

Sotto i ponti. Un'inchiesta etnografica tra i senzatetto a Roma nei primi anni 2000

Pierre Olivier Weiss

► **To cite this version:**

Pierre Olivier Weiss. Sotto i ponti. Un'inchiesta etnografica tra i senzatetto a Roma nei primi anni 2000. DADA Rivista di Antropologia Post Globale, 2020, Giugno (1), <http://www.dadarivista.com/Singoli-articoli/2020-Giugno/05.pdf>. halshs-02652607

HAL Id: halshs-02652607

<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-02652607>

Submitted on 17 Jun 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Titolo: Sotto i ponti. Un'inchiesta etnografica tra i senzatetto a Roma nei primi anni 2000.

Title: Under the bridges. An ethnographic survey among the homeless in Rome in the early 2000s.

Indirizzo:

Pierre-Olivier Weiss

INSPE de Martinique

Route du Phare

BP 678

Fort-de-France cedex

+ 596 696 41 72 56

Affiliazione istituzionale: Ricercatore post-dottorale all'Université des Antilles.

Membro del Laboratoire méditerranéen de sociologie (LAMES) – UMR 7305, all'Université d'Aix-Marseille.

Mail 1: pierre-olivier.weiss@espe-martinique.fr

Mail 2: weiss.po@gmail.com

Presentazione: Pierre-Olivier Weiss è ricercatore post-dottorale all'Università delle Antille, in Martinica. Specialista della sociologia urbana, le sue pubblicazioni più recenti si interessano alla sicurezza ed all'ordine pubblico, più particolarmente all'interno dei campus universitari francesi.

Riassunto: Basandosi sul corpus etnografico raccolto durante tre mesi di osservazione partecipante con un gruppo di stranieri senza fissa dimora nel centro di Roma, l'autore esamina la loro vita quotidiana a partire da una prospettiva emica. I dati ottenuti consentono di identificare il modo in cui si costruiscono le logiche di socializzazione proprie allo spazio pubblico. Lungi dal voler riassumere la moltitudine di profili che possono essere associati alla categoria "senza fissa dimora", la prima parte dell'articolo sviluppa quattro ritratti sufficientemente significativi di senzatetto e della loro quotidianità alle frontiere della desocializzazione, con l'obiettivo di descrivere il loro rapporto con la strada. La seconda parte descrive l'organizzazione dei compiti quotidiani e le logiche di solidarietà che vigono tra i membri del gruppo, soffermandosi sulle forme di istituzionalizzazione delle relazioni collettive. Una riflessione sulle nozioni di distanza ed avvicinamento è l'argomento della terza parte, che tratta principalmente dei problemi della vita comunitaria. L'ultima parte, infine, propone una discussione di carattere più antropologico sulla ritualizzazione della quotidianità di strada analizzando criticamente le attività realizzate durante una giornata tipo. Il risultato principale di questa ricerca è quello di mostrare che, tra le persone senza fissa dimora, esistono forme di organizzazione sociale basate su norme, valori e credenze condivise, che poco hanno a che vedere con l'immagine stereotipata del vagabondo solitario e asociale.

Parole-chiave: Senzatetto, dinamiche di gruppo, spazio pubblico, (de)socializzazione, solidarietà.

Abstract: Based on a three-month participatory ethnographic observation of a group of homeless people in downtown Rome, the author takes a sociological look at everyday life on the street from an emic perspective. The materials collected make it possible to identify the way in which socialization logics of the homeless in public space are constructed. Far from attempting to summarize the multitude of profiles housed in this category, the first part develops

four portraits of the homeless in their daily lives on the borders of desocialization, seeking to understand their relationship to the street. The second part depicts the organization of daily tasks and the logic of solidarity between the members of the group, focusing on the institutionalization of collective-individual relations. The game of distance and coming together is the subject of a third part which deals mainly with the issues of community life. The last part questions the ritualization of daily life in the street through the analytical account of a typical day. The main result is to show that there are forms of social organization based on shared norms, values and beliefs among homeless people, thus breaking with the image of the lonely and asocial homeless person.

Keywords: Homelessness, instituted group, public space, (de)socialization, solidarity.

Résumé : À partir d'une observation ethnographique participante de trois mois menée auprès d'un groupe de sans-abri étrangers dans le centre-ville de Rome, l'auteur pose un regard sur le quotidien de la rue vu de l'intérieur. Les matériaux recueillis permettent d'identifier la manière dont se construisent les logiques de socialisation des sans-abri évoluant dans l'espace public. Loin de vouloir résumer la multitude des profils hébergés dans cette catégorie, la première partie développe quatre portraits, suffisamment significatifs, de sans-abri dans leur vie quotidienne aux frontières de la désocialisation, en cherchant à comprendre leur rapport à la rue. La seconde partie dépeint l'organisation des tâches journalières et les logiques de solidarité entre les membres du groupe en s'attardant sur l'institutionnalisation des rapports collectif-individu. Le jeu de distance et de rapprochement fait l'objet d'une troisième partie qui traite principalement des enjeux de la vie communautaire. La dernière partie questionne la ritualisation du quotidien de la rue à travers le récit analytique d'une journée type. Le principal résultat est de montrer qu'il existe des formes d'organisation sociale basées sur des normes, des valeurs et des croyances partagées parmi les clochards, rompant ainsi avec l'image du clochard solitaire et asocial.

Mots clés : sans-abri, groupe institué, espace public, (dé)socialisation, solidarité.

1. Introduzione

Sebbene esista un'importante letteratura di carattere socio-antropologico sul fenomeno dei senza dimora, inaugurata dai lavori paradigmatici di Nels Anderson (1993[1923]), pochi studi hanno osservato la vita quotidiana a lungo termine delle persone che vivono per strada (come lo ha dimostrato la recente meta-analisi realizzata da Choppin e Gardella, 2013)¹. Frutto di novantasei giorni di osservazione partecipante, questo articolo presenta i risultati di una ricerca etnografica inedita, realizzata a Roma tra ottobre 2004 e gennaio 2005. La ragione che motiva la pubblicazione a quasi tre lustri di distanza di tali risultati è duplice: in primo luogo, perché fu proprio in quegli anni che in Italia, tradizionalmente considerata come un paese d'emigranti, il trend migratorio invertì la sua tendenza, diventando positivo e trasformando la distribuzione demografica dei senza fissa dimora sul territorio nazionale (al giorno d'oggi, la maggioranza assoluta è composta da cittadini stranieri. ISTAT, 2015); in secondo luogo perché l'attuale contesto politico ha facilitato il risorgere di un discorso stereotipato sulla vita di strada, basato su scorciatoie intellettuali che, parafrasando Ugo Fabietti (1995), prediligono l'intelletto etnografico (e la costruzione di frontiere e differenze) senza mai raggiungere la ragione antropologica. L'obiettivo di quest'articolo è, dunque, poter restituire il risultato di un'inchiesta svolta seguendo i criteri metodologici dell'etnografia al fine di ristabilire una certa oggettività nella ricostruzione socio-storica del fenomeno dei senza dimora a Roma: oggettività sicuramente empatica, e quindi poco neutrale, ma volta a evitare una lettura nostalgica e romantica della vita di strada. Chi vive per strada non lo fa per scelta ma per necessità e la presenza crescente di senza dimora per le strade della capitale d'Italia non è che una manifestazione dell'aggravarsi della crisi sociale ed economica della Nazione.

Come lo aveva sottolineato già più di trent'anni fa un rapporto della Fondazione LABOS (1987), il problema dei senza fissa dimora in una città come Roma è significativo: la *caput mundi*, sin dal Medioevo, ha ospitato un gran numero di congregazioni dedite ad attività caritative e la tradizione monastica del *pax et bonum* (secondo cui l'ospitalità diviene la legge dell'uomo rinnovato in Cristo) ha facilitato la relativa accettazione sociale del viandante e della sua povertà (Dominici, 2001; Esposito, 2011)². Con l'avvento dell'industrializzazione italiana, a partire del XIX secolo, il sottoproletariato urbano, composto da cittadini della nazione esclusi dal mercato del lavoro, costretti a vivere in condizioni indegne e soggetti al fenomeno dell'alienazione, diventerà il primo fruitore dei servizi offerti da tali organizzazioni (Rocca, 1992; Rosa, 1992). Durante un paio di secoli, dunque, il popolo dei senza dimora in Italia, fu composto maggioritariamente da cittadini italiani.

Durante l'ultimo decennio del XX secolo, l'instabilità politica nei Balcani -provocata dalla crisi dei regimi jugoslavo ed albanese ed aggravata dai conflitti inter-etnici nella regione e dal crollo delle economie locali - ha generato un fenomeno fino ad allora sconosciuto dagli italiani: l'arrivo della prima ondata di "profughi"³ stranieri, in fuga dalla guerra e dalla disperazione e desiderosi di installarsi nel belpaese (Ali, 1997). Molti di loro furono accolti da quelle stesse congregazioni che, fino ad un passato recente, si erano occupate del sottoproletariato urbano e che, in meno di una decade, finirono per convertirsi in organismi specializzati nell'accoglienza

¹ In Italia, le prime ricerche sul fenomeno datano dei tempi del Fascismo e studiano i senza dimora in quanto soggetti asociali ed esterni al mercato dei beni e dei servizi (Dacò, 1940). Oggigiorno, gli approcci privilegiati sono piuttosto transdisciplinari, come lo dimostrano i lavori di Guiducci (1980), De Angelis (1996), Gazzola, 1997, Barnao (2004), Dua (2017) e Levorato ed i suoi colleghi (2017).

² Si vedano, inoltre, le ricerche di storici e storiografi come Capitani (1983) e, più recentemente, Christophe (1995) e Geremeck (1995) che, attraverso l'analisi degli archivi, hanno ricostruito le dinamiche di genesi, inclusione ed esclusione della povertà nelle società occidentali dall'Antichità all'Età Moderna.

³ Per un'analisi giuridica della condizione di profugo e degli statuti di rifugiato, sfollato e richiedente asilo, si rimanda alla sintesi ragionata proposta da Petrovic, 2011.

allo straniero (come nel caso della Caritas Italiana⁴ o dell'ARCI⁵). A partire da allora, il problema dei senza fissa dimora è divenuto un vero e proprio affare di Stato che ha alimentato il discorso politico populista e che ha strumentalizzato la sofferenza umana a dei fini elettorali.

Sfortunatamente, pochi sono gli studi sui senza fissa dimora in Italia che si siano basati sull'osservazione diretta dei fenomeni di strada (eccezion fatta per i pregevoli lavori etnografici di Scandurra, 2005 e 2014 e le storie di vita raccolte da Filosa, 1993, e Spanò, 1999): le ricerche in questo campo hanno tradizionalmente privilegiato l'analisi dei dispositivi di assistenza (pubblici, come il 118, o privati, come la Caritas) o lo sviluppo di progetti di ricerca-azione (Gardella, 2016; Grand, 2017)⁶. Una delle ragioni principali è la difficoltà di raggiungere e seguire durante un periodo sufficientemente significativo la vita quotidiana di persone che vivono in contesti potenzialmente pericolosi, soprattutto per un osservatore esterno (ed ancor più se straniero, come nel mio caso).

2. Note metodologiche

In altri paesi europei, come in Francia a partire dallo studio pionieristico di Alexandre Vexliard (1957) sui barboni di Clermont-Ferrand alla fine della seconda guerra mondiale, le inchieste etnografiche sulla vita di strada sono più numerose (Pichon, 1998; Joseph, 2005; Join-Lambert, 2006). Vexliard riteneva che “solo il cosiddetto metodo del caso di studio [...] permette di conoscere, nella loro diversità, i comportamenti umani concreti” (Vexliard, 1957: 13-14). Per evitare tutta parzialità nell'analisi e tenendo in conto le difficoltà che possono sorgere per definire un campionamento ragionato in un contesto di marginalità, Vexliard proponeva poi l'uso di un punto di vista panoramico su “tutti i componenti della popolazione vagabonda, selezionando a caso gli individui incontrati” (Vexliard, 1957: 28⁷), schierandosi di fatto tra i sostenitori del campionamento aleatorio: sicuramente meno rappresentativo della distribuzione statistica reale di certi caratteri ma di più semplice realizzazione e più efficace tenendo in considerazione le difficoltà logistiche per accedere ad un tale terreno d'analisi e ad informatori disposti a condividere le loro storie ed il loro cammino, spesso lastricato di difficoltà e sofferenze. Seguendo l'approccio di Vexliard, che ricorda lo sguardo vagabondo e *flâneur* di cui parlava Walter Benjamin (1997), questa ricerca è il prodotto di una serie di incontri casuali osservati con la lente dell'etnografo, il cui ricordo è stato fatto decantare durante poco più di un decennio (è il principio dell'ἔποχή, la sospensione del giudizio di cartesiana memoria) al fine di proporre un ragionamento antropologico senza pregiudizi su di un fenomeno che, in fin dei conti, è sotto gli occhi di tutti (e sul quale un po' tutti si sentono in diritto di disquisire).

Il gruppo che ho avuto l'opportunità di seguire ed osservare era composto da cinque persone (Sroopy, Michel il belga, Nicola, Michael il tedesco, Stella). Durante la maggior parte della mia permanenza con il gruppo sono stato accompagnato da Aurélien, un collega francese con cui, durante più di tre mesi, ho condiviso le gioie ed i dolori dell'etnografia di strada. Il denominatore comune che giustificava il gruppo era, per l'appunto, la strada che, oltrepassando il suo ruolo di semplice infrastruttura di trasporto, aveva assunto lo status di cemento identitario. A distanza di tanti anni, però, mi rendo conto che, in realtà, la condizione che ci accomunava

⁴ Si tratta dell'organismo pastorale della Conferenza Episcopale Italiana, creato nel 1971 per promuovere le “opere di bene” e la testimonianza della carità sul territorio nazionale.

⁵ L'Associazione Ricreativa e Culturale Italiana (ARCI) è un'associazione di promozione sociale italiana fondata a Firenze il 26 maggio 1957. Si tratta dell'associazione laica italiana con più membri (circa un milione) e più radicata sul territorio nazionale (nel 2016 federava almeno 4796 centri culturali).

⁶ Una bibliografia ragionata sull'argomento è stata pubblicata qualche anno fa dall'Assessorato alle Politiche Culturali del Comune di Roma (Biblioteche di Roma, 2000).

⁷ Nel testo originale: *All-rounders of the vagrant population, the individuals being taken at random from the encounters*. La traduzione è nostra.

era piuttosto la relativa povertà, vissuta certo con maggiore o minore accettazione, secondo i casi, ma capace di trasfigurare profondamente la nostra comune umanità. In fondo, anche io ed Aurélien eravamo due giovani studenti stranieri e squattrinati, in cerca di un terreno di studi ideale: ma mentre scendevamo lungo la costa tirrenica ogni città sembrava voltarci le spalle. Quando siamo arrivati nella capitale, il nostro budget si era ridotto all'osso. Un incontro casuale ha cambiato il corso e la sostanza del viaggio, consentendoci così l'accesso ad un gruppo di senza fissa dimora. Ci siamo presentati come musicisti di strada, con chitarre al seguito. In pochi minuti, dopo aver parlato di musica e chiacchierato amichevolmente attorno ad una bottiglia di birra, uno di loro ci ha offerto un posto sicuro dove nascondere la nostra macchina e gli strumenti, proponendoci una "dritta": dormire con loro, sotto il pronao del Pantheon⁸. Con il senno di poi, è assai probabile che quella proposta sia stata il prodotto di un ragionamento un po' contorto basato sull'immagine stereotipata del giovane artista francese *bohémien* (ciò che noi rappresentavamo), capace di impressionare più facilmente i passanti e di ottenere una più lauta elemosina: a modo loro, noi potevamo diventare – seppur temporaneamente – un'interfaccia più vendibile per il gruppo, che avrebbe permesso maggiori guadagni da condividere. Senza contare il fatto che la nostra presenza era, per loro, rassicurante: parlavamo le loro lingue, eravamo disposti a condividere la loro quotidianità, eravamo stranieri come loro e, finalmente, come loro, avevamo scelto di vivere per strada. L'esperienza della vita di strada forgia un'identità e si associa ad un sistema di valori, di credenze e di norme che, essendo fondamentalmente marginale (o, per esser più precisi, marginalizzato) ha un profondo impatto a livello psicologico⁹, proprio come l'esperienza del carcere (Combessie, 2001), soprattutto quando l'esperienza si protrae a lungo. Per quelli che – come me – hanno dormito per strada solo per un breve periodo di tempo e che hanno potuto reintegrare rapidamente una vita "normale", le abitudini proprie alla marginalità tendono a scomparire più o meno rapidamente, in funzione del consolidamento del capitale sociale dell'individuo¹⁰. Detto in altri termini, dopo la mia immersione sotto i ponti della Capitale, il ritorno alla realtà quotidiana che avevo lasciato qualche mese prima in Francia è andato di pari passo con la ripresa delle attività sociali e dei contatti con le reti familiari, amicali e professionali. A distanza di anni mi rendo conto di come, durante quell'inverno romano, l'interazione etnografica con un terreno di studi *borderline* abbia generato un processo di transfert e controtransfert (la risposta del "nativo" allo studioso) che, proprio come lo presagiva il padre dell'etnopsichiatria, George Dévereux (1984), ha messo a

⁸ Situato nella centralissima Piazza della Rotonda, il Pantheon è uno dei simboli più celebri dell'architettura romana. Costruito nel I secolo a.C. per ordine del console Marcus Vipsanius Agrippa e ricostruito nella sua forma attuale un secolo dopo per volontà dell'imperatore Adriano, era originariamente dedicato al culto delle numerose divinità del pantheon romano. Durante l'alto Medioevo fu convertito in chiesa cattolica divenendo la basilica di Santa Maria ad Martyres (titolo che conserva ancora al giorno d'oggi, sebbene l'edificio sia più conosciuto con il nome originario, Pantheon).

⁹ Senza contare, ovviamente, l'impatto che può avere sul corpo umano l'esposizione prolungata a scarse condizioni igieniche ed il ripetersi di abitudini poco salubri. Un'analisi più accurata della questione è stata pubblicata da Vannoni e Cois (2004).

¹⁰ In Italia, i servizi di assistenza sociale offerti dalle Regioni (ma pilotati dal Ministero del lavoro e delle Politiche Sociali e spesso appaltati ad organismi esterni) e da numerose associazioni di carattere locale e nazionale (molte delle quali fanno capo alla Fio.PSD, la Federazione Italiana Organismi per le Persone Senza Dimora) propongono percorsi di risocializzazione adattati alle esigenze delle persone senza dimora ma il carattere esperto e formale che assume l'intervento educativo e l'aspetto paternalista delle attività di sostegno costituiscono spesso un freno che molti "ex barboni" preferiscono evitare (Gui, 1996). La preferenza va, proprio come nel mio caso, alle reti informali che permettono di ricostruire un'identità ed una dignità senza dover necessariamente ricorrere al ricordo -spesso poco piacevole- della vita "sotto i ponti".

dura prova, angosciandolo, il mio incosciente etnografico¹¹. L'interpretazione dei dati ottenuti, ovviamente, risente di questa dinamica.

Il corpus etnografico su cui si basa questa ricerca è costituito dalle annotazioni consegnate ad un diario di campo al termine di ogni giornata trascorsa con i senza fissa dimora a Roma. Gli appunti presi allora sono stati sistematizzati al fine di ricostruire storie di vita dei membri del gruppo, la peculiare forma di organizzazione sociale che hanno sviluppato per sopravvivere, le pratiche e le interazioni sociali nella loro quotidianità, le logiche proprie alla “vita di strada”. Il periodo analizzato corrisponde al culmine della fase berlusconiana della cosiddetta Seconda Repubblica, durante il quale il governo in carica, approfittando dell'allarmismo diffuso da certi mass-media (molti dei quali facenti capo, direttamente od indirettamente, proprio allo stesso Presidente del Consiglio) promosse varie riforme di carattere securitario, tra cui l'istituzione del poliziotto di quartiere¹², la nuova disciplina dell'immigrazione¹³ o quella in materia di stupefacenti¹⁴. In quegli anni il popolo dei senza tetto, a Roma, era composto essenzialmente da cittadini italiani ed europei, molti dei quali erano stati costretti a scegliere la strada a seguito di un tracollo economico o di una dipendenza. Fu in quegli anni che cominciarono ad arrivare, in effetti, le grandi ondate migratorie che, nel corso degli anni successivi, cambiarono profondamente la composizione sociale dei senza fissa dimora e la logica della socializzazione nei grandi centri urbani e nei loro hinterland: con l'esplosione dell'immigrazione proveniente dall'Africa, dall'Asia centrale (e soprattutto dal Pakistan e dall'Afghanistan) e dal Vicino Oriente e dal Nord Africa, accompagnata dal fenomeno della migrazione per gruppi¹⁵, le comunità della diaspora hanno potuto preservare certi tratti culturali e mantenere forti legami identitari (ma anche economici e sociali) con la terra d'origine (Ali, 2003).

La prima parte dell'articolo ritrae quattro membri del gruppo, la loro quotidianità, la loro carriera *on the road*, il loro rapporto con l'intimità e con la strada. Sebbene appaiano dei tratti comuni, sono in realtà le particolarità individuali ad esser messe in valore, contraddicendo l'idea stessa che possa esistere un idealtipo sociologico capace di riassumere le molteplici traiettorie esistenziali e le logiche di vita, così differenti, osservate sul terreno. Le sezioni centrali propongono un'analisi delle forme di collaborazione all'interno del gruppo e delle strategie di ripartizione delle responsabilità e dei “lavori domestici” di carattere comunitario, mettendo in evidenza le forme di solidarietà utilitaristica – Emile Durkheim (1893) avrebbe preferito parlare di solidarietà meccanica – sviluppate dalle micro-comunità di strada, necessarie a garantire la coesione sociale ed a gestire i conflitti. Le relazioni di autonomia e interdipendenza tra i membri del gruppo, così come le dinamiche di allontanamento e riavvicinamento osservate durante l'inchiesta etnografica, sono esaminate in una terza parte. L'ultima parte propone un'analisi ragionata di una giornata tipica sulla strada, con i suoi rituali,

¹¹ In altri termini, “è nel momento in cui sorge l'angoscia, è nel momento in cui sono in gioco le reazioni controtransferali che si è più vicini alla ‘verità’ dell'altro, verità che non può quindi essere scoperta se non tramite un coinvolgimento della soggettività” (Cerea 2013: 50).

¹² Il progetto, previsto dal *Contratto con gli Italiani* presentato dal futuro Presidente del Consiglio dei Ministri Silvio Berlusconi durante la campagna elettorale del 2002, fu avviato in via sperimentale in 28 province ma fu gradualmente abbandonato a causa della mancanza cronica di personale e della scarsa collaborazione delle differenti forze di pubblica sicurezza operanti sullo stesso territorio e chiamate a contribuire al dispositivo.

¹³ Con la promulgazione della legge n. 189 del 30 luglio 2002, meglio nota come legge Bossi-Fini, che stabiliva norme più restrittive per l'accoglienza degli stranieri (Ballerini e Benna 2002).

¹⁴ Con la promulgazione della legge n. 49 del 21 febbraio 2006, conosciuta come legge Fini-Giovanardi, che prevedeva l'inasprimento delle sanzioni relative alle condotte di produzione, traffico, detenzione illecita ed uso di sostanze stupefacenti, abolendo qualsivoglia distinzione tra droghe leggere e pesanti. La norma è stata revocata a seguito della sentenza della Corte Costituzionale n. 32 del 12 febbraio 2014.

¹⁵ Ma anche dalle possibilità di ricongiungimento familiare *ex post* previste dalla normativa vigente.

le sue cerimonie, i suoi imprevisti, al fine di stabilire le abitudini performative e le strategie adattative dei membri del gruppo.

3. Identità di strada: stereotipi, pregiudizi e dinamiche di gruppo

La letteratura e l'informazione di massa hanno contribuito al rafforzamento di un'immagine romantica del senzatetto, superuomo che, in termini nietzschiani e libertari, decide volontariamente di allontanarsi dal mondo civile per seguire la sua strada¹⁶. La figura del barbone – individuo solo, cupo e asociale, eremita urbano ed anacoreta postmoderno – non rappresenta che un'infima minoranza del popolo della strada. Da oltre mezzo secolo la ricerca scientifica ha mostrato che, anche per strada, esistono forme di organizzazione sociale, certamente flessibili o poco istituzionalizzate, a volte effimere, ma comunque basate su norme, valori e credenze condivise (Le Bon, 1963; Pagès, 1986; Damon, 2002).

La vita di strada è rude: gli imprevisti sono sempre possibili e, per limitarne l'impatto, la tendenza alla ritualizzazione ed alla standardizzazione di certi comportamenti è forte. Le persone che ho incontrato, osservato e studiato possono essere analizzate come membri di un gruppo perché si sono affiliate intorno ad interessi comuni e perché la loro identità si è costruita in opposizione all'identità di altri gruppi di senza fissa dimora. Ciononostante, come in altri casi riportati dalla ricerca socio-antropologica, “solo la mancanza di alloggi autonomi e stabili è riconosciuta e accettata da tutti come una caratteristica comune” (Quaglia, 2005: 120¹⁷). Poiché il gruppo è un concetto poliedrico¹⁸, per definirlo vengono generalmente enfatizzati cinque criteri: l'interazione diretta o indiretta tra le persone del gruppo, gli obiettivi comuni, l'interdipendenza, la costruzione di una struttura normativa ed il sentimento di un'appartenenza comune (Forsyth, 2010). Vedremo più avanti fino a che punto questo gruppo di senza fissa dimora può essere definito come gruppo primario ai sensi di Charles Horton Cooley (1909) al fine di dimostrare che le persone senza dimora seguono logiche di socializzazione dettate dallo stato di necessità permanente: tattiche e strategie che li portano a scegliere l'occupazione dello spazio pubblico urbano con il fine primario di sopravvivere. Quest'approccio pragmatico è dunque opposto all'approccio idealista di quanti, come Pound, hanno immaginato la vita di strada in termini romantici ed anti-sistema. In tanti, durante la mia inchiesta, mi hanno rivelato che, in fin dei conti, tutto quello che desideravano era tornare a vivere una vita “normale” e reintegrare dignitosamente il sistema sociale.

Da un punto di vista simbolico, l'interazione è al centro dei fenomeni costitutivi dei gruppi: è l'unità di scambio tra i suoi membri e tra questi ed il mondo esterno che costituisce l'articolazione essenziale delle dinamiche del gruppo. Le relazioni all'interno e all'esterno del gruppo si concentrano molto spesso su quello che Leon Festinger (1954) chiama “confronto

¹⁶ Il poeta Ezra Pound, profondamente influenzato da questa visione, scrisse nei suoi *Cantos*: *Vieni, compiangiamoli quelli che stanno meglio di noi./Vieni, amica, e ricorda/che i ricchi han maggiordomi e non amici,/e noi abbiamo amici e non maggiordomi* (1982: 185). Il “poveraccio” di Pound è dunque l'eroe, il Davide che resiste al Golia borghese e plutocrate. Non è superfluo aggiungere che il poveraccio/eroe a cui dava voce Pound – fedele al suo credo socialo-fascista – non poteva che essere un ariano europeo e che il suo nemico plutocrate non poteva che essere un ebreo arricchitosi a spese del popolo (Redman, 1991). Tale visione è ancora d'attualità e ritrova vigore nelle numerose campagne di protezione sociale – come quelle del movimento CasaPound, che proprio all'ideologia di Pound dichiara di ispirarsi – che, al grido di “prima gli italiani”, rivendicano l'esclusione degli stranieri dalle politiche nazionali di assistenza.

¹⁷ In francese nel testo originale: *seul le fait de ne pas avoir de logement autonome et stable est reconnu et accepté par tous comme une caractéristique commune*. La traduzione è nostra.

¹⁸ Considerato come l'unità sociale di base, il gruppo differisce dalla comunità o dalla società per la mancanza di strutture istituzionali. Originariamente oggetto di studi dell'antropologia sociale e della sociologia, a partire dal secondo dopoguerra il gruppo è divenuto il terreno di ricerche preferenziale della psicologia sociale. Una sintesi della questione è stata recentemente pubblicata da Donelson Forsyth (2010).

sociale”, riferendosi al processo attraverso il quale gli individui si confrontano con gli altri e possono così determinare non solo le somiglianze e le affinità con alcuni ma anche – e forse soprattutto – le differenze con gli altri (Barth, 1969). Questo confronto mette in luce le ragioni che possono spingere un individuo a scegliere un’appartenenza piuttosto che un’altra (Paugam, 2008): l’interazione all’interno di un gruppo è dunque simbolica, perché espressiva, ma anche funzionale, perché finalizzata al raggiungimento di un fine (la sopravvivenza, il benessere, la stabilità). La funzione comparativa del confronto è doppiamente sollecitata: tra i membri del gruppo e di fronte ai gruppi esterni. La differenziazione diviene dunque esclusiva, selettiva ed interviene nella costruzione dell’identità sociale dell’individuo, che tenderà da un lato a valorizzare la sua unicità per essere riconosciuto e per attirare l’attenzione degli altri, ma dall’altro lato, paradossalmente, lo indurrà a seguire ed incarnare gli ideali, le norme e le regole di condotta previste dal gruppo a cui appartiene (e questo principio è valido anche sulla strada, dove si tendono ad enfatizzare certi tratti considerati “marginali” – e marginalizzanti – al fine di mantenere una certa reputazione nell’arena sociale del sottoproletariato urbano). Il confronto tra pari ha anche un impatto sul clima del gruppo, permettendo l’alternarsi di fasi cooperative e competitive che portano a tensioni, ma anche ad alleanze. Nelle pagine che seguono si dimostrerà come la vita di strada, caratterizzata da un alto livello di esposizione ai rischi, implichi un ripiegamento delle singolarità individuali al fine di mantenere una certa coerenza di gruppo e come le risorse mobilitate dalle persone senza fissa dimora servano in larga parte ad adattarsi ad un ambiente che non è stato concepito per accoglierli: gli spazi pubblici sono per definizione, luoghi non destinati all’abitazione (Firdion e Marpast, 2000) che gli “inclusi” e gli “esclusi” condividono e si spartiscono secondo logiche utilitariste e spesso conflittuali (Pichon, 2007).

4. Ritratti di “barboni”

Al momento dell’inchiesta, la Caritas diocesana aveva recensito sul territorio romano circa 6.000 persone senza fissa dimora, delle quali ve n’erano da 500 a 1.000 che dormivano stabilmente per strada¹⁹ (Deriu e Sgritta, 2005). A momento della redazione di quest’articolo, la situazione appare molto peggiore, come confermano i dati dell’Istituto Nazionale di Statistica (ISTAT 2015)²⁰ e della Fio.PSD (2019), che concordano nello stimare che a Roma, oggi, almeno 6.000 persone vivano per strada. L’esplosione del fenomeno – che, in meno di quindici anni ha sestuplicato il numero dei “barboni” sulle strade capitoline – ha portato ad una moltiplicazione delle tipologie osservabili: se nel 2004 la maggior parte dei senzatetto che ho incontrato erano di origine italiana ed europea (con una forte presenza di comunità provenienti dall’est europeo), al giorno d’oggi le strade della *caput mundi* servono da rifugio e luogo di ricovero a persone che vengono da ogni angolo del mondo, dall’Italia al Bangladesh al Ghana, dal Suriname agli Stati Uniti alla Polonia. I dati dell’ISTAT (2015) confermano peraltro che per la maggior parte di loro sono uomini (85,7%), stranieri (58,2%) con un’età media di 44 anni ed un titolo di studio inferiore (nel 65,4% dei casi il titolo di studio posseduto era inferiore alla licenza media). Paradossalmente, nel 32,7% dei casi, le persone senza dimora detengono un diploma superiore od un titolo di studio universitario. Rispetto al censimento precedente, realizzato nel 2011, l’ISTAT segnala un prolungamento del tempo di permanenza in strada: se da un lato diminuisce il numero di persone che non dispongono di un tetto da meno di tre mesi (passando dal 28,5% al 17,4%) dall’altro lato aumentano quelle che vivono in strada da più di due anni (che passano dal 27,4% al 41,1%) o da oltre quattro anni (che, dal 16%, passano al 21,4% del campione statistico usato dall’ISTAT. Vedasi anche Caritas Roma 2018).

¹⁹ I restanti dispongono di sistemi di accoglienza temporanei presso familiari, amici e nell’ambito di dispositivi operati dalle amministrazioni locali, da associazioni religiose o da organismi della società civile.

²⁰ Nello stesso rapporto, l’ISTAT, basandosi sul numero di persone che hanno utilizzato un servizio di mensa o accoglienza notturna, ne recensisce 50.724 su tutto il territorio italiano.

I ritratti che verranno analizzati nelle prossime pagine non ambiscono a descrivere una sintesi demografica della realtà di strada a Roma nell'inverno del 2004 ma propongono uno "spaccato" sufficientemente significativo del panorama dei senz'atetto capitolini a partire dal resoconto delle esperienze di vita quattro persone di mezz'età (un ex mercenario belga, un tedesco schizofrenico, un musicista italiano ed un italo-nepalese dipendente dall'alcol) che, per ragioni differenti, si erano ritrovate a vivere nella *sub urbe* e che, per una ragione comune, avevano deciso di condividere una parte del loro cammino con altre persone (gli antichi abitanti dell'Urbe avrebbero detto che *pares cum paribus facillime congregantur*).

4.1. Michel il belga: il veterano con cane al seguito

Michel era un uomo di piccola statura, sulla cinquantina. Aveva perso gli incisivi superiori ma curava il suo look: sfoggiava una lunga chioma grigia da rocker, indossava solo pantaloni e giacche di jeans e suonava l'armonica. Anche in inverno utilizzava dei sandali, in mancanza di qualcosa di meglio. Una cagnetta bianca lo seguiva ovunque: il suo nome era Alaska. Michel e Alaska erano inseparabili. Michel aveva vagabondato per le strade europee durante almeno vent'anni ed ai tempi del nostro incontro faceva parte dei "residenti del portico del Pantheon" da quasi cinque anni. Michel conosceva i meandri più remoti della capitale, i "punti caldi" e le zone dove era possibile chiedere l'elemosina senza rischi. Le sue conoscenze (ed il suo "sapere pratico") gli avevano permesso di stabilire la sua "sovranità" su alcune aree del centro città in cui era possibile guadagnare meglio e più rapidamente. Michel mi ha introdotto agli usi, ai costumi ed alle norme che vigono all'interno della categoria sociale dei cosiddetti "musicisti di strada". Allora come oggi, il mancato rispetto delle regole che costituiscono la deontologia dei suonatori *on the road* può prevedere una serie di sanzioni – reali o simboliche – giustificando forti tensioni e persino a atti di violenza (risse, insulti, distruzione di beni, esclusione da una determinata zona geografica). I consigli di Michel ci hanno evitato spiacevoli dispute con altri musicisti e ci hanno facilitato l'integrazione all'interno del circolo, piuttosto ristretto, dei "residenti del Pantheon".

Prima di finire per strada, Michel – che vantava origini a suo dire "zingare" – aveva prestato servizio come legionario e come mercenario. Era un *romani* ed aveva trascorso la sua infanzia al seguito di una comunità nomade. In gioventù aveva lavorato come cuoco, esperienza professionale che gli aveva dato una certa legittimità per decidere i menu dei pasti condivisi ma non solo. La sua formazione unita ad una lunga esperienza di strada gli aveva permesso di implementare tecniche non convenzionali quando i tradizionali utensili da cucina non erano disponibili. Per Michel, l'intraprendenza era la base della sopravvivenza. Con una forchetta poteva trasformare un sacchetto di plastica in un setaccio, tra le sue mani una bottiglia si trasformava in spremiagrumi ed una lattina riempita con alcool denaturato poteva sostituire il fornello a gas. A causa di una banale rissa di strada, che a quanto pare è finita male, ha scontato dieci anni nelle patrie galere, in Belgio. Quando gli chiesi cosa ci faceva in Italia, mi raccontò che vi si era rifugiato al termine di una fuga. A casa sua, mi diceva, era ricercato: dopo il carcere, si era ritrovato invischiato in un altro crimine, era sfuggito all'arresto ed attendeva la prescrizione del reato per poter tornare in Belgio. Era entrato a far parte dei "residenti del Pantheon" nell'estate del 2001 a seguito di un alterco canino: aveva difeso Alaska dall'attacco di un cane appartenente ad un'altra persona senza dimora, Michel il tedesco (che descriverò nelle prossime pagine). La banale coincidenza dei nomi di battesimo li aveva avvicinati e non si erano più lasciati. Ateo, ferocemente ateo, Michel non parlava di Dio, non pronunciava il suo nome, non bestemmiava. Coerente con il suo ideale di dignità, Michel rifiutava la carità ecclesiastica ed evitava l'assistenza delle associazioni religiose che distribuivano cibo, vestiti e prodotti per l'igiene personale (in kit che, solitamente, contenevano sapone, dentifricio,

spazzolino da denti e rasoio da barba). Ne era orgoglioso: lui – era solito dire – andava avanti “anche senza l’aiuto del Padreterno”. Era un fumatore avido, da tre pacchetti al giorno. Convinto di disporre di un livello avanzato di competenze in varie lingue, Michel si lanciava spesso in discussioni surreali con i turisti stranieri, facendo un uso sapiente di un pidgin che mescolava allegramente il francese, l’italiano e il dialetto romanesco²¹. A volte vi aggiungeva espressioni in *romaní* ed in fiammingo. Ad esempio, per dire miscela usava neologismi come *mescolante* o *mix-mix* e per dire bagnato usava il termine fiammingo *wet*. Per Michel, “ir monno è belo” (il mondo è bello). Ma per lui, che da giovane era stato un bravo ragazzo, la vita era anche lotta per la sopravvivenza e violenza, quando necessario. Un giorno mi disse: “le mie mani possono guarire, ma possono anche uccidere”²², motto che ben riassume la dualità del personaggio: un uomo quieto con un passato da mercenario, uno spirito inquieto con una debordante voglia di vivere. La sua vitalità poteva rapidamente trasformarsi in ira come quando, una sera di novembre:

“Michel il belga si è messo nei guai con un ragazzo di strada: ha preso a calci padella, facendo un rumore assordante, ed ha lanciato una bottiglia di vetro verso un’edicola, spaccandola e spaventando i passanti. Nessuno ha voluto avvicinarsi per calmarlo, nessuno. Michel il belga, Michel il gentile, Michel era capace di impaurirci con la sua rabbia sfrenata” [21 novembre 2004²³].

In almeno un paio d’occasioni ho assistito personalmente a questa scena: se, durante una sfuriata, non otteneva soddisfazione, era capace di gettare la sua borsa – contenente tutti i suoi effetti personali – nel Tevere, dove spesso accampavamo²⁴. Questo gesto radicale ma ritualizzato esemplificava simbolicamente il suo modo fatalista di vivere la strada: per Michel, in fondo, la vita è appesa ad un filo e tutto può scomparire repentinamente, portando alla creazione di un nuovo inizio. Filosofo del divenire e poco interessato all’essere, come Eraclito, Michel considerava che tutto scorre, πάντα ῥεῖ, proprio come le acque del Tevere. Nonostante la sua imprevedibilità, durante i tre mesi trascorsi al suo fianco, ho imparato a considerare quest’uomo come una specie di figura protettrice del gruppo, rassicurante, perfino paterno. Noi lo chiamavamo spesso “papà Michel” e lui ci ricambiava definendoci i suoi *titis* (un vezzeggiativo dell’argot parigino per indicare i “ragazzacci” di strada, conosciuti anche con

²¹ Il ruolo del dialetto romanesco nella costruzione di una lingua veicolare usata dai senzatetto della capitale è assai interessante. In effetti, le sue strutture grammaticali, sintattiche e fonologiche vengono spesso privilegiate a quelle dell’italiano: ne è un esempio la costruzione *a+infinito*, come nel caso dell’espressione “che cosa stai a mangiare?” (in italiano, sarebbe più corretto dire “che cosa stai mangiando?” ma in dialetto romanesco si direbbe “che stai a magnà?”). La spiegazione è fondamentalmente socio-linguistica ed ha a che vedere con l’uso del dialetto, profondamente radicato a Roma e parlato da tutte le classi sociali, rendendo difficile per lo straniero non italofono la distinzione tra la lingua nazionale (l’italiano) e la lingua popolare (il romanesco). Durante la mia inchiesta ho potuto osservare come tali confusioni linguistiche possano essere foriere di discriminazioni ma anche, paradossalmente, di atti insperati di solidarietà.

²² Parafrasando, molto probabilmente, il testo della celebre canzone *Exit* del gruppo irlandese U2, nella quale si narra la storia di un assassino che scopre che *the hands that build could also pull dow, even the hands of love* (le mani che costruiscono possono anche distruggere, persino le mani dell’amore. Traduzione nostra). O forse, più prosaicamente, riprendendo l’espressione romanesca - resa celebre dall’attore Mario Brega nel film *Bianco, Rosso e Verdone*, diretto da Carlo Verdone nel 1981 – “sta mano pò esse fero o pò esse piuma”: questa mano può essere dura come il ferro o leggera come una piuma.

²³ Si tratta della trascrizione letterale dei miei appunti etnografici.

²⁴ I margini dei fiumi che attraversano la città di Roma (il Tevere e l’Aniene) sono stati per secoli l’ultimo rifugio dei gruppi più emarginati della città (lo scrittore italiano Pier Paolo Pasolini ne ha fatto uno scenario privilegiato per i suoi romanzi, in particolare *Ragazzi di vita* ed *Una vita violenta*). Lo erano anche per noi, che approfittavamo dello statuto di *no man’s land* degli argini tiberini e della loro pista ciclabile: in quegli anni, le forze di pubblica sicurezza frequentavano poco quelle zone e, d’inverno, il numero ridotto dei passanti permetteva una certa “invisibilità” ai comportamenti marginali come i nostri, che implicavano cucinare su lattine di alcol usando sacchetti di plastica come scolapasta.

l'appellativo di *apaches*). Il prestigio di cui godeva all'interno del gruppo – senza che vi fosse alcuna leadership o autorità di sorta – ha legittimato la mia presenza e quella del mio collega francese. Quando gli chiesi del suo futuro, scoprii che, nonostante le sofferenze patite, Michel era meno solido di quanto desse a vedere e che ormai non credeva più a qualsivoglia prospettiva di recupero e reintegrazione alla vita *in urbe* (dopo anni di *sub urbe*). Fumando l'ennesima sigaretta, mi ammise di essere pienamente cosciente che il suo destino ultimo era quello di “morire per strada”: πάντα ῥεῖ, proprio come le acque del Tevere.

4.2. Michael il tedesco: il melomane che parlava con Dio

Michael il tedesco era più giovane di una decina d'anni rispetto al suo omonimo belga. Al momento del nostro incontro, viveva in strada da almeno 8 anni. Tutto era cominciato con un licenziamento per colpa grave nella sua nativa Germania²⁵. Senza un tetto, senza risorse ed alla disperata ricerca di un lavoro, Michael era sbarcato nella capitale italiana colmo di speranze ma non era riuscito a trovare quella sicurezza che cercava. La strada, che Michael aveva inizialmente concepito come una fase di passaggio ed una parentesi temporanea, era diventata rapidamente un vero e proprio luogo di vita e, come lo vedremo nei paragrafi seguenti, un palcoscenico su cui mettere in scena le sue performances. Per sopportare gli stenti, l'alcol era il suo rifugio. Alto e di corporatura robusta, Michael aveva i capelli lunghi, ricci e gli occhi azzurri. Era cattolico, profondamente cattolico, e non lo nascondeva. Ostentava una gran corona del rosario al collo anche se, per sua stessa ammissione, non pregava mai e non aveva mai fatto alcun voto alla Vergine. Non amava frequentare le chiese – si sentiva “troppo” osservato – ma nessuno di noi avrebbe mai osato mettere in discussione le sue forti convinzioni religiose: la sua fede (ed il Lambrusco) erano il suo carburante. Uno dei suoi numeri preferiti era la rituale telefonata con il Padreterno. Succedeva almeno una volta a settimana e, se qualcuno lo disturbava nell'atto, Michael lo informava con la sua aria stralunata: “scusami ma sono al telefono con Dio”. Non credo che Michael scomodasse il Signore per elemosinare la sua redenzione dai peccati: in realtà credo che le sue confessioni avessero piuttosto la forma di una conversazione privata che permetteva a Michael di fare presente a chi di dovere i problemi concreti della vita di strada (i “nasoni²⁶” che non funzionavano, gli automobilisti incivili che parcheggiavano sui marciapiedi o il degrado di certi tratti del Lungotevere). Quando era il momento, si allontanava dal gruppo, posizionava la mano a forma di cornetta del telefono, con il pollice rivolto verso l'orecchio ed il mignolo verso la bocca, e procedeva alla sua chiamata. Non appena riattaccata la cornetta, Michael tornava tra di noi, più tranquillo e sorridente.

Le sue fasi psicotiche, che alternavano disturbi di contenuto del pensiero e disturbi della senso-percezione, momenti di disconnessione ed attimi di lucidità, potevano durare diversi minuti, durante i quali i membri del gruppo lo lasciavano in pace, dato che nulla sembrava fermarlo e che rimaneva assolutamente impassibile a ciò che lo circondava. Tra i membri del gruppo vi era un certo consenso riguardo la performance di Michael che ritualizzata e regolarmente ripetuta, gli era fondamentale necessaria per mantenere il suo equilibrio psichico. Ma se il comportamento di Michael poteva sembrare accettabile a noi che eravamo marginali, non era questo il caso con i passanti ed i membri delle forze di pubblica sicurezza che, in generale, ne avevano paura e si allontanavano. Come tante altre persone senza dimora che ho incontrato in quegli anni, Michael considerava positivamente la compagnia di un cane. Ne possedeva due, con cui aveva condiviso la sua vita per diversi anni. Michel aveva una relazione sentimentale stabile con una certa Stella che, come lui, viveva per strada da una decina d'anni. La loro unione

²⁵ Nativo della Germania Orientale, Michael faceva probabilmente parte di quelle “vittime” della riunificazione che avevano perso il lavoro a seguito della crisi economica del 1993 che aveva indotto tante aziende tedesche ad esternalizzare e delocalizzare determinati settori per sfuggire alla recessione.

²⁶ In dialetto romanesco, le fontanelle pubbliche.

era il risultato di sbronza colossale condivisa durante il “concertone” del 1° maggio 2001 a piazza di San Giovanni. Il colpo di fulmine era sopravvenuto sulle note di *El Diablo*, la canzone con cui Piero Pelù²⁷, quella sera, aveva scelto di lanciare la sua performance. Una canzone “magica”, a dire di Michael che, fedele ai suoi paradossi, poteva cantarne a squarciagola il ritornello a base di “666” e d’altre invettive anticlericali, esibendo con fierezza il rosario che portava al collo e rimanendo fedele alle sue credenze, sostanzialmente animiste, nelle energie e nelle “vibrazioni” che tutti gli elementi del creato possono produrre. La sua storia con Stella presentava altrettanti paradossi: l’odi *et amo* di catulliana memoria era acuito, nel loro caso, dal ricorrente stato di ebrezza che rendeva assai probabile l’insorgere di dispute generate, quasi sempre, da futili motivi. La mancanza di intimità che accompagna la vita di strada non permette, com’è facile immaginare, una gestione discreta ed equilibrata dei conflitti: l’arena sui cui regolare i litigi è dunque lo spazio pubblico, che espone il contrasto alla vista di tutti. Guardandoli, mi dicevo che avrebbero potuto essere una coppia banalmente normale: le loro liti non avevano nulla di tragico e, se avessero avuto a disposizione una casa, le loro sfuriate non sarebbero nemmeno state notate dai potenziali vicini.

La sua intimità Micheal la creava quando accendeva il suo walkman: un’intimità sfuggente, certo, ma resa simbolica da quelle cuffie che indossava con fare ieratico e che lo isolavano dai rumori del mondo, del suo mondo: la strada. Micheal era un melomane, ed un festaiolo: adorava “imbucarsi” ai concerti e conosceva tutte le tattiche per sfuggire ai controlli e godersi lo spettacolo. L’aveva fatto alle Terme di Caracalla per assistere alla stagione estiva del Teatro dell’Opera (era un fan del *Nabucco*) ed aveva ripetuto i suoi exploits allo Stadio Olimpico ed al Flaminio. Michael sentiva spesso il desiderio di festeggiare e la sua idea di celebrazione includeva necessariamente elementi più spirituali (la musica, e l’amicizia) e beni puramente materiali (l’alcol e le sigarette, i suoi feticci). Le celebrazioni, ritualizzate, venivano programmate in anticipo. La parola d’ordine era sempre la stessa: “Sabato facciamo una bella festa!”, e l’aggettivo *bella* stava ad indicare la presenza di birra, Lambrusco e tabacco a volontà. Il che significava, per il gruppo intero, la necessità di procurarsi tali beni entro una determinata scadenza. La preparazione al rituale della festa mobilitava le nostre risorse economiche e ci spingeva a modificare il nostro “giro” (e le nostre attività) al fine di ottenere il maggior numero di risorse nel minor tempo possibile, confermandoci il fatto che, come lo sottolineano da anni gli studi socio-antropologici, il fenomeno rituale coinvolge anche, e forse soprattutto, la sfera economica, dato che scandisce ritmi di attività e che “motiva” la produzione di surplus giustificati da un uso effimero (Gudeman, 2016).

Per trasportare i suoi effetti personali – qualche coperta e qualche capo di vestiario, le ciotole per cani, del cibo in scatola, alcuni utensili da cucina ed il suo walkman – Michael usava un passeggino per bambini che lui stesso aveva soprannominato la sua Ferrari, la cui funzione – carriola o carrello portapacchi, secondo i casi – prevaleva a tutta discrezione o estetica quando ci spostavamo per le vie della città: sporca e rumorosa, la Ferrari di Michael faceva scansare i malcapitati passanti che incrociavano il nostro cammino. Ne era molto orgoglioso e spesso permetteva ai membri del gruppo di riporvi i loro effetti personali. Per via della sua intraprendenza, e del suo inseparabile coltellino svizzero, si era guadagnato il soprannome di *MacGyver*²⁸. A differenza del noto eroe televisivo, la sua specialità non era la meccanica ma i superalcolici, ed era capace di replicare alla perfezione una crema di whiskey shakerando il fondo di una bottiglia di whisky da quattro soldi con un po’ di latte e del caffè; per la sua

²⁷ Il celebre cantante del gruppo rock Litfiba.

²⁸ MacGyver è il nome del protagonista di una serie televisiva americana creata da Lee David Zlotoff. Questo genio del fai-da-te non lascia mai il suo fedele coltellino svizzero, con il quale realizza invenzioni di ogni tipo per tirarsi fuori dai guai.

personalissima replica del limoncello mescolava vodka, zucchero e succo di limone. Era cosciente del suo alcolismo ma tentava di avere una relazione “da esperto” con la sua dipendenza. Micheal, peraltro, manifestava una preoccupazione reale, quasi ossessiva, per l'igiene personale. A differenza di tante altre persone senza dimora, che preferiscono non lavarsi piuttosto che mettere a repentaglio la propria intimità o, peggio, perdere pubblicamente la propria dignità, Michel aveva l'abitudine di lavarsi quotidianamente in una fontana, sempre la stessa, sotto gli occhi dei passanti. Secondo lui, i passanti non lo vedevano neanche: e quest'invisibilità gli faceva comodo, perché gli permetteva di mantenere un aspetto decente che lo faceva sentire meno “barbone”. Come è stato messo in evidenza dagli studi di Quaglia (2005), le persone senza fissa dimora hanno la capacità di trasformare lo spazio urbano, rendendo privato lo spazio pubblico (per effetto dei fenomeni di territorializzazione) e, parallelamente, rendendo pubblico ciò che l'*urbanitas* considera privato (l'igiene personale, le discussioni tra partner, l'ubriachezza), generando spazi ibridi dove le esigenze dell'urbe e della *sub urbe* (quella che nel gergo della criminalità organizzata capitolina si conosce come “mondo di sotto”) coesistono per effetto di una lenta e silenziosa negoziazione.

Michael conosceva bene i limiti che permettono la coesistenza di queste due anime della città e, nonostante il suo spirito anti-sistemico, non esagerava mai ed evitava di mettersi nei guai. Amava prendersi gioco delle forze dell'ordine ma lo faceva sempre con una certa sobrietà. Il suo scherzo preferito consisteva nell'avvicinarsi al vigile, poliziotto o carabiniere di turno, salutandolo inevitabilmente con lusso di salamelecchi e chiedendogli di salutare il capitano a suo nome. Le sue vittime reagivano quasi sempre con un sorriso e un po' di compassione, anche se a volte gli era capitato di trovare qualche agente meno dotato di senso dell'umorismo. Se per Micheal questa burla – sempre la stessa, ritualizzata – serviva a marcare il suo territorio (ed, *en passant*, a presentare le proprie credenziali agli agenti di pubblica sicurezza presenti sul terreno), la reazione discreta delle autorità era la riprova dell'atteggiamento di tolleranza che vigeva, a quei tempi, nei confronti di una presenza marginale come la nostra nel cuore del centro storico della *caput mundi*²⁹.

Eravamo marginali e differenti – questo è certo – ma non troppo: eravamo cittadini europei, non avevamo bisogno di visti né d'altre autorizzazioni amministrative, i nostri tratti somatici ed il colore della nostra pelle erano simili a quelli dei membri delle forze dell'ordine che controllavano i nostri documenti e che, per via di una cultura comune, capivano le nostre logiche, le nostre rivendicazioni (ed il nostro senso dell'umorismo). Non costituivamo una minaccia: eravamo giusto una macchia di colore su quella tela che è il panorama urbano e sociale della città eterna. Oggigiorno, i nuovi marginali non godono dei privilegi offerti dalla cittadinanza europea, parlano lingue spesso incomprensibili ai rappresentanti dello Stato, hanno fenotipi ed usi profondamente differenti da quelli che – nell'immaginario comune – caratterizzano l'italicità (se mai esistesse realmente questo tipo ideale) e, per finire, sono spesso considerati come una minaccia: quella di un'invasione demografica che rischierebbe di trasformare Roma in una succursale di Babilonia. I nostri nemici erano il freddo e la fame: per

²⁹ Con il tempo, anche a Roma le prassi e le norme inerenti agli spazi pubblici son divenute gradualmente più restrittive, al fine di garantire il decoro urbano ed offrire a residenti e turisti un'immagine da cartolina da cui la povertà e la marginalità sono state sapientemente allontanate. L'attuale Regolamento di Polizia Urbana varato a luglio del 2019 dalla Sindaca Virginia Raggi ne è un esempio, con il suo divieto di uso improprio delle fontane pubbliche, di rovistaggio e di prelievo dei rifiuti, di consumo di alcolici sulla pubblica via: norme che, sebbene pensate per prevenire comportamenti più estremi e visibili (come il vandalismo, lo sfruttamento dei minori o la violenza di certi *hooligans*), criminalizzano di fatto quelle deroghe alla regola che hanno permesso a Micheal ed a tanti altri come lui di sopravvivere ad una vita di strada. Prima di Virginia Raggi era stato il sindaco Gianni Alemanno (2008-2013) a fare del “decoro urbano” una priorità maggiore del suo programma politico.

i nuovi arrivati, la questione è piuttosto di sopravvivere ad una realtà fatta di discriminazione, razzismo e forme più o meno simboliche di violenza.

4.3. Nicola: la strada come fase di transizione

Nicola era italiano, aveva poco più di trent'anni e una carriera relativamente breve di vita di strada. Di corporatura media, aveva occhi chiari che lui definiva "eredità normanna" ed una calvizie incipiente di cui andava particolarmente fiero (diceva spesso che era "un segno di saggezza"). Percorreva chilometri con la sua chitarra sulla schiena ed amava parlare: era un uomo colto e capace di discutere durante nottate intere di politica, economia e questioni sociali. Il suo repertorio musicale privilegiava la canzone d'autore italiana, soprattutto quella di sinistra, e Nicola sapeva allietarci con le sue versioni *on the road* dei classici di Guccini, dei Nomadi, del Banco del Mutuo Soccorso o di Fabrizio de André. Era un uomo buono ed il suo romanzo familiare³⁰ sembrava confermarlo: al rientro da un lungo viaggio di due anni che lo aveva portato a percorrere le strade d'Europa come musicista di strada – ma Nicola preferiva il termine inglese *busker*, come a sottolineare l'appartenenza ad una tribù globale, riconosciuta con un nome proprio – aveva scoperto che l'appartamento di sua proprietà in cui era cresciuto era stato occupato abusivamente da un gruppo di *squatters*. A suo dire, "gli abusivi erano così amichevoli" che non se l'era sentita di costringerli a sgomberare il suo appartamento. E fu così che, Nicola era finito per strada. Ci viveva da tre anni, ormai, e si era unito al gruppo dei "residenti del Pantheon" durante l'inverno del 2003, quando le forti piogge ed il rischio di esondazioni del Tevere lo avevano spinto ad abbandonare il suo rifugio sull'argine, sotto un ponte.

Era un osservatore allenato ed assai critico della realtà di strada: quando gli chiesi delle ragioni che lo avevano indotto ad unirsi al gruppo, Nicola mi rispose, senza molta convinzione, che aveva trovato compagni di viaggio "corretti e sufficientemente d'aiuto": non era certo la sua comunità ideale ma, perlomeno, aveva il vantaggio di lasciarlo vivere la sua vita. Nicola si guadagnava da vivere con la sua musica. Era dotato di un gran talento e si esibiva spesso di fronte al Bar La Palma, una rinomata gelateria a pochi passi dal Pantheon, dalla Camera dei deputati e dal Quirinale. Come Michael, anche Nicola possedeva due cani ma, a differenza dei suoi compagni di strada, Nicola era un solitario. La sua mendicizia si distingueva dalle pratiche che si associano spesso alle persone senza fissa dimora (ad esempio, il consumo incessante di alcool e sigarette, i litigi e le urla sulla pubblica piazza). Era una persona silenziosa e non beveva quasi mai. Durante i tre mesi di ricerca sul terreno, non ho mai avuto l'opportunità di vederlo perdere la lucidità che lo contraddistingueva. Quando glielo feci notare, Nicola mi confessò che la ragione della sua scelta di vita era duplice: se da un lato voleva badare alla sua salute, dall'altro lato sapeva bene che i passanti non apprezzano i mendicanti alcolizzati (anzi, li temono). Era un marxista e voleva evitare l'alienazione.

Nicola aveva una famiglia e manteneva dei legami stabili con la sua ex-moglie e con le sue due figlie. Ricordo di aver aiutato Nicola a preparare la sua tradizionale visita di Natale: sbarbato e profumato, aveva indossato abiti puliti ci aveva salutato sfoderando il suo più bel sorriso. Grazie alla sua disciplina di vita, era riuscito a mantenere un certo legame con la sua famiglia, per quanto discontinuo. La presenza, seppure lontana, di un riferimento familiare lo motivava; i risultati scolastici delle sue figlie lo inorgoglivano e, *last but not least*, l'idea di aver trasmesso i suoi geni "ribelli" alle figlie lo rassicurava. Per Nicola, quel momento di ricongiungimento

³⁰ In termini freudiani, la finzione che ciascuno di noi genera per inventarsi una storia di vita ed un contesto familiare "ideale" e coerente con la propria personalità. Tale finzione si nutre di fantasie, dato che gli individui hanno la tendenza ad esagerare od eliminare alcuni tratti della loro esperienza al fine di rendere plausibile la narrazione (Bocci, 2019).

con la famiglia, ritualizzato e vissuto con intensità, serviva a riaffermare “un legame di filiazione capace di contribuire positivamente all'equilibrio emotivo dell'individuo [...] fornendogli protezione e riconoscimento” (Paugam, 2005: 243. Traduzione nostra).

Era conosciuto dai commercianti, dai residenti e dagli *habitué* del centro storico di Roma. Aveva una conoscenza “pratica” e dettagliata del quartiere, che gli permetteva di adattare il suo repertorio musicale a seconda della zona, seguendo una cartografia sociale che, in fin dei conti, funzionava: Guccini a Campo de' Fiori, De Gregori a Piazza Navona, Battiato a Via del Corso. Nicola era capace di guadagnare quasi 100€ suonando per quasi dieci ore di seguito. Era un *busker* stakanovista, colto e sorridente. La sua organizzazione era meticolosa: conosceva i suoi colleghi musicisti di strada, i loro “territori” e le loro abitudini. Negoziava con loro le “posizioni” più redditizie e, dato che lo consideravano tutti una persona onesta, gli altri musicisti gli davano la possibilità d'occupare temporaneamente il loro territorio quando si assentavano.

Conosceva i dipendenti dei bar del centro storico, che gli permettevano di usare le toilette, prendevano in consegna i suoi effetti personali, gli offrivano acqua per lui ed i suoi cani e gli facevano ricaricare la batteria del suo telefono cellulare. Conosceva tutti i servizi pubblici e privati per poter fare una doccia, mangiare gratis ed ottenere vestiti puliti. A differenza di tutti gli altri membri del gruppo, Nicola era un risparmiatore attento e si recava spesso in banca per depositare i suoi guadagni sul suo conto corrente. Ad anni di distanza, mi rendo conto che, in fin dei conti, Nicola era un minimalista: viveva con poco e metteva da parte il più possibile al fine di inseguire il suo sogno. L'ho rivisto nel 2007: aveva lasciato la vita di strada, trovato un lavoro e un alloggio in linea con il suo obiettivo. Lavorava come pasticciere in un famoso panificio di Roma. La sua parentesi senza fissa dimora era stata una fase di transizione. Come sottolinea giustamente Julien Damon, nella quotidianità delle persone senza dimora “i confini tra vulnerabilità e marginalità, tra abitudine e sedentarizzazione sono molto incerti. Questa popolazione va intesa come un insieme di percorsi di vita ascendenti e discendenti: vi sono delle persone che ne entrano a far parte ed altre che ne escono” (Damon, 1996: 121. Traduzione nostra).

4.4. *Sroopy, nichilista decadente*

Sroopy, doveva avere trentacinque anni, sfoggiava dei lunghi dreadlocks ed una barba folta e ispida. Era nato a Kathmandu da una madre italiana. Lei era una di quelle hippie fuggite di casa a 16 anni su di uno sgangherato Magic Bus alla volta dell'Asia. Era rimasta incinta di uno sconosciuto che era ancora minorenne. Sroopy aveva vissuto un'infanzia di espedienti ed era arrivato in Italia approfittando della sua doppia cittadinanza italo-nepalese. Era lui il vero veterano del Pantheon: Sroopy dormiva sotto il porticato del tempio romano sin dal 1998 ed il suo statuto di decano dei “residenti” gli offriva un certo numero di privilegi, tra cui quello di mendicare tra i mendicanti (implorandoci regolarmente di “prestargli” una sigaretta o un sorso di vino). Nonostante il suo pedigree piuttosto esotico, si considerava – proprio come i suoi compagni di strada – una sorta di uomo senza storia: Vexliard lo aveva intuito quando affermava che “nella vita del barbone, in assenza di obiettivi, nulla sembra importante e nulla di importante sembra succedere” (Vexliard, 1952: 509). Sroopy era un uomo inquieto, in continuo movimento. Portava sempre con sé qualche bottiglia di vino rosso di prima qualità: era esigente e non amava i vini da tavola a buon mercato. Il vino era, secondo Sroopy, il vero “carburante per il progresso”. Per addormentarsi, posizionava una bottiglia sotto il collo, a mo' di poggiatesta, per ammortizzare i tremori causati dal suo stato di avanzato alcolismo. Si vestiva con gli abiti che trovava nei cassonetti e badava poco alla sua igiene personale. Si lavava quando voleva e poteva rimanere settimane senza lavarsi le mani. Il suo aspetto e la sua presenza

maleodorante avevano contribuito a bandirlo dai negozi di alimentari del quartiere, che gli rifiutano l'ingresso. Oltretutto, per un interlocutore poco allenato, era difficoltoso comprendere i soliloqui di Sroopy, che aveva perso parte della sua dentatura e che aveva l'abitudine di masticare le sue parole. Sroopy usava un linguaggio tutto suo, arricchendo la lingua franca delle strade romane (quel già citato pidgin composto da una base di romanesco ed inserti d'italiano ed altre lingue) con espressioni fantasiose come *oulaboula*, per celebrare un brindisi e significare "alla vostra!", o creazioni linguistiche dalla logica incerta, come *nerona* per tradurre "nero" (al maschile). Sroopy aveva perso la sua lucidità e, nei rari momenti di sobrietà, mostrava tutto il suo lato fatalista. Era consapevole della sua condizione marginale ma la viveva con disinvoltura, senza orgoglio né rivendicazioni. Sroopy non possedeva nulla, a parte i vestiti che indossava. Si considerava come un "problema sociale" ma non era di certo un asociale: amava chiacchierare, discutere di politica, ascoltare musica. Quando aveva alzato un po' troppo il gomito diventava aggressivo ma mai violento. Non amava che lo si guardasse fissamente negli occhi e si sentiva spesso perseguitato. Sroopy aveva un solo, semplice obiettivo di vita: lo stato di ebbrezza. Viveva per bere e tutte le sue attività quotidiane erano finalizzate al raggiungimento di quest'unico obiettivo. Tutto il resto aveva un'importanza scarsa o nulla:

"Appena sveglio, Sroopy si è fumato una sigaretta ed in meno di un quarto d'ora si è scolato una bottiglia di rosso. "Che facciamo oggi, Sroopy?", gli ho chiesto. "Andiamo a trovare i soldi. Oulaboula!", mi ha risposto, usando coscientemente il verbo "trovare" piuttosto che quello, logicamente più corretto, di "cercare". Sroopy non cerca i soldi: Sroopy li trova [24 novembre 2004].

A differenza di Nicola, Sroopy non era un minimalista disciplinato ma uno spendaccione inveterato. Ciò che guadagnava lo spendeva rapidamente e non aveva nessun senso del risparmio. Il suo territorio erano i vicoletti tra il Pantheon e la Fontana di Trevi, dove mendicava facendo leva sulla pietà dei passanti, utilizzando una gamella metallica o, più semplicemente, la sua mano aperta per ricevere le monete. Per alimentarsi, ricercava il cibo gettato nella spazzatura. Aveva sviluppato una sorta di tipologia dei cassonetti della spazzatura a seconda dei locali e dei ristoranti a cui erano associati. Dimodoché, nella geografia di Sroopy, esistevano cassonetti buoni e cassonetti cattivi. A differenza degli altri membri del gruppo, non frequentava le mense gestite dalla Caritas e dalle altre congregazioni religiose del centro di Roma. Trovava ipocrita doversi comportare in maniera cosiddetta civile solo per ricevere la pietà di individui che lui, nichilista giramondo, considerava fundamentalmente bigotti. Il suo stato di salute era pessimo: oltre a piaghe e infezioni varie, lo accompagnava una tosse persistente ed un tremore etilico che non lo lasciava mai in pace. I suoi compagni di strada consideravano che Sroopy non avesse futuro: ne avevano pietà e, nonostante fosse il veterano del gruppo, lo trattavano tutti con un certo paternalismo. Il prolungarsi dell'esperienza di strada aveva annientato le prospettive di ritorno alla normalità e, durante l'inchiesta, la sua condizione non ha fatto che peggiorare. Sroopy sopravviveva ed i suoi giorni erano contati.

4.5. *Similia cum similibus: o forse no?*

Non è semplice trovare dei punti di contatto, dei tratti comuni o delle semplici similitudini nelle storie di vita dei membri del gruppo con cui ho vissuto durante quell'inverno del 2004. Al di là dell'esperienza di strada, Michel, Michael, Nicola e Sroopy avevano davvero poco in comune. Dormivano sotto lo stesso tetto, quello del porticato del Pantheon, si guardavano le spalle a vicenda, celebravano insieme i momenti più significativi, si trattavano in maniera amichevole e si rendevano favori. Ma non erano amici, non condividevano i loro segreti, non avevano progetti comuni e ciascuno si procacciava di che vivere autonomamente. In costante

movimento, sapevano rendersi visibili o invisibili, a seconda della situazione, per poter garantire la loro presenza nello spazio pubblico. In effetti:

“La visibilità è spesso citata come ostacolo al riposo e alla necessità di isolamento per chi occupa costantemente spazi pubblici. Trovare il posto giusto per stabilirsi, il quartiere giusto, il posto giusto in questo quartiere, dove saranno gradualmente conosciuti e accettati dai transeunti, è la preoccupazione principale descritta da molti di coloro che vivono per strada o più in generale nello spazio pubblico. D'altra parte, anche se l'essere visibili e riconosciuti può divenire sinonimo di stigmatizzazione, la rete di contatti che si sviluppa grazie a questa presenza regolare diviene spesso fonte di risorse materiali e supporto morale” (Quaglia, 2005: 123. Traduzione nostra).

I senzatetto non possono sopravvivere senza l'aiuto esterno: da qui l'importanza fondamentale dello sviluppare reti sociali capaci di fornire un aiuto essenziale nella soddisfazione dei bisogni primari. Perdere la socialità, per chi vive per strada, significa perdere ogni possibilità di reintegrare una vita cosiddetta “normale”, con un'occupazione degna, un alloggio decente, una famiglia e una rete di amicizie. Ed è forse a causa di questo timore latente che personalità così diverse come quelle di Michel, Michael, Nicola e Sroopy, si sono incontrate ed hanno deciso di condividere una parte del loro cammino.

Una tale comunanza era dunque giustificata da un unico obiettivo: la mera sopravvivenza. I miei compagni di strada, durante le loro vite precedenti, erano stati esseri umani, con una famiglia (più o meno problematica, a seconda dei casi), degli amici su cui contare, un tetto sotto cui dormire ed una fonte di guadagni che assicurava loro una certa stabilità economica. L'evento traumatico che li aveva indotti a cambiar vita li aveva anche esposti alla scelta della “socialità limitata”: per strada non si può rimanere asociali (Michel avrebbe detto che “altrimenti si muore soli, come i cani”) ma non ci si può neanche permettere d'esser troppo sociali. La logica implicita alla vita senza dimora impone modifiche comportamentali importanti, dato che certi principi umanisti, come l'amicizia, l'amore o l'integrità, devono essere ridimensionati in funzione dei limiti imposti dall'ecosistema socio-economico di riferimento (una sera, Nicola mi segnalò che un proverbio romanesco del secolo scorso affermava giustamente che *bonomo vordì cazzaccio*, vale a dire che la gentilezza non ripaga, soprattutto per strada). E quando il deficit di socialità diviene troppo importante, quando l'individuo perde la sua capacità di mantenere relazioni sociali, è proprio allora che il rischio di cadere in quell'asocialità catatonica o esaltata dei “matti del quartiere” – versione postmoderna dei tradizionali “scemi del villaggio” – diviene tragicamente reale.

5. Quotidianità, abitudini e ruoli sociali

Sin dal risveglio, la nostra quotidianità era scandita da una serie di rituali dall'ordine, apparentemente caotico ma che, in realtà, nascondevano una logica interna che permetteva che ogni passo venisse meticolosamente ripetuto in maniera naturale e più o meno inconsapevole. Si trattava di un repertorio d'azioni collettive, vale a dire: “una serie limitata di routine che vengono apprese, condivise ed eseguite attraverso un processo di scelta relativamente deliberata” (Tilly, 1995: 26). Le attività quotidiane venivano svolte meccanicamente e la rilettura dei miei appunti etnografici mi ha permesso di riscoprire come io stesso, assai spesso, abbia utilizzato le espressioni “come al solito”, “come sempre” o “come ieri”, per caratterizzare tali azioni. Ritualizzare i nostri gesti ci permetteva di far fronte all'atmosfera di costante incertezza a cui ci costringeva l'ambiente urbano.

Michel era sempre il primo a svegliarsi. Amava osservare la volta di quello che lui chiamava “Hôtel Carton”³¹. A partire dalle 7:30 cominciavano le ronde dei vigili urbani preposti al controllo dell’area. Ci svegliavano con una pacca sulla spalla, dicendoci *please sir*, senza far uso di violenza fisica o verbale. Il Panteon apriva i battenti alle nove del mattino e dovevamo sgomberare l’area per permettere l’accesso ai turisti. Senza reticenze, imballavamo i nostri pochi averi e gettavamo nella spazzatura gli imballaggi usati per dormire

Le giornate vissute per strada sono scandite da una serie di attività conseguimento di certe risorse (soprattutto alimentari) ed al garantire la sopravvivenza del gruppo e dei suoi membri. Sarebbe difficile parlare di divisione del lavoro nel senso durkheimiano del termine: ciò che avevo osservato e vissuto appariva piuttosto come una forma di organizzazione basata sui principi della solidarietà meccanica in un contesto – la micro-società dei “residenti del portico del Pantheon” – caratterizzato da un’identità comune (la strada), un’omogeneità d’usi e costumi, una vicinanza geografica ed una comunanza di vita (Durkheim, 1967[1893]). Sebbene ciascuno fosse libero di scegliere come guadagnare da vivere (per alcuni la scelta cadeva sull’elemosina, per altri sulla musica ed alcuni avevano anche provato a raccontare barzellette ai passanti) e di fare ciò che voleva con i propri guadagni (Nicola li depositava sul suo conto corrente, Sroopy li spendeva tutti in giornata, senza preoccuparsi del domani), vi erano attività che rimanevano fondamentalmente comunitarie. Si dormiva insieme ed insieme si garantiva la sicurezza del rifugio, la colazione e la cena si consumavano in gruppo, ci si muoveva in gruppo. Ciononostante, nessuno dei membri aveva un ruolo completamente definito da un’unica funzione: l’organizzazione era fluida e non vi erano figure d’autorità. I miei compagni di strada avevano fatto di necessità virtù ed erano tutti assai versatili e dotati di una certa intraprendenza. Erano sufficientemente autonomi per poter far fronte alle necessità basiche della vita quotidiana ma avevano scelto di vivere insieme per garantire certi bisogni sociali, specialmente le interazioni con altri esseri umani. All’interno del gruppo, i compiti si ripartivano in maniera aleatoria, evitando i programmi troppo ripetitivi. Solo alcuni membri potevano ricoprire dei ruoli permanenti in funzione del loro talento eccezionale o della loro estrema buona volontà, come nel caso di Michel, che supervisionava inamovibilmente la preparazione della cena, o di Stella, che si era arrogato il titolo di *barman* ufficiale del gruppo.

Stella, che pur non facendo parte del gruppo dei “residenti” passava la maggior parte del suo tempo con noi, non partecipava alle attività del gruppo. Il consumo eccessivo e prolungato dell’alcol ed una vita di stenti avevano ridotto la sua capacità di giudizio e d’azione. Di conseguenza, Stella dipendeva dal resto del gruppo, ma soprattutto da Michel, il suo compagno, in una dinamica che aveva a che fare più con la compassione che con la solidarietà. Stella era considerata alla stregua di Sroopy: un caso irrecuperabile, più prossimo alla morte che alla vita. Era spesso ospite di qualche struttura d’accoglienza riservata alle sole donne, eccezion fatta quando si faceva espellere a causa del suo stato d’ebbrezza: in quei casi, si univa a noi e condivideva il nostro rifugio al Pantheon.

Sebbene ognuno di noi avesse i suoi territori di predilezione, capitava spesso di fare “il giro” insieme, sul ponte Sisto, che collega i rioni Trastevere e Regola, approfittando della presenza continua di turisti e transeunti, di giorno come in piena notte. Ci distribuivamo regolarmente lungo i suoi 108 metri di lunghezza, alternando i musicisti (io e Nicola) con i mendicanti (Michel e Sroopy). Michael, da provato mattatore, si esibiva in qualche performance strampalata o raccontava barzellette. Durante queste spedizioni collettive, ognuno di noi si sentiva in dovere di contribuire o, come si dice in gergo, di “fare il proprio euro”. Queste spedizioni avevano luogo, in generale, per preparare una delle tante celebrazioni organizzate

³¹ Un gioco d’assonanze con Hôtel Carlton, una celebre catena di alberghi di lusso. Il termine francese *carton* faceva riferimento agli imballaggi di cartone che utilizzavamo come giaciglio.

da Michael. L'obiettivo era di ottenere il più rapidamente possibile abbastanza soldi per poter acquistare una scorta di sigarette ed alcool sufficiente per tutti i membri del gruppo e per almeno 24 ore. In realtà, le sigarette e l'alcol erano la preoccupazione primaria per tutti noi, tutti i giorni e sin dal risveglio. Il cibo veniva dopo.

Rileggendo gli appunti che presi durante la prima mattinata trascorsa con il gruppo mi rendo conto di come, allora (ero poco più che ventenne), il fatto che tutto ruotasse intorno all'alcol ed al tabacco mi avesse sorpreso:

“All'alba, Michel ci viene a svegliare. Dobbiamo sgomberare il portico del Pantheon. Ci sistemiamo sui gradini della fontana [si tratta della fontana di Piazza della Rotonda, di fronte al portico]. Durante un paio d'ore le lattine di birra avanzate dalla sera prima passano di mano in mano. Verso le 9:30 del mattino, io e Nicola iniziamo a suonare. Alle 9:50 abbiamo già racimolato 10 Euro. Michael conta le monete nel suo cappello: “questo cappello è come un bancomat”, mi dice, “se conosci il codice ti fa ottenere dei soldi”. Ed i soldi Michael, li userà per comprare una bottiglia di liquore all'anice (che loro considerano una panacea in caso di diarrea od emicrania). La bottiglia è già terminata dopo appena cinque minuti. Continuiamo a suonare, mentre Michel, Michael e Sroopy si esibiscono per motivare il nostro pubblico a cederci qualche moneta. Non appena raggiunto l'obiettivo dei 10 Euro, Michel riparte a comprare altro liquore. La mattina è continuata così. Metteremo qualcosa sotto i denti solo dopo aver scolato la quarta bottiglia. E solo successivamente andremo a lavarci ad un nasone su via Arenula” [22 novembre 2004].

La colazione, dunque, era basata sull'alcol. Io e Nicola preferivamo il caffè o le tisane ma nessuno di noi mangiava nulla prima delle 11:00 o mezzogiorno. I nostri pasti, di fatto, erano due: il pranzo (spesso consumato in autonomia) e la cena, a cui tutti si sentivano in dovere di partecipare, dato che costituiva anche un momento di *debriefing*, di psicologia collettiva e di sfogo necessario, oltreché di comaraggio e scambio di pettegolezzi. Ci capitava spesso di condividere una pizza o dei panini, regolarmente acquistati presso uno dei tanti esercenti della zona. Il cibo recuperato dai cassonetti della spazzatura, di fatto, costituiva una parte minima della nostra alimentazione. Il pomeriggio, tra le 14:30 e le 18:00, era di fatto il momento in cui ci si dedicava con più dedizione alle nostre performance di strada: suonare e chiedere l'elemosina. Al tramonto, ci riunivamo per mangiare. Si cucinava sotto il portico del Pantheon ma i pasti si consumavano nella piazza antistante, scambiando quattro chiacchiere con i turisti od il personale delle forze dell'ordine presente. Eravamo visibili e la nostra attività di socializzazione faceva comodo a tutti, dato che la nostra semplice presenza allontanava i borseggiatori che infestano le strade del centro città: li conoscevamo tutti e non avremmo esitato un attimo a segnalarli. Loro preferivano operare dalle parti della Fontana di Trevi o di Piazza Navona, zone affollate e di passaggio, dov'era più difficile controllare le loro attività criminali. Tra le 19:00 e le 22:00 ci occupavamo della nostra caccia ai *cartoni* ed una volta sistemati i nostri giacigli, ci addormentavamo rapidamente, prima ancora che la piazza si fosse svuotata dei suoi transeunti, in generale prima delle 23:00. Dormivamo a pochi centimetri l'uno dall'altro. La vicinanza dei corpi nei periodi di freddo estremo è necessaria ma quest'abitudine permane anche durante i periodi più caldi dato che, com'è facile immaginare, “la frequenza degli attacchi notturni spinge i barboni a non rimanere mai soli” (Guibert-Lassalle, 2006: 54).

Quando ci separavamo, lasciavamo i nostri effetti a Michel, perché era il più anziano del gruppo e perché con lui i cani (anche quelli di Michael e Nicola) rimanevano tranquilli. Se la giornata era buona, vale a dire se avevamo ottenuto più soldi di quelli necessari per acquistare alcol, tabacco e cibo, potevamo investire nell'acquisto di sapone, dentifricio, rasoi e calzini, beni

considerati secondari pero assai apprezzati per garantire un minimo di igiene e per proteggersi dai geloni. Michael aveva i suoi “fornitori” presso i mercatini rionali e ci capitava spesso di abbigliarci e pulirci con prodotti di origine ucraina o cinese. A volte Michael approfittava delle docce messe a disposizione dalla Caritas presso il suo Centro di ascolto alla Stazione Termini. Gli altri, le evitavano a causa della promiscuità e della possibilità di ritrovarsi invischiate in risse o situazioni spiacevoli. Quando a Sroopy e Michel, non nascondevano a nessuno quanto aborrissero la melliflua compassione che, secondo loro, permeava i luoghi di accoglienza.

Se le nostre giornate erano scandite da un susseguirsi di bottiglie di alcolici, al calar della notte sorgeva un nuovo imperativo: trovare scatole e scatoloni di cartone, di quelli da imballaggio, da usare come materassi, coperte e rifugi di fortuna. Li cercavamo fuori dai negozi, vicino ai cassonetti della spazzatura. Vi erano giorni d’abbondanza (durante i fine settimana o in caso di sconti e liquidazioni), ed in quei casi vi era sempre un volontario o due che si occupavano di cercare i *cartoni* per tutti i membri del gruppo. Ma nei periodi di scarsità o quando pioveva molto, anche la solidarietà meccanica veniva meno e ciascuno si doveva far carico personalmente del proprio rifugio.

Eccezion fatta per le situazioni estreme, in generale ci rendevamo spesso dei favori: in un certo qual modo, funzionavano come una prova di appartenenza al gruppo. Il favore aveva lo stesso valore del dono e, come lo aveva intuito Marcel Mauss (2007[1925]), non era mai un atto gratuito. Come lo aveva correttamente descritto Mauss, il dono implica un triplice obbligo: quello di dare, quello di ricevere e quello di restituire il presente. Per chi vive sulla strada così come per i Tobriandesi dei Mari del Sud osservati un secolo fa da Malinowski (2011 [1922]) nei suoi *Argonauti del Pacifico occidentale*, il favore è comunque interessato – consciamente o inconsciamente – e dovuto a ragioni di socialità, prestigio, dominio, seduzione e financo di rivalità. Il favore è lo scambio per eccellenza, soprattutto in contesto di relativa povertà materiale, dove anche forme poco sofisticate di scambio, come il baratto, sono di difficile applicazione. La mancata restituzione di un favore costituiva un’eresia ed implicava l’umiliazione pubblica e la perdita di prestigio. Tra le persone senza dimora, il rischio è quello di venir esclusi dal gruppo, perdendo ogni forma di protezione o, peggio, scatenando un conflitto. Ricordo di aver visto Michel attaccare violentemente un ragazzo che, qualche mese prima del mio arrivo, aveva letteralmente sfamato per vari mesi e che si era rifiutato di offrirgli un bicchiere di whisky:

“lo ha insultato, preso a calci e rincorso attraverso Piazza Navona. Quando si è reso conto che non avrebbe potuto stargli dietro, è tornato indietro ed è andato a parlare con tutti i suoi conoscenti del quartiere. Dopo due ore è tornato soddisfatto: “quello, qui non ci mette più piede”. Michel aveva raccontato a tutti la storia del whisky e, da quel giorno, il ragazzo è sparito dalla circolazione. Era diventato un paria tra i paria” [22 novembre 2005].

I cinque cani che ci accompagnavano godevano di uno statuto privilegiato. Per loro, non mancava mai da bere o da mangiare. La densità di bar e ristoranti nel cuore della capitale, e la relativa abbondanza di rifiuti alimentari abbandonati per strada rendeva i nostri accompagnatori a quattro zampe piuttosto ben pasciuti. In altri quartieri, la situazione era più difficile, soprattutto lì dove scarseggiavano esercizi commerciali dediti all’alimentazione. Tutti apprezzavano la loro presenza, soprattutto di notte, quando i loro latrati allontanavano i malintenzionati (a volte ladruncoli, altre volte balordi che avevano alzato un po’ troppo il gomito, altre volte membri delle forze dell’ordine). Per chi vive per strada il cane non è solo un fedele compagno con cui condividere un cammino ma, più prosaicamente, un guardiano incaricato di proteggere il padrone ed i suoi beni, soprattutto quando l’abuso di alcolici rende

meno acuta la vigilanza. Se la protezione dei dormienti era delegata ai cani ed all'attenzione degli altri membri del gruppo, per i beni individuali ognuno metteva in atto strategie e rituali più o meno funzionali ed efficaci: Michel e Nicola li nascondevano al fondo del sacco a pelo, Michael appoggiava la testa alla sua Ferrari e imbracciando una cinghia del suo zaino. Sroopy non possedeva nulla e, dato il suo stato, era l'unico che dormiva sonni tranquilli.

Finalmente, vi era un'attività che non era mai nominata ma che occupava una buona parte delle nostre giornate: si trattava di "marcare il territorio", rendendo istituzionale³² la nostra presenza, mostrandoci, socializzando e, così facendo, consolidando le reti interne ed esterne al gruppo. Bisogna tener conto del fatto che:

"le pratiche dei senza fissa dimora sembrano essere sospese in spazi anonimi al di fuori delle reti di significati, autonomi rispetto al contesto storico in cui deambolano. I senza fissa dimora hanno dunque un rapporto utilitaristico con il territorio che occupano. La loro presenza in alcune aree può essere spiegata solo dai benefici che possono ottenere in termini di sopravvivenza" (Girola, 2005: 67).

Dormire sotto il Pantheon offriva enormi vantaggi: il gran porticato proteggeva dalle intemperie, la sua profondità ci nascondeva dalla folla e dagli occhi dei passanti, la presenza costante delle forze dell'ordine ci garantiva contro gli assalti di qualche balordo o le violenze di qualche teppista. Il quartiere del centro storico di Roma pullulava di cassonetti "buoni" (come li definiva Michel) per alimentarsi, di nasoni per pulirsi e di turisti e passanti per guadagnare qualche soldo. Eravamo un gruppo privilegiato, lo sapevamo e difendevamo come potevamo i nostri privilegi.

6. L'interazione di strada: forme e modi di socializzazione

La vita di strada, che evolve in uno spazio pubblico e condiviso, è retta da norme che provengono da quattro sistemi raramente coincidenti: le istituzioni pubbliche (le amministrazioni territoriali, che ne gestiscono direttamente l'utilizzo, e quelle nazionali, che stabiliscono i criteri generali d'uso), i residenti (che ambiscono a valorizzare l'area in cui vivono, in cui hanno stabilito il loro domicilio od in cui svolgono le loro attività professionali), i transeunti (i cui flussi ed il cui movimento son regolati al fine di permettere lo sviluppo delle attività localizzate nello spazio pubblico) ed, infine, gli abitanti senza dimora fissa, che mediano con gli altri utenti al fine di garantire la loro sopravvivenza. In quest'ultimo caso, le norme stabilite sono effimere ed in continua negoziazione: per sopravvivere, ci si adatta alla situazione contingente, oscillando tra le esigenze imposte dall'invisibilità (come forma di protezione) ed il desiderio di riconoscimento (per difendere il proprio "territorio", i propri beni ma anche la propria dignità).

Tale considerazione ci aiuta a comprendere le ragioni che spingono chi vive per strada ad associarsi – in maniera più o meno continuativa – ad un gruppo: se da un lato la ragione "politica" è quella di amplificare la propria voce, le proprie domande e le proprie rivendicazioni subalterne di fronte all'autorità egemonica (lo Stato), vi è poi la ragione antropologica, che induce gli esseri umani a riunirsi per condividere sforzi e risultati al fine di migliorare il proprio benessere. Ciononostante, la socializzazione all'interno di un gruppo che vive "ai limiti della società" presenta delle logiche e delle forme che meritano d'essere analizzate e studiate. Nicola considerava che i pochi "barboni solitari" che ci capitava di incrociare durante le nostre peregrinazioni erano, nella gran parte dei casi, delle persone affette da patologie psichiatriche o, più raramente, degli individui ostracizzati perché incapaci di rispettare le norme di vita in

³² Nell'accezione sociologica proposta de Tournay (2011).

comune (come quel ragazzo che Michel aveva preso a calci a causa della sua ingratitudine). Anche secondo Nicola, in fondo, il barbone solitario non era che un mito.

Vivendo con i miei compagni di strada ho potuto approfittare di numerosi benefici: i privilegi più evidenti erano ovviamente la difesa e il sostegno reciproco, ma vi era anche la possibilità di condividere competenze (tra chi sa cucinare, chi sa aggiustare o chi sa suonare) e beni materiali (gli alimenti, le bevande o la “Ferrari” di Michael). Insieme evitavamo la noia, ci sfogavamo durante interminabili sessioni di psicoterapia di gruppo, stabilivamo dei turni supplementari di elemosina per colmare le assenze dei nostri compagni assenti od ammalati. Quando si vive in strada, l'assistenza esterna (quella delle associazioni caritative o dei servizi pubblici) viene utilizzata solo in caso di estrema urgenza. Quando si è relegati ai margini della società, il primo riflesso è quello di rivolgersi ai propri compagni di viaggio e la possibilità di chiedere aiuto alle istituzioni è considerata molto raramente. Lo stile di vita cambia gli indicatori: “più dura la desocializzazione, minore è la domanda di cure. L'attenzione al proprio corpo e la sensazione del messaggio doloroso sono alterate” (Dequiré, 2010: 11). Lo stile di vita di Sroopy ce lo confermava: per garantire la propria invisibilità e per evitare ogni possibile contatto con “il sistema”, aveva silenziato il dolore e procrastinato all'infinito ogni possibile intervento di riabilitazione. Dimodoché, durante tutta la mia permanenza, nessuno dei membri del gruppo ha mai usufruito dell'assistenza medica o infermieristica proposta gratuitamente dagli organismi preposti. Fatalisti, affogavano il loro dolore nell'alcol sperando che una bella dormita potesse salvarli da tutti i mali del mondo.

Sebbene le dispute fossero regolari, molto spesso il loro carattere era enfatizzato da forme teatrali ed esagerazioni che permettevano, paradossalmente, l'intervento pacificatore di altri membri del gruppo (di solito era Michael a negoziare le tregue, il cui raggiungimento era sempre suggellato da un abbondante brindisi “alla pace fatta”!). Quando un accordo era difficile da definire, l'unica soluzione era l'esclusione. L'esclusione volontaria dal gruppo era una soluzione temporanea comunemente accettata per ridurre le tensioni: poteva essere fisica (appartarsi e riflettere in solitudine) o simbolica (aumentare il volume del walkman o telefonare a Dio). L'esclusione poteva anche essere usata come una sanzione: si poteva ostracizzare una persona “indegna” espellendola dal gruppo o autopunirsi, gettando tutti i propri averi nel fiume, come aveva fatto Michel. Il suo gesto radicale era una forma di esclusione estrema, con cui Michel ci mostrava la sua volontà di reintegrare il gruppo a partire da una posizione esterna. L'insulto più grave che ci si poteva rivolgere era *barbone*, un termine che la società egemonica utilizzava per definirci ed a cui i miei compagni di strada avevano associato un senso fortemente dispregiativo. Sapevamo di essere barboni ma non ci piaceva che altri “barboni” ci definissero di tal maniera. Ma noi stessi ci definivamo “barboni” di fronte ai poteri pubblici (quando le forze dell'ordine ci incrociavano e ci chiedevano cosa stessimo facendo, la risposta che avevamo l'abitudine di pronunciare era proprio: “siamo barboni, non facciamo nulla di male”). Erving Goffman (1975[1963]) lo avrebbe interpretato come uno sforzo da parte di chi è stigmatizzato per sfuggire alle reazioni sociali che la sua condizione è capace di generare. Sfruttare uno stigma a proprio vantaggio è rivendicare la propria differenza e farla accettare come caratteristica positiva. E noi giocavamo con quest'identità “scomoda”, utilizzando gli stereotipi a nostro vantaggio. Dichiarando apertamente – ed ironicamente – la nostra identità, eliminavamo così le reazioni imbarazzanti degli altri, facilitando la creazione di passerelle tra individui stigmatizzati (i barboni da un lato e le forze dell'ordine dall'altro) e trasformando i pregiudizi in punti di contatto (Lepoutre, 1997).

In effetti, ci tenevamo a sottolineare le differenze che ci separavano da altri gruppi di attori sociali della strada, specialmente i punkabbestia ed i tossicodipendenti che, in quegli anni,

occupavano numerosi *hot spot* del centro storico della Capitale. Noi ci consideravamo diversi e facevamo il possibile per mostrare alle forze dell'ordine, ai residenti ed ai passanti che noi non eravamo come loro: non eravamo dei ladri e, per vivere, svolgevamo un "lavoro" (o, meglio, avevamo un'occupazione). Li giudicavamo come persone poco "civili", incapaci di rispettare delle regole od una semplice promessa, sporchi (noi ci lavavamo, loro no), pigri (noi lavoravamo e loro no) ed inaffidabili. Attraverso le differenze creavamo la nostra identità, l'imbellestavamo ed esaltavamo, esagerandoli, quei tratti distintivi che, in fondo, ci accomunavano con gli altri marginali: l'assenza di una dimora fissa, la condizione di precarietà ed una relativa povertà materiale.

8. Conclusione

Nei primi anni '90, Patrick Gaboriau ha condotto uno studio etnografico sui *clochard* di Parigi condividendo le giornate di un gruppo di senza fissa dimora per ventuno mesi. L'etnologo sosteneva che, così come esiste una cultura della criminalità o della povertà, esiste anche una cultura specifica ai senza fissa dimora, che egli definiva come la cultura di piazza (Gaboriau, 1993). Tale categoria permette di ripensare la posizione sociale del *clochard*, evitando quegli stereotipi che lo riducono a soggetto eccentrico o un marginale e conferendogli una funzione specifica nella società: il *clochard* vive la piazza, la anima, la nutre e si nutre di essa. Diametralmente differente è la posizione di Patrick Declerck (2001), secondo cui questa supposta cultura di piazza (o di strada) non esiste: bisognerebbe piuttosto ripensare la nozione di cultura urbana ed immaginare i differenti gruppi che la compongono come ingranaggi più o meno integrati (socializzati) al sistema. Damon ha vigorosamente criticato questo tipo di approccio considerando che la nozione di "desocializzazione" ha senso nell'ambito psicologico ma è difficilmente adattabile ai gruppi sociali, dove sarebbe più logico pensare a forme di deculturazione e disadattamento frutto della marginalizzazione e della discriminazione (Damon, 2002). Se la nozione di desocializzazione va intesa come un meccanismo irrevocabilmente involutivo, la nozione di deculturazione si riferisce invece alle dinamiche di esclusione dalla società egemonica e l'acquisizione di uno stile di vita subalterno. La mia esperienza con i senzatetto di Roma mi induce a dar ragione all'ipotesi di Damon, dato che, come lo abbiamo visto nelle pagine precedenti, l'esperienza della vita di strada andrebbe considerata soprattutto come una dinamica adattativa che spinge le persone senza fissa dimora a modificare gradualmente non solamente le loro pratiche, le loro abitudini ed i loro valori di riferimento ma anche i luoghi di vita e le forme di relazione sociale. Se proprio volessimo parlare di una cultura propria ai senza fissa dimora, dovremmo probabilmente riferirci a quella categoria dello spirito che è l'arte di arrangiarsi, espressione culturale di quella pulsione biologica che è l'istinto di sopravvivenza.

Rimane comunque difficile definire un idealtipo del senzatetto che possa considerarsi sociologicamente valido a prescindere dal contesto di riferimento. Ho conosciuto individui più o meno organizzati, più o meno dinamici, più o meno disadattati; ne ho incrociati alcuni che dormivano in una macchina, altri che utilizzavano una vecchia roulotte, altri che dormivano direttamente sul marciapiede ed altri privilegiati come me che potevano disporre di un rifugio prestigioso o più o meno confortevole. Ma ciò che più mi ha sorpreso è che, eccezion fatta per le pratiche abitudinarie, nulla era durevole nella vita di strada. In un certo qual modo, "la persona senza fissa dimora, come qualunque altra persona, presenta uno stato d'animo e delle pratiche che si evolvono giorno per giorno, settimana per settimana, mese per mese" (Rullac, 2005: 37). Nonostante l'incertezza, però, le persone senza fissa dimora, non son di certo "nomadi del vuoto", ma piuttosto abitanti dei luoghi spinti da una logica di occupazione stabile di un territorio ben definito. Come ci ricorda Claudia Girola,

“Nonostante i vincoli materiali, le “omissioni” e la violenza istituzionale, le sofferenze fisiche e simboliche subite nel corso della loro vita quotidiana, queste persone riescono – individualmente, in coppia o in piccoli gruppi – a conquistare, talvolta in modo fragile, un territorio che è soprattutto adattivo, dove coesistono spazi di esperienza condivisa con gli altri “colleghi”, spazi riservati alle altre reti “di strada” e spazi dedicati alle opere di assistenza e carità” (2005: 66. Traduzione nostra).

Stiamo dunque parlando di una forma di organizzazione sociale particolarmente dinamica e cangiante, i cui membri interagiscono secondo norme e regole stabilite nel tempo, anche se non scritte, al fine di perseguire obiettivi comuni. Il legame di partecipazione elettiva ed il senso di appartenenza giustificano le attività quotidiane, fornendo protezione e riconoscimento reciproco, affievolendo le inevitabili tensioni e riducendo le dispute. Si tratta di un ordine negoziato che permette di strutturare relazioni più o meno egualitarie in assenza di gerarchia, pur mantenendo una divisione funzionale dei ruoli ed evitando il più possibile i conflitti all’interno ed all’esterno del gruppo. La consapevolezza dell’interesse collettivo permette di sviluppare strategie creative per consentire ai membri non solo di sopravvivere ma anche di soddisfare bisogni non necessari e di dedicarsi ad attività non necessariamente legate alla sussistenza. Tuttavia, bisognerebbe evitare quegli slanci romantici che esaltano l’edonismo ed il fatalismo della strada, dato che l’abitudine alla precarietà e la normalizzazione della miseria hanno un effetto profondamente deleterio sull’equilibrio psicologico dei senzatetto, spesso vittime dell’alienazione o di forme più o meno gravi di psicosi. Al giorno d’oggi la situazione dei senza fissa dimora a Roma si è notevolmente deteriorata: in un contesto di recessione economica il discorso nazionalista del “prima gli italiani” e le politiche di sorveglianza dello spazio pubblico hanno facilitato l’apparire di forme sempre più accettate di discriminazione ed hanno rafforzato l’immagine negativa degli abitanti della strada, relegati troppo spesso al rango di nemici dell’ordine costituito. Immaginare nuovi spazi di condivisione, permettere l’integrazione degli emarginati e creare isole di accoglienza in un oceano urbano proibito: se la Città Eterna vuole conservare il suo carattere di ombelico del mondo, di centro spirituale e di patrimonio dell’Umanità sono proprio questi, assai probabilmente, gli obiettivi che le nuove politiche urbane dovranno perseguire.

Bibliografia

- Alì M. (1997), L'attività di peacekeeping della Forza Multinazionale di Protezione in Albania. Tesi di laurea in Scienze Politiche (vecchio ordinamento). Roma: Università degli Studi Roma Tre.
- Alì M. (2003), Rifugiati e asilanti in Italia: strategie di rete e comunicazione. Tesi di Specializzazione in Mediazione Culturale. Roma: Università degli Studi La Sapienza.
- Anderson N., 1993 [1923], *Le Hobo : sociologie du sans-abri*, Paris, Nathan.
- Ballerini, A. e Benna, A. (2002). *Il muro invisibile: immigrazione e Legge Bossi-Fini*, Genova, Fratelli Frilli Editori.
- Barnao C. (2004), *Sopravvivere in strada: elementi di sociologia della persona senza dimora*, Milano, Franco Angeli.
- Barth F. (ed.) (1969), *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*, London, Allen & Unwin.
- Benjamin W. (1997), *Paris, capitale du XIXe siècle : Le Livre des passages*. Paris, Éditions du Cerf.
- Biblioteche di Roma (2000), *Homeless: i diritti degli ultimi*, Roma, Comune di Roma, Assessorato alle Politiche Culturali.
- Bocci V. (2019), *Du roman familial au transfuge de classe, la question de l'identité*, «Cahiers de psychologie clinique», 52(1), 105-132.
- Capitani O. (1983), *La concezione della povertà nel Medioevo*, Quarto inferiore: Patron.
- Caritas Roma (2018), *Persone senza dimora. Le sfide di un sistema integrato*, Roma, Caritas.
- Cerea Alessandra. (2013), *Angoscia e metodo. La proposta epistemologica di Georges Devereux*, «Rivista Sperimentale di Freniatria», 137 (1): 33–55.
- Choppin K., Édouard G. (2013), *Les sciences sociales et le sans-abrisme. Recension bibliographique de langue française 1987-2012*, Saint-Étienne, Université de Saint-Étienne.
- Christophe P. (1995), *Poveri e povertà nella storia della Chiesa*, Padova, EMP.
- Combessie P. (2001), *Sociologie de la prison*, Paris, La découverte.
- Cooley C. H. (1909), *Social organization: A study of the larger mind*, New York, NY, Charles Scribner's Sons.
- Dacò C. (1940), *Chi sono e come vivono i «senza-tetto» milanesi*, «Giornale degli Economisti e Annali di Economia», 2(11/12), 764-780.
- Damon J. (1996), *La gare des sans-abri. Un miroir de la question sociale*. «Les annales de la recherche urbaine», 71, 120-126.
- Damon J. (2002), *La question SDF*, Paris, PUF.
- De Angelis R. (1996). *Cosmogonie urbane. Nell'universo dei senza fissa dimora*, Roma, Costa & Nolan.
- Declerck P. (2001), *Les naufragés, Avec les clochards de Paris*, Paris, Plon.
- Dequiré A-F. (2010), *Le Corps des sans domicile fixe : de la désinsertion sociale à la disqualification corporelle*, «Recherches & éducations», 9 (3), 261-286.
- Deriu F. e Sgritta G. B. (2005), *Rapporto su Roma 2005. La città presente. Povertà, esclusione, disagio, solidarietà e politiche sociali*, Roma, Caritas Diocesana, Edizioni La passione per le conoscenze.
- Devereux G. (1984), *Dall'angoscia al metodo nelle scienze del comportamento*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana.
- Dominici S. (2001), *Un'istituzione assistenziale pubblica nella Roma dei Papi: il Conservatorio delle Proietto dell'Ospedale di Santo Spirito in Saxia (secoli XVI e XVII)*. «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 55(1), 19-58.
- Dua S. (2017), *The inseparables. Homeless community connection & social integration*, Tesi di laurea magistrale in architettura (in inglese), Milano, Politecnico di Milano.
- Durkheim É. (1967 [1893]). *De la division du travail social*, Paris, PUF.

- Esposito A. (2011), *Le strutture associative romane del primo Rinascimento: dalle confraternite alle «sodalitates umanistiche»*. Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge, 123(1), 33-38.
- Fabiotti U. (1995), *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Milano, Carocci.
- Festinger L. (1954), *A theory of social comparison Processes*, «Human Relations», 7, 117-140.
- Filosa, F. (1993), *Vite perdute per strada. Storie di barboni d'oggi*, Padova, Muzzio.
- Fio.PSD (2018), *Le persone senza dimora in Italia*, <https://www.fiopsd.org/persone-senza-dimora/>
- Firdin J.-M. e Marpast M. (dir.) (2000), *La rue et le foyer*, Paris, PUF, Cahier de l'INED.
- Fondazione LABOS (1987), *Essere barboni a Roma*, Roma, TER.
- Forsyth D. R. (2010), *Group Dynamics*. Belmont, CA: Wadsworth, Cengage Learning.
- Gaboriau P. (1993), *Clochards, l'univers d'un groupe de sans-abri parisien*, Paris, Julliard.
- Gardella É (2016), *Temporalités des services d'aide et des sans abri dans la relation d'urgence sociale : Une étude du fractionnement social*, «Sociologie», 7 (3), 243-260.
- Gazzola A. (1997), *Abitanti dei nonluoghi. I senza fissa dimora a Genova*, Roma, Bulzoni.
- Geremek B. (1995), *La pietà e la forza. Storia della miseria e della carità in Europa*, Bari, Laterza.
- Girola C. (2005), *Le temps et l'espace : deux termes indissociables pour la compréhension des pratiques identitaires des personnes sans abri*, in Ballet D. (a cura di), *Les SDF. Visibles, proches, citoyens*, Paris, PUF, 65-78.
- Goffman E. (1975[1963]), *Stigmate : les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minuit.
- Grand D. (2017), *L'hébergement social des SDF. Ethnographie de l'expérience vécue des hébergés*, Paris, L'Harmattan.
- Gudeman S. (2016), *Rituals of Economy*, in Gudeman S. (a cura di), *Anthropology and Economy*, 69-92, Cambridge, Cambridge University Press.
- Gui L. (1996), *L'utente che non c'è. Emarginazione grave, persone senza dimora e servizi sociali*, Milano, Franco Angeli.
- Guibert-Lassalle A. (2006), *Identités des SDF*, «Études», 405 (7), 45-55.
- Guiducci R. (1980), *Un mondo senza tetto*, Bari, Laterza.
- ISTAT (2015), *Le persone senza dimora*, 10 dicembre 2015, https://www.istat.it/it/files/2015/12/Persone_senza_dimora.pdf
- Join-Lambert M.-T. (2006), *Une enquête d'exception. Sans-abri, sans-domicile : des interrogations renouvelées*, «Économie et statistique», 391-392, p. 3-14.
- Joseph I. (2005), *Aspects cosmopolitiques de l'errance urbaine : l'ethnographie des SDF*, «Tumultes», 24 (1), 111-143.
- Le Bon G. (1963), *Psychologie des foules*, Paris, PUF.
- Lepoutre D. (1997), *Cœur de banlieue : codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob.
- Levorato S., Bocci G., Troiano G., Messina G. e Nante N. (2017). *Health status of homeless persons: a pilot study in the Padua municipal dorm*. «Annali di igiene: medicina preventiva e di comunità», 29(1), 54-62.
- Malinowski B. (2011 [1922]), *Argonauti del Pacifico occidentale. Riti magici e vita quotidiana nella società primitiva*, Milano, Bollati Boringhieri.
- Mauss M. (2007[1925]). *Essai sur le don : formes et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF.
- Pagès M. (1986), *La vie affective des groupes*, Paris, Dunod.
- Paugam S. (2005), *Détresse sociale et citoyenneté*, in Ballet D. (a cura di), *Les SDF. Visibles, proches, citoyens*, Paris, PUF, 241-253.
- Paugam S. (2008), *Le lien social*, Paris, PUF.
- Petrovic N. (2011), *Rifugiati, profughi, sfollati. Breve storia del diritto all'asilo in Italia dalla Costituzione a oggi*, Milano, Franco Angeli.

- Pichon P. (1998), *Un point sur les premiers travaux sociologiques français à propos des sans-domicile fixes*, «Sociétés contemporaines», 30, 1998, 95-109.
- Pichon P. (2007), *Vivre dans la rue. Sociologie des sans domicile fixe*, Paris, Aux lieux d'être.
- Pound E. (1982), *I cantos*, Milano, Mondadori.
- Quaglia M. (2005), *L'espace public, scène de la vie quotidienne des personnes sans domicile*, in Ballet Danielle (a cura di), *Les SDF. Visibles, proches, citoyens*. Paris, PUF, 120-131.
- Redman T. (1991), *Ezra Pound and Italian Fascism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Rocca G. (1992), *Istituti religiosi in Italia tra Otto e Novecento*, in M. Rosa (a cura di), *Clero e società nell'Italia contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 207-256.
- Rosa M. (1992), *Clero e società nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza.
- Rullac S. (2005), *Et si les SDF n'étaient pas exclus ?*, Paris, L'Harmattan.
- Scandurra G. (2005), *Tutti a casa. Il Carracci: un'etnografia dei senza fissa dimora in Italia*, Rimini, Guaraldi.
- Scandurra G. (2014), *Antropologia e marginalità urbane. Il caso di un dormitorio pubblico a Bologna*, «DADA Rivista di antropologia postmoderna», 16, 293-322.
- Spanò, A. (1999), *La povertà nella società del rischio. Percorsi di impoverimento nella tarda modernità e approccio biografico*, Milano, FrancoAngeli.
- Tilly C. (1995), *Contentious Repertoires in Great Britain*, in Traugott M., *Repertoires and Cycles of Collective Action*, Durham NC., Duke University Press.
- Tournay V. (2001), *Introduction*, in Virginie Tournay (a cura di), *Sociologie des institutions*, Paris, PUF, 3-8.
- Vannoni F. e Cois E. (2004). *L'emarginazione sociale*. «Epidemiologia & Prevenzione», 28, 3.
- Vexliard A. (1952), *Le clochard : un homme sans histoire*, «L'évolution psychiatrique», 3, 507-527.
- Vexliard A. (1957), *Le clochard. Étude de psychologie sociale*, Paris, Desclée de Brouwer.