologie di spazio rappresentano un’area liminale, un luogo di transizione che sfida le norme e le aspettative della società.

In conclusione, l’esplorazione della relazione tra gli spazi di miseria urbana e i paesaggi mentali offre una comprensione più profonda della frammentazione, dell’alienazione e dell’invisibilità che operano sia a livello fisico che psicologico. Questi spazi, attraverso la loro resistenza alla regolamentazione e alla categorizzazione, forniscono una critica incisiva alla società contemporanea e ai suoi effetti sulla condizione umana. Attraverso questa lente, possiamo vedere come le esperienze umane di deprivazione e trauma siano intrecciate e riflesse nella struttura delle città moderne e nella mente umana, illuminando le complessità della miseria urbana e della psiche frammentata.

2. MISERABILIA: ARCHITETTURE DELLA SOGLIA

La città contemporanea si costruisce anche a partire da ciò che tenta di escludere. Le architetture della soglia sono quei dispositivi urbani e simbolici che tracciano la linea sottile e violenta tra l’incluso e l’escluso, tra ciò che può essere mostrato e ciò che deve essere rimosso dalla scena urbana. I luoghi osservati dal progetto “Miserabilia” – sottopassi, edifici dismessi, insediamenti informali, margini interstiziali – non sono semplici scarti spaziali, ma dispositivi attivi, territori densi di conflitti non risolti, zone dove la città si rivela nella sua natura più ambigua. In questi luoghi si evidenzia una frizione permanente tra le logiche normative che aspirano al controllo e

Visibilità ignorata.

Un’analisi della deprivazione urbana
nei paesaggi mentali

Camilla Giulia Barale

le pratiche di sopravvivenza che resistono all'invisibilità. Il degrado diventa così un costruito politico, non un accidente: è prodotto, riprodotto e gestito per rafforzare confini simbolici e mantenere la gerarchia tra i corpi.

Wacquant (2007) mostra come la ghettizzazione non sia un effetto collaterale, ma un progetto politico: concentrare la povertà, segmentarla, renderla "contenibile" in spazi riconoscibili e stigmatizzati. Il ghetto – reale o metaforico – diventa così un contenitore sociale e simbolico, un campo di forze dove si incontrano la biopolitica della sicurezza e la marginalizzazione sistemica. Ferrarotti (2005), nel suo *Spazio e convivenza*, ci ricorda che la marginalità non si produce solo per impoverimento materiale, ma per cancellazione delle condizioni di prossimità e di scambio. Laddove scompaiono i luoghi dell'incontro – le piazze, le soglie, le attese – si intensificano le linee di frattura sociale.

Le soglie urbane non sono solo confini spaziali ma ordini di visibilità: delimitano ciò che può essere detto, visto, rappresentato. Funzionano come filtri epistemologici e morali, organizzando una tassonomia urbana del valore. Chi abita questi margini abita anche un silenzio: è presente, ma non rappresentabile. Da qui nasce la necessità di costruire nuovi strumenti di lettura e nuove pratiche cartografiche che non si limitino a descrivere lo spazio ma ne interrogano la dimensione politica. Un'estetica della soglia, allora, non è un esercizio formale, ma un gesto critico: rivela ciò che la città cerca di nascondere sotto il velo del decoro. Guardare questi luoghi significa accettare di abitare l'inquietudine dell'incompiuto, dell'instabile, dell'eccedente.

3. IL NON-LUOGO COME DISPOSITIVO DI RIMOZIONE

Augé (1992) definisce il "non-luogo" come uno spazio privo di relazioni, storia e identità: stazioni, aeroporti, centri commerciali, transiti senza memoria. Tuttavia, quando si osservano gli spazi della miseria urbana, emerge una contraddizione profonda: sebbene siano socialmente trattati come non-luoghi, in essi si condensano vissuti intensi, relazioni negate, memorie collettive e traiettorie di vita spezzate. Sono spazi che eccedono la loro funzionalità apparente, rivelando un'eccedenza di significato che non trova canali di riconoscimento ufficiale. L'esclusione sociale si esercita infatti anche come esclusione semantica: si toglie a questi luoghi la possibilità di essere narrati, percepiti, elaborati nella coscienza pubblica.

Butler (2004), nel parlare di vite precarie, evidenzia come alcune esistenze vengano collocate al di fuori del circuito della riconoscibilità: non fanno notizia, non generano empatia, non vengono considerate degne di lutto. Questa logica si applica perfettamente ai territori della miseria, dove l'emarginazione non è solo una condizione materiale, ma una strategia simbolica di rimozione. L'invisibilità è il dispositivo che rende tollerabile la presenza del disagio agli occhi del sistema. In questo quadro, il non-luogo si configura come una soglia ambigua: uno spazio abitato eppure rimosso, reale eppure delegittimato, visibile eppure ignorato.

Il paradosso è che proprio questi spazi, pensati per essere transitori o invisibili, diventano luoghi permanenti per una parte crescente della popolazione urbana. L'insediamento informale, il sottopasso trasformato in dormitorio, la piazza occupata da relazioni precarie e affetti intermittenti, non sono solo luoghi di passaggio ma veri e propri paesaggi esistenziali. Le soggettività che li abitano sfidano ogni classificazione: non sono semplicemente marginali, ma eccedenti rispetto alle categorie sociali

dominanti. Questa eccedenza viene gestita attraverso l'estetica del decoro e della pulizia, che agisce come pratica disciplinare e dispositivo di cancellazione. Tuttavia, il rimosso ritorna sempre, e questi spazi parlano con insistenza silenziosa a chi è disposto ad ascoltarli. Un'estetica dell'invisibile richiede dunque una trasformazione dello sguardo: abbandonare la logica dell'efficienza e della rappresentabilità, per entrare in relazione con la fragilità, la sospensione, l'intermittenza. Mappare questi luoghi non significa solo renderli visibili, ma anche riconoscerli come parte integrante del corpo urbano e della memoria collettiva. Solo così possiamo superare la retorica della sicurezza e dell'ordine per aprire lo spazio a nuove narrazioni urbane, capaci di includere l'eccedenza e il dolore come elementi strutturali della vita metropolitana.

4. FRAMMENTAZIONE GEOGRAFICA E PSICHICA

Ballard (2023), ne *La mostra delle atrocità*, costruisce un dispositivo narrativo che riflette in modo radicale la disintegrazione della soggettività nell'era postmoderna. La sua scrittura procede per accostamenti episodici, immagini distorte, corpi spezzati e paesaggi onirici, mettendo in scena una psiche in frantumi che non riesce più a strutturare una narrazione coerente di sé e del mondo. Questa logica di scomposizione è sorprendentemente analoga all'esperienza vissuta nei territori della miseria urbana, dove la continuità spaziale e sociale è compromessa da processi di espulsione, demolizione e isolamento. La frammentazione diventa quindi categoria comune tanto alla geografia quanto alla psiche: due dimensioni che si rispecchiano e si contaminano a vicenda. L'abitare in questi spazi coincide con una condizione di instabilità cronica, che si riflette in una percezione frammentata del tempo e dell'identità. In questo senso, il trauma psichico individuale trova nella città disarticolata una sua eco topografica. Come osservano Deleuze e Guattari (1980), la soggettività è un assemblaggio fluido di relazioni, forze e desideri: la sua destrutturazione è sempre anche effetto di una rottura spaziale e simbolica più ampia.

La psicogeografia della miseria non è soltanto mappa dell'esclusione, ma sintomo di un collasso sistemico più profondo. La città non è più in grado di produrre continuità simbolica, né di offrire luoghi capaci di sostenere la memoria e l'identificazione. Gli abitanti dei margini vivono in una condizione di "crisi spaziale permanente", dove ogni collocazione è provvisoria e ogni appartenenza sospesa. Ballard mette in scena questa condizione estrema, offrendo un'immagine della mente urbana come terreno instabile, attraversato da tensioni irrisolte e visioni interrotte. In questo scenario, la narrazione diventa dispositivo di sopravvivenza, forma resistente di ricomposizione del sé. Così come Ballard frammenta il testo per far emergere il non-detto, l'abitare precario inventa nuove micro-narrazioni, fatte di gesti quotidiani, percorsi ripetuti, tracce minime lasciate nello spazio. Le rovine urbane e le rovine mentali condividono la stessa grammatica dell'intermittenza: sono campi aperti, privi di centro, dove l'identità si disperde ma anche si reinventa.

5. INVISIBILITÀ SISTEMICA E SPAZI DELLA PRECARIETÀ

Agamben (2003), con la sua teoria dello "stato di eccezione", ci fornisce una chiave di lettura essenziale: gli spazi della miseria sono luoghi in cui la legge viene sospesa, e ciò che resta è la nuda vita esposta al rischio, alla contingenza, all'abbandono. Le baraccopoli, i campi profughi, i dormitori informali sono laboratori dell'ecce-

zione, in cui si sperimenta quotidianamente la precarietà come condizione ordinaria. In queste zone grigie della città, si afferma un paradigma di gestione che non mira all'inclusione, ma al contenimento: i corpi poveri sono tollerati solo nella misura in cui restano invisibili, confinati, gestiti a distanza.

Bauman (2005) definisce queste vite come "di scarto": soggetti che non partecipano più alla produzione né al consumo, e per questo vengono espulsi dal campo della cittadinanza. Abitano spazi senza funzione rappresentativa, privi di valore simbolico, ma colmi di economie informali, reti di solidarietà, forme di resistenza quotidiana. Questi territori non sono semplicemente vuoti urbani, ma pieni eccedenti: eccedono la narrazione dominante, il progetto urbanistico, la cartografia ufficiale. La loro invisibilità è un prodotto politico, mantenuta attraverso strategie di normalizzazione e di distacco affettivo.

Scandurra (2005), con il suo lavoro sul dormitorio Carracci di Bologna, restituisce una visione stratificata della marginalità urbana. Attraverso pratiche di osservazione partecipante e laboratori creativi, mostra come anche nei contesti di maggiore povertà si articolino identità complesse, alleanze effimere, gesti simbolici di sopravvivenza. Il dormitorio, più che rifugio, è microcosmo sociale, con regole implicite, conflitti interni, dinamiche affettive contraddittorie. Allo stesso modo, Goffman (1963) ha evidenziato come lo stigma sociale associato alla miseria e alla malattia mentale agisca come barriera ulteriore, rafforzando l'autoesclusione e l'isolamento.

Comprendere questi spazi significa quindi assumere uno sguardo capace di cogliere la complessità della precarietà, non come condizione da sanare tecnicamente, ma come esperienza da attraversare e da interrogare criticamente. In questa prospettiva, la marginalità urbana si rivela come luogo di convergenza tra biopolitica, esclusione e psichismo, una soglia in cui lo spazio, il corpo e la mente si trovano uniti nella medesima vulnerabilità.

6. POLITICHE DELLO SGUARDO: VERSO UN'ESTETICA DELL'INVISIBILE

Guardare è un atto eminentemente politico. Lo spazio urbano non è un oggetto neutro, ma un campo di forze dove lo sguardo legittimo o marginalizza, rende presente o cancella. Rendell (2006) definisce "pratica spaziale critica" ogni forma di progetto capace di rivelare le strutture di potere inscritte nei luoghi. In questa prospettiva, il racconto dei territori della miseria non è un semplice atto di documentazione: è un gesto politico che interroga i confini del visibile. Mappare un insediamento informale, restituire voce a chi abita un sottopasso, significa perturbare l'ordine simbolico della città, destabilizzare le gerarchie tra spazio abitabile e spazio espulso. Tuttavia, questa operazione comporta un rischio: quello dell'estetizzazione del disagio, della sua trasformazione in spettacolo esotico per un pubblico distante e rassicurato.

Virilio (1991) ha messo in guardia dall'accelerazione della visione come forma di annichilimento: vedere tutto, troppo, troppo in fretta, senza tempo per l'empatia o la riflessione. La società dello spettacolo metabolizza anche il dolore, lo trasforma in superficie consumabile. In questo senso, rendere visibile la miseria non basta: occorre ripensare le modalità dello sguardo, le forme della rappresentazione, i dispositivi della narrazione. L'invisibile non è assenza, ma rimozione attiva: ciò che non si vuole vedere perché turba l'immagine ideale della città. Per questo, l'estetica dell'invisibile

deve essere un'estetica lenta, prossima, coinvolta. Deve rifiutare l'oggettivazione e promuovere la coabitazione narrativa.

Documentare significa allora accompagnare, entrare in relazione, accettare la complessità. L'attivazione dello sguardo non può prescindere da una responsabilità affettiva, da una prossimità critica che si traduce in cura. Rappresentare lo spazio della miseria implica interrogarsi su chi guarda, da dove guarda, con quale diritto. L'estetica dell'invisibile richiede uno sguardo situato, non neutrale, capace di fare spazio all'incertezza e al dubbio. In questo senso, raccontare la miseria diventa un esercizio di ascolto e di restituzione: un atto etico, prima ancora che estetico.

7. CONCLUSIONI: TOPOGRAFIE DELLA FRATTURA

La città contemporanea si presenta come una mappa discontinua, un mosaico di pieni e vuoti, di presenze riconosciute e assenze forzate, in cui le disuguaglianze spaziali riflettono fratture più profonde di ordine simbolico, emotivo ed esistenziale. I luoghi documentati dal progetto "Miserabilia" non sono anomalie periferiche né incidenti del sistema: sono manifestazioni strutturali, nodi critici che rendono visibile la natura selettiva dell'urbanità contemporanea. Sono – per riprendere Walter Benjamin – rovine della modernità, sedimenti concreti delle logiche di esclusione e normalizzazione, spazi che raccontano la città più di quanto non facciano le sue architetture rappresentative.

Questi territori marginali, saturi di storie silenziate e di umanità negata, rendono palpabile la tensione tra il progetto normativo dello spazio e la realtà vissuta della precarietà. Il parallelismo tra miseria urbana e miseria mentale trova qui la sua espressione più intensa: non si tratta semplicemente di una metafora, ma di un processo reciproco di sedimentazione. La città che isola, stigmatizza, respinge è anche una città che produce soggettività fragili, affaticate, sradicate. Le architetture del rifiuto – dormitori, baraccopoli, centri di accoglienza temporanei – non sono solo dispositivi materiali di contenimento, ma anche forme di interiorizzazione del margine.

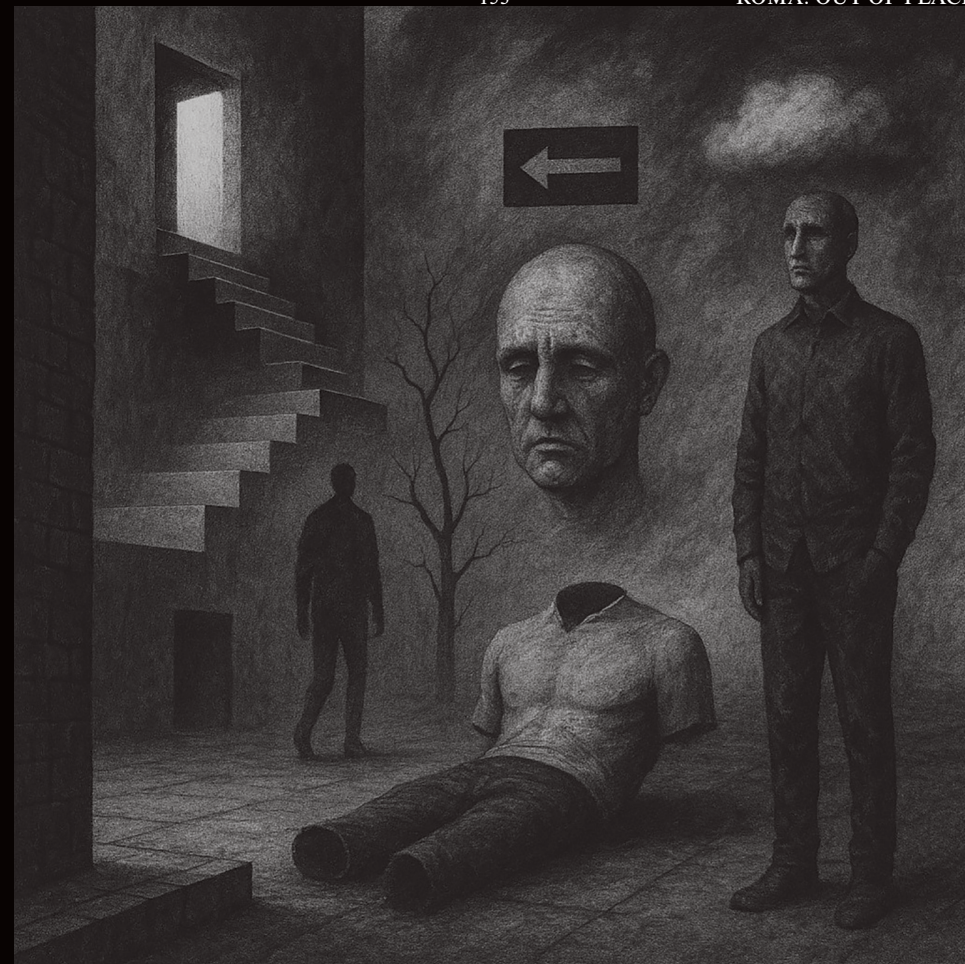
Come suggerisce Ehrenberg (1998), il disagio psichico contemporaneo nasce anche da un eccesso di responsabilizzazione individuale, un carico insostenibile in assenza di reti collettive di sostegno. Allo stesso modo, Goffman (1963) mostra come lo stigma sociale si incarna nei corpi: si fa postura, linguaggio, silenzio.

Raccontare questi spazi non significa semplicemente denunciarne l'esistenza, ma riconoscerli come forme di sapere e di esperienza, come archivi viventi di resistenza e di sopravvivenza. "Miserabilia" non è un inventario del degrado, ma un gesto etico di attenzione, una proposta politica di prossimità. Osservare questi spazi con lentezza e ascolto significa riconoscere in essi il diritto alla città, alla narrazione, alla memoria. Le topografie della frattura, lungi dall'essere margini, diventano così luoghi da cui ripensare l'urbano nella sua interezza, nella sua porosità, nella sua possibilità di coabitazione.

Solo a partire dal riconoscimento dell'eccedenza e della fragilità potremo immaginare una nuova grammatica dell'abitare, capace di includere le differenze senza neutralizzarle, di ospitare l'imperfetto senza rimuoverlo. In queste soglie abitate della marginalità – tra visibile e invisibile, tra corpo e spazio, tra psiche e città – si apre uno spazio critico in cui pensare un'altra urbanità: non solo più giusta, ma anche più sensibile, più relazionale, più umana.



Architetture interstiziali, figure umane evanescenti, ombre e vuoti urbani. Immagine generata da Camilla Giulia Barale con aiuto dell'AI Image generator by ChatGPT.



Ambientazione onirica e disturbante, elementi surreali come scale sospese, corpi spezzati, simboli di alienazione. Immagine generata da Camilla Giulia Barale con aiuto dell'AI Image generator by ChatGPT.

IL COMPENSORIO DELL'EX MANICOMIO DI SANT'OSVALDO

I manicomi hanno rappresentato, per un intero secolo, manifestazioni tangibili di una miseria reclusa, emarginata e costretta, spazi progettati per l'esclusione di una realtà ritenuta troppo "scandalosa" per poter essere considerata parte delle dinamiche sociali. L'ex manicomio della provincia di Udine, in Friuli-Venezia Giulia, rappresenta un caso emblematico in quanto è stato l'ultimo ospedale psichiatrico d'Italia a cessare la sua attività. L'area si trova nella periferia sud-ovest della città e si sviluppa su un'estensione di ventidue ettari di proprietà dell'Azienda Sanitaria Universitaria del Friuli Centrale. All'interno di quello che oggi viene comunemente chiamato "Parco di Sant'Osvaldo" si conservano i resti delle strutture originali, in parte dismesse e in parte integrate nel corso degli anni. L'aspetto attuale può sembrare non controllato e talvolta selvatico, con elementi come siepi, arbusti e alberi disposti insieme, ma il rigido ordine dei piglioni testimonia una storia di molteplici cambiamenti edilizi avvenuti nel tempo. Questi interventi di restauro e di nuova costruzione hanno accompagnato un'implementazione progressiva e al tempo stesso il progressivo abbandono di un complesso articolato, che funzionava come una vera e propria "città nella città". Inaugurato nel 1904 come struttura di internamento per persone con disturbi mentali, presenta la struttura tipica degli ospedali psichiatrici dell'epoca, dove l'architettura, nel suo costruire i limiti e le strutture interne di questi luoghi, racconta forme di un abitare ritualizzato e burocratizzato, definito da rigidi codici di comportamento e spazialmente definiti (Scavuzzo 2020). Al suo insediamento, questa struttura si presentava come un ospedale all'avanguardia, costruito seguendo criteri moderni, composto da padiglioni che garantivano spazi di cura residenziale e servizi per un trattamento terapeutico organizzato. Questi spazi erano delimitati superficialmente da una semplice cancellata metallica, creando una continuità visiva con il paesaggio circostante. Rappresentava uno dei tanti esempi di architettura atipica, simbolo di una colonia di cura che prevedeva come parte della terapia anche l'attività lavorativa: i malati potevano dedicarsi a lavori manuali, più o meno gratificanti, o svolgere attività di manutenzione, offrendo così un'alternativa all'inedia imposta dalla segregazione quotidiana nei padiglioni. Secondo le normative edilizie e sanitarie dell'epoca, in continuità con le prime sperimentazioni ottocentesche che superavano l'idea di ospedali monoblocco, i vari reparti erano organizzati in padiglioni distinti, caratterizzati da architetture diverse per forma e stile, a seconda delle funzioni di ciascuno, che si differenziavano ma mantenevano un'unitarietà stilistica attraverso tecniche costruttive, materiali, aree verdi e decorazioni. La struttura era a tutti gli effetti un "organismo edilizio pensato per la custodia e la cura di persone affette da disturbi mentali, considerate pericolose per sé stesse o per gli altri, o comunque suscettibili di scandalo pubblico", come previsto dall'articolo 1 del Regio Decreto del 14 aprile 1904 n. 36, norma attiva fino all'entrata in vigore della Legge 13 maggio 1978 n. 180, nota come legge Basaglia, che ne fu il principale ispiratore.

Tra i diciotto maggiori ospedali psichiatrici in Italia, questa struttura rappresentava un patrimonio architettonico, urbanistico e paesaggistico che è arrivato fino ai giorni nostri praticamente invariato nella sua essenza, anche dopo la chiusura ufficiale avvenuta solo tra la fine degli anni Novanta e l'inizio del nuovo millennio, con l'approvazione della Legge Basaglia nel 1978. Oggi rimangono in funzione solo alcuni degli edifici che offrono servizi sanitari – in particolare legati alle tematiche inerenti

L'architettura come cura.

Ripensare gli spazi della follia
 Christiana Conti,
 Alberto Cervesato

01 alla salute mentale – tenendo conto dell'evoluzione sociale dei diritti delle persone (Baratta, Conti, Tatano 2019). Negli ex ospedali psichiatrici la memoria assume il ruolo di monito: è importante ricordare perché non accada più che si costruiscano architetture per l'esclusione. Oltre al patrimonio documentario, dunque, resta quello architettonico formato da vere e proprie cittadelle recintate, dove i diversi edifici si sono resi potenzialmente disponibili all'apertura alla città e al riuso (D'Agostino 2017).

LA PROGETTAZIONE TECNOLOGIA COME STRUMENTO PER UNA RIGENERAZIONE SOSTENIBILE DEL PATRIMONIO ARCHITETTONICO

LE CITTÀ DELLA MISERIA
INVISIBILE

Dopo anni di parziale abbandono, l'Azienda Sanitaria Universitaria del Friuli Centrale, che detiene la proprietà del comprensorio, ha avviato un processo di ripensamento dell'area anche attraverso un accordo di ricerca che coinvolge il Dipartimento Politecnico di Ingegneria e Architettura dell'Università degli Studi di Udine, con responsabile scientifico la Professoressa Christina Conti, per cercare di immaginare nuovi scenari per la riqualificazione e valorizzazione dell'ex ospedale psichiatrico (Conti 2023). L'esito di questa prima fase di studio, ha creato le basi per portare nel 2024 alla pubblicazione del bando di gara europea per l'avvio delle fasi di progettazione degli interventi di riqualificazione dell'area (Asufc - Azienda sanitaria universitaria Friuli Centrale 2024). Nello stesso anno è stata stipulata una nuova convenzione di ricerca denominata "Cantiere Sant'Osvaldo" che coinvolge gli stessi enti del precedente accordo, ma con la condivisione di nuovi obiettivi: avviare una collaborazione, secondo le competenze di ciascuna parte coinvolta, per la realizzazione di uno studio sistemico propedeutico all'avvio di un processo di rigenerazione e riqualificazione del parco di Sant'Osvaldo. Il contributo dell'Università vede al centro del processo la progettazione tecnologia come fattore evolutivo per conseguire qualità architettonica, ecosistemica, tecnica e permettere la realizzazione di un progetto che risponda alla sfida climatica, sociale ed energetica nella prospettiva di transizione ecologica e digitale. Le metodologie applicate richiamano concetti come la sostenibilità e la circolarità, che risultano obiettivi prioritari in tutte le diverse fasi di realizzazione delle opere.

Le tematiche relative all'efficienza energetica e alla sostenibilità rappresentano priorità strategiche negli interventi finalizzati alla conservazione e al recupero del patrimonio architettonico, integrando soluzioni innovative senza compromettere gli aspetti fondamentali di autenticità, integrità e valore storico-culturale degli edifici e dei paesaggi. È imprescindibile l'impiego di tecnologie innovative, finalizzate alla riduzione dell'impatto ambientale e al miglioramento delle prestazioni energetiche, in modo da conciliare efficacemente conservazione e sostenibilità. È indubbio che gli interventi volti a migliorare l'efficienza energetica nel Patrimonio Culturale offra benefici tangibili, ben oltre la riduzione delle emissioni di carbonio: attraverso l'isolamento termico e l'efficientamento dei sistemi di illuminazione e di climatizzazione si migliora il comfort, la sicurezza e l'accessibilità degli utenti con significativi vantaggi economici e gestionali, contribuendo al contempo a una distribuzione più efficace delle risorse e una sostenibilità a lungo termine (Casanovas, Alonso, Campisi 2024). La progettazione tecnologica per i caratteri del suo approccio metodologico, l'attenzione costante alla fattibilità e costruibilità dei processi e la specificità degli strumenti offre delle ampie potenzialità da questo punto di vista, sicuramente

nell'ambito della ricerca, nell'esplorazione di possibili modelli, senza tuttavia prescindere dalla specificità del singolo caso, e nella trasmissione di metodi e approcci (Daglio, Gambaro 2017). I numerosi strumenti innovativi a disposizione del progetto, sommati alle innovazioni tecniche nel mondo dei materiali e delle componenti edilizie, rappresentano una opportunità che può favorire la qualità degli esiti progettuali in termini di performance ambientali, qualità fruitiva e abitativa, rispondenza al quadro esigenziale e prestazionale, uso appropriato delle risorse, velocizzazione dei processi decisionali, delle tempistiche produttive e realizzative nonché di controllo dei costi. Strumenti che spingono a riorganizzare le mappe concettuali e operative spesso basate su processualità non più coerenti con la possibilità di gestire gradi di complessità sempre più elevati, anche attraverso più veloce, se non istantaneo, confronto tra le alternative possibili (Tartaglia 2023).

TRA CONSERVAZIONE E TRASFORMAZIONE. L'AVVIO DEL PROCESSO PROGETTUALE PARTECIPATO

L'attuale stato del comprensorio di Sant'Osvaldo appare come un organismo ormai invecchiato: alcuni edifici sono ancora in uso, mentre molte parti sono dismesse e in stato di abbandono, narrando oltre un secolo di storia della realtà udinese. Tuttavia, questa realtà continua a essere un luogo vivo e attrattivo, seppur caratterizzato da marginalità e esclusione, spesso percepito come periferico in un contesto urbano in espansione. L'avvio del processo di recupero del comprensorio di Sant'Osvaldo, si inserisce nel delicato equilibrio fra conservazione e trasformazione e diventa necessario misurarsi con le criticità di un patrimonio culturale caratterizzato da rilevanti deficit prestazionali e avanzate forme di degrado. Nel costruito esistente, l'obsolescenza fisica e funzionale si accompagna a prestazioni inadeguate, come quelle relative alla sicurezza o all'uso efficiente delle risorse energetiche. Queste criticità sono spesso affrontate con modalità non appropriate e con approcci puntuali, accentuate dalle crisi e dalle debolezze di un settore delle costruzioni caratterizzato da limiti dimensionali e della capacità di innovazione (Losasso 2016). Si tratta dell'avvio di un'importante opera pubblica, intesa come intervento di interesse collettivo realizzato sull'iniziativa di un ente pubblico e che prevede una destinazione al pubblico utilizzo, con l'obiettivo di fornire servizi o migliorare le infrastrutture esistenti attraverso azioni finalizzate al bene comune. Di questa categoria fanno parte i progetti che mirano a un miglioramento della qualità urbana e ambientale, comprendendo opere per la realizzazione di infrastrutture di trasporto, edifici con funzione pubblica, sistemi idrici e fognari, sistemi a verde, strutture ricreative, gestione e tutela delle risorse naturali. Le opere pubbliche costituiscono un fattore di grande rilevanza nelle dinamiche di trasformazione delle aree urbane, rientrando fra gli elementi fondamentali delle strategie per la rigenerazione (Losasso 2024). Entrando nello specifico del processo progettuale, nel mese di ottobre del 2024 è stata aggiudicata la procedura aperta avente a oggetto l'appalto dei servizi tecnici di ingegneria e architettura, finalizzati alla realizzazione dell'intervento di riqualificazione del comprensorio, a favore del raggruppamento temporaneo di professionisti che è risultato vincitore.

All'interno del processo progettuale avviato, il contributo del gruppo di ricerca presso l'Università degli Studi di Udine, in condivisione con il gruppo di lavoro presso l'Azienda Sanitaria, prevede una serie di azioni specifiche: la costruzione di un os-

servatorio permanente con la restituzione di un masterplan complessivo di progetto integrato nel territorio urbano e aggiornato con le diverse strategie comunali e sovra-comunali; l'interazione con le amministrazioni pubbliche e le imprese di servizio con l'obiettivo di condividere e partecipare gli indirizzi progettuali, con particolare attenzione alla mobilità, alle politiche dell'abitare e ai servizi al cittadino; l'interazione con i portatori di interesse, con gli utenti, i visitatori e i cittadini per definire nuove possibili aperture al territorio; un coinvolgimento disciplinare scientifico mirato per le questioni tecniche proprie della progettazione tecnologica (fisico tecnica, accessibilità ambientale, delle scienze della natura); una fase di divulgazione scientifica e promozione dei risultati, anche parziali, in occasioni pubbliche e scientifiche. Infine viene previsto un supporto costante da parte del gruppo di ricerca Uniud al Responsabile Unico del Progetto (in riferimento al Nuovo Codice Appalti Decreto Legislativo 31.3.2023 n.36, comma 6 dell'art. 15) finalizzato alle seguenti attività: coordinamento e verifica della progettazione; predisposizione della documentazione per la validazione del progetto; validazione del progetto stesso; gestione dei rapporti tra la Stazione Appaltante e i professionisti nella gestione dei procedimenti verso le altre Amministrazioni pubbliche (Soprintendenza, Comune, Regione). La sfida di un intervento di recupero e manutenzione dei patrimoni, si basa sui principi della rigenerazione urbana che oggi non può prescindere dalla tutela del patrimonio ambientale e dall'uso efficiente degli spazi. Il verde del parco rappresenta un elemento di valore aggiunto, offrendo potenzialità di interventi ambientali per creare habitat biodiversi e servizi utili alla cittadinanza, favorendo spazi di svago, sport e ristoro. Sostenibilità, biodiversità e inclusione devono essere i principali obiettivi di questa riqualificazione, richiedendo un'attenta analisi del contesto e delle dinamiche urbane dell'intero quartiere che ospita il comprensorio.

LIBERARE I LUOGHI DA MISERIE REMOTE. VERSO NUOVI HABITAT ENVIRONMENT AND HUMAN CENTERED

La riqualificazione di questo complesso rappresenta una testimonianza storica del percorso di crescita etica e culturale della nostra società, che ha visto il passaggio da approcci segregativi e escludenti a politiche di inclusione e integrazione sociale di tutte le persone. La tutela di questa memoria deve essere necessariamente confrontata con il valore patrimoniale degli edifici e con le esigenze di funzionalità e sostenibilità attuali dell'Azienda sanitaria. Il ruolo del progetto, criticamente orientato nei processi di manutenzione, riuso, rifunzionalizzazione, riqualificazione e trasformazione dei contesti urbani, prevede consapevoli relazioni con le preesistenze e coerenti scelte funzionali, formali e tecnologiche. Il progetto deve accettare sfide impegnative, poste alle differenti scale attraverso approcci, sensibilità e strumenti adeguati. Per proporre risposte efficaci, emerge la necessità di sintetizzare esigenze complesse e diversificate, attingendo a molteplici competenze e ad appropriati passaggi di scala. Inoltre, il rapporto fra preesistenze storicizzate da salvaguardare ed esigenze contemporanee da soddisfare impone al progetto di architettura la continua ricerca di un'identità coerente fra continuità e discontinuità, fra integrazione e innovazione, fra mimetismo ed esibizione, in termini di funzioni, processi, linguaggi, tecnologie e materiale (Losasso 2016). È necessario approcciarsi al processo edilizio e al progetto architettonico immaginando

un fenomeno biologico, in cui la materia si degrada, si trasforma ma rimane comunque una risorsa. Questo vale tanto più per le opere pubbliche che, essendo per antonomasia un bene comune, dovrebbero sempre indicare le nuove tendenze a cui ispirarsi ed essere sempre un modello, un esempio virtuoso (Baratta, Calcagnini, Mariani 2025, p. 186).

In questo ambito, l'accessibilità rappresenta un elemento fondamentale che riguarda l'intero ambiente costruito, assumendo significative implicazioni di natura sociale, economica ed etica. La sua importanza cresce ulteriormente nell'ambito dello spazio pubblico, come nel caso di Sant'Osvaldo. Tuttavia, il requisito di accessibilità è altrettanto rilevante per edifici, complessi architettonici e siti di particolare interesse storico, scientifico, sociale e tecnico, garantendo inclusione e fruibilità a tutte le categorie di persone (Germanà, Prescia 2021).

L'intero iter progettuale porterà alla realizzazione di nuovi habitat che rispondano alle sfide climatica, sociale ed energetica, nella prospettiva della transizione ecologica, favorendo un approccio che metta al centro le esigenze, il benessere e la qualità della vita delle persone, privilegiando l'interazione tra uomo e spazio, favorendo soluzioni che migliorino la qualità della vita, l'ergonomia, la sicurezza e l'inclusività, ponendo quindi le persone, siano esse pazienti, cittadini o visitatori, al centro dell'intero processo progettuale. Al tempo stesso devono essere integrate le considerazioni ambientali, prevedendo processi che promuovano la sostenibilità, la resilienza e la riduzione dell'impatto ambientale, con attenzione ai sistemi di gestione delle risorse e alla tutela dell'ecosistema. Questo approccio integrato mira a sviluppare ambienti che siano non solo efficienti dal punto di vista energetico e sostenibile, ma anche profondamente adattivi alle esigenze umane, promuovendo un equilibrio tra funzionalità, sostenibilità e benessere sociale, liberando questi spazi dallo stigma di miserie remote, prima che il tempo li consumi.



Vista degli spazi esterni di un padiglione in stato di abbandono nel comprensorio dell'ex manicomio di Sant'Osvaldo, 2023. Ph. Alberto Cervesato.



Viale alberato nel comprensorio dell'ex manicomio di Sant'Osvaldo, 2023. Ph. Alberto Cervesato.



Vista degli ambienti interni di un padiglione in stato di abbandono nel comprensorio dell'ex manicomio di Sant'Osvaldo, 2023. Ph. Alberto Cervesato.

1. INCOMBENZE MORTALI, O DELLA MISERIA

Anche secondo il dizionario – o, meglio: addirittura secondo il dizionario – le parole *miseria* e *povertà* godono di due spettri di significato (perlomeno in parte) differenti. Che tale “scarto” tra i due sia evidente anche nel dizionario non significa – in maniera diretta e incontrovertibile – che nelle definizioni dei due termini forniteci da esso risieda la verità della loro differenza, in quanto uno degli obiettivi dei dizionari è in parte quello di “imbrigliare” in un sistema le parole di una lingua, che è invece anche luogo del gioco poetico del discorso (Agamben 2020). Ciò premesso, questo significa, però, che una differenza apprezzabile è dai più considerata essere presente tra queste due parole, che figurano *in primis* due condizioni di vita.

Tale differenza, sempre secondo il dizionario, risiede in un’intensità, una gradazione (ulteriore): la povertà è in qualche modo stressata, estremizzata nella miseria (Palazzi 1939). Tale estremizzazione della povertà presente nella miseria – che ha sempre e comunque un retrogusto anche “carnale” e avente a che fare con il corporeo, con un corpo che è a rischio di non farcela: basti pensare alla preghiera titolata del *Miserère* (CEI 2008: Salmo 51), che si attua in punto di morte – si potrebbe riassumere nel fatto che la povertà appare sì come una condizione sfortunata, chiaramente non rassicurante, ma che in un certo senso esclude la “possibilità di morte” del corpo in questione.

Nella miseria, invece, pare esserci sempre presente una certa *incombenza di morte*: qualcosa di miserabile ci sembra avere sempre le ore contate. La questione si potrebbe quindi riassumere così: la miseria porta la povertà sul patibolo.

2. EUSONIA, OVVERO ALCUNE NOTE RIGUARDO ALL’ODIerna TANATOFobia

“Il processo naturale di corruzione e decomposizione [della salma] è diventato osceno, come osceni erano gli atti del nascere e del copulare all’incirca un secolo fa” (Gorer 1955, p. 51 [T.d.A.]).

Con queste parole si esprimeva settant’anni fa Geoffrey Gorer, antropologo inglese che per primo intravvide e si espresse riguardo ad una *morte* (e al nostro rapporto con essa) che si apprestava – alla metà degli anni Cinquanta del Novecento, in un Secondo dopoguerra di forte ascesa del nostro benessere – a prendere il posto del sesso come *principale tabù* delle società occidentali. Le parole (ben note) di Gorer, più che propriamente profetiche, si può dire che siano, all’oggi, ancora fortemente utili, cioè che godano di un’estrema e asciutta precisione tale per cui inquadrano ancora piuttosto bene una situazione antropologica, dal punto di vista del rapporto tra l’umano e la morte, che non è mutata, anzi: pare essere andata esacerbandosi (Ariès 2019).

Ora, a partire da questo tabù della morte *d’aujourd’hui*, dal quale Gorer per primo tolse il velo – ovvero da questo nostro considerarla un rifiuto, uno scarto continuamente da espellere e da allontanare il più possibile (Tanner 2024) –, una figura di pensiero utile ad inquadrare la nostra società attuale potrebbe nascere facendo incontrare due città calviniane – che sono “invisibili” ma non per questo meno efficaci per cercare di spazializzare una condizione di realtà, la nostra. La prima ha il nome di Eusapia: “Non c’è città più di Eusapia propensa a godere la vita e a *sfuggire gli affanni*. E perché il salto dalla vita alla morte sia meno brusco, gli abitanti hanno costruito

Architetture del *Miserère*.

Reinventare il ruolo degli spazi cimiteriali
per ripensare l’architettura della città

Tommaso Antiga

una copia identica della loro città sotterranea. I cadaveri [...] vengono portati là sotto a continuare le occupazioni di prima. [...] Ma pure tutti i commerci e i mestieri dell'Europa dei vivi sono all'opera sotterranea, o almeno quelli cui i vivi hanno adempiuto *con più soddisfazione che fastidio*" (Calvino 2016, pp. 107-108 [corsivi aggiunti]). La seconda si chiama Leonia: "La città di Leonia rifà se stessa tutti i giorni [...]. Sui marciapiedi, avviluppati in tersi sacchi di plastica, i resti della Leonia d'ieri aspettano il carro dello spazzaturaio. [...] Ci si chiede se la vera passione di Leonia sia davvero [...] il godere delle cose nuove e diverse, o non piuttosto *l'espellere, l'allontanare da sé, il mondarsi d'una ricorrente impurità*" (Calvino 2016, pp. 111-112 [corsivi aggiunti]).

Ecco allora che, prese assieme e fatte collidere, queste due forme di realtà "invisibili" calviniane (Pavesi 2021) danno vita ad un'ulteriore città, Eusonia, crasi e mescolanza tra le due oltre che – a un tempo – fedele specchio della società attuale riguardo al rapporto tra umano e morte (Antiga 2025). Eusonia è così la città, cioè quella condizione di realtà sociale costruita e abitata, in cui tra le cose allontanate e assiegate lungo i marciapiedi – in attesa del fatidico "spazzaturaio" invocato da Calvino – ci sono anche il dolore, il lutto, la morte: anche queste (soprattutto queste) fanno parte delle cose costantemente allontanate, rifuggite; anche queste (soprattutto queste) sono le questioni delle "ricorrenti impurità", dalle quali non facciamo altro che cercare di "mondarcene", di nettarcene via di dosso (Han 2022). Eusonia non esiste, ma i suoi abitanti sì – e siamo noi.

A seguito di ciò, potrà apparire ora più sensato tentare di affermare come la miseria, nelle sue varie forme, ci incute intimamente terrore in quanto si paventa a noi, abitanti di Eusonia, come odierno – ed esplicito – *memento mori*. Ed è proprio in quanto tale che tentiamo in tutti i modi di fuggirne e di negarla, nasconderla, obnubilare; quasi che fosse l'entrare stesso nella sfera di influenza fisica e carnale di un "miserabile corpo" – quasi fosse, questo, stavolta, una massa che piega e crea un "miserabile spaziotempo" – ad avvicinarci inesorabilmente alla nostra fine, alla malattia, alla morte appunto, in una forma contemporanea purtroppo creduta di taumaturgia mefistofelica e nefasta.

3. IL "SECOLO LUNGO" DEI CIMITERI: PROSECUZIONI (E PERSECUZIONI) OTTOCENTESCHE

Eusonia non esiste ma, così come vale per i suoi abitanti, anche i suoi luoghi della morte in fondo esistono – e sono i nostri cimiteri. E al pari della morte che è rifuggita, esorcizzata e allontanata, anche i luoghi della morte, presso Eusonia, lo sono.

I cimiteri, infatti, rispetto alla città nella sua interezza, paiono vivere in una condizione particolare, che è del tutto paragonabile a quella che intercorre tra noi e la morte. Da questo punto di vista – facendo riferimento al noto quadro di Arnold Böcklin, *L'isola dei morti* (1880-1886) –, nella gran parte delle nostre città odierne, ogni cimitero è un'isola. Quelli in questione sono spazi perlopiù avulsi ed espulsi – sicuramente *recintati* e scissi, storicamente – rispetto al tessuto urbano e allo spazio pubblico circostante, ed anche se talvolta ritrovatisi accerchiati dal costruito, successivamente alla grande espansione urbana avvenuta nella seconda metà del Novecento, sono essi sempre e comunque qualcosa d'altro rispetto alla vita urbana e sociale e dei flussi che intanto vive "altrove". Nella fattispecie, riducendo un minimo

il campo d'azione al territorio nazionale, i cimiteri italiani sono oggi luoghi in qualche modo "esausti", s-connessi, paradossalmente "funzionalisti" – anche se, a pensarci bene, essi rimangono forse l'unica specie-di-spazi architettonica che il modernismo e il funzionalismo novecenteschi non hanno intaccato. I nostri cimiteri ci sono "alieni e alienati" poiché ci provengono in dote da un passato oramai molto lontano – architettonicamente parlando –, quello igienista e "dei lumi" settecenteschi (Giuffrè et al. 2007), un periodo di inchieste e riforme che ha poi trovato la definitiva formalizzazione nell'Editto napoleonico di Saint-Cloud del 1804, che ha cristallizzato quella (e quella solamente) forma cimiteriale: e tali sono le "parvenze cimiteriali" con le quali ci troviamo ad avere a che fare anche oggi.

Per quanto riguarda i cimiteri, il "lungo" XIX secolo sembra non essere mai terminato – ovvio è dire che, però, intorno a queste isole, nel frattempo, tutto è mutato.

4. OLTRE IL REALISMO MODERNO CIMITERIALE: DUE CONDIZIONI PER UNA POSSIBILE REINVENZIONE

È, però, proprio attraverso tale condizione sociale e urbana innegabilmente variata al contorno di recinti cimiteriali che oggi ci appaiono come persecuzioni (e, ad un certo grado, "persecuzioni") ottocentesche – se la si legge tra le righe (per dritto), ma allo stesso tempo in controtelaio (cioè per rovescio) – che si può arrivare a capire, da un lato, il perché dell'inefficacia e della parziale arretratezza di tali luoghi, al presente; dall'altro lato, è anche possibile intuire che cosa essi ci possano offrire proprio in quanti spazi sfuggiti, ad un certo grado, alla "modernizzazione" novecentesca – questioni che, per motivi di asciuttezza, saranno in questa sede ridotte alle loro caratteristiche essenziali, implicitamente accettando le inesattezze insite di *default* in tale operazione.

Ora, andando nell'ordine, quella italiana odierna – e non solo "nostrana", ma più in generale occidentale (Sloane 2018) – ha tutta l'aria di essere una vera e propria "crisi cimiteriale", ad intendere cioè un momento di stallo e di una messa in discussione necessaria per questi nostri luoghi urbani della morte. Il motivo principale di tale condizione appare essere legato al trend, in forte aumento, delle cremazioni: sul territorio nazionale, sempre più persone decidono di optare per la cremazione in fase di espressione delle loro ultime volontà: gli ultimi dati parlano di un 38% circa, rispetto al totale dei defunti per anno solare (Fogli 2025). A partire da ciò ¹ – unitamente ad un calo demografico che anno dopo anno si conferma e si consolida –, diventa sicuramente più facile sbilanciarsi rispetto ad una "crisi" (debole o forte essa sia) del luogo del camposanto per come siamo abituati a concepirlo: un cimitero che, metaforicamente parlando (ma nemmeno troppo), va "polverizzandosi", dovutamente al fatto di una salma che va perdendo la sua integrità ("spaziale", si direbbe), per trasformarsi, molto più facilmente che nei decenni scorsi, nelle dimensioni d'un oggetto – quello dell'urna – trasportabile, leggero, inerte e non tossico; qualità, tutte queste, alle quali di certo non possono giungere l'inumazione o la tumulazione

¹ Come accennato, l'argomento non verrà in questa sede affrontato in dettaglio per motivi di brevità; si dirà solo che la questione inerente allo spazio – in termini di "disponibilità spaziale" – dei e nei cimiteri è alquanto dibattuta e complessa: da un lato – sul breve periodo – pare mancare, dall'altro – sul medio-lungo periodo – sembra invece accrescersi fin troppo. Cfr. Staudt, Ellens (2013); Corbellini (2024).

tradizionali. In questa “polverizzazione”, diffusione e dislocazione dei resti e – assieme – del cimitero stesso, sta forse la vera mutazione che all’oggi si dovrebbe cercare di affrontare. È qui che sta il lato di arretratezza, o comunque di “esaurimento” della capacità che dovrebbero possedere tali luoghi, per le condizioni in cui si trovano ad essere, di assolvere la loro funzione fondamentale, o comunque principe.

Da un punto di vista opposto però – che è la postura che hanno assunto negli ultimi trent’anni circa gli studiosi botanici e forestali, più che gli architetti e i decisori “tradizionali” delle progettualità urbane (Kowarik et al. 2016) –, per loro stessa conformazione i cimiteri si sono rivelati, al pari e maggiormente rispetto ad altri spazi aperti urbani, dei veri e propri *hotspot* ecosistemici e di biodiversità (Barrett, Barrett 2001). È quindi forse da questa loro caratteristica in qualche modo intrinseca – ad oggi –, che già possiedono, che le discipline del progetto dovrebbero provare a (ri)partire per andare oltre la loro situazione attuale, che è un’*impasse* – anche e soprattutto al tempo dell’odierno policollasso (Meschiari 2025).

5. OLTRE IL REALISMO MODERNO CIMITERIALE: “APERTURE” DOPO EUSONIA

E successivamente a queste due condizioni – una “negativa” e una “positiva”, che sono entrambe degli stati di fatto tangibili di questi spazi –, per tentare una sintesi meta-progettuale che possa fungere da indirizzo, occorre poi cercare uno stimolo a-venire, una condizione non presente bensì futura, per avere – oltre che due punti di partenza – anche un orizzonte d’azione per tale rinnovata operatività di progetto e ripensamento cimiteriale (Padoa Schioppa 2024).

Un terzo ganglio operativo, di scenari futuri, potrebbe dunque essere il seguente: seguendo ciò che si è detto addietro riguardo al parallelismo tra modi di allontanamento riservati alla morte (nelle nostre vite personali) e modi di allontanamento del cimitero (come luogo urbano) – entrambi modi di allontanamento *culturali* –, si crede in questa sede che sarebbe da ricercare, al pari dei Death Studies e della Death Education odierni (Testoni 2015; Sisto 2018; Walter 2020) – senza i quali, tra l’altro, un’azione progettuale di questo tipo sarebbe perlopiù inefficace –, una maggiore “apertura”, in senso sia formale che di commistione dei tanti agire possibili all’interno (e nelle immediate vicinanze) di questi luoghi.

È, così, quello proposto tra le righe di questo testo e qui in chiusura – attraverso degli esempi ritenuti significativi –, un tentativo di frantumare il recinto per riassemblare il sociale – ora comprendendone il dolore, il macabro, il lutto, la morte (D’Agostino et al. 2024); tutte quelle “robe” delle quali avrebbe dovuto occuparsene lo “spazzaturaio” calviniano ma che, al contrario, si sono solamente continuate ad accumulare al bordo delle strade di Eusonia. E lo si vuole fare virando *oltre Eusonia*, oltre quello che potrebbe concepirsi come l’attuale *realismo moderno cimiteriale*.

6. LA CITTÀ A PARTIRE DAI CIMITERI: ALCUNE NOTE INTORNO ALL’“APERTURA” COME MOSSA PROGETUALE

Jean Baudrillard, all’incirca a metà degli anni Settanta, si espresse in maniera volutamente provocatoria riguardo ad un fatto in particolare – che, se osservato con gli occhi delle discipline del progetto, è una forma di esercizio proattivo di slancio,

d’invenzione –: Baudrillard invitava a riprogettare le nostre città proprio a partire dai cimiteri (Baudrillard 2015, p. 139). E la sua provocazione, a ben vedere – in parte, a sua volta, provocatoriamente –, è stata forse in parte già accolta.

New York, 2010. Iniziano le attività di ricerca presso il neoistituto DeathLAB della Columbia University, che negli anni a seguire produrrà scenari cimiteriali futuri attraverso progetti come Sylvan Constellation, Constellation Park e WPA 2.0, tutti tentativi di reinventare il luogo del cimitero per come siamo abituati a conoscerlo (e ri-conoscerlo) a partire da un doppio assunto di partenza: da un lato, ripensare “l’oggetto-bara” in chiave ecologica e sostenibile, primariamente da un punto di vista energetico; dall’altro, pensare al cimitero come un luogo massimamente *aperto*, sociale e attivamente coinvolto internamente ai flussi e alle dinamiche urbane (Rothstein, Staudt 2021).

Berlino, 2019. Forse influenzato da questo, a qualche centinaio di metri dal rinato Tempelhofer Feld – ex principale aeroporto della città, ora diventato il più grande parco pubblico della capitale (Metta 2021) –, nel quartiere di Neukölln il Prinzessinnengärten Kollektiv ha occupato, riaprendolo alla comunità per impiantarne degli orti urbani, la sezione in disuso da qualche anno del cimitero locale, il Neuer St. Jakobi Friedhof, un luogo restituito alla città come spazio pubblico aperto e condiviso, in cui – ora – il tempo della vita-che-vive fa da contrappunto all’altra sezione del cimitero, quella che è rimasta tale, atta alle sepolture e al ricordo dei defunti (Ferrari 2019).

Montpellier, 2020. Per il cimitero metropolitano della città, lo studio Traverses pensa ad un’espansione in termini “anti-tradizionali”, proponendo un parco (sub)urbano in cui lapidi e steli uniformi, bianche, fanno capolino nel mezzo di una vegetazione commista, ad alto, medio e basso fusto: un paesaggio vivente in cui l’acqua svolge un compito primario, non tanto nel suo essere pensata (anche) come elemento canalizzato atto ad ottimizzarne la raccolta durante gli eventi meteorologici estremi, bensì come confine “debole” – quello segnato da uno specchio d’acqua orizzontale –, un confine che non chiude bensì *apre* al paesaggio circostante, che è quello della periferia agricola della Francia del Sud.

Questi tre esempi – che sono stati chiamati a raduno non tanto per inventariare con precisione ma per suggerire un *penser autrement* (Boano 2020; Cimatti 2024) possibile per i nostri luoghi della morte –, esprimono tre movimenti e tre momenti non tanto di chiusura ma di apertura di un discorso – quello che si è portato avanti in questa sede –, proiettandolo verso un orizzonte futuro. Sono essi stessi, poi, ad un certo grado, un tentativo di risposta alla provocazione di Baudrillard, che si è qui presa “seriamente” e si è voluta richiamare come manifesto d’intenti condiviso, nel tentativo di ricercare e fondare una *nuova alleanza* tra queste “due città”, quella “dei vivi” e quella “dei morti” (per come siamo stati abituati a scinderle), di cui la seconda ci appare oggi così “esausta”, ma internamente ad una prima che si trova anch’essa alle prese con sfide decisive: da ciò e per ciò, reinventare il ruolo dei luoghi cimiteriali per ripensare l’architettura della città – di modo che dove termineranno gli uni e dove inizierà davvero l’altra non ci sarà più dato sapere.

NOTA PROGETTUALE

Questo testo guarda la città della miseria con gli occhi di *Petrolio*, il cui “carattere frammentario [...] fa sì che [...] ‘certi pezzi narrativi’ siano in sé perfetti, ma non si possa capire, ad esempio, se si tratta di fatti reali, di sogni o di congetture” (Pasolini 2016, p. 4). Non è possibile, infatti, vedere e avere contatti fisici con questa città considerandola come una forma *formale* e neppure come un *informe* o un *informale*: la città della miseria è normale ma vischiosa, puzzolente e gommosa, disumana e paurosa, appare come un “latteo chiarore, quasi unto” (ivi, p. 26, *Appunto 3d. Prefazione posticipata*), una città dove testo e avantesto convivono, che “non è una storia reale” (ivi, p. 452, *Appunto 103a. Un incerto punto fermo*) ma che chiede continue messe in discussioni della propria posizione e una movimentazione del proprio credo: una proiezione al di là dell’architettura.

Per Pasolini opera e progetto sono la stessa cosa [...]. Normalmente ‘testo’ e ‘avantesto’ vengono categoricamente distinti [...]. In *Petrolio* è impossibile fare questa distinzione: gli elementi progettuali sono parte integrante del testo. Per elementi progettuali intendo gli schemi, le note, le postille cui anima il testo, lo stratifica e ne registra le evoluzioni, ma anche tutti quei materiali extra-letterari che nella *Nota progettuale* vengono presentati come elementi indispensabili per una corretta interpretazione del testo. (Stigliano 2020, p. 57)

Schema del viaggio in cui si riprendono, di *Petrolio*, i titoli di alcuni capitoli: nel paragrafo *Gli incontri serali*, dedicati alla rilettura a distanza di un attraversamento reale dello spazio urbano, quello “‘smisurato’, scartato, dimenticato, [che] persiste come ambito in cui la miseria può insediarsi, accamparsi, riconoscersi” (Marini 2024, p. 9). Nel paragrafo *Un incerto punto fermo*, la miseria è introiettata come possibilità di fare città, come intravisto da Shadrach Woods e Joachim Pfeufer nel loro progetto *Paris Nord* (1964) che qui appare nella forma di un documento dalle capacità retroattive. Detto altrimenti l’oggetto osservato non è un’architettura o uno sciamme di piccole architetture che, alleatesi, possano costituire una città ammassata in grado di alterare lo *status quo* – traiettoria del progetto questa già indagata e in parte praticata (cfr. Marini 2008) –, ma, al contrario, la miseria come energia e atto di “pianificazione” della città grazie alle sue architetture, ai suoi spazi e ai suoi spettri.

L’ammonizione di Candilis sembra trovare conferma: bisogna ‘preoccuparsi di più delle piccole cose’, non cercare trasformazioni estetiche o morfologiche, ma tentare di trasformare il modo di percepire l’estetica, la forma, e soprattutto le loro relazioni con la vita quotidiana. [...] Propongo che il dibattito torni a riallacciarsi alla nozione di ‘cultura minore’ che, come hanno spiegato Deleuze e Guattari, possiede almeno tre caratteristiche principali: ‘un forte coefficiente di deterritorializzazione, una connessione diretta con la politica [...] e un valore collettivo’. (Scardi 2006, p. 56)

I paragrafi che seguono cercano di fabbricare delle chiavi d’accesso per un passaggio di stato dell’idea di progetto e di architettura verso una saldatura del tritico architettura-città-società, di reimpostare il nostro rapporto con il mondo ormai fondato sul paradigma della proprietà, del chiuso, della sicurezza del corpo e della stasi. Questo fa emergere la natura metatestuale del contributo, che si propone me-

Lampi sulla città

Alberto Petracchin

01 LE CITTÀ DELLA MISERIA INVISIBILE

01 todologicamente come un testo-progetto, un progetto critico su e per la città, per questo motivo l'ultimo paragrafo è chiamato *Visione*.

LE CITTÀ DELLA MISERIA
INVISIBILE

La tesi che si vuole sostenere è che la città della miseria sviluppi un tipo di contatto critico di cui si ha paura, che essa emerge oggi come un'altra ecologia possibile, tutta da studiare e teorizzare "come vista da un sicario che non giudica" (Pasolini 2016, p. 41, *Appunto 6bis. I personaggi "che vedono"*), e a cui serve strategicamente dare un nome, che essa costruisce "una urbanità in stato permanente di crisi, dove lo spettro di una miseria ovunque incombente finisce per legittimare un'arte di governo dell'emergenza e della precarietà" (Marini 2024, p. 9). Scrivere della città della miseria è anche e sempre mettere in discussione tale paradigma; la scrittura non può allora che emergere come forma di un progetto-critico possibile e dunque come scena del crimine.

GLI INCONTRI SERALI

In una delle prime scene del film di David Lynch *Mulholland Drive* (2001), un personaggio vede un *homeless* sbucare da dietro un muro in un parcheggio e muore di paura. Lo stesso personaggio ritorna alla fine del film, e, dentro una busta di carta che tiene in mano è contenuta la chiave per risolvere il loop temporale sul quale è impostato lo svolgimento della trama. Come è noto, il film di Lynch, ambientato a Los Angeles, mostra l'oscurità nascosta dentro ogni paradiso: non è forse la paura di chi abita l'esterno, diremmo noi della miseria e dei suoi spazi e dei suoi odori, a innescare la narrazione a-cronologica di *Mulholland Drive*? Per dirla altrimenti, a cambiare il sistema consolidato su cui abbiamo fissato la "nostra" immagine della città come corpo chiuso? Se lo spazio della strada *in se* è già stato ampiamente studiato, tra gli altri, da Bernard Rudofsky nel suo *Streets for People* o da Shadrach Woods nel suo manifesto di teoria urbana *Men in the Street* (cfr. Rudofsky 1969; Woods 1975), è il libro di Reyner Banham *Los Angeles. The City of Four Ecologies* che si offre come punto di partenza per evidenziare una sostanza, la miseria, che gli studi di strada hanno tralasciato nonostante la sua evidenza. Nel libro l'autore riconosce nella città di Los Angeles quattro diverse ecologie: Surfurbia, Foothills, The Plains of Id e Autopia (Banham 2009). Prendendo le mosse dal discorso di Banham, cui va dato il merito di aver spostato gli studi sulla città da mera collezione di edifici a studio di ecologie da essi composte, l'intenzione di questo saggio è di osservare la città da dentro, senza presa di distanza, affiancando all'architettura quella società che vede come protagonisti i miserabili – "unlike the pauper and the inops, the miser finds in work neither compensation for a deficiency nor a criterion of meaning and measurement" (Gentili 2024, p. 33) – le persone che non hanno nulla e che soprattutto non hanno casa, che abitano contro-zone della città. Il più-che-umano e il non-umano è in questo testo la città dura, ruvida, inanimata e puzzolente che la miseria riesce ad abitare, mostrandoci criticamente come ci si possa rapportare oggi, dentro il paradigma della *Heimatlosigkeit* (cfr. Hui 2024), con la materia mortificata di cui sono costituiti tutti i luoghi lasciati dalla modernità, dai suoi rigurgiti e dai suoi molteplici *post*.

Nella serata "rigidamente codificata; e ciononostante [...] sempre in preda al caso" (Pasolini 2016, p. 187, *Appunto 43a. La continuità della vita quotidiana*), questi personaggi reali ma immaginari per l'economia di questo testo si riuniscono o stanno soli in alcuni spazi aperti. Certo nella città della miseria tali spazi appaiono in

forme e vesti diverse, talvolta non appaiono neppure restando allo stato di "alone", ma si può rinvenire come una serie di *elements of misery* – in risposta agli elementi dell'architettura presentati Rem Koolhaas alla Biennale di Architettura di Venezia del 2014 e agli elementi dell'architettura veneziana indagati lo stesso anno da Giulia Foscari (cfr. Koolhaas 2014; Foscari 2014) – in cui i personaggi appunto si radunano o rifugiano ipotizzando delle piazze o delle abitazioni. La riunione di questa società con uno "suo" spazio possibile è fatta, per riprendere ancora Pasolini, da *personaggi 'che vedono'*. Dell'esserci in quegli incontri serali si può scrivere solo come visti "da loro", posizionati in un'area di riflessione che apre possibilità. L'oggetto del loro interesse, e delle loro preoccupazioni, è la città chiusa; l'oggetto del loro desiderio la città aperta e la vita. Tutto ciò che fanno le vite degli altri, ovvero da chi non si sente di far parte della città della miseria e dunque non la vede, lo farà come visto da questi occhi e da questi corpi o spettri. Ciò che li protegge è il non possedere niente e il non appartenere a niente. Negli incontri con la miseria "c'è sempre qualcosa di intimo, di commovente e insieme di solenne: perché in tali incontri, si celebra la vita" (Pasolini 2016, p. 197);

il punto di vista è sempre al vertice. Le cose sono colte in un loro momento di attualità così estrema da presentarsi come cristallizzate o pietrificate. Tutto è una serie di fregi o simulacri, al culmine dell'espressività, e, al tempo stesso, allineati come nelle Opere Teleologiche o nelle Allegorie. Tuttavia, questo punto di vista culminante non disdegna di prendere in considerazione di tanto in tanto [...] le profondità dei baratri. (ivi, p. 196)

Emerge dunque il primo grado di frizione, quello tra le zone abitate dai miserabili, a cui daremo un nome nella *Visione*, e il sistema sparso di *enclaves* dove abitano tutti gli altri e su cui abbiamo concentrato fin qui tutti gli sforzi interpretativi e progettuali sul senso di città. Tale frizione esiste a un triplice livello di lettura: la scala urbana, che si struttura sulla dialettica tra zone misere e zone ricche ma dove queste zone misere iniziano a prendere il sopravvento sulle altre; a scala sociologica, perché le persone che abitano le due parti si incontrano nella città anche involontariamente ma non vogliono avere rapporti; a scala simbolica perché l'immagine consolidata della città cambia. E cambia perché il suo *punctum* non è più una mappa cognitiva organizzata sulla certezza di *paths, edges, districts, nodes, landmarks* come voleva Kevin Lynch (cfr. Lynch 2001) ma inizia a organizzarsi sull'apparire concreto di perturbanti zone fantasma che ci sono sempre state ma che sono sempre rimaste invisibili o non-viste. Queste zone, ancora una volta, sono uno scarto della privatizzazione, sfuggono al controllo e ospitano la vita come nella *waste land* dei Godoari.

Le mura crollate, in parte, e in parte ancora in piedi, ma con enormi squarci che le spaccavano obliquamente, o vi aprivano grossi buchi rotondeggianti, avevano l'aria di rovine. La polvere si era depositata, e, a testimoniare il loro crollo recente c'erano solo i mucchi di macerie fresche intorno. Ma il disegno delle loro spaccature, il profilo dentellato dei xxx, data la solidità della costruzione fatta di materiale vecchio, in uso ancora al principio del secolo, facevano sì che quelle mura distrutte avessero l'aria di ruderi nobili. (Pasolini 2016, p. 476, *Appunto 110. I Godoari*)

La città della miseria è tentacolare e forma una struttura urbana altra, un altro ordine. Non esiste come spazio di auto circondamento selettivo, delimitato e contenitivo ma è l'esatto opposto ovvero l'esternalizzazione dell'architettura, lo spazio aperto che per natura è intangibile e non è contenibile. Essa rimane dunque come spazio portante della città, una ecologia di quinto grado e precisamente una "sentient ecology" (cfr. Ingold 2000, pp. 24-26) proprio perché le entità di cui è fatta non sono preoccupate del proprio mantenimento ma al contrario della propria evoluzione. Quel che questa città mette in questione è la capacità di un progetto di architettura di fare città, di rendersi disponibile a costruire nuove urbanità da abitare, dove spazio e società partecipino insieme.

Veniamo dunque alla seconda frizione di questo discorso, che si muove su due livelli differenti: materiale e concettuale. Il primo livello opera a livello architettonico appunto con una certa dose di materialismo, dove il rapporto con tale materialismo si palesa in passeggiate a piedi scalzi nel parco, vestiti di stracci al freddo dell'inverno, in sostanza a corpo nudo di fronte allo spazio. Chi abita la città della miseria abita una casa di catrame, di asfalto e cemento, gas di scarico, gomma, cartone, vermi e blatte, germi e sporcizia, abita quello che Anthony Vidler chiama "la sostanza densa, quasi palpabile" (Vidler 2006, p. 247) della contemporaneità. Spazi piuttosto che architetture, ambienti aperti piuttosto che edifici chiusi. Questo è ciò che ci dice la miseria mostrandoci uno spazio "abietto e ignobile nella sua ubiquità, invasore instancabile dei reami protetti della società e della civiltà. [...] 'pura violenza' che si sottrae al tempo e alla geometria per affermare la propria presenza" (Vidler 2009, p. 109). Il secondo livello, concettuale, riguarda il fatto che tale città della miseria può continuare a esistere e ad avere dignità solo se si comincia a immaginare un abitare diverso dal ritorno a casa, un abitare senza casa, senza patria, a-polidi e a-domestici. Per alcuni studiosi *homeless is a housing problem* (cfr. Borges, Scott Mitchell 2018) mentre la città della miseria non chiede di essere risolta ma di restare aperta. Essa chiede di farsi struttura urbana, di essere la città. E lo fa da una posizione preminente proprio perché ha confidenza con il possedere-nulla che porta a rapportarsi intensamente, usandole, le materie disumane del mondo. La città contemporanea nel momento in cui la "la spaesatezza diviene un destino mondiale" (Heidegger 2020, p. 39), è dotata oggi di questa quinta ecologia – oltre le quattro teorizzate da Reyner Banham – fatta di quella miseria che oggi svolge un ruolo strutturale nelle dinamiche urbane.

UN INCERTO PUNTO FERMO

Come una prova documentaria retroattiva, si innesta in questo discorso sulla città della miseria una nota su un progetto urbano mai realizzato. Si tratta del progetto *Paris Nord* redatto da Shadrach Woods e Michel Pfeufer nel 1964 in reazione alle politiche urbane che volevano la costruzione di *ville nouvelle* distanti dal centro cittadino per rispondere alla pressione demografica esercitata dal *grande numero*. Come è noto, è questa la politica che ha vinto, mentre la via alternativa proposta da Woods e Pfeufer resta allo stato latente in forma di contro-pianificazione in grado di tenere insieme architettura, urbanistica e società. Gli autori impiantano il proprio ragionamento nel momento in cui avviene, a Parigi come altrove, la cesura tra civiltà urbana e civiltà contadina – momento che Pasolini chiama "crollo cosmologico" –, con la conseguente sparizione della seconda, ovvero il momento in cui la miseria viene tacciata

d'esser povera e allontanata, appunto, in altre premeditate e calcolatorie città nuove. Il progetto degli autori non reagisce però immaginando forme nostalgiche di architettura ma si lancia a teorizzare una via nuova per la cultura e per le discipline dedite allo spazio.

At the core of Paris Nord was the claim that the city is the only space for culture, the only possible 'habitat of man living in society'. The project is an anti-suburban manifesto, Woods's first response to the invasion of the country by the city, or rather by the 'noncity' of the banlieu. (Gonzalez, del Real 2020, p. 84)

Una serie di fasce è impressa sopra la città esistente la cui presenza non è ignorata ma usata come preesistenza necessaria a ipotizzare zone finalmente costruibili, chiamate dagli autori "zone of 'no edification'" (*ibidem*), che istituiscono un confronto attivo tra l'ambiente urbano stesso e le zone da tenere il più possibile aperte. Le fasce, scomposte in una griglia del tutto concettuale, cavalcano il territorio e la città articolandosi di volta in volta e bloccando la propria avanzata solamente alle porte del centro storico della città. Le fasce costruite sono una rielaborazione, questa volta sì, di un'architettura vernacolare e minore, la Medina di Sousse in Tunisia, evocata non tanto per tornare alla storia ma perché capace di dialogare con il territorio e la geografia che nel frattempo può continuare a esistere e a evolvere. L'intero progetto è rappresentato tramite una serie di diagrammi, come se gli autori avessero volute lasciare qualcosa al caso, o comunque abbandonare le forme deterministiche tipiche della progettazione modernista. Gli architetti rigettano l'idea di forma e anche nell'unico disegno "realista" – in realtà un misto tra uno zoom progettuale, una sezione, una planimetria e una assonometria –, uno dei pochi disegni non totalmente diagrammatici, si può notare come l'architettura della città antica venga scagliata nel futuro disegnata in costruzione o in demolizione, in ogni caso non nella sua finitudine. Le figure e il processo sono lasciate aperte, frammentarie, una serie di appunti da usare per verificare se evitando di disegnare tutto, evitando di indicare a tutti i costi come si sarebbe dovuta abitare quella città o come avrebbe dovuto apparire, si potesse superare la componente quantitativa e misurabile del progetto, di norma abituato a classificare il suo pubblico: "Woods hoped this use of the web would debunk built form and its representational and economic value" (*ivi*, p. 78). Il progetto propone in sostanza uno slittamento concettuale, ovvero di uscire dal regno del fatto ad hoc per aprire la possibilità, per una struttura urbana che è anche un'architettura, di essere per quelli "che vivono una vita scoperta" (Pasolini 2016, p. 400, *Appunto 97. I narratori*). Come scrive Daniel Heller-Roazen "la rimozione libera uno spazio. La sparizione apre all'apparizione, e, dove c'era un'io' compare inevitabilmente un Nessuno" (Heller-Roazen 2025, p. 19).

VISIONE

Appare come conclusione del testo una "corte dei miracoli", evocazione di un'immagine proveniente dal tardo medioevo europeo. La corte dei miracoli, sistema comunitario impiantatosi soprattutto in Francia nel Sedicesimo e Diciassettesimo secolo, è storicamente un'area urbana in cui si riuniscono gruppi organizzati di emarginati. La struttura spaziale della corte dei miracoli è legata sia alla parola "corte", intesa sia come elemento di comunità con a capo un re, sia come corte definita da

01 edifici, difficile da penetrare; che alla parola “miracoli”, relativa alla capacità di inver-
 LE CITTÀ DELLA MISERIA tire l'ordine naturale delle cose, di andare oltre lo status quo. Come abbiamo visto,
 l'architettura della corte dei miracoli insiste in aree urbane la cui definizione spaziale
 è imprecisa e non cerca formalizzazioni, al tempo stesso essa non può essere detta
 città informale perché la sua massa critica sta superando in estensione e energia la
 città formale, piuttosto essa si presenta, dal punto di vista del linguaggio, come “ma-
 teria non formata d'espressione” (Deleuze, Guattari 1986, p. 13).

Essa è composta per lo più da baracche fatte di legno e latta o da materiali di
 fortuna, da tende e case di cartone, ed è abitata dagli homeless, attraversata stabil-
 mente dalle comunità assistenziali che forniscono aiuti concreti, attraversata di corsa,
 in auto o a piedi, da chi non si sente di farne parte. Questa architettura che è legata
 indissolubilmente alla vita che la abita approfitta degli spazi a disposizione – quel che
 rimane dello spazio pubblico – mostrando grandi lezioni progettuali: i cavalcavia di-
 ventano dei tetti monumentali per proteggersi dalla pioggia, gli ingressi più profondi
 possono essere case temporanee, le scalinate divani e tavoli da pranzo, il sole così
 come l'ombra gettata dalle architetture diventano veri spazi di salvezza contro il fred-
 do o il troppo caldo, gli animali diventano termosifoni: si tratta di progettare “come
 un cane che fa il suo buco, come un topo che scava la sua tana. E, a tal fine, trovare il
 proprio punto di sotto-sviluppo, un proprio dialetto, un terzo mondo, un deserto tut-
 to per sé” (ivi, p. 33). Si tratta di una monumentale architettura minore di continuo
 costruita da chi non ha casa, da chi non ha nulla, da chi è fuori dalla società ma che
 vive la propria miseria non come sintomo di povertà ma come altro modo di abitare
 lo spazio urbano ma soprattutto lo spazio aperto, spiazzando il concetto stesso di
 abitare e “questo perché, contrariamente all'opinione popolare, lo status quo dell'a-
 bitare non costituisce architettura. Quello che costituisce architettura è il continuo
 spiazzamento dell'abitare, in altre parole, il dislocamento della localizzazione” (Ei-
 senman 2015, p. 322).

Sospese tra la cronaca nera e un allegorico progetto teorico le “corti” sono
 zone di rifondazione della città, non sue mortali cadute. Essa è, in altre parole, uno
 spazio la cui architettura ha superato l'indelebile passione per lo stile, il linguaggio e
 l'espressione. Come il Simone Veil Bridge dello studio Oma (2013-2024), essa è inte-
 ressata a un uso potenziale più che a un uso certo (cfr. [www.oma.com/projects/
 simone-veil-bridge](http://www.oma.com/projects/simone-veil-bridge), consultato il 17 giugno 2025; Bingham-Hall 2025) – pur
 sempre dunque un'evoluzione della “*absences of building*” (Koolhaas, Mau 1955,
 p. 616) della Strategy of the Void “*where the most important part of the building con-
 sist of an absence of the building*” (ivi, p. 616. Prosegue Koolhaas, a pagina 632:
 “Forms only have to be ‘left out’, non-constructed”) o del progetto per la Ville
 Nouvelle Melun-Sénart in cui la *nothingness* era considerata e dove “*a deliberate sur-
 render [...] take urbanism’s weakness as it premise*” (ivi, p. 974) – o ancora, come
 il progetto Paris Nord studiato nel paragrafo precedente la sua idea propone “*a new
 way of form-making, but one that is non-material*” (Gonzalez, del Real 2020, p. 88).
 È un'idea di città volutamente minore e minoritaria, un'architettura più che generica,
 senza qualità, diremo quasi dimenticabile, il cui centro è *nessuno*, ovvero un progetto
 per tutti e per nessuno, non per un tipo di umanità o entità, ma per noi tutti e le nostre
 miserie. Questa è la sua ricchezza.

Comunque pullula la vita irriverente.

Con il fiume Lambro, elogio del presente che verrà

Francesca Berni

J. Bennett, *Materia vibrante. Un'ecologia politica delle cose* (2010), Timeo, Palermo 2023.

N. Berdjaev, *Nuovo Medioevo* (1922), Fazi, Roma 2017.

E. Camurri, *Introduzione alla realtà*, Timeo, Roma 2024.

E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, il Mulino, Bologna 2018.

D. Haraway, *Chtulucene. Sopravvivere su un pianeta infetto* (2016), Nero, Roma 2019.

A. Huxley, *Il mondo nuovo. Ritorno al mondo nuovo* (1932), Mondadori, Milano 2022.

T. Ingold, *On human correspondence*, "Journal of the Royal Anthropological Institute", 23(S1), 2016, pp. 9-27. <https://doi.org/10.1111/1467-9655.12541>

F. Jullien, *Essere o vivere* (2015), Feltrinelli, Milano 2016.

F. Jullien, *Vivere di paesaggio. O l'impensato della ragione* (2014), trad. di G. Gurisatti, Mimesis, Milano-Udine 2017.

P. Kropotkin, *Il mutuo appoggio. Un fattore dell'evoluzione* (1902), a cura di G. Borella, Elèuthera, Milano 2020.

L. Margulis, D. Sagan, *What is Life?*, Simon & Schuster, New York 1995.

A. Metta, *Il paesaggio è un mostro. Città selvatiche e nature ibride*, DeriveApprodi, Roma 2022.

M. Serres, *Conversations on science, culture, and time* (1992), con Bruno Latour, trad. di R. Lapidus, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1995.

N. Severtsov, *Fenomeni periodici della vita dei mammiferi, degli uccelli e dei rettili di Voroneje*, [in russo], Mosca 1885.

P. Sloterdijk, *Foams. Spheres Volume III: Plural spherology*, Autonomedia, New York 2016.

A. Tsing, *Il fungo alla fine del mondo. La possibilità di vivere nelle rovine del capitalismo* (2015), Keller, Rovereto 2021.

C. Rovelli, *Buchi bianchi*, Adelphi, Milano 2023.

Miseria e misericordia. Il monastero temporaneo di Sant'Antonio a Norcia

Maria Masi

L. Altarelli, *Light City. La città in allestimento*, Meltemi editore, Roma 2006.

W. Benjamin, *Il carattere distruttivo*, in R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser (a cura di), *Scritti 1930-31*, vol. IV, Einaudi, Torino 2002, pp. 521-525.

G. Chiaramonte, *Interno perduto. L'imminenza del terremoto*, Franco Cosimo Panini Editore, Modena 2012.

M. D'Alfonso, *Michele Nastasi. Città sospesa: L'Aquila dopo il terremoto*, Actar Publishers, New York 2015.

U. Galimberti, *Il corpo* (1983), Feltrinelli, Milano 2018.

D. Gentili, *Spazi di evacuazione*, in F. Fava, L. Reale, J. Lopez Cano, *Spazi d'artificio. Dialoghi sulla città temporanea*, Quodlibet, Macerata 2016, pp. 167-174.

A. Metta, *Arrangiarsi*, in *Glossario di Miserabilia*, a cura di S. Marini, A. Petracchin, J. Pierini, Mimesis edizioni, Sesto San Giovanni 2024, pp. 16-21.

P. Rumiz, *Il filo infinito*, Feltrinelli, Milano 2019.

A. Sohn-Rethel, *Napoli: la filosofia del rotto*, a cura di S. Custoza, Alessandra Carola Editrice, Napoli-Milano 1991.

F. Tagliabue Volonté, N. Bassoli, *STEM procedure. Strategie di rigenerazione post sisma - Post earthquake regeneration strategies*, Maggioli Editore, Santarcangelo di Romagna 2016.

Le città della miseria VISIBILE

Bibliografie

Un paradiso abitato da diavoli. Il caso di Crotona tra contaminazione ambientale e nuove forme di espropriazione territoriale

Altea Panebianco, Niside Panebianco

- S. Bruni, D. Cersosimo, *La chimica e le alchimie. Il polo industriale di Crotona*, in "Meridiana", XVII, n. 17, 1993, pp. 275-303.
- A. Campenni, *L'egemonia breve. La parabola del salariato di fabbrica a Crotona*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
- R. Castel, *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Fayard, Paris 1995.
- D. Harvey, *The New Imperialism*, Oxford University Press, Oxford 2003.
- P. Imperatore, *Territori in lotta. Capitalismo globale e giustizia ambientale nell'era della crisi climatica*, Meltemi, Milano 2023.
- G. Isnardi, *La Sila*, in "Le Vie d'Italia", Touring Club Italiano, s.l. 1927.
- R. Juskus, *Sacrifice zones. A genealogy and analysis of an environmental justice concept*, in "Environmental Humanities", XV, n. 1, 2023.
- A. Lanzani, *Italia di mezzo. Prospettive per la provincia in transizione*, Donzelli, Roma 2024.
- R. Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Harvard University Press, Cambridge 2011.
- A. Pizzorno, *I soggetti del pluralismo: classi, partiti, sindacati*, Il Mulino, Bologna 1980.
- V. Teti, *Maledetto Sud*, Einaudi, Torino 2013.
- C. Trigilia, *Sviluppo senza autonomia. Effetti perversi delle politiche nel Mezzogiorno*, Il Mulino, Bologna 1992.

Alcune riflessioni sulla città-Ilva e l'invenzione di vite misere

Arianna Colombo, Laura Guarino

- AA. VV., *Piano Taranto*, 2018, <https://www.liberiepensanti.it/home/chi-siamo-2/piano-taranto/>.
- E.V. Alliegro, *Il monitoraggio ambientale come "dispositivo" politico e "costrutto" socioculturale. Una proposta interpretativa e operativa a partire dalla città di Taranto*, in "Archivio antropologico mediterraneo", I, 22, 2020.
- S. Avallone, *Acciaio*, Rizzoli, Milano 2010.
- S. Barca, *Ecologie politiche del presente*, 2020, <https://www.ecologiepolitiche.com/percorsi/approfondimenti/ecologia-operaia/>
- R. Cataldi, *Malesangue. Storia di un operaio dell'Ilva di Taranto*, Edizioni Alegre, Roma 2025.
- E. Cerrito, *La politica dei poli di sviluppo nel Mezzogiorno. Elementi per una prospettiva storica*, in "Quaderni di storia economica", Bank of Italy, Economic Research and International Relations Area, 3, <https://www.bancaditalia.it/publicazioni/quaderni-storia/2010-0003/index.html?dotcache=refresh>.
- C. Conelli, *Il rovescio della nazione*, Tamu Edizioni, Napoli 2022.
- T. Elhaik, *Incurable-Image: Curating Post-Mexican Film and Media Arts*, Edinburgh University Press, Edimburgo 2016.
- M. Foucault, *La vita degli uomini infami*, Il Mulino, Bologna 2009.
- A. Gramsci, *La Questione Meridionale*, Culturea, 2023.
- C. Indiano, *Ex Ilva di Taranto, transizione impossibile*, 2020 <https://irpimedia.irpi.eu/ex-ilva-taranto-transizione-verde-impossibile/>
- A. Leogrande, *Fumo sulla città*, Fandango Libri, Roma 2013.
- E. Marsili, *Pianeta Acciaio*, 25', Italia 1962.
- A. Miccio, R. Rinaldi, *La mortalità per neoplasie a Taranto: il rischio espositivo dei lavoratori delle cokerie*, atti del III seminario CONTRARP, Napoli 24-26 marzo 2004.
- J. Pisapia, I. Mongelli, *Per un'antropologia estetica della crisi ecologica: Teatro, arti visive, e «crisi della presenza» nella città di Taranto*, in "Antropologia", III, 9,

2022, pp. 111-132.

- G.L. Osti, *L'industria di stato dall'ascesa al degrado. Trent'anni nel gruppo Finsider. Conversazioni con Ruggero Ranieri*, Il Mulino, Bologna 1993.
- F. Oussak, *Pour une écologie pirate*, Editions la Découverte, Paris 2023.
- M. Riondino, *Palazzina Laf, 99'*, Italia-Francia 2023.
- S. Romeo, *L'Acciaio in fumo. L'Ilva di Taranto dal 1945 a oggi*, Roma, Donzelli Editore, Roma 2019.

Più decoro! A Veniceland non c'è posto per la poveraglia

Esther Giani

- An., *I fanciulli malvestiti cacciati dai Giardini*, in "Il Giornaleto", 7.11.1905, p. 5.
- An., *L'asilo dei senzatetto*, in "Gazzetta di Venezia", 6.2.1927, p. 5.
- I. A. Brodskij, *Fondamenta degli incurabili* (1989), Adelphi, Milano 1991.
- M. Cacciari, *L'arcipelago*, Adelphi, Milano 1997.
- A. Casellato, *Venezia dei bassifondi: la città dei marginali, della classe operaia e del pittoresco popolare*, in X. Tabet, M. Fincardi (a cura di), *Venise XX Siecle*, in "Laboratoire Italien. Politique et Société", n. 15, ENS, Lione 2015, pp. 71-78.
- R.C. Davis, *Landscape: il cuore del problema; persi nel labirinto; territori contesi*, in Id. *Il giocattolo del mondo. Venezia nell'epoca dell'iperturismo*, Wetlands, Venezia 2022, pp. 67-138.
- A. Ferrighi, *Un piano per Venezia (1886-1895). Conflitti e contraddizioni intorno al risanamento della città*, in "ArcHistoR architettura storia restauro - architecture history restoration" VI, n. 12, 2019, pp. 96-135.
- E. Giani, *Identità*, in S. Marini, J. Pierini, A. Petracchin (a cura di), *Glossario di Miserabilia*, Mimesis-collana Cahiers di Miserabilia, Milano 2024, pp. 89-92.
- E. Giani, *Premesse per una idea di città. Giuseppe Volpi e la sua Venezia*, in S. Marini (a cura di), *Idee di città*, Quodlibet, Macerata 2025, pp.228-237 (in corso di stampa).
- M. Reberschak, *Gli uomini capitali: il "gruppo veneziano" (Volpi, Cini e gli altri)*, in M. Insenghi (a cura di), *Il Novecento*, in *Storia di Venezia - L'Ottocento e il Novecento*, vol. 3, Treccani, 2002, pp. 1255-1312.
- E. Rambaldi, *Identità/differenza*, in *Enciclopedia Einaudi* vol. 6, Einaudi, Torino 1979, pp. 1110-1142.
- G. Romanelli, *Venezia Ottocento. L'architettura, l'urbanistica*, Albrizzi, Venezia 1988.
- R. Rotelli, *Per una più grande Venezia*, in "Gazzetta di Venezia", 19.08.1917, p. 2.
- B. Secchi, *La città dei ricchi e la città dei poveri*, Laterza, Bari 2013.
- R. Vivante, *La tubercolosi polmonare in Venezia. Sua diffusione e profilassi*, C. Ferrari, Venezia 1904.
- G. Volpi, *Venezia antica e moderna*, Atena, Roma 1939.
- C. Zanardi, *La "bonifica umana". La Venezia degli esodi nello sguardo dei rimasti*, tesi di Dottorato di ricerca interateneo in Storia delle società, delle istituzioni e del pensiero. Dal Medioevo all'Età contemporanea (XXXII Ciclo; relatori: R. Altin, A. Zannini), discussa presso l'Università degli Studi di Trieste - Università degli Studi di Udine, 2019.
- C. Zanardi, *La bonifica umana. Venezia dall'esodo al turismo*, Unicopli, Trezzano sul Naviglio (Mi) 2020.
- G. Zucconi (a cura di), *La Grande Venezia*, Marsilio, Venezia 2002.

Hull-House Maps and Papers.

Pratiche di vicinato ed epistemologie incarnate nella città industriale

Federica Castelli

- J. Addams, *Preface*, in Hull House, *Hull-House Maps and Papers, a presentation of nationalities and wages in a congested district of Chicago, together with comments and essays on problems growing out of the social conditions*, Pe-

- ters & Son, New York 1895.
- J. Addams, *Democracy and social ethics*, Macmillan, New York 1902.
- J. Addams, *Problems of Municipal Administration*, in "American Journal of Sociology", n. 4, vol. 10, Jan. 1905, pp. 425-444.
- J. Addams, *Newer Ideals of Peace*, Macmillan, New York 1907.
- J. Addams, *The Spirit of Youth and the City Streets*, Macmillan, New York 1909.
- J. Addams, *Twenty Years at Hull-House: With Autobiographical Notes*, Macmillan, New York 1910.
- G. Bonu Rosenkranz, F. Castelli, S. Olcuire, *Bruci la città. Generi, transfemminismi e spazio urbano*, Edifir, Firenze 2023.
- F. Castelli, *Love, Politics, and Public/Private Porosity. Women of Hull House*, in "European Journal of Pragmatism and American Philosophy", XV-1, 2023 <https://doi.org/10.4000/ejpap.3224>.
- M. Fragnito, M. Tola (a cura di), *Ecologie della cura. Prospettive transfemministe*, Orthotes, Napoli 2021.
- H. Hanru (a cura di), *La strada. Dove si crea il mondo*, Bieffe, Recanati 2008.
- D. Hayden, *The Grand Domestic Revolution*, MIT press, Cambridge (MA) 1981.
- S. Jackson, *Toward a Queer Social Welfare Studies. Unsettling Jane Addams*, in M. Hamington (a cura di), *Feminist interpretations of Jane Addams*, The Pennsylvania University Press, Philadelphia 2010, pp. 159-180.
- Hull House, *Hull-House Maps and Papers: a presentation of nationalities and wages in a congested district of Chicago, together with comments and essays on problems growing out of the social conditions*, Peters & Son, New York 1895.
- N.S. Miras Boronat, *Epistemologies of the Oppressed: Pragmatist and Feminist Approaches to Class, Gender, and Race*, in "Pragmatism Today", n. 12, vol. 1, 2021, pp. 41-53.
- R. Rauty, *Il tempo di Jane Addams. Sviluppo dei settlements e costruzione dell'analisi sociale*, Orthotes, Napoli 2017.
- G. Serughetti, L. Fano Morrissey, *Utopie della cura. La politica trasformativa delle pratiche di comunità*, Castelvecchi, Roma 2024.

Nuove città, vecchie disuguaglianze

Daniele Rossi

- M. Adrià, *PILARES Eduardo Galeano. Pilastrini della comunità*, in "About:", vol. I, n. 1, 2025, pp. 190-201.
- A. Aravena, A. Iacobelli, *Elemental. Incremental Housing and Participatory Design Manual*, Hatje Cantz, Ostfildern 2016.
- A. Picon, C. Ratti, *Atlas of the Senseable City*, Yale University Press, New Haven 2023.
- A. Roy, *Slumdog Cities: Rethinking Subaltern Urbanism*, in "International Journal of Urban and Regional Research", XXXV, n. 2, 2011, pp. 223-238.
- R. Sennett, *Building and Dwelling. Ethics for the City*, Farrar, Straus and Giroux, New York 2018.

La città della miseria nel cinema senza tetto né legge di Agnès Varda

Michele Anelli-Monti

- J. Baldwin, citazione estratta da T. Dixon, *Meeting the man. James Baldwin in Paris*, (28:00s), 1970.
- G. Bruno, *Fabrics of Motion. The Cultural Memory of Modernity*, in M. Borghe-
rini, E. Garbin (a cura di), *Modelli dell'essere. Impronte di corpi, luoghi, architet-
ture*, Marsilio, Venezia 2011.
- F. Cimatti, *Divenire blatta. Errore e godimento*, in "Vesper. Rivista di architet-
tura, arti e teoria | Journal of Architecture, Arts & Theory", n. 5 (*Moby Dick.
Avventure e scoperte | Moby Dick. Adventures and Discoveries*), 2021.
- K. Conway K., *Agnès Varda*, University of Illinois Press, Chicago 2015.

- S. Cortellazzo, M. Maragni, *Agnes Varda. Pensare il cinema*, EDT, Torino 1990.
- V. Dubois, *Il burocrate e il povero. Amministrare la miseria*, Mimesis, Milano 2018; ed. or. *La vie au guichet. Relation administrative et traitement de la mi-
sère*, Economica, Parigi 1999.
- N. Falcinella, *Agnès Varda. Cinema senza tetto né legge*, Le Mani-Microart'S,
Genova 2010.
- J.-L. Godard, *Le cinéma est fait pour penser l'impensable*, in Id., *Jean-Luc
Godard par Jean-Luc Godard* (1968), vol. II, a cura di A. Bergala, "Cahiers du
cinéma", Paris 1998.
- J. Hejduk, *Sentences on the House and Other Sentences II*, n. 06, RES: Anthro-
pology and Aesthetics, No. 32 1997.
- B. Holmes, G. Paris-Clavel, M. Pataut, *The Forms of Engagement: Artistic
Practices and Social Struggles* (2009), in M. Pataut, *Marc Pataut. First Attemp-
ts*, Museo Nacional Centro de Arte Reina Sofia, Madrid 2018.
- F. Jullien, *L'apparizione dell'altro. Lo scarto e l'incontro*, Feltrinelli, Milano 2020; ed. or. *Si près, tout autre. De l'écart et de la rencontre*, Grasset, Parigi 2018.
- Kline T. J., *Agnès Varda. Interviews*, University Press of Mississippi, 2014, p. 103
- L. Ladj, *Pressbook "I Miserabili"*, Luky Red 2020, in P. Lago, G. Toni, *Spazi con-
tesi. Cinema e banlieue. L'odio, I miserabili, Athena*, Le Milieu, Milano 2024.
- L. Ladj, citazione estratta da Lazi E. *Ladj Ly on Les Misérables: "Film is a tool.
It changes things"*, in "Sight and sound", 1 settembre 2020, <https://www.bfi.org.uk/sight-and-sound/interviews/ladj-ly-les-miserables-film-tool-change>.
- M. Otero Verzier, *Architecture of Appropriation. On squatting as spatial practi-
ce*, Het Nieuwe Instituut, Rotterdam 2019.
- F. Ouassak, *Per un'ecologia pirata... E saremo liberi!*, Tamu, Napoli 2024; ed. or. *Pour une écologie pirate. Et nous serons libres*, La Découverte, Parigi 2023.
- J. Pierini, *Rappresentazione*, in S. Marini, A. Petracchin, J. Pierini, *Glossario di
Miserabilia*, Mimesis, Milano 2024.
- P.P. Pasolini, citazione estratta da Varda A., *Pier Paolo Pasolini in New York*, (4:13s), 1967, <https://archive.org/details/pasolini-varda>.

La tentazione del riscatto. Etica e pratiche partecipative tra fotografia, fiction e documentario nell'Italia contemporanea

Giulia D'Alia

- S. Bruzzi, *New documentary. A critical introduction*, Routledge, New York 2006.
- S. Cavell, *The world viewed. Reflections on the ontology of film* (1971), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1995.
- G. De Vincenti, voce *Autore*, in *Enciclopedia del Cinema*, Treccani, Roma 2003.
- I. Dellisanti, *Il cinema di stato ai margini. Modalità di rappresentazione e costrutti simbolici sulla periferia romana nel cinema italiano contemporaneo*, tesi di dottorato, relatori A. Minuz, G. Giuliani, Sapienza Università di Roma, Roma 2023.
- D. Dottorini, *La passione del reale. Il documentario o la creazione del mondo*, Mimesis, Milano Udine 2018.
- R.E. Park, *Human migration and the marginal man*, Bobbs-Merrill, Chicago 1928.
- D. Forgacs, *Margini d'Italia. L'esclusione sociale dall'Unità a oggi* (2014), Laterza, Roma-Bari 2015.
- G. Gauthier, *Storie e pratiche del documentario* (1995), Lindau, Torino 2009.
- E. Goffman, *La vita quotidiana come rappresentazione* (1959), Il Mulino, Bologna 2022.
- J. Grierson, *Grierson on documentary*, Faber and Faber, London-Boston 1979.

- S. Moraldi, *Questioni di campo. La relazione osservatore/osservato nella forma documentaria*, Bulzoni editore, Roma 2015.
- B. Nichols, *Introduzione al documentario* (2001), Il Castoro, Milano 2010.
- F. Niney, *Le documentaire et ses faux-semblants*, Klincksieck, Paris 2009.
- R. Odin, *Della finzione* (2000), Vita e Pensiero, Milano 2004.
- I. Perniola, *L'era postdocumentaria*, Mimesis, Milano 2014.
- C. Pryluck, *Ultimately we are all outsiders: the ethics of documentary filming*, in "Journal of the University Film Association", XXVIII, 1, 1976, pp. 21-29.
- J. Rancière, *Lo spettatore emancipato* (2008), DeriveApprodi, Roma 2022.
- M. Renov, *The subject of documentary*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2004.
- J. Rouch, *Ciné-ethnography*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2003.
- G. Tarde, *Nomadologia e sociologia* (1895), Ombre corte, Verona 2013.
- G. Tarde, *Che cos'è una società?* (1884), Edizioni Cronopio, Napoli 2010.

City of Joy

Guelfo Carbone, Giulia Dettori

- AA. VV., *La "Città della Gioia": il masterplan che trasforma l'Ex Fiera di Roma in un nuovo centro urbano inclusivo*, in «Ingenio-web», 19 settembre 2024 (online <https://www.ingenio-web.it/articoli/la-citta-della-gioia-il-masterplan-che-trasforma-l-ex-fiera-di-roma-in-un-nuovo-centro-urbano-inclusivo/>).
- G. Deleuze, *Abecedario di Gilles Deleuze. Video-intervista in due DVD a cura di Claire Parnet per la regia di Pierre-André Boutang*, DeriveApprodi, Roma 2014, voce "J" come joie.
- G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, trad. it. di S. Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999.
- M. Gavin, *City of Joy*, prodotto da Allyson Luchak, Netflix 2016.
- M. Hardt, *Pratica della gioia. Gilles Deleuze: un apprendistato in filosofia*, in «Operaviva», 22 agosto 2016 (online: <https://operavivamagazine.org/pratica-della-gioia/>).

Città senza fine. Per un uso incidentale dello spazio pubblico

Paolo Do

- C. Barnao, *Sopravvivere in strada: elementi di sociologia della persona senza dimora*, FrancoAngeli, Milano 2004.
- M. Bergamaschi, *Tra mobilità e stanzialità. Le persone senza dimora nello spazio urbano*, in M. Bergamaschi, M. Colleoni, F. Martinelli (a cura di), *La città: bisogni, desideri, diritti, Dimensioni spaziotemporali dell'esclusione urbana*, FrancoAngeli, Milano, 2009, pp. 204-20.
- F. Bonadonna, *Il nome del barbone. Vite di strada e povertà estreme in Italia*, DeriveApprodi, Roma 2005.
- P. Cottino, *Competenze possibili: sfera pubblica e potenziali sociali nella città*, Jaca Book, Roma 2009.
- P.L. Crosta, *Pratiche. Il territorio "è l'uso che se ne fa"*, FrancoAngeli, Milano 2018.
- P. L. Crosta *Casi di politiche urbane. La pratica delle pratiche d'uso del territorio*, Franco Angeli, Milano 2009.
- M. de Certeau, *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2007.
- feantsa, *National Strategies for Fighting Homelessness*, in Homeless in Europe, Spring, https://www.feantsa.org/public/user/Magazine/Spring_magazine_2022/FEA_001-22_magazine_spring_2022_v5.pdf 2002.
- M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, Bur, Milano 2006.
- S. Kracauer, *Strade a Berlino e altrove*, a cura di D. Pisani, Pendragon, Bologna 2004.
- M. Lancione, *Rethinking Life at the Margins: The Assemblage of Contexts*,

- Subjects and Politics*, Routledge, Londra 2016.
- H. Lefebvre, *La produzione dello spazio*, Pgreco, Milano 2018.
- M. Löw, *The Constitution of Space: The Structuration of Space through the Perception and Action of Social Actors*, in "European Journal of Social Theory", 1, 1, 2008, pp. 25-49.
- H. Meert, *The Changing Profiles of Homeless People: Conflict, Rooflessness and the Use of Public Space*, Feantsa, Bruxelles 2006.
- L. Meldolesi, *Alla scoperta del possibile. Il mondo sorprendente di Albert O. Hirschman*, Il Mulino, Bologna 1994.
- S. Paone, A. Petrillo, *Marginalità urbana: genealogia di un concetto*, in L. Wacquant, *I rei della città. Ghetto, periferia, stato, ets*, Pisa 2016.
- E. Rossi, *In disparte. Appunti per una sociologia del margine*, Armando Editore, Roma 2012.
- R. Sennet, *Usi del disordine. Identità personale e vita nella metropoli*, Costa & Nolan, Roma 1994.
- G. Simmel, *Excursus sullo straniero*, in *Sociologia*, pp. 580-600 Edizioni di Comunità, Torino 1998.
- D. A. Snow, L. Anderson, *Identity Work Among the Homeless: The Verbal Construction and Avowal of Personal Identities*, in "American Journal of Sociology", 92, 6, pp. 1336-71 1997.
- D. Snow, M. Mulcahy, *Space, Politics and the Survival Strategies of the Homeless*, in "The American Behavioural Scientist", 1, 45, 2001, pp. 149-69.
- A. Tsing, *Friction: An Ethnography of Global Connection*, Princeton University Press, Princeton 2005.
- P. Virno, *Saggio sulla negazione*, Bollati Boringhieri, Milano 2013.

Mamma Roma. Letture fisiognomiche degli spazi del riparo nella città storica di Roma

Isabella Zaccagnini

- A. Cortina, *Aporofobia. Il disprezzo per i poveri*, Timeo Edizioni, Palermo 2023.
- F.O. Bollnow, *Human Space*, Hyphen Press, London 2011.
- C. Norberg-Shulz, *Genius loci. Paesaggio ambiente architettura*, Electa, Milano 1997.
- M. Praz, introduzione a *Piranesi. Magnificenza di Roma*, Edizioni Il Polifilo, Milano 1961.
- B. Rudofsky, *Architecture without architects. A short introduction to Non-Pedigreed architecture*, University of New Mexico Press 1964.
- W. Siti (a cura di), *P.P. Pasolini. Tutte le poesie*, vol. I, Mondadori, Milano 2003.
- E. Strauss, *The upright posture, Phenomenological psychology. The selected papers of Erwin Straus*, translated by Erling Eng, London 1966.
- I. Zaccagnini, *La corporeità dello spazio. Sulla fisiognomica dell'architettura*, Libria, Melfi 2025.

Iazzaroni a Disneyland. Per una rilettura critica dei processi di gentrificazione

Flavio Luzi

- M. Augé, *Disneyland e altri nonluoghi*, Bollati Boringhieri, Torino 1999.
- M. Augé, *Nonluoghi*, Eleuthera, Milano 2024.
- R. Calasso, *La rovina di Kasch*, Adelphi, Torino 1994.
- J. Camatte, *Transition*, "Invariance", 8/1969.
- J. Camatte, *De l'organisation*, "Invariance", 2/1972.
- E. Claver, *On Lumpen Ideology*, in "The Black scholar", 3/1972.
- Comitato Invisibile, *L'insurrezione che viene-Ai nostri amici-Adesso*, Not, Roma 2019.
- M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione. Corso al Collège de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2017.
- A.G. Frank, *Lumpen-Bourgeoisie, Lumpen-Development: Dependence, Class*,

and Politics in Latin America, Monthly Review Press, New York 1972.

S. Gainsforth, *Dove arriva il turismo dopo un po' non cresce più niente*, in "Il Manifesto", 22/05/2025.

R. Glass, *Introduction to London: Aspects of Change*, Macgibbon&Kee, London 1964.

K. Marx, *Il 18 brumaio di Luigi Bonaparte*, in K. Marx-F. Engels, *Opere complete*, XI, Roma 1977.

K. Marx-F. Engels, *Manifesto del partito comunista*, Einaudi, Torino 1970.

K. Marx-F. Engels, *Recensione ad A. Chenu, «Les conspirateurs»*, in Id., *Opere complete*, X, Roma 1977.

G. Semi, *Gentrification. Tutte le città come Disneyland?*, il Mulino, Bologna 2015.

La miserabile Pietra. Spazio di corrispondenza e coesistenza

Ilaria Maurelli

G. Agamben, *Gaia e Ctonia*, in *Una voce*, Quodlibet, 2020. Disponibile su: <https://www.quodlibet.it/giorgio-agamben-gaia-e-ctonia>.

J. Bennett, *Materia vibrante. Un'ecologia politica delle cose*, Timeo, Cles 2023.

C. Bianchetti, *Rethinking Soil Design. Starting from the Body*, in "OASE. Journal for Architecture", n. 110, 2022, pp. 89-94.

I. Calvino, *Io sono una pietra*, in "La Repubblica", 1981.

G. Deleuze & F. Guattari, *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Orthotes Editrice, Roma 2017.

T. Ingold, *Corrispondenze*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2021.

F. Luisetti, *Essere pietra. Ecologia di un mondo minerale*, Wetlands, Venezia 2023.

A. Metta, *Il paesaggio è un mostro: città selvatiche e nature ibride*, DeriveApprodi, Roma 2022.

M. Reiner, *The Deborah Number*, in "Physics Today", vol. 17, n. 1, 1964, p. 62.

G. Rodari, *Grammatica della fantasia. Introduzione all'arte di inventare storie*, Einaudi, Torino 1973.

I. Stengers & S. Manghi, *Nel tempo delle catastrofi. Resistere alla barbarie*, Rosenberg & Sellier, Torino 2021.

Visibilità ignorata. Un'analisi della deprivazione urbana nei paesaggi mentali

Camilla Giulia Barale

G. Agamben, *Lo stato di eccezione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

M. Augé, *Nonluoghi. Introduzione a un'antropologia della surmodernità*, Eìèuthera, Milano 1992.

J.G. Ballard, *La mostra delle atrocità*, Feltrinelli, Milano 2023.

Z. Bauman, *Vite di scarto. L'esclusione come destino*, Laterza, Roma-Bari 2005.

J. Butler, *Precarious life: The powers of mourning and violence*, Verso, London 2004.

G. Deleuze, F. Guattari, *Millepiani. Capitalismo e schizofrenia*, Castelvecchi, Roma 1980.

A. Ehrenberg, *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris 1998.

F. Ferrarotti, *Spazio e convivenza. Come nasce la marginalità urbana*, Donzelli, Roma 2005.

E. Goffman, *Stigma. Notes on the management of spoiled identity*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs 1963.

J. Rendell, *Art and architecture: A place between*, I.B. Tauris, London 2006.

G. Scandurra, *Antropologia e marginalità urbana. Uno studio etnografico sul dormitorio pubblico di Bologna*, Clueb, Bologna 2005.

P. Virilio, *The aesthetics of disappearance*, Semiotext(e), New York 1991.

L. Wacquant, *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, DeriveApprodi, Roma 2007.

L'architettura come cura. Ripensare gli spazi della follia

Christina Conti, Alberto Cervesato

Asufc - Azienda sanitaria universitaria Friuli Centrale, *Gara europea a procedura aperta, ai sensi dell'art. 71 del d.lgs. 36/2023, riqualificazione del comprensorio ex ospedale psichiatrico di Sant'Osvaldo a Udine*, available at: https://asufc.sanita.fvg.it/it/bandi-gara/2024_gara-europea-a-procedura-aperta-per-laffidamento-di-servizi-tecnici-di-ingegneria-e-architettura-finalizzati-agli-interventi-di-riqualificazione-del-comprensorio-ex-ospedale-psichiatrico-di-santosvaldo-a-udine, 2024, accessed: 27 February 2025.

A.F.L. Baratta, L. Calcagnini, M. Mariani, *La strategia di disassemblabilità nelle opere pubbliche. L'applicazione nelle residenze universitarie*, in A.F.L. Baratta, Id. *Re-cycling. Scenari innovativi nella cultura del progetto e della ricerca*, Forma Edizioni Srl, Firenze 2025, pp. 176-189.

A.F.L. Baratta, C. Conti, V. Tatano, *Abitare inclusivo. Studi, ricerche e sperimentazioni*, in Id., *Abitare inclusivo. Il progetto per una vita autonoma e indipendente*, Anteferma, Conegliano 2019, pp. 14-17.

X. Casanovas, J. A. Alonso, T. Campisi, *Patrimonio culturale e transizione energetica. Una lezione dal passato | Cultural heritage and energy transition. A lesson from the past*, in "AGATHÓN International Journal of Architecture, Art and Design", n. 15, 2024, pp. 58-69. Available at: <https://doi.org/10.19229/2464-9309/1542024>.

C. Conti, *Il Parco di Sant'Osvaldo. Elementi e figure del progetto nel comprensorio dell'ex manicomio della Provincia di Udine*, Anteferma, Conegliano 2023.

L. Daglio, M. Gambaro, *Towards a new strategic dimension for Technological design*, in "TECHNE. Journal of Technology for Architecture and Environment", 2017, pp. 119-125, available at: <https://doi.org/10.13128/TECHNE-19750>.

A. D'Agostino, *Editoriale. Voci dagli ex Manicomi*, in "FAMagazine. Ricerche e progetti sull'architettura e la città" n. 41, p. 1. Available at: <https://doi.org/10.12838/issn.20390491/n41.2017/edit>.

M. L. Germanà, R. Prescia, *Introduzione, in L'accessibilità nel patrimonio architettonico. Approcci ed esperienze tra tecnologia e restauro*, Anteferma, Conegliano 2012, pp. 10-11.

M. Losasso, *Historical contexts and contemporary design: technological innovation between memory and modification*, in "TECHNE - Journal of Technology for Architecture and Environment", 2016, pp. 6-10 Pages. Available at: <https://doi.org/10.13128/TECHNE-19325>.

M. Losasso, *Public works, urban development, common goods*, in "TECHNE. Journal of Technology for Architecture and Environment", n. 28, 2024, pp. 7-8. Available at: <https://doi.org/10.36253/techne-16550>.

G. Scavuzzo, *Il parco della guarigione infinita. Un dialogo tra architettura e psichiatria*, LetteraVentidue, Siracusa 2020.

A. Tartaglia, *Technologies, processes and tools between innovation and design quality*, in "TECHNE. Journal of Technology for Architecture and Environment", n. 25, 2023, pp. 61-67. Available at: <https://doi.org/10.36253/techne-13725>.

Architetture del Miserere. Reinventare il ruolo degli spazi cimiteriali per ripensare l'architettura della città

Tommaso Antiga

G. Agamben, *Testimonianza e verità*, in Id., *Quando la casa brucia. Dal dialetto del pensiero*, Giometti & Antonello, Macerata 2020, pp. 53-88.

T. Antiga, *La morte e i suoi luoghi. Cronache da Eusonia*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2025.

P. Ariès, *Storia della morte in Occidente (1975)*, Rizzoli, Milano 2019.

- G.W. Barrett, T.L. Barrett, *Cemeteries as Repositories of Natural and Cultural Diversity*, in "Conservation Biology", n. 15(6), 2001, pp. 1820-1824.
- J. Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte* (1976), Feltrinelli, Milano 2015.
- C. Boano, *Progetto Minore. Alla ricerca della minorità nel progetto urbanistico ed architettonico*, LetteraVentidue, Siracusa 2020.
- I. Calvino, *Le città invisibili* (1972), Mondadori, Milano 2016.
- CEI – Conferenza Episcopale Italiana (a cura di), *La sacra Bibbia*, Roma 2008.
- F. Cimatti, *Per un'architettura oltre e senza il recinto*, in C. Padoa Schioppa (a cura di) *Architettura e morte. Riti, sepolcri e resti dell'umano*, LetteraVentidue, Siracusa 2024, pp. 94-99.
- G. Corbellini, *La morte è in cerca della sua forma*, in C. Padoa Schioppa (a cura di) *Architettura e morte. Riti, sepolcri e resti dell'umano*, LetteraVentidue, Siracusa 2024, pp. 80-89.
- A. D'Agostino, G. Vannelli, G. Belli, G. Mari (a cura di), *RIPoggioreale: immagini e immaginari. Cimiteri e città a confronto*, Il Poligrafo, Padova 2024.
- E. Ferrari, *A Berlino un cimitero diventa parco e orto comunitario*, in "domusweb.it", 11 settembre 2019, <https://www.domusweb.it/it/architettura/gallery/2019/09/11/a-berlino-un-cimitero-diventa-parco-e-orto-comunitario.html>.
- D. Fogli, *Le cremazioni in Italia nel 2023*, in "Oltre Magazine", n. 2025(2), pp. 18-23.
- M. Giuffrè, F. Mangone, S. Pace, O. Selvafolta (a cura di), *L'architettura della memoria in Italia. Cimiteri, monumenti e città (1750-1939)*, Skira, Milano 2007.
- G. Gorer, *The Pornography of Death*, in "Encounter", n. 5(4), 1955, pp. 49-52.
- B.-C. Han, *La società senza dolore. Perché abbiamo bandito la sofferenza dalle nostre vite* (2020), Einaudi, Torino 2022.
- I. Kowarik, S. Buchholz, M. Von Der Lippe, B. Seitz, *Biodiversity Functions of Urban Cemeteries. Evidence from One of the Largest Jewish Cemeteries in Europe*, in "Urban Forestry & Urban Greening", n. 19, 2016, pp. 68-78.
- M. Meschiari, *Terre che non sono la mia. Una controgeografia in 111 mappe*, Bollati Boringhieri, Torino 2025.
- A. Metta, *Paesaggi avanzati. Il progetto come innesco e attesa*, in S. Lenzi (a cura di), *WWF Report Urban Nature 2021. Verso città "Nature Positive" – Dece-mentifichiamo il nostro territorio. Rinverdiamo la nostra vita*, WWF Italia, Roma 2021, pp. 34-37.
- C. Padoa Schioppa (a cura di), *Architettura e morte. Riti, sepolcri e resti dell'umano*, LetteraVentidue, Siracusa 2024.
- F. Palazzi, *Misèria*, in Id., *Novissimo Dizionario della lingua italiana*, Ceschina, Milano 1939, p. 712.
- L. Pavesi, *Tra consumismo e fuga dalla morte, con "Le città invisibili" Calvino predisse la società di oggi*, in "thevision.com", 17 novembre 2021, <https://thevision.com/cultura/citta-invisibili-calvino/>.
- K.M. Rothstein, C. Staudt (a cura di) *The Future of the Corpse. Changing Ecologies of Death and Disposition*, Praeger, Santa Barbara 2021.
- D. Sisto, *La morte si fa social. Immortalità, memoria e lutto nell'epoca della cultura digitale*, Bollati Boringhieri, Torino 2018.
- D.C. Sloane, *Is the Cemetery Dead?*, The University of Chicago Press, Chicago 2018.
- C. Staudt, J.H. Ellens, *Our Changing Journey to the End: Reshaping Death, Dying and Grief in America*, Praeger, Santa Barbara 2013.
- G. Tanner, *Foreverismo. Fenomenologia di ciò che non finisce* (2023), EffeQu, Firenze 2024.
- I. Testoni, *L'ultima nascita. Psicologia del morire e Death Education*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.
- T. Walter, *Death in the Modern World*, Sage, Londra 2020.

Lampi sulla città

Alberto Petracchin

- R. Banham, *Los Angeles. L'architettura di quattro ecologie* (1971), Einaudi, Torino 2009.
- J. Bingham-Hall, *Public Crossing: Simone Veil Bridge in Bordeaux, France, by Oma and Michel Desvigne Paysagiste*, in "The Architectural Review", n. 1522 (Roads), giugno 2025.
- S. Borges, R. Scott Mitchell, *Give Me Shelter: Architecture Takes on the Homeless Crisis*, ORO Editions, Novato 2018.
- G. Deleuze, F. Guattari, *Kafka. Per una letteratura minore* (1986), Quodlibet, Macerata 1986.
- P. Eisenman, *Architecture and the Problem of the Rhetoric Figure*, in Id., *Inside Out. Selected Writings 1963-1988*, Yale University Press, Yale 2015.
- G. Foscari, *Elements of Venice*, Lars Müller, Zurich 2014.
- D. Gentili, *Incompensabile miseria*, in "Vesper. Rivista di architettura, arti e teoria | Journal of Architecture, Arts & Theory", n. 11 (*Miserabilia*), 2024.
- M. Gonzalez, P. del Real, *Paris Nord: Shadrach Woods's Imaginary Global City*, in "Positions", n. 1, 2010, pp. 64-92.
- M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo* (1947), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2020.
- D. Heller-Roazen, *Nessuno. Sui diversi modi di non esserci* (2021), Quodlibet, Macerata 2025.
- Y. Hui, *Post-Europe*, Urbanomic-Sequence Press, Falmouth 2024.
- T. Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skills*, Routledge, London-New York 2000.
- R. Koolhaas, *Elements*, Marsilio, Venezia 2014.
- R. Koolhaas, B. Mau, S, M, L, XL, *The Monacelli Press*, New York 1995.
- K. Lynch, *L'immagine della città* (1960), Marsilio, Venezia 2001.
- S. Marini, *Architettura parassita. Strategie di riciclaggio per la città*, Quodlibet, Macerata 2008.
- S. Marini, *Miserabilia*, in "Vesper. Rivista di architettura, arti e teoria | Journal of Architecture, Arts & Theory", n. 11 (*Miserabilia*), 2024, p. 9.
- P.P. Pasolini, *Petrolio* (1992), Mondadori, Milano 2016, p. 4.
- B. Rudofsky, *Streets for People. A Primer for Americans*, Doubleday, Garden City 1969.
- G. Scardi (a cura di), *Less. Strategie alternative dell'abitare. Alternative Living Strategies*, 5 Continents Edition, Milano 2006.
- G. Stigliano, *La nota progettuale di Petrolio*, in C. Benedetti, M. Gragnolati, D. Luglio (a cura di), *Petrolio 25 anni dopo. (Bio)politica, eros e verità nell'ultimo romanzo di Pier Paolo Pasolini*, Quodlibet, Macerata 2020, p. 57.
- A. Vidler, *Il perturbante dell'architettura. Saggi sul disagio nell'età contemporanea* (1992), Einaudi, Torino 2006, 1992, p. 247.
- A. Vidler, *La deformazione dello spazio. Arte, architettura e disagio nella cultura moderna* (2000), Postmedia Books, Milano 2009, p. 109.
- S. Woods, *The Man in the Street. A Polemic on Urbanism*, Penguin Books, Harmondsworth 1975.

Seconda parte.

Roma Misery Tour

La seconda parte di questo volume presenta i risultati del *Roma Misery Tour*, convegno-workshop del PRIN Miserialia che si è tenuto a Roma il 18-19 febbraio 2025. In questa occasione sono stati presentati e discussi collettivamente i risultati finali di un processo di ricerca più lungo che si è svolto all'interno del Laboratorio di progettazione "Architettura e Comunità Emergenti" presso il Dipartimento di Architettura dell'Università degli Studi Roma Tre di cui sono titolare insieme al prof. Fabrizio Finucci. Si tratta di un'esperienza didattica iniziata nel 2017, che si situa nell'ultimo anno della laurea magistrale in progetto urbano, e in seno a cui è nata l'esperienza del *Laboratorio CIRCO*, acronimo di *Casa Irrinunciabile per la Ricreazione Civica e l'Ospitalità*, insieme a un gruppo di ricerca indipendente, composto da laureande, neolaureati e dottorande che condividono l'urgenza di affrontare e indagare temi e fenomeni urbani insorgenti.

Il Laboratorio nei suoi primi anni ha affrontato il tema dell'ospitalità dello straniero nella città di Roma, concentrandosi sulla mappatura del patrimonio pubblico abbandonato e sull'abitare molteplice e ibrido che oggi occupa e vive tra gli scarti dei processi economici e urbani. Insieme a studentesse e studenti si è cercato, attraverso il progetto e una sua messa in discussione, risposte alternative al sistema dell'accoglienza istituzionale. In particolare si è immaginato di utilizzare le rovine per collegarle in una rete di case comuni – che abbiamo chiamato circhi – dove molte genti diverse possano abitare insieme ibridando funzioni, portando innovazione sociale e culturale alla città, attraverso cantieri scuola, sperimentali e progressivi. L'obiettivo è quello di mettere insieme due problemi – l'abbandono degli spazi e le tante persone che hanno bisogno di spazi – e trasformarli in risorse reciproche. Ma si è voluto guardare a un abitare capace di andare oltre le tradizionali politiche dell'Edilizia Residenziale Pubblica, e di immaginare anche politiche per l'abitare temporaneo: mettere insieme chi

Girare intorno

alla miseria

Francesco Careri

cerca casa per sempre con chi ne ha bisogno per un anno, per un mese, una settimana o un giorno; contaminare quindi l'abitare sedentario con l'abitare nomade. L'acronimo CIRCO è in questo senso un esplicito riferimento all'immaginario nomade e circense: non un ghetto che si nasconde, ma un luogo colorato e magico che si mostra, un universo itinerante che si installa nei terreni di scarto della città contemporanea, ma che si mostra fiero della sua diversità.

Il Laboratorio questo ultimo anno ha lavorato sul tema della *miseria* affrontando la specifica questione abitativa e spaziale delle persone senza dimora a Roma – i cosiddetti *senzatetto* – in un momento storico particolare: l'inizio del Giubileo. Un periodo che da una parte avrebbe portato in città milioni di pellegrini e dall'altra avrebbe invisibilizzato migliaia di persone per questioni di decoro urbano. Un momento storico in cui la città si va dotando sempre più di architetture ostili – dai braccioli per dividere le panchine alle borchie sulle basi delle vetrine che impediscono di sedersi o di sdraiarsi – per rendere sempre più inospitale quello spazio pubblico che già aveva assai poco di ospitale e che è ormai diventato non più dei cittadini ma dei consumatori.

La ricerca di *Miserabilia*, intrecciandosi con la sperimentazione didattica, ha quindi messo a fuoco concetti, condotto indagini qualitative ed esperienze dirette, e ha indagato possibilità progettuali con l'obiettivo di tornare a riconoscere le manifestazioni tangibili e intangibili della miseria e la messa a sistema di modalità e linguaggi per poterla raccontare e progettare.

Il *Roma Misery Tour* è stato quindi un momento d'incontro di una comunità di ricerca in cui docenti, esperti del settore e studenti, si sono confrontati in modo aperto e dialogico sui luoghi ostili e ospitali della città di Roma e sugli orizzonti progettuali possibili.

In questa seconda parte del libro, vorremmo quindi portarvi nel cuore delle questioni inaugurate dalla ricerca, restituendone

i risultati ancora aperti, sfumati e in corso di definizione. I contributi proposti sono il frutto di un convegno-workshop che ha messo in dialogo il Laboratorio con alcuni ospiti, sia nell'ambito del *Seminario Senzatetto*, coordinato da Natalia Agati ed Edoardo Fabbri, che durante i due giorni del *Roma Misery Tour*. Il testo che apre il volume, di Agati e Fabbri, è una sorta di premessa sulla situazione degli homeless a Roma. Un manuale di navigazione tra i concetti fondanti che hanno fatto da guida al Laboratorio, attraverso la continua messa in crisi delle parole: *casa* e *città*, *ostilità* e *ospitalità*, *progetto* e *aporia* sono termini continuamente estesi e messi in tensione per cercare di abbracciare la complessità della miseria urbana. Il testo seguente, scritto da Fabbri e originariamente previsto per la prima parte di questo volume in quanto parte del congresso *La Città della Miseria*, tornando a guardare l'esperienza ascetica e mendicante del francescanesimo, mostra come la miseria possa rappresentare una “condizione a partire da cui è possibile pensare e praticare una forma di abitare radicalmente eterogeneo a quello contemporaneo (...) una soglia attraverso cui soggiornare – anche progettualmente – presso gli stati ultimi dell'esperienza umana e aprirsi alla possibilità di praticare, qui e ora, una dimensione terrena della salvezza” (Fabbri in questo volume).

Con Antinori e Conte, implicati a diverso titolo con il “complesso cosmo” (Antinori in questo volume) dei “senzatutto” (Conte in questo volume) della Stazione Termini, si è deciso di scrivere due testi in forma di dialogo. Dalla conversazione tra Antinori e Agati sorgono importanti riflessioni sulla condizione marginale della homelessness quando viene intersecata con il più ampio spettro della cosiddetta “questione migratoria”. Ad emergere qui è un punto di vista antropologico ed etnografico particolarmente interessante, in quanto l'attività di Antinori si situa a cavallo tra il supporto (etno)psico-sociale per le persone migranti e la ricerca accademica. Il dialogo tra Conte e Careri è invece incentrato su *Mama Termini*, (etno)

psico-sociale un gruppo informale di persone che ha deciso di cucinare e condividere un pasto con la piazza, inventando, insieme ai “senzitutto”, delle proprie regole e strumenti con cui affrontare le sue complessità.

Sempre intorno a Termini ruota il testo di Raimo, che affonda la sua verve critica sul lavoro documentaristico affrontato dai giovani registi di *San Damiano*, il film con cui si era chiusa la prima giornata del *Misery Tour* presso la sede romana di Scomodo. Un docufiction che, con tutte le contraddizioni del caso, si avventura nella problematica rappresentazione della violenza e del dolore della condizione marginale degli homeless a Termini, luogo in cui “vita e morte coesistono” (Antinori in questo volume).

Il testo di Boano riprende i ragionamenti aperti con studenti e studentesse in occasione della sua lezione che ha chiuso la seconda giornata del Tour e ci traghetta nel cuore delle riflessioni più progettuali. Nel testo firmato insieme a Stopani, ci porta a ragionare sulla miseria a partire da una particolare urbanità cresciuta negli ultimi decenni sulla pista dell'ex-aeroporto di Borgo Mezzanone, in provincia di Foggia. Un “ghetto” costruito da braccianti agricoli migranti, che gli autori, interrogandosi sul suo possibile progetto, definiscono come spazio “irreparabile” che richiede disattivazione delle relazioni tossiche e abolizione delle istituzioni che lo hanno prodotto.

Al contributo di un gruppo di studenti e di studentesse è infine delegato il compito di reinventare, nonostante tutto, le condizioni di possibilità del *progetto della miseria*. Il collettivo *ATLANTe* ci racconta cosa ha significato ricevere questa sfida progettuale ben lontana dalle logiche a cui erano stati fin qui abituati e quali sono state le strategie per avvicinarsi a tale complessità. Grazie alla loro passione, ci immergiamo nell'auspicata revisione dei metodi progettuali.

A concludere il libro una rassegna di quei progetti che studentesse e studenti hanno presentato *in situ* – diretta-

mente nei luoghi coinvolti dalle sperimentazioni progettuali – puntellando le camminate urbane nei due giorni del *Misery Tour*. Sono i progetti elaborati all'interno del Laboratorio di progettazione “Architettura e Comunità Emergenti” che, a partire dai luoghi della presenza e dell'assenza dei senzattutto del Giubileo, offrono immagini e riflessioni che invitano ad affrontare anche quegli aspetti più sensibili raramente presi in conto dalle amministrazioni o dalle associazioni di settore. Le proposte progettuali seguono un metodo di ricerca aporistico – ovvero un metodo che tiene conto e cerca di confrontarsi profondamente con le contraddizioni incontrate – con l'invito, però, a non rinunciare mai alla loro concretezza e realizzabilità.



EMERSIONI

Roma Misery Tour

- 202** **Aporie progettuali per una città ospitale. Manuale di navigazione**
Natalia Agati, Edoardo Fabbri
- 212** **Camminare a piedi nudi nel vuoto. La miseria tra dimensione urbana ed esperienza ascetica**
Edoardo Fabbri
- 220** **Senza/casa. Note etnografiche da Roma Termini per una decostruzione del margine**
Silvia Antinori in dialogo con Natalia Agati
- 232** **Mama Termini. Pratiche di de-escalation conviviale**
Francesco Conte in dialogo con Francesco Careri
- 244** **Il safari del degrado. Considerazioni a partire dal film San Damiano**
Christian Raimo
- 250** **La miseria del Superamento. L'irreparabilità dei ghetti migranti**
Camillo Boano, Antonio Stopani
- 260** **Corpi che (com)portano spazio**
Collettivo ATLANTe / Martina Comanducci,
Tommaso Consiglio, Matteo Cucciniello, Alizee Del Gizzo,
Laura De Mari, Chiara D'Emilio, Aurora Gentile, Anna Panico

TWILIGHT ZONES

Per immergersi in un tema urbano così complesso e tragicamente contraddittorio come quello degli *homeless*, è necessario prima di tutto abbandonare qualsiasi velleità di una progettualità nota o lineare e fare un passo di lato. Affrontare il tema di chi vive per strada e non ha una casa significa prima di tutto domandarsi: cosa fa la *homeless* al *progetto*, ma soprattutto, ha senso *progettare per e la homelessness*? Cosa implica progettare per una categoria strutturalmente eterogenea e composta da elementi antropologicamente e socialmente incomparabili, per una comunità in continua mutazione, dislocata spazialmente, accomunata solo da una relazione perduta o mai avuta con un bene, quello della *casa*? È corretto parlare di *miseria* in merito ai *senzatetto* o si tratta forse piuttosto di un'etichetta che deriva dall'impossibilità di immaginare un uso differente dello spazio urbano?

Non possiamo negare che un progetto che migliora e rende più efficienti le condizioni di chi vive per strada, corra il rischio di legittimare, estetizzare e rendere accettabile quell'abisso che è la miseria. Bisogna quindi ripensare radicalmente lo spazio urbano rendendolo ospitale e abitabile facendo del vivere per strada una possibilità perseguibile o, invece, sarebbe preferibile costruire percorsi che permettano ai *senzatetto* di superare la propria condizione *miserabile* di emarginazione ed esclusione?

Una risposta che affronti efficacemente, ma anche responsabilmente, queste domande comporta un ragionamento su diverse scale. Da una parte è necessario immaginare interventi mirati per tappare i buchi di un fenomeno dilagante che deve essere assolutamente *gestito*, prevedendo un'azione progettuale che possa lavorare sulla collaborazione tra istituzioni pubbliche, privati e organizzazioni del terzo settore. Di fronte alla miseria dei *senzatetto* è, infatti, assolutamente prioritario sviluppare politiche abitative più incisive che includano il potenziamento dell'*housing* sociale, la creazione di alloggi temporanei dignitosi e il sostegno economico alle fasce più deboli della popolazione per garantire il diritto all'abitare. Dall'altra, però, è necessario auspicare un ripensamento più ampio e sistemico. Evitando di ridurre il fenomeno degli *homeless* a una semplice *assenza* – senza cadere in facili e inutili romanticizzazioni – la *homelessness* potrebbe emergere e distaccarsi dalla miseria, per promuovere uno sguardo sull'abitare in grado di rivoluzionare le concezioni socio-politiche dello spazio.

Nelle prossime pagine desideriamo fornire un manuale di navigazione, capace di accompagnare chi legge dentro la complessità della *homelessness*, attraversando le molteplici questioni che essa inaugura. In particolare entreremo nel merito di un percorso che ha visto la ricerca intrecciarsi con la didattica, nell'arduo compito di immaginare campi di possibilità per quello che potremmo definire *progetto liminale*. Nell'ultimo anno questa tessitura ha alimentato concettualizzazioni, condotto indagini qualitative e avanzato ipotesi progettuali, dando vita a un insieme di mappe parziali, percorsi incerti e strumenti interpretativi utili a muoversi dentro un terreno contraddittorio, fatto di polarità inconciliabili – tensioni irrisolte e profondamente sedimentate – appunto, *aporie*. È proprio la nozione di aporia, intesa come l'emergere di un pensiero contraddittorio che non trova immediata risoluzione ma che, al contrario, apre a nuove possibilità di pensiero e di azione, a rappresentare il fulcro della ricerca nel tentativo di rispondere ad un'esigenza così intrinsecamente ossimorica. L'ostinata e consapevole ricerca di varietà dei linguaggi, delle scale d'intervento, dei sistemi di rappresentazione e delle posture è emerso come l'unico modo possibile per dare voce a un fenomeno

Aporie progettuali per una città ospitale.
Manuale di navigazione
Natalia Agati, Edoardo Fabbri

così molteplice. A guidare una scelta così difficile da controllare è la consapevolezza del fatto che un progetto che si relaziona con la liminalità dovrebbe assolutamente sfuggire a facili sistematizzazioni e semplificazioni riduzioniste, restituendo invece la densità, la contraddittorietà e le fratture che lo spazio urbano produce e riproduce.

Il *Roma Misery Tour* ha rappresentato un'occasione di incontro e confronto in cui docenti, esperti del settore e studenti hanno attraversato insieme le *twilight zones* della città di Roma. L'esperienza ha permesso non solo di osservare, ma soprattutto di mettere in discussione i modi stessi di guardare e di raccontare tali spazi, facendo emergere quegli *orizzonti aporetici* che costituiscono la condizione biopolitica dei senza dimora. Proprio in questa tensione, tra ciò che non trova soluzione e ciò che si apre come possibilità inedita, si colloca il nostro contributo: un invito a percorrere e a condividere, criticamente e collettivamente, un viaggio nella liminalità urbana e nei suoi paradossi progettuali.

LA MISERIA NELLO SPAZIO URBANO

La prima questione urgente da inquadrare è perché parliamo di *miseria* degli *homeless* e perché definiamo *sistemica* la *miseria* nello spazio urbano. Se lo *spazio sociale* non esiste in natura, ma è un prodotto che organizza e materializza le relazioni sociali incluse quelle di dominio e di esclusione (Lefebvre 1976), la *miseria* non è solo economica, ma è inscritta nello spazio stesso: nei suoi margini, nelle sue segregazioni, nelle sue chiusure. Di fronte a chi ritiene che il problema della *miseria* – come quello della criminalità, dell'inquinamento o della discriminazione – sia l'effetto di una cattiva gestione della città (Glaeser 2013) è invece importante ribadire come questo abisso antropologico sia stato sempre il motore di differenti strategie governamentali e configurazioni spaziali. La *miseria* è storicamente un principio di ordinamento della realtà urbana, nonché di governo e di organizzazione della popolazione e dei territori (Foucault 2005; Arendt 2017). Attraverso differenti dispositivi architettonici ed epistemologici, sovranità e poteri governamentali hanno cercato di volta in volta di separare, gestire e organizzare tale condizione immanente allo spazio urbano per promuovere politicamente differenti idee di comunità pure, disciplinate, immuni, sicure e governabili. In quanto fenomeno liminale per eccellenza, la *miseria* riguarda individui o gruppi sradicati e si riproduce all'interno di strutture politiche e sociali, dunque spaziali, dando vita a situazioni di sospensione radicale di ciò che caratterizza lo specifico dell'umano (Thomassen 2014). Definiamo quindi *miseria* la condizione degli *homeless* nello spazio urbano perché essa non si riduce alla semplice mancanza di risorse materiali, ma implica un'esclusione più profonda: la mancanza di una rete di relazioni eterogenea, sostanziale ed efficace e la possibilità di immaginarsi e quindi legarsi a temporalità e spazialità differenti. Uno sradicamento e una deterritorializzazione così radicali da impedire a un corpo di costruire e mantenere vivi i legami con i luoghi, gli oggetti e le persone con le quali entra in contatto. Questa condizione oggi non è – e non è mai stata – *neutra*, ma prodotta e continuamente rinnovata dalle logiche della città contemporanea occidentale che si espande come modello unico negli *altrove* con la sua sfera d'influenza coloniale. Da un lato regna la promessa di inclusione e di diritti universali, dall'altro, sottotraccia, serpeggia il tradimento di questa inclusività che istituisce zone d'eccezione in cui relegare soggettività *fuori luogo*, ai margini, privandole delle possibilità minime di riconoscimento. Dando seguito a Lefebvre,

dunque, potremmo dire che la *miseria* urbana degli *homeless* è l'esito di specifiche e strutturali logiche politiche ed economiche, che rendono visibile come la cittadinanza stessa si fonda sulla possibilità di escludere e marginalizzare chi non può abitare secondo le regole dominanti dello *spazio sociale*.

A differenza del passato in cui la *miseria* veniva semplicemente esclusa dallo spazio urbano nei lebbrosari (Foucault 1975), è interessante ricordare che, nell'attuale gestione liberale della *miseria*, l'esclusione implica necessariamente una forma di inclusione più profonda, molecolare e diffusa (Deleuze 1990). Un'inclusione negativa attraverso la quale il sistema legittima e riafferma costantemente i propri confini. Ad essere ricalcato è il *modello inclusivo* nato molti secoli fa per organizzare, mettere a lavoro e disciplinare quella eccedenza prodotta dal sistema capitalista (Melossi Pavarini 1977). Tale approccio, nonostante la sua veste apparentemente positiva, attraverso il sostegno e la beneficenza, perpetua le proprie contraddizioni trattando la *miseria* come un problema da *infantilizzare* (Palma 2011), invisibilizzare, ripartire e rimuovere mettendo in campo dispositivi ostili volti all'esclusione dalla stessa città e società.

RIPENSARE IL MODELLO INCLUSIVO IN CHIAVE OSPITALE

In tale contesto, la quotidianità della *miseria* riemerge in quella popolazione etichettata come *homeless*, definita in negativo come *priva del bene casa*. Dietro tale definizione generica, si condensa una molteplicità di soggetti "invisibili" (Bourdieu 2015) che sempre più popolano l'urbano, affiorando dentro le fitte maglie del controllo. Diversi studi hanno evidenziato che, per essere studiata, la *homelessness* deve necessariamente essere intersecata con altri fenomeni – come i processi migratori verso l'Europa ad esempio dovuti a guerre o agli effetti dei cambiamenti climatici – e inquadrata in una cornice sistemica più ampia "mettendo in luce le responsabilità dello Stato nella produzione e reiterazione di determinante disuguaglianze basate su gerarchie violente" (Antinori, Fontanari, Leonardi 2025, p. 285). Poiché ogni tecnica di governo tende a ridurre il problema che affronta in etichette, parametri e numeri, anche la *miseria* oggi è gestita come una categoria al di là della quale è impossibile vedere la molteplicità reale dei fenomeni che essa invece racchiude. Una possibilità per scongiurare tale processo riduzionista potrebbe essere quella di emergere dalla *miseria* simbolica che paralizza l'immaginazione individuale e collettiva ed iniziare a relazionarci con tutte quelle dimensioni violentemente rimosse, quell'*altrimenti* abitativo che potrebbe riemergere e tornare vitale se solo lo volessimo vedere (Consigliere 2020). Solo rimettendoci in contatto con tale rimosso, sarà forse possibile ripensare quel paradigma consunto dell'inclusività che perpetua l'esclusione, abbracciando piuttosto una postura che potremmo definire *ospitale*.

Agier, nel suo recente libro *Lo straniero che viene* (2020), definisce l'*ospitalità* come il luogo dove lo *straniero* si fa *ospite*. Questo salto è lo stesso che ha subito la parola nella sua trasformazione da *hostis* a *hospes*. Infatti, come scrive Émile Benveniste nel suo *Vocabolario*, la parola *ospitalità* deriva dal latino *hostis* (straniero, nemico, ostile) e dall'azione di chi lo ospita *hostipotis*, parola composta da *hōstis* (straniero) e *pōtis* (signore, padrone), ossia il signore dello straniero, da cui deriva infine la parola *hospes* (ospite). Oggi il modello inclusivo dovrebbe essere ripensato proprio a partire da questa confusione tra lo *straniero* e l'*ospite*, tenendo insieme *ostilità* e *ospitalità* e dando

spazio alle aperture ontologiche e progettuali che tale etimologia comporta. A differenza di alcune pratiche come la *solidarietà*, la *carità* o l'*attivismo* che, pur nelle migliori intenzioni, finiscono per perpetuare il modello disciplinare di cui sono emanazione, l'*ospitalità* è un vettore che apre all'immaginazione e riesce a bucare il piano di realtà. Essa per essere praticata ha prima di tutto bisogno di spazio e si può condividere uno spazio anche senza esserne proprietari, solo per prossimità, sotto lo stesso ponte, nello stesso marciapiede. È una questione che riguarda l'architettura, l'urbanistica e le arti e non solo l'antropologia, la letteratura e la politica. Nell'atto di ospitare ed essere ospitati, si scambiano valori immateriali e materiali, si condividono intimità, cibo, racconti e anche quella porzione di spazio che permette la condivisione. Si ospita perché abbiamo sempre a disposizione quello spazio materiale e immateriale da condividere, in termini quantitativi, infatti, si tratta a volte di pochissimo spazio: quello che occupa un corpo. Ospitare è l'abitare che condividiamo con l'altro, è quell'insieme di relazioni che tessiamo nella prossimità con ciò che non siamo e – per questo – ci perturba: sono i legami con ciò che è fuori da noi e che, tuttavia, ci attraversa.

L'OPACITÀ DEI SENZA FISSA DIMORA

Se è vero che lo spazio necessario ad attivare questo nuovo paradigma di ospitalità può essere anche molto piccolo illudendoci di una sua facile messa in pratica, l'entità sempre più dilagante delle condizioni di povertà della popolazione italiana e straniera rende le cose decisamente più complesse. In tal senso può essere utile soffermarsi un momento sui termini quantitativi, dando uno sguardo alle statistiche. L'impoverimento economico in Italia rappresenta una delle questioni sociali più rilevanti degli ultimi decenni. Secondo i dati ISTAT del 2023, il tasso di povertà assoluta ha raggiunto il 9,8% della popolazione – un dato più alto di circa tre punti percentuali rispetto al 2014 – e riguarda un totale di 5.752.000 individui. Diversi fattori hanno contribuito a questo incremento della povertà. La stagnazione economica, l'aumento della disoccupazione, la precarizzazione del lavoro e l'inflazione sono tra le cause principali. Inoltre, la pandemia di COVID-19 ha esacerbato queste problematiche, portando a una riduzione dei redditi e a un aumento delle disuguaglianze sociali.

L'impoverimento non è distribuito equamente tra le diverse categorie di popolazione e si riflette direttamente sull'accesso e sulla qualità dell'abitare. L'incremento ha riguardato principalmente le fasce di popolazione in età lavorativa e i loro figli, evidenziando la natura sistemica del fenomeno. Le famiglie con tre o più figli a carico sono quelle maggiormente esposte al rischio di povertà abitativa, con un'incidenza del 20,1%. Gli anziani soli, soprattutto le donne sopra i 75 anni, affrontano spesso difficoltà legate al pagamento di affitti o spese condominiali elevate. I giovani e i lavoratori precari, che subiscono gli effetti di un mercato del lavoro sempre più instabile, trovano difficoltà nel sostenere affitti crescenti e nel conseguire stabilità abitativa. Anche gli immigrati sono una fascia particolarmente vulnerabile, spesso costretti a vivere in condizioni abitative precarie e sovraffollate. Il reddito da lavoro ha perso la sua capacità di proteggere individui e famiglie dal disagio economico e i precari rappresentano una nuova categoria emergente di poveri, indicata come *working poor*, ossia persone che, pur avendo un'occupazione, non riescono a superare la soglia di povertà.

Una delle conseguenze più gravi dell'impoverimento economico e abitativo è l'aumento del numero di persone *senza fissa dimora*. Secondo l'ultima indagine sugli

homeless svolta dall'ISTAT nel 2022 con riferimento all'anno censuario 2021, in Italia si stimano circa 96.000 persone senza fissa dimora, con una concentrazione particolarmente alta nelle grandi città come Roma, Milano e Napoli. L'ingente presenza di migranti rende il censimento impreciso in quanto questo si basa solo su persone registrate all'anagrafe. Come nota Paluzzi (2024) nell'*Osservatorio sulle migrazioni a Roma e nel Lazio*, questo espone il censimento a un errore di sottocopertura e al tempo stesso, a causa dell'utilizzo da parte dei migranti di dati fittizi al momento della registrazione, bisogna considerare anche un errore di sovracopertura (ivi, p. 26). I *senzatetto*, non disponendo di un domicilio, costituiscono un target statisticamente sfuggente, di difficile intercettazione sul territorio. Ad ogni modo, con un livello di approssimazione accettabile, possiamo dire che tale condizione è più diffusa fra i soggetti di sesso maschile e, in particolare, tra i cittadini stranieri prevalentemente provenienti da Romania, Marocco, Nigeria, Mali e Somalia. Comunemente parliamo di lavoratori che hanno perso il proprio impiego e, di conseguenza, la propria abitazione, persone con problemi di salute mentale privi di una rete sociale di supporto. L'impoverimento economico influisce direttamente sull'aumento della popolazione *senzatetto* attraverso diversi meccanismi. Da una parte l'aumento dei tassi di disoccupazione o l'occupazione precaria riduce la capacità delle persone di mantenere un'abitazione stabile. Dall'altra la situazione si aggrava a fronte di un aumento dell'aumento degli affitti e dei prezzi delle case: tale inflazione rende difficile per le famiglie a basso reddito trovare alloggi accessibili. La riduzione delle politiche di sostegno sociale limita, infine, le risorse disponibili per le persone in difficoltà economica.

ROMA: TRA OSTILITÀ E OSPITALITÀ

Il Lazio accoglie il 25% dei *senzatetto* rilevati in Italia, e a Roma il fenomeno degli *homeless* assume proporzioni significative, con circa 7.000 persone che vivono in condizioni di estrema precarietà abitativa. Qui, infatti, i fattori che determinano la condizione di *homelessness* sono amplificati da specifiche dinamiche sociali. Come è noto, mentre la turisticizzazione trasfigura ed estetizza i centri storici aumentando i prezzi degli immobili, la gentrificazione ricalifica e aumenta i costi abitativi delle nuove centralità urbane. Il risultato è ovunque l'espulsione dei residenti a basso reddito, e l'assenza di politiche abitative, inoltre, aggrava ulteriormente il quadro rendendo le fasce più deboli della popolazione della Capitale più che mai scoperte.

Osservando il fenomeno più da vicino, però, possiamo notare che la città, con la sua complessità urbana e sociale, offre sia elementi *ostili* che *ospitali* per questa categoria di utenza. Tra gli elementi ostili spiccano la carenza di alloggi temporanei, la difficoltà di accesso a servizi abitativi di emergenza e il degrado di alcune aree urbane che rendono insicure le condizioni di vita. La mancanza di politiche pubbliche adeguate per l'*housing* sociale peggiora ulteriormente la situazione. Importante notare che quasi il 60% dei *senzatetto* che vivono a Roma è di cittadinanza straniera, questo conferma nuovamente il fatto che il fenomeno è legato a filo diretto con le leggi sulla migrazione e con la carenza strutturale del sistema di accoglienza e di integrazione. Come ci ricorda Ginevra Demaio, ricercatrice presso il Centro Studi e Ricerche Idos invitata a dialogare con noi in occasione del primo *Seminario Senzatetto*, non di rado i migranti si ritrovano in strada per la difficoltà a rinnovare il permesso di soggiorno a causa della perdita di un lavoro regolare, oppure per la mancanza di adeguata accoglienza a

seguito di un rimpatrio per i cosiddetti “dublinati”. Ad aggravare la situazione, è inoltre stato segnalato che proprio la *Questura di Roma* (Loy 2018) da anni richiede, per il rinnovo del permesso di soggiorno, il requisito dell’iscrizione anagrafica. Una prassi “del tutto illegittima”, che viola il diritto d’asilo e consegna i migranti in un paradosso burocratico senza via d’uscita in quanto – come ha esplicitamente evidenziato una circolare del Ministero degli Interni del 18 Maggio 2015 – “l’assenza di iscrizione anagrafica non può rilevare ai fini del rinnovo del permesso di soggiorno” essendo quest’ultimo il “presupposto per l’iscrizione anagrafica e non il contrario”.

Tuttavia, Roma vanta una fitta rete di associazioni e organizzazioni non governative che – dal basso e con fatica – cerca di sopperire alle carenze delle politiche, offrendo supporto abitativo agli *homeless*, come ad esempio la Comunità di Sant’Egidio, la Caritas e Nonna Roma. Queste organizzazioni agiscono su più fronti mettendo spesso a disposizione alimenti, abiti, rifugi notturni, centri di accoglienza e programmi di reinserimento abitativo. Alcuni progetti, come l’*housing first*, mirano inoltre a fornire una soluzione abitativa stabile come primo passo per il recupero sociale delle persone senza dimora. A fronte di una totale non presa in carico da parte dello Stato che si limita ad assecondare timidamente se non, talvolta, persino ad ostacolare il lavoro di queste realtà, esse rappresentano le uniche forze in campo in grado di gestire il problema. Ma siamo ben lungi da reali proposte progettuali in grado di rivoluzionare l’approccio: non possiamo infatti negare che, anche all’interno degli spazi dell’accoglienza, si denota una certa produzione e riproduzione della *homelessness* (Leonardi 2020). Per lo straniero, per chi non aderisce perfettamente alla soggettività del *citadino residente* e vive in una situazione di estrema miseria abitando ai margini dello spazio urbano, l’ospitalità e l’ostilità della città sono due facce della stessa medaglia.

APORIE: VERSO UNA NUOVA METODOLOGIA PER PROGETTARE LA LIMINALITÀ

Dal quadro che abbiamo ricostruito risulta chiaro che lavorare progettualmente su una problematica così complessa e sistemica come quella della *homelessness* significa, in fin dei conti, interrogarsi profondamente sull’efficacia di qualsiasi risposta operativa. Ogni approccio gestionale, ogni azione volta a ridurre le sofferenze e le conseguenti tensioni sociali, portano con sé l’intrinseco rischio di provocare un’eterogenesi dei fini o un’ipostatizzazione del problema, rendendo semplicemente più accettabile la miseria e di conseguenza superfluo immaginare una sua risoluzione. Migliorare la condizione dell’*homeless* progettando alloggi temporanei, per quanto fondamentale, può aiutare a nascondere le contraddizioni intrinseche della realtà socio-economica urbana che lo produce e a incentivare e assecondare lo *sradicamento* che drammaticamente questa condizione sottende. Viene il dubbio che, forse, il problema sia così tanto sistemico che l’unica possibilità sia quella di abbandonare gli strumenti dell’architettura per denunciare e combattere le cause che – a monte – spingono così tante persone in una condizione di estrema precarietà, abolendo la miseria e le sue cause. Quello che è sicuro, tuttavia, è che in quanto intellettuali, non possiamo voltare lo sguardo dall’altra parte e abbandonare questo campo di battaglia logoro di sofferenze, orrori e contraddizioni (Basaglia, Basaglia 1975). A ben guardare infatti, forse, è proprio nelle fessure del progetto architettonico e urbano che possiamo trovare gli strumenti di critica più potenti per erodere da dentro

il sistema che produce e riproduce tale miseria.

La ricerca si è servita dell’occasione pedagogica offerta dal *Laboratorio di Progettazione: Architettura e Comunità Emergenti* presso il Dipartimento di Architettura dell’Università degli Studi Roma Tre, per inserirsi in questo campo di tensioni oscuro e tuttavia estremamente vitale. Si è trattato prima di tutto di avviare una fase conoscitiva invitando attiviste[^], operatrici[^], ricercatrici[^], artiste[^] e più generalmente persone esperte e impegnate sul campo a stretto contatto con chi vive in strada. Gli incontri proposti dal *Seminario Senzatetto* da noi direttamente curato è stata un’occasione per destrutturare collettivamente la categoria di *homeless*, conoscere realtà attive sul territorio e affrontare il problema nella sua complessità. Inoltre gli studenti e le studentesse sono state spronate ad intraprendere attività di campo, prendendo direttamente parte alle attività promosse dalle realtà incontrate. La sperimentazione di metodi etnografici e l’osservazione partecipata si sono tradotti spesso in impegno diretto e attivismo. Alcuni hanno servito alle mense della Caritas, altri hanno prestato i loro corpi per i turni notturni nei centri di accoglienza emergenziale, altri ancora hanno stretto amicizie in strada. Altri si sono riuniti per l’occasione in collettivi, perché la liminalità non si può certo affrontare da sole[^].

Alla luce di queste immersioni dal carattere teorico-pratico, la comunità di ricerca composta da docenti e studenti[^] ha iniziato a individuare alcuni tematismi, provando a nominare le questioni più urgenti che le vite senza tetto a Roma si trovano quotidianamente ad affrontare. Lavoro, formazione, salute, dipendenze, salute mentale, igiene, corpo, intimità, safety, sessualità, cibo, visibilità, relazioni con viventi e non viventi, affettività, creatività, sport, arte, istruzione, lingua, casa, genere, assistenza legale, orientamento. Sono solo alcuni dei tematismi individuati. È stato interessante notare che alcuni erano forse più prevedibili, rispondendo essenzialmente a funzioni biologiche e essenziali dell’abitare. Altri, invece, sfuggono alla più immediata sfera dell’utile ed emergono in forma inattesa, riferendosi a ciò che, seppur apparentemente superfluo per delle vite *senza tutto*, affiora invece come *necessario*. Infatti, fin da subito, in linea con le premesse da cui la ricerca si è mossa, ci si è posti l’obiettivo di prendere le distanze dal tono caritatevole ed emergenziale – quindi infantilizzante – che spesso le politiche abitative per contesti liminali assumono, per dare spazio a proposte che ripensino il modello inclusivo in chiave ospitale. Un attento lavoro di mappatura tematica della rete già attiva nella città di Roma, in termini di infrastruttura di assistenza e di accoglienza istituzionale ma soprattutto paraistituzionale e informale, è stato il risultato tangibile di questa prima fase di analisi. Ma anche il portato esperienziale, forse intangibile e non per questo secondario, è stata un’acquisizione preziosa che ha arricchito il bagaglio con cui la comunità di ricerca si è affacciata alla successiva fase progettuale.

La sfida è stata quella di mettere a punto un metodo progettuale per contesti liminali, basato sul tentativo di non rinunciare al desiderio di apportare immaginari migliorativi – seppur nel piccolo e lì dove possibile – senza mai dimenticare di tenere dentro, nelle varie fasi del progetto, tutta la complessità insita in questioni così strutturali e consustanziali allo spazio urbano occidentale. Da tale approccio multidimensionale e multiscalare è emerso un metodo di ragionamento per *aporie*, basato sull’articolazione di *impasse* progettuali. Lì dove sembrava di essere vicini a una soluzione possibile, l’esercizio è stato sempre quello di non smettere mai di problematizzare. Il

Laboratorio è stato un'occasione per elevare ogni contraddittorietà a output della ricerca, spronando una riflessione continua sui limiti e sugli effetti anche indesiderati delle proprie proposte. La speranza che un metodo del genere persegue è che, collettivizzando la liminalità e rendendola un terreno comune di apprendimento e dibattito, si renda possibile il suo stesso superamento in quanto categoria funzionale alle tecniche di governo. Se è vero che la liminalità è un'esperienza estremamente precaria, pericolosa e angosciante (Thomassen 2014), è vero anche che il reale rischio risiede nella cronicizzazione dell'abisso esistenziale da essa prodotto (Antinori 2023). Forse, se affrontata dal giusto verso e dandogli il giusto spazio, tale abisso antropologico potrebbe persino rappresentare, come ci ricorda Turner (1967), il luogo di messa in discussione dei valori centrali e degli assiomi della cultura in cui si manifesta, aprendo uno spiraglio di emersione per tutta quella molteplicità abitativa rimossa. Riconoscendo all'idea di "casa" una serie di dimensioni non solo materiali ma anche immateriali, in cui si costruisce "la sicurezza ontologica" dell'umano (Laing 1969, Pizzo in Madden-Marcuse 2021), pensare a un progetto per chi è genericamente definito senza casa, potrebbe rappresentare una grande occasione per ripensare l'intera ontologia abitativa dell'Occidente Moderno.

SEMINARI E CONFERENZE DEL CDLMU
LAUREA MAGISTRALE IN ARCHITETTURA - PROGETTAZIONE URBANA
A.A. 2024-2025 - PRIMO SEMESTRE

ROMA TRE
UNIVERSITÀ DEL TERRITORIO

SEMINARIO SENZATETTO #1
immaginare per una città ospitale

A cura di: Francesco Conte, Fabrizio Pizzo,
Natalia Agati, Edoardo Fabbri, Alberto Marzo, Antonella
Masonelli, Daniele Mazzoni

STAZIONE TERMINI.
TRA DECORO E DEGRADO

Francesco Conte (*Termini Tv*)

Il seminario fa parte delle attività formative del corso:
LABORATORIO DI PROGETTAZIONE ARCHITETTURA E COMUNITÀ EMERGENTI

Dipartimento di Architettura - Via Aldo Manuzio, 68L
martedì 15 ottobre / h11:00-13:00 / AULA PIRANI

SEMINARI E CONFERENZE DEL CDLMU
LAUREA MAGISTRALE IN ARCHITETTURA - PROGETTAZIONE URBANA
A.A. 2024-2025 - PRIMO SEMESTRE

ROMA TRE
UNIVERSITÀ DEL TERRITORIO

SEMINARIO SENZATETTO #2
immaginare per una città ospitale

A cura di: Francesco Conte, Fabrizio Pizzo,
Natalia Agati, Edoardo Fabbri, Alberto Marzo, Antonella
Masonelli, Daniele Mazzoni

L'IMMIGRAZIONE A ROMA E IL DIFFICILE
ACCESSO ALL'ABITARE E AL LAVORO

Ginevra Demaio (*IDOS*)
Oliviero Bettinelli (*Pastorale Sociale*)
Andrea Costa (*Baobab*)

Al contorni sono distribuita copia gratuita del "Censuario sulla migrazione Roma e nel Lazio, Dicembre
anno Rapporto" a cura di Istat e dell'Istituto di Studi Politici S. Pio V.

Il seminario fa parte delle attività formative del corso:
LABORATORIO DI PROGETTAZIONE ARCHITETTURA E COMUNITÀ EMERGENTI

Dipartimento di Architettura - Via Aldo Manuzio, 68L
martedì 22 ottobre / h9:00-13:00 / AULA PIRANI

SEMINARI E CONFERENZE DEL CDLMU
LAUREA MAGISTRALE IN ARCHITETTURA - PROGETTAZIONE URBANA
A.A. 2024-2025 - PRIMO SEMESTRE

ROMA TRE
UNIVERSITÀ DEL TERRITORIO

SEMINARIO SENZATETTO #3
immaginare per una città ospitale

A cura di: Francesco Conte, Fabrizio Pizzo,
Natalia Agati, Edoardo Fabbri, Alberto Marzo, Antonella
Masonelli, Daniele Mazzoni

SENZA/CASA
NOTE ETNOGRAFICHE PER UNA DECONSTRUZIONE DEL MARGINE A PARTIRE DA ROMA TERMINI

Silvia Antinori (*UniTrento*) -
introduce Natalia Agati

Il seminario fa parte delle attività formative del corso:
LABORATORIO DI PROGETTAZIONE ARCHITETTURA E COMUNITÀ EMERGENTI

Dipartimento di Architettura - Via Aldo Manuzio, 68L
martedì 12 novembre / h11:00-13:00 / AULA PIRANI

foto di Francesco Conte

ROMA TRE

GAMILLO BOANO
ARCHITETTURA TRA MISERIA E ABOLIZIONE

A CURA DI: FRANCESCO CARERI, NATALIA AGATI, EDOARDO FABBRIO

IL SEMINARIO FA PARTE DEL:
LABORATORIO DI PROGETTAZIONE ARCHITETTURA E COMUNITÀ EMERGENTI
WORKSHOP ROMANO DEL PRIMO "MISERABILLA" - ROMAN MISERY TOUR

19/2/2026 - 16:30 - AULA PIRANI - DIPARTIMENTO DI ARCHITETTURA

Come la malattia è la più grande miseria, così la più grande miseria della malattia è la solitudine. **(John Donne)**

Con questa massima John Donne apre il suo quinto capitolo delle Devotion: qualche anno dopo aver vissuto un decennio di elemosina, il fratello muore di peste in carcere e un'infezione di tifo prova fortemente la sua salute. "Nulla può essere completamente vuoto". Né Dio né il suo primo strumento – la Natura – possono ammettere il "vuoto assoluto" **(Donne 1923, p. 22, traduzione dell'autore)** ma tuttavia, la solitudine, in quanto ciò che più si avvicina alla assoluta vacuità, a una totale assenza di forze, tensioni e relazioni, per quanto ammissibile, non può essere degna dell'amore di Dio. Più recentemente Ada riprende queste parole nel suo romanzo autobiografico mentre si rivolge a sua figlia e continua:

Solitudine: un uomo di quasi settant'anni uccide il proprio figlio disabile.

Solitudine: una moglie cerca di aggredire chi ha occupato il posto macchina assegnato al marito invalido.

Solitudine: una famiglia si rivolge ai servizi sociali perché non vuole più occuparsi del figlio undicenne, autistico.

Sono tutte storie vere, comparse in questi anni sulle pagine di cronaca. Storie in cui si fa fatica a capire chi è la vittima e chi il carnefice. Ma io sento di capire entrambi, perché mi sento entrambi. Mi chiedo, nello stesso tempo: "Come hanno potuto?", ma anche: "Come hanno fatto a non crollare prima?". [...]

Avere un figlio invalido significa essere soli. Irrimediabilmente, definitivamente soli. Indietro non si torna. Uguale a prima non sarà più. È come se dentro di te si fosse accomodato il punteruolo delle palme che rosicchia la pianta dall'interno piano piano, la trasforma in un involucro pieno di segatura. La superficie resta uguale, ma sotto i bordi, sotto la pelle, non resta più niente. La solitudine è fatta di puntini piccoli, uno vicino all'altro. Non te ne accorgi. **(2023, p. 79)**

Riprendendo le parole di Donne risulta evidente che la *solitudine* a cui fanno riferimento non si esaurisce nell'essere soli, isolati. La *solitudine* in questione, il *vuoto* a cui si allude, risiede piuttosto nell'impossibilità di avere *relazioni* con il mondo, con l'altro; nell'incapacità del linguaggio di dire qualcosa della catastrofe che sta accadendo. Questa solitudine può trovare spazio in vari momenti limite dell'esistenza umana come la malattia, la fame, la sete, la guerra, il genocidio, la follia, lo stupro, ma anche in quella quotidianità in cui ogni relazione sprofonda nell'incomunicabilità e il vuoto diventa la cifra di ogni esperienza.

Riprendendo ancora le parole poste da D'Adamo nelle sue domande, la *miseria* avrebbe a che fare con l'*impotenza* e con il *crollo*. L'impossibilità di *abitare* il mondo, di farne uso, di poterne parlare. Il *crollo* è il crollo di quell'impianto fisico e metafisico che garantisce l'esistenza di un corpo e la sua presenza. È un crollo esistenziale ed ecosistemico. È il crollo della realtà di un corpo; della capacità di distinguere l'alterità dal proprio, i pesi dalle consistenze; le sostanze dalla loro efficacia, il vero dal falso. È il crollo della possibilità stessa di stendere, anche solo momentaneamente, un legame con l'*altro*, anche quando questo ci ha preso per mano. Questo abisso in cui sprofonda la condizione umana ha tante facce, la si può chiamare *crisi della presenza* **(De Martino 1997)**, *insicurezza ontologica* **(Laing 1986)**, *bloom* **(Tiqqun 2004)**,

FF Fonti Francescane

FNF Fonti normative francescane

2Cel Tommaso da Celano, Vita Seconda

2Test Francesco d'Assisi, Testamento (1223)

Salvir Francesco d'Assisi, Saluto alle virtù

RnB Francesco d'Assisi, Regola non bollata (1221)

RB Francesco d'Assisi, Regola bollata (1223)

Camminare a piedi nudi nel vuoto. La miseria tra dimensione urbana ed esperienza ascetica Edoardo Fabbrì

214
 sradicamento (Weil 2007), derelizione (Camatte 2001, id. 2002), schizofrenia. Secondo questa lettura la miseria è una condizione catastrofica. È una catastrofe logica e sensibile. È una condizione che lascia a un corpo la sola libertà di testimoniare la propria condizione: la perdita di ogni relazione e lo schiacciamento della vita sulle sue condizioni di necessità. Una vita sradicata da ogni legame, e tuttavia ancora in vita, una vita ancorata senza residui alle necessità, è in questo senso una vita misera.

La miseria non si presenta quindi come una sostanza, né come una proprietà delle cose. Una vita misera, un luogo caduto in miseria, la miseria di un determinato ambiente, non dipendono dagli oggetti né dai corpi, né dalla qualità dello spazio ma dalla possibilità di questi di entrare in relazione col mondo. La miseria situandosi su un piano relazionale si dà nella contingenza storica, nelle situazioni, presentandosi come un determinato gioco di intensità e di rapporti. Per l'esattezza, un gioco di svuotamento, di frantumazione, in cui della vita che sottende le cose non "resta più niente", mentre ciò che è esposto alla percezione, si mantiene e "resta uguale" a se stesso, tranne per qualche impercettibile dettaglio. In questo senso, anche se spesso si cerca di produrre un'estetica, la miseria è qualcosa che tende a travalicare il dominio sensibile.

Analogamente, proprio per la sua natura inapparente, la miseria potrebbe essere vista come il rovescio speculare, o per meglio dire infernale, del mondo messianico riportato da Benjamin dalla tradizione chassidica. Come racconta anche Ernst Bloch in seguito a dei dialoghi con lo stesso Benjamin, per instaurare il regno della pace "non è necessario distruggere tutto e dare inizio a un mondo completamente nuovo" (Bloch 1989, p. 216). Nel mondo che verrà, non si assisterà a uno stravolgimento di ciò che è esistente. Piuttosto "tutto sarà com'è ora, solo un po' diverso" (Benjamin 2003, p. 329). "Basta spostare un pochino quella tazza, o quest'arboscello o quella pietra, e così tutte le cose" (Bloch 1989, p. 216). Il regno messianico attraverso questa lettura non è un'altro mondo, non trova la sua essenza nelle cose ma – come per l'immaginazione – nella relazione tra esse: in quel rapporto particolare tra il velo che "fluttua" e "le cose al di sotto" che impercettibilmente si spostano (Benjamin 2003, p. 329).

Se la miseria può essere il nome del ripiegamento della vita su se stessa e l'apassimento di ogni intensità relazionale, il regno messianico rappresenta una determinata forma di intensificazione capace di spezzare il continuum temporale e consegnare le cose al loro stato di salvezza. Entrambe in quest'ottica non sono quindi uno stravolgimento del mondo, né appartengono a un'estetica particolare, ma piuttosto sono un gioco di tessitura o di sradicamento, un gioco di piccoli spostamenti, impercettibili e tuttavia sostanziali attraverso cui le cose si concatenano o collassano. Rappresentano quindi un preciso e tuttavia inapparente rapporto tra la superficie e ciò che gli sta sotto.

Attraverso questo contributo non andremo a indagare il rapporto tra *malattia*, *miseria* e *solitudine*, anche se in un certo senso sarà un nodo sotterraneo e tuttavia centrale del nostro discorso. Con le poche righe citate si è piuttosto voluto far emergere un riflesso di quell'abisso antropologico che è la *miseria* e la sua relazione con il vuoto, non solo per accennare a descrivere i limiti dell'esperienza umana ma soprattutto per fare emergere i presupposti paradossali di come la stessa *miseria* può presentarsi a noi come quella particolare condizione a partire da cui è possibile pensare e praticare una forma di abitare radicalmente eterogeneo a quello contemporaneo.

Se a partire dalle ricerche portate avanti dalla Arendt in *Vita Activa* sappiamo che lo spazio urbano, dalla nascita delle città-stato greca, affronta la miseria escludendola e separandola dalla vita cittadina attraverso l'articolazione di una serie di fratture tra cui quella tra la sfera pubblica della *polis* e quella privata dell'*oikos* (Arendt 2017), è anche vero alcune esperienze ascetiche, come quelle del primo francescanesimo, espongono e attraversano la *miseria* stessa per poterne fare una *soglia* attraverso cui soggiornare – anche progettualmente – presso gli stati ultimi dell'esperienza umana e aprirsi alla possibilità di praticare, qui e ora, una dimensione terrena della salvezza. Secondo la lettura della Arendt lo spazio urbano occidentale fonderebbe la sua esistenza sul superamento e l'esclusione della miseria – e quindi dello stato di necessità – dalla dimensione urbana attraverso l'istituzione della dimensione politica.

Nella sfera dell'*oikos*, ovvero in quella sfera familiare, lavorativa e domestica che la nascita delle città-stato istituirebbe, le vite si ritrovano legate tra loro da una condizione di sopravvivenza, da uno stato di necessità inscritto nella dimensione biologica, mentre nel mondo politico della *polis* le vite si liberano da questi condizionamenti e sono quindi capaci di fare e disfare relazioni col mondo. Tuttavia se la *miseria* è una condizione che originariamente viene marginalizzata dalla vita pubblica e confinata nel privato, oggi, con l'instaurarsi della *ragione biopolitica*, viene investita da un potere governamentale facendone tanto un principio di ordinamento spaziale, che di governo e organizzazione della popolazione (Agamben 1995; Foucault 2005).

Ragion per cui nella modernità possiamo assistere a una proliferazione di regimi discorsivi e architettonici che hanno come scopo la cattura, la politicizzazione e il controllo della miseria: la povertà, come la malattia, la follia e tutto ciò che sradica un corpo dalle sue relazioni e lo getta in una condizione di vacuità, dal '700 in poi sembrano essere le principali fonti di queste catastrofi antropologiche e allo stesso tempo il motore di differenti strategie di potere. Se vivere nell'occidente significherebbe quindi confrontarsi quotidianamente con tutte quelle fratture metafisiche che fanno e disfanno la trama del reale, con quei crolli e quelle impossibilità che attraversando lo spazio e i flutti della storia separano in ognuno e ognuna di noi *libertà* e *necessità*, strappare la *miseria* dalle strategie di potere non è quindi solo necessario per rimanere in relazione con gli stati limite della nostra umanità, ma anche, forse, per liberare quel potenziale oscuro e sotterraneo e tuttavia vitale a cui la miseria ci espone.

Se guardiamo alla tradizione cristiana possiamo notare che nonostante abbia avuto un ruolo importantissimo per aver acuito e cristallizzato differenti stati della miseria e per lo svolgimento e lo sviluppo di questo esercizio spaziale del potere, è anche vero che sempre all'interno della stessa tradizione è possibile scorgere atteggiamenti diametralmente opposti e che addirittura mettono in discussione l'idea stessa di miseria. Se infatti da una parte lo sviluppo del potere pastorale e la tradizione ascetica hanno permesso l'elaborazione di forme di potere capaci di penetrare sempre più a fondo nei corpi e nelle vite che li sottendono, è anche vero che le stesse esperienze ascetiche e in particolare quelle monastiche e mendicanti hanno saputo sovvertire radicalmente il rapporto con la miseria performando il *limite* che rappresenta in una *soglia* attraverso cui passare.

Le esperienze cenobitiche (da cenobio, *koinos* e *bios*, ovvero vita comune), così come quelle mendicanti, sin dalla loro nascita si presentano come "un'alternativa possibile alla *polis*" rappresentando una via di fuga "dai disvalori e dagli stili di vita

che caratterizzano il mondo di coloro che non hanno saputo rinunciare ai beni terreni” (Marazzi 2015, p. 32). Se nello spazio urbano le due sfere del privato e del pubblico, dell'*oikos* e della *polis* – nonostante nella modernità tendano a coincidere l'uno con l'altra – hanno a fondamento la legge che le mantiene separate e distinte, nella tradizione ascetica cristiana, che ha per fondamento la *regula* e la *vita comune*, queste tendono a coincidere l'una con l'altra. Se nella città la *nuda vita*, proprio perché non coincide col *bios*, viene continuamente catturata e messa all'interno di infiniti processi di politicizzazione e soggettivazione, in queste esperienze la vita risulta definitivamente inseparabile dalla sua forma.

Per questo mentre la città, lo spazio urbano, non può smettere di definire che cosa sia necessario e cosa non lo sia, al fine di catturare e rendere operosa la *nuda vita*, si può dire che l'esperienza ascetica pone lo stato di necessità in forma di domanda: Cosa è necessario? Cos'è la necessità? Di cosa un corpo ha bisogno? L'ascetismo di fatti più che una virtù può essere visto come un'interrogazione costante di una vita e dei suoi stati limite, come quella dimensione in cui il confine tra necessario e non necessario non è stato deciso ma è costantemente *in decisione*.

L'esempio di San Simeone, noto per aver vissuto 37 anni su una colonna senza mai scendere, non ci fa domandare se una tale forma di vita sia una vita virtuosa o meno. Piuttosto testimonia il fatto che tutte le categorie antropologiche che usiamo per descrivere un corpo, i suoi bisogni ed il suo habitat, vengono meno. Se ci soffermiamo sul rapporto tra il corpo dello stilita e quell'unico elemento spaziale nel quale vive che è la colonna, potremmo domandarci: che cos'è lo stilita o il monaco se non il luogo in cui si articola l'interrogazione sul rapporto tra il corpo e necessità, architettura e vita? La miseria all'interno di questa tradizione non è una condanna, ma paradossalmente è ciò che consegna la vita, un'anima, alla sua salvezza; rappresenta un'interrogazione continua, contraddittoria e aporistica della condizione *umana* in grado di capovolgere le categorie antropologiche a fondamento dello spazio urbano e lasciando fermentare quel punto interrogativo in grado di dipanare ogni certezza culturale dell'occidente e aprire la terra a una dimensione sotterrianea.

Se prendiamo ad esempio l'esperienza del primo francescanesimo che per la sua radicalità e per il numero delle fonti a disposizione oggi è stato al centro di numerosi dibattiti filosofici (Agamben 2011; Coccia 2006; Cuniberto 2017), possiamo vedere come le tre virtù comuni all'ascetismo possono essere lette non semplicemente come tecniche discorsive di disciplinamento dei corpi e di governo delle anime (Foucault 2012), ma come pratiche per ripensare e sovvertire quelle relazioni di potere che vincolano un corpo alle alternative *libertà/necessità* e *salvezza/misera*, e riconsegnarlo *qui e ora* a una dimensione edenica del mondo.

La povertà francescana non si presenta semplicemente come una rinuncia. La povertà non va intesa in termini negativi, né come il contrario della ricchezza. Non è sinonimo della miseria ma piuttosto il suo esatto opposto. Al contrario dell'esperienza monastica in cui il monaco o la monaca che vuole entrare nel monastero abdica a ogni forma di proprietà individuale in nome di una proprietà comune, per i francescani la povertà è una povertà assoluta. Il *frate* o la *sora* francescano non posseggono nulla, né oggetti, né spazi, né qualsiasi altra creatura che popola il pianeta. Se per noi risulta forse legittimo domandarci com'è possibile vivere una vita senza possedere nulla?, per i francescani è possibile rispondere a questo interrogativo separando il concetto

di *proprietà* da quello di *uso*. Scriverà Bonagrazia che “come il cavallo ha l'uso di fatto, ma non la proprietà dell'avena che mangia, così il religioso che ha abdicato a ogni proprietà ha il semplice uso di fatto del pane, del vino e delle vesti” (Bonagrazia da Bergamo 1929, p. 511). Il frate, come l'animale, rinunciando alla proprietà fa *uso del mondo* senza possederlo e come ribadisce Papa Niccolò III nella bolla *Exiit qui seminatus*: “nessuno pensi che tale rinuncia a ogni proprietà implichi la rinuncia all'uso delle cose”. Tra “la proprietà, il possesso, l'usufrutto, il diritto d'uso, e il semplice uso di fatto [*simplicem facti usum*]”, scrive il Papa, “la vita dei mortali ha bisogno dell'ultimo come necessario” mentre “può mancare dei primi” (FNF 136).

Questa forma di *povertà* non definisce una privazione, quanto piuttosto la relazione con qualcosa di cui non si è proprietari. *Essere povero* significa appunto: avere la capacità di tenersi in relazione con ciò che non si possiede, mentre la *miseria*, in questo senso è all'opposto la condizione di colui per il quale questo uso delle cose e dei luoghi è impossibile, a prescindere che egli le posseda o meno. Per questo Tommaso da Celano, l'agiografo ufficiale di san Francesco, scriverà che “chi si allontana dalla povertà, sarà punito dalla miseria” (*necessitate*; 2Cel xl). Mentre oggi Ugo La Pietra afferma che abitare significa “essere ovunque a casa propria”, si potrebbe dire che abitare per i francescani significa all'opposto *vivere ovunque come stranieri*. L'abitare francescano è un abitare che non appropriandosi di nulla, permette di vivere ovunque come “stranieri e pellegrini” (Rb vi), anche a casa propria. È un abitare che “attraversa le tensioni, fa esperienza dell'eterogeneo, *oscilla ritmicamente* tra un'abitudine che conserva e un uso che ‘non ricorda’, tra il rito e il gioco, ‘la patria e l'esilio’, tra una *catastrofe* in cui ‘tutto rimane così com'è’ e quel *carattere distruttivo* che crea spazio, apre vie e cancella le tracce” (Fabbri 2020, p. 114), facendo così del mondo non qualcosa da cui fuggire come per il monachesimo, ma una soglia da mantenere aperta e da cui passare.

L'uso delle cose, dei corpi, dello spazio e della tecnica, che la povertà francescana inaugura, porta a uno sfondamento metafisico che per sottrazione non crea una mancanza o un bisogno, non inaugura uno stato di necessità permanente consegnando i corpi in uno stato di *miseria*, ma piuttosto, facendo della necessità una soglia attraversabile, ridefinisce e sovverte dall'interno il rapporto tra l'io e l'altro, tra l'interno e l'esterno, tra l'architettura e il paesaggio.

Allo stesso modo il concetto di *minorità* – un concetto così importante da definire lo statuto dell'ordine dei francescani – non va inteso negativamente come invece suggerisce Kant nel suo *Risposta alla domanda che cos'è l'illuminismo?*¹ La *minorità*, quella rielaborazione francescana dell'*obbedienza* cristiana, come suggerisce Paoletti è un principio che può essere letto come forma di destrutturazione delle gerarchie ecclesiastiche. *Minore* (come *maggiore*) è infatti un aggettivo relativo-relazionale, un comparativo che significa “meno-di”. Non può esistere il *minore* senza che si riferisca a qualcosa. Al contrario della *povertà* o di altre questioni centrali per il francescanesimo che non hanno bisogno di riferimenti per essere praticati, il *minore* è sempre riferito ad un contesto, a un qualcosa o a un punto di riferimento che funziona da

¹ Si legga in questo senso il passaggio in cui Kant allude in forma quasi esplicita alla realtà francescana affermando: “che i tutori del popolo (nelle cose religiose) debbano a loro volta rimanere *minori* a vita, è un'assurdità che tende a perpetuare nuove assurdità” (Kant 202, p. 85).

maggiore. *Minore* non significa semplicemente posizionarsi in una scala di valori occupando l'ultimo posto. L'essere-*minore* induce e produce un'azione. Senza ipotizzare incauti anacronismi creando un parallelo con la *minorità* di Deleuze e Guattari, è necessario però riconoscere che la minorità francescana non è semplicemente la definizione di uno *stato* come per Kant, ma piuttosto indica sempre un *divenire*. Come è indicato dai Vangeli, non si tratta di essere piccoli ma di *'farsi piccoli'*. Il tema del divenire piccolo, del farsi *minore* (che spesso nella Vulgata è indicato con il termine *minor*), è quindi in realtà il tema del capovolgimento, dell'inversione. È un processo costante. Un processo che agisce e sovverte la scala gerarchica entro la quale si posiziona. Se Kant, come sottolinea Foucault (Foucault 2012), prende posizione politica nel suo tempo prendendo la parte della *maggiorità* e sottolineando la necessità dell'uscita "dallo stato di minorità [Unmündigkeit]" (Kant 2021, p. 79), Francesco prende le sue mosse contro la gerarchia ecclesiastica innescando un illimitato e costante processo sottrattivo e prescrivendo alla sua fraternità l'impossibilità di divenire dei capi, anche quando si è obbligati ad esserlo. Nella regola è infatti ribadito in più occasioni: "nessuno sia chiamato priore, ma tutti siano chiamati semplicemente frati minori. E l'uno lavi i piedi dell'altro" (RnB vi, 3-4).

La logica del «farsi minori» accetta anche la relazione asimmetrica quando occorre, ma è sempre dinamica: tende alla crescita reciproca, quindi alla vera comunione. L'essere minori e l'essere sottomessi tendono all'edificazione di un mondo diverso, di un *ethos* diverso in cui il ruolo di chi serve e di chi è servito, di chi dà e di chi riceve, siano continuamente e agilmente intercambiabili (Paoletti 2019, p. 7).

Proprio questa reciprocità produce un movimento che induce a spezzare le gerarchie e a instaurare un principio di *fratellanza* e *solidarietà* reciproca andando di fatto a intaccare anche quei legami di potere che tendenzialmente vengono considerati come naturali in quanto appartenenti alla sfera familiare. Essere *minori* significa essere tutti e tutte *fratelli* e *sorelle*. Non ci sono *padri*, né *patriarchi*. Nessuno è *superiore* agli altri (Le Goff 2002, p. 151). Per questo il *monaco* come il *frate* o la *sora* che ha rinunciato alla procreazione e ha scelto la sua "fraternità", sono stati giustamente definiti *queer ante litteram* (Colrat, Giuliani, Waeles 2022, p. 177). La castità in questo caso può essere letta non come una particolare tecnologia del sé in grado di governare i piaceri e sublimarli in discipline e tecniche discorsive, ma come una particolare forma di contropotere patriarcale in grado di disinnescare il dispositivo familiare e le gerarchie sociali all'interno e all'esterno della propria fraternità. Ogni *frate* essendo nei confronti dell'altro *minore* produce un continuo movimento in *sottrazione*. Un *divenire minore* che coinvolge l'intero ordine. Il fatto che i frati obbediscano anche alle creature che non possono impartire ordini, come gli animali, ci conferma come l'obbedienza per loro non indichi la capacità di aderire il più possibile a un comando. Che sia un altro frate, che siano uomini e donne per cui si lavora (RnB VII), che sia un saraceno in terra straniera (RnB XVII), o bestie e animali selvaggi (Salvir 17) i frati sono a tutti sottomessi, *obbediscono* nel senso che *prestano ascolto* e danno credito alle voci di ogni creatura singolare.

Minore nella prospettiva francescana indica un *abbassamento*, un abbassamento che è al tempo stesso un capovolgimento dell'ordine costituito. Una sovversione della gerarchia dall'interno che però la mantiene come tale. Come recitano i vangeli

"gli ultimi saranno i primi" (Mt 20:16), ma saranno i primi in quanto ultimi. Questo capovolgimento non innalza il basso in alto come in una sorta di platonismo rovesciato, ma fa funzionare il basso e l'alto diversamente. Piuttosto che innalzare e glorificare il basso, il *minore* spinge. Spinge le gerarchie verso il basso. Spinge i frati ad entrare in relazione con l'altro attraverso l'ascolto continuo, anche di chi non parla o parla una lingua diversa. È per questo che i frati dovranno vigilare sui ministri "senza che alcuna opposizione lo impedisca" (RnB V) e i ministri impegnarsi a far sì che i frati possano comportarsi "come i padroni con i loro servi" (Rb X). Al modello verticale gerarchico dove il padrone domina il servo si affianca una seconda verticalità complementare ma invertita, dove il ministro o la badessa stanno al fratello o alla sorella, come il servo sta al padrone. Ed è questa seconda verticalità a «dominare» paradossalmente sulla prima. L'essere *minore* dei frati è quindi una spinta, un forza, non uno stato. Un movimento che porta i frati a non essere mai autonomi, ma a immergersi nelle relazioni che il mondo gli offre.

La forma di vita francescana, attraverso quel dispositivo etico che è la misericordia, trasforma attraverso piccoli spostamenti dell'animo, la *miseria* in *salvezza*. Come è evidente nell'episodio con il lebbroso (2test, 2Cel V), essere misericordiosi non significa avere il potere di aiutare ma di lasciarsi toccare dalla propria fragilità. In questo senso la misericordia non ci libera *dalle* necessità ma *nelle* necessità. La misericordia è una forma di verità incarnata che insiste in quella capacità di vivere la propria vulnerabilità come un'apertura, di esporsi al pericolo di lasciarsi toccare e fare di tale pericolosità un spazio di comunione.

Come ricorda Heidegger in un suo saggio del 1946, questa capacità non è solo la capacità dell'asceta, del religioso o del buon cristiano, ma prima di tutto del *poeta*.

I più arrischiati sono i poeti, ma i poeti il cui canto volge nell'Aperto il nostro esser-senza-protezione. Essi cantano perché rovesciano la separazione contro l'Aperto e, rimemorando, interiorizzano la non-salvezza nel tutto salvifico; nella miseria rimemorano la salvezza. (Heidegger 1968, p. 295)

Se abitare nella città significa man-tenersi in relazione con la propria casa, con lo spazio domestico e in fondo con ciò che si possiede, i *poeti*, attraverso l'arte e il canto, arrischiandosi senza protezione nell'Aperto, fanno della miseria e della sofferenza forme di salvezza, capovolgendo i loro stati di separazione, facendoli funzionare diversamente. Così l'abitare francescano, come ogni abitare che fa della poesia e del canto la propria cifra, è un abitare che si arrischia nel tocco dell'altro, è "quell'esserci che fa del deserto un paradiso" (Lucia in Staid 2017, p. 102). È un abitare che soggiorna presso gli stati di necessità senza frantumare la vita in coppie oppositive ma piuttosto aprendo la *misera* – cioè l'impossibilità di far uso del mondo – alla possibilità edonica di mantenersi in relazione con ciò che ci attraversa e non si potrà mai possedere.

D: Natalia Agati

D: Partiamo dai termini, che sono sempre importanti. *L'homelessness* – letteralmente essere *senza casa* – è una definizione problematica perché si configura come riduzione di un fenomeno eterogeneo alla sola mancanza del bene casa. Tale incasellamento è funzionale ad una gestione del fenomeno in termini meramente emergenziali. Potrebbe aver senso partire da una riconfigurazione di tale definizione in chiave strutturale e complessa?

S: Per rispondere devo fare il giro lungo, iniziando col dire che non sono un'esperta di *homelessness*, di questioni abitative, né, tantomeno, di politiche abitative. Sia da ricercatrice sia da operatrice sociale mi sono, infatti, quasi sempre occupata di realtà e tematiche legate a quella che potrebbe essere definita questione migratoria (o situazione migratoria in parallelo alla "situazione coloniale" – per citare l'antropologo Balandier); lavorando per anni nell'ambito del supporto (etno)psico-sociale per persone migranti in vari contesti. Questa premessa non è pleonastica. Diviene anzi fondamentale, e assume poi rilevanza in termini metodologici e analitici, per comprendere in che modo io mi sia trovata ad affrontare la questione della *home/less/ness*: a partire da una (apparentemente) altra questione, da un'altra etichetta – quella della migrazione, appunto.

Guardare alla *homelessness* dal punto di vista della mobilità (e viceversa) è un esercizio tale da porre quasi automaticamente in crisi la rappresentazione pubblica del fenomeno, incasellato in un'etichetta che ne cristallizza e depolitizza la processualità (Antinori et al. 2025). Fornisco un piccolo esempio del caso di studio etnografico del quale mi sono occupata, ovvero il territorio della stazione di Roma Termini – e le persone migranti che lo attraversano: se nel dibattito pubblico, politico, così come spesso in quello accademico, nelle realtà assistenziali, ecc., il fenomeno della migrazione e quello *homelessness* sono categorizzati e trattati come distinti, nella realtà empirica del caso studio non sono invece separabili. L'esperienza di campo ha permesso di raccogliere una eterogeneità di parabole biografiche di persone in movimento che si intrecciano con situazioni ed esperienze variegata dello *stare senza casa*, portando ad interrogarsi sui confini stessi delle etichette e sulla loro presa.

È adottando questa prospettiva che vorrei iniziare a ragionare anche in questa sede, per avviare la piccola opera di disarticolazione di *tassonomie della marginalità*; tassonomie costruite per regolare il sociale, che giacciono su principi di ordine culturale e che troppo spesso invece si danno per neutre; naturalizzate anche da parte di coloro che lavorano all'interno dei servizi.

Sostanzialmente a entrare in gioco quali nodi di interesse d'analisi sono quindi le rappresentazioni prodotte e adottate nel discorso pubblico, politico, sociale e assistenziale per incasellare e gestire (le categorie sono anche *produttive*) il fenomeno

¹ Il dialogo presentato è il continuo di un approfondimento iniziato già in occasione del seminario *Vite ai margini. Forme di governo neoliberale nell'intersezione tra processi migratori e homelessness* che si è tenuto il 27 maggio 2022 presso il DICEA – Sapienza Università di Roma, in collaborazione con ESCAPES - laboratorio di studi critici sulle migrazioni forzate. Natalia Agati e Silvia Antinori hanno co-curato il seminario invitando a dialogare Elena Fontanari (Università degli Studi di Milano), Daniela Leonardi (Università degli studi di Parma) e Barbara Pinelli (Università degli Studi di Roma Tre).

Senza/casa.

Note etnografiche da Roma Termini

per una decostruzione del margine

Silvia Antinori in dialogo

con Natalia Agati¹

della *homelessness*. Ci si dovrebbe addentrare nell'analisi di quale sia la sovrastante struttura discorsivo-concettuale e il sistema simbolico che soggiace alle scelte politiche ed economiche che ruotano attorno a tali processi (Tosi Cambini 2009), rintracciarne le genealogie, ma per ragioni di spazio qui ci limitiamo a sollecitare la necessità di tale riflessione ².

Intanto, quali parole utilizziamo? Non esiste in italiano un corrispettivo del termine *homelessness*. Si parla di senza tetto, persone senza dimora, ecc., ma quel *-ness*, essenziale, poiché qualifica la *condizione* anziché l'individuo, si perde – motivo per cui qui continuo ad utilizzare la formula inglese (...*possiamo impegnarci a cercare/creare nuove parole?*). Ciò che accomuna le due definizioni però, in entrambe le lingue, nel marcare il fenomeno, è il *-less/senza*. Da una condizione di *manca* rispetto a una presunta normalità si caratterizza dunque il fenomeno in questione, “fenomeno che è parte integrante delle nostre esistenze ma che spesso viene raccontato come altro da noi, e che viene tenuto separato dal resto della società mediante una serie di rappresentazioni, di costruzione di immaginari, di interventi e servizi specifici rivolti a questa popolazione che finisce per essere identificata interamente da una sua caratteristica” (Leonardi 2021, p.15) (*chiediamoci e chiediamo, piuttosto, come si rappresentano le persone stesse...*).

Assieme a questo punto fondamentale per inquadrare il tema e superare le logiche di emergenzialità e riduzione che lo avvolgono, occorre quindi iniziare a trattare il fenomeno in termini processuali e strutturali, inserendo le categorie che lo incardinano all'interno di più ampie cornici storico-sociali, culturali, economiche e politiche. Abdelmalek Sayad (2002), uno dei più attenti e illuminanti studiosi delle migrazioni, ci parla della migrazione come “fatto sociale totale”. Proprio in quanto tale, è un fatto capace di attivare una straordinaria “funzione specchio”: per la totalità dei livelli del sociale che investe, il fenomeno migratorio è in grado di disvelare processualmente e in senso riflessivo dinamiche sociali inesplicitate o poco leggibili, profonde contraddizioni, scardinare gli impensati culturali che sottostanno e producono l'idea stessa di società, di Stato, di cittadinanza, (di casa, di città), ecc. Credo che possa essere davvero fecondo applicare tale approccio anche alla questione della *homelessness*.

D: A tal proposito, ci puoi raccontare come la ricerca etnografica sia legata a questa riconfigurazione? In che modo tale metodo di ricerca permette di disarticolare quelle categorie che riducono, come dicevi, un corpo a una mancanza? Grazie all'etnografia, forse, diventa davvero possibile far emergere una complessità che richiede di attivare attenzione profonda, di attingere ad altre forme di narrazione, di inventare un differente vocabolario e di dare spazio a un nuovo pensiero politico?

S: L'operazione di smantellamento delle categorie – operazione che non è retorica, ma utile anche in ottica di organizzazione di politiche, servizi ecc. – si può sostanziare quindi in due movimenti simultanei e complementari: diacronico (scavando le archeologie) ed etnografico.

Per ragioni di spazio non mi dilungo in questa sede su questioni metodologiche circa le modalità di conduzione della ricerca sul campo – questioni che diventano

² A proposito di tassonomie della marginalità, ad esempio, perché, nel contesto italiano, la questione viene fatta ricadere sotto il tema del disagio abitativo, mentre altrove è categorizzata come disagio sociale? (Tosi Cambini 2009) ecc.

etiche, politiche ed epistemologiche, specialmente quando si ha a che fare con quelle realtà sociali considerate *ai margini*. Sottolineo però quanto una ricerca del genere, che prevede una lunga e assidua presenza sul campo, la prossimità alle esperienze vissute, alle voci e alle pratiche delle soggettività incontrate, sia necessaria per de-essenzializzare le rappresentazioni che immobilizzano le realtà in questione – spesso incardinandola in crisi morali, patologizzanti e criminalizzanti o al contrario entro gerarchie di vulnerabilità.

La ricerca condotta a Roma Termini si è articolata su differenti assi ³.

Innanzitutto, guardare il territorio a partire dai suoi margini permette di leggere e sviscerare i paradossi socio-spaziali che lo qualificano e che sono indicatori di più ampi processi produttori di disuguaglianze che marcano la contemporaneità e l'urbano – quello di Termini è un territorio paradigmatico per quanto riguarda la compresenza di realtà e pratiche contrastanti: consumo, controllo, informalità, marginalità estrema, ecc.

Le varie condizioni dello *stare senza casa* esperite dalle persone migranti e le parabole biografiche indagate mostrano i molteplici percorsi del “divenire homeless” (Borgois, Schonberg 2011), sviluppati all'interno dei processi di gestione politica e burocratica del fenomeno migratorio. Non ci addentreremo ora nelle categorie e nei complessi iter che regolano le questioni della migrazione e del rifugio, dei permessi di soggiorno, ecc. ma adottiamo come cornice teorica quella che De Genova (2002) definisce “produzione legale di illegalità” e, aggiungo, di marginalità. Il complesso cosmo della stazione Termini è caratterizzato dall'eterogeneità dei percorsi e dalla multi-direzionalità delle traiettorie dei soggetti migranti che in qualche modo lo dimorano o attraversano e al contempo marcato dalla condizione comune e condivisa di vita nel margine, produttiva di peculiari dinamiche. È possibile incontrare moltissime persone accampate in attesa del rinnovo del documento, di persone in attesa di spostarsi seguendo ciclicamente i ritmi del lavoro stagionale (attraverso l'Italia, ad esempio diretti nel foggiano o a Rosarno, ma anche attraverso l'Europa), di soggetti che ne *dimorano* stabilmente gli interstizi, di persone – molte di giovane e giovanissima età – che ne utilizzano lo spazio come luogo di relazione, ove scambiare risorse, trovare un qualche tipo di guadagno, o ancora dove fermarsi qualche mese e riorientare i propri progetti di vita, molto spesso in condizioni di irregolarità documentale.

È inoltre luogo di sosta di quasi tutte le persone fuoriuscite dai centri di accoglienza che poi si sposteranno in altre zone dell'area metropolitana, ad esempio in occupazioni abitative in periferia o altrove. È anche luogo in cui si consumano diverse attività informali, *lavoro nero*, lavoro sessuale (anche minorile), la cui richiesta è erogata dagli stessi cittadini o dai molti turisti che attraversano la città e alla quale proprio dal varco Termini hanno accesso. Questo punto non può essere sottaciuto, deve essere anzi assunto come fulcro centrale di un ragionamento che voglia comprendere parte del funzionamento delle città occidentali contemporanee, delle forme di governo neoliberale dei territori e dei meccanismi di riproduzione di confini, *margini* e “cittadinanze subalterne” (Mezzadra, Nelson 2013; Mellino 2015), funzionali all'alimentazione di un *centro*.

La presenza sul campo consente di rilevare i punti in comune tra le tecniche di governo di persone migranti e senza dimora e di mettere in luce il legame tra gestione

³ Il lavoro etnografico è stato condotto principalmente tra il 2019 e 2023, dunque prima dei lavori di *riqualificazione* - tutt'ora in corso - della stazione per il Giubileo del 2025.

della migrazione, spazio e ordine pubblico – legame già registrato da Sayad (2002), ma che è andato acquisendo nel tempo sempre maggior peso.

Su un altro livello, la pratica etnografica ha permesso di illuminare, scavando al di sotto dei veli di invisibilità (invisibilizzazione) alcune trame e geografie sociali specifiche che si disegnano in base alle esperienze aggregative delle persone migranti senza dimora, mostrando mondi di relazione sociale intensi, pur se fratturati, spesso connettendo il qui e l'altrove. Termini, territorio stratificato, è parte di topografie storiche e tappa di molteplici mappe informali, sia urbane che nazionali e transnazionali. Nello spazio di piazza dei Cinquecento, ad esempio, si incontrano esperienze diverse di *homelessness*, si consumano differenti economie, interagiscono diverse generazioni di migrazione, creando temporaneamente legami anche affettivi. Lo spaccato etnografico dei margini della stazione, spazi tradizionalmente considerati come *densamente spopolati* o *non-luoghi*, restituisce al contrario il moto oscillante di prassi diversificate che qualificano le realtà indagate, documentando una vita quotidiana che a tratti ripete strutture di dominio e abbandono e tuttavia caratterizzata da competenze, dalla capacità di costruzione di relazioni significative da parte dei soggetti resi marginali (Antinori 2024), di tattiche socio-materiali, pratiche di *place* e *home-making* – comunque costantemente attuate nello spazio (che cosa è allora una casa?), “economie morali della condivisione” (Bourgois, Schonberg 2011) – così come del conflitto, che costituiscono la multidimensionalità delle realtà indagate e dalla quale occorrerebbe ripartire.

D: Spesso la politica, anche quella non istituzionale, si occupa di quelle soggettività che possono rappresentare una risorsa in termini di classe. Chi vive per strada ed è senza casa è prima di tutto senza classe. Non è quindi al centro di attenzioni politiche se non negativamente, ovvero come riflesso del giudizio espresso da quella parte della cittadinanza più abbiente che li percepisce come una fonte di disagio e di pericolo, dei fuori luogo da marginalizzare. Come hai già raccontato, la *homelessness* si ritrova quindi a essere una questione di decoro urbano, una categoria che riunisce *apoliticamente* la sicurezza, l'estetica e l'igiene, e che allo stesso tempo agisce *politicamente* sulla vita di chi vive per strada. Ecco ora vorrei chiederti, secondo te, in che modo le ordinanze sul decoro urbano stanno agendo spazialmente nelle città? Come ne modificano l'accessibilità, la forma ed il significato?

S: In Italia le leggi inerenti alla disciplina dei processi migratori e quelle sulla sicurezza pubblica vengono storicamente assorbite dallo stesso pacchetto, producendo una naturalizzazione della connessione invece per nulla ovvia tra migrazione e sicurezza, specialmente per ciò che riguarda gli spazi urbani. È importante notare quanto la nozione di *decoro* (termine di per sé vuoto) acquisisca sostanza in accostamento alle altre due 4.

4 Le disposizioni 'a tutela della sicurezza delle città e del decoro urbano' sono sempre più legate a questioni inerenti alle migrazioni ed emerge chiaramente il ruolo assunto dal 'decoro urbano' come uno dei fattori costitutivi della nozione di sicurezza, descritta come: 'Il bene pubblico che afferisce alla vivibilità e al decoro delle città, da perseguire anche attraverso interventi di riqualificazione e recupero delle aree, l'eliminazione dei fattori di marginalità e di esclusione sociale, la prevenzione di criminalità, la promozione del rispetto della legalità e l'affermazione di più elevati livelli di coesione sociale e convivenza civile' (Legge 48/2017).

A Termini, durante il periodo della ricerca, sono stati effettuati diversi interventi – ad opera della Polizia di Stato in collaborazione con la Polizia Locale, Trenitalia e l'AMA – che hanno previsto congiuntamente il controllo dei documenti, lo sgombero e la distruzione materiale dei pochi beni in possesso di molte persone senza dimora che erano solite dormire nell'area. La terminologia impiegata sui siti web ufficiali della Polizia, poi ripresa da vari giornali, per tale tipo di operazione è quella delle “misure di controllo”, “sanificazione” e “riqualificazione” 5.

È importante notare quanto nella retorica ufficiale per questo tipo di intervento venga adottato il termine tecnico dell'urbanistica *riqualificazione*, e quanto questo sia sempre più utilizzato. *Riqualificazione, decoro, degrado, controllo, sicurezza, immigrazione* e *sanificazione* sono le parole chiave utilizzate per giustificare interventi ad alto impatto, pratiche trasformatrici dello spazio urbano (laddove in molti contesti *riqualificazione* si traduce in *privatizzazione*, come è per molte grandi stazioni in Italia) e agiti sistemici di vulnerabilizzazione delle persone ai margini 6.

Nell'inverno del 2021, si era consolidata la pratica da parte di Grandi Stazioni di spargere ogni sera gettate d'acqua di fronte agli ingressi di Piazza dei Cinquecento, per impedire alle persone senza dimora di accamparsi in quello che è il luogo più riparato e protetto, poiché coperto e chiuso da un lato – persone che si accampavano poi esattamente di fronte, sul lato opposto del marciapiede, solo più esposte alle intemperie. In seguito al susseguirsi sempre più serrato di tali episodi, nel febbraio del 2022 è stato indetto un flash-mob a cui hanno aderito molte persone comuni e realtà sociali della città, con lo scopo di porre l'attenzione sul dilagare di architetture e pratiche ostili per ciò che riguarda le persone senza dimora, ma anche sui processi di privatizzazione di spazi collettivi e in generale sui processi di trasformazione che rendono meno fruibile la città da parte de* cittadin* stess*. Entro la cornice del *decoro* si radicano compositi modi di addomesticamento neoliberale della città *nella sua interezza* (e non solo dei suoi margini). Uno dei canali tramite cui questa cornice agisce maggiormente riguarda l'ordine del simbolico: in linea con un processo ben più ampio e profondo di mortificazione di immaginari e desideri, l'immaginario sociale urbano viene costantemente *saturato*. Tale modalità si concretizza anche nella prescrizione d'uso dello spazio in senso univoco e monolitico, esprime il divieto, attraverso la punizione (si vedano anche i *Daspo* urbani, ecc.), di utilizzi divergenti o *troppo intensi* dello spazio pubblico impedendo di immaginare e fare altrimenti.

In questo scenario, assume ancora più valenza pensare al tema della criminalizzazione della povertà e al corpo della persona migrante o senza dimora come sempre

5 Cfr. <https://questure.poliziadistato.it/Roma/articolo/19985ecbb0a9b959f237450961>
6 Scrive Pierpaolo Ascari riprendendo Fanon, in maniera sorprendentemente combaciante con l'idea di *riqualificazione* menzionata, migranti e città: “Il legame tra ‘l'essere chiuso in un recinto’ e ‘le forme estetiche del rispetto dell'ordine costituito’ sembra perdurare nella contemporaneità dagli hotspot alle politiche per il decoro urbano [...] Anche perché l'ordine estetico intrattiene con la discrezionalità del gendarme un rapporto molto stretto, dal momento che ‘agire in difesa del decoro significa [...] dare per scontato un concetto che non lo è affatto – e quindi produrre qualcosa mentre si agisce dicendo di agire in suo nome’ (Dal Lago – Giordano 2018). Nello stesso territorio coloniale del resto, per mettere al riparo i propri interessi, la borghesia assimilata *non ha altre risorse che erigere nella capitale costruzioni grandiose, fare quelle che si chiamano spese di prestigio’ (Fanon 2007) e mobilitare quindi la funzione estetica nella sfera di controllo razziale e dei rapporti di classe” (Ascari 2019: 97-98, corsivo mio).*

“fuori luogo”, sempre potenzialmente sovversivo e sempre “doppiamente colpevole”, come indicato da Sayad (2002), in quanto capace di mostrare anche solo attraverso la propria presenza (corpo nello spazio) “sia le ‘allocronie’ implicite nelle rappresentazioni egemoni del politico, sia la natura ‘intersoggettiva’ dei modi di presenza nello spazio” (Saitta 2019, p. 68).

D: In più occasioni ti ho sentita definire la stazione Termini spazio di morte, dando una connotazione particolare a tale liminalità. Puoi spiegarci meglio questa affermazione che non lascia indifferenti?

S: I territori, tanto quanto i corpi, per la loro ineludibile materialità, recano in sé l’evidenza tangibile a occhio nudo di processi lunghi e profondi, assumendo in qualche modo la *forma della storia*. In un certo senso corpo e territorio sottostanno agli stessi metodi di disciplinamento (si pensi anche a come *decorosi* devono essere tanto gli ambienti quanto le persone), sono materia dei dispositivi di controllo, entrambi portano impressi i segni di un ordine sociale diseguale e ne esprimono i sintomi. Quello di Termini è un territorio intriso di sofferenza e violenza, portandone irrimediabilmente impressi i segni.

Sono spesso forme di sofferenza ordinaria, permanente e dispersa nella quotidianità, piuttosto che legata a un preciso evento catastrofico, a marcare il luogo, forme di accumulazione di violenza e d’abbandono sociale che rientrano nell’ingranaggio di funzionamento dello schema neoliberale di ineguale distribuzione sociale di vita e di morte, di speranza e dannazione (Povinelli 2011). Termini è di fatto luogo in cui si muore – di “morti *non degne di lutto*” (Butler 2007, corsivo dell’autore), in cui vita e morte, memoria e non memoria coesistono. La disgregazione cronica di tempi e corpi, di “morti lente” (Berlant 2011) come corso di vite liminali, conforma uno scenario di estrema fatica e sfocatezza, di trascinamenti e racconti anch’essi in pezzi – ho tentato altrove di descriverne le geografie (Antinori 2024).

È perciò anche luogo popolato da *fantasmi* (Gordon 2022), zona di paradossi e “disvisioni” (Consigliere 2020), di occultamento di violenze sociali, frontiera al centro della città, liminale per eccellenza.)

D: Si può parlare di gestione dell’accoglienza? Ci racconti la contraddizione per cui il sistema di accoglienza finisce per articolarsi nella forma del campo – separato dal resto della città – o diventa piuttosto consustanziale ad essa finendo per sovrapporsi al luogo del trauma?

S: Dispositivi di controllo ed esclusione come cancelli e tornelli, o architetture ostili come panchine anti-bivacco e dissuasori in cemento posizionati nelle uniche aree riparate dove è possibile sdraiarsi, costellano il territorio della stazione. La vita quotidiana delle persone senza dimora è caratterizzata dalla costante attuazione di pratiche di controllo che, combinate a dinamiche di abbandono (Biehl 2005; Povinelli 2011) e alla presenza, tuttavia, di servizi di assistenza nella zona, contribuiscono a trasformare l’area di Termini in una sorta di *hotspot di sospensione*. In questa zona si producono forme di soggettività che potrebbero in qualche modo essere definite liminali, poiché si tratta di uno spazio interstiziale caratterizzato da spossessione, compressione e disintegrazione di dimensioni spaziali e temporali (Thomassen 2014) di vita – spesso senza possibilità di soluzione.

A differenza del *campo* di accoglienza – inteso come un apparato omogeneo, uno spazio fisso di controllo⁷ – abbiamo qui a che fare con un territorio complesso, caratterizzato da una molteplicità di pratiche e ritmi. Tuttavia, per molti versi, sembra appropriato applicare a questo spazio urbano ciò che la letteratura etnografica sulla migrazione forzata riporta a proposito dei campi e centri di accoglienza. Accanto agli interventi specifici e violenti effettuati a Termini – interventi spesso percepiti come arbitrari, opachi e “miopi” (Whyte 2011), vengono continuamente attuate pratiche di controllo e sorveglianza, ma anche di “cura” e assistenza (servizi di volontariato di vario tipo ecc.). Queste pratiche contraddittorie e costantemente ripetute hanno l’effetto di mantenere il territorio popolato da soggettività specifiche, “non docili” (*ibidem*), ma sempre potenzialmente “espellibili” (De Genova 2002), sempre sfruttabili e strumentali alla costruzione di narrazioni morali (degrado e insicurezza) e alla governance territoriale.

D: Ora ti faccio una domanda strana visto che tu sei un’antropologa, ma credo davvero che i migliori consigli progettuali possano venire da fuori, da altri saperi ed esperienze. Quindi mi piacerebbe sapere cosa significa, a partire dalla tua esperienza, progettare per chi è senza tutto?

S: In effetti a questa domanda potranno forse rispondere architetti e urbanisti3 meglio di me... Una cosa bisognerebbe tenere sempre a mente – come faro per non brancolare nel buio e nella frustrazione (e ciò vale anche per chi opera all’interno dei servizi): occorre andare alla radice... Come per il carcere: si può pensare di migliorarlo? Nella mia opinione, occorre piuttosto *pensare al di fuori di esso*. Come si fa a curare se con una mano si cura e l’altra si opprime – direbbe Fanon? Se è la società ad essere patogena, allora il lavoro deve essere sociale e politico.

Così sulla *homelessness*, occorre agire lavorando su altre dimensioni e processi, impegnandosi collettivamente affinché un gran numero di persone non arrivi a esperire situazioni di sofferenza sociale grave, di cui la deprivazione materiale della casa è solo la più evidente tra le altre. Sembrerebbe un paradosso, ma non si deve intervenire sulla progettazione per affrontare la questione della *homelessness* – se non in termini preventivi e strutturali: occorre lavorare sugli immaginari della casa e dell’abitare, sull’intersezione di violenze che qualifica casa (Lancione 2023), sulle politiche e sul sistema della casa, e così via.

Essere persone senza dimora, infatti, non vuol dire solamente o sostanzialmente essere senza/casa, ovvero “fuori dall’housing” (Willse 2015). È piuttosto il contrario: vuol dire essere a pieno dentro a un sistema che produce possibilità di vita e probabilità di morte, ineguale distribuzione di salute e malattia (*ibidem*).

Se si vuole pensare anche a una progettazione dentro quel che oggi esiste, allora è necessaria l’interdisciplinarietà, è necessaria una buona etnografia (è necessario tempo) che tenga conto dei desideri plurali delle persone coinvolte, sono necessarie le alleanze, è necessaria la co-progettazione, è necessaria l’inquietudine. Si può pensare fuori dalla casa (o dalla *forma-campo* dei centri di accoglienza): pensare alla città, alle infrastrutture... ripartire dagli interstizi. Uscire dunque dalle dicotomie – e dalle “alternative infernali” (Pignarre, Stengers 2016); porre il soggetto dai margini al

⁷ Esiste una copiosa letteratura afferente a più discipline che si occupa della forma-campo, specialmente nell’ambito dello studio della migrazioni, e della sua genealogia.

centro della storia, così come all'interno di dinamiche sociali, in direzione contraria a quei progetti individualizzati che si basano su grammatiche contrattuali e logiche neoliberali che tendono a responsabilizzare e colpevolizzare la persona per la sua condizione di povertà e per il suo eventuale fallimento all'interno dei progetti.

D: Cosa pensano le persone con cui lavori a Termini riguardo al Giubileo, alle tensostrutture, alla nuova sistemazione della piazza?

S: In tutta onestà non so rispondere perché non frequento così intensamente Termini da un po', purtroppo. Le persone con cui ho più interagito e continuo a mantenere legami, per vari motivi, spesso drammatici, non si trovano più lì. Ultimamente mi sto occupando di lavorare altrove con donne (cis e transgender) senza dimora: la dimensione del genere, colpevolmente assente nel discorso fino a ora formulato, deve invece essere necessariamente presa in considerazione, assieme ad altri assi, per togliere maggiormente neutralità al soggetto e continuare ad affrontare la questione della marginalità in chiave complessa.



Stazione Termini: Contrasti socio-spaziali #1, Silvia Antinori, Stazione Termini, inverno 2021.



D: Francesco Careri

D: Francesco, all'inizio del nostro Laboratorio, a ottobre sei venuto in aula a parlare con le studentesse e gli studenti e ci è sembrato molto utile il tuo sguardo interno, allo stesso tempo concreto e visionario. Vorremmo quindi parlare di miseria a partire dal lavoro di Mama Termini, ossia delle cene che vengono organizzate ogni domenica sera ormai da tanti anni, nella piazza di fronte alla Stazione Termini, uno dei luoghi più problematici della città. Ci sembrano situazioni di condivisione molto differenti da quelle con cui altri offrono lo stesso tipo di servizio. Cosa significa prendere il posto di politiche sociali che dovrebbero arrivare dall'alto? e come riuscite a portare avanti un progetto così audace e in totale autonomia?

F: Proprio la settimana scorsa ho iniziato a leggere *I miserabili*, e il personaggio del prete mi ha veramente colpito perché è una persona buona e questa bontà è per me bellissima, ma lui ha i suoi limiti culturali perché è monarchico, ed è ovviamente cattolico. E il problema del mondo cattolico spesso è che cerca di risolvere la miseria ma la mantiene tale. Questo proprio perché la misericordia ha i suoi limiti culturali, per cui i poveri sono da assicurare sulla vita futura presso Dio, ma non in questa. In questa vita stai lì dove stai. Visto che la gran parte delle associazioni di volontari in strada è di matrice cattolica, Mama Termini si distingue per un approccio umanista e non religioso. Credo che sia proprio per questo che abbiamo sempre avuto una grande massa di arabi rispetto ad altri gruppi come i romeni, i sudamericani e gli italiani, che appunto sono tutti cristiani.

D: Quindi se con voi ci sono molti arabi significa che preparate cibi halal?

F: non usiamo maiale, e se ci viene donato, lo serviamo a parte, ai non musulmani. E c'è sempre qualcosa di vegetariano, perché comunque ci sono anche vegetariani tra i senzatetto. Facciamo molta attenzione alle necessità della pancia, sia come qualità che come quantità. E le persone ci dicono che il cibo che mangiamo da Mama Termini è il migliore di quelli che provano altrove, perché è cucinato bene, il giorno stesso, non sono *leftovers* dei ristoranti. A Mama Termini, arrivano piatti caldi, apri la pentola ed esce il fumo, la qualità è diversa dalla distribuzione di panini già confezionati.

D: Oltre alla qualità del cibo, ci sembra che Mama Termini sia diversa anche per l'approccio relazionale.

F: ieri mi ha chiamato un operatore dello IOM, l'Organizzazione Internazionale Immigrazione dell'ONU, perché erano stupiti che Mama Termini avesse comprato a due ragazzi somali i biglietti del treno per andare a Cuneo. Gli ho risposto che quando vogliono andare via, compriamo sempre i biglietti per scappare da Roma, perché Termini è un posto troppo pericoloso per persone senza documenti. Magari qui inizi a drogarti, poi a spacciare, finisci in galera... insomma è molto meglio se vai in città più piccole dove è più facile inserirsi nella comunità.

E poi stiamo parlando di 60 euro, mica di un volo per New York... Ecco già questa è una cosa che ci distingue da altre associazioni. Ma di questa cosa non facciamo pubblicità, altrimenti tutti ci chiedono un biglietto. Ossia tutti i somali che sono passati da Termini sanno che se hanno bisogno di un biglietto possono contare su di noi. Fortunatamente solo tra i somali, che sono molto separati dagli altri. E quindi oggi a

Mama Termini.

**Pratiche di de-escalation conviviale
Francesco Conte in dialogo
con Francesco Careri**

Cuneo ci sono questi quattro ragazzi che prima stavano a Termini e ora li stanno lavorando, e speriamo che riescano a resistere. E possiamo farlo grazie a un'associazione Svizzera che ci sta mandando un piccolo aiuto economico mensile, da un anno a questa parte, fidandosi di noi.

Così possiamo comprare tende, scarpe, biglietti, documenti, o a volte anche piccoli prestiti. Giorni fa abbiamo prestato 200 euro a una signora e non so se ce li restituirà, ma sono sicuro che un giorno lo farà. Non è che ci facciamo firmare qualcosa, è sulla parola. E questo lo possiamo fare proprio perché ci muoviamo in una realtà flessibile, poco strutturata e con pochi soldi. Quindi molto diverso dalla Croce Rossa, dalla Chiesa o altre realtà più grandi. Abbiamo un rapporto più easy con il denaro, anche perché è pochissimo.

D: Noto che parli molto al plurale, ci racconti meglio chi è questo “noi”, come si è formato?

F: All'inizio eravamo io e Maaty, che è un giornalista fuoriuscito dall'Egitto che ha avuto l'idea di fare le cene e ha da sempre un ruolo di mediazione culturale davvero fondamentale. Subito è nato un gruppo che è cresciuto nel tempo e ora siamo dodici associati. Inoltre c'è un gruppo di volontari più stabili, che si aggira sulla decina di persone, metà italiani e metà stranieri. A questa geografia si somma una rete più ampia che conta circa una quarantina di persone molto diverse. In questo periodo si sono uniti a noi due ragazzi del Bangladesh molto attivi. Uno è richiedente asilo, e viene anche per avere un certificato dell'associazione che dimostra che è integrato e fa volontariato. L'altro non parla quasi italiano ed è sempre con noi a servire il cibo e a fare le pulizie. Poi c'è una stagista venuta per sei mesi dall'Università di Copenaghen, un ragazzo del Mali, un altro ragazzo bengalese arrivato da poco e che abita in zona, cosa molto importante per la logistica...

Diciamo che ogni sera ci sono 4 o 5 volontari stranieri e 5 o 6 italiani, e questa composizione mista aiuta molto nel costruire relazioni. Ma a volte però può essere anche controproducente, perché dai compaesani poi tutti si aspettano trattamenti di favore. Le comunità sono divise tra loro e se sei egiziano magari vai d'accordo con un altro egiziano, ma non con un marocchino. E quando sei straniero e sei visibile nel gruppo, inevitabilmente qualcuno ti chiede favori, anche solo perché ti riconosce come “uno dei loro”. C'è anche Immanuel, un altro ragazzo egiziano e cristiano copto che capisce l'arabo perfettamente ma parla sempre in italiano con gli altri, perché è romano. Sarebbe perfetto come figura di mediazione, ma non è così visibile come Maaty, che invece conoscono tutti e questa troppa visibilità, a volte, crea anche problemi. Ci sono persone che vogliono essere servite prima degli altri, o situazioni difficili da gestire. Non tutti quelli che vengono a mangiare da noi sono senz'altro. Ci sono anche persone che magari una casa ce l'hanno, ma comunque vengono.

E ogni tanto qualcuno si arrabbia accusando quelli che hanno la casa e vengono a mangiare. E allora è importante capire che quello che manca non è solo il tetto. Maaty ha inventato una parola potentissima “senz'altro”, una parola che spiega un sacco di cose. Se riuscissimo a passare dal dire “senza tetto” a “senza tutto”, sarebbe già un bel passo avanti a livello di comprensione del fenomeno. Senza tetto, senza documenti, senza amici. Il punto è proprio che ci sono tanti problemi e bisognerebbe iniziare a individuarli anche separatamente, capire quali sono le categorie, e da

li cercare di dare delle risposte sensate. Non dico che possiamo risolvere tutto – perché parliamo anche di problemi psichiatrici e di abbandono totale – però almeno iniziare a capire e agire di conseguenza.

D: E le persone che si vogliono unire a voi come fanno a saperlo? immagino ci sia un tam tam, o avete anche altre strade?

F: Abbiamo sempre contato sul passaparola e sui social media, e ormai centinaia di persone sono passate, chi una volta, chi decine. Soprattutto ci servirebbero persone con la macchina per andare a recuperare tante cose diverse da una parte e dall'altra della città e portarle a Termini. Ad esempio i vestiti dello *Swap Wave Project*, che sono ragazzi che fanno baratto e donano abiti. E soprattutto il cibo che magari avanza da un matrimonio o da un evento e bisogna prenderlo subito, quando arriva la telefonata. Non sarebbe possibile fare tutto questo se non ci fosse un gruppo. Quindi quando dico “noi” intendo proprio tutte queste persone così diverse, è un “noi” costante e che cambia continuamente. Ci sono tre o quattro ragazzi molto giovani che fanno parte del gruppo da tanto, come chi viene una volta sola e non torna perché è emotivamente troppo intenso. Non tutti riescono a reggere la domenica, è un momento impegnativo e a tratti anche duro.

D: Oltre alla cena della domenica come Associazione Mama Termini fate altre iniziative emotivamente meno impegnative?

F: Sì, è anche per questo che è nata l'iniziativa di fare le pulizie il mercoledì a Piazza Vittorio che è vicino a Termini. È un'attività più tranquilla e leggera, dove possono partecipare anche persone che non se la sentono di affrontare la domenica. Raccogliamo soprattutto le bottiglie lasciate dagli ubriachi che stazionano in piazza, ma lo facciamo con il nostro stile, con la nostra sensibilità, coinvolgendo le persone, sorridendo, senza giudicare, senza proclamare sul degrado.

Un giorno ho visto che nel gruppo Facebook dell'Esquilino qualcuno aveva scritto: “Perché non facciamo una pulizia della piazza?” Io ho subito risposto positivamente, e da allora, ormai 5 mesi, non saltiamo un mercoledì. Chi, nel gruppo facebook dell'Esquilino, prima ci criticava in quanto parte delle “solite associazioni che portano un panino e una coperta” quando parla di Mama Termini deve prendere atto che facciamo anche qualcosa per i residenti. E ci teniamo proprio a essere indipendenti e non essere attaccati come parte del “sistema”. E quindi oggi noi, che non siamo nemmeno residenti lì, siamo gli unici a fare qualcosa. Quelli che ci accusavano stanno zitti e noi ogni mercoledì puliamo i giardini.

D: E quindi a Piazza Vittorio si sta formando un nuovo gruppo più locale?

F: Sì, ed è un gruppo composto per il 90% da persone straniere. Se guardi le foto si vede chiaramente: sono quasi tutti stranieri e fa ridere, anche perché molti di loro non parlano neanche italiano, e la cosa prende un tono surreale e divertente. Le persone che vivono per strada ci aiutano, ci ringraziano, sono sempre super gentili. Non c'è mai stato un problema. E ti assicuro che lì, se possibile, la situazione è anche più pesante rispetto a Termini, soprattutto rispetto all'alcool. Ma nonostante questo, sono tutti rispettosi e collaborativi. E questo sta cambiando anche un po' le cose. Perché per i residenti, che spesso vivono con fastidio la presenza dei senz'altro, vedere che

qualcuno pulisce, che c'è attenzione, crea un po' di credibilità verso di noi. Finalmente iniziamo a essere ascoltati anche da quegli "assatanati" che vogliono solo ordine e disciplina. Il fatto che siamo presenti sotto casa loro cambia le cose, senza diventare i vigilantes che vorrebbero loro, ma neanche restando invisibili.

D: ok, adesso che ci hai raccontato chi siete e cosa fate, ci dici com'è cominciato tutto questo? Come vi è venuto in mente di cucinare e portare delle cose buone ai senzatetto di Termini? Perché per esempio avete scelto di farlo la domenica?

F: Tutto è iniziato durante il lockdown. Prima del Covid c'era un gruppo di volontari che veniva in pulmino da Albano Laziale per distribuire pasti il lunedì sera. Io, come sapete lavoro su Termini da tanto tempo con Termini TV ma questa è un'altra storia e già ne abbiamo parlato¹. Li avevo visti più volte e a volte mi ero unito a loro per dare una mano. Anche Zoro li aveva intervistati a Propaganda Live.

Sono un po' anziani e davvero in gamba. Poi con il Covid, a causa della zona rossa, non sono più potuti venire da Albano Laziale ed è stato questo che ci ha spinto con Maaty ad avviare l'iniziativa della nostra cena della domenica. La scelta del giorno, come notavi, non è casuale. In Italia è il giorno del "pranzo della domenica", e pensavamo che magari da quei pranzi, o dai picnic, sarebbe avanzato qualcosa. E poi perché per molti di noi che lavoriamo, la domenica è l'unico giorno quasi sempre libero. E l'idea era che tante persone, anche se non potevano venire fisicamente, potessero contribuire lasciando cibo avanzato da feste, compleanni, pranzi in famiglia. Certo, non è un giorno facile per tutti. Alcuni non sono mai riusciti a partecipare proprio perché è domenica.

D: E le persone che vengono a mangiare la domenica, dove mangiano gli altri giorni? Come sono le relazioni tra loro e con voi dopo tutto questo tempo?

F: Beh, come dicono tutti quelli che vivono in strada: a Roma il cibo si trova sempre. Ci sono molte reti solidali, la mensa di Colle Oppio, quella di via Marsala. Ma noi cercavamo di fare qualcosa di molto diverso. Qualcosa di buono, fatto bene, e che ti facesse sentire accolto, non solo nutrito. Una cena che, in qualche modo, ti restituiva un pezzo di normalità. E poi diciamo che una delle dinamiche più curiose – e anche complicate, in certi momenti – è che ci sono delle ragazze carine nel gruppo. Ed è una cosa che va detta senza ipocrisie: per tanti ragazzi, soprattutto quelli ventenni, tunisini, egiziani, bengalesi è diverso ricevere un piatto da una signora anziana o da una ragazza giovane, sorridente. Cambia proprio il modo in cui si pongono. C'è stato perfino chi ha rubato per fare colpo. Uno portava regali rubati alle volontarie. Una volta gli ho detto: "Maradona, devi smetterla di rubare! Non le vogliono le robe rubate, capito?" E lui: "Ma queste le ho rubate apposta per loro! Sono cose d'oro!" Ti rendi conto che c'è chi va a fare i furti per portare regali alle volontarie. Un gesto d'amore criminale! Ed era convinto di fare una cosa bella. Una cosa positiva – e non scherzo – è che molti non hanno il telefono quindi non possono stalkere nessuna. L'unica

cosa che possono fare per conquistarle è presentarsi bene la domenica, mettersi il vestito buono, farsi vedere in ordine. E in un certo senso è anche tenero, è il loro modo di farsi notare, di dire: "eccomi, ci tengo". E le ragazze del gruppo lo sanno e la gestiscono bene. Sono ragazze giovani, sportive, e apprezzano questa possibilità di entrare in contatto con un mondo che non incrocerebbero mai nella loro quotidianità, se non magari quando vanno a comprare da fumare. Non al bar, non in metro, non alla festa dell'amico. È uno scambio vero e improbabile. E poi parliamo di ragazzi che, per quanto magari un po' marpioni, si comportano quasi sempre benissimo. Cioè, un po' ci provano, ma in modo rispettoso e gentile. Molto meglio di tanti italiani burini che fanno battute da quattro soldi, che allungano le mani. Certo anche da noi nella calca ogni tanto succede qualcosa. Ma nella maggior parte dei casi c'è un grande rispetto, e credo che proprio queste dinamiche abbiano contribuito a rendere l'ambiente vivo, vero e pieno di relazioni umane. E poi c'è il livello più sottile e più potente, che è la giovinezza. La freschezza che portano le persone volontarie giovani quando si mettono a servire, a parlare, ad ascoltare... È diverso dal volontario di parrocchia. Qui si crea una specie di spazio in cui puoi ancora provare a essere una persona normale. E questa cosa, per molti, è potentissima. Non è solo questione di ormoni, ma proprio il desiderio di normalità. Di essere visti, magari anche guardati, magari pure notati da una ragazza. Anche se sanno perfettamente che non succederà nulla. Però magari li spinge a essere la migliore versione di sé.

D: Mi sembra che il fatto di cucinare e di mangiare insieme, sia la costruzione di una situazione conviviale in cui succede molto ma molto di più...

F: Ci sono persone che non vengono per mangiare, ma perché si fidano di qualcuno di noi. Per esempio Michele, che è medico, è diventato una specie di riferimento sanitario ambulante. Gli chiedono tutto: "ho mal di stomaco", "mi brucia qui", "ho visto una macchia strana". E lui va in farmacia e gli compra le medicine, l'antinfiammatorio, la crema, e gli spiega come si usano. Un vero punto di riferimento. Poi ci sono quelli che vengono solo per parlare, gente che magari sta sola o che la vita l'ha sbalottata troppo forte, e qui trova un po' di respiro. Alcuni di loro ci scrivono su Facebook e non è che vogliono qualcosa, magari solo mandare una foto, raccontare come va. Capisci che questa cosa ha un valore che non si misura. Insomma, ognuno ha il suo motivo per venire. Ieri a Piazza Vittorio ho incontrato due rom un po' borderline che la domenica venivano sempre e ora abitano a Nettuno. Non mi sarei mai aspettato la gioia con cui mi hanno salutato! Mi hanno raccontato delle figlie, che adesso stanno in Romania e insomma abbiamo chiacchierato e non mi hanno chiesto nulla, soldi, favori, aiuto. Erano solo felici di rivedermi dopo due anni e mi ha commosso. Questa credibilità me la sono costruita stando là, mi hanno visto così tante volte che sanno che io sto dalla parte loro, che cerco di non giudicarli, e di aiutare per quanto possibile. E già l'affetto è un aiuto, ma anche di più, una relazione. Così le persone si sentono rispettate, invece che, nel migliore dei casi, tollerate.

D: E non capita mai che ci siano episodi di conflitto, in cui dovete prendere posizione, mettervi in mezzo anche fisicamente?

F: Ci sono continui momenti di tensione e a volte può capitare che noi sbottiamo contro qualcuno che fa il prepotente, si approfitta e allora magari ci mettiamo in

¹ Questa intervista è il prosieguo di un dialogo iniziato già nel 2023. Cfr. *Per una città incantata. Una conversazione sull'arte e la produzione di spazio comunitario a partire dall'esperienza di Termini TV*, Agati N. Careri F., 2023, in *Urban Forms of Life*, a cura di Andrea D'Ammando, Tommaso Morawski, Stefano Velotti, Quodlibet, Macerata, pp. 33-53.

mezzo con decisione. E in quei casi vedo che gli altri apprezzano che ci sia comunque un limite. Ma se arriva un matto con un coltello che fai? lo andiamo a menare? lo mi sono preso un cazzotto tre settimane fa, per fermare uno che poteva fare chissà cosa. E tutti hanno visto che me lo sono preso, che sono pronto a prenderle per non far scattare una rissa. E sanno che qualsiasi cosa succede, io mi metterò in mezzo. E anche Maaty, che poi fisicamente non è messo benissimo nel senso che è quasi sempre il più anziano di tutti, quando succede qualcosa si mette in mezzo, perché sa che lui non lo toccheranno. Però è importante che tutti sentano che noi cerchiamo di stare dal lato della giustizia, e non dal lato del “tutto in ordine”.

Per esempio, la questione della fila, che non c'è. C'è chi la vuole fare, e si mette più o meno in fila e c'è chi non la fa, e dobbiamo gestire in qualche modo questi due gruppi diversi. Io per esempio faccio una specie di “tagliafuori da basket”: mi metto accanto al primo della fila, così quelli che non la fanno stanno dietro di me, così non si insultano a vicenda. Proteggo anche chi non fa la fila, anche se, certo, preferirei che la facessero tutti. Ma è inutile, c'è sempre qualcuno che non la vuole fare, che non riesce a camminare bene, o che proprio non ce la fa. E quindi cosa vogliamo fare? Non si può essere troppo rigidi.

E insomma ho capito che devi metterci il tuo corpo, starci tu in prima persona. L'unica vera expertise che ho è la “de-escalation”. E l'ho imparata dai romani che sono maestri in questo: ti rompono le scatole, ma non vogliono arrivare allo scontro fisico. E non c'è molta aggressività tra “morti di fame”, i conflitti non arrivano facilmente fino in fondo. Poi è ovvio che con le droghe cambia tutto. Le droghe sballano, alterano, e quindi chi “sta fuori” deve essere seguito, fermato, contenuto. Tra i più giovani specialmente c'è sempre qualcuno un po' fatto, ma gli altri della sua nazionalità lo fermano e lo gestiscono, con affetto e vicinanza, con l'arroganza delle ronde nostrane. In generale direi che la sicurezza se la fanno già tra di loro, in modo spontaneo. Sanno chi è troppo fuori e cercano di tenerlo sotto controllo.

D: mi piace molto questa de-escalation, mi sembra un ottimo metodo casareccio di farsi da soli la propria sicurezza, quasi una famiglia.

F: Ogni tanto ospite a dormire da me un senzatetto, che la notte non dorme e sta a fumare sul balcone fino a tardi. “Non sono più abituato al letto”, mi dice, e io “Intanto però fatti una doccia eh”.

Li tratto anche un po' male, ma ci ridiamo sopra. È come se fossi una mamma. E infatti per questo che ci chiamiamo “Mama Termini”, è proprio una mamma con la ciabatta in mano. Il nostro logo dovrebbe essere la ciabatta! È la vera arma, no? Chi direbbe mai di no a una mamma con la ciabatta in mano? E per gli arabi, la ciabatta è un'immagine potentissima. È l'arma della fermezza, e della tenerezza di casa. Altro che coltelli o mitragliette, quelli non fanno paura a nessuno, perché nessuno ha niente da perdere lì. La ciabatta è il simbolo della *de-escalation*. Ma il punto è che c'è gente davvero pronta a morire.

E se tu ti trovi davanti uno pronto a morire, ti metti a combattere con uno che non ha più niente da perdere? L'unica cosa che puoi fare è *de-escalation*. Perché ce ne stanno molte di persone così. Alcuni solo per una questione di dignità. Perché non vogliono essere trattati male. E solo per principio, si butterebbe sotto un treno. Perché, come quasi tutte le persone violente, prima di tutto si fa male da solo. Chi si fa

male a se stesso è pericoloso, ma soprattutto disperato. La violenza non è solo prendere a botte qualcuno. È anche il rischio di trascinare tutti nel tuo gioco. E il gioco diventa: “moriamo tutti.”

D: insomma si è creato un gruppo coeso e che ha le sue regole anche se non sono scritte. Mi viene da dire quasi che siete un artista collettivo che partecipa a una grande performance.

F: Beh, non facciamo nulla di artistico, a parte la grande festa di fine ottobre, in cui celebriamo l'ora legale con una performance di strada in cui tutto è legale. E' l'unico momento artistico che, si ripete da un decennio. Per il resto, la necessità e complessità delle cene ha però preso il sopravvento, e infatti la domenica devo sempre riposarmi, perché devo andare lì carico di energie, altrimenti non ce la faccio. Effettivamente è come se fosse uno spettacolo: mi preparo, mi faccio un piccolo snack così a cena non mi viene fame, mi faccio un riposino, e poi vado lì carico. Ed è uno spettacolo teatrale, c'è talmente tanta gente variegata, forse è veramente una cosa artistica. Però “collettivo”, no. O forse sì ma solo con alcuni di loro che vengono a mangiare e che sono dei personaggi enormi. Per esempio ci sono tre rumeni che so che rubano, e quindi cerco sempre di essere più gentile con loro. Gli do più roba, più cibo. E alcuni si incazzano: “Non devi dare a lui che ruba!” E io invece a lui ne do di più apposta, perché così sente una generosità a cui non è abituato. E così lo spiazzano. E se mi viene a chiedere qualcosa, anche fossero le scarpe, gliele prendo. Perché un ladro che ti chiede di comprargli una cosa, sta rifiutando di rubarla. Sennò se la rubava, non ci metteva niente.

D: Ti piacerebbe se Mama Termini avesse uno spazio fisso e un po meno itinerante e temporaneo? Avresti delle proposte?

F: Magari! Io farei un *ostello dei matti* subito! Ho in mente il progetto da anni! C'è un piano per il ristorante con tutti i matti, che cucinano magari con qualcuno che controlla l'igiene; un piano con gli artisti squattrinati, che devono fare sempre musica come fosse il Titanic; un piano con i viaggiatori che vogliono fare l'*experience* e quelli lì fai pagare mille euro a notte. Ché è importante è che ci sia qualcuno che paga. I poveri sono più divertenti e divertiti dei tanti ricchi. E i ricchi pagherebbero per imparare a divertirsi come i poveri. Perché sono più miserabili e non hanno niente da perdere. E per i senza tetto invece ci dovrebbe essere uno spazio dove riposare anche solo poche ore. Io sono un grande fan del *power nap*, “il pisolino veloce”: basta una brandina, un posto dove riposare anche solo mezz'ora. Ti fai una doccia, ti rilassi un attimo e poi riprendi la strada. Un vero e proprio *pit stop*. Serve sì un posto, ma deve essere destrutturato, senza filtri o modalità di accesso complicate tipo le tessere per le mense e gli ostelli di Sant'Egidio o della Caritas.

Per quanto riguarda il posto, Roma è piena di luoghi abbandonati ma c'è il problema della proprietà privata. Per esempio la vecchia stazione Trastevere. Ma è possibile che una struttura così grande non venga usata? Sarebbe subito da espropriare, invece fanno progetti nuovi e lasciano abbandonato quello che già c'è. È uno scandalo. Tutto rimane appeso a processi infiniti, carte su carte, burocrazie... Allora meglio buttare giù tutto. Bisogna rivalutare, e se non si può rivalutare, si demolisce. Non possiamo essere ostaggio di disquisizioni giuridiche per trent'anni. Il discorso legale è diventato un freno totale. Io invece farei saltare in aria i posti abbandonati (senza

fare male a nessuno), oppure, meglio ancora, si facilita la ristrutturazione da parte di chi occupa. Si butta giù un muro e si fa entrare la gente, come del resto già succede. Meglio occupato che abbandonato.

Io ci penso davvero a fare questa cosa e un'idea forte sarebbe cominciare a sperimentare il modello dei campi tendati: comprare dei terreni, metterci le tende e fare una specie di campeggi free. Non le tensostrutture classiche dei servizi sociali, ma campeggi semplici, basici, con un costo simbolico di 2 euro al giorno. Registri la persona, magari cerchi di risolvere anche il problema dei documenti. Un posto promiscuo, ma umano che si potrebbe fare vicino alle metro o alle stazioni ferroviarie, anche se lontano dal centro, dove i terreni costano poco, ma dove uno può tornare facilmente e può andare in città – secondo me ci verrebbe un sacco di gente. La prima cosa che farei è acquistare dei terreni.

E poi c'è il tema della ghettizzazione. Servono tante piccole soluzioni diffuse. Altrimenti se concentri tutto in una zona crei un'etichetta, un'identità del posto come "quello dei poveri". L'unico vantaggio è che, forse, abbassi i prezzi delle case — perché nessuno ci vuole più vivere — e magari pure i tramezzini del bar scendono di prezzo, se sei fortunato. A Torino, ai tempi dell'università, c'era un ristorante che si chiamava "L'osteria dei matti". C'erano dentro tutte persone con problemi, ma nessuno si comportava mai male. Era bellissimo. Perché c'era una fratellanza, un rispetto. Non era assistenzialismo. Era vita vera.

In ultimo avrei una proposta enorme a livello nazionale: bisogna fare un concordato con l'Islam, con la religione musulmana. Finché non lo si fa, continueremo ad avere le moschee nei garage, strutture improvvisate e comunità isolate. Ma nei Paesi musulmani, la moschea è anche un luogo dove si dorme, dove trovi rifugio. Se avessimo vere moschee, i senzatetto musulmani potrebbero dormire lì, com'è nella tradizione. La verità è che la comunità musulmana italiana non fa quasi nulla per i propri poveri, perché spesso si vergogna di loro. Non li riconosce. E invece bisognerebbe fare come con la Chiesa: responsabilizzare anche le moschee. Hanno un ruolo, e possono fare tanto. Se solo gli italiani capissero che la moschea non è solo un luogo di preghiera, ma è più come un oratorio, con spazi di aggregazione, di aiuto, cambierebbe molto. Se inizi a inserire nella gestione dei quartieri anche gli stranieri, vedi come cambiano le cose! Come per i bangladeshi a Torpignattara o per gli Arabi a Marconi. Ogni negozio, ristorante, macelleria straniera aiuta la cosiddetta integrazione, o meglio l'autogestione. Non servono rappresentanze etniche, ma convivenza quotidiana tra vari gruppi, inclusi gli italiani. Ma devi coinvolgere davvero le persone, renderle parte attiva. Perché allora i problemi di un singolo casinista diventano i problemi di tutti, e ci si attiva per risolverli, perché si conosce la persona e ci si è affezionati che i suoi problemi si risolvano, per il bene di tutti.



Manifestazione contro l'acqua buttata in stazione per cacciare senzatetto, Francesco Conte, Stazione Termini febbraio 2022.



Mama Termini foto di gruppo, Elizaveta Yudina, Piazza dei Cinquecento-Stazione Termini, estate 2023.



Mama Termini: le cene della domenica, Massimiliano Parrini, Stazione Termini, settembre 2025.

C'è un documentario di cui si sta parlando molto, s'intitola *San Damiano*, racconta di un gruppo di homeless che vivono e bivaccano intorno alla stazione Termini a Roma, l'hanno realizzato due registi, Gregorio Sassoli e Alejandro Cifuentes, che hanno seguito questo gruppo, in particolare Damian Bielicki, il senz'altro che dà il nome al titolo, per diversi mesi, da quando lui arriva a Roma, appena uscito da un ospedale psichiatrico in Polonia, fino a quando lascia Roma, per tornare a un ospedale psichiatrico in Polonia. *San Damiano* è un film da vedere, e da discutere perché affronta una serie di temi fondamentali: l'essere senza casa, la malattia psichiatrica, l'emarginazione urbana. Ma è da vedere soprattutto per ragionare intorno a come si racconta oggi la povertà o quello che viene chiamato disagio o degrado.

La rassegna stampa che *San Damiano* ha raccolto da una critica cinematografica particolarmente attenta è praticamente tutta positiva, con varie reazioni entusiastiche e encomiastiche, per un film che è dichiaratamente problematico. I registi avevano in progetto di realizzare un film di finzione sulla vita per strada ma hanno deciso di trasformarlo in un documentario in itinere.

Malcolm Pagani "D di Repubblica" lo paragona a un documentario che ha fatto la storia del cinema italiano del reale, *Anna* di Alberto Grifi. Sul Foglio Riccardo Carlino lo esalta dicendo che *San Damiano*, nonostante abbia usato e prodotto una narrazione simile a *Welcome to favelas*, "è ben distante da quell'ibrido tra citizen journalism, voyeurismo e sensazionalismo a cui i media ci hanno abituato, parlando di degrado urbano. Piuttosto, è una finestra sincera e brutale che si apre proprio laddove i nostri occhi evitano di vedere. E che forse dovremmo smettere di ignorare".

"Il giornale" (Sergio Nazzaro) ne mima anche nei toni della recensione l'intenzione urticante e iconoclasta: "Non guardate San Damiano, rimanete nelle vostre piccole disperate convinzioni di un domani migliore. Non guardate San Damiano e rimanete a piangere sui vostri amori infranti, non guardate San Damiano, potreste imparare troppo chi siete. Non guardate San Damiano, è un gorgo di solitudine dove risuona solo la vostra voce, non guardate San Damiano se cercate un abbraccio, alla fine finisci che dandoli con le tue braccia che si stringono intorno al corpo per proteggerti. Non guardate San Damiano, il nostro bisogno di consolazione, che non giunge mai, mai. Non guardate San Damiano se cercate una parola che non sia d'amore".

Sul "Corriere" si parla di film sconvolgente nella sua crudezza: "Il racconto sociale diventa politico. L'esplorazione diventa analisi del disagio, ma senza giudizio, nell'andirivieni della ferrovia, rifugio di peccatori e anime perse. Cinema di testimonianza, senza filtri, crudo e appassionato, accompagnato dalle musiche di Damiano Colosimo, *San Damiano* è un horror antiborghese: scopercchia le nostre paure e accende i sensi di colpa".

Anche su "Il Fatto Quotidiano" (Federico Pontiggia) *San Damiano* viene osannato: "Lungi dal cinismo e dall'assistenzialismo, Sassoli e Cifuentes riescono a farsi prossimi, guadagnano una consapevolezza: dare un volto umano a chi è stato reso invisibile, attraverso un racconto crudo e autentico che invita a riflettere sulla nostra comunanza e sulla necessità di vedere e ascoltare. La macchina da presa qui non ha una posizione morale, il Neorealismo non è della partita, non si gioca a zona, ma si marca a uomo: non c'è il tallonamento ideologico - di scuola, d'autore, di corrente - bensì l'avvicinamento compromettente, per chi fa e per chi contempla. Nella trasformazione dal vedere cosa, il milieu, il degrado, al vedere chi, Damiano, sta la forza del film,

Il safari del degrado. Considerazioni a partire dal film *San Damiano* Christian Raimo

che è ancora una volta pienamente cinematografica. Sullo schermo non c'è il barbone, c'è Damian Eugeniusz Bielicki, arrivato a Termini con 35 anni sulle spalle, 50 euro in tasca e un'ipoteca sul presente. La psiche è fragile, l'inferno à la carte, il Santo subito: da vedere”.

Sempre su “Il Giornale” ne parla strabene Pietro Armocida. Su “Il Messaggero” ne fa un'ottima recensione Gloria Satta. Su Libero Ginevra Leganza scrive: “Per Sassoli e Cifuentes, Damian non è solo santo ma addirittura sciamano. Guru demenziale delle tenebre. Eccitante della Roma by night in forza del pericolo, dell'assurdo, dei balli del qua-qua e degli ululati alla luna. Ed è insomma l'it-boy d'una Termini sulle prime diffidente ma poi subito pronta, ora come allora, a offrirsi all'obbiettivo”. E anche su altre testate di settore, da “Close Up” a “Cinemotore” a “Ciak”, sono soltanto lodi, spesso sperticate. Anche le proiezioni sono accompagnate da endorsement importanti, da Cicalone a Paolo Giordano a Ambra Angiolini a Nanni Moretti: il film è diventato un fenomeno notevole oltre la pellicola stessa. Nelle ultime settimane sono state organizzate dalla produzione delle serate dance di fundraising per aiutare i protagonisti del film.

In quest'ondata di consenso trasversale ci sono state soltanto due recensioni scettiche. Una l'ha scritta Giuseppe Rizzo su “Internazionale” che mette in luce come *San Damiano* più che affilare uno sguardo iconoclasta asseconi una serie di stereotipi: “Chi vede il documentario resta incollato a un'immagine e a un'idea precisa dei senza tetto: gente con problemi di droga e alcol, violenta, brutale, degradata, il più delle volte in preda a istinti animali”.

L'altra l'ha scritta Marzia Coronati su “Napoli Monitor” che insinua come nello sguardo dei registi e di chi guarda il film non tanto l'empatia ci sia “l'appagamento di una sordida brama pornografica di sangue, disgrazia e fango”.

La cosa innegabile è che guardare *San Damiano* è un'esperienza disturbante. Occorre comprendere però di che genere sia questo disturbo. Il proposito, anche dichiarato, che sta alla base delle scelte registiche di *San Damiano* è di raccontare la realtà di alcuni homeless “senza filtro”. Purtroppo, chiunque sappia un minimo di grammatica cinematografica, soprattutto quella legata al documentario, riconosce quanto sia impossibile essere senza filtro nella rappresentazione della realtà dal momento in cui una camera entra in scena, e che soprattutto come l'ideologia dell'autenticissimo possa portare ai risultati opposti a quelli cercati.

Analizziamo gli elementi linguistici di *San Damiano*. Le inquadrature sono nella maggior parte dei casi o primissimi piani spesso con la camera a mano piazzata sotto il mento o sul corpo inerte, spesso alterato, di chi viene ripreso – le bocche sdentate, le cicatrici, i guasti della pelle, i volti distorti dall'alcol vengono ingigantiti. Oppure campi lunghi in cui gli esseri umani sembrano essere oggetti parte del paesaggio, inerti, incapaci di interagire in alcun modo con la camera. Quando subentra la consapevolezza di essere ripresi, non di rado sembra avere come risultato che Damiano e gli altri si mettano a fare smorfie, boccacce, pisciare sui motorini, tutti gesti a favore di camera, in un'estetica tra il *freak* e l'*hipsteria* da Tik tok. Nessun piano intero o piano americano, quasi nessun piazzato, costruiscono uno stile che lascia chi è intervistato senza la possibilità di un controllo dell'immagine. In più il montaggio, iper spezzettato, elimina anche la possibilità di dare senso al racconto che non sia quello della frammentazione del discorso: si vuole mimare una sorta di effetto di immedesimazione con l'alterazione, spesso psichiatrica, dei protagonisti. A parte Sofia, praticamente

nessuno ha momenti di lucidità ripetuta. È vero che dare spazio a queste immagini può avere come risultato immediato la de-invisibilizzazione di una comunità umana che viene costantemente rimossa dal racconto pubblico. Qual è l'effetto che questa invisibilizzazione produce?

Quello che sembra essere ricercato è un effetto d'empatia con questo deragliamento. Ma la sensazione che la camera sia lasciata accesa senza che ci sia qualcuno a selezionare se e cosa riprendere rischia di essere, più che condivisione, *avvicinamento compromettente*, collusione. In più, sono stati inseriti una serie di effetti che calcano sui momenti che dovrebbero essere più poetici e ispiranti: una musica onnipresente, effetti sonori, *fading*, ralenti, dettagli su ferite dei corpi, inquadrature con i droni, brevi video girati da Damiano stesso dall'interno dell'ospedale psichiatrico in cui è ricoverato o in altre situazioni estreme simili.

C'è un famosissimo saggio del 1961 intitolato *Dell'abiezione* del critico e regista Jacques Rivette che mette in guardia da tutte le pretese di realismo *senza filtro*: “Fare un film significa mostrare certe cose, e nello stesso tempo, attraverso la stessa operazione, mostrarle secondo una determinata angolazione, perché queste due operazioni sono rigorosamente inseparabili”. Altrimenti che differenza c'è con la pornografia o con il voyeurismo? L'impressione che si ricava da *San Damiano* in molti momenti è di uno sguardo (magari involontariamente) abusante.

In una proiezione che si è svolta a Roma, uno dei due registi, Alejandro Cifuentes, è intervenuto alla fine del film, spiegando anche che il loro film voleva mostrare anche la prospettiva di chi non si vuole salvare. Una delle protagoniste presenti in sala, Sofia, ha scosso la testa rispetto a questa visione talmente adesiva all'oggetto del racconto che si espone al puro fatalismo. Che le intenzioni di alcuni dei protagonisti e dei registi non coincidano che senso dà al film?

Il racconto si inserisce, pur non volendo, in un racconto della povertà come degrado. Ed è difficile, anche per *San Damiano* stesso, rifuggire dalle due forme della narrazione del degrado: l'indignazione e l'estetizzazione. La poetica del degrado, in qualunque sua forma, finisce per avere una responsabilità in più: vedere soltanto la superficie di un fenomeno così complesso come quello della vita per strada rischia di anche di lasciare più indifferenza e condiscendenza che consapevolezza. Le scene di *San Damiano* sono ambientate quasi tutte tra Termini e San Lorenzo, in un contesto dove il confronto tra Comune, la società Grandi Stazioni, attivisti politici, volontariato in questi anni è stato sempre molto acceso. Politiche di riqualificazione che hanno portato solo a sgomberi e spostamenti, un allargamento dello spazio controllato da vigilantes della stazione e da forze dell'ordine, operatori sociali costretti a lavorare in condizioni sempre più precarie, soluzioni temporanee per l'emergenza caldo e freddo, e soprattutto la grande questione sociosanitaria di come intervenire sulla malattia psichiatrica di chi vive in strada.

In questo contesto difficilissimo, non fornire nessun tipo di informazioni di sistema, non interpellare per nulla il piano politico è un'assenza consistente, che pone un problema a un film come *San Damiano*, non solo dal punto di vista politico, ma anche estetico e narrativo. Come funziona la presa in carico dei malati psichiatrici, che percorsi esistono, quali funzionano e quali no, come funzionano le cure mediche, come vengono trattate le dipendenze, quali relazioni ci sono tra gli operatori, i volontari, come lo stigma nei confronti dei poveri sia funzionale alle politiche di discriminazione

nelle città. Perché non intervistare nessuna di queste figure?

Da Basaglia in poi sappiamo bene cosa voglia dire non ridurre nessuno a un caso clinico, ma questo può voler dire prescindere da una riflessione sulle politiche della cura e limitarsi solo alle impressioni o all'impatto che l'intrusione di un'ora e poco più nella vita in diretta di chi dorme per strada vicino Termini può generare? Spiegare, ragionare, contestualizzare è paternalismo? O è paternalismo il contrario? Sono davvero domande aperte.

È vero che a *San Damiano* interessa soprattutto prendere sul serio il dolore e il male. E una certa morbosità sulle cicatrici attraversa tutto il film, anche a livello simbolico. Mentre vediamo il film, assistiamo a dei traumi, piccole e grandi violenze, stupri raccontati o sottintesi, pestaggi, abbandoni. La decisione di non allontanare la camera quando questo accade porta a un effetto veramente disturbante: non potendo intervenire, essendo lasciati dai registi nella posizione di chi guarda senza intervenire, cosa accade? Si sviluppa nello spettatore un senso di impotenza che lo interroga? Oppure è come se ci si anestetizzasse pian piano a una tollerabilità della violenza da cui possiamo allontanarci semplicemente perché c'è uno schermo di mezzo? La domanda che forse viene fuori è se l'esperienza di vedere *San Damiano* più che produrre immedesimazione e catarsi, non produca invece un consumo emotivo?

In questo senso l'interrogativo all'uscita del film è: per chi è stato girato, per quale spettatore ideale? Come dichiara lo stesso Alejandro Cifuentes, l'intento è anche terapeutico. Ma terapeutico per chi? Per chi, come Damiano, Sofia, Costantino, e gli altri, ha ascolto, sguardo? O per chi può farsi un safari d'immagini nella vita dei senza tetto occupandosi soltanto degli aspetti meramente emotivi, e quindi potendo prescindere dalle ragioni, delle difficoltà, delle ingiustizie che portano le persone a vivere per strada?

A Roma ci sono 22 mila persone senza casa secondo l'Istat, è un numero in aumento. L'assessorato al sociale è surclassato, anche se un terzo delle case esistenti a Roma, come in tutta Italia, è sfitto. L'assessora Funari, nonostante l'attivismo, riesce a fare interventi che purtroppo risultano quasi solo palliativi: l'ultimo è per esempio l'apertura di spazi di ristoro. Le persone che riescono a essere intercettate e guidate verso percorsi di autonomia sono una minimissima percentuale. Il fatto che una gran parte delle persone senza tetto ha problemi psichiatrici e altre malattie non riesce a essere preso in considerazione da un punto di vista politico, sistemico. Dall'altra parte l'insofferenza per la povertà è granitica, i comitati di quartiere insorgono persino quando il Comune crea delle tensostrutture per le emergenze caldo e freddo.

Se *San Damiano* non è un film a tesi, ma è solo il resoconto dell'osservazione di Damiano e i suoi amici per strada, in particolare della relazione – violentissima – con Sofia, e le implicazioni morali si riducono alla riflessione sulle informazioni che il film ci dà, il fascino per le vicende di Damiano è a conti fatti a rischio di colonialismo. Damiano viene raccontato come una specie di santo bevitore, ma i suoi sermoni è davvero difficile distinguerli dalla logorrea alcolica. Le sue azioni – una violenza ripetuta, contro gli altri e contro di sé – vengono inquadrare come puri agiti, senza una cornice che gli e ci consenta una considerazione a posteriori degli effetti. Così la complicità dell'inquadratura ci dovrebbe suggerire che possiamo consentire a Damiano una morale al di là del bene e del male. E anche le performance artistiche – Damiano *rappa* versi spesso sconnessi – sono disastrose. Per quale ragione, se non per un'indulgenza

paternalistica o pietistica, dovremmo scambiare qualunque comunicazione di Damiano, anche quando è praticamente incomprensibile, per qualcosa di espressivo se non di artistico? Non si tratta di razzismo al contrario, di una forma di esotismo?

È buona cosa che *San Damiano* apra una serie di questioni che non riguardano solo le sue immagini **1**.

Un luogo di esclusione e reclusione, di segregazione e separazione, di indigenza e che offre scarse possibilità di emancipazione, un luogo dove non arriva il diritto” (Intersos 2024) così viene chiamato il ghetto di Borgo Mezzanone sul sito dell’organizzazione umanitaria Intersos. Un testo che continua dicendo che “a Borgo Mezzanone si può trovare di tutto, ci sono quasi tutti i servizi adattati al contesto. Ma rimane un luogo di privazione”. La rivista di ispirazione focolarina “Città Nuova” la chiama “luogo di disperazione e afflizione profonda” (Pellegrini 2024) facendo riferimento ad un libro di Pernice che scomoda il termine “baraccopoli” e che non richiede neanche il “bisogno di immaginarla...per rendersi conto di quale inferno sia”. Un luogo senza “alcuna forma di legalità...[né] alcuna forma di umanità. Di qualcosa che assomigli a una vita dignitosa. Neanche lontanamente. Uno scandalo. Per chi? Perché?”

LO SCANDALO DEL GHETTO. FRAMMENTI PER UNA GENEALOGIA ¹

La provincia di Foggia è una delle principali aree di produzione agroalimentare intensiva del Mediterraneo. L’accelerazione della transizione dalla cerealicoltura estensiva all’orticoltura intensiva, iniziata nei primi anni ‘90, è stata sostenuta da forza lavoro di origine straniera la cui composizione etnica ha subito un radicale cambiamento in termini di origine geografica. Durante gli anni 2000, i migranti provenienti dall’Europa orientale (Albania, Kosovo, Bulgaria, Romania, Polonia) sono stati gradualmente sostituiti nei compiti più ardui da migranti nordafricani (da Marocco e Tunisia) e successivamente da migranti subsahariani (Leogrande 2008). Mentre tutti questi gruppi trovavano alloggi temporanei durante la stagione del raccolto in “habitat informali” (Raeymaekers 2024) e “comunità spazialmente segregate” (Cremaschi 2020, p. 140), è stato solo dopo la crisi economica del 2008 che sono iniziati a emergere veri e propri campi di fortuna – spazi in cui i lavoratori migranti hanno sviluppato forme di socialità e si sono assicurati l’accesso a opportunità di lavoro. La Pista di Borgo Mezzanone ², il Ghetto di Rignano Garganico e i casolari di Tre Titoli sono i siti più

¹ Questo testo deve materiale e ricerca al progetto, di cui fanno parte gli autori: “Al di là del campo. Indagare opacità, forme e visioni del superamento come logica territoriale” (Politecnico di Torino, DIST; P.I. Antonio Stopani), incentrato sui piani di “superamento” degli insediamenti informali nella produzione agro-industriale nella provincia di Foggia, secondo il Piano Nazionale Resilienza e Recupero. Nella sua argomentazione originale si rifà consistentemente, aggiornandoli, a esiti quali Boano, C., Stopani, A., (2025) Il ghetto del lavoro. Impensato politico e miseria dell’immaginazione, Vesper, N.11, pp: 168-173; Boano, C., Grimaldi, M., Mastromarino, S., Peragine, R.L., Stopani, A., (2025) The spatial politics of liberation in the black vernacular landscape of labour migrant ghetto of Borgo Mezzanone, Apulia, Environment and Urbanization. Le riflessioni condotte in questo scritto si muovono e beneficiano del lavoro comune di Inappropriable, un’infrastruttura collettiva e arcipelagica di sperimentazione che collega un gruppo eterogeneo di ricercatori, interessati alle intersezioni tra urbanistica di campo e di sfollamento, pratiche abitative, esperienze abitative collettive e autonome, nonché paesaggi energetici e lavoro agricolo. Vedi <https://inappropriable.com>.

² Attualmente esistono oltre trentacinque siti di questo tipo in tutta la regione Puglia, ventiquattro dei quali si trovano nella provincia di Foggia. A maggio 2022, gli insediamenti di Foggia ospitavano circa 8.640 persone, con picchi di 12.540 durante i mesi estivi. Inizialmente, la maggior parte di questi insediamenti era di breve durata e di natura temporanea. Spesso sorgevano come accampamenti di servizio durante i periodi di punta del raccolto, prima di essere sgomberati dalle autorità, a volte su richiesta dei proprietari terrieri che in precedenza ne avevano tollerato o addirittura agevolato la creazione a proprio vantaggio.

La miseria del Superamento.
L’irreparabilità dei ghetti migranti
Camillo Boano, Antonio Stopani

popolati tra i tanti altri sorti in mezzo ai campi agricoli e presto definiti “ghetti”. Sono abitati da migliaia di persone che vivono in baracche di cartone, legno e teli di plastica, attorno a vecchi magazzini agricoli fatiscenti ed edifici abbandonati.

La più recente transizione verso un’orticoltura a ciclo continuo è praticabile solo con l’imprescindibile apporto di ingenti quantità di fertilizzanti e – come studi recenti non hanno mancato di suggerire anche implicitamente – questa trasformazione non poteva non far vacillare la raffigurazione del bracciante stagionale e della temporaneità della sua presenza e, quindi, del suo abitare (Boano, Stopani 2025, pp. 168-173). Non è un caso, insomma, se, negli ultimi 10 anni, i ghetti hanno sempre meno l’aspetto di strutture temporanee e stagionali acquisendo i tratti di insediamenti permanenti, attirando un numero crescente di residenti e assistendo a una diversificazione delle attività economiche interne: da officine meccaniche e ristoranti a pensioni informali, negozi di abbigliamento, venditori di generi alimentari e locali notturni.

Molto più di un semplice deposito di manodopera a basso costo per le esigenze dei sistemi agroalimentari, i ghetti dei braccianti agricoli migranti sono così diventati parte del tessuto e del paesaggio locale, affermando la loro presenza attraverso la continua costruzione ed espansione.

Non sorprende che la loro visibilissima invisibilità sia diventata un luogo di contestazione politica, sia a livello locale che nazionale – una cartina di tornasole per le ambizioni e la legittimità dei funzionari pubblici di tutto lo spettro politico e un’arena di convalida delle competenze tecniche e ambizioni accademiche, nonché un’arena di nomina di un impensabile. Queste infrastrutture complesse e fragili sostengono sia la vita dei lavoratori migranti sia la presenza fluida e instabile di lavoratori che si muovono in sincronia con la maturazione degli stessi prodotti che piantano, coltivano e raccolgono. Tuttavia, la natura relazionale di questi spazi – che nasce dalla necessità di organizzare le vite in mobilità e di sostenere la vita, di creare spazi in condizioni precarie – è stata permanentemente ignorata dalle politiche nazionali e regionali perseguite negli ultimi quindici anni. Riproducendo immagini di vergogna e di redenzione promosse dai media, i progetti politici appaiono intrappolati in visioni di esclusioni inclusive.

INTORNO AL SUPERAMENTO: UN’ANALISI SEMANTICA E POLITICA

Da quando il Piano Nazionale di Ripresa e Resilienza (PNRR) è stato finanziato nel 2021, il progetto di salvare il ghetto dalla propria miseria ha assunto il nome del *superamento* innescando una nuova fase di conflitti tra immaginari urbanistici e futuri urbani e rurali. Il *superamento* propone un’articolazione dei due paradigmi della dispersione e della concentrazione nel cui solco erano stati iscritti gli interventi tecnici e istituzionali nel decennio precedente. La dispersione dei migranti sul territorio provinciale e la loro concentrazione in siti adibiti a “campi per lavoratori stranieri” gestiti da enti della società civile sono giustificati dall’imperativo di sottrarre il lavoratore alle forme più coercitive di dipendenza dai caporali. In breve, secondo questa logica, i lavoratori migranti devono essere posti sotto protezione attraverso la segregazione spaziale. Una volta confinati in uno spazio controllato, sono finalmente al riparo dall’influenza dei caporali.

Sembra improbabile che le forme più estreme e nascoste di sfruttamento lavorativo prosperino solo nei ghetti dei braccianti agricoli migranti. Lo sfruttamento

lavorativo è, infatti, sempre più documentato in numerosi contesti a causa della clandestinizzazione dei migranti. La politica *per campi* non riesce a confrontarsi con le molteplici logiche che producono e riproducono i ghetti dei braccianti migranti, ignorandone le logiche interne e, al contempo, oscurandone l’urbanità. L’ipervisibilità discorsiva di questo nesso a tre punti (caporalato-sfruttamento del lavoro-insediamento informale) rende invisibili le tensioni complesse e contraddittorie che si propagano nei ghetti, atrofizzando al contempo immaginari progettuali alternativi.

Quello che proponiamo è quindi di interrogare la materialità eterogenea di questi insediamenti e le politiche della loro trasformazione considerando questi territori non semplicemente come un insieme di luoghi, ma come una costellazione di periferie mutevoli, forme di abitazione, spazi di libertà, come modi di produzione spaziale in cui lo spazio è ricentrato sull’uso piuttosto che sulla proprietà, come modi di prendere posto nello spazio per rendersi ostinatamente presenti, un modo di aggrapparsi alla materialità del mondo con la pretesa di plasmarne la presa; territori che esistono in uno stato di costante tensione con le logiche formali del diritto e della pianificazione, spazi fuggitivi over rifugiarsi e quindi inappropriabili e proprio per questo politicamente importanti per un pensiero abolizionista.

Il ghetto del lavoro migrante ci è apparso irreparabile. Non attende nessuna redenzione offerta da un pensiero progettuale attorno al suo superamento, in quanto – forse – si tratta già di esperimenti di costruzione di mondi in fallimento già in essere e della costruzione, precaria fragile ed instabile, di spazi fuggitivi.

Il punto che cerchiamo di sostenere è che il progetto di superamento del ghetto è fallito in partenza in quanto non rimette al centro la sua stessa crisi per uscire da una visione emergenziale, ma su un progetto di bonifica centrato su una lettura ontologica della miseria.

Se il ghetto è quel disordine del mondo che è certamente miseria, inevitabilmente miseria, per noi si tratta – allo stesso tempo – di una lotta contro la miseria stessa. Il ghetto è una *impasse* proprio quando se ne vedono solo le miserie, le mancanze, le rotture, le violenze, le eccezioni e non le lotte, le invenzioni, le narrazioni, e le relazioni aprendo a processi di semplificazione, di calcolo e di riorganizzazione della distanza e del controllo senza riconoscerne l’immaginario e le proposte che già lo rendono eroico, resistente e allo stesso tempo già fallito. Se crisi, come indica Stefania Consigliere “è il vacillare degli attaccamenti che costituiscono la presenza [...] contemporaneamente crisi del soggetto e del mondo” (Consigliere 2014, p. 286), non si tratta di pensare il ghetto come forma della crisi, come dimensione di una mancanza, quanto una tensione tra “potenza e forma [...] rischio ed apertura, pericolo e possibilità” (*ibidem*) suggerendo qualcosa di importante per un’efficace critica al progetto di superamento che stiamo tentando di operare.

Consigliere dice proprio che “nelle operazioni di riordino [che mirano a risolvere il disordine] non vi è nulla di scontato, nessuna garanzia...secondo la costellazione del qui e ora non è mai identico e che...è carico di tempo” (ivi, p. 288). Il progetto di superamento non lascia assemblaggi tra mondi, né alcuna composizione di differenze. Ed ecco qui – forse ce lo aspettavamo – che possiamo domandarci: il ghetto, la Pista di Borgo Mezzanone, può forse essere vista come una fuga? Una forma di fuggitività? Come un progetto che richiede di non fare a meno del disordine, perché insalvabile, non redimibile, e che piuttosto richiede di lavorare al suo interno, nelle pieghe

delle aporie, nelle proprie contraddizioni? Né passato e né futuro ma uno sforzo continuo per afferrare la presenza del presente, tenendo aperti spazio-tempo diversi sperimentando ipotesi collettive del mondo senza aspettarne la sua salvezza.

E SE IL GHETTO FOSSE IRREPARABILE?

Per Agamben, l'irreparabile "è il tentativo di pensare la salvezza, ovvero il progetto etico-politico di azione, di rinnovamento e redenzione, in modo assolutamente immanente, al di là dei presupposti teologico politici tradizionali" (Salzani, Castanò 2024, p. 69). L'irreparabile significa che le cose "sono consegnate senza rimedio al loro essere-così, che sono proprio, anzi e soltanto il loro così [...]; ma significa, anche, che, per esse, non vi è letteralmente alcun riparo possibile, che nel loro essere-così, esse sono ora assolutamente esposte, assolutamente abbandonate" (Agamben 1990, p. 29). Per quanto strano possa essere, pensare questo limite ultimo, non è solo un "staying with the troubles" come suggerisce Haraway (2016), né tantomeno una logica assistenziale, riparativa e certamente non rivoluzionaria, non un brillante futuro, né un'apocalisse imminente, quanto un situarsi nel "giorno dopo l'ultimo giorno" e "andare oltre le categorie [...] di necessità, contingenza, trascendenza, salvezza, e considerare il mondo come già finito, completo, come se il giudizio fosse già avvenuto" (Salzani, Castanò 2024, p. 70).

Andare oltre tali categorie, significa mettere in questione l'idea della *realizzazione*, che per Agamben è l'idea che l'azione politica consista nel realizzare, nei fatti o nelle azioni, una dottrina, una filosofia, un ideale, un progetto, o in qualunque altro modo si voglia chiamare questa sorta di oscuro presupposto di ogni prassi politica una necessità di tradurre in realtà qualcosa di possibile che si suppone chiaramente non essere reale o non ancora reale – è alla base di tutte le teorie e di tutte le pratiche politiche che conosciamo (Agamben 2022).

Il ghetto non solo non può essere salvato, corretto, migliorato, modificato, reso formale, permanente, da agenti solidali, da politiche attiviste o statali, semplicemente non vuole essere salvato. Non vuole perché del suo essere-così com'è ne fa la sua esistenza. Né romantico, né miserabile, semplicemente un fatto sociale, uno spazio che afferma un *altrove* ed un *altrimenti*, un *qui ed ora* nell'abisso del fallimento e della crisi del mondo e la sua rappresentazione.

L'interrogazione di Agamben in *La Comunità che Viene* va dritta al punto chiedendo che cosa sarà della condizione della natura dopo il giudizio universale, la fine dei tempi: "vi sarà una *renovatio* dell'universo? [...] Se il mondo sensibile era stato ordinato alla dignità ed all'abitazione dell'uomo imperfetto, che senso potrà ancora competergli quando questi avrà raggiunto la sua destinazione soprannaturale?" (Agamben 1990, p. 28). Questo significa che dal mondo post *iudicium* sono "sparite insieme la necessità e la contingenza".

Tutte le cose, "esaurito il loro compito teologico, godono di una caducità per così dire incorruttibile, su di essi è sospeso qualcosa come un nimbo profano" (ivi, p. 29). Scopercchiando la categoria di *irreparabile*, il ghetto produce uno scarto, una distanza, una sospensione che "è l'insalvabile che rende la possibile la salvezza". Un vuoto che non è né impolitico, né contemplativo, non è una rinuncia, ma piuttosto una fuga, una diserzione, un esilio capace di revocare lo stesso dispositivo dell'*arché*: l'origine e il comando.

UNA IPOTESI DI CONCLUSIONI

Abbiamo provato a offrire una critica del superamento, estraendone i suoi tratti salvifici, calcolativi e razziali fino a dissolvere il tessuto formale del ghetto del lavoro migrante. Ovvero quello spazio che abbiamo attraversato ed interrogato più volte – della sua miseria ed eccezione – mettendo alla prova i suoi tratti con quelli liberatori del suo farsi spazio irrimediabile. Sappiamo che per essere tale la critica del ghetto e del suo superamento deve riuscire a dire altro dalle politiche dall'integrazione e dall'accoglienza, dalla bonifica e della pianificazione, cosa che abbiamo provato a fare abbracciando il fuori delle narrazioni e delle politiche statali.

Con questo ci pare di aver reso quel doppio politico che è la Pista: ambivalente perché contiene la doppia presenza dell'assenza di *appartenenza*, una rivendicazione di appartenenza, nonché delle forme di relazione che legano le esistenze corporee e spaziali in una qualche esistenza irreparabile. Il ghetto del lavoro migrante è certamente miseria, mancanza, povertà e violenza ma allo stesso tempo è una lotta contro queste stesse categorie: rimanendo pur sempre miseria, essa mantiene – come ricorda Agamben – una relazione con un *inappropriabile*, un qualcosa che è così come è: un abitare in esilio.

Al centro di queste riflessioni esiste una questione di spazio. Uno spazio che emerge al di fuori, ai margini, nelle pieghe e tra le fughe "del capitale razziale estrattivo e della piantagione" (Ferdinand 2022, p. 147, traduzione degli autori). Spazi incarnati della "la complessa rinegoziazione cartografica e sociale della repressione fisica e ideologica attraverso l'abile e strategica riformulazione di presenza, assenza, forma ed estetica...della geografia del dominio, per rendere possibili altre configurazioni del vivere, dell'essere e della collettività" (Roane 2023, p. 5, traduzione degli autori). Non solo spazi mutevoli, ma elastici, contorti e contorcimenti, aggrappati ed aggrovigliati, porosi e fortificati, in bilico sull'abisso della sparizione, della resistenza, dell'abbandono, del fallimento. Sfumati tra trasparenze e resistenze, reclusioni e liberazioni.

La Pista non richiede rinnovamento, emancipazione o superamento, tanto meno una messa a valore, una estrazione di narrazioni eroiche o vernacolari. La Pista è già salva perché l'*irreparabile* non richiede altro che *disattivazioni* e *abolizioni*. *Disattivazione* delle relazioni e delle identità prodotte da condizioni di sfruttamento, oppressione e violenza, e *abolizione* delle istituzioni, conoscenze e narrazioni che le sottendono e le supportano. Irreparabile perché, letteralmente, nessun riparo è possibile. Il ghetto del lavoro migrante non può essere superato, il ghetto del lavoro migrante deve essere abolito: "è il rifiuto del disordine di fronte alla catastrofe, la continua coltivazione del nostro essere (il suolo) e il continuo divenire (le sue rotazioni)" (Azeb 2025, p. 27).





02
ROMA MISERY TOUR
EMERSIONI

Violenza Porosa, Camillo Boano, Borgo Mezzanone, Foggia, 2025.

CADUTA DEI NOSTRI CORPI NELLO SPAZIO

Posti di fronte al tema dei senzateo a Roma in occasione del laboratorio *Architettura e Comunità Emergenti*, ci siamo trovati a dover affrontare un contesto che sfuggiva alle logiche progettuali a cui eravamo abituati. Un tema che non pone immediatamente al centro lo spazio, ma le soggettività che lo abitano, ha evidenziato da subito l'insufficienza e l'inadeguatezza degli strumenti progettuali canonici appresi nel percorso formativo universitario fino a questo momento. Come strutturare un processo progettuale che non parta dallo spazio, ma dalle persone? Come evitare di ridurre la complessità delle individualità a modelli astratti o soluzioni semplificate? Su quali concetti potevamo fare affidamento?

Domenica 6 Ottobre – Fermata Metro Termini – ore 17.15 – L'inciampo

Ci troviamo nel piazzale vuoto. Convinti che la distribuzione alimentare con Nonna Roma fosse alle 17 contattiamo il professore.

T: Pronto prof noi siamo qui ma non c'è nessuno... Ah in realtà è alle 19? Va bene, allora proviamo a contattare Nonna Roma.

A: Ci penso io

A: Ciao Silvia quanto tempo! Con dei compagni dell'università stiamo aspettando di distribuire la cena a Termini, tu sai come è organizzata? Come non è Nonna Roma ad occuparsene? Forse ci sono stati un po' di fraintendimenti, in ogni caso noi abbiamo un po' di cibo cucinato da donare, sai dove potremmo portarlo?

Silvia ci indica di portarlo alla Caritas dietro Termini, poi continua: "comunque a via Ulisse Aldrovandi hanno appena aperto una casa di accoglienza emergenziale dopo gli sgomberi del viale Pretoriano, ci servono persone per le notti, ci potete dare una mano?"

Riscontrando dal principio difficoltà nell'approccio da adottare per affrontare un progetto in queste condizioni, ci siamo rivolti alla ricerca teorica e alla letteratura scoprendo però strumenti non esaustivi e inadeguati all'avvio di un percorso di questo tipo. Di fronte a questo panorama, colonizzato di risposte semplificatrici, l'esperienza diretta si fa urgente: il progetto per una realtà così liminale non può che rivedere i suoi metodi. Abbiamo intrapreso quindi diverse esperienze sul campo, collaborando con associazioni attive nell'ambito dell'accoglienza, della distribuzione alimentare e della tutela dei diritti.

Alcuni di noi hanno iniziato a prestare assistenza presso un centro di accoglienza emergenziale in via Aldrovandi 12, destinato a dieci persone sgomberate poco tempo prima da viale Pretoriano; altri, tramite l'associazione Nonna Roma, hanno preso parte alle distribuzioni alimentari presso l'emporio solidale, sede centrale dell'associazione in via Togliatti 979; altri ancora si sono concentrati su quanto accadeva a Piazza Pepe, luogo di ritrovo di numerose persone senza "fissa" dimora e, in quel periodo, oggetto di tavoli di progettazione partecipata tra le realtà associative e le soggettività parte del Polo Civico Esquilino. Il lavoro sul campo, che qui restituiamo attraverso una narrazione parallela che apparirà nel testo contaminando le riflessioni con la nostra esperienza, si è rivelato continuativo e prolungato. Spingendoci progressivamente oltre la posizione del ricercatore, parzialmente distaccata, e facendoci

Corpi che (com)portano spazio
Collettivo ATLANTE /
Martina Comanducci, Tommaso
Consiglio, Matteo Cucciniello,
Alizee Del Gizzo, Laura De Mari,
Chiara D'Emilio, Aurora Gentile,
Anna Panico

coinvolgere completamente, le dinamiche e gli eventi di cui siamo stati parte attiva hanno avuto su di noi e sul nostro percorso conoscitivo una risonanza emotiva e personale indiscutibile. L'immersione nella dimensione concreta delle problematiche e le relazioni costruite con gli abitanti di questi luoghi, hanno reso il percorso progettuale particolarmente complesso, a causa della costante sovrapposizione di stimoli che contribuivano, di volta in volta, a costruire e decostruire le conoscenze che pensavamo di aver acquisito. **Fig1**

IMMERSIONE PARALIZZANTE

Di fronte a una realtà che supera le categorie progettuali convenzionali, l'approccio rischia di frammentarsi. I tentativi di interpretare e delimitare una realtà così complessa rivelano i propri limiti. Ne deriva una tensione interna, un senso di *impasse* tra il desiderio di comprendere e l'impossibilità di farlo pienamente.

Martedì 16 Ottobre 2024 - Centro accoglienza Via Ulisse Aldrovandi 12 - La prima notte

Tre di noi sono a via Ulisse Aldrovandi per la prima volta. Abbiamo organizzato la cena, apparecchiando il tavolo in giardino. A. ha comprato le pizze. Potrebbe essere l'occasione perfetta per fare ricerca etnografica. Ci siamo preparati alcune domande:

C: Da dove venite? Da quanto siete qui?

S: Da piazza Vittorio, abbiamo giocato a calcetto tutto il giorno, siamo qui da un'oretta

T: Ah! ...

Ci siamo sentiti spiazzati. Si può fare amicizia e anche fare ricerca?

L'immersione produce uno spaesamento: avvicinarsi significa perdere la sicurezza di un punto di vista esterno. Lo sguardo neutro si dissolve e ogni osservazione si configura come un atto d'intervento. Nessun punto di vista è imparziale poiché ogni descrizione implica un coinvolgimento, oltre a determinare relazioni di potere. In questo senso si manifesta una paralisi interpretativa e metodologica; le contraddizioni emergono in sequenza, in un effetto domino che mette in discussione la possibilità stessa di restituire senso all'insieme. La difficoltà non riguarda solo gli strumenti, ma tocca la possibilità stessa di orientarsi. Quando si è immersi, ogni tentativo di lettura diventa instabile. Non è solo la rappresentazione a vacillare, ma la posizione da cui si prova a costruirla. Questa tensione si traduce anche nelle pratiche di intervento. Ogni progetto definisce lo spazio e ne orienta gli usi attraverso confini e regole. Quando queste operazioni rispondono a logiche estrattive, finiscono per comprimere la libertà dei corpi.

Interventi come il *modello Caivano*, – decreto del 2023 che tenta di risolvere questioni legate alla criminalità e disagi sociali delle periferie attraverso operazioni repressive –, o la proposta di recintare piazza Pepe, mostrano chiaramente questa deriva: azioni che impongono un ordine dall'alto, riducendo l'autonomia di chi abita. Resta aperta una domanda cruciale: come continuare a progettare in questa condizione di incertezza, senza ridurre la complessità a semplificazioni pacificanti.

EROSIONE DELL'APPARATO TECNICO E ANCORAGGIO ALLA MITOLOGIA

Martedì 19 Dicembre – Aula Studio del Dipartimento di Architettura

– Astrazione

Riunione di lavoro.

L: Non si può più tornare allo sguardo esterno dopo aver vissuto così tante cose. Non è più solo teoria, dobbiamo capire da cosa ripartire.

C: E se partissimo proprio dai corpi? Ognuno di noi come K. S. A. B. porta in sé il peso del proprio mondo.

Nello stordimento della paralisi esperita, si approda tuttavia all'urgenza di un rovesciamento rispetto all'intero impianto burocratico, sociale e culturale con cui questa dimensione si incontra e scontra. L'operazione di decostruzione dell'apparato tecnico deve cominciare dal superamento dell'ottica puramente assistenziale e caritatevole – cifra della risposta istituzionale – che cristallizza la condizione marginale delle soggettività e rischia di stagnare in una sistematica produzione di scarti. Questo pericoloso meccanismo è alimentato dalla logica emergenziale che porta ad operare attraverso una attivazione solo saltuaria in momenti ritenuti di "crisi". È nel riconoscimento invece della portata strutturale di un fenomeno come la condizione critica dei senz'altro che sta la possibilità di ripensare osservazioni e proposte. Diventa necessario riformulare le domande fuori da una lineare logica causa-effetto deterministica con una destrutturazione critica progressiva che passi per la restituzione del protagonismo attivo degli agenti. È urgente mettere in pratica una forma di erosione, che non sia quindi solo un processo di usura e rovina, ma dispositivo sovversivo che interroga e destruttura la superficie dell'apparato, smascherandone l'inerzia.

Lo sguardo "erosivo" diventa cifra fondante di tutta la ricerca, a partire dalla necessaria presa di distanza rispetto al sistema che per rispondere a logiche tecnico-burocratiche, esclude ogni forma di eccedenza. In questa prospettiva, operare con ciò che è stato rimosso per dargli spazio, vuol dire tentare di rimettersi in contatto con l'immaginazione e porsi la questione del re-into (Consigliere 2020), inteso come gesto di resistenza che restituisce complessità e molteplicità di senso attraverso il ri-armamento dell'immaginario e del desiderio, proponendo una visione ontologicamente altra e molteplice rispetto alla narrazione razionale e tecnico-strumentale.

Il detournamento deve partire dal riposizionamento rispetto alla semplificazione compiuta dal nostro linguaggio, che riduce a una categoria univoca un gruppo eterogeneo di soggettività e la cui appartenenza è di per sé problematica. L'esito di questa operazione produce un appiattimento percettivo della molteplicità, che neutralizza le possibili letture, orientandole verso una narrazione dominante e alimentando le logiche dei dispositivi normativi produttori di controllo e marginalizzazione. La decolonizzazione dell'immaginario si configura dunque come passaggio cruciale per operare un riposizionamento consapevole che non annulli la complessità riscontrata, ma la assuma come condizione necessaria e generativa. Strumentalizzando questa ascrizione indistinta ed una definizione univoca e privandola di tutte le sovrascritture e lo stigma di cui è ormai carica, si mette tuttavia a fuoco come la caratteristica distintiva sia di natura spaziale. Dalle espressioni "senza-tetto", "senza-fissa dimora", "senza-casa" è immediatamente dichiarata la centralità di un'assenza. La liquidazione del tema spaziale attribuito a questi corpi tradisce un debole tentativo di fuga dalla ricerca e una rinuncia all'indagine.

Emerge, più che in qualunque altro caso, come il protagonista vero sia lo spazio ultimo e irriducibile: il corpo stesso, nel quale si densifica un carico di spazio incredibilmente alto. La modalità differente con cui queste soggettività abitano e attraversano i luoghi, sembra dotare i corpi di una capacità cumulativa che li rende dei veri *portatori di spazio*. Ovunque si spostano, portano con sé in maniera tangibile tracce, memorie e narrazioni di spazi e tempi attraversati. Se ne riconosce dunque un potenziale trasformativo: non sono corpi neutri, ma determinano e conformano lo spazio urbano; oltre a “portarlo”, quindi, lo “com-portano”.

Lunedì 23 Dicembre – Messaggio WhatsApp – Spazi senza corpi

M: Ragazzi sono passato ad Aldrovandi stamattina per le foto, la loro roba è qui, ma i ragazzi non ci sono, sembra un altro posto, secondo voi torno stasera?

Comincia a delinearci allora un'immagine più complessa e sfaccettata per la quale si rende necessario un rimando metaforico, nel tentativo di ri-attribuire valore e senso al corpo denso di spazio, senza fuggire dalla sua complessità reale. Si fa riferimento in senso non riduttivo, ma estensivo e universale alla figura di Atlante, rappresentato nell'iconografia mitologica come un corpo che faticosamente porta il globo sulle proprie spalle. Divenendo una raffigurazione estremamente terrena e concreta di questo caso specifico, offre una narrazione differente del rapporto tra corpi, spazio e autodeterminazione. Questo tipo di lettura, nonostante si avvii entrando criticamente nelle categorie, non la riguarda esclusivamente e si estende all'esperienza di tutti offrendo una interpretazione generale della carica spaziale del corpo. La ricerca di una nuova terminologia non è casuale e deriva non solo dall'intenzione di ampliare il discorso, ma anche dalla convinzione che sia importante tanto svincolarsi dalla mera categorizzazione per capirne profondamente aspetti e contraddizioni, quanto tentare l'operazione della “re-invenzione” come postura da esercitare attraverso l'immaginazione. **Fig2**

APPRODO E RINUNCIA AL MACROCOSMO

La figura di Atlante, corpo che (com)porta spazio, sostiene un mondo unitario che tenta la restituzione della complessa rete di dimensioni spazio-temporali e immaginari culturali dei nostri tre luoghi attraversati. La restituzione è inevitabilmente percettiva, filtrata dalla nostra esperienza corporea attivatrice di un primo processo di astrazione per la stratificata costruzione di una cornice narrativa in cui muoversi. La volontà di sintetizzare l'esperienza in un globo inseparabile nasce dal tentativo di reagire all'iniziale condizione di *impasse*, proponendo una visione condivisa dei luoghi e una postura collettiva. Innegabilmente in questo macrocosmo, che immediatamente si rifà alla dicotomia macro-micro, riecheggia la concezione di ordine e armonia contrapposta al caos.

La rappresentazione dell'ordine cosmico e del cerchio perfettamente chiuso decade di fronte alla realtà nella sua complessa pluralità. Gli scricchiolii del globo forzatamente integro ma instabile mostrano la sua necessità di frantumarsi. La riduzione all'uno assimilava erroneamente le alterità ben specifiche e non sovrapponibili dei singoli microcosmi, legate alle esperienze, alle soggettività coinvolte, ai conflitti e agli

affetti. Non essendo omogenei o paragonabili, la spinta a restare uniti è stata superata dall'esigenza di frammentarci per ricontattare la scala del corpo e dare giusta unità ai percorsi nella loro indipendenza, oltre che nella loro intersezione. Questa caduta porta con sé una nuova dispersione: crolla la rassicurazione illusoria che l'unità temporaneamente veicolava e si genera una ulteriore crisi di processo.

L'impossibilità di declinare un paradigma ripetibile risulta spaesante e determina la necessità di un passaggio verso l'accettazione di una configurazione singolarmente plurale del *macro* e al contempo una risignificazione situata del frammento *micro* nella sua consistenza spaziale. **Fig3**

NARRAZIONI ALTERNATIVE DEGLI STATI DI PROCESSO

A questo punto, si impone una riflessione critica sul significato stesso di progetto: è effettivamente possibile inserirsi in contesti complessi senza assumere posture violente, impositive o estrattive? Ci si interroga se l'unica via percorribile sia quella fondata su pratiche di mutualismo, oppure se lo sguardo dell'architetto possa offrire chiavi interpretative capaci di attivare dinamiche altrimenti percepite come irrisolvibili.

Sabato 9 novembre 2024 – Centro accoglienza Via Ulisse Aldrovandi 12 – Progettare sapendo troppo.

Passata la notte ci accingiamo a preparare il caffè nell'unico fornello che abbiamo. Pian piano si svegliano tutti i ragazzi. Qualcuno fa colazione con noi seduto al tavolino. A. guarda il cellulare e ride. Proviamo a fare conversazione.

M: Che cosa stai guardando?

A: Vieni ti faccio vedere.

A: Ci mostra dei video sul suo telefono. Sono presi da un canale telegram. A. dice che è l'unico modo che ha per rimanere aggiornato su quanto accade nel suo paese. Sono dei video estremamente cruenti, scene macabre di guerra. Noi siamo abbastanza scioccati. Lui ce li mostra con disinvoltura e prova a raccontarci quanto sta succedendo.

Potrà mai il progetto di una cucina nuova tener conto di queste cose?

Il rischio, in condizioni di questo tipo, è quello di scivolare in una forma di resa, alimentata da un senso diffuso di impotenza che attraversa l'intero processo. Nella consapevolezza del collasso del ruolo tradizionale del progettista, inteso come produttore di soluzioni, è forse possibile intraprendere un percorso volto alla risignificazione degli stati di processo e progetto attraverso l'operazione di erosione. Questi, non più possibili da descriversi come tappe lineari o fasi tecniche in sequenza progressiva, risultano campi di forze in continua trasformazione, instabili, permeabili, soggette a riscrittura. È nelle fratture e discontinuità generate, che si apre lo spazio per immaginare diversamente gli stati di processo. Questi non sono momenti statici ma dinamici, configurazioni parziali dove si depositano tensioni, conflitti e corpi.

In questa prospettiva, anche lo “stato di fatto” si sottrae all'idea di oggettività documentaria. La rilevazione spaziale, per come è stata tradizionalmente intesa, risulta inadeguata a restituire la densità fenomenologica dei luoghi vissuti. Lo “stato di fatto”, quindi, è una fotografia mossa e sempre parziale di uno spazio in divenire, in cui agiscono corpi, tracce e memorie. Si configura come punto di partenza per

una comprensione stratificata dell'esistente, più che come fondamento tecnico per la sua trasformazione. **Fig4**

Nei luoghi attraversati da soggettività liminali, forse più che in altri, la complessità non può essere ridotta a parametri oggettivi: il conflitto diviene elemento tangibile e strutturante, non eliminabile, né risolvibile attraverso semplificazioni formali. Di conseguenza, l'atto del rilievo necessita di una ridefinizione teorica e metodologica: esso deve assumere il corpo, inteso come soggetto sensibile e agente relazionale, come unità primaria di lettura dello spazio. Lo spazio non è un contenitore neutro, ma una costruzione relazionale, continuamente prodotta attraverso l'interazione tra corpi e pratiche.

La nostra presenza fisica incessante e ripetuta nei luoghi di progetto ha condotto alla consapevolezza di un'agentività propria degli spazi, che non può essere ignorata. Questi sono capaci di attivare una relazione biunivoca con i nostri corpi: se da un lato siamo stati noi a imprimere tracce con l'attraversamento, dall'altro sono stati i luoghi stessi a iscriversi su di noi, generando trasformazioni reciproche, mutamenti ed alterazioni. Il rilievo che ne è scaturito, alimentato da pratiche sul campo, si fonda proprio su questa reciprocità: i nostri corpi operano come strumenti attivi di lettura e interpretazione spaziale, nel tentativo di restituire una complessità che, tuttavia, resta eccedente e irriducibile a una rappresentazione totale.

Lunedì 16 Dicembre – Conversazione WhatsApp – Progetti dal piano di sopra

Poco prima di Natale abbiamo avuto modo di partecipare a delle riunioni riguardanti i futuri sviluppi degli spazi dove avevamo prestato servizio, insieme alle varie realtà coinvolte nelle progettualità di Nonna Roma. Nei giorni successivi abbiamo commentato:

A: Avete visto i disegni per il progetto di Aldrovandi?

M: Sì, si capisce che non hanno mai dormito al centro.

C: Probabilmente è solo per una questione economica.

A: Ma al piano di sopra vogliono trasformare la camera di A. in un magazzino ?!

T: Possiamo provare a parlare con qualcuno. Forse si può ancora cambiare qualcosa.

Questo tipo di postura non è spesso considerata essenziale all'interno della stesura di un progetto; infatti, quello che definiamo *stato di progetto*, sente l'urgenza di un intervento tempestivo in grado di rispondere a necessità emergenziali che conducono all'adozione di una strategia orientata a fornire soluzioni immediate. L'elaborazione che ne deriva si configura come una risposta prioritaria a esigenze spaziali codificate secondo una gerarchia funzionale, che tuttavia non necessariamente riflette le priorità e le tendenze dei corpi che abitano quegli stessi spazi. L'intervento si orienta così verso una restituzione operativa della funzionalità, finalizzata a garantire il soddisfacimento dei requisiti minimi che rendano possibile il funzionamento degli ambienti.

L'immagine che adottiamo per lo *stato di progetto* è simbolica: a mano dall'alto determina l'ideazione del processo progettuale, secondo una logica verticalizzata. **Fig5** Questa rappresentazione si rivela tuttavia parziale, corroborando la stessa *reductio ad unum* della soggettività senz'altro, in quanto non considera la molteplicità degli attori coinvolti. Le voci che intervengono nelle fasi di progettazione degli spazi

che abbiamo attraversato provengono prevalentemente da enti del terzo settore, volontariato e attivismo, spesso in dichiarata opposizione alle logiche dominanti del sistema di accoglienza istituzionale. Nonostante questa pluralità di soggetti e il tentativo di assumere una postura critica rispetto al paradigma tradizionale, l'attenzione alla qualità spaziale dei luoghi progettati resta in secondo piano rispetto alla necessità di garantirne l'immediata operatività. Le urgenze contingenti finiscono per subordinare la dimensione qualitativa e relazionale dell'abitare a una logica di funzionamento minimo ed emergenziale.

Facendo riferimento ai tre luoghi di progetto attraversati, infatti, ci siamo imbattuti in una grande difficoltà – legata alle tempistiche stringenti, alla burocrazia, alla mancanza di risorse e alla difficoltà di gestione delle conflittualità –, nell'uso dello spazio collettivo a diversa scala, dal dettaglio architettonico allo spazio pubblico urbano.

Osserviamo che siamo capitati in un momento di fermento accelerato di questi spazi che si stanno progressivamente costruendo e decostruendo. Ci sembra necessario quindi andare alla ricerca di una definizione di un ulteriore stato, un *Oltreprogetto*, che non tenta la riscrittura del precedente, bensì si propone di partire da una fase che è spesso tappa che sembra necessaria, ma di sviluppare possibilità spaziali che rimangono nascoste. Il termine *oltre* assume una valenza esistenziale e operativa, indicando un movimento di superamento, un processo aperto, simbolo di attraversamento e trasformazione. In tale contesto, l'*Oltreprogetto* si configura come una condizione di disordine alternativo, non governabile in termini di previsione o controllo, ma solo spazializzare attraverso posture critiche e consapevoli. L'obiettivo diventa allora quello di costruire scenari capaci di deviare e destabilizzare le rappresentazioni canoniche degli spazi abitati da soggettività liminali. Si propone uno sguardo complesso, in grado di superare, parallelamente, sia le logiche assistenziali sul piano ideologico, sia quelle soluzioniste sul piano operativo. **Fig6**

Non è detto che questo approccio rappresenti una soluzione, né che riesca a sciogliere le contraddizioni che attraversano ogni processo. Piuttosto, si propone come una possibilità da esplorare con cautela, nella consapevolezza che la spazializzazione delle scelte progettuali si innesta in una situazione specifica e contribuisce attivamente a definirne il carattere. Ogni intervento progettuale si colloca dunque all'interno di un campo di forze preesistenti, partecipando alla loro ridefinizione. Diventa quindi fondamentale prefigurare possibilità di azione per il corpo, riconoscendogli capacità generativa e trasformativa. In questa logica, abbiamo voluto lasciar emergere degli elementi, capaci di agire come inneschi spaziali. Questi dispositivi aperti, non prescrivono funzioni univoche, ma attivano una gamma di usi possibili. Questa operazione non vuole però cadere nella soluzione generalista di un uso multifunzionale, ma vuole permettere la liberazione dell'energia caotica, intrinseca degli spazi, che sfugge all'inevitabile costrizione circoscritta che inevitabilmente una qualsiasi idea di progetto comporta.

Il corpo si libera dalle logiche produttive e performative, assumendo una postura ludica: sperimenta senza finalità utilitarie, generando configurazioni effimere, valide solo nella durata dell'azione stessa. Le tensioni tra azione individuale e cornice progettuale non vengono eliminate, ma accolte come elementi costitutivi di un disegno che mira a superare, per quanto possibile, contraddizioni strutturali. Il corpo instaura così con lo spazio una relazione meno mediata, nella quale ciascun termine del rapporto contribuisce alla trasformazione dell'altro. Lo spazio si costituisce attraverso

le interazioni corporee che lo attraversano, ne sollecitano i limiti e ne rinegoziano le configurazioni; al contempo, tali interazioni restituiscono al corpo esperienze modificate, che ne plasmano la sensibilità e capacità di agire. In questo processo ricorsivo, la dimensione trasformativa è dunque reciproca: ciò che il corpo deposita nello spazio viene riattivato in forma altra, alimentando un ciclo continuo di co-produzione. Ne deriva che il corpo, arricchito dalle esperienze spaziali precedenti, accede a nuove possibilità di interazione e di elaborazione del luogo.

Giovedì 19 Dicembre 2024 – Caffè Tevere – La chiamata

Riceviamo una telefonata da uno dei ragazzi del centro di via Ulisse Aldrovandi. Dopo aver raccontato quelli che erano i nostri obiettivi immediati ci fornisce un suo parere sul nostro lavoro e prosegue indicando i suoi propositi futuri.

A: Mi piace quello che dite, funziona per me, funzionerà anche per gli altri, io sono qui per primo ma non sarò l'ultimo, io andrò via ma altri verranno e staranno qui come sto io adesso. Io sono qui adesso ma non so dove sarò poi, ma mi ricorderò del centro, mi porterò via con me questo spazio ma poi ci saranno altri.

COLLASSI RICORSIVI

Data la complessità intrinseca degli spazi in esame e la loro liminalità, ci si è chiesti di cosa vivessero realmente e cosa consentisse loro di sopravvivere, al di là delle progettazioni sviluppate. La risposta probabilmente risiede nella loro capacità di sfruttare le crisi, risiede nel collasso, che non rappresenta qui uno squilibrio occasionale, ma parte di un processo metabolico strutturale, dove ogni fase di disgregazione può essere vista come punto di rottura che inaugura la possibilità di nuove configurazioni spaziali e progettuali.

È una variabile caotica che rompe la linearità e disarticola la presunta sequenzialità degli stati, rendendo instabile qualsiasi pretesa di ordine definitivo. Tuttavia, se il collasso non viene riconosciuto nella sua natura stratificata e produttiva, esso si limita a un gesto sterile di distruzione, un'accelerazione cieca verso il disfacimento che non apre alcuna possibilità rigenerativa. Solo quando viene intercettato come evento complesso, inscritto nella dinamica ricorsiva dei processi spaziali e progettuali, dove i corpi e gli oggetti generano un'incontrollabile serie di eventi e fenomeni, esso può essere accolto come punto fertile di ripartenza.

La moltitudine di interazioni prodotte dal collasso apre di fatto l'*Oltreprogetto* all'ignoto, al casuale, al magico e definisce situazioni in cui i corpi, lo spazio e gli oggetti possono assumere valori, conformazioni ed usi diversi. Perciò intendere una elaborazione progettuale di luoghi come questi, portando con sé il bagaglio del carico esperienziale, rende consci dell'impossibilità di prefigurare scenari fissi. Il senso è quindi quello di assumere l'*Oltreprogetto* come strumento per riconoscere il collasso, e per orientare lo sprigionamento energetico del fermento intestino verso una digestione creativa, capace di sgretolare ciclicamente le funzioni e gli spazi ritenuti obsoleti, in ragione delle necessità metaboliche dei luoghi.

Il dispositivo dell'erosione, per come lo abbiamo precedentemente definito, si configura come una bussola di orientamento in questo disordine, un punto mobile ma affidabile a cui ri-ancorarsi. Esso agisce come sensibilità acuta alla trasformazione, rendendo visibile l'instabilità intrinseca degli spazi attraversati e rendendoci

consapevoli della loro domanda implicita di reinvenzione. La ricorsività di questo processo progettuale e trasformativo consente quindi una lettura del collasso che si distacca da una visione puramente lineare o deterministica degli eventi, proponendosi invece come una condizione trasversale e strutturante. Il collasso non è più solo evento terminale, ma soglia critica, momento che marca il passaggio di stato in termini profondamente conflittuali e carichi di ambiguità.

Lunedì 27 Gennaio 2025 – Conversazione WhatsApp – Tela di Penelope

Ciao a tutt, come vi anticipavo domenica abbiamo fatto assemblea al centro. È emerso chiaramente per la prima volta che è necessario considerare inaccettabili dentro il Centro comportamenti violenti e abuso di alcol, e di conseguenza agire allontanando definitivamente le persone che dopo tutti questi mesi non riescono a cambiare comportamento (purtroppo a causa di difficoltà troppo complesse da gestire in questa collettività ora).

Abbiamo ribadito dunque le due regole principali, che, se infrante e reiterate possono appunto portare all'esclusione dalla comunità (entrare ubriachi e essere violenti), più una serie di regole minori per la convivenza (non mettere la musica dopo le 22, chiedere permesso per entrare nella stanza degli altri) e soprattutto l'importanza di essere presenti alle assemblee perché luogo in cui si decidono le regole e risolvono le problematiche.

Ora c'è un cartello all'entrata del centro in cui abbiamo riportato queste cose. Pertanto, ieri sera abbiamo parlato con B. per spiegargli la decisione di allontanarlo, proprio perché già erano emerse forme di aggressività in varie occasioni e all'assemblea ha alzato i toni arrivando addirittura ad alzare le mani su H. B. ha riconosciuto e compreso i motivi della decisione, così come era successo anche con A.

Un saluto a tutt e a presto.

CONCLUSIONE

Secondo questa lettura, il collasso si manifesta come forza generativa, capace di produrre un azzeramento fisico ma anche ontologico: disinnescare gli automatismi, mette in discussione le categorie consolidate attraverso cui leggiamo e progettiamo lo spazio. Allora non è fine, ma condizione epistemica: rottura necessaria che apre alla riscrittura, occasione per dischiudere nuovi immaginari spaziali, nuovi modi di abitare e di pensare il progetto come processo instabile, ma profondamente vitale.

Non si affronta dunque uno stato di crisi occasionale, ma un metabolismo strutturale che implica e riconosce le crisi stesse come ricorrenti e cicliche, la conflittualità come condizione non sempre disinnescabile, ma da accogliere come momento necessario in cui situarsi, stare, abitare – *staying with the trouble*, suggerisce Donna Haraway (2016)

L'*Oltreprogetto* non cerca sintesi rassicuranti né soluzioni predefinite, ma si compie nel confronto continuo con la molteplicità irriducibile dei microcosmi, dei corpi, delle soggettività coinvolte, si misura con le configurazioni temporanee, costantemente mutevoli e fragili degli spazi liminali. La complessità è condizione fondante di un approccio che non cerca modelli ripetibili e imposti, ma forme in cui la riscrittura costante degli spazi da parte dei corpi sia accolta come atto di re-invenzione possibile.

L'*Oltreprogetto* non propone esiti definitivi, ma si apre a stati ricorsivi di collasso e rinascita, attivati non da un ordine imposto, ma dal continuo innesco di processi trasformativi relazionali. La consapevolezza acquisita sulla necessità di abbandonare le vesti di soggetto ordinatore, permette di riconoscersi come inneschi, vertebre mobili che spingono il corpo a muoversi nel suo eterno rinnovamento: non più alla ricerca di una totalità univoca e imposta, ma aperti a stare tra ciò che accade tra i frammenti instabili ma profondamente generativi.

Chiudiamo privi di certezze, non sapendo quanti collassi e riconfigurazioni siano necessari per trovare una possibile conformazione del cerchio inchiudibile, che forse ci offre solo la possibilità di attraversare il suo perimetro poroso e incerto.



Testa nel carcere; musica, danza e dialogo

Addegnata la pianta della casa con i colori delle stanze

Giornata di workshop per la pulizia degli spazi interni. Momenti di dialogo e arte con i ragazzi e i volontari

Promozione sulla violenza di genere e consapevolezza e coinvolgimento del ruolo dell'Inps. Visita del centro, osservazione del sistema di accoglienza a su due taglie.

Novara Roma, oltre ai lavori abitativi: dibattiti, anche lezioni per l'istruzione e servizi di ogni genere

Associazione Novara (forum plenario): tavoli separati su centri accoglienza, chi e questione abitativa

Tra le baracche di Novara Roma

Le lunghe file per la distribuzione

Il microspazio brucia. Con i tempi di scelta e la complessità di gestione, chiesta di questa esperienza

Molti spesso i ragazzi appaiono a casa feriti

L'assenza di università e di beni alimentari variati porta a una dieta rigida e non completa

Forme di fruibilità in uno spazio aperto

Alcuni di noi abitano fino alla sera. Prima di allora, durante il giorno, frequentavamo per la città. Prima, scopre delle problematiche legate ai disoccupati

Tramite il lavoro, sull'organizzazione della zona sociale. Confronti con Novara Roma che il processo fosse partecipativo, responsabilità, trasparenza e conoscenza della situazione di Casa Avelli

Ritornare con tutto il team e l'invito a di Novara Roma per la costruzione del progetto. Le idee e i sogni sono molti, di budget e le certezze poche

Un silfo enorme con alle del tutto abbandonate

Beni Pratiche: primo approccio alle realtà che abbiamo trovato a questo momento. Comprensione di alcuni dei centri abitativi del centro: basso, housing, movimento, salute e fiducia

Nelle due baie distribuite i programmi di aggregazione giovanile

Capacità della qualità della Casa del Municipio, sede di eventi di varie associazioni presenti nell'area di periferia

Assemblea nel living di Spin Time, con la presenza di varie realtà culturali e associative. Comprensione delle dinamiche di partecipazione e delle opinioni sulla ripartizione della spesa

Forse presenza di culture difformi su questa parte di territorio

Si mostra agli enti urbanistica trascorsi

Edificio era la sede del quartiere Quattrocchi, nella sede di Novara Roma era culturale la prima

Quattrocchi piazza di spazio

Sono state sgonfiate le piscine. Che diventano a volte del territorio, a piazza di porta san Giovanni e a piazza dei chioscherini. Sono stati bruciati tutti i beni clienti personali (tra cui, tegami e cibo)

Città ostile-stre ospitale

Ricerca storica per la conoscenza della piena situazione. Indica e di trattamento della piazza

Casa moduli nella città per facilitare l'azione teatrale

Sul tema dell'edificio si discute

Presenza come l'applicazione del modello Capovilla a Quattrocchi

Confronto con tutti il corso su alla Expo, i benefici di ogni genere, si crea dibattito e di discussi animatamente

Giornata di assemblea pubblica del Polo Civico, storia, usanze-culturali, alcuni momenti di conflitto

Presenziazione (con il corso di Programmazione urbana e comunità emergenti)

Si davvero così facile mostrare una realtà?

Fig 1: racconto visivo del processo comune, Collettivo ATLANTe, 2025.

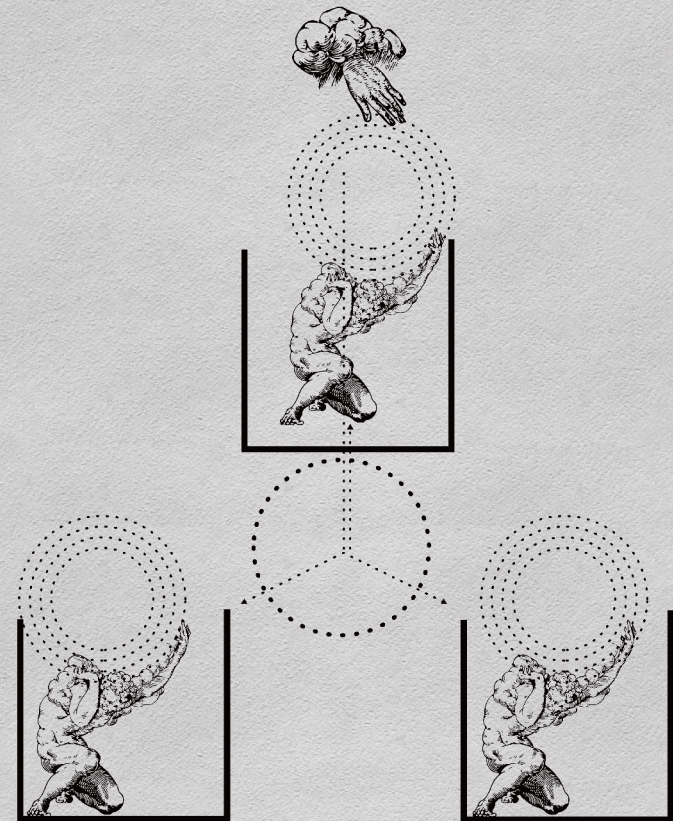
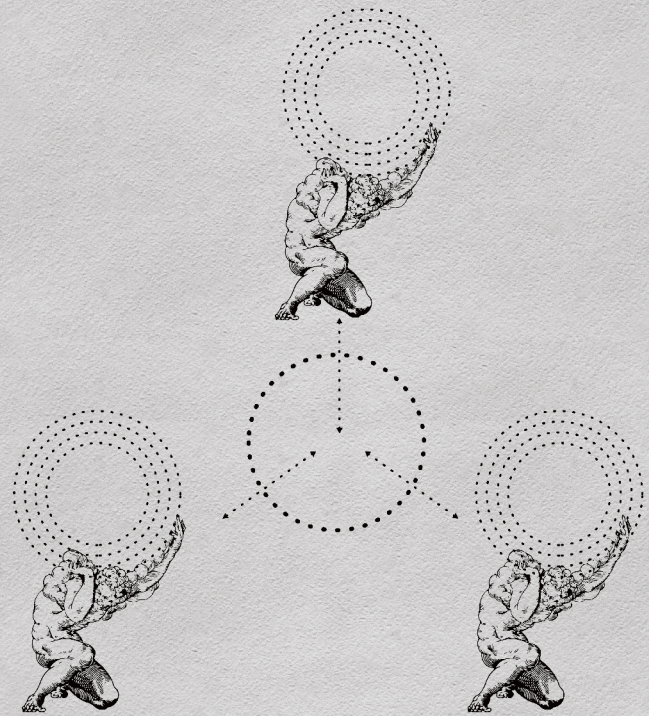
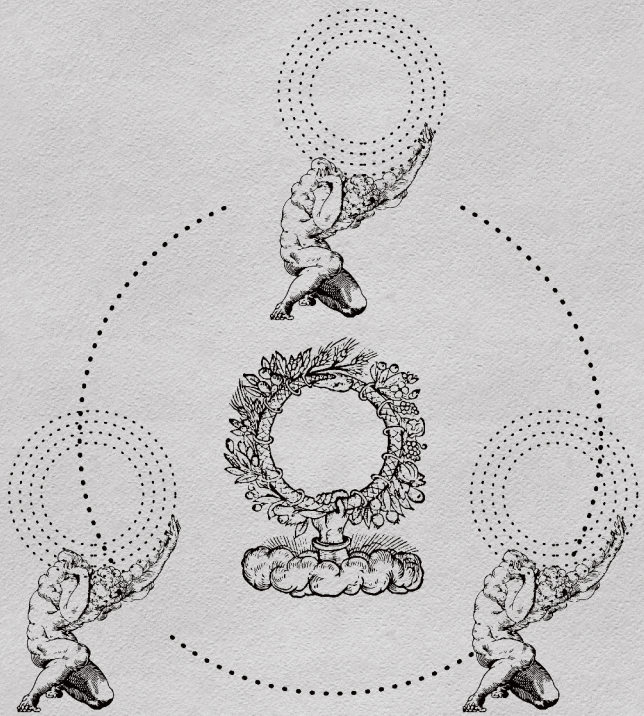


Fig 4: *Stato di Fatto*, Collettivo ATLANTe, 2025.

Fig 5: *Stato di Progetto*, Collettivo ATLANTe, 2025.



IMMERSIONI

Roma Misery Tour

- 282 Architettura e Comunità Emergenti**
a cura delle studentesse e degli studenti del Laboratorio di progettazione “Architettura e Comunità Emergenti”
- 292 Aedicula**
Justine Hesse, Selma Elouardi, Bennet Möller, Isabel Franke
- 302 Muro giardinato**
Kiran Menghani, Aina Yrla, Levin Lorenz Meyer
- 308 Atlante. Corpi che (com)portano spazio**
Collettivo ATLANTe
- 310 Atlante 1 – Hook up!**
Aurora Gentile, Chiara D’Emilio, Matteo Cucciniello
- 318 Atlante 2 – Mundus Ludens**
Laura De Mari, Martina Comanducci
- 326 Atlante 3 – Spaccio aperto**
Tommaso Consiglio, Anna Panico, Alizee del Gizzo
- 334 City as a house**
Amit Yaacov, Anastasiia Kovalenko, Antonia Ruppe
- 340 Giardinetto**
Petr Cekal, Jakub Zeman
- 344 Le 16 città (anti)speciste**
Marta Bevilacqua, Francesco Filoni, Leonardo Brustolon
- 350 Mattanza, mattoni, misticanza**
Chiara di Cesare, Claudia Marinetti

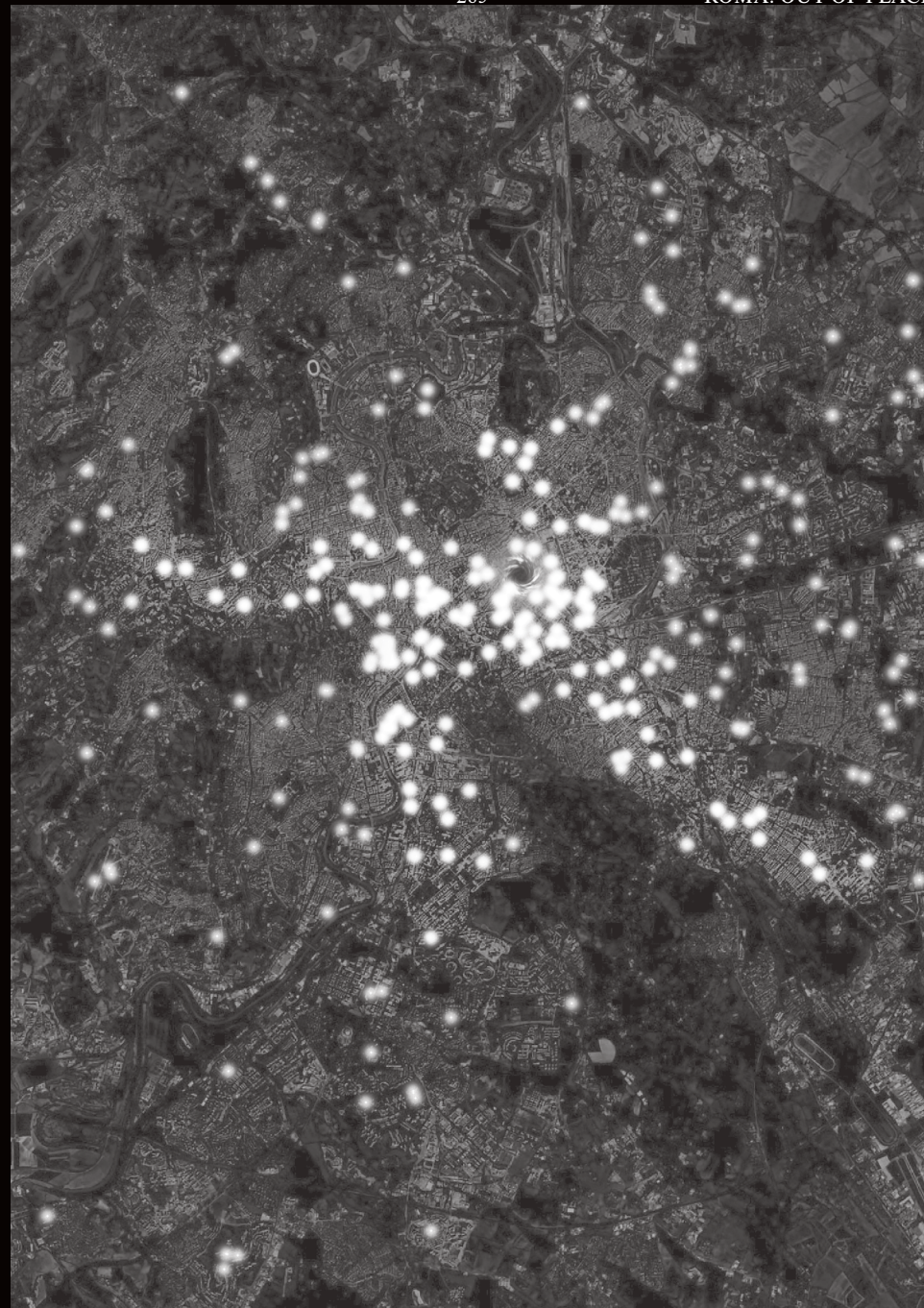


inquadrando il QRcode è possibile consultare la mappatura

A concludere il libro il racconto del *Roma Misery Tour*, un workshop che ha proposto un percorso critico sulle miserie di Roma, attraversando i progetti elaborati all'interno del Laboratorio di progettazione "Architettura e Comunità Emergenti", che si è svolto nell'autunno del 2024. Le sperimentazioni progettuali seguono un metodo di ricerca aporistico, conducendoci nel cuore dei problemi e delle contraddizioni che vite senzate si trovano ad affrontare oggi nello spazio urbano.

Molti sono stati i livelli di analisi, le esperienze attraversate e le strategie di intervento ipotizzate. Microinfrastrutturazioni urbane per vite nomadi in cui lo spazio pubblico e quello privato si indistinguono e spazi diffusi lungo le strade del quartiere si fanno letti, bagni, stanze da pranzo e soggiorni; giardini che accolgano *senzate* e abitanti del quartiere ospitando usi comuni e attrezzature atte a una convivenza che renda il conflitto in corso visibile e abitabile; progetti per immaginare la coesistenza con altre specie dove chi non trova rifugio nel sistema di accoglienza istituzionale possa trovare ospitalità reinventando forme dell'abitare; esperienze dirette di strutture messe recentemente a disposizione dal Comune di Roma; collaborazioni con l'associazione Nonna Roma impegnata nell'accoglienza delle persone sgomberate alla Stazione Termini e da Viale Pretoriano in occasione del Giubileo.

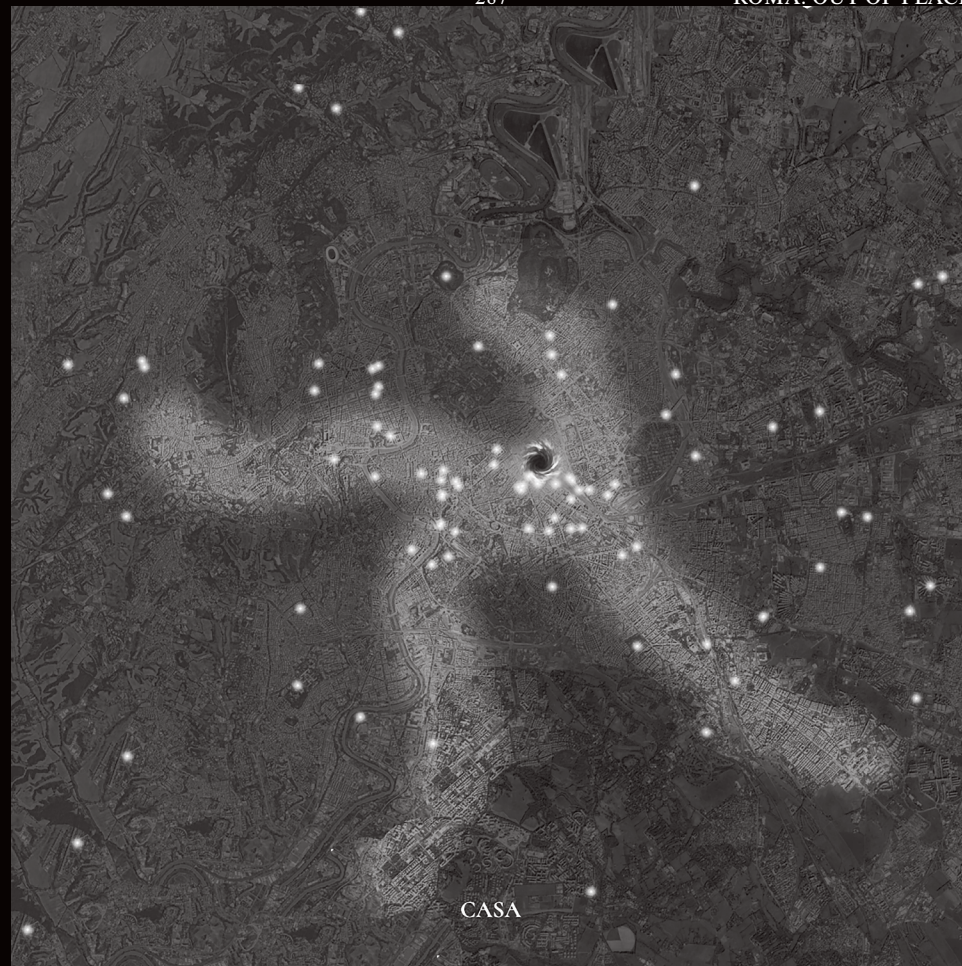
Il *Roma Misery Tour* si è aperto sulla nuova pavimentazione bianca e panottica della Stazione Termini, intorno alle mappe realizzate nella prima fase di analisi del Laboratorio, una cartografia disegnata in forma galattica come un insieme di punti e costellazioni che ruota intorno al grande buco nero della Stazione Termini, luogo in cui si concentrano sia la maggior parte dei senzate sia l'intervento degli attori pubblici e privati che si occupano del tema. Le mappe tematiche mettono insieme le informazioni della guida prodotta da Sant'Egidio "Dove mangiare, dormire, lavarsi" del 2024, le informazioni collezionate dall'associazione Nonna Roma e quelle raccolte sul campo. In questa preziosa sistematizzazione le studentesse e gli studenti hanno individuato e localizzato enti di settore, associazioni e gruppi di volontari che a vario titolo erogano servizi per la variegata categoria dei senzate, spesso colmando le lacune dell'amministrazione pubblica. In particolare sono stati prodotti dieci layer sui temi: visibilità, salute, relazioni, ludico, legale, lavoro, istruzione, corpo, cibo, casa. La mappatura è pubblica ed è consultabile attraverso un QR code.



Mappatura generale, raccolta dati ed elaborazione grafica a cura delle studentesse e degli studenti del Laboratorio di progettazione "Architettura e Comunità Emergenti".



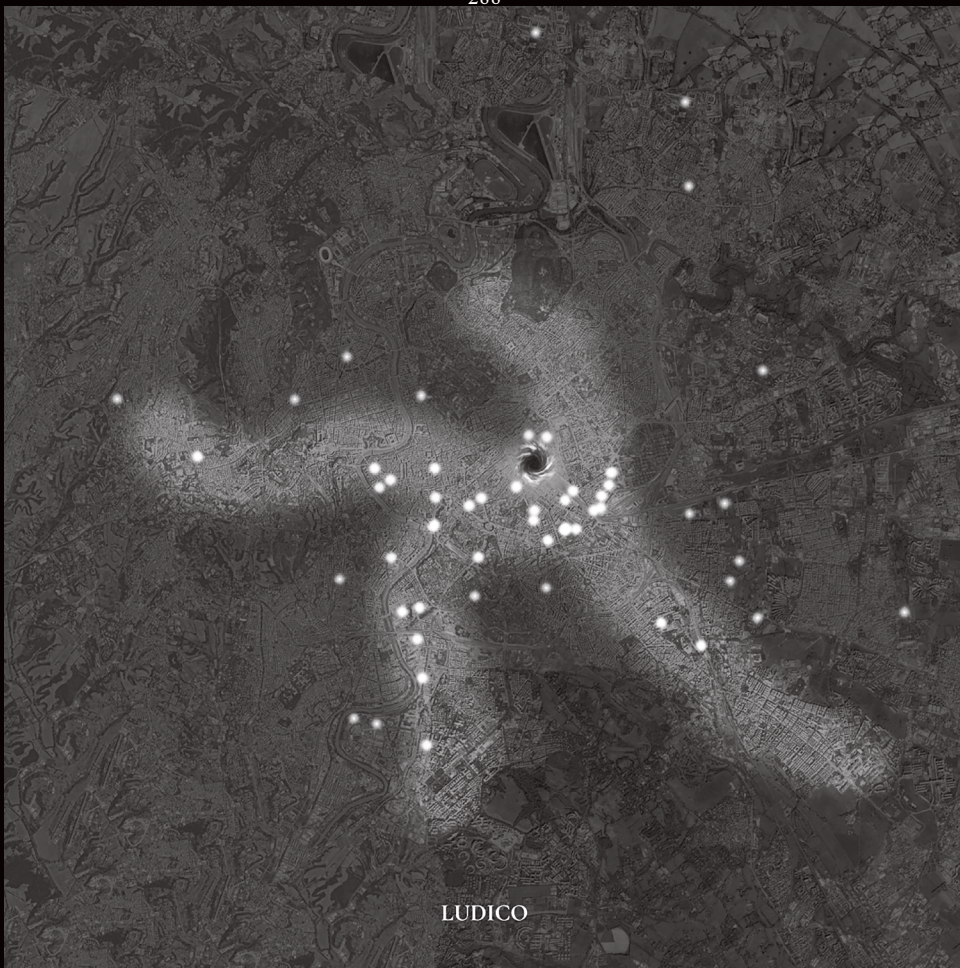
RELAZIONI



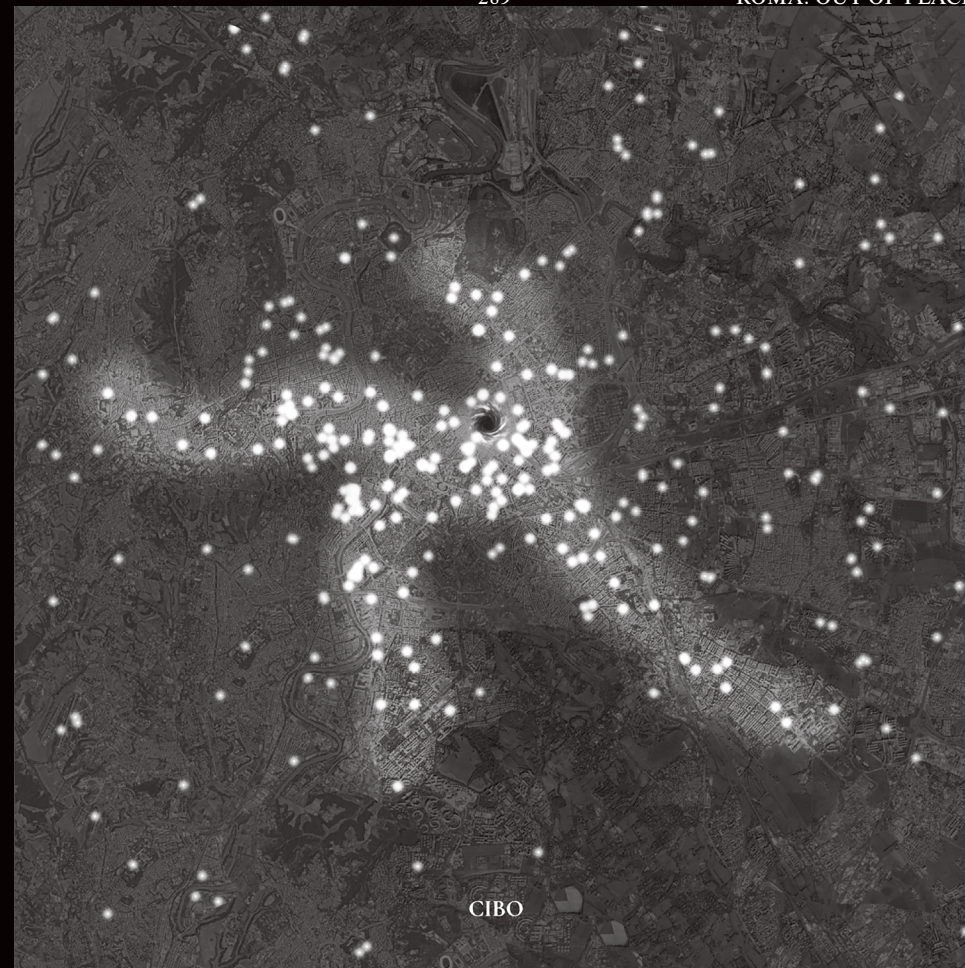
CASA

Mappatura tematica: relazioni, raccolta dati ed elaborazione grafica a cura delle studentesse e degli studenti del Laboratorio di progettazione "Architettura e Comunità Emergenti".

Mappatura Tematica: Casa, elaborata dalle studentesse e dagli studenti del Laboratorio di progettazione "Architettura e Comunità Emergenti".



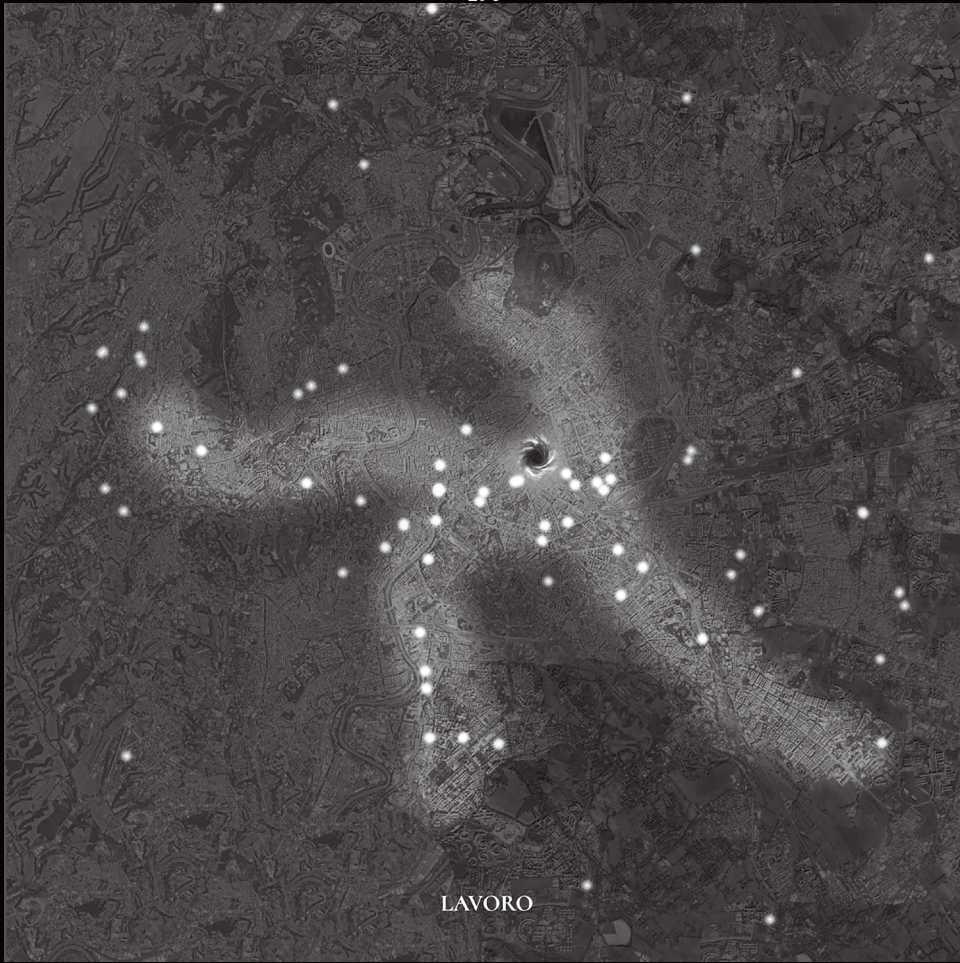
LUDICO



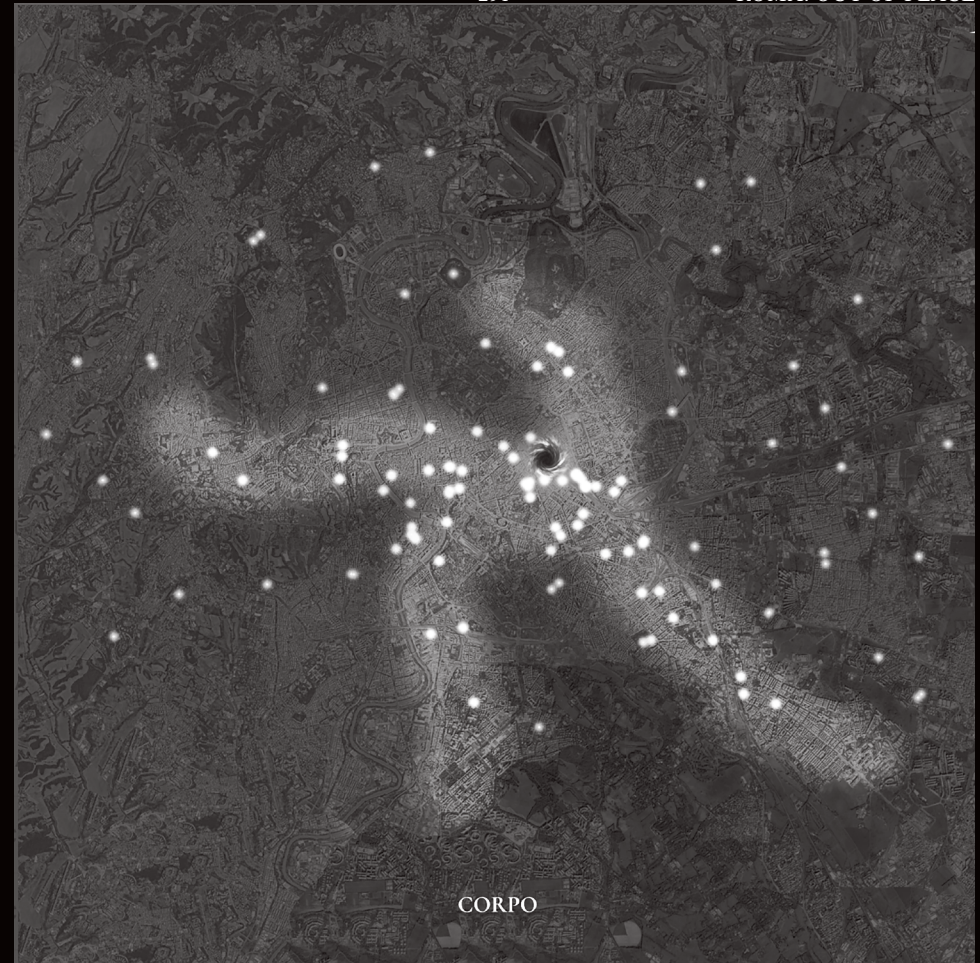
CIBO

Mappatura tematica: ludico, raccolta dati ed elaborazione grafica a cura delle studentesse e degli studenti del Laboratorio di progettazione "Architettura e Comunità Emergenti".

Mappatura tematica: cibo, raccolta dati ed elaborazione grafica a cura delle studentesse e degli studenti del Laboratorio di progettazione "Architettura e Comunità Emergenti".



LAVORO



CORPO

Mappatura tematica: lavoro, raccolta dati ed elaborazione grafica a cura delle studentesse e degli studenti del Laboratorio di progettazione “Architettura e Comunità Emergenti”.

Mappatura tematica: corpo, raccolta dati ed elaborazione grafica a cura delle studentesse e degli studenti del Laboratorio di progettazione “Architettura e Comunità Emergenti”.

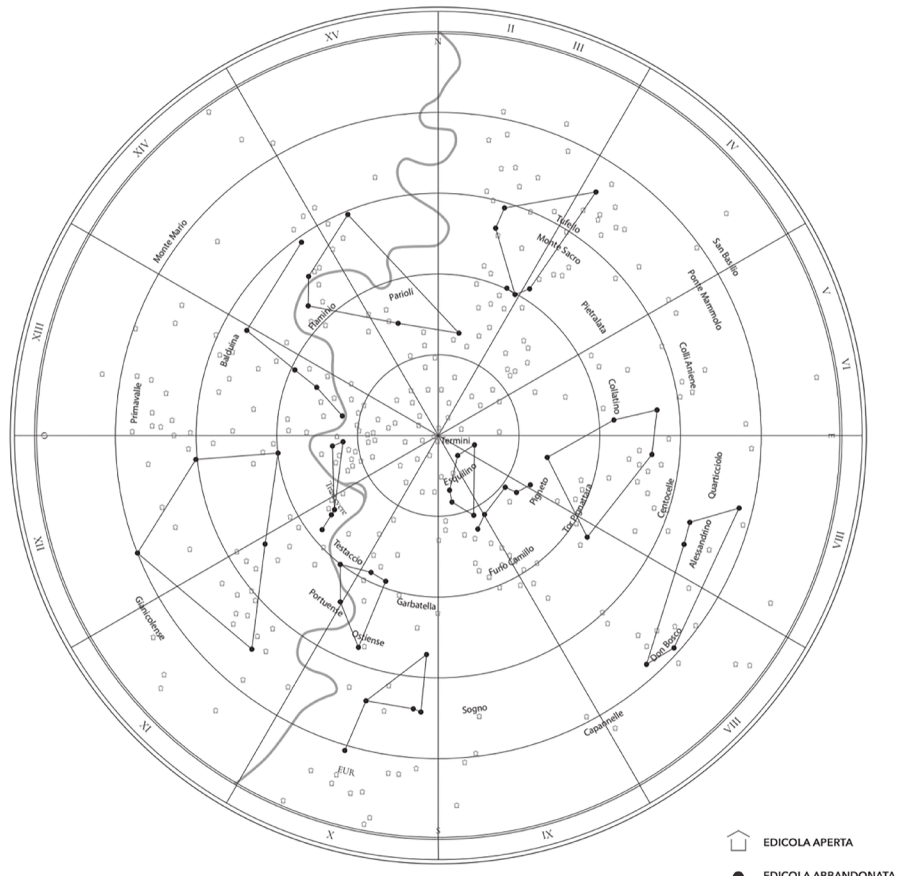
Aedicula

Justine Hesse, Selma Elouardi,
Bennet Möller, Isabel Franke

Le Edicole dell'Intimità mettono al centro del problema *l'individuo*. Trovare l'intimità, essere intimo (dal latino *intimus*) vuol dire trovare o condividere *il più interno di noi*. Spesso però, arrivati in una struttura di accoglienza, le persone senza fissa dimora vengono aiutate sulle prime necessità che gli permetteranno di reinserirsi nella società: lavoro, cibo, cura, documenti, etc. Purtroppo, la parte della cura di se stesso e dunque anche della salute mentale viene poco trattata, purché vista come una necessità *superflua* per la loro situazione.

Il progetto propone di recuperare le ex edicole abbandonate per la loro posizione strategica nello spazio pubblico e per la loro discrezione. Le edicole si trovano ovunque, da nord a sud, da est a ovest e dal centro alla periferia. Queste infrastrutture puntellano dunque la città e sono più numerose in centro, dove riescono a sopravvivere vendendo oggetti turistici, ma sono altrettanto comuni in periferia e persino fuori dal GRA. Alle quattrocento edicole attive sul territorio si aggiungono in media cinque edicole abbandonate a municipio: questa rete di piccoli templi verde scuro permetterebbe di diffondere il progetto in qualsiasi quartiere, senza distinzione tra centro e periferia, e quindi sempre vicino alle strutture di gestione, ovunque esse si trovino. Queste ultime sarebbero così più che mai connesse, creando una rete di accoglienza più forte e diffusa. Ogni chiosco abbandonato e ri-attivato come *Edicola dell'Intimità* sarà quindi una nuova stella in quel cielo buio e confuso che è la capitale, illuminando pian piano il percorso di alcuni.

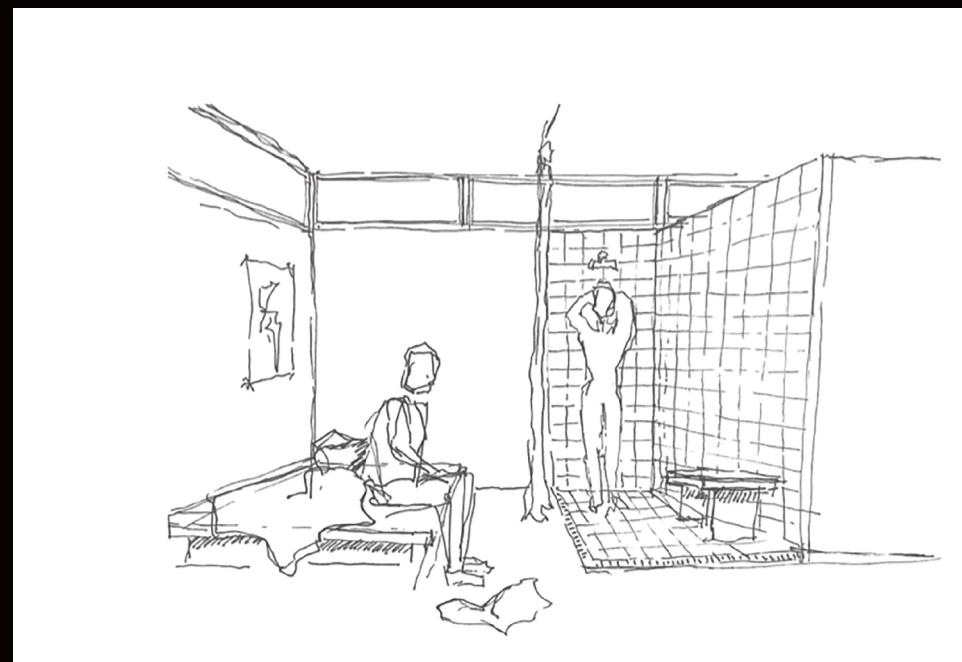
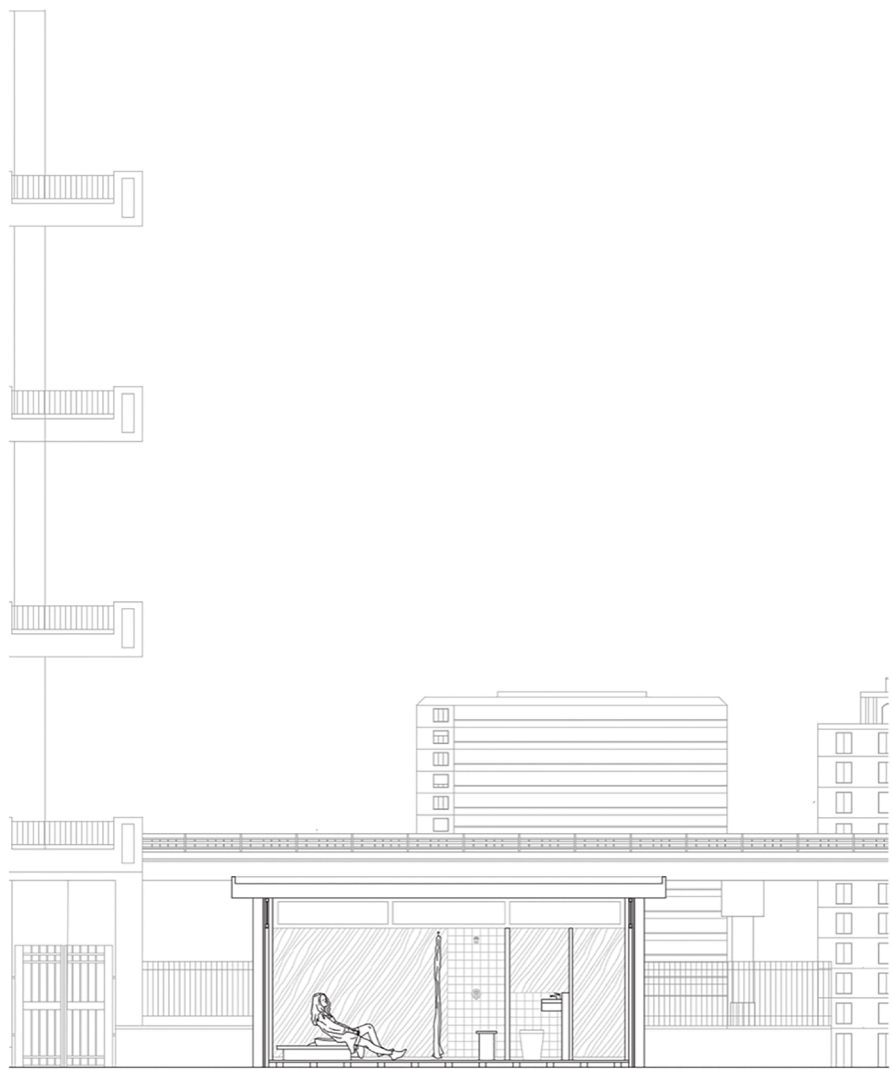
Le tre differenti tipologie di edicola danno luogo a tre tipi di progetto: *Corpus*, *Mens* e *Communia* cercano di offrire uno spazio che può solo completare e migliorare il percorso di reinserimento nella società per una persona in difficoltà.



□ EDICOLA APERTA
● EDICOLA ABBANDONATA



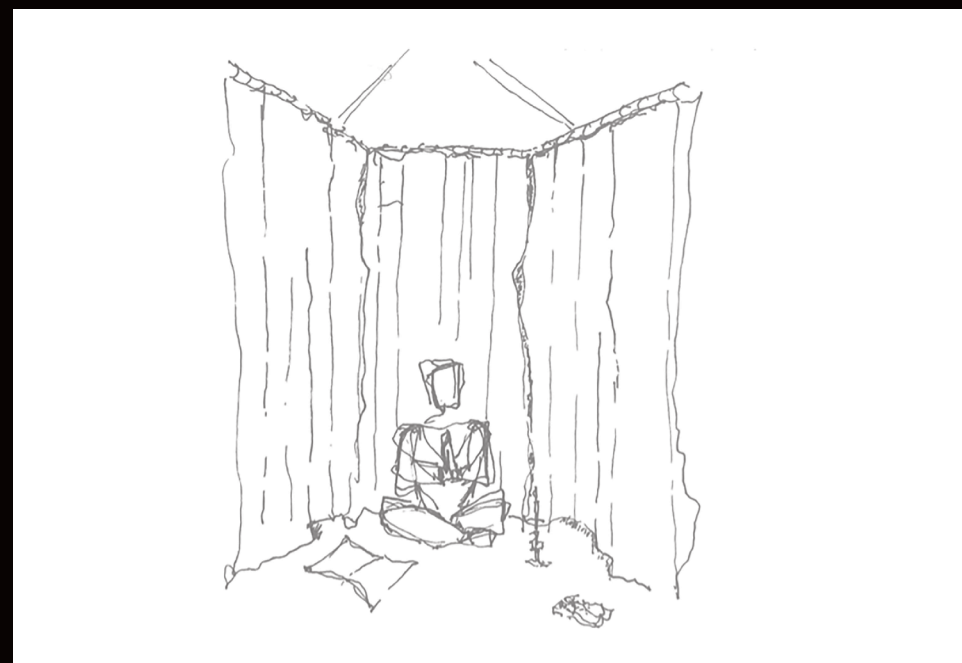
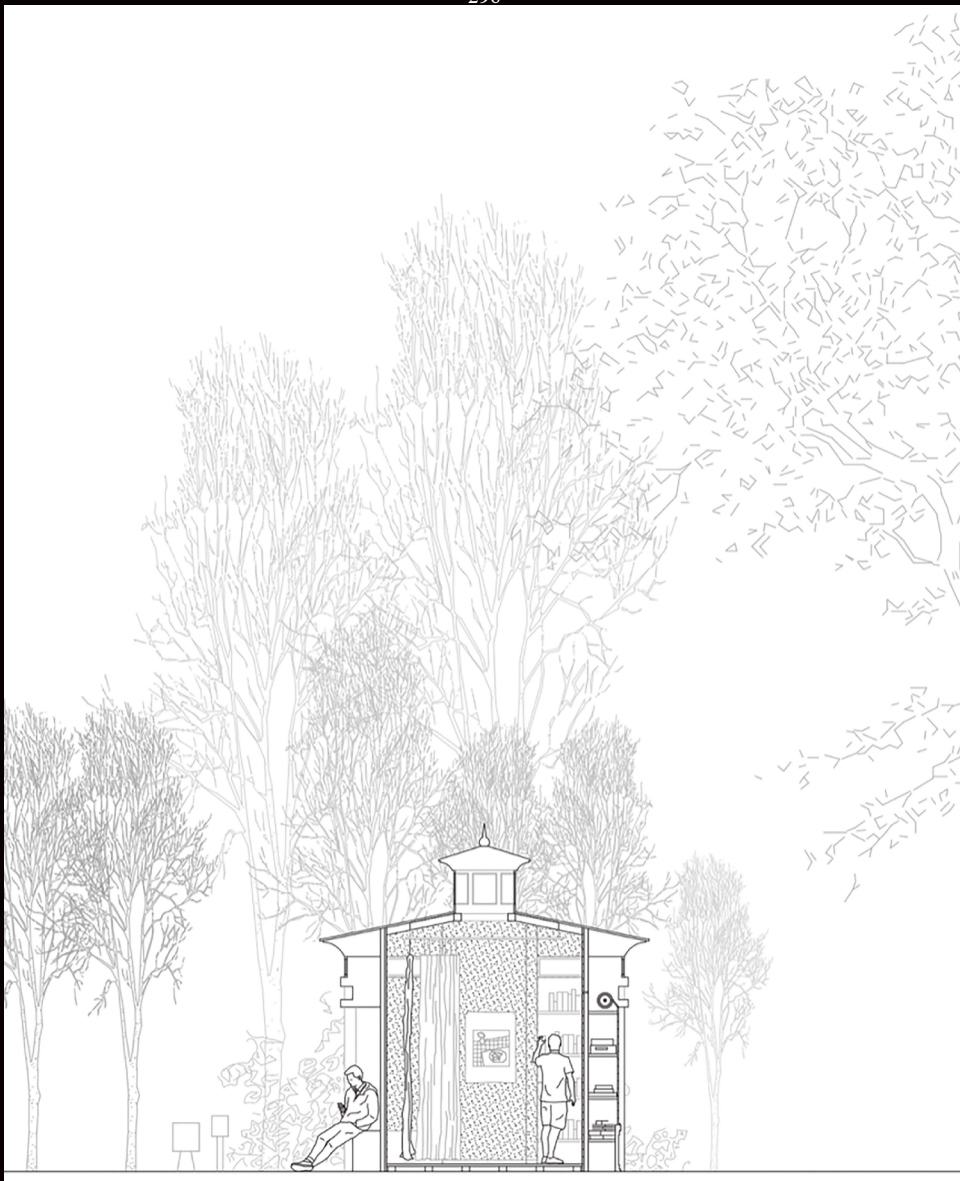
Immaginario di edicola dell'intimità.



CORPUS, edicola Pigneto, via l'Aquila 76, 00176, Roma, Sezione 1:50.

(in alto a destra) Fotografia di modello.

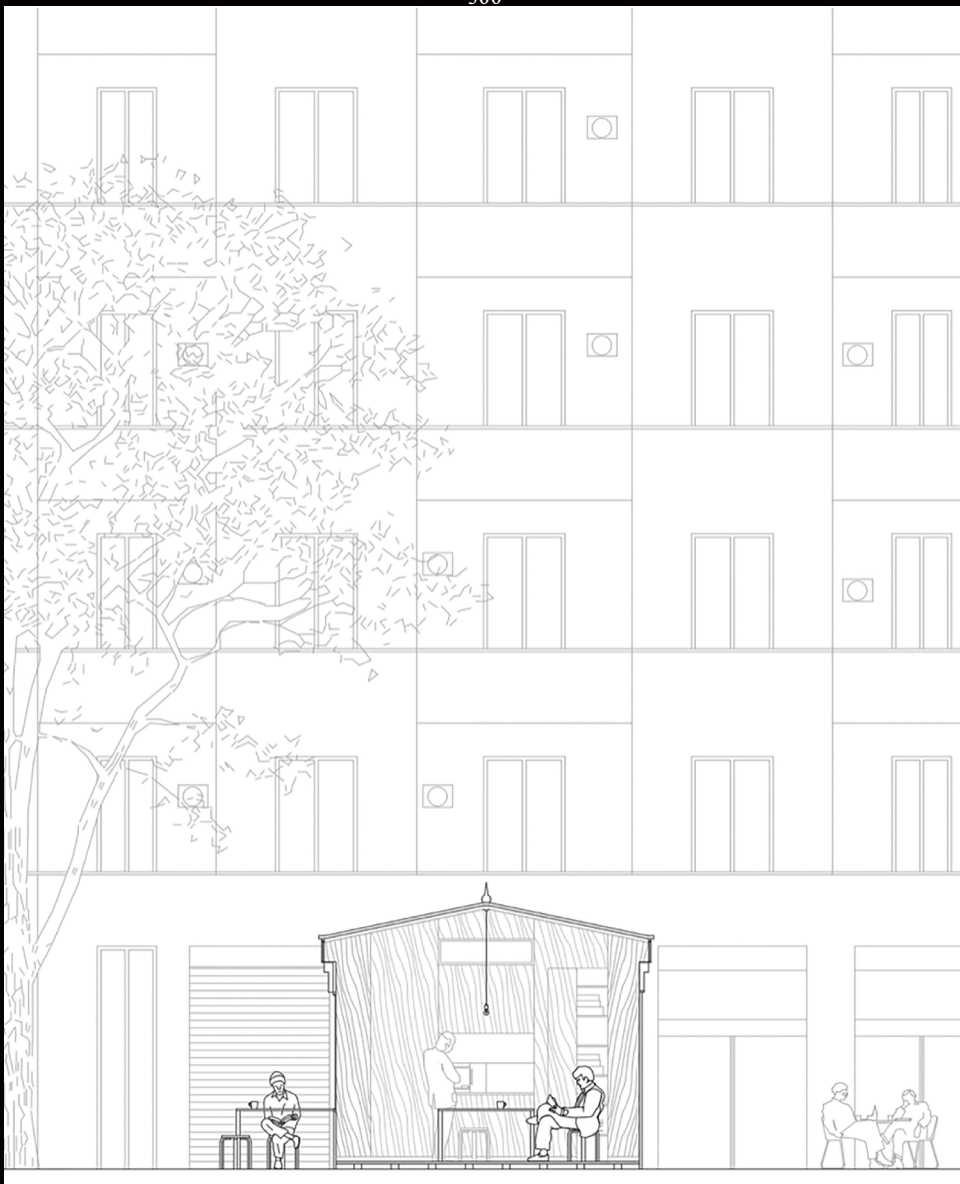
(in basso a destra) Schizzo di progetto.



MENS, edicola Trastevere, viale di Trastevere 76, 00153, Roma, Sezione 1:50.

(in alto a destra) Fotografia di modello.

(in basso a destra) Schizzo di progetto.



COMMUNIA, edicola San Giovanni, via Acaia 34, 00183, Roma, Sezione 1:50.

(in alto a destra) Fotografia di modello.

(in basso a destra) Schizzo di progetto.

Muro giardinato

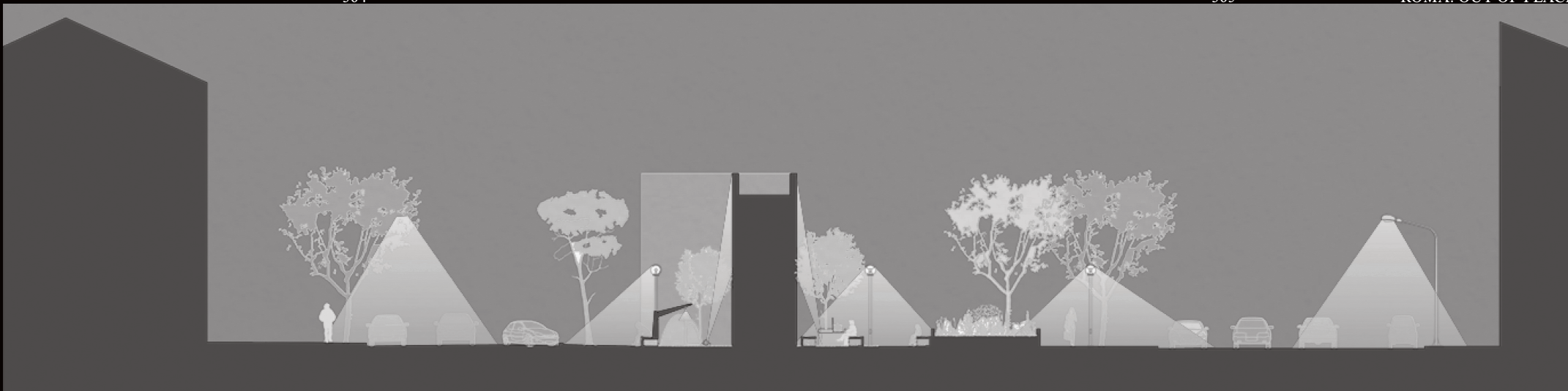
Kiran Menghani, Aina Yrla,
Levin Lorenz Meyer

Viale Pretoriano è un luogo segnato dal conflitto, era abitato da una comunità invisibile che viveva ai margini della società, e con il loro sgombero e l'installazione di una recinzione permanente lo spazio è diventato inutilizzabile per tutti diventando un simbolo tangibile della separazione e della negazione del dialogo.

Muro Giardinato intende trasformarlo in un luogo che non solo accoglie, ma interroga. Chi ha diritto alla città? Come immaginare una convivenza più equa? È possibile trasformare un luogo di esclusione in uno spazio di incontro? Come creare un simbolo vivo del dialogo tra persone senza dimora e cittadini del quartiere? La risposta è un giardino ibrido – né neutrale né pacificato – ma immerso nel conflitto, un parco che, a prima vista, venga percepito come uno spazio comune per chiunque.

Tuttavia il design della panchina-muro ha una doppia funzione: da un lato è una seduta, un luogo di svago; dall'altro è una copertura che alberga uno spazio abitabile quasi invisibile. Anche l'illuminazione stradale è utilizzata in modo strategico, acclarando le aree che forniscono l'immagine di una città pulita e ordinata per i cittadini, come le mura aureiliane e le attrazioni per i turisti. D'altra parte, però, la luce lascia in ombra le zone dedicate alle persone senza dimora, evita di esporre quelle aree che generano conflitto. Il progetto intende provocare un dibattito su come affrontare la presenza delle persone senza dimora.

Nasconderle perché la loro presenza genera conflitto o disagio per chi preferisce non vederle? O al contrario integrarle in modo dignitoso e rispettoso? Siamo pronti come società ad abbracciare questa seconda visione? La proposta vuole aprire un dibattito su come possiamo trasformare gli spazi urbani per renderli inclusivi e su come sia possibile conciliare le diverse necessità degli abitanti della città.



Muro Giardinato, sezione 1.200.



Muro Giardinato, sezione 1:50.

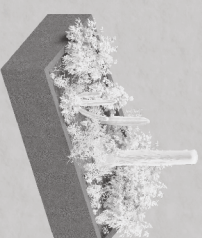
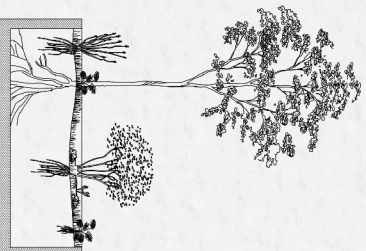


Immagini di contesto viale Pretoriano, prima e dopo il progetto.
(a seguire) *Muro Giardinato*, catalogo dell'arredo urbano.



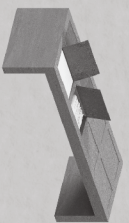
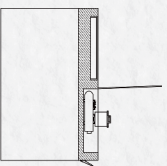
**LAMPADA 1/
OMBRA 1**

illumina il parco
per i visitatori,
fornisce ombra
alle aree per i
senzateo



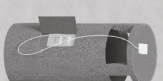
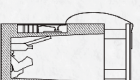
**GARDINO/
ORTO**

una bella vista
per i visitatori
del parco,
un'area di
coltivazione di
piante profumate
e commestibili
per i senzateo



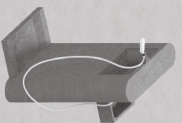
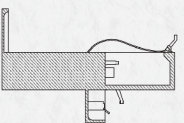
**TAVOLO/
CUCCINA**

un tavolo per i
visitatori del
parco, una cucina
per i senzateo



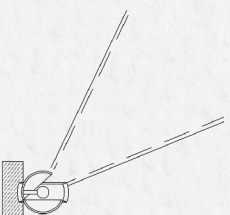
**TRASCHI/
CARICATORE**

un cestino per i
visitatori del
parco, una
stazione di
ricarica per i
senzateo



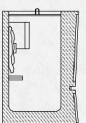
**FONTANA/
DOCCIA**

una fontana di
acqua potabile
per i visitatori
del parco, un
impianto di
lavaggio per i
senzateo



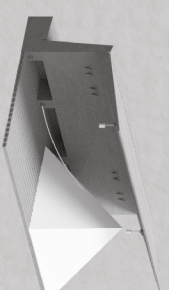
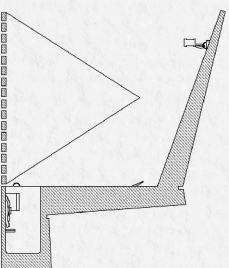
**LAMPADA 2/
SCALDOW 2**

illumina il muro
per i visitatori,
fornisce ombra
alle aree per i
senzateo



**PANCHINA/
ARMADIETTO**

una panchina per
i visitatori del
parco, un
armadietto per i
senzateo



**PANCHINA/
TETTO**

una panchina per
i visitatori del
parco, un tetto
per i senzateo

Atlante. Corpi che (com)portano spazio Collettivo ATLANTE

Il progetto propone una riflessione che, a partire dalla messa in discussione della definizione rigida e riduttiva di *senzatetto*, apra lo sguardo a una comprensione più articolata e critica del fenomeno. A tal fine si è formato un gruppo di ricerca unitosi in una iniziale analisi congiunta. Per loro il corpo diventa il punto di partenza per una diversa lettura dello spazio: il corpo come unico spazio posseduto, ma anche come archivio vivente di luoghi attraversati, memorie e storie. Emerge l'idea che le persone senza fissa dimora siano portatrici di uno spazio stratificato, che si esprime nel modo in cui abitano i luoghi e nelle tracce che lasciano. Da qui il riferimento mitologico alla figura di Atlante che porta il mondo sulle spalle: una metafora del peso che ogni corpo marginale si trova a sostenere, insieme al proprio universo di esperienze.

A partire da questo terreno comune, il gruppo di ricerca ha scelto di dividersi in tre sotto-gruppi progettuali e di entrare in contatto diretto con tre realtà territoriali significative: un centro di accoglienza (via Ulisse Aldrovandi 12), un emporio solidale (viale Palmiro Togliatti 979) e una piazza informale di ritrovo (piazza Guglielmo Pepe). Tutti e tre questi spazi sono già attraversati da pratiche di progettazione, che rivelano da un lato la volontà di superare un'ottica puramente assistenzialista e caritatevole, ma dall'altro mostrano anche i limiti concreti imposti da urgenze operative, tempistiche strette e vincoli burocratici.

In questo contesto, il collettivo ha deciso di sviluppare un metodo progettuale in tre fasi: *stato di fatto*, *stato di progetto*, *stato di oltreprogetto*. In tutte e tre le situazioni liminari, al progetto ufficiale decidono di affiancare un *oltreprogetto*, una riflessione parallela che non cerca soluzioni definitive ma esplora margini e possibilità, accettando anche l'imprevedibilità del disordine. L'idea è di restituire centralità al corpo come luogo di relazione e misura dello spazio, cercando di pensare e costruire ambienti che tengano conto non solo di bisogni materiali, ma anche di dinamiche affettive, sociali e simboliche.

Il risultato di questo percorso è un *atlante*, inteso come corpo raccoglitore di spazi e narrazioni, un dispositivo capace di restituire complessità e profondità alle esperienze vissute, e di accompagnare un processo di trasformazione che non si limiti a risolvere ma a comprendere, attraversare e immaginare.

La prima cellula autonoma del collettivo ATLANT(e) si è immersa nell'elaborazione della progettualità che interessa via Ulisse Aldrovandi. In seguito al brutale sgombero di viale Pretoriano avvenuto il 23 settembre 2024, questo stabile è stato ceduto dal Comune di Roma a Nonna Roma, il collettivo Contro Confine Legal Aid e Polo Civico Esquilino per ricollocare le persone rimaste senza la loro strada. *Hook up!* si inserisce dunque nel cuore dell'accesso dibattuto sul tema dell'accoglienza, interrogandosi su come evitare la creazione dell'ennesimo spazio scollato dalle reali necessità delle persone che lo abitano, alimentando irrimediabilmente la dicotomia *tra noi e loro*, tra il sistema istituzionale e la complessità dell'emergenza abitativa.

L'intenzione è di lavorare alla creazione di *un centro dentro una città di servizi* piuttosto che di una città di servizi all'interno di un centro. Il gruppo di ricerca tenta di comprendere come si possa portare avanti la progettualità di un apparato partecipativo, superando la totalizzazione dell'accoglienza istituzionale che, nel suo esercizio di controllo sul tempo e sulle condizioni dell'abitare, finisce spesso per tradire i suoi migliori intenti disincentivando l'autodeterminazione e la responsabilizzazione di chi viene accolto. In quest'ottica il progetto mira a innescare nuovi processi di collaborazione relazionale e lavorativa nello spazio e/o in altri nodi della rete per allentare il limite tra *ospitati* e *ospitanti*, tra chi assiste e chi viene assistito. Lo sguardo possibilista si scontra, però, con la mancanza di tempo, di risorse e di urgenze prioritarie che portano alla realizzazione di progettualità che solo in parte riescono a trasportare e concretizzare la portata degli intenti dichiarati.

È qui che interviene *l'oltreprogetto* – cifra progettuale che, superando il piano di realtà, registra gli stimoli raccolti nella fase conoscitiva, provando a immaginare un *altrimenti* legato alla dimensione del corpo e dei suoi movimenti nello spazio. L'attenzione ai rapporti dimensionali tra gli ambienti individuali e collettivi, alle sfere di interazione e interferenza tra gli usi, è dettata dall'intenzione di garantire un protagonismo del corpo, sia delle sue necessità introverse di raccoglimento e protezione sia di quelle estroverse di scambio e relazione. La postura che struttura l'idea è il tentativo di riportare alle diverse scale progettuali la complessità e il disordine fertile che caratterizza lo spazio attuale, senza ridurlo o annullarlo. La stratificazione dei corpi, dei flussi e delle intenzioni chiama alla necessità di immaginare ogni gesto progettuale declinato in soglie graduali di articolazione spaziale a relazionale.

Atlante 1 – Hook up!
Aurora Gentile, Chiara D'Emilio,
Matteo Cucciniello

L' ALEPH



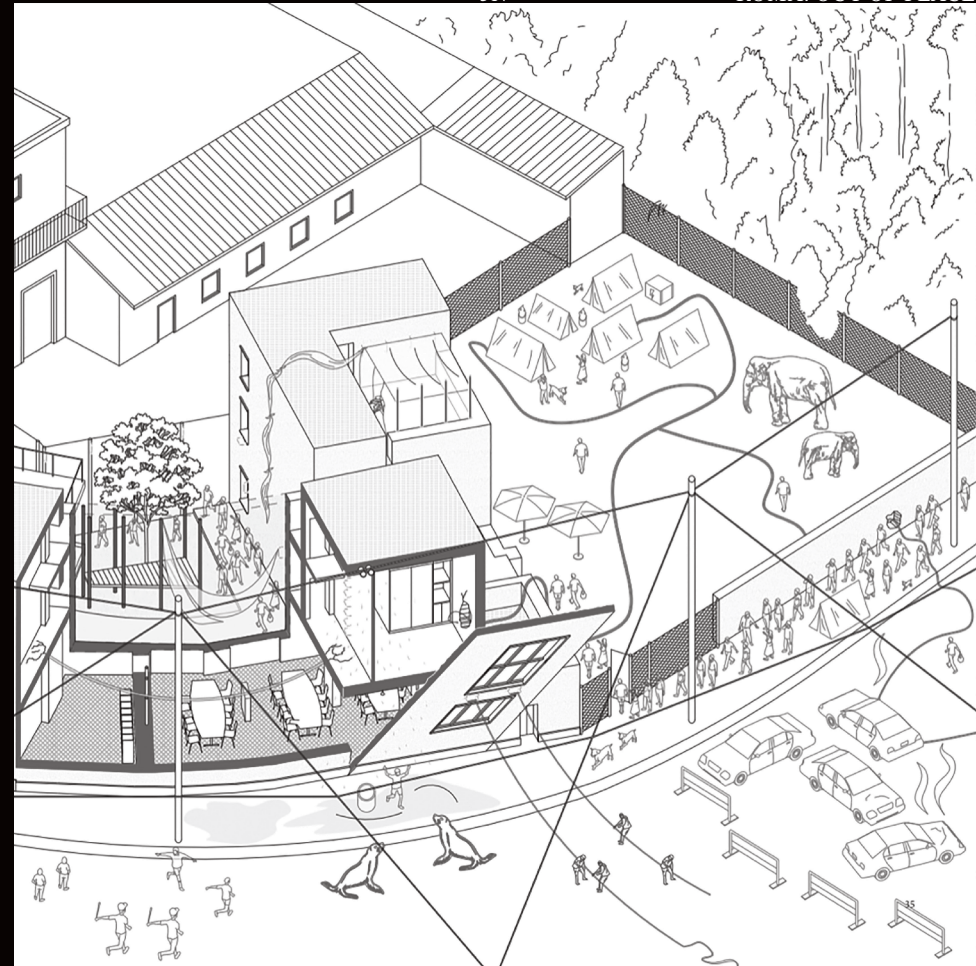
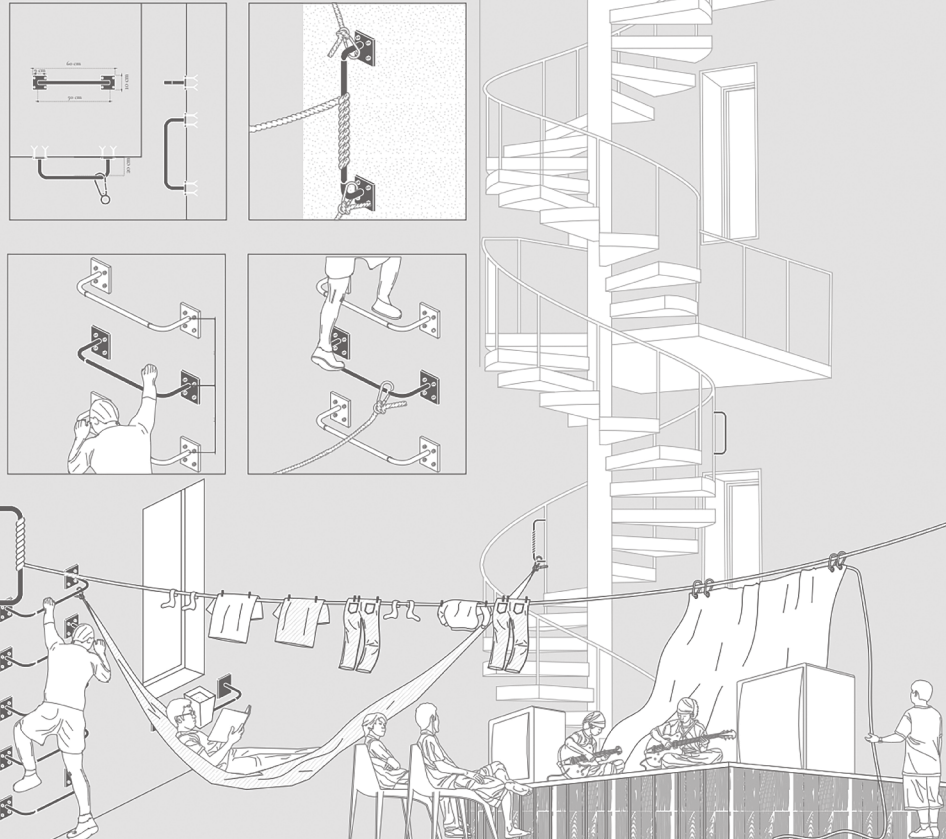
02 ROMA MISERY TOUR

IMMERSIONI

Hook Up!, sezione prospettica oltreprogetto.

AGGANCI:

Comportamenti innescati



Hook up!, inneschi, dettagli di progetto.

Hook up!, collasso di progetto.

Sempre mantenendo sullo sfondo la riflessione che accomuna i tre progetti, in *Mundus Ludens* si ragiona sulla progettualità in corso a piazza Pepe come pretesto per riflettere sulla necessità della dimensione ludica per tutte le vite, anche quelle senza tutto.

L'area di progetto è da diversi mesi al centro del dibattito tra i comitati di residenti dell'Esquilino, il Polo Civico Esquilino di recente formazione e il Comune. In occasione dell'apertura dell'anno santo e con l'arrivo delle prime regolamentazioni per il Giubileo, il rione è stato incluso nel perimetro *zona rossa* del Comune di Roma, ritenendo in particolar modo l'area della Stazione Termini potenzialmente pericolosa per l'ordine pubblico e il pubblico decoro. Il Comune aveva inoltre avanzato la proposta di accogliere sulla piazza le tensostrutture di accoglienza – successivamente collocate pochi metri dopo, verso Scalo san Lorenzo – e di ripristinare la cancellata di piazza Pepe per confinare lo spazio. Il Polo Civico ha criticato questo modello, proponendo invece di riqualificare la piazza progettando strutture ludico-sportive.

L'*Oltreprogetto* di *Mundus Ludens* si innesta in questo dibattito progettuale in corso. In particolare l'intento è stato quello di distanziarsi dalla logica del consumo che continua a convertire intere aree del centro in *divertifici*, seguendo piuttosto i modelli proposti dalle sperimentazioni indipendenti e autogestite già in corso nel primo Municipio. Nel tessuto urbano iper-regolato di piazza Pepe, i sei archi dell'antico acquedotto Anio Novus si trasformano in soglie verso un altrove sotterraneo: sei *mundus* contemporanei, dispositivi di accesso a una dimensione altra, dove la città si piega alla logica del gioco e della sovversione. Ogni arco custodisce un attivatore (scivolo, trampolino, tajine, maschera, fiammifero, cornamusa), oggetti che non sono meri strumenti ma chiavi simboliche di un rito di attraversamento elevandosi ad artefatti estranianti che innescano il passaggio a una diversa dimensione. Per ogni attivazione temporanea, il progetto individua una serie di *stakeholders* nel desiderio di tessere una rete di servizi *inutili eppure così necessari*, nell'ottica di dare spazio al lato *ludens* dell'umano, tentando di plasmare lo spazio urbano comune attraverso la partecipazione attiva e la creazione artistica libera.

Atlante 2 - Mundus Ludens

Laura De Mari, Martina Comanducci

Camera 1:
refettorio
comune



Il mundus attivato dalla
cuzine è il refettorio, una
cucina comune: col focolare
dell'atrium. I prescristi cucinano
il proprio pasto e portano
i propri dotti.
La consapevolezza del senso
di *communitas* produce la
festa sovversiva "banchetto".

Camera 2:
sala musicale



Il mundus attivato dal corno
antico è la sala musicale, un
ambiente in cui ogni oggetto
è uno strumento musicale a
disposizione e ognuno può
partecipare al coro collettivo.
La consapevolezza del ritmo
individuale e corale produce la
festa sovversiva "concerto".

Camera 3:
ambianca
de jeu



Il mundus attivato dallo
scivolo è l'ambianca de jeu,
un sotterraneo dove ogni
oggetto è un gioco che attiva
la creatività dell'*homo ludens*.
La consapevolezza del sé
ludico e del sé in relazione
produce la festa sovversiva
"iperludico".

Camera 4:
atrium



Il mundus attivato dal
fiammifero è l'atrium,
una stanza sotterranea
del focolare con un tavolo
rotondo centrale.
È il luogo dell'incontro e
della riunione del sé in comune.
Produce la festa sovversiva
"focolare urbano".

Camera 5:
acquedotto

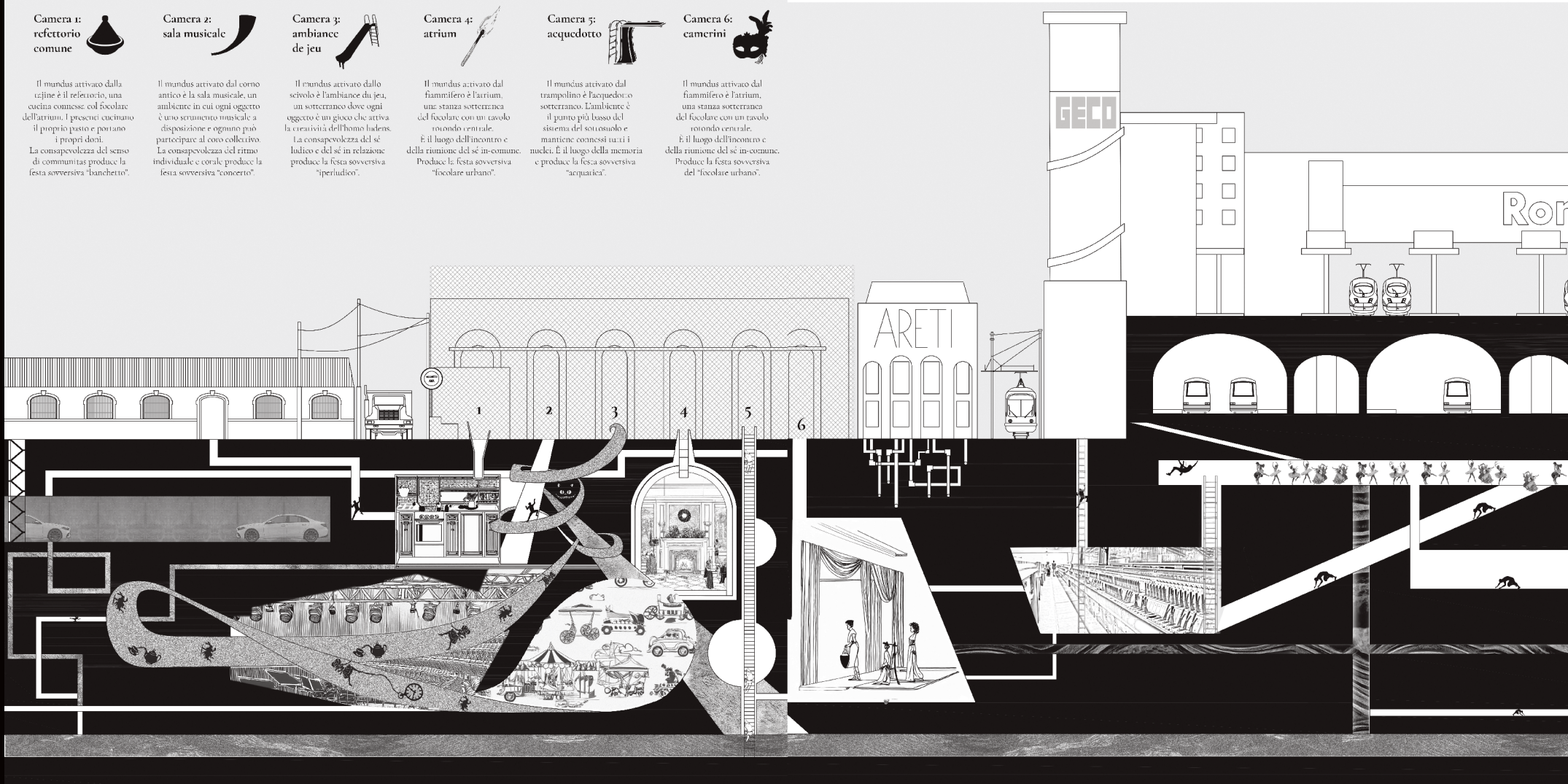


Il mundus attivato dal
trampolino è l'acquedotto
sotterraneo. L'ambiente è
il punto più basso del
sistema del sottosuolo e
mantiene connessi tutti i
nodi. È il luogo della memoria
e produce la festa sovversiva
"acquatica".

Camera 6:
camerini



Il mundus attivato dal
fiammifero è l'atrium,
una stanza sotterranea
del focolare con un tavolo
rotondo centrale.
È il luogo dell'incontro e
della riunione del sé in comune.
Produce la festa sovversiva
del "focolare urbano".



ACQUATICA

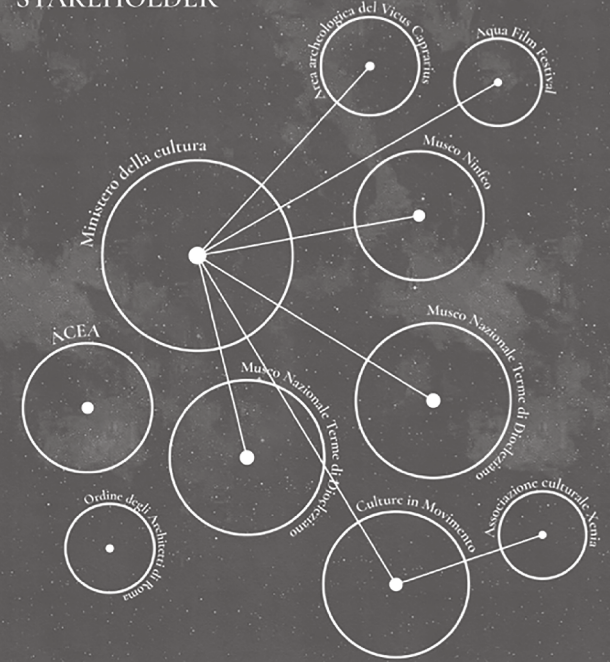


02 ROMA MISERY TOUR

IMMERSIONI

Mundus ludens, mundus patet aquatica.

POTENZIALI STAKEHOLDER



INNESCO: IL TRAMPOLINO



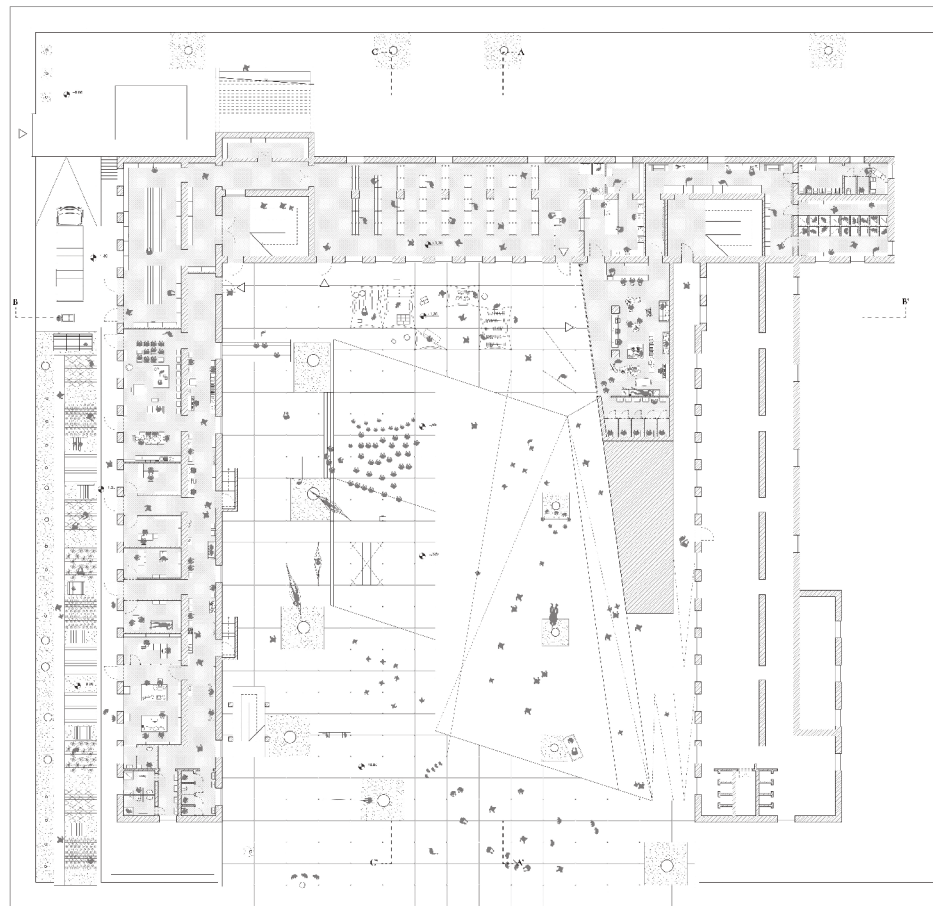
Atlante 3 - Spaccio Aperto

Tommaso Consiglio, Anna Panico, Alizee del Gizzo

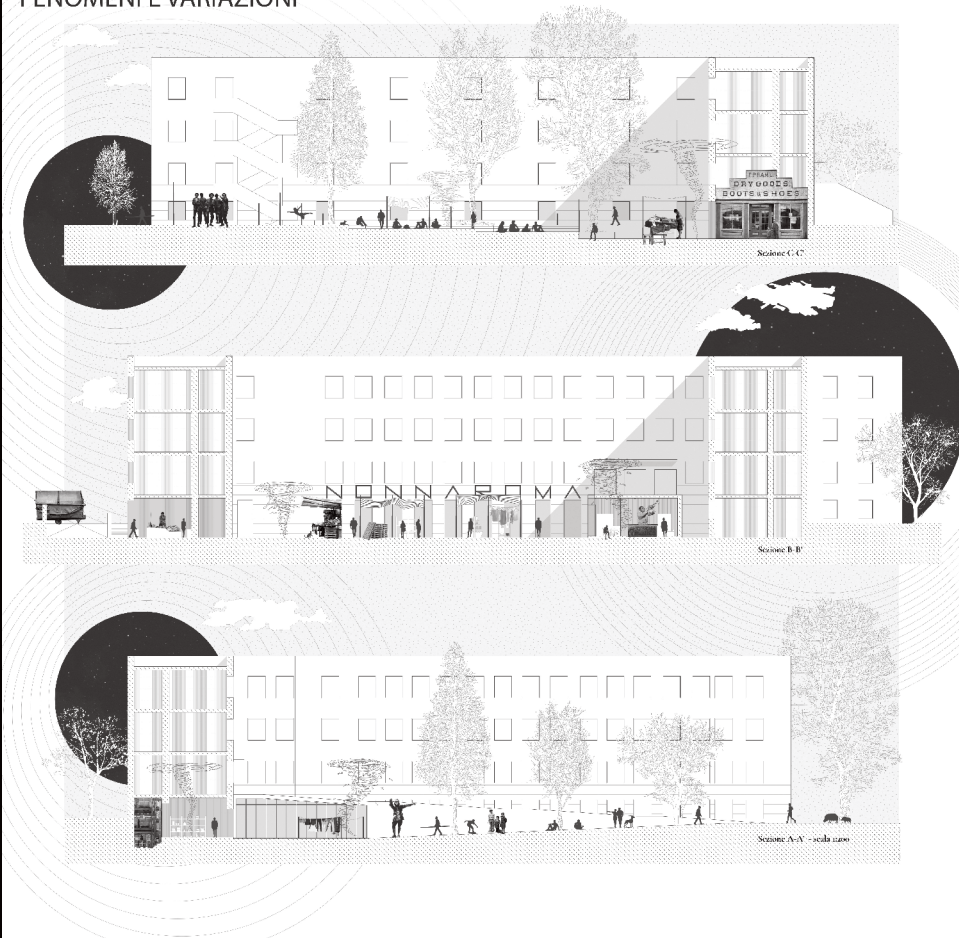
Abbandonata dalle istituzioni che avrebbero dovuto preservarlo, la borgata del Quarticciolo si delinea oggi come una delle più efficienti piazze di spaccio della città, presa in carico solo da quei presidi sociali e da quelle attività che ostinatamente hanno deciso di non abbassare le serrande, sopperendo alle carenze dell'amministrazione pubblica. Uno di questi presidi è proprio quello di Nonna Roma, un emporio solidale che serve moltissimi utenti di Quarticciolo e non solo. Si tratta di un servizio che si concentra sull'alimentazione e sui problemi legati all'accesso ai beni di prima necessità e si struttura, in primo luogo, come banco alimentare di mutuo soccorso con finalità perequative, raccogliendo e distribuendo generi alimentari e prodotti per l'igiene personale alle famiglie in condizioni di povertà assoluta o relativa. Intorno a questo servizio principale, l'associazione ha attivato una rete di servizi per aiutare le persone a uscire da condizioni di disagio economico e sociale. Tra questi si contano uno sportello di consulenza legale, uno di consulenza sociale e recentemente uno sportello sanitario. Il limite di questo servizio sta nel fatto che, purtroppo, soffre della mancanza strutturale di spazio, di risorse e dell'inesistenza di una rete strutturata di scambi e relazioni.

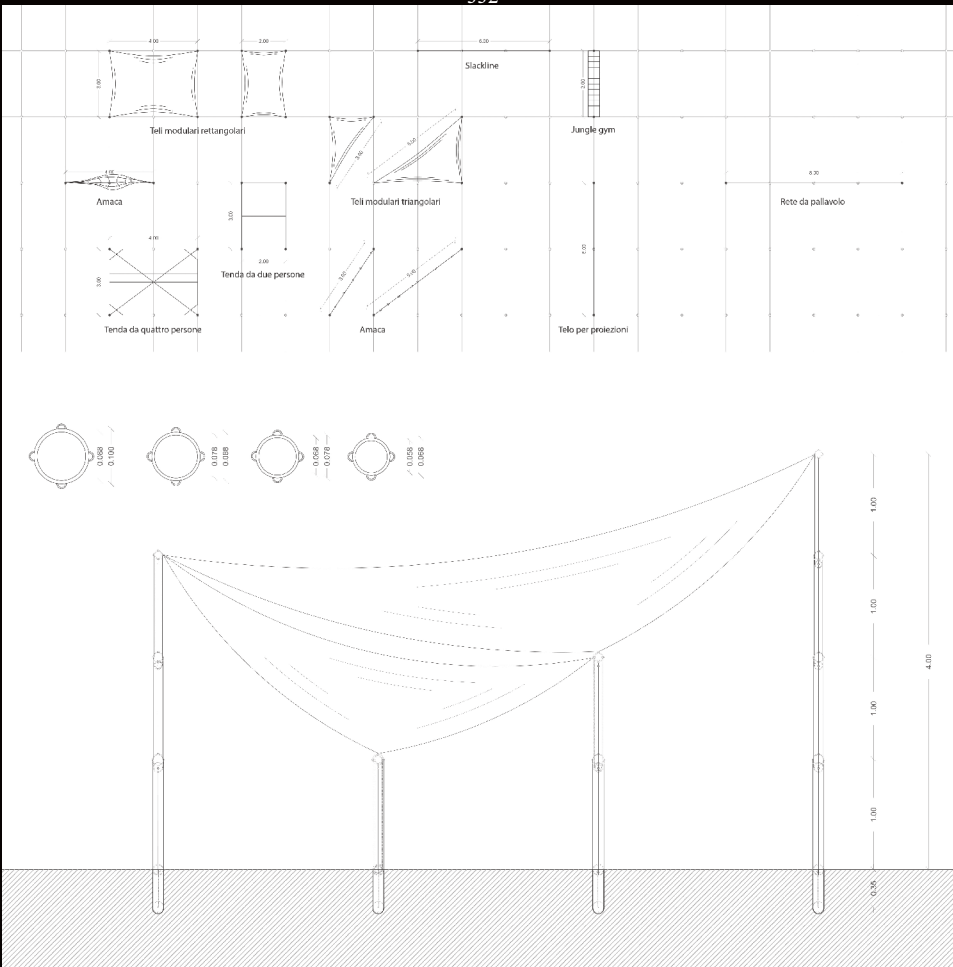
Anche questo gruppo di ricerca, come gli altri due, propone prima di tutto uno *stato di progetto* che fa i conti con il budget limitato e i confini della realtà. A Togliatti 979 lo sviluppo dell'*Oltreprogetto*, poi, si è mosso dalla necessità di rispondere adeguatamente alle richieste – anche immaginifiche – degli stessi *stakeholder* dell'edificio. Nasce così l'idea di *Spaccio Aperto*, che mira ad ampliare lo spazio dell'emporio di Nonna Roma e degli sportelli sociali, rinforzando così il presidio sociale già presente e attivo sul territorio. L'emporio rappresenta la possibilità di un servizio equo ma aperto alle esigenze variegata di ogni utente.

Anche qui il corpo e le relazioni che esso instaura con il progetto sono centrali, facendosi tramite attraverso cui il progetto manipola lo spazio mediante l'inserimento dei cosiddetti inneschi. Si tratta di oggetti a misura d'uomo: dei pali telescopici trasportabili e ricollocabili lungo la pavimentazione della piazza, che, dotata di appositi fori, apre le porte all'inaspettato, al delirio, al collasso. E se è vero che le città sono insieme di corpi, corpi che si compongono fra loro, allora è così che abitiamo lo spazio urbano e interagiamo con esso, incontrando altri corpi – che talora fanno resistenza, talora offrono prese – componendo il nostro corpo nel suo ingombro, nella sua strozzatura, nella sua pluralità, con i corpi urbani.



FENOMENI E VARIAZIONI



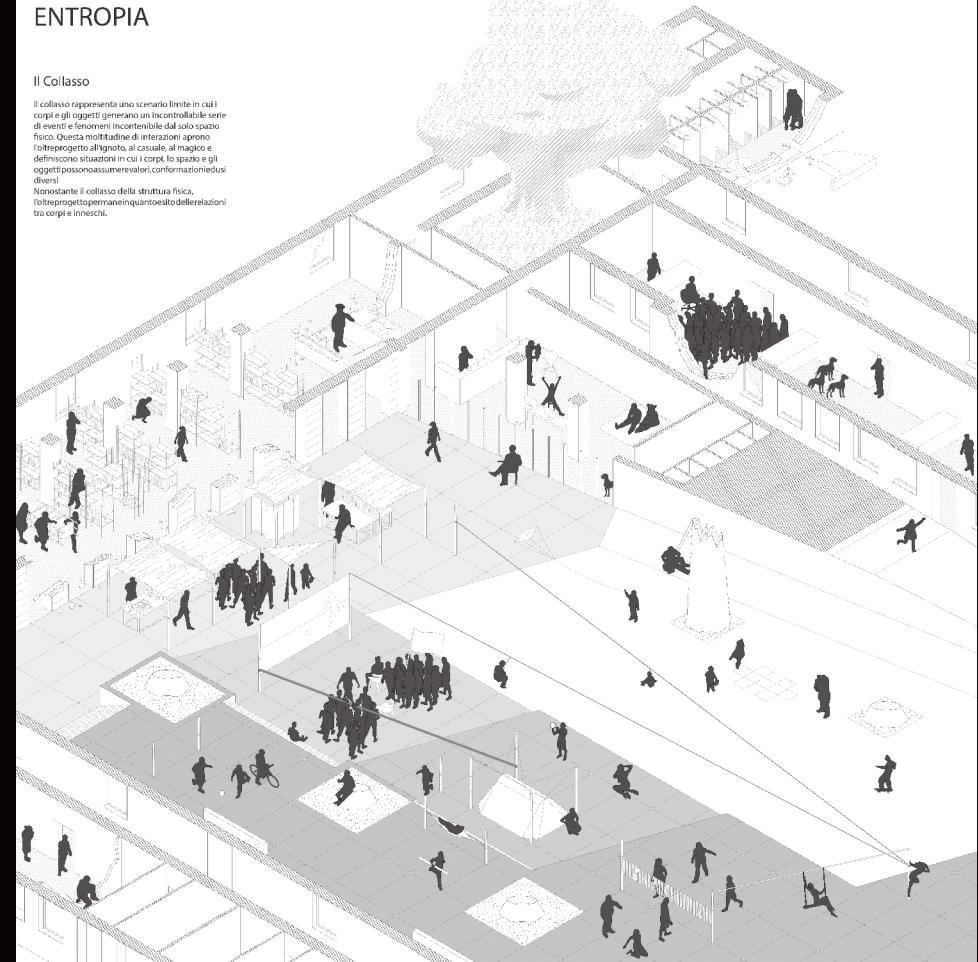


ENTROPIA

Il Collasso

Il collasso rappresenta uno scenario limite in cui i corpi e gli oggetti generano un incontrollabile serie di eventi e fenomeni incombenti dal solo spazio fisico. Questa moltitudine di interazioni aprono l'oltreprogetto all'ignoto, al casuale, al magico e definiscono situazioni in cui i corpi, lo spazio e gli oggetti possono assumere valori, conformazioni ed usi diversi.

Nonostante il collasso della struttura fisica, l'oltreprogetto permane in quanto esito delle relazioni tra corpi e inneschi.



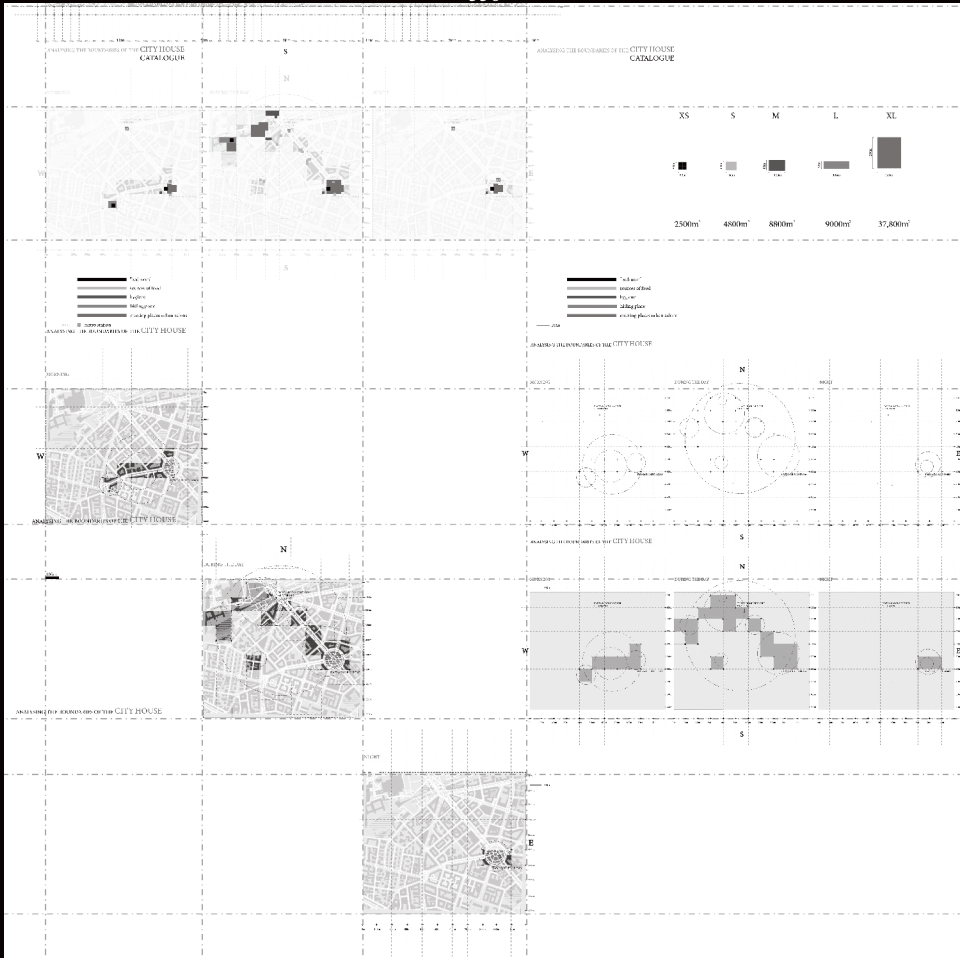
City as a house

Amit Yacov, Anastasia Kovalenko,
Antonia Ruppe

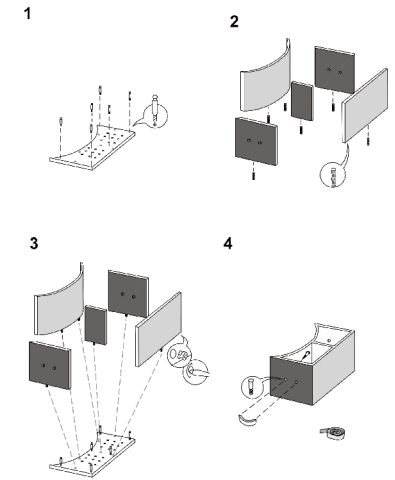
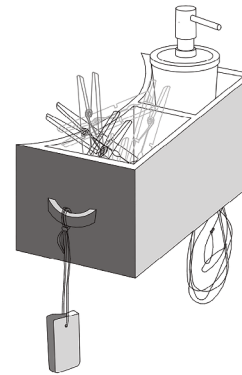
City as a house è un progetto che esplora come piccoli gesti individuali possano migliorare l'esperienza urbana delle persone senza fissa dimora. Partendo dall'incontro diretto con Maria, una donna che vive a San Giovanni, il gruppo ha messo in discussione l'idea che servano soluzioni architettoniche univoche. Per Maria, la città è già una casa: le strade, i parchi, gli spazi pubblici compongono un ambiente frammentato ma funzionale, capace di rispondere ai suoi bisogni quotidiani.

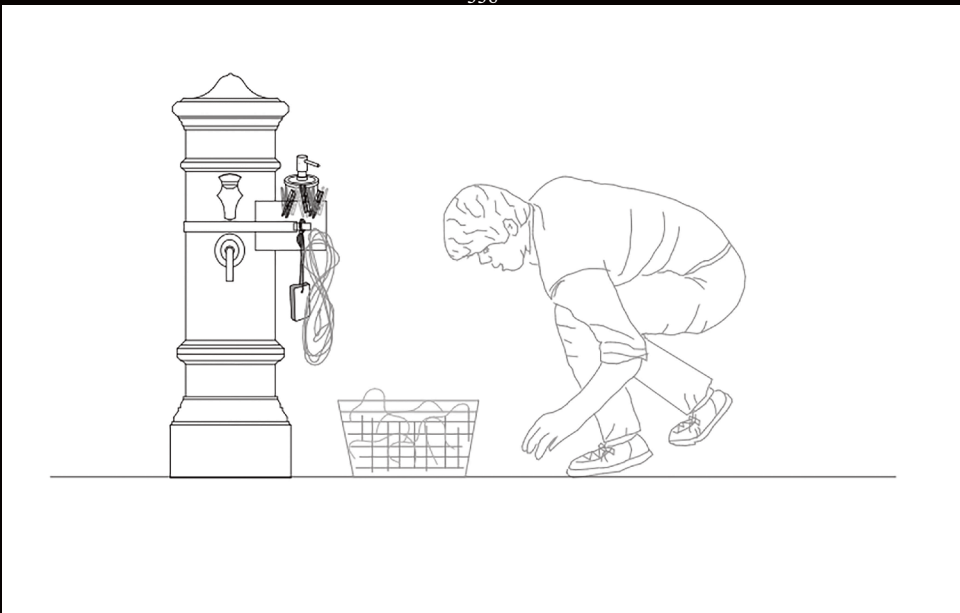
Il progetto segue gli spostamenti di Maria, osserva come organizza la sua vita e individua spazi che per lei assumono funzioni domestiche: una camera, un bagno, una cucina. Senza introdurre nuove strutture, cerca di valorizzare quelle esistenti e già utilizzate. Dove trascorre le sue giornate? Quali sono i suoi spazi ricorrenti? E se lo spazio pubblico potesse essere progettato come se fosse una grande casa da abitare?

Il progetto non offre soluzioni definitive alla *homelessness*, ma propone un'azione nel presente, rivolta a chi vive in strada e non rientra nei percorsi di accoglienza tradizionali. Al centro c'è l'idea che ogni persona possa contribuire con piccoli gesti, rendendo la città più sensibile, relazionale e inclusiva. Ma la sfida che questo gruppo di ricerca vuole lanciare è in realtà molto più grande: i senza fissa dimora possono diventare il motore per un più ampio ripensamento della città stessa, traghettando una riflessione su come essa possa diventare un ambiente più ospitale, umano e relazionale?



NASONE-KIT





Giardinetto Petr Cekal, Jakub Zeman

Il progetto è una critica al comportamento paradossale della città di Roma e del Vaticano in relazione al Giubileo del 2025. Il Giubileo è un'eccezionale festa cristiana che ha attirato a Roma decine di milioni di visitatori in più. L'idea principale di questa festa è l'unione tra tutte le persone. Tuttavia, il problema dei senzatetto viene trascurato nel periodo che precede l'evento e spesso viene affrontato allontanando i senzatetto dal centro, talvolta recintando e rendendo inaccessibili gli spazi pubblici.

Il progetto mira a creare spazi inclusivi nel centro della città che serviranno non solo ai pellegrini durante il Giubileo, ma anche ai senzatetto, ai turisti e ai residenti locali. Questi luoghi sono composti da un giardino, una lavanderia, docce, servizi igienici e aree di riposo. Offrono anche opportunità di partecipazione, favorendo così il rapporto con il luogo e la comunità. I padiglioni con struttura a tubi per impalcature sono una caratteristica fondamentale, che consente una costruzione facile e poco costosa. Questo sistema modulare può essere rapidamente assemblato e smontato in base alle esigenze del momento, garantendo flessibilità e sostenibilità del progetto.

Il progetto consiste in sette casi studio situati in spazi pubblici trascurati o recintati nel centro di Roma, in corrispondenza dell'itinerario delle sette chiese. Questi siti differiscono per il loro specifico contesto spaziale, per la composizione dei gruppi sociali e per il loro significato simbolico. Queste specificità sono state fondamentali per trovare una soluzione particolare per ciascuno di essi. Grazie alla semplicità costruttiva dei padiglioni, la soluzione può essere facilmente adattata al mutare delle condizioni. Il numero sette è stato scelto simbolicamente in relazione al Giubileo, ma potrebbero esserci decine di luoghi di questo tipo, o solo alcuni.



Giardinetto
 Il sistema dei Giardinetti è un progetto di riqualificazione urbana che prevede la creazione di sette giardinetti, uno per ciascuna delle sette chiese che circondano la Piazza della Città Leonina. Ogni giardino è un piccolo spazio verde che si apre verso la piazza, creando una serie di spazi pubblici di qualità. Il progetto è stato realizzato in collaborazione con le parrocchie e le associazioni di quartiere.

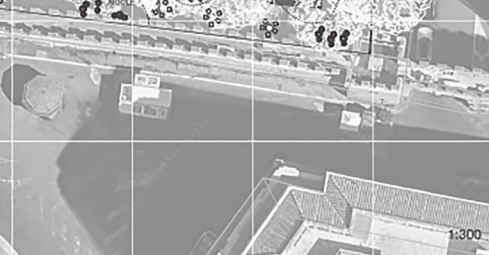
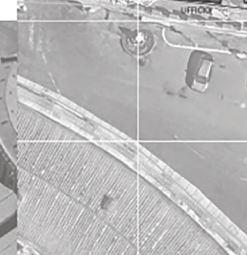


Piazza della Città Leonina

POSIZIONE
 Il sito si trova nelle immediate vicinanze della Cattedrale di San Pietro, che è molto frequentata ogni giorno. Eppure rimane parzialmente nascosta nella copertura degli abbati e delle mura. Il sito è già dotato di un ingresso ai servizi igienici sotterranei e di un circuito automatico che serve i visitatori di quest'area molto frequentata.

PLAZZAZIONE
 Oltre al giardino con aiuole, servizi igienici, docce e lavabi per l'igiene di base. Un'area coperta con un grande tavolo è attrezzata per la raccolta, e da opera anche una banca di abiti donati. Il luogo promuove i legami comunitari e l'fraternità. I servizi igienici e il rifugio saranno accessibili di notte, mentre le altre parti saranno chiuse.

COSTRUZIONE E GESTIONE
 La Chiesa, i volontari e il quartiere possono essere coinvolti nella costruzione. Le operazioni saranno assicurate dalla città, dalle organizzazioni sociali e dalle forze di sicurezza. Il progetto possono coinvolgere organizzazioni come l'Elemosineria Apostolica, la Nonna Buca Missionaria della Caritas e la Nonna Buca Francescana della Ss. Madre Addolorata.



Giardinetto, mappa del sistema: sette giardinetti per sette chiese. (a destra) Giardinetto piazza della Città Leonina.

Le 16 città (anti)speciste Marta Bevilacqua, Francesco Filoni, Leonardo Brustolon

Il progetto affronta la questione dei senzاتetto attraverso il cono specifico della relazione tra umano e animale. Il gruppo ha abbracciato in modo più letterale l'invito del laboratorio a condurre una riflessione aporetica. Il tema ha posto infatti una serie di domande senza risposte univoche.

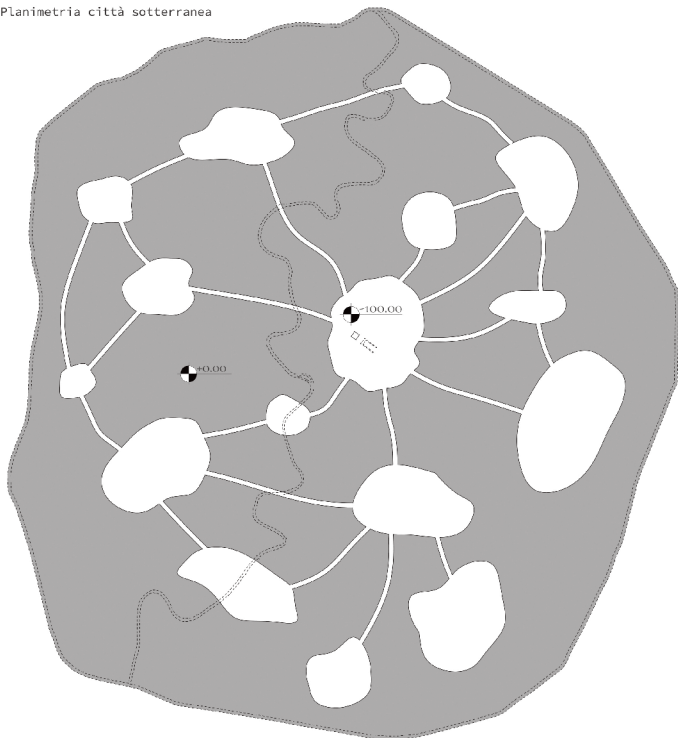
Non esiste una soluzione chiara a cui fare riferimento, e nel tentativo di trovarne una, ci si rende conto della frammentarietà e dei limiti delle risposte possibili. Il progetto è quindi la costruzione di un ragionamento attraverso sedici aporie progettuali, che evidenziano le contraddizioni intrinseche. Ogni aporia prende una piega diversa: giuste, sbagliate o utopiche che siano, esse esasperano scenari possibili.

Non si propone una risposta definitiva, ma un esperimento di valutazione, l'esasperazione di un'alternativa che svela le tensioni tra necessità umane, benessere animale e limiti del sistema, estremizzandone il concetto. *Le 16 città antispeciste* propone dunque spingere alla riflessione critica attraverso immagini destabilizzanti e provocatorie.

SOTTOTERRA

Sono ormai anni che vivo qua sotto, e non ricordo più nulla di com'era là sopra. Ho dimenticato la sensazione del calore del sole, l'acqua della pioggia sulla pelle, il soffio del vento sul viso. Mi manca vedere il cielo stellato di notte. Mi mancano i portici, le stazioni, le panchine, perfino i cartoni. Mai avrei pensato di dire una cosa del genere dopo aver vissuto per anni in strada. Qui sotto è buio, freddo, umido e triste. Ci sono altre persone come me, anime dimenticate, e ci sono anche i cani randagi. Hanno deciso di mettere noi, gli scarti della società, sotto quel tappeto che è la città. E poi c'è il cibo. Si può solo sperare che qualcuno butti qualcosa dall'unico buco che ci collega alla superficie (irraggiungibile da qua sotto, è troppo in alto). Ho visto cani mangiare altri cani. Penso che, se non muoio prima, farò lo stesso.

Planimetria città sotterranea



PRO:

-le città apparirebbero "ripulite" dalla presenza degli homeless e dei randagi, evitando il degrado urbano

-gli homeless e i cani avrebbero riparo dal freddo, dalla pioggia e da condizioni climatiche estreme

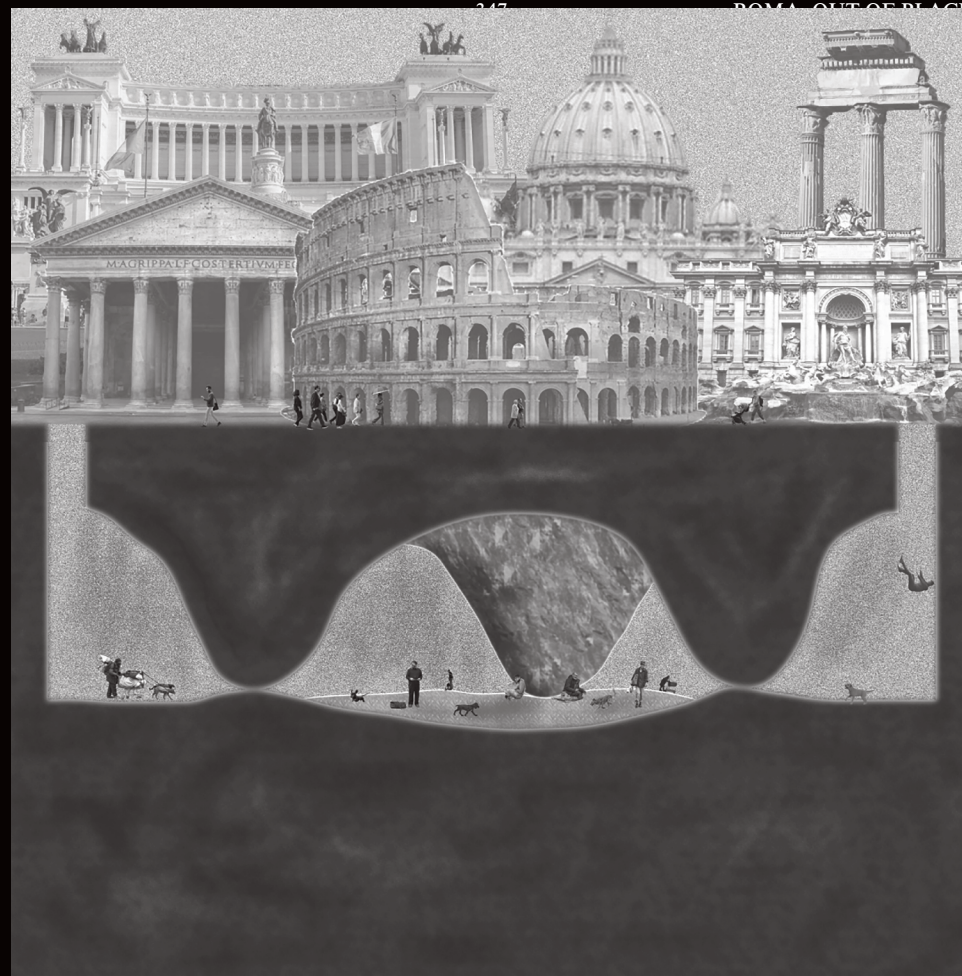
CONTRO:

-viene accentuata ulteriormente la separazione tra classi

-totale disumanizzazione degli homeless

-l'umidità, la scarsa ventilazione e la mancanza di luce naturale possono causare problemi di salute sia fisica che mentale a homeless e cani

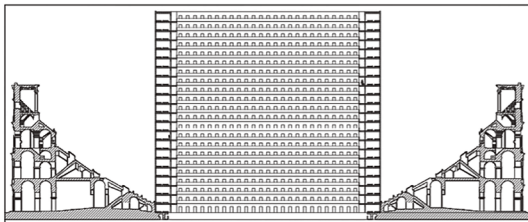
-l'uso di spazi sotterranei potrebbe interferire con la rete fognaria, metropolitana o altri servizi essenziali



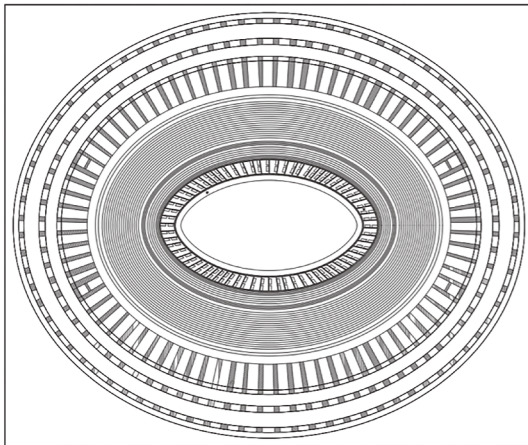
GLADIAHOMELESS

Mi avevano parlato di questa proposta, ma quando ho visto dove sarebbe stata realizzata, non ci potevo credere: dentro l'arena del Colosseo. "Un'idea folle", pensavo. Non riuscivo a immaginare come avrebbero potuto creare delle micro-case per noi homeless, ma con i nostri cani, proprio lì, nel cuore della città. All'inizio, avevo una sensazione strana, come se fossimo delle pedine in un gioco. Non avrei mai pensato di poter dormire in un posto come quello. Lì, in quel luogo che resta aperto al pubblico, ma che per noi è una specie di rifugio protetto, possiamo avere un letto, accanto ai turisti che passano, ma senza doverli temere.

Sezione nuovo edificio



Planimetria nuovo edificio



PRO:

-rifugio **protetto**
per la notte

-riutilizzo di
un'architettura
storica con una
nuova funzione sociale

-visibilità mediatica e sensibilizzazione globale sul tema degli homeless

CONTRO:

-allontanamento dei
turisti dal monumento
in questione



Il progetto affronta la questione della *homelessness* dal punto di vista della povertà alimentare. Essa è intesa come l'incapacità di consumare una quantità e una qualità adeguata di cibo in modi socialmente accettabili, a causa di molteplici cause economiche, sociali e personali, tra cui la mancanza di conoscenze, competenze o attrezzature relative al cibo. La povertà alimentare rappresenta infatti una delle principali difficoltà quotidiane delle persone senza fissa dimora e influisce sulla loro vita e sul loro benessere, sia nella sfera materiale sia in quella immateriale.

A Roma la questione rappresenta un problema diffuso e la risposta della città è significativa, con ben quattrocentoquindici punti di distribuzione alimentare su tutto il territorio comunale. Il sistema di distribuzione avviene principalmente secondo quattro modalità: la consegna del pacco alimentare in loco, la consegna di pasti pronti tramite unità di strada, gli empori solidali e le mense sociali.

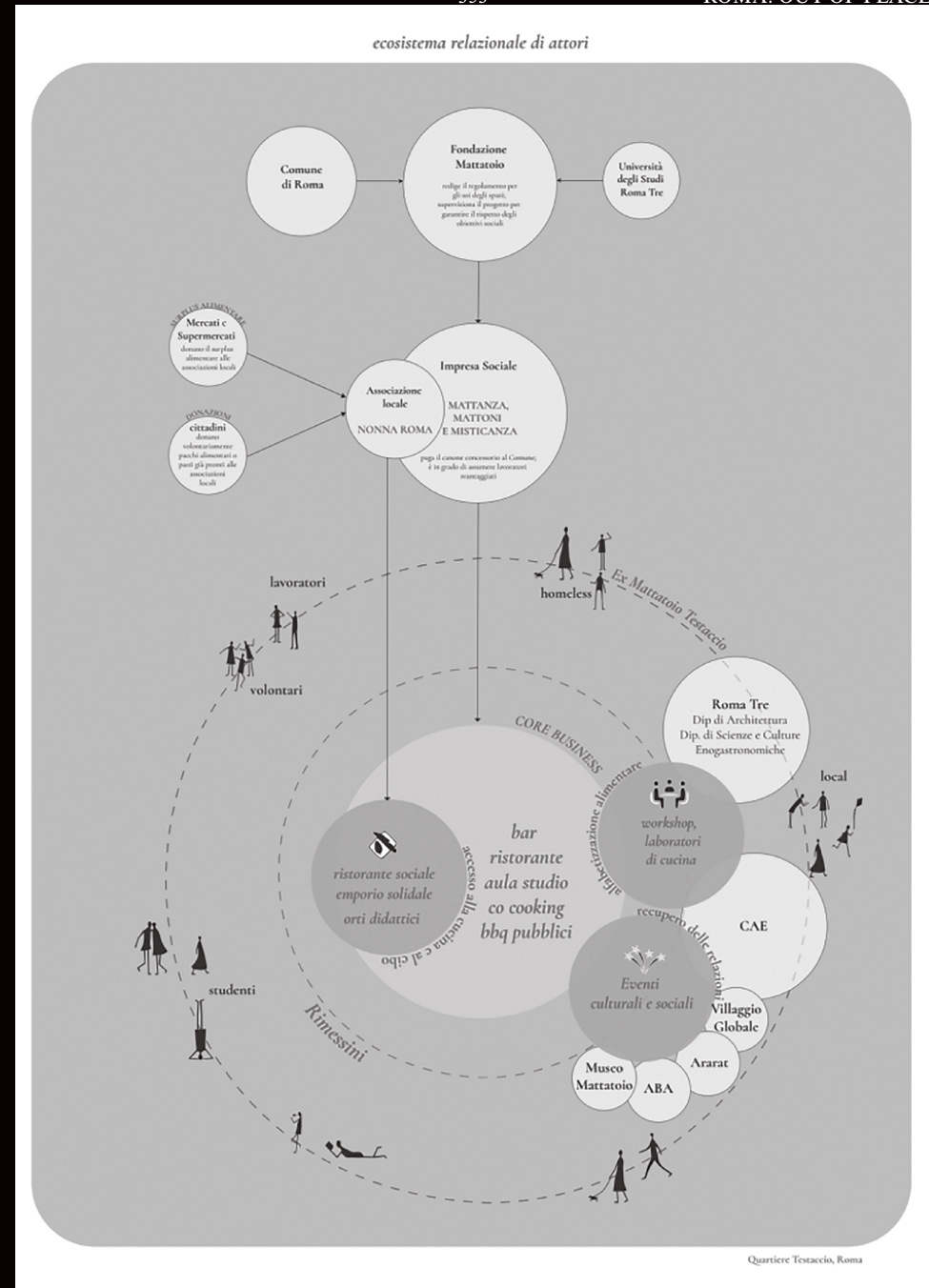
La proposta si inserisce nella progettualità in corso all'ex-Mattatoio di Roma dove la costituzione della Fondazione Mattatoio aprirà presto nuovi scenari per il futuro degli ex-Rimessini, oggi destinati all'uso alimentare. In particolare, la fondazione avrà la possibilità di dare in gestione lo spazio ad un soggetto terzo. Al fine di perseguire gli obiettivi prefigurati dal "Nuovo Scenario" il progetto ipotizza che questo soggetto terzo sia un'Impresa Sociale, dal nome "Mattanza Mattoni e Misticanza".

L'idea progettuale è quella di inserire all'interno degli ex-Rimessini uno spazio di co-cooking con cucine collettive, tavoli e postazioni per mangiare o per lo studio. Grazie a una fitta rete di partner, si propone uno spazio ibrido, dove studenti, persone senza fissa dimora, local o abitanti del Mattatoio, possano entrare per preparare, scaldare o anche solo mangiare al riparo il proprio pasto, con la possibilità di prepararlo insieme agli altri.

Mattanza, mattoni, misticanza Chiara di Cesare, Claudia Marinetti



Mattanza, mattoni, misticanza, vista di progetto.



Schema relazionale degli attori.

Aporie progettuali per una città ospitale. Manuale di navigazione

Natalia Agati, Edoardo Fabbri

S. Antinori, *Vite nel margine. Soggettività migranti, forme di governo dei corpi e delle città: il paradosso di Roma Termini*. Tesi di dottorato. Sapienza Università di Roma 2023.

S. Antinori, E. Fontanari, D. Leonardi, "Muoversi tra i margini. Intersezioni tra processi migratori e homelessness", in "Rassegna Italiana di Sociologia" vol. 2, 2025, pp. 257-285.

H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, Bompiani, Milano 2017.

M. Agier, *Lo straniero che viene. Ripensare l'ospitalità*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2020.

F. Basaglia, F. O. Basaglia, Crimini di Pace, *Ricerche sugli intellettuali e sui tecnici come addetti all'oppressione*. Einaudi, Torino 1975.

E. Benvenist, *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*. Einaudi, Torino 2001.

P. Bourdieu, *La miseria del mondo*, Mimesis, Milano 2015.

S. Consigliere, *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, DeriveApprodi, Roma 2020.

G. Deleuze, *Poscritto sulle società del controllo* in *Pourparler*, Quodlibet, Macerata 1990.

M. Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Gallimard, Parigi 1975.

M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione*. Corso Al College De France (1977-1978), Feltrinelli, Milano 2005.

E. Glaeser, *Il trionfo della città, come la nostra più grande invenzione ci rende più ricchi e felici*. Bompiani, Milano 2013.

ISTAT, *Senza tetto e senza fissa dimora*, Disponibile su: [http://dati-censimentipermanenti.istat.it/Index.aspx?DataSetCode=DCSS_SENZA_TETTO] 2022.

ISTAT, *La povertà in Italia – Anno 2023*, disponibile su [https://www.istat.it/wp-content/uploads/2024/10/REPORT_POVERTA_2023.pdf] 2024.

P. Laing, *L'io diviso*. Studio di psichiatria esistenziale. (ed. orig. 1960) Einaudi, Torino 1969.

H. Lefebvre, *Il diritto alla città* (ed. orig. 1968), Ombre Corte, Verona 2014.

D. Leonardi, *La colpa di non avere un tetto. Homelessness tra stigma e stereotipi*, Eris, Torino 2021.

G. Loy, *Leggi ignorate, attese infinite, no inglese: chi «crea» migranti irregolari. Quello che accade nell'ufficio immigrazione della Questura di Roma*. Disponibile su [https://www.uil.it/immigrazione/NewsSX.asp?ID_News=9259] 2018.

D. Melossi, M. Pavarini, *Carcere e fabbrica*, Il Mulino, Bologna 1977.

Centro studi e Ricerche IDOS, *Osservatorio sulle migrazioni a Roma e nel Lazio. XIX Rapporto*, Edizioni IDOS, Roma 2024.

M. Palma, *Due modelli a confronto: il carcere responsabilizzante e il carcere paternalista*, in S. Anastasia, F. Corleone e L. Zevi (a cura di), *Il corpo e lo spazio della pena*, Ediesse, Roma 2011.

B. Pizzo, *Casa: egemonia della logica di mercato e naturalizzazione della crisi*, in Madden D. - Marcuse P., *In difesa della casa. Politica della crisi abitativa*, Firenze: EditPress 2020.

E. Paluzzi, *Contarli per farli contare. Uno sguardo sui senzاتetto che vivono in Italia e nel Lazio*, in Centro studi e Ricerche IDOS, Ginevra Demaio (eds) *Osservatorio sulle migrazioni a Roma e nel Lazio. XIX Rapporto*, pp. 25-30, Edizioni IDOS, Roma 2024.

B. Thomassen, *Liminality and the Modern. Living through the In-Between*, Routledge, London- NewYork 2014.

V. Turner, *La foresta dei simboli* (ed. orig. 1967), Morcelliana, Brescia 2019.

Z. Whyte, *Miopia, incertezza e potere nel sistema d'asilo danese*, in "Lares", vol. 77, 2011, pp. 35-64.

**Roma Misery Tour
EMERSIONI****Bibliografie**

Camminare a piedi nudi nel vuoto.**La miseria tra dimensione urbana ed esperienza ascetica**

Edoardo Fabbri

- Agamben G., *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita: Homo sacer*, IV, 1, Neri Pozza, Vicenza 2011.
- G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Einaudi, Torino 1995.
- G. Agamben, e G. Sacco, *Dalla teologia politica alla teologia economica*. in *La voce del Fiore*. aviabile su [http://www.lavocedelfiore.org/SPIP/article.php3?id_article=1209] 2006.
- H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana* (ed. orig. 1958), Bompiani, Milano 2017.
- W. Benjamin. *Opere complete V. Scritti 1932-1933*. Einaudi, Torino 2003.
- E. Bloch, *Tracce* (ed. orig. 1930), Coliseum, Milano 1989.
- Bonagrazia Da Bergamo, *Tractatus de Christi et apostolorum paupertate*, in *Archivium Franciscanum Historicum* 22, 1929.
- P. Colrat, F. Giuliani, A. Waeles, *La comunione che viene. Giovani, politica e fede*. (ed. orgi. 2021), Edizioni Paoline, Milano 2022.
- J. Camatte, *Surgissement et devenir de l'ontose, comprende Prêthèses e Surgissement de l'ontose in «Invariance»*, serie V, n° 4, 2001 pp. 6-49;
- J. Camatte, *Devenir de l'ontose, in «Invariance»*, serie V, n° 5, 2002, pp. 5-38.
- E. Caroli (a c. di). *Fonti francescane. Terza edizione, Rivista e Aggiornata*. EFR, Editrici Francescane, Padova 2011.
- A. Cavalletti, *La città biopolitica. Mitologie della sicurezza*. Bruno Mondadori, Milano 2005.
- E. Coccia, *Regula et vita. Il diritto monastico e la Regola francescana*, in «Medioevo e Rinascimento» 20 / n.s.17, 2006, pp. 97-212.
- F. Cuniberto, *Paesaggi del Regno. Dai luoghi francescani al Luogo assoluto*, Neri Pozza, Vicenza 2017.
- A. d'Adamo, *Come d'aria*, Elliot Edizioni, Roma 2023.
- J. Donne, *Devotions upon emergent occasions*. (ed. orig. 1624), University Press, Cambridge 1923.
- E. De Martino. *Il mondo magico: prolegomeni a una storia del magismo* (ed. orig. 1948), Bollati Boringhieri, Torino 1997.
- E. Fabbri, *L'architettura come archè. Appunti sull'hortus apertus*, Efesto, Roma 2020.
- M. Foucault, *Sicurezza, territorio, popolazione: corso al College de France (1977-1978)*, Feltrinelli, Milano 2005.
- M. Foucault, *Volontà di sapere. Storia della sessualità vol.1*. Feltrinelli, Milano 2011.
- M. Foucault, *Che cos'è l'illuminismo?* (ed. orig. 1984), in *Che cos'è l'illuminismo. Mimesis*, Milano 2021.
- M. Heidegger, *Sentieri interrotti*. (ed. orig. 1950), La nuova Italia, Firenze 1968.
- W. Jaeger, *Paideia: la formazione dell'uomo greco* (ed. orgi. 1947), Bompiani, Milano 2013.
- I. Kant, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo?* (ed. orig. 1784), in *Che cos'è l'illuminismo, Mimesis*, Udine 2021
- R. Laing, *L'io diviso. Studio di psichiatria esistenziale*. (ed. orig. 1960) Einaudi, Torino 1986.
- R. Lambertini (a c. di), *Fonti normative francescane*, EFR, Editrici Francescane, Padova 2016.
- U. La Pietra, *Abitare è essere ovunque a casa propria*. Corraini Edizioni, Mantova 2019.
- F. Marazzi, *La città dei monaci. Storia degli spazi che avvicinano a Dio*, Jaca

Book, Milano 2015.

- D. Paoletti, *La minorità, stile relazionale della prossimità. Un antidoto al "Monoteismo del sé"*, in «San Bonaventura», Anno VII (74), 2019, pp. 6-8.
- D. Sardinha, *L'emancipazione da Kant a Deleuze. Divenire maggiore, divenire minore*, in «Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale», fasc. 1, 2017, pp. 123-41.
- A. Staid, *Abitare illegale. Etnografia del vivere ai margini dell'occidente*. Milieu, Milano 2017.
- Tiqqun, *Teoria del bloom* (ed. orgi. 1999), Bollati Boringhieri, Torino 2004.
- S. Weil, *La prima radice* (ed. orgi. 1943), SE, Milano 2007.

Senza/casa.**Note etnografiche da Roma Termini per una decostruzione del margine**

Silvia Antinori in dialogo con Natalia Agati

- S. Antinori, *Vite in pezzi, corpi integri. Geografie sociali della migrazione e della homelessness a Roma Termini*, in «Archivio Antropologico del Mediterraneo», XXVII, 26, 2, 2024, pp. 1-19.
- S. Antinori, E. Fontanari, D. Leonardi, *Muoversi tra i margini. Intersezioni tra processi migratori e homelessness*, in «Rassegna Italiana di Sociologia», vol. 2, 2025, pp. 257-285.
- P.P. Ascari, *Corpi e recinti. Estetica ed economia politica del decoro*, Ombre Corte, Verona 2019.
- G. Balandier, *La situazione coloniale e altri saggi* (ed. orig. 1951), Meltemi, Milano 2022.
- L. Berlant, *Cruel Optimism*, Duke University Press, Durham 2011.
- J. Biehl, *Vita: Life In A Zone Of Social Abandonment*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 2005.
- P. Bourgois, J. Schonberg, Reietti e fuorilegge. *Antropologia della violenza nella metropoli americana*, Derive Approdi, Roma 2011.
- J. Butler, *Vite Precarie. Contro l'uso della violenza come risposta al lutto collettivo*, Meltemi, Milano 2017.
- Consigliere S., 2020, *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, Roma: DeriveApprodi
- N. De Genova, *Migrant and Deportability in Everyday Life*, in *Annual Review of Anthropology*, 31, 2002, pp. 419-447.
- A. F.Gordon, *Cose di fantasmi. Haunting e immaginazione sociologica*, DeriveApprodi, Roma 2022.
- M. Lancione, *For a laboratory Politics of Home*, Duke University Press, Durham 2023.
- D. Leonardi, *La colpa di non avere un tetto. Homelessness tra stigma e stereotipi*, Eris, Torino 2021.
- M. Mellino, *Cittadinanze postcoloniali. Appartenenze, razza e razzismo in Europa e in Italia*, Carocci, Roma 2012.
- S. Mezzadra, B. Neilson,, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, Durham 2013.
- E. Povinelli, *Economies of Abandonment: Social Belonging and Endurance in Late Liberalism*, Duke University Press, Durham 2011.
- A. Sayad, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Cortina, Milano 2002.
- P. Saïta, *Sui "margini"*. Note intorno a un oggetto problematico, in «Tracce Urbane», 5, 2019 pp. 59-72.
- P. Pignarre, I. Stengers, *Stregoneria capitalista. Pratiche di uscita dal sortilegio*, IPOC, Treviglio 2016.
- B. Thomassen, *Liminality and the Modern. Living through the In-Between*, Routledge, London-New York 2014.

S. Tosi Cambini, Homelessness: l'approccio critico dell'Antropologia, in R. Gnocchi (a cura), Homelessness e dialogo interdisciplinare. Analisi a confronto tra modelli diversi, Roma: Carocci 2009, pp. 21-50.

C. Wilsse, The value of homelessness. Managing surplus life in the United States, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015.

Z. Whyte, Miopia, incertezza e potere nel sistema d'asilo danese, in «Lares», 77 (1), 2011, pp. 35-64.

La miseria del Superamento. L'irreparabilità dei ghetti migranti

Camillo Boano, Antonio Stopani

G. Agamben (1990) *La Comunità che Viene*. Einaudi, Torino.

G. Agamben (2017) *Creazione e Anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*. Neri Pozza, Verona.

G. Agamben (2022) *L'irrealizzabile. Per una politica dell'ontologia*. Einaudi, Torino.

G. Astone (2019), L'inappropriatezza dell'anarchico. Per una lettura critica dei primi tre capitoli di *Creazione e anarchia* di Giorgio Agamben, "Filosofia Italiana", vol. XIII, n. 2, p.90.

S. Azeb (2025), We may never return again (a celebration of our aliveness), in "The Funambulist", 58.

C. Boano, A. Stopani (2025), Il ghetto del lavoro. Impensato politico e miseria dell'immaginazione, "Vesper", 11, pp: 168-173.

S. Consigliere (2014), *Antropo-logiche. Mondi e modi dell'umano*. Edizioni Colibri, Milano.

S. Cremaschi (2020), *Sheltered. Life and Work in Italy's Immigrant Ghettos*, thesis in Political and Social Sciences, European University Institute, Firenze

M. Ferdinand (2022) *Decolonial ecology: thinking from the Caribbean world*. Polity Press, Cambridge.

D. Haraway, *Staying with Trouble. Making Kin in Chtulucene*, Duke University Press, Durham, 2016.

Intersos, *Che cos'è il ghetto di Borgo Mezzanone*, in "Intersos", 2024, <https://www.intersos.org/che-cose-il-ghetto-di-borgo-mezzanone/> (ultimo accesso: 24 settembre 2025).

A. Leogrande (2008), *Uomini e caporali: viaggio tra i nuovi schiavi nelle campagne del Sud*, Mondadori, Milano.

P. Pellegrini, *L'inferno di Borgo Mezzanone*, in "Città Nuova", 8 agosto 2024, <https://www.cittanuova.it/linferno-di-borgo-mezzanone/> (ultimo accesso: 24 settembre 2025).

T. Raeymaekers, (2024), *The Natural Border. Bounding Migrant Farmwork in the Black Mediterranean*, Cornell University Press.

J.T. Roane (2023) *Dark Agoras: Insurgent Black Social Life and the Politics of Place*, New York University Press, New York.

C. Salzani, E. Castanò, (2024) *Introduzione a Giorgio Agamben*, Il Melangolo, Genova.

Corpi che (com)portano spazio

Collettivo ATLANTe /

Martina Comanducci, Tommaso Consiglio,

Matteo Cucciniello, Alizee Del Gizzo, Laura De Mari,

Chiara D'Emilio, Aurora Gentile, Anna Panico

S. Consigliere, *Favole del reincanto. Molteplicità, immaginario, rivoluzione*, *DeriveApprodi*, Roma 2020.

D. Haraway, *Chtulucene: sopravvivere su un pianeta infetto*, ed. or. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chtulucen* (2016, NERO, Roma 2019).

Mimesis

Miserabilia vuole indagare spazi e spettri della miseria nell'immaginario e nella realtà urbana italiana contemporanea. L'obiettivo principale della ricerca è la definizione di strumenti per poter tornare a riconoscere e indagare le manifestazioni tangibili e intangibili della miseria e la messa a sistema di modalità e linguaggi per poterla raccontare e progettare.