

Materiali del quarto SIMposio di storia della conflittualità sociale (17 - 20 luglio 2008)

Giovedì 17 luglio 15:30-19.00 Primo dialogo: Stranieri ovunque. Rom, sinti, kalè, manouche, romanischels...

Luca Bravi - Nomadismo e storia. La costruzione dello stereotipo dello “zingaro”.

Affronterò il percorso che ha creato nella nostra cultura l'immagine dello zingaro nomade (uso questa parola perché voglio sottolinearne la negatività) dal costituirsi degli Stati-nazione ai giorni nostri, individuando la costruzione culturale, da parte della cultura maggioritaria, di un'immagine di rom che ha lasciato intatti vecchi stereotipi. Punto di passaggio della mia riflessione sarà l'analisi tra pre e post-Auschwitz, un passaggio che per i rom non ha significato l'abbattimento di antichi pregiudizi. Ecco perché le stesse semplificazioni culturali continuano oggi a giustificare segregazione e legislazione avversa dipingendo rom e sinti come nomadi e pericolosi criminali.

Eva Rizzin e Tommaso Vitale - Da sempre perseguitati? Effetti perversi della credenza nella continuità storica dell'antiziganismo

Una convinzione sembra accumulare molti discorsi anti-zigani e pro-zigani: da che il primo rom ha toccato il suolo europeo, sarebbe cominciata una persecuzione forte e immutabile che non è poi mai cessata. Questa interpretazione, assai diffusa, emerge negli ultimi anni con una straordinaria caparbità, senza alcuna avvertenza critica e riflessiva. La ricerca storica, invece, ci avverte di dinamiche assai più complesse. Diverse ondate di migrazione, che impattano l'Europa in diverse fasi storiche ed in territori con istituzioni e rapporti di potere assai differenti, suscitando reazioni assai eterogenee, e percorsi di convivenza spesso assai pacificati. Se ne trova traccia nelle cronache delle corti periferiche europee, ma anche negli archivi diocesani o nelle cronache militari. L'articolo non si propone tanto di raccontare una storia globale della presenza delle popolazioni bizantino-tsigane in Europa, quanto, semmai, di discutere criticamente la posta in gioco di una narrazione che destoricizza la presenza delle diverse popolazioni romani negli stati europei, e sposta su un piano trascendente, e perciò immodificabile, il pregiudizio anti-zigano.

Stalker Osservatorio Nomade – Roma, una città senza case, un popolo senza terra

_ sui primi incontri mancati

D: Per contrastare la scelta del “Piano della sicurezza” strumento di variante urbanistica e costituzionale per realizzare quattro enormi “villaggi della solidarietà” per concentrare fuori dalla città tutte le “popolazioni senza territorio” a partire dai Rom, avete articolato un complesso progetto di ricerca e formazione con diverse università. E' più di un anno che state lavorando con l'Università di Roma Tre e non solo, portando studenti italiani e stranieri, in giro per baraccopoli e campi Rom a Roma e nella Ex Jugoslavia. Avete realizzato per tre corsi universitari, il primo, “sui letti del fiume” è stato un corso di “Arte civica” realizzato esplorando le sponde del Tevere sui due lati dalla foce alla diga di Castel Giubileo e incontrando più di 50 insediamenti di piccole o grandi baraccopoli. Il secondo è stato un corso di progettazione partecipata con i Rom del campo di Foro Italico, sempre con Roma Tre. Il terzo per cui avete costruito una rete di università con la TU di Delft e l'Università di Belgrado è iniziato con il giro di alcuni campi rom di Roma in camper per

poi andare in Ex Jugoslavia, da Belgrado a Skopje, attraverso insediamenti diversi fino a Shutka città Rom di 44.000 abitanti con tanto di sindaco Rom.

Prima di raccontarmi tutto ciò mi piacerebbe sapere quand'è che avete cominciato a lavorare con i Rom e quali sono state le prime esperienze di Stalker con l'universo dei "campi nomadi". Ti chiederei però di non parlarmi del "vostro nomadismo" inteso come categoria filosofica o come pratica estetica, ma delle popolazioni "nomadi" che oggi vivono tra noi, e che riempiono le pagine della cronaca. Come vi siete avvicinati a loro?

R: Il percorso è stato abbastanza lento, è stata una conoscenza progressiva durata più di dieci anni. Nessuno di noi aveva mai avuto prima una relazione diretta con i "nomadi" e direi che questo percorso è stato un'importante crescita comune. Siamo partiti da zero.

Nella prima transurbanza, ovvero esperienza di attraversamento delle aree di margine della città di Roma realizzato a piedi e dormendo in tenda tra il 5 e l'8 ottobre 1995 ricordo che siamo passati di fronte all'ingresso del campo Rom di Pietralata e che non ci siamo entrati. Era tardo pomeriggio, eravamo stanchi e cercavamo un posto dove fare l'accampamento per la notte. Ci siamo fermati in un campetto di calcio che degli immigrati albanesi avevano allestito per i propri bambini. Mi ricordo che avevamo parlato con un uomo alto bellissimo, con capelli lunghi, occhi azzurri profondi e un'aria da saggio, sembrava Melquiades, quello zingaro dei Cent'anni di solitudine di García Márquez che portava a Macondo le novità del mondo, e che all'inizio del libro aveva stupito il villaggio mostrando il ghiaccio. Melquiades e gli altri albanesi avevano preso un vecchio casale della campagna romana e lo avevano trasformato in una casa per più famiglie, un ambiente accogliente e ospitale. Alla nostra richiesta di dormire nel campetto dei loro figli ci avevano risposto che erano felici di avere ospiti, che potevamo montare le tende e nessuno ci avrebbe dato fastidio.

D: così decideste di chiedere ospitalità agli albanesi e non ai Rom, anzi magari gli chiedeste di difendervi nel caso aveste avuto problemi da loro. È andata così?

R: no, non chiedemmo protezione, ci rivolgemmo agli albanesi perchè il loro casale era meglio collocato sull'altura e ci dava sicurezza - era la prima notte delle quattro passate fuori - più di quell'ammasso di tetti di lamiera e di stradine fangose più a valle. Eravamo stanchi e stava facendo buio non ci è venuta la curiosità di entrare nel "campo nomadi"... lo abbiamo fatto un anno dopo, mentre facevamo un simile giro a Torino, entrammo in un campo rom, e ci fermammo un bel po' a parlare con i bambini... ma in quel primo giro di Roma non successe... semplicemente non li abbiamo incontrati. E comunque l'idea di chiedere ospitalità per la notte ai Rom non ci aveva sfiorato. Mentre oggi è proprio quello che abbiamo fatto portando con noi anche trenta studenti.

D: Oggi a tredici anni di distanza sapreste spiegarvi perchè? Voi che eravate lì a camminare per esplorare ed abitare gli spazi vuoti del territorio, le rimozioni e le amnesie urbane, non avete pensato che i campi Nomadi facessero parte di questa realtà? Non entrandoci non stavate omettendo dai vostri "territori attuali" una delle zone più importanti della "città inconscia"?

R: Noi andavamo incontro a ciò che ci capitava e semplicemente non ci capitò, però è vero che non ci pensammo. Non so dire se non eravamo ancora pronti o se eravamo ancora vittime della cultura del pregiudizio. È vero, andavamo tutto il giorno scavalcando cancelli, recinzioni e proprietà private, ma lì in quel campo, dove la porta era aperta senza barriere da scavalcare, forse le nostre barriere mentali ci avevano impedito di accedere.

Stavamo omettendo una realtà importante della mappa e ciò non fu minimamente elaborato, lo facemmo senza una riflessione, senza neanche trovare una scusa o porci un dubbio. Chissà quante realtà ancora oggi ci sfuggono anche a noi - per lavoro lettori e testimoni delle realtà emergenti del territorio" - perché in fondo non le vogliamo o non le sappiamo vedere.

D: Apprezzo la vostra la sincerità. Ma andiamo avanti, quando siete entrati in contatto veramente con i Rom?

_ sui Rom del Campo Boario

R: Quattro anni più tardi, nell'estate del 1999, quando abbiamo dato vita con i rifugiati curdi al progetto di Ararat nel Campo Boario, grande corte abbandonata nell'ex mattatoio di Testaccio. Fu l'inizio di una esperienza che stiamo raccogliendo in una pubblicazione dal titolo "Otto anni nella città degli altri". Esperienza conclusasi tra il 2004 e l'aprile 2007 con lo sgombero prima delle baracche degli immigrati e poi dell'accampamento rom. E lì che siamo entrati in contatto per la prima volta con l'universo rom. Ricordo molto bene il primo incontro con i Rom Calderash, un'occasione quasi ufficiale. Ci fu una riunione al Villaggio Globale con i capi famiglia, si doveva decidere il rientro della comunità nel piazzale dell'ex mattatoio dove risiedeva dal 1990. Erano andati via due mesi, trasferiti in un camping per far posto alla biennale dei giovani artisti del Mediterraneo, proprio l'evento che per noi era stata l'occasione di realizzare nell'edificio abbandonato dell'ufficio veterinario Ararat, ovvero un centro di dialogo interculturale e di prima accoglienza per i rifugiati curdi. Di quella sera ricordo i capifamiglia, con facce stanche, ma sicuri nei loro propositi. Era in gioco il loro abitare, il loro vivere e non avevano altre alternative, dovevano rientrare anche se l'area era stata recintata e interdetta. Ed era sorprendente vedere quanto l'assemblea del Villaggio Globale sapesse trattare con quelle persone. Chiedevano assicurazioni per la scolarizzazione dei figli, per la pulizia generale del Campo Boario, si accordavano per l'uso dell'elettricità e dell'acqua... insomma quella sera abbiamo assistito alla stesura delle regole di buon vicinato tra la comunità rom ed un centro sociale occupato, un patto fondato sulla parola, una rinnovata alleanza. Quella notte i rom rientrarono nel loro piazzale e vi rimasero fino allo sgombero dell'aprile 2007, realizzato, paradossalmente, per far spazio al mercato dell'altra economia. Quella sera entrarono nell'area, misero in circolo i loro grandi camper superattrezzati, le loro macchine sfavillanti, le tende per le verande, quelle per la lavorazione dei metalli, quelle per gli sgabuzzini, i tavoli, le lavatrici e i fili per stendere i panni, le pompe dell'acqua che rimanevano sempre aperte. I figli tornarono alla scuola di sempre, qualche anno dopo Charlotte, una delle prime ragazze di quella comunità, ottenne la licenza media. Il campo era pulito, organizzato e le relazioni con gli altri abitanti del luogo, erano perlopiù cordiali e collaborative.

D: com'è stato il primo vostro ingresso nel campo dei Rom?

R: Non era proprio un campo, piuttosto un accampamento, l'insediamento aveva una naturalezza nell'occupare lo spazio che purtroppo ormai a Roma non esiste più né nelle baraccopoli abusive né nei campi "attrezzati" di container, non c'erano mai state recinzioni, l'organizzazione spaziale rifletteva quella familiare, chi attraversava il Campo Boario ci passava praticamente dentro, l'uso dello spazio stabiliva i limiti della loro area senza necessità di marcare confini. Non c'era una porta in cui entrare, l'ingresso era libero e filtrato al tempo stesso, passata una certa soglia ci si sentiva osservati, bastava fare un cenno di saluto o chiedere di qualcuno: "c'è Aldo?", qualcuno indicava la roulotte e tutti tornavano alle loro faccende, le donne al lavoro, gli uomini a discutere, i bambini a giocare.

D: Per entrare in un insediamento rom dunque è bene avere un nome da cercare. In fondo è come quando si entra nel cortile di un condominio, l'unico lasciarsi passare è il dichiarare da chi vai. Ma voi che ci andavate a fare da Aldo?

R: La prima volta ci andai di sera, alcuni Rom erano già venuti da noi ad Ararat, chiedendoci un attacco della luce, i Curdi non li trattavano bene, scoprii che avevano radicati pregiudizi, parlando con i Rom capii che anche i Rom erano preoccupati della presenza dei Curdi, che per quello che avevano capito potevano essere terroristi, andai a cercare Aldo, una sorta di portavoce della

comunità, per parlargli, era quasi ora di cena, Aldo mi accolse e mi invitò a mangiare, fu un momento importante, mi sentii fiero di quell'invito che accettai volentieri. Parlammo dei pregiudizi reciproci, mi iniziò a raccontare la loro storia, arrivati in Italia dalla Dalmazia nel '39 quando questa era territorio italiano, di quanto si sentissero italiani ma allo stesso tempo Rom, mi spiegò cosa stavamo mangiando, involtini di indivia con carne. Tutto era molto buono, simile ma diverso. Tornai il giorno dopo da lui dopo aver deciso con gli altri Stalker di organizzare il "Pranzo Boario", il primo pranzo curdo – rom – giapponese della storia dell'umanità, pensato grazie alla presenza di una amica artista giapponese, Asako Iwama, con l'intento di promuovere l'avvicinamento delle due comunità. Gli comunicai l'idea, gli piacque e passammo il giorno in giro per il campo per organizzare l'evento. I Rom, nella persona di sua moglie avrebbero portato il Gulash. Nonostante la prevista organizzazione non trovavamo tavoli e sedie sufficienti per realizzare una tavola rotonda grande come tutto il piazzale, servivano tavoli e sedie e pensare che i Rom si sarebbero messi a disposizione fu un errore di valutazione, ci rivolgemmo allora ai loro bambini, erano loro i più incuriositi dalla nostra presenza, i più contenti di partecipare, presero tavoli e sedie dalle roulotte e dal villaggio globale e in fila indiana con le sedie in testa ci aiutarono ad allestire la tavola. Alla fine Curdi, Rom e Romani pranzarono insieme per la prima volta, così inaugurammo il playground del Campo Boario, dove in seguito attivammo diversi "dispositivi relazionali" per favorire il dialogo e la convivenza, promuovere l'autorganizzazione e far conoscere alla città quella incredibile realtà. Ci fu il Global Game dove lanciammo centinaia di palloni da calcio nel piazzale vennero tutti, Rom, Curdi, Senegalesi calciando i palloni da una parte all'altra, un gioco inarrestabile e irresistibile, vennero prima i bambini, poi i ragazzi più grandi, poi le mamme, infine i capi famiglia. Poi li invitammo a scrivere sui palloni le loro storie i loro desideri, perché avremmo portato tutte quelle palle alla Biennale di Venezia. Così un po' alla volta si è stabilita una inedita relazione tra tutte quelle strane comunità, estranee tra loro e alla società. Dopo alcuni mesi le donne hanno smesso di voler leggerci la mano e hanno cominciato ad offrirci il caffè o a volte un pranzo, i ragazzi hanno smesso di far la parte dei bulli e di dirci di stare attenti al portafogli, gli uomini hanno smesso di osservarci in modo sospettoso. Alla fine tutti si sono stufati di portare la maschera da nomadi e si sono rivelati per quelli che sono, credo il nostro essere diversi ed estranei a quei comportamenti che loro vedevano come tipici dei "Gadjè", come loro chiamano i non Rom, ha permesso di stabilire una relazione al di là degli schemi, di inventare una maniera per attraversare le barriere culturali, per produrre una comunità senza radici. Con Aldo siamo ormai amici e continuiamo a lavorarci, è stato molto importante anche nei progetti che stiamo facendo ora. Con i Rom abbiamo poi organizzato un workshop, il titolo era "Rom(a)", abbiamo cominciato a conoscerci e a comprendere meglio tante cose. Poi è arrivato Matteo con "Serenate", ha portato una banda di musicisti, artisti, amici suoi, un sacco di gente tra i camper per fare un finto matrimonio zingaro. Un'idea sensazionale insomma, delle sue. E in effetti è stata la prima volta che abbiamo invaso in tanti l'interno del loro piazzale, e che abbiamo fatto un'azione direttamente in casa loro. Da quel momento Matteo è diventato un personaggio per tutti gli zingari. E questo è stato importante per conquistare la fiducia di Tomo e Milka, i due anziani che ci hanno raccontato del loro internamento nel campo di concentramento di Agnone nel '41. Ne è nato un grano lavoro nel 2004, in occasione della giornata della memoria. Abbiamo riportato Milka al Convento di S. Bernardino ad Agnone, dove era il campo di concentramento, il Prof. Tanzj, che studiava la storia del campo ebbe la sua prima testimone, Milka fu ricevuta nella scuola da centinaia di studenti emozionati, il sindaco l'ha ricevuta in consiglio comunale, fu fatta una colletta per comprarle una roulotte nuova, ma soprattutto l'intera città di Agnone ebbe l'occasione di confrontarsi con l'antigitanismo, acclamando come una eroina una ottantenne signora Rom.

D: Conosco la storia di Campo Boario e non vedo l'ora di vedere la pubblicazione di cui parlavate. Ma torniamo ai Rom, da come parlate sembra quasi che per voi l'accampamento di Testaccio fosse un habitat ideale? Perché tanto interesse per questo mondo? Voi vorreste vivere così?

R: Ma intanto ti dico che il caso di Testaccio era sicuramente un caso estremo di benessere

economico e sociale e che quell'accampamento di roulotte non aveva nulla del degrado in cui versano altri campi della capitale. Era sempre pulito, c'erano anche sette laboratori per i metalli e il lavoro non mancava. Tra le persone sedute in veranda sembrava quasi di stare in un campeggio estivo. Oggi dopo aver fatto visita a tanti altri campi quello di Testaccio mi sembra veramente una grande eccezione. Come habitat quello è l'unico esempio positivo che mi sento di fare, anche e soprattutto perché non sarà stato legale ma era liberamente organizzato dai Rom, il che lo rendeva vivo, civile. Per il resto qui a Roma la maggior parte dei campi è un inferno, luoghi di costrizione e rifiuto, luoghi indegni di una società che si definisce democratica. In merito a cosa ci attirasse, oltre al desiderio di conoscenza, ti risponderai in una sola battuta: lo stile di vita. È proprio un altro modo di stare al mondo, per certi tratti veramente invidiabile, anche se non credo potrà mai essere il mio. E comunque non è che accettassi tutto della loro cultura, siamo molto diversi e non riuscirei a vivere con le loro regole comunitarie. Ma quel mondo non è poi così lontano, è qualcosa che in qualche modo ci appartiene, che abbiamo dentro e che dovremmo frequentare per ritrovarlo in noi da qualche parte. Per conoscerlo dobbiamo riconoscerlo. È per questo che ci sembrava importante invitare i cittadini a conoscerlo. Ma comunque ora tutto questo non c'è più, entri al Campo Boario e c'è il mercato dell'economia equa e solidale... assurdo ma è così.

D: si lo so, sono stati sgomberati il 4 aprile per fare posto alla Città dell'Arte e dell'Altra Economia. Sono stati ricacciati via un'altra volta dall'Arte, come quando vi fu la Biennale del Mediterraneo, e questa volta definitivamente.

Eppure i Rom Calderasha di Testaccio erano noti per la loro grande integrazione con il quartiere, mi sembra assurdo che sia finita così. Ma una soluzione non si sarebbe potuta trovare? Loro cosa avrebbero voluto, come vorrebbero abitare?

R: Sembra quasi un paradosso, il Comune hanno pulito tutto come se l'arte non dovesse occuparsi della realtà e se i Rom non fossero esattamente l'altra economia. La cosa più inaccettabile è che tutto il lavoro fatto in quegli anni per favorire il dialogo tra e con le diversità, la sperimentazione di microeconomie alternative, l'azione di promozione dell'autorganizzazione di queste realtà marginali, ha informato il progetto di trasformazione dell'area, ma non si è saputo o non si è voluto farne occasione per accogliere ed emancipare quella realtà, ma è stata una ennesima occasione di sfruttamento, sfruttamento dell'immagine e dei valori che quella realtà rappresentava per riproporli sterilizzati in contenitori vuoti, per realizzare i quali si è cancellato tutto quel mondo.

Noi eravamo riusciti nel nostro lavoro ad avere il sostegno della Fondazione Olivetti e dell'Accademia di Francia, sul Laboratorioboario, così avevamo chiamato il progetto di collaborazione tra tutte le realtà del Campo Boario, era uscito anche un lungo articolo sull'Economist. Avevamo portato artisti da mezzo mondo e cittadini da tutta Roma a incontrarsi, dialogare e lavorare insieme a rifugiati, immigrati più o meno clandestini e Rom. Serviva la collaborazione dell'amministrazione pubblica per trovare insieme un punto di incontro tra formale e informale, tra quella realtà e la città, ma non ci siamo riusciti. Certo il Sindaco avrebbe potuto sostenere e fregiarsi di un tale unico laboratorio, ma non è andata così. Sarebbe stato un esempio per chi chiede più sicurezza, ma anche un modello, un traguardo da raggiungere per le altre comunità Rom che vivono nel degrado ambientale e sociale. In fondo i Rom chiedevano solo un terreno dove sostare i mesi invernali, un piazzale dotato di luce acqua per cui avrebbero pagato regolarmente le bollette, poteva esser quello, ma anche un'altro. Se fosse stato un terreno agricolo avevano anche proposto di comprarlo. Quando fu deciso lo sgombero, su richiesta dell'assessorato all'urbanistica abbiamo anche fatto dei giri insieme ai Rom per cercare dei terreni possibili, ma poi non se ne è fatto più niente, il tutto è passato dall'assessorato all'urbanistica a quello degli affari sociali, al gabinetto del sindaco e poi direttamente alla questura. Nessuna soluzione alternativa fu trovata ed i Rom vennero semplicemente cacciati, dopo aver peregrinato per la città sono tornati li fuori dal Campo boario, sul greto del fiume.

D: è incredibile che l'abitare di queste persone non sia di competenza dell'urbanistica ma sia solo un problema di pubblica sicurezza. A Roma si stima che ci siano circa 15.000 Rom e diverse migliaia di baraccati, perlopiù Rumeni ma anche Italiani e di tanti altri paesi, senza contare l'emergenza abitativa e l'espulsione dalla città dei ceti più deboli incapaci di sostenere i costi del vivere a Roma. Com'è possibile che urbanisti e architetti non se ne occupano?

R: ma guarda in realtà, a parte le associazioni riconosciute e finanziate dallo stato per la scolarizzazione dei Rom, e le associazioni cattoliche, come S. Egidio, che offrono assistenza volontaria, di tutto questo non se ne occupa nessuno. E in molti campi non entra veramente mai nessuno, solo la polizia, che spesso entra nelle case senza permesso di perquisizione, magari alle 5 di mattina. Anche i giornalisti hanno paura di entrare in un campo, ci vanno quando succede qualcosa di grave, magari scortati. È per questo che mi sembra importante portare gli studenti nei campi, fargli conoscere queste realtà serve a scalfire le mura del disprezzo e dell'indifferenza che come le reti, circondano i campi.

_ sui letti del fiume

D: arriviamo finalmente a quello che state facendo oggi, ai progetti portati avanti con le Università. Cominciamo con il primo dei tre progetti di formazione e ricerca che avete intrapreso, "Sui letti del fiume e all'Atlante dell'abitare sul Tevere". Da dove nasce il progetto e in cosa consiste?

R: La percezione diffusa dell'aumentare delle baraccopoli, la confusione mediatica che si è cominciata a fare attorno a chi fossero Rom e Rumeni, assumendo i due termini quasi come sinonimi, la criminalizzazione mediatica dei baraccati, gli sgomberi passati come atti eroici, ma soprattutto la pernicioso misconoscenza del problema da parte di chiunque ne parlasse, ci hanno convinto di andare a guardare quale fosse la realtà delle baraccopoli.

L'occasione fu una proposta dell'artista americana Kristin Jones di fare un lavoro per la "Piazza Tevere", spazio da lei ideato sulle sponde del fiume a ponte Sisto e inaugurato tre anni fa con una bellissima installazione di lupe tiberine disegnate sugli argini da lei stessa. Decidemmo di camminare l'intero corso del Tevere - insieme all'Aniene il luogo privilegiato dai baraccati per nascondersi alla vista - su entrambi le sponde dalla foce fino a Prima Porta, oltre la diga di Castel Giubileo.

La camminata è diventata il programma del corso di Arti Civiche della Facoltà di Architettura di Roma Tre e a marzo sono cominciate le esplorazioni a partire dalla foce, da Ostia e Fiumicino. Un corso interamente svolto in città e fuori dalle aule della facoltà, in cui a camminare erano gli studenti, i membri di stalker/osservatorionomade e diversi ospiti: una carovana molto eterogenea per età e formazione che ogni giovedì si divideva in due gruppi di una ventina di persone ciascuno per camminare in parallelo sulle due sponde del Tevere dal pranzo al tramonto.

D: e chi avete incontrato?

R: Si camminava tra i canneti, su sentieri a volte tracciati a volte no e allora bisogna aprirsi tra i rovi e le ortiche. A volte dal sentiero principale si staccano sentieri secondari che scendono sul greto, si intravedono dei panni stesi, si sentono delle voci e allora noi chiedevamo: "c'è nessuno? È permesso". Ci presentavamo dicendo di non essere né la polizia né dei giornalisti e spiegando quello che stavamo facendo. "venite a piedi dalla foce?" suonava strano e nascevano delle conversazioni, spesso avevano voglia di raccontarsi: perché abitano lì, da dove vengono, che lavoro fanno, come vivono, se vogliono restare lì per tanto tempo o è una soluzione temporanea, speranze e desideri anche rispetto alla casa, se hanno costruito loro la baracca o l'hanno trovata o l'hanno comprata a qualcuno, se hanno acqua e luce, se qualcuno viene mai a fargli visita. Spesso ci è stato offerto un caffè o dell'acqua, insomma quasi sempre il tutto si è svolto in un'atmosfera molto conviviale. A volte invece o per la lingua o per la diffidenza, non siamo riusciti a dialogare, solo in

due casi siamo stati allontanati da persone preoccupate che la scoperta degli insediamenti fosse il primo passo per essere sgomberati. Questa in realtà era la preoccupazione di molti, consapevoli che l'invisibilità garantisce la durata della baraccopoli.

D: è incredibile. Ma di che cosa vivono? Come fanno a campare?

R: ma non c'è una risposta univoca per Rom e gagè. Per i Rom il lavoro è un problema, nessuno gli dà un lavoro, i pregiudizi sono enormi. Fanno lavori alla giornata, suonano nelle metropolitane, lavano i vetri ai semafori, molti vivono di sola elemosina, altri raccolgono materiali usati e li riciclano, e altri hanno attività illegali, è innegabile. Non lo condivido ma mi rendo conto che quando hai dei figli e la sera gli devi portare qualcosa da mangiare alla fine sei anche costretto a farlo. È un po' la vita che si faceva nelle baraccopoli degli anni '50, in certi momenti sembra di essere in un film neorealista, in "ladri di biciclette" o "miracolo a Milano" o "i soliti ignoti", qualcosa che la nostra cultura conosce molto bene insomma.

D: e gli altri, quelli che dicevi non essere Rom, ma che vivono nelle baracche?

R: sono soprattutto rumeni, ma ci sono anche moldavi, polacchi, ucraini,.. loro hanno un accesso molto più facile al lavoro. Molti hanno lavori di fortuna, fanno gli operai a giornata, lavorano sottopagati e in nero nei cantieri edili, alcuni hanno anche la partita iva, molte donne che abbiamo incontrato fanno le badanti, altre le colf... insomma sono persone che vivono quotidianamente tra noi. Solo che con quello che gli diamo non riescono a pagarsi un affitto, sarebbero espulsi da questa città se non si fossero costruiti le baracche. A Roma un giaciglio per la notte, da condividere a turno, costa anche 200 euro al mese, una camera più di 400 euro, e lo stipendio di un operaio al nero parte da 500 Euro. Sono persone di cui la città ha bisogno ma alle quali non vuole dare una ospitalità. E allora meglio una baracca scassata, senza ruote, intorno a cui ci si può costruire una veranda, altre stanze, la cucina, un bagno nel canneto, insomma un habitat completo, spesso anche dignitoso e con vista sul fiume. Abbiamo visto anche delle situazioni accettabili, insomma, comunque meglio di un appartamento affollato con un letto su cui turnarsi.

D: prima parlavi degli anni '50, so che avete invitato anche Giovanni Berlinguer, oggi parlamentare europeo, ma in quegli anni autore insieme a Cesare della Seta del famoso libro Borgate di Roma. Cosa vi ha raccontato?

R: è stato un incontro molto bello. Ci ha raccontato di quando al posto di rumeni e dei moldavi c'erano siciliani e calabresi. Stavano negli stessi posti peraltro, nel libro c'è una descrizione delle baracche dell'Aniene che sembra la stessa di oggi. Ci ha detto che il libro era nato da una grande nevicata di tre giorni della primavera del 1956. Roma era bloccata e allora un gruppo di intellettuali del PCI erano andati a portare i primi aiuti alle baraccopoli. Erano una ventina e andavano a piedi, tra gli altri c'erano Pasolini, Moravia, Pontecorvo, Lizzani. Ma a quel tempo la povertà la conoscevano tutti, era appena finita la guerra, c'erano comitati di lotta, gruppi organizzati, il partito, i sindacati, i preti baraccati. È da lì che sono nate le lotte per la casa e infine le leggi per l'edilizia economica e popolare. Oggi i partiti sono assenti, queste persone non portano voti e occuparsi di loro ne fa anche perdere di voti. A destra e a sinistra si fa la gara a chi chiede più sicurezza, se la prendono con queste persone solo perché vivono nelle baracche. Prima c'erano gare di solidarietà, oggi il comune di sinistra gli chiude le fontanelle, disattiva le fermate delle metropolitane, li lascia vivere nell'immondizia senza neanche portargli un cassonetto, gli demoliscono le baracche senza preavviso, con tutte le loro cose dentro, un incubo. Li stanno cacciando rendendogli la vita impossibile. Abbiamo anche incontrato molti bimbi nati in Italia da genitori nati in Italia e che ancora non hanno la cittadinanza italiana. Non si capisce come si fa a chiedere a queste persone di rispettare le regole se i primi a non rispettare i diritti umani siamo noi, non si capisce come chiedere

doveri se non gli diamo i diritti che gli spettano.

_ sui Piani della Sicurezza

D: mentre stavate conducendo l'inchiesta sul Tevere sono stati firmati i Piani della Sicurezza, proposti dal Ministro degli Interni Amato e poi sottoscritti dai prefetti, dai sindaci e dai presidenti di regioni e province. So che a Roma per risolvere il problema della sicurezza è stato deciso di allontanare tutte " le popolazioni senza territorio" dalla città e di costruire per loro quattro grandi campi da mille persone, fuori dal Grande Raccordo Anulare. Li hanno chiamati "Villaggi della Solidarietà". Voi che ne pensate?

R: Esiste una storia fascista dei campi, veri e propri campi di concentramento realizzati in base ad una circolare dell'11 settembre 1940. E' la storia di Toma e Milka, Rom Carlelederash del Campo Boario, rastrellati nei territori jugoslavi occupati dagli italiani e deportati in diversi campi nel sud Italia, loro ad Agnone, in provincia di Isernia..

La storia democratica dei campi nasce molto più tardi. E' una storia ormai trentennale e si sviluppa attraverso l'elaborazione di diversi dispositivi, risposte strategiche ad emergenze di natura diversa, dalla scolarizzazione dei bambini rom che ha portato alla creazione dei campi sosta, alla accoglienza dei profughi dall'ex Jugoslavia tra il 1991 al 1999 che ha portato i campi nomadi ad estendere l'idea di campo sosta a quella di campi profughi. Ultimo passaggio in questa elaborazione del dispositivo campo è l'emergenza determinata dall'ingresso quest'anno nell'Unione Europea della Romania.. Questo ha creato una falla nel sistema di dispositivi tesi ad arginare la penetrazione dell'altro, costituiti da campi rom, e centri di permanenza temporanea, e ha esteso il confine interno, che già includeva i Rom, a dei cittadini europei che non potevano essere più tenuti fuori quali extracomunitari. A questa urgenza si sta tentando ora di rispondere con l'elaborazione di un nuovo dispositivo, di cui il discorso politico, la comunicazione sociale, l'utilizzo di episodi di cronaca, i patti sulla sicurezza tra governo e città sono i diversi elementi costitutivi, e di cui i villaggi della solidarietà sono la configurazione architettonica in fieri.

E' una cosa gravissima, che non è mai successa nella nostra storia democratica, una vera svolta autoritaria, pericolosa perché demagogica e razzista. Hanno trovato il capro espiatorio nel "nomade" e adesso lo mettono alla gogna come dice Padre Sardelli nella sua lettera al Sindaco, "si vuole colpire i poveri invece di colpire la povertà".

Ci sono migliaia di persone, uomini, donne e bambini, che dovranno pagare per le malefatte di alcuni. Si colpisce l'etnia e non il singolo. I primi a contestare i patti sono stati gli "ebrei per la pace", loro la conoscono molto bene questa storia, hanno detto che si tratta senza mezzi termini di deportazione etnica e di campi di concentramento. E li vogliono mettere lontano dalle aree abitate e dai collegamenti per non farli più ritornare in città, per renderli invisibili in favelas di container, recintate, con guardiania all'ingresso. Dentro ci sarà una ambigua sospensione della legalità, come nei CPT, e nessuno potrà sapere cosa vi accade.

D: effettivamente è agghiacciante. Ma voi a che alternative avete pensato? Cosa proponete?

R: Vedi qui l'amministrazione e tutti quelli che si occupano dell'abitare sono rimasti veramente molto indietro. Qui a Roma autocostruzione è sinonimo di abusivismo. E come soluzione alla baracca si ipotizzano solo case popolari, il che fa diventare la soluzione quasi impossibile, dato che non se ne fanno più d'anni. Noi crediamo invece che vada superata la logica del campo, estranea alle culture rom, e che tra la baracca e la casa popolare ci sia un ventaglio enorme di possibilità abitative che sono inesplorate e che potrebbero essere buone soluzioni anche per chi non è rom. Che insomma tutto ciò potrebbe positivamente influenzare anche la nostra maniera di vivere. Ma il problema è anche di tipo speculativo, perché si intende dare un'unica risposta con i Villaggi della solidarietà, sia alle baraccopoli spontanee nate negli ultimi anni sulle sponde dei fiumi Tevere ed Aniene, che all'annoso problema dei campi Rom, "legali" ed "illegali". Perché inserire i campi

Rom riconosciuti in questo progetto? La vera questione è cacciare tutti i soggetti a rischio dalla città, Rom e non Rom. I campi Rom legali sono 23 e sono sotto una forte pressione della speculazione edilizia. È chiaro che una volta che i nomadi se ne saranno andati i prezzi saliranno immediatamente. Come è chiaro anche che si utilizzeranno i quattro campi, di cui ancora non si sa la localizzazione, posizionandoli qui e là fuori dal GRA per rendere edificabili porzioni di campagna romana e far abbassare i prezzi delle aree, in questo modo i costruttori potranno comprare e quando poi si deciderà che l'area non è idonea per il megacampo, i costruttori potranno cominciare a costruire su quei suoli comprati a prezzi stracciati, costruendo quartieri abominevoli stile Caltagirone, sempre uguali in qualsiasi parte della città, sfruttando i rumeni in nero, senza sicurezza nei cantieri... i problemi in realtà sono tutti collegati e come al solito fanno capo alla rendita fondiaria e alla speculazione edilizia. Lì dove ci sono le condizioni si deve pensare ad implementare e trasformare i campi in insediamenti stabili, devono rimanere dei "nomadi", se li sono guadagnati abitandoci per venti anni, con enormi sacrifici. Non devono diventare né nuove palazzine né parchi pubblici.

D: di tutto questo nessuno ne parla, voi pensate che si possa costruire un'opinione pubblica in favore dei rom e dei baraccati?

R: Dopo la firma del patto di sicurezza abbiamo fatto un appello alla cittadinanza di venire a dormire sotto Ponte Garibaldi, in pieno centro. Uno sleep-out di solidarietà e per contestare i patti. Ha funzionato, sono venute circa trecento persone e molti hanno dormito in tenda. Abbiamo cercato di organizzarne un secondo sleep-out nel nuovo campo di Castel Romano, dove ci sono più di mille Rom sgomberati dal centro e che ora si ritrovano in uno svincolo a venti chilometri da Roma. Sono senza acqua, senza elettricità, in filari di container. Per l'amministrazione è un "campo attrezzato", ed è spesso stato citato come il modello per i nuovi quattro campi. È importante portare la gente a vedere che cosa si vuole fare, cosa sono i villaggi della solidarietà.

D: ma la gente ha paura dei Rom...

R: Sono i Rom a far paura o i pregiudizi, le discriminazioni e le persecuzioni a cui sono stati soggetti. Forse a far paura è proprio il fatto che siano sopravvissuti a tutto ciò, che la storia non abbia mai condannato l'Europa, l'Italia e Roma per tutto ciò che hanno fatto ai Rom, è la loro sopravvivenza a far paura. I rom sono uno specchio in cui ci guardiamo e ci vediamo deformati, mostruosi, la loro condizione è il frutto del nostro pregiudizio, la loro cultura è in simbiosi con le persecuzioni a cui sono stati sottoposti, la loro irriducibilità, un incubo.

E' da quando abbiamo iniziato a rinchiuderli nei campi che il desiderio di circondarli con barriere insuperabili sembra esser diventata per noi l'unica possibilità di sopravvivenza, l'unica garanzia di sicurezza.

Più invivibile sarà la loro situazione, più criminali i loro comportamenti, più ne saremo angosciati e più ci sentiremo insicuri. Il percorso intrapreso è un percorso di non ritorno, rimuovere e recludere l'alterità non può che esasperare il desiderio sociale della sua cancellazione. E' già successo e rischia di succedere ancora.

_ sui Campus Rom

D: Raccontatemi ora dell'ultimo progetto, "Campus Rom"?

R: Con il seminario itinerante "Campus Rom" abbiamo portato docenti, studenti e ricercatori di decine di paesi diversi attraverso alcuni "campi nomadi" e baraccopoli della città di Roma e poi nella ex-Jugoslavia, da Belgrado a Skopije attraverso quartieri, villaggi e baraccopoli, fino a Shutka, municipalità di Skopije interamente abitata da Rom e dove anche il sindaco è Rom.

Il seminario è stato organizzato da Stalker/On e Urban Body, con la Facoltà di Architettura Roma 3,

con l'Università di TU – Delft e in collaborazione con l'Università di Belgrado, la KTH di Stoccolma e l'ufficio UN-Habitat di Belgrado.

Con campus rom abbiamo affrontato la dimensione europea del problema, costruendo una rete tra università europee e affrontando i temi della cittadinanza e del diritto alla casa. Sia la discriminazione dei Rom che l'emergenza abitativa non sono problemi circoscrivibili alla città di Roma ed anzi devono essere necessariamente inquadrati nei loro contesti di riferimento.

Per quanto riguarda i Rom tale contesto è quello europeo, è infatti importante tenere a mente che i Rom rappresentano l'unica realtà transnazionale d'Europa e quindi in qualche modo un termine di riferimento fondamentale nel processo di integrazione europea, a questo riguardo è interessante comprendere quale contributo ci possono dare i Rom nel divenire di una identità transnazionale. Anche per questo abbiamo scelto di visitare la realtà Rom non solo a Roma ma anche nella ex Jugoslavia. La loro trasversalità a cavallo dei confini di Shenghen è una gran parte del problema, determina ad esempio il loro essere ritenuti stranieri e risultare irregolari anche se spesso nati in Italia o vissuti perlopiù in Italia. Circa il 70% dei Rom considerati stranieri in Italia è originario di quei luoghi, molti di loro si trovano ad essere invisibili, non riconosciuti in Italia e nemmeno dagli stati etnici nazionali nati dalla frantumazione dell'Ex Jugoslavia. Vittime di una guerra che non gli appartiene, estremo tessuto connettore tra popoli divisi. Nei balcani abbiamo sicuramente appreso che in Europa i Rom non possono essere considerati stranieri, né nomadi, abbiamo visitato quartieri e villaggi Rom da centinaia di anni, ma anche compreso l'importanza che i Rom possono avere sia nel processo di disintegrazione jugoslava che nel processo d'integrazione europea.

Per quanto riguarda la crisi abitativa, questa va necessariamente inquadrata a scala planetaria dove l'impressionante crescita dell'urbanizzazione e degli slum in tutti i paesi del mondo costituisce la più importante emergenza ecologica e sociale di oggi e dove le previsioni di grandi spostamenti di persone legati ai conflitti e ai cambiamenti climatici configurano la più grande scommessa per la civiltà urbana e per l'umanità tutta. In questo senso è stato molto utile vedere in paesi come la Serbia e la Macedonia, sospesi tra Europa e il resto del mondo quanto più avvertite e radicali siano le pratiche di intervento sulla questione abitativa, ci ha fatto comprendere come enti sovranazionali quali UN – Habitat, l'Osce e l'Unione Europea, sostengono e favoriscono strategie di intervento con modalità molto innovative. Partecipazione, autocostruzione, perimetrazione e legalizzazione degli insediamenti illegali, rifiuto della pratica dello sgombero, creazione di microinsediamenti, approcci innovativi e interessanti, spesso fortemente ridotti negli esiti, dal peso e dal costo della burocrazia, approcci che purtroppo non vengono proposti o imposti al di qua dei confini di Shenghen.

D. Prima di entrare nel merito di queste riflessioni che ora vi stanno portando a presentare alla Triennale di Milano delle proposte che mi sembra siano abbastanza innovative e radicali, vorrei comprendere di più sul vostro "metodo" di insegnamento, se così si può dire, in particolare Campus Rom ha visto insieme studenti di quanti paesi? E come siete riusciti a confrontarvi con i Rom in Italia e nell'ex Jugoslavia?

R: Ci siamo posti proprio questo problema attraverso una serie di interrogativi: Come introdurre in una realtà così marginale, complessa e a loro estranea decine di studenti europei, asiatici e sud americani? Come approfittare di questa nostra costitutiva molteplicità e diversità? Come far diventare tante singolarità un soggetto il cui viaggiare produca esperienza e identità inedite necessarie per interrogarsi sulla stessa possibilità della conoscenza di una questione così complessa? Come inventare un rapporto inedito con i Rom che ci permetta di stabilire una relazione di reciproco rispetto e di ascolto, che ci permetta di apprendere da loro senza ricadere negli stereotipi della sclerotizzata relazione Rom-gagè?

Non avevamo una risposta a così tante domande ma una intuizione su come iniziare, in linea con il modo di approcciare le realtà da investigare da parte di Stalker-ON. Ci siamo così proposti noi stessi come una comunità itinerante ed in divenire, un soggetto da investigare nel suo investigare, abbiamo tagliato i ponti con la nostra normalità, siamo diventati altro, estranei ma partecipi, ci

siamo spaesati per risultare spaesanti. E' nata così l'idea di affittare 9 camper per avvicinare i campi rom in maniera inconsueta e più familiare ai Rom stessi, d'altro canto anche per gli studenti è stata l'occasione per vivere immersi in questa realtà, dividerne l'esperienza, sia con noi che con i Rom.

Da questo punto di vista devo dire che questa strategia ha funzionato, eravamo disposti a farci cambiare da quella realtà e quella realtà ci ha cambiato, abbiamo iniziato a sentire e sperimentare l'essere noi stessi una comunità a cavallo tra quello che eravamo prima e quello che iniziavamo a capire di ciò che fossero i Rom. Questo nostro estraniarci dal contesto ci ha permesso di abbandonare i soliti pregiudizi e di guardare al problema con occhi nuovi, sguardi diversi, c'erano studenti serbi e iraniani, turchi e messicani. L'intimità sviluppatasi attraverso l'esperienza del viaggio tra tanti stranieri ha fatto emergere una comune visione critica del problema, ad allargare lo sguardo dalla questione abitativa dei Rom al ruolo e che essi hanno e possono avere a scala planetaria ed europea, ci eravamo dati come mandato quello di imparare dai Rom e dai Rom abbiamo appreso molto.

Come ci ha detto - presso il memoriale del misconosciuto genocidio dei Rom al Divino Amore - don Bruno Nicolini, un sacerdote che ha vissuto a lungo con i Rom e da loro profondamente rispettato, dobbiamo capire il senso, in una prospettiva planetaria, di quello che può essere il contributo di questo popolo così pervicacemente resistente nell'irrinunciabile processo ecologico di trasformazione umana e sociale che stiamo vivendo. Dobbiamo capire cosa possiamo apprendere da loro che possa contribuire a salvare la civiltà umana.

_ sull'esperire nuove relazioni

D: Ho visto la pubblicazione che avete realizzato in inglese per la mostra all'Università di Delft e ho proprio voglia di rigirarvi le domande che avete messo in copertina:

“Come innescare una dinamica che inverta il secolare processo di discriminazione, odio e rifiuto che rende oggi inimmaginabile solo pensare a nuove e reciprocamente rispettose forme di coesistenza tra popolazione rom e gagè?”

Come uscire dal binomio campi di concentramento, baraccopoli–discarica che sembra ormai essere le uniche forme abitative ancora tollerate dalla nostra società per i Rom?

Come invertire il circolo vizioso e autoalimentante che a partire dalla discriminazione verso i Rom, rende analfabetizzazione, emarginazione economica, emergenza abitativa, carenze igienico sanitarie, illegalità e rifiuto sociale, problemi inscindibili e stante le condizioni attuali irrisolvibili?

Come impedire che tale circolo vizioso si estenda includendo nel rifiuto sociale verso i Rom il rifiuto verso la diversità e la povertà in genere? Oggi tutti i Rom sono poveri, presto tutti i poveri saranno Rom?

Come impedire che l'assuefazione a tale situazione, che impedisce anche solo di vedere quanto razzista e criminale sia l'abito sociale verso i Rom, non trasformi la discriminazione in persecuzione e quindi la nostra società in un sistema repressivo di cui l'intera società civile diventerebbe vittima?”

R: Le domande già contenevano se non una risposta almeno un avviso:” Si tratta di ristabilire una ecologia tra romani e rom che permetta - a partire da un riconoscimento reciproco - di ristabilire forme di dialogo, scambio, apprendimento e arricchimento, per raggiungere quel rispetto che è alla base del ripristino della legalità e del diritto.

Affrontare l'emergenza abitativa dei Rom non può prescindere da tutto ciò.”

Porsi queste domande, ha rappresentato per noi acquisire una nuova consapevolezza necessaria, a nostro avviso per affrontare il problema. La consapevolezza della necessità di integrare in un unico processo tutte le questioni su cui appunto ci interrogavamo.

Un processo fondato sulla necessità di sperimentare nuove relazioni tra i soggetti coinvolti della comprensione, gestione e progettazione della realtà Rom.

La necessità di descrivere la complessità del problema, il livello di degrado del rapporto tra la città di Roma e i Rom e le possibili strade da intraprendere, proprio a partire dalle relazioni che Stalker ha costruito nel tempo non solo con i Rom ma anche con altre forme di alterità, come i rifugiati curdi e gli immigrati clandestini.

Tali relazioni sono il punto di partenza di questa ricerca, la loro trasferibilità nei rapporti tra le parti in causa. Si tratta di relazioni sperimentali, improntate al rispetto, reciprocamente trasformative, estranee alla simmetria degli schemi "Rom – Gadjè".

Relazioni nate attraverso la pratica dell'ascolto, il rispetto e la condivisione di strategie creative. Alla luce delle esperienze di cui abbiamo discusso oggi pensiamo di poter indicare un percorso, attivare un processo, in grado, non tanto di offrire soluzioni immediate, quanto piuttosto tracciare una via da percorrere insieme alle comunità Rom della capitale e a quanti oggi sono titolati a elaborare proposte per questo problema di convivenza: amministratori, mediatori, esperti, forze di polizia, ma anche i media, così responsabili dell'attuale incomunicabilità tra rom e gadjè e la società civile che su questo così come su molte altre questioni sembra oggi latitare.

Nella ormai lunga storia che accomuna Rom e Stalker in questo processo relazionale, sono emerse conoscenze, forme di scambio e di apprendimento reciproco, rapporti di amicizia e fiducia, collaborazioni che non possono non costituire passaggi fondamentali nel tentativo di ipotizzare un percorso per invertire le dinamiche viziose che stanno spingendo la nostra società ad escludere e rifiutare i Rom senza appello e con essi qualsiasi forma di diversità. Relazioni che potrebbero essere praticate tra quei soggetti sopra citati che complessivamente sono responsabili della diffusa "Romafobia", nel tentativo di rendere virtuoso quello che oggi è un circolo vizioso.

Al di là dei rischi per le comunità Rom, soggette da secoli alla discriminazione, non bisogna sottovalutare il rischio che tale fobia costituisce per la nostra stessa società. In questo senso non va nemmeno sottovalutato quanto abbiamo da apprendere dal mondo dei Rom per affrontare le grandi trasformazioni che il futuro ci riserva.

L'emergenza Rom in Europa, in Italia e in particolar modo a Roma può diventare una incredibile occasione per comprendere limiti e contraddizioni della nostra società in questo momento di epocale trasformazione dovuto alla crisi ecologica e sociale che attraversa il pianeta.

In questo senso i Rom in Europa rappresentano l'emergere in Europa di un fenomeno planetario che è quello degli esclusi e delle loro baraccopoli, delle economie alternative di sopravvivenza, del riemergere dei legami sociali devastati dal capitalismo globalizzato. Un fenomeno che non può essere visto solo come un rischio sociale, qualcora da cancellare, il tabù delle società del benessere, ma deve esser scrutato come indicatore di nuove forme di vita, di ineluttabili cambiamenti da affrontare e non rimuovere. Oggi dai Rom, dalla loro situazione e dal sentimento che questa produce nella nostra società abbiamo molto da imparare. La resilienza di questa realtà invisibile ed esclusa può permetterci di capire ed affrontare scenari ormai prossimi, di sperimentare strade per affrontare il cambiamento incombente.

In questo senso anche dai Rom possiamo imparare molto sulle possibilità di sopravvivenza della stessa comunità umana davanti alla crisi ecologica. Ciò che oggi divide Rom e gadjè sono una serie di contraddizioni che bisogna provare a superare, non rifiutando il confronto e rimuovendo ed escludendo uno dei due poli, i Rom appunto, ma cercando di costruire una relazione che possa permettere di individuare nuove forme di convivenza, attraverso il rispetto e l'ascolto reciproco.

_ sull'installazione in Triennale

D: Alla Triennale di Milano presenterete queste esperienze formative portate avanti con le Università, ma mi sembra di aver capito che ci sarà una installazione che in fondo lancia delle

proposte, ipotizza un percorso per affrontare il diritto alla casa dei Rom. Me lo spiegate.

R: Si è un'installazione che abbiamo immaginato come un percorso obbligato per il visitatore, una serie di proposte dalla scala europea a quella nazionale, cittadina fino a raggiungere e calpestare la terra su cui i Rom potrebbero, come molti altri cittadini privi di abitazione, realizzare finalmente una casa in autocostruzione.

La prima proposta è di dare ai Rom, così come a chi lo richiedesse un Passaporto Europeo Transnazionale, ovvero un documento che ne attesti la specificità di popolo europeo senza territorio, senza privarli dei diritti di cittadinanza.

A livello nazionale ci sembra fondamentale cancellare quell'ignominia per cui i Rom vennero esclusi dalla legge del 1999 sulla tutela delle lingue e delle minoranze, pur essendo la più consistente minoranza presente in Italia, reinserendoli nel testo di legge così da poter avvalersi dei diritti di essere una minoranza riconosciuta.

A livello regionale e cittadino proponiamo la cancellazione della legge che istituisce i Campi di Sosta, meglio conosciuti come "campi nomadi", sono dei luoghi di abietta discriminazione sociale, solo a partire dalla chiusura dei campi si possono individuare diversificate strategie di inserimento abitativo e sociale dei Rom.

E infine per la città di Roma e per la sua area metropolitana proponiamo l'uso della perequazione per densificare la città consolidata e liberare migliaia di ettari di Campagna Romana dalla speculazione edilizia, mille dei quali da destinare quale patrimonio pubblico in usufrutto vitalizio a chi bisognoso di accedere alla casa è pronto a costruirselo in autocostruzione. 1000 ettari potrebbe essere sufficienti se ben progettati urbanisticamente a dar casa a 100.000 persone, più o meno rispondendo a quello che è l'attuale fabbisogno abitativo della città, Rom inclusi.

Francesco Careri e Lorenzo Romito

Venerdì 18 luglio 15:30-19:00 Terzo dialogo: Donne, mobilità e confini europei tra pratiche e rappresentazioni

Chiara Bonfiglioli - Abstract dell'intervento sul tema: l'incontro tra femministe italiane e femministe jugoslave alla conferenza di Belgrado (27-29 ottobre 1978)

"...quelle veramente diverse da noi erano le donne jugoslave, anche se tuttora non saprei dire il perché": l'incontro tra femministe italiane e femministe jugoslave alla conferenza di Belgrado (27-29 ottobre 1978)

La conferenza internazionale di Belgrado dell'ottobre '78 - intitolata Compagna: la questione femminile - un nuovo approccio?1 - fu organizzata da studiose femministe jugoslave con l'intento di comparare la 'condizione femminile' nel contesto capitalista e nel contesto socialista, e con l'idea di trasporre le esperienze femministe occidentali nel contesto jugoslavo, al fine di dimostrare la necessità di un nuovo approccio alla questione femminile. Fu la prima iniziativa del "nuovo" femminismo, non solo in Jugoslavia, ma in tutta l'Europa Orientale. L'evento viene ricordato ancora oggi a Belgrado, Zagabria e Sarajevo attraverso incontri, pubblicazioni, convegni, e rappresenta una sorta di "mito fondatore" per i movimenti femministi nei paesi dello spazio post-jugoslavo.

Nonostante la partecipazione di femministe italiane, francesi ed inglesi, e nonostante all'epoca vi fossero stati numerosi articoli e resoconti in riviste femministe quali Noi Donne, Quotidiano Donna,

Questions Féministes, Des femmes en mouvement², la memoria di quest'evento si è persa al di fuori dell'ex-Jugoslavia, a mio avviso a causa dell'immagine dei Balcani che ha finito per prevalere negli anni '90 in seguito alla partizione della Federazione jugoslava. Maria Todorova ha coniato la nozione di balcanismo per descrivere la specifica rappresentazione essenzialista dei Balcani riattivata durante le guerre degli anni '90, a cui si sommano in Italia i discorsi etnicizzanti che circondano la questione delle foibe e del "confine orientale", simbolizzati dalla mediatizzazione di termini quali "slavo-comunismo".

A questo scopo vorrei ricostruire l'atmosfera ed i dibattiti della conferenza di Belgrado, e nello specifico l'incontro tra donne italiane e donne jugoslave. Il femminismo italiano era all'epoca la principale fonte di ispirazione delle organizzatrici jugoslave. Il gruppo italiano era il più numeroso e comprendeva tra le altre: Dacia Maraini, Maria Rosa Cutrufelli, Adele Cambria, Manuela Fraire, Chiara Saraceno, Carla Ravaoli. Basandomi sui documenti dell'epoca e sulle interviste condotte con alcune delle partecipanti alla conferenza 30 anni dopo, vorrei analizzare l'incontro/scontro dovuto al diverso posizionamento delle donne italiane e delle donne jugoslave.

Lo studio di quest'incontro transnazionale serve ad aprire una riflessione sui cambiamenti storici e sociali intercorsi dall'ottobre '78. Le frontiere dell'Europa e dell'immaginario europeo sono radicalmente mutate, insieme al contesto politico, e le guerre in ex-Jugoslavia rappresentano in questo senso uno spartiacque. I documenti relativi all'incontro del 1978 – e le memorie raccolte nel 2008 – si collocano all'interno di tali cambiamenti e mostrano come qualsiasi scambio femminista transnazionale sia in primo luogo situato e specifico. Le memorie della conferenza di Belgrado permettono di esplorare, in contrappunto, le frontiere stesse di quella comunità immaginata che è il "femminismo italiano" e le (im)possibilità di traduzione tra diversi linguaggi femministi a livello transnazionale. Un'altra pista di riflessione ha a che vedere con le pratiche femministe transnazionali, con le capacità di inclusione di tali pratiche, tra attivismo e teoria, tra "centro" e "periferia", tra donne femministe e donne "altre".

Bibliografia

- Bertilotti, Teresa, e Anna Scattigno, eds. 2005. *Il femminismo degli anni Settanta*. Roma: Viella.
- Braidotti, Rosi. 2008. *Trasposizioni. Sull'etica nomade*. Roma: Sossella.
- Cattaruzza, Marina, ed. 2000. *Nazionalismi di frontiera. Identità contrapposte sull'Adriatico nord-orientale. 1850-1950* Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Ivekovic, Rada. 1995. *La balcanizzazione della ragione*. Roma: ManifestoLibri.
- Haraway, Donna. 2000. *Testimone_Modesta@ FemaleMan©_incontra_OncoTopo™*. Milano: Feltrinelli.
- Nemec, Gloria. 2000. "Un altro essere, che non è un animale, vive nei boschi". *Percezione del partigianato e memoria collettiva in una comunità contadina dell'Istria interna*. In *Donne guerra politica: esperienze e memorie della Resistenza*, a cura di D. Gagliani, E. Guerra, L. Mariani and F. Tarozzi. Bologna: Clueb. <http://amsacta.cib.unibo.it/archive/00000884/>
- Rich, Adrienne. 1986. *Notes Toward a Politics of Location*. In *Blood, Bread and Poetry*, edited by A. Rich. London: Virago.
- Richter, Melita, and Maria Bacchi, eds. 2003. *Le guerre cominciano a primavera. Soggetti e genere nel conflitto jugoslavo*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Sklevicky, Lydia. 1988. *Cavalli, donne, guerre. Sulla difficoltà di ritrovare la vera storia delle donne in Jugoslavia*. In *Gli studi sulle donne nella Università*, a cura di G. C. Odorisio. Roma: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Sluga, Glenda. 1994. *No Man's Land: the Gendered Boundaries of Post-War Trieste*. *Gender & History* 6 (2):184-201.
- Todorova, Maria. 2002. *Immaginando i Balcani*. Lecce: Argo.
- Vandelac, Louise, ed. 1978. *L'Italie au féminisme*. Paris: Tierce.

Chiara Bonfiglioli (Bologna, 1983) si è laureata in Culture e Diritti Umani alla facoltà di Scienze Politiche di Bologna. Dopo aver trascorso periodi di studio e lavoro a Parigi, si è iscritta al Master in Gender and Ethnicity all'Università di Utrecht, dove sta finendo una tesi sulla conferenza femminista di Belgrado del 1978 e più in generale sul femminismo in ex-Jugoslavia. Si interessa di movimenti femministi, anti-razzismo, storia dell'Europa orientale, storia orale; collabora con riviste e siti internet italiani e francesi.

Sabrina Marchetti - Donne eritree ricordano le scuole italiane ad Asmara: Trasposizioni di italianità nel contesto post-coloniale.

Durante gli anni '60 e '70 si è assistito ad una prima fase migratoria verso l'Italia composta da cittadini/e postcoloniali, in particolare da donne provenienti dall'Eritrea (allora Etiopia), che hanno trovato impiego come domestiche nelle famiglie italiane. Questo è il tema cui ho cercato di avvicinarmi attraverso il metodo della storia orale, e con una prospettiva postcoloniale e di genere. Durante la mia presentazione mi concentrerò sul periodo dell'infanzia e dell'adolescenza di queste donne, periodo che ci riporta indietro alla fase premigratoria della loro vita e che si riferisce al lasso di tempo che va dalla fine della Seconda Guerra Mondiale alla salita al potere del dittatore Mengistu nel 1975. Come tale, esso costituisce un periodo emblematico della storia dell'Eritrea e della presenza italiana nel suo territorio. Si tratta, infatti, di una fase in cui, da una parte, gli italiani, nonostante non fossero più i colonizzatori, erano ancora significativamente presenti nel paese (circa 10.000 persone), mentre gli eritrei erano invece gradualmente sempre più impegnati nel movimento d'indipendenza dall'Etiopia.

Cercherò d'illustrare questo periodo storico attraverso le memorie di donne eritree che sono cresciute in ambienti dominati dalla cultura italiana, nel caso specifico di coloro che hanno studiato in scuole e collegi gestiti da italiani, religiosi e non. I ricordi di queste donne rivelano, innanzitutto, l'importanza dell'acculturazione (post)coloniale ricevuta in giovane età e, in secondo luogo, testimoniano la complessità del processo eritreo di decolonizzazione, sia a livello socio-economico, sia per quel che riguarda la cosiddetta 'decolonizzazione dell'immaginazione'.

La mia analisi si soffermerà in particolare sulla loro esperienza di ricezione e modifica di quelle pratiche culturali che erano viste come 'importate' dall'Italia. È importante notare come la messa in atto di tali pratiche era attraversata da forze tra loro contraddittorie, come assimilazione ed esclusione, desiderio e repulsione, autenticità e imitazione, allo stesso tempo. In altre parole, si guarderà al processo di significazione che ha permesso a queste donne di appropriarsi e al tempo stesso trasgredire l'egemonia culturale italiana. A tal processo si accompagnava inoltre il tentativo di elaborazione di una propria identità culturale e di genere.

In riferimento al 'transnazionalismo' come tema di questo SIMposio, credo che le esperienze di queste donne vadano ad illustrare uno dei nodi centrali di tale questione, ossia quella della mobilità di pratiche e rappresentazioni fra contesti diversi. Nel mio caso, la trasposizione di culturali e rappresentazioni (viste come) 'italiane' ha un ruolo importante nella costruzione della relazione fra Italia ed Eritrea come relazione di potere fra centro e periferia, metropoli e colonia. Tale relazione ha poi un ruolo fondamentale nella costruzione delle soggettività migranti e postcoloniali.

Bibliografia.

- Barrera, Giulia, "Memorie del colonialismo italiano tra le donne eritree: La storia di Frewini" in *Genesis*, Rivista della Società delle Storiche, vol. IV, n.1, pp. 73-98, 2005
- Bhabha, Homi, "The third space: Interview with Homi Bhabha", in Jonathan Rutherford (a cura di) *Identity: Community, culture, difference*, London, Lawrence & Wishart, 1990
- Bottaio, Luigi (a cura di) *Gli italiani in Eritrea: Esploratori, missionari, medici e artisti*, Asmara, 2003
- Andall, Jaqueline e Derek Duncan (a cura di), *Italian colonialism: Legacy and memory*, Oxford,

Peter Lang, 2005

Del Boca, Angelo, L'Africa nella coscienza degli italiani: miti, memorie, errori, sconfitte, Milano, Mondadori, 2002

Floriani, Giorgio, Scuole italiane all'estero: Cento anni di storia, Armando editore, 1974

Marongiu Bonaiuti, Cesare, Politica e religioni nel colonialismo italiano (1882-1941), Università di Roma, Giuffrè, 1982

McClintock, Anne, Imperial leather: race, gender and sexuality in the colonial context, New York, Routledge, 1995

Nederveen Pieterse, Jan e Bhiku Parek (a cura di), The decolonization of the imagination: Culture, knowledge and power, London, Zed Book, 1995

Negash, Tekeste, Eritrea and Ethiopia: The federal experience, Uppsala, Nordiska Afrikainsitutet, 1997

Biografia.

Sabrina Marchetti (Roma, 1977) si è laureata in Filosofia all'Università di Roma 'La Sapienza'. Dopo aver frequentato un Master in Studi di Genere all'Università di Siena, si è trasferita in Olanda presso il centro di Studi di Genere dell'Università di Utrecht, dove attualmente svolge un progetto di dottorato dal titolo "The micropolitics of domestic work in the everyday practices of postcolonial women working in Rome and Rotterdam in the 60s and 70s". Nel frattempo è stata impegnata in diverse ricerche e campagne di sensibilizzazione attorno alla questione del lavoro domestico e di cura svolto da donne migranti in Europa.

Domenica 20 luglio 09:30-13:00 Sesto dialogo: Anni '80. Culture, movimenti e soggettività da un decennio all'altro

Beppe De Sario – Introduzione. Anni '80. Decennio prossimo venturo.

Culture, movimenti soggettività da un decennio all'altro

Gli anni '80, come oggetto di studio e cornice storiografica nella storia dei movimenti sociali, sono stati a lungo più un riferimento retorico, posto a chiudere le narrazioni precedenti – e gli ultimi paragrafi dedicati ai '70 –, che un concetto carico di qualche autonomia e contorni originali. Sono stati anni solitamente costruiti – comunque distrattamente, e di rado – sull'esatto negativo dei tratti del decennio precedente: laddove vi erano state (rappresentate) partecipazione, azione collettiva, creatività, utopia, conflitto ed egemonia dei movimenti sociali, nel decennio successivo si sarebbero imposti riflusso, individualismo, repressione, omologazione, pragmatismo, affermazione dell'egemonia liberista. Il confronto appare più complesso e stimolante, tuttavia, se condotto fuori del terreno puramente politologico delle forme e dell'incisività dell'"azione collettiva" o della "partecipazione politica", sotto i cui segni non ci sarebbe paragone tra i due decenni. Oltre alle rotture e ai rovesciamenti egemonici, tuttavia, andrebbero ricercati adattamenti e processi evolutivi attivi a cavallo dei due decenni, frutto di un originale dispositivo '70-'80 di cui sfuggono ancora i contorni. Potrebbe rappresentare una via innovativa, pertanto, portare il confronto sul piano storico delle traduzioni, rotture e continuità, nonché su quello culturalista delle "poste in gioco" sociali, dei significati e della formazione di nuove soggettività.

In sintesi, lo studio della transizione da un decennio all'altro, e le molte pratiche ed esperienze di traduzione che vi hanno avuto luogo, andrebbe a colmare un gap di conoscenza – peraltro ancora di riconoscere nel dibattito storiografico –, a giocare un ruolo di revisione degli studi sui '70, e ad aprire la strada alla riflessione intorno alle forme dell'attivismo politico e sociale post-89 anche in Italia.

A ritroso: gli '80 come origine, risorsa, dispositivo di traduzione

Indicatori di una sbrigativa ma decisa liquidazione degli '80 sono le assenze e i silenzi del discorso pubblico e storiografico su molti processi ed eventi collettivi del decennio, e finanche dei '90: gli esiti diversificati della generazione operaia dei '60-'70 nel passaggio agli anni '80, i percorsi di fuoriuscita dalla militanza armata dei '70, la "diffusione" e traduzione delle culture giovanili, del femminismo e quelle del Terzo Settore, il movimento della Pantera, le diverse generazioni dei Centri Sociali Autogestiti, le trasformazioni dell'organizzazione del lavoro verso precarietà/flessibilità fino ai cambiamenti dei consumi e degli stili di vita. Ma il caso più emblematico di questa lacuna si evidenzia nel presente, in particolare nell'indifferenza delle radici (non tanto quelle "reali", quanto quelle studiate, portate alla luce dalla ricerca) dei movimenti antiliberisti contemporanei, che sono stati categorizzati dalla ricerca sociologica italiana secondo genealogie spesso convenzionali, nelle quali le componenti costitutive nel presente e le genealogie si confondono. La storiografia – con l'eccezione di storie di impianto generalista e politico –, si è arrestata, spesso letteralmente, alla soglia del 1980, incapace di dire nulla di più sui processi sociali, le soggettività e i mutamenti culturali del nuovo decennio. Il silenzio sugli '80 è anche funzionale al blocco della memoria sui '70: nulla di nuovo, ovvero nulla che possa rivedere, spostare significati e interpretazioni, rovesciare impasse storiografiche, politiche ed esistenziali fissate al termine del decennio precedente.

Non a caso gli '80 vengono solitamente tratteggiati da contorni assai variabili, schiacciati sulle periodizzazioni del periodo precedente, e la cui rinnovata valutazione potrebbe articolare a sua volta proprio le periodizzazioni dei '70. A titolo di esempio, per la transizione dei movimenti radicali, in particolare giovanili, della fine dei '70, concentrarsi sulla rottura di fine decennio, sugli "ultimi fuochi" della lotta armata e della repressione dello Stato, conduce a una periodizzazione degli '80 che ne esprime la residualità (1980/82-1989); viceversa, considerare i caratteri innovativi degli '80, il legame biografico e culturale con la seconda metà dei '70, e la costruzione di cerniere con il radicalismo giovanile del decennio successivo, ad esempio nel circuito dei centri sociali, conduce a tutt'altre ipotesi di periodizzazione, assai più ampie (1976/77-1992/94). Analogo discorso sul piano relazionale e spaziale: la rottura di un'entità che nei '70 era definita – non sempre con pienezza di significato, ma sicuramente con pienezza politica ed esistenziale – "il movimento", nei primi '80 ha significato la nuova valorizzazione delle differenze di cultura locale e delle specificità urbane, con la nascita di "scene" cittadine assai varie, che tuttavia non rappresentano una totale rottura con il passato, ed anzi evidenziano quelle particolarità territoriali che solo raramente sono state messe in luce negli studi più affermati sui movimenti del '68 e dei '70. Inoltre, l'affermazione di "scene" urbane rischia di essere fuorviante se non si evidenziano anche i canali di relazione, meno "politici" di un tempo e maggiormente centrati su altri elementi: affinità culturali e generazionali, reti di scambio nell'autoproduzione musicale. Inoltre, la condizione di minoranza del radicalismo giovanile dei primi '80 non va confusa con un suo presunto isolamento, specie alla luce dei contatti – politici, esistenziali e di immaginario – con analoghe scene nord-europee, specie in Germania, Olanda e Svizzera. Da un altro punto di vista, lo studio del radicalismo degli '80 richiede di considerare una più complessa relazione tra i movimenti e le dinamiche del sistema politico, e di introdurre invece nuovi elementi: i flussi di cultura, l'esperienza generazionale dei giovani, il mutamento esistenziale delle pratiche politiche, l'approfondimento del livello locale dell'attivismo insieme a quello transnazionale.

Una sfida per la storiografia dei movimenti sociali

Contrariamente alla storiografia del '68, che pur in anni di "controrivoluzione" culturale ha prodotto alcune sue basi fondamentali proprio nella seconda metà degli '80 (Passerini, Ortoleva), l'attenzione al decennio successivo registra un ritardo di almeno dieci/quindici anni. Con l'eccezione di pochi acuti osservatori contemporanei (da Pier Vittorio Tondelli a Primo Moroni) e di rare riflessioni successive (Canevacci, Grispigni, Marchi, "Bifo"), gli '80 sono stati consegnati dalla memoria ufficiale dei movimenti sociali e da molti intellettuali critici alla categoria dell'estraneo e

dell'ostile, dell'incomprensibile o del residuale. Altrove, ad esempio nella Gran Bretagna thatcheriana, proprio nelle trasformazioni irrevocabili dei paradigmi culturali, del sistema produttivo e della composizione sociale, alcuni studiosi hanno invece individuato soggettività emergenti e possibilità di resistenza (Hall, Laclau, Gilroy). Viceversa, in Italia è emersa la difficoltà stessa a fare della "transizione" analisi e discorso storico.

Questo atteggiamento, in parte dettato dalle appartenenze generazionali di storici e storiche formatesi negli anni '70, insieme alla chiusura istituzionale che ancora perdura sulla liberazione della memoria dei '70, impedisce a tutt'oggi (al tempo del quarantennale del '68) che vengano definiti i concetti interpretativi chiave per affrontare il passaggio – o, meglio, i passaggi – delle culture radicali e dei movimenti sociali agli anni '80. Naturalmente, la rappresentazione degli '80 come "lacuna" ha un effetto diretto sullo studio della fine dei movimenti precedenti, da una parte, e di quelli dei '90, dall'altra. Per questo motivo, è di fondamentale interesse interrogarsi su rotture e continuità, su elementi residuali ed emergenti, ma soprattutto sulla presenza di soggetti e dispositivi di mediazione, traduzione, di innovazione e anticipazione.

Eppure, l'incombente di questa lacuna storiografica non ha lasciato vuoti; ma si è accompagnata alla presenza di "altre rappresentazioni" – senza storiografia – riguardanti i destini delle generazioni tra i '70 e gli '80: dalla scoperta delle esperienze giovanili inedite degli ultimi anni del decennio (fonte sempre più diffusa di plot letterari e spunti narrativi) all'affermarsi del ripiego pragmatico della "meglio gioventù"; dalle ambivalenti narrazioni dei militanti armati, alla "mediazione" per opera delle giovani generazioni emersa nella recente memorialistica e narrativa punk/controculturale degli '80, fino alla riconcettualizzazione – ben più articolata – del contributo innovativo dei '70 alle trasformazioni produttive e alla "modernizzazione" del decennio '80 (si pensi alla mostra presentata alla Triennale di Milano nell'inverno 2007, dal titolo "Annisettanta. Il decennio lungo del secolo breve").

Il dialogo per il SIMposio

A partire da questi spunti storiografici e politici ci preme avviare una discussione, necessariamente aperta e sperimentale, che possa tratteggiare i lineamenti di un approccio nuovo all'attivismo, alle pratiche culturali/politiche, ai movimenti degli anni '80. Un approccio che vorremmo discutere a partire da concetti quali resistenza culturale, endemicità dei movimenti, traduzione culturale, controegemonia, europeizzazione.

Pertanto abbiamo invitato storiche e sociologi che si sono occupati di questi temi – o per i quali il "passaggio agli '80" può fornire un nuovo punto di osservazione per fenomeni precedenti o successivi – a confrontarsi sul nodo dei processi sociali, dell'innovazione e dei dispositivi di traduzione culturale che hanno attraversato i movimenti e l'attivismo gli anni '80.

Emanuele Achino - Tra gli ottanta ed i novanta. Partecipazione e cultura politica in un'associazione di movimento: Attac-Italia

Attac in Italia nasce per composizione di differenti soggettività che nel corso del tempo hanno riunito le proprie forze per mettere in moto un meccanismo di critica al modello di sviluppo e per proporre allo stesso tempo alcune valide alternative sostenibili, sia dal punto di vista della partecipazione che in senso più generale dal punto di vista produttivo e finanziario.

L'associazione tuttavia non nasce dalla semplice somma di diversi soggetti che si sono ritrovati assieme su di una piattaforma politica specifica. Attac trae parte delle proprie risorse di militanza dalle biografie degli aderenti, ognuno dei quali ha sviluppato una propria specificità nel corso del proprio passato politico e militante.

Nel corso del tempo e per effetto della cucitura di diverse culture ed esperienze politiche si è sviluppato un modello partecipativo ed una cultura organizzativa che fa dell'associazione un attore collettivo importante a livello nazionale ed internazionale. La dimensione temporale delle biografie individuali confluite all'interno di Attac è importante nella misura in cui segnala un processo di continuità fra diverse fasi e momenti storici delle lotte e dei movimenti sociali. Esiste nella cultura

politica e nella struttura organizzativa dell'associazione una rilettura delle esperienze individuali maturate e messe alla prova nel passato militante recente e che sono state rivisitate nel presente dell'associazione nazionale. Il passato si ripresenta riletto e rielaborato nel presente di Attac-Italia ed in prospettiva futura sulla base del processo di riconoscimento individuale e collettivo.

A cavallo fra gli '80 ed i '90 sono maturate, in un periodo storico di generalizzata apatia sociale e politica -dopo i moti rigogliosi dei '70- buona parte delle soggettività confluite in Attac, ognuna delle quali aveva riletto criticamente quanto era capitato gli fino ad allora. Proprio questo processo di rilettura e di rielaborazione biografica, politica e militante, diviene oggetto di questo lavoro, cercando di descrivere un processo storico –sociale ed umano - che ha avuto come esito la costituzione di un'associazione antagonista di movimento, parzialmente collaudata e fortemente ancorata nella storia biografica della propria base di militanza.

[evidenziare 1. Rapporto conflittuale tra eredità dei '70, innovazioni degli '80 e posizionamento nell'atereglobalismo; 2. Conflitto interno all'associazione, tra autorappresentazione, organizzazione e culture politiche]

Federica Paoli - Spostare i confini del possibile, assumere l'impossibilità, riattraversare i saperi disciplinari.

Il titolo dell'intervento vuole indicare con una suggestione decisamente sintetica le tre azioni fondamentali che tra la fine degli anni Settanta e l'inizio degli Ottanta caratterizzano, tra le altre, anche la specifica esperienza femminista che prenderò in considerazione nel mio ragionamento (ovviamente parlando di femminismo non si può che assumere la parzialità come punto di partenza, vista la natura non unitaria del movimento delle donne). Parlerò dunque di una esperienza circoscritta con l'ambizione di riuscire a svelare anche alcune connessioni e influenze con altre realtà nazionali e internazionali. Il punto di partenza è per me – che ho in verità una formazione da “letterata” e non da storica – un testo, il numero “Speciale di politica” di «differenze» che esce nel 1979. Alcune delle donne che redigono quel fascicolo fanno parte anche di un'altra importantissima iniziativa che vede la luce più o meno negli stessi mesi: l'Università delle donne - Centro Culturale Virginia Woolf, a Roma. Dunque: spostare i confini del possibile era quello che il femminismo, da quasi dieci anni, stava faticosamente cercando di fare, assumere l'impossibilità – per trovare nuove forme politiche di lotta – è quello che il gruppo redazionale di quello specifico numero di «differenze» fa, riattraversare i saperi disciplinari è la proposta per il futuro elaborata dal Virginia Woolf.

Il contesto è quello noto: l'irruzione nella vita politica italiana del terrorismo, «una storia che ha cercato la trasformazione»¹ attraverso teorie ed azioni con le quali le donne che redigono lo “Speciale di politica” di «differenze» (Annalisa Biondi, Lia Migale, Michi Staderini, Roberta Tatafiore) si sono scontrate e dalle quali si sono allontanate, la repressione da parte dello stato, la “normalizzazione” della sinistra istituzionale, infastidita e destabilizzata tanto dalle forme di lotta sociale incontrollabili e ingestibili come il terrorismo, quanto da altri comportamenti di indisciplina politica. Sia la linea riformista che «l'antistituzione della “autonomia”», l'insubordinazione e il sabotaggio, sono e sono state linee di azione estranee alle donne «che come movimento sperimentavano un sapere-altro sul potere»². Questo è stato possibile grazie ad un'ambiguità del femminismo rispetto ai tempi della politica e delle trasformazioni: un tempo distante dalle «scadenzialità esterne. Un tempo che misurava i confini di un'extraterritorialità del pensiero-donna»³.

La possibilità di gestire il proprio processo politico di trasformazione con una tempistica diversa, che nasce da una prassi che mette al centro un processo di conoscenza e trasformazione individuale che si basa sui differenti vissuti individuali, si scontra con il radicale mutamento delle

1 *La redazione di questo numero pensa che.....*, in «differenze», Speciale di politica, novembre 1979, p. 4.

2 *Ibidem.*

3 *Ibidem.*

condizioni esterne. Il disequilibrio della territorialità sociale del maschile ha agevolato lo sviluppo del movimento delle donne; diminuita la fluidità di questo “esterno” diminuiscono drasticamente anche le possibilità di affermazione di sperimentazione di spazi politici diversi. «Ed è la condanna grossolana e indecente che il potere istituzionale ha sferrato contro l’instabilità, contro chiunque non si riconosca nel processo di normalizzazione che ci motiva una *parola politica*»⁴.

La strada da percorrere è quella di continuare a segnare e misurare la distanza dal maschile e dal suo modello anche, soprattutto, di fare cultura, sperimentando un sapere altro e riattraversando la cultura, come suggeriva Kristeva, nei percorsi obbligati delle discipline.

Il grande problema di rompere la legge dell’economia della produzione era ed è la grande scommessa femminista. Un sapere non economico, un sapere delle donne su se stesse che spezzasse la necessità di rappresentare e di rappresentarsi. Un sapere che fosse in sé materialità, materiale, che sapesse usare il corpo come piano fisico di lettura. La ricostruzione di un’origine che diventasse il punto dal quale distanziare. Non la ricostruzione di una nostra storia, ripetitività costante di un’idea maschile, ma l’origine del nostro essere. Un’origine che ci permettesse di riattraversare il pensiero maschile senza essere necessariamente solo “dentro”. Il “fuori” non solo come critica-di-intelligenza, ma come critica in sé produttiva di altro: con presunzione mi piace chiamarla “critica-creatrice.”⁵

Sempre sulle pagine della rivista si prende atto dell’esaurimento dell’esperienza dei collettivi, che ha dato vita a nuovi cammini individuali ai quali è necessario riconoscere un valore politico. La fine delle vecchie forme di aggregazione del movimento femminista non è necessariamente, di per sé, un fatto negativo: spesso infatti nei gruppi le individualità di ciascuna si erano fissate nel tempo e rischiavano di rimanere sempre uguali a se stesse, nonostante nella vita privata di ognuna fossero occorsi cambiamenti radicali. Anche se non sempre e non per tutte, l’esaurirsi dei collettivi può rappresentare addirittura una forma di liberazione che apre possibilità di ricerca, in sé, di desideri nuovi. Questo vale sicuramente per Michi Staderini che, infatti, nel maggio del 1979, aveva dato vita, insieme ad altre⁶, all’esperienza del Centro Culturale Virginia Woolf – Università delle Donne, «con l’intento di indagare il rapporto delle donne con la cultura, assumendo come referente il corpo femminile e il separatismo come criterio di conoscenza»⁷. Una scelta controcorrente che caratterizza questa nuova esperienza rispetto al movimento delle donne è quella di volere esplicitamente una chiara divisione di ruolo tra organizzatrici, docenti e partecipanti. Questo, nelle intenzioni di chi progetta il Virginia Woolf, dovrebbe offrire il fondamento per un lavoro proficuo che parta anche dal riconoscimento delle differenze tra donne. La società diversa che Staderini vuole provare ad immaginare e che abbozza nel suo intervento su «differenze», non vuole avere la consistenza di una generica utopia, ma è, anzi, qualcosa di estremamente concreto, frutto dei faticosi cambiamenti individuali e delle ricerche collettive degli anni precedenti; è una società dove possono trovare espressione «la sperimentazione individuale, l’accettazione delle differenze, e non una società che imponga valori collettivi e massificanti»⁸. La ricerca delle donne, per rispondere alla depoliticizzazione del linguaggio, deve continuare a produrre teorie senza cedere di fronte alle contraddizioni, che pure sono emerse, senza abbandonarsi ad un atteggiamento relativista. Scrive Staderini:

Siamo di nuovo al punto zero della politica? Ricominciamo allora anche ingenuamente a confrontare tra di noi i nostri bisogni di socialità diversa, con

4 *Ivi*, p. 5. Corsivo nel testo.

5 Lia Migale, *Emancipazione Liberazione Sapere-materiale Disponibilità: alcune parole di guerra e di pace*, in «differenze», Speciale di politica, novembre 1979, p. 13.

6 Alessandra Bocchetti, Sandra Begnone, Annarita Buttafuoco, Pia Cadinaz, Susanna Menichini, Maria Grazia Minetti, Francesca Molfino, Maria Mosca, Roberta Tatafiore.

7 Annarita Buttafuoco, *Le firme, i soggetti*, in Emma Baeri, Annarita Buttafuoco (a cura di), *Riguardarsi. Manifesti del Movimento politico delle donne in Italia*, Milano – Siena, Fondazione Badaracco – Protagon Editori Toscani, 1997, p. 83.

8 Michi Staderini, *Parliamo di rivoluzione*, in «differenze», Speciale di politica, novembre 1979, p. 36.

fatica, con sforzo con diffidenza reciproca, perché sappiamo almeno questo: che nessuno ci potrà dare mai una teoria soddisfacente, eppure non possiamo fare a meno di cercarla, e che la politica esiste ancora, e che se noi non proviamo a pensare altri penseranno per noi.⁹

Emanuela Vita - Il movimento civico dell'89: nuove prospettive d'analisi per rileggere il '68 tedesco-orientale e il conflitto sociale in un paese «socialista»

Gli anni ottanta della Germania dell'est sono stati e sono ancora oggi un oggetto privilegiato di studio degli storici e delle storiche tedesche. Non solo per l'eccezionale disponibilità delle carte degli archivi di stato, del partito di governo, quelle controverse della Stasi, consultabili fino agli ultimi giorni dell'apparato di potere, ma soprattutto perché nel corso del decennio ha preso forma il movimento d'opposizione che ha condotto al movimento civico, termine che indica in generale la contestazione dell'89. La rivoluzione, è stato constatato, fu pianificata da piccoli gruppi (ambientalisti, femministe, pacifisti), gruppi contro-culturali e cerchie di amici che avevano sviluppato la loro attività d'opposizione all'interno o vicino alla chiesa evangelica. Nei decenni precedenti, infatti, i promotori del movimento erano già attivi in numerosi gruppi d'opposizione riuniti sotto il tetto della chiesa evangelica.

Nell'intervento verrà messo in evidenza come l'analisi delle esperienze politiche degli anni ottanta offre nuovi strumenti per iniziare a reinterpretare i decenni precedenti, in cui quei fenomeni hanno le radici. In particolare si esporrà come andare alla ricerca della genealogia, affollata, del movimento sociale dell'89 ha permesso di far luce sugli anni sessanta e sul '68 tedesco-orientale. In quest'occasione mi vorrei soffermare in particolare sui due filoni di studi che risultano particolarmente significativi per la mia attività di ricerca, che si concentra sugli anni sessanta. Il primo è rappresentato dalle analisi che si focalizzano sull'esperienza femminista degli anni ottanta: studiose come Ute Kaetzel e Ingrid Miethe, sulla base delle esperienze delle donne che hanno fatto parte dell'opposizione e del gruppo femminista «Donne per la pace» hanno sostenuto che molti gruppi di protesta del movimento civico non sarebbero pensabili senza le esperienze vissute nel corso del '68, e che, inoltre, nell'est gli effetti politici di quel processo sono visibili sono negli anni ottanta (evidenziare: 1. «novantottini» e «novantottine» come generazione; 2. riferimenti teorici del movimento; 3. continuità con le pratiche e le esperienze del '68). Il secondo è quello che si concentra sull'attività della chiesa evangelica. Anche in questo caso gli studi sul dissenso e l'opposizione degli anni ottanta hanno permesso di leggere con strumenti d'analisi più affinati il rapporto tra contro-culture e culture politiche, che nel contesto specifico della Germania dell'est non sono del tutto separate tra loro, in alcune realtà e momenti si mischiano e si sovrappongono, c'è chi fa da ponte tra le une e le altre. Si tenterà, dunque, di esporre la relazione tra l'opposizione politica, le culture giovanili e le contro-culture, nodo che tuttavia la ricerca storica ancora non ha sciolto (evidenziare: 1. politicizzazione da parte della Sed del conflitto generazionale e delle culture giovanili come il punk e il beat; 2. il «lavoro aperto» della chiesa evangelica).