



IL DIRITTO DI RESTARE

Stefano Portelli

Università di Leicester
stefanoportelli1976@gmail.com

ABSTRACT. Rather than affirm a ‘right to the city’, easily manipulable to legitimate destructive urban politics, it is necessary to recognise the existence of a ‘right to stay’, both for communities and for individuals threatened by displacement. Regardless of the intentions through which they are fulfilled, politics of forced movements provoke huge damages to the social, religious, and political fabrics for an incalculable number of communities all around the world. This article retraces some studies about the damaging consequences of forced movements and about forms of resistance that claim, implicitly or explicitly, the right to stay.

KEYWORDS: *Gentrification*, displacement, urban politics, forced movements

Siamo in un’epoca in cui le parole sono sistematicamente svuotate del loro senso originario e trasformate in strumenti funzionali al sistema economico dominante. Basti pensare ai termini “solidarietà” e “cooperazione”: dall’indicare le forme di mutuo sostegno descritte da Kropotkin, sono passate a designare un intero nuovo settore di mercato globale, quello “umanitario”, che legittima politiche arbitrarie e spesso dannose mobili-

tando sentimenti di compassione ed empatia (Fassin 2012; Muehlebach 2012). Potremmo dire lo stesso di “sostenibilità”, oggi passata a definire, ad esempio, i perversi mercati dei crediti di carbonio e di *biodiversity offsetting* (Franchi 2016).

Questo processo pare stia avvenendo anche con il concetto di “diritto alla città”, coniato da Lefebvre nel 1967, e arrivato ai tempi nostri soprattutto attraverso David Harvey (Lefebvre 2012; Harvey

2013). Sorta come grido di protesta contro l'alienazione urbana degli anni immediatamente precedenti al maggio 1968, questa rivendicazione negli ultimi anni è diventata sempre di più uno strumento per legittimare le forze che premono precisamente per quel tipo di pianificazione autoritaria e alienante a cui voleva essere un antidoto. Basti come esempio considerare la "Dichiarazione di Quito" pubblicata nel 2017 dall'agenzia Habitat III delle Nazioni Unite, che riporta sin dal suo titolo l'impegno per il "diritto alla città" (UN-Habitat III 2017); ma centinaia di organizzazioni di abitanti di tutto il mondo si sono riunite a Quito per protestare contro le politiche discusse in quel forum, creando una rete di collettivi nota come Resistencia Habitat III. L'introduzione a questa "nuova agenda urbana" è firmata, naturalmente, dal presidente dell'agenzia ONU, l'ex sindaco di Barcellona Joan Clos – noto per aver condotto a termine, all'inizio degli anni duemila, lo sventramento haussmaniano del quartiere industriale di Poblenou, un progetto di privatizzazione dello spazio pubblico che ha prodotto incalcolabili espulsioni e demolizioni di case ancora perfettamente funzionali, sostituite con un agglomerato di grattacieli di uffici per lo più vuoti (Marrero 2003; Delgado 2007; Mansilla 2018). Lo stesso era avvenuto per la precedente conferenza celebrata a Istanbul, dove si era appena concluso un assalto alla popolazione urbana che aveva prodotto circa un milione di sfratti e trasferimenti forzati.

La stessa cosa avviene per il "diritto all'abitare". Per gli abitanti di un quartiere minacciato dalla pressione immobiliare, non è sufficiente sapere che le autorità competenti garantiranno loro un tetto sulla testa dopo averli sfrattati, o che i nuovi alloggi o terreni in cui verranno mandati saranno dentro il territorio urbano (garantendo quindi un certo "diritto alla città"). Essi hanno bisogno innanzitutto della certezza di poter rimanere dove si trovano, e che il prezzo per ottenere i servizi che spettano loro come cittadini e ancor prima come individui, non sia quello di essere obbligati a spostarsi.

È necessario affermare un tipo di diritto diverso. Questo diritto è quello che negli USA degli anni Ottanta avevano chiamato il "diritto di restare", *the right to stay put* (Hartman 2002; Newman, Wily 2006; Annunziata 2020). Erano anni in cui si sentiva l'effetto di trent'anni di *urban renewal*, rinnovamento urbano, un processo iniziato quando, negli anni Cinquanta, l'enorme surplus di risorse economiche fino ad allora impiegato nella seconda guerra mondiale fu investito in gran parte in colossali progetti di "distruzione creativa": negli USA come nel Regno Unito, furono demoliti centinaia di vecchi quartieri, costruiti miliardi di nuovi metri cubi di alloggi e migliaia di abitanti furono trasferiti fuori dalle loro case (Harvey 2013: 8-11; Klemek 2011). Da oltre mezzo secolo, e in particolare negli ultimi decenni, i ricercatori hanno raccolto prove inconfutabili di come non siano specifici progetti di demolizione e trasferimento ad essere stati dannosi, ma che sia invece distorta la stessa concezione di pianificazione astratta e centralizzata, che pretende di determinare dall'alto quale debba essere il ruolo di ogni settore della città. Charles Abrams, Jane Jacobs, Herbert Gans, Richard Sennett (1970: 101) hanno spiegato che la violenza risiede proprio nella pretesa di pianificatori e politici di sostituire spazi astratti e concepiti agli spazi concreti e vissuti dalle persone (Signorelli 1989). Considerandosi superiori alla realtà che devono gestire, essi si sentono in diritto di scegliere la destinazione e l'uso di interi settori di città, e quindi di determinare le vite dei loro abitanti. Ma se invece ascoltiamo o intervistiamo le abitanti e gli abitanti che hanno subito questo tipo di "rinnovamento", se ricostruiamo la portata dello sradicamento che hanno sofferto, scopriamo molto spesso che essi/e si percepiscono titolari di un diritto di tipo diverso: un diritto a "rimanere", cioè ad autodeterminare il punto e il modo in cui entrano in contatto con la città.

1. LE FONTI DI QUESTO DIRITTO

L'espressione "diritto di restare", o *right to stay put*, è stata resa popolare da un

libro di Chester Hartman (1986) scritto per resistere all'intrusività delle politiche urbane centralizzate di New York. Di fronte ai deliri di onnipotenza del pianificatore (paradossalmente) conservatore Robert Moses, le organizzazioni dei quartieri più colpiti dall'*urban renewal* risposero creando collettivamente un manuale per combattere il *displacement*, cioè il trasferimento forzato. Il libro, dal titolo *Displacement: How to Fight It*, è stato di recente ripreso dall'urbanista italiana Sandra Annunziata, che sulla falsariga di quel manuale ha proposto la creazione di un 'Anti-Gentrification Toolkit' per le città dell'Europa del Sud. In Italia, Grecia, Spagna, Portogallo, il *displacement* non ha la stessa forma che aveva nella New York di Chester Hartman; il diritto a rimanere dev'essere affermato in modi forse diversi, ma non meno contundenti (Hartman 1986; Newmann, Wyly 2006; Annunziata 2020).

In Italia l'attenzione al diritto a rimanere è rimasta per lo più in ombra. Studi urbani e studi sociali hanno quasi sempre subordinato la loro coerenza politica alla volontà di compiacere le élite modernizzatrici del paese. Matteo Bortolini (2012) ha messo in luce come i pochi intellettuali che nell'Italia del boom economico già intuivano il disastro sociale (poi ambientale) verso cui la modernizzazione forzata stava trascinando le fasce più povere della popolazione, furono messi dietro un "cordone sanitario" che impediva loro di avere veramente una voce in capitolo. Pasolini, Dolci, Montaldi, furono esclusi dalla produzione del sapere, da parte di sociologi che cercavano di legittimarsi agli occhi delle élite. Furono proprio quelli gli anni dei grandi progetti e dei grandi trasferimenti, che mettevano d'accordo destra e sinistra, quasi sempre nell'assenza di una prospettiva critica. Anche un sociologo brillante come Franco Ferrarotti, di matrice marxista e attento osservatore della vita quotidiana delle fasce più impoverite della popolazione, fece implicitamente propria l'idea che dovesse essere una pianificazione centralizzata e verticale a permettere ai più deboli

l'accesso a dei beni materiali – qualunque ma soprattutto dovunque essi fossero – garantendo la loro inclusione nella città (una critica recente a Ferrarotti si trova in Forgacs 2015: 22-58).

È interessante notare come in Italia siano state soprattutto ricercatrici donne a rendersi conto di quanto fosse in realtà drammatico l'impatto di questi progetti modernizzatori sulla vita dei loro presunti "beneficiari". La più lucida esposizione di questo fenomeno è senza dubbio quella di Amalia Signorelli, che in un articolo del 1989 confrontò lo "spazio astratto" dei pianificatori con lo "spazio concreto" degli abitanti, fatto non tanto di metri cubi e standard urbanistici, quanto di punti di riferimento e rapporti con uno spazio allargato, in rapporto al quale si costruiscono le relazioni tra gli abitanti (Signorelli 1989). Nell'analizzare il trasferimento degli abitanti del Rione Terra di Pozzuoli, minacciato dal fenomeno del bradisismo, verso il sobborgo di Monterusciello, Signorelli mostrò come gli abitanti persero il rapporto con il mare, con i templi, e con un tessuto urbano multifunzionale – fatto di mercati, case, piazze e vicoli – che dava senso alle loro vite; il nuovo spazio era, nelle parole di una delle trasferite, "abitato solamente", quindi adibito a una funzione unica, spogliato di tutta la complessità e del contesto che davano senso al loro abitare.

Ma lo stesso fenomeno è stato rilevato anche in un quartiere di una grande città da una delle sociologhe che avevano lavorato con Franco Ferrarotti: Maria Immacolata Maciotti, che intitolò il suo libro sulla demolizione del quartiere di Valle Aurelia a Roma *La disgregazione di una comunità urbana* (Maciotti 1988). Il libro racconta il senso di spaesamento anche politico che si impossessò degli abitanti di una delle ultime borgate autocostruite della città, quando l'amministrazione comunale di Petroselli destinò alla demolizione le loro case, obbligandoli a trasferirsi in delle torri di case popolari costruite a poca distanza. Alcuni si dichiararono delusi per sempre dalla politica, altri stracciarono la tessera del PCI, il partito del sindaco,

che essi stessi avevano votato. Un lavoro ancora precedente che racconta un caso simile di spaesamento collettivo e disaffezione politica generati dal *displacement* è naturalmente *Africo* di Corrado Stajano (1979): gli abitanti del paese dell'Aspromonte trascinati a valle da un'amministrazione troppo solerte, precipitarono presto nelle maglie del clientelismo e del sacerdote mafioso Don Stilo.

Il prototipo di questi progetti di demolizione e trasferimento di popolazione, naturalmente, è lo svuotamento dei Sassi di Matera. La costruzione di "villaggi modello" dell'UNRRA-Casas per novemila persone a partire dal 1954 si trasformò in un progetto di trasferimento totale dei diciottomila abitanti del nucleo continuamente abitato più antico d'Europa¹. Le condizioni abitative primitive dei due grandi conici di tufo abitati sin dal Paleolitico, descritti da Carlo Levi come gironi infernali, nascondevano una realtà sociale articolata: i Sassi erano uno dei più importanti nuclei di bracciantato comunista e progressista del Sud Italia; il Materano era l'unica provincia del Mezzogiorno che aveva votato Repubblica al referendum del 1948 (oltre a Trapani), e la Basilicata la quarta regione "rossa" d'Italia, dopo Emilia-Romagna, Toscana e Marche. Il Pci nei Sassi prendeva il 60-70% dei voti, e migliaia di braccianti dei Sassi, come anche del Melfese e del Metapontino, avevano partecipato alle lotte per la terra represses nel sangue dal ministro dell'interno Scelba. Nella campagna elettorale del 1948 sia De Gasperi che Togliatti promisero ai materani case nuove, e negli anni successivi il deputato comunista Bianco pronunciò veementi discorsi in parlamento descrivendo i Sassi come "bolge" e "vergogna" da "cancellare".

Adriano Olivetti, allora commissario dell'Unrra-Casas, proclamò Matera "capitale simbolica del mondo contadino", e incaricò un'inchiesta a un gruppo di

giovani intellettuali guidati da Friederich Friedmann dell'Università dell'Arkansas (Bilò, Vadini 2013). La loro conclusione fu che millesettecento alloggi su tremila si potevano restaurare, e che bisognava ridurre la densità della popolazione della metà. Ma la legge sui Sassi, firmata dal ministro democristiano Colombo, decretò la chiusura completa dell'agglomerato di proletari progressisti più importante del Mezzogiorno, evitando di spendere sulla ristrutturazione; costruendo più case si poté creare un bacino clientelare maggiore, di cui naturalmente si beneficiò soprattutto chi sul clientelismo aveva costruito tutto il proprio potere. Nel "villaggio modello" di La Martella non c'erano strade, le case erano di pessima qualità, e gli abitanti occuparono la prefettura per avere i servizi. Giovanni Schettini, dirigente comunista, ricorda che nel 1962 il nuovo insediamento era diventato un feudo della Democrazia cristiana, ed era già quasi del tutto spopolato: centinaia di abitanti emigrarono nel Nord Italia o all'estero². Ciò che è interessante, a posteriori, è che nello straordinario laboratorio di progettazione urbana sviluppato da Olivetti, di cui fecero parte Manlio Rossi Doria, l'architetto Ludovico Quaroni, l'antropologo Tullio Tentori, nessuno percepì i danni che si stavano producendo al tessuto sociale. Ne parlarono solo la sociologa Amalia De Rita e l'architetto Federico Gorio. Gorio, tornando nei Sassi in via di svuotamento, scrisse: «Quello che era sembrato un disordine umano, impenetrabile alla nostra comprensione come l'intrico di una vegetazione selvaggia, si rivela un ordine umanissimo che aveva la sola peculiarità di essere diverso dal nostro» (Gorio 1954; Bilò, Vadini 2013).

2. CAMPANILI, CAPANNE E SLUM³

Non deve stupirci che a una trasformazione spaziale faccia seguito un cambiamento politico. Al di là di questi casi

¹ Una versione precedente di questo paragrafo è stata pubblicata in Portelli 2020.

² Intervistato a Roma il 10 febbraio 2016 da Stefano Portelli. Intervista depositata nell'Archivio Franco Coggiola del Circolo Gianni Bosio.

³ Alcune parti di questo paragrafo sono state pubblicate in Portelli 2015b.

specifici, e delle responsabilità del PCI nel deludere le aspettative di alcuni dei suoi votanti, diversi esempi etnografici mostrano come lo spazio fisico serva da supporto a intere cosmologie, e che la frattura del rapporto con lo spazio può causare addirittura la rottura di un'affiliazione politica o religiosa (per le implicazioni religiose dei simboli politici, Kertzer 1980). Due esempi che trovo molto pertinenti sono: la descrizione di Robert Jaulin (1972) dell'etnocidio provocato dalle trasformazioni spaziali imposte dai missionari nei villaggi dei Motilonés dell'Amazzonia venezuelana, con la sostituzione delle case tradizionali di forma circolare con nuove costruzioni di cemento, e l'analisi di Elizabeth Colson (1971) dell'impatto del *resettlement* di 57.000 persone per la costruzione della diga Kariba sul fiume Zambesi (oggi tra Zambia e Zimbabwe). Per Jaulin:

[u]na variazione inusuale dell'habitat ha provocato non solo una scomodità materiale, ma anche una molestia importante nelle relazioni umane, nell'intimità delle famiglie, in certe qualità morali, nell'equilibrio sociale, nell'organizzazione delle responsabilità e in un ordine e una nobiltà che si erano imposti alla nostra attenzione (Jaulin 1972: 65).

Per l'equipe di lavoro di Colson – un gruppo di ricercatori che ha studiato dal 1956 ad oggi le trasformazioni subite dalle comunità Gwembe Tonga – il trasferimento causato dalla costruzione della diga ha prodotto non solo un profondissimo impoverimento delle persone trasferite, ma anche il collasso delle strutture sociali e religiose che rendevano possibile la vita comunitaria nei villaggi, mai più ricostruite nei nuovi insediamenti.

Lo stesso Lévi-Strauss (1961) aveva descritto un disorientamento simile in un breve paragrafo di *Tristi Tropici*. Per favorire la conversione al cristianesimo della popolazione amazzonica dei Bororo, i missionari salesiani riorganizzarono lo spazio dei villaggi, modificando la disposizione fisica delle loro abitazioni:

Questa disposizione circolare è così centrale per la vita sociale e religiosa della tribù, che

i missionari salesiani compresero presto che il modo più sicuro per convertire i Bororo era quello di far loro abbandonare il villaggio e trasferirli in uno in cui le capanne fossero disposte su file parallele. Ne sarebbero stati disorientati, in ogni senso. Ogni legame con le loro tradizioni sarebbe sparito, come se i loro sistemi sociali e religiosi fossero così complessi [...] da non poter esistere senza gli schemi resi visibili nella loro planimetria, riaffermati per loro dal ritmo quotidiano delle loro vite. (Lévi-Strauss 1955: 204)

L'equivalente italiano di questi *ground-plans* lo abbiamo naturalmente nella notissima immagine del campanile di Marcellinara di Ernesto De Martino: portando in macchina un contadino del paese, l'etnografo notò che all'allontanarsi dal "suo" campanile il contadino subiva un senso di spaesamento e angoscia esistenziale, come se stesse perdendo l'*axis mundi* (De Martino 1977: 479-481). Una visita a Marcellinara mi ha convinto di recente che l'episodio deve essere andato in un altro modo, poiché la posizione e la struttura del campanile ne impediscono la vista dalle valli circostanti. Ma la riflessione demartiniana mostra soprattutto l'interesse dell'antropologia italiana del dopoguerra verso le fonti simboliche della stabilità culturale, minacciata proprio in quegli anni dall'irruzione della modernità e dell'urbanizzazione. Nuovi campanili di Marcellinara si riformano continuamente nelle città e nei quartieri; la minaccia di perderli rappresenta una fonte di disgregazione sociale anche per persone completamente inserite nella società urbana.

Negli Stati Uniti e nel Regno Unito del dopoguerra diversi studiosi avevano identificato correttamente, sebbene con i limiti teorici del tempo, le linee guida per studiare l'impatto sociale delle demolizioni e dei trasferimenti forzati allora in corso. I ricercatori dell'*Institute for Community Studies* londinese, fondato nel 1954 dal sociologo Michael Young, dedicarono molti lavori al tentativo di analizzare le conseguenze delle grandi trasformazioni che stavano disgregando la società urbana della loro infanzia. Nel classico *Family and Kinship in East London* (Young, Wilmott 1957), che arrivò a vendere oltre un

milione di copie, si analizza l'impatto di uno dei primi progetti di *slum clearance* del dopoguerra: il trasferimento in un complesso residenziale fuori città degli abitanti del quartiere operaio di Bethnal Green, cuore dei Dockland londinesi. Per Young e Willmott questo evento contiene *in nuce* tutta la trasformazione della società inglese contemporanea, dal febbrile mondo della *working class* del primo dopoguerra al consumismo e l'individualismo degli anni '50 e poi '60, con l'affermazione dei valori che, molti anni dopo la pubblicazione del libro, sfoceranno nel thatcherismo e nel neoliberismo. Gli autori ipotizzano che i metodi e le categorie epistemologiche sviluppate in ambito etnografico – a partire da *family* e *kinship*⁴ – possano applicarsi anche ad una comunità urbana, la cui istituzione sociale centrale viene individuata nella famiglia. I due sociologi stabilirono la loro sede proprio a Bethnal Green, e Peter Willmott vi abitò con la moglie e i figli. La prossimità quotidiana permise loro di osservare come una politica urbana presentata dalle autorità come un progresso indubitabile, stesse distruggendo un tessuto connettivo funzionale basato sulla grande famiglia allargata, ancora viva e attiva come nelle società agricole del passato, come nelle «società primitive studiate dagli antropologi» (ivi: xxv). Le case più ampie e salubri della nuova *estate* di periferia obbligavano le famiglie a richiudersi su se stesse, perdendo i rapporti di amicizia e di parentela allargata che davano senso alle vite individuali. Per sostenere lo *status* superiore gli abitanti devono dedicare molto più tempo al lavoro e al guadagno; emergono nuovi bisogni come quello di un'educazione di qualità; la cultura, insomma, cambia con il cambiamento dello spazio.

Altri due studiosi dello stesso istituto, Marc Fried e Peter Marris, portarono avanti queste intuizioni, estendendole ad altri contesti urbani. Incluso in una delle prime raccolte di studi sull'*urban renewal*

negli USA, il testo classico di Marc Fried *Grieving for a Lost Home* (1968) interpreta per la prima volta le reazioni degli abitanti alla demolizione del West End di Boston sul piano della salute mentale, utilizzando la categoria propriamente psicologica del *grieving* – il lutto, il dolore. Lo storico quartiere degli italo-americani di Boston, una delle prime “Little Italy” d'America, era stato già studiato da Leslie Whyte e Herbert Gans, che come Young e Willmott a Londra avevano messo in luce le conseguenze dolorose della perdita di questo *urban village* per i migranti italiani. Il trasferimento forzato aveva incrementato l'individualismo e il peso della famiglia nucleare e della coppia, spesso sviluppandosi in una patologia. Fried lancia un appello ai pianificatori perché analizzino meglio gli impatti sociali, prima di intraprendere progetti di *slum clearance*: le reazioni degli abitanti, sostiene, possono somigliare a quelle per la morte di una persona cara, provocando una frammentazione del “senso di continuità”. Pianificare senza rompere questo senso di continuità, risorsa che considera fondamentale per i membri della *working class*, richiederebbe di comprendere quali aspetti dello spazio gratifichino i residenti e di offrire un sostegno psicologico a chi vive la *relocation*. «Solo garantendo l'integrità di alcune delle basi esterne per il senso di continuità nelle classi lavoratrici, e massimizzando le opportunità per un adattamento significativo, possiamo ottenere una trasformazione urbana che non metta a rischio il benessere umano» (Fried 1968: 379).

Peter Marris, alcuni anni dopo, porterà ancora oltre questa lettura applicando uno sguardo simile a un contesto urbano completamente diverso: quello del centro storico di Lagos, in Nigeria (Marris 1974). Come a Bethnal Green e nel West End, spiega Marris, a Lagos le demolizioni hanno rappresentato «un profondo disordine (*disturbance*) dal quale [gli abitanti] non si recupereranno mai» (ivi:

⁴ *Kinship and Marriage among the Nuer* è uno dei testi fondamentali di E.E. Evans Pritchard e il primo lavoro di B. Malinowski si chiamava *The family among the Australian Aborigines*.

44). Questo spaesamento, tuttavia, per Marris è legato a variabili culturali e sociali che non riguardano solo l'individuo e il suo rapporto con i luoghi. Ad esempio, Marris identifica correttamente che il progetto urbanistico stesso veicola dei messaggi autoritari, nello «zelo missionario» (ivi: 55) con cui i pianificatori credono di poter risolvere i problemi sociali attraverso la trasformazione dello spazio. Impreparati a riconoscere le implicazioni sociali del loro lavoro, i *planners* associavano le zone da trasformare al disordine e alla patologia, e concepivano quindi i nuovi quartieri come luoghi che intenzionalmente interrompessero il “senso di continuità” degli abitanti, purificando miracolosamente la società. Come a Pozzuoli o a Matera, i valori che gli abitanti associavano a questi spazi invece erano completamente diversi. Le articolazioni labirintiche di strade tortuose, cortili, passaggi angusti, oscure stanze affollate e spazi comuni in cui i bambini giocavano, le donne cucinavano, lavavano o vendevano i loro prodotti, significavano per gli abitanti del centro di Lagos ben altro che degrado e povertà, sebbene apparissero tali ad uno sguardo esterno. Erano invece il teatro di una dinamica sociale complessa, prodotto della crisi del mondo familiare Yoruba, e dell'urbanizzazione di una società in transizione dal mondo delle famiglie allargate dell'ambiente rurale alla vita di coppia dei giovani migranti cittadini. Fried non descrive il rapporto tra forma spaziale e organizzazione sociale come un paesaggio immobile in cui a un certo punto irrompe la “storia” incarnata nell'*urban renewal*, ma come un sistema in trasformazione, improvvisamente interrotto dalla pianificazione urbanistica. Il disastro sociale prodotto dalla *relocation* nei nuovi quartieri pianificati viene letto non come resistenza irrazionale al cambiamento, ma come l'effetto dell'interruzione di un processo di emancipazione; il fallimento del progetto urbanistico è legato quindi alla creazione di divisioni, alla rottura della coesione sociale, e alla perdita dello spazio comune, fisico e simbolico. Pur se scritto quasi mezzo secolo

fa, il testo di Marris risulta più moderno di tanti lavori contemporanei sulla resilienza delle comunità.

3. UNO SHOCK DI RADICE

Tra gli anni Ottanta e Novanta purtroppo questa linea di studi sociali si è vista superata da una scuola di psicologia ambientale basata sul concetto ambiguo di “attaccamento ai luoghi”. La scuola dei *place attachment* ha ridotto il rapporto tra spazio e comunità a una relazione sentimentale, a un legame emotivo tra alcuni individui e alcuni luoghi, soprattutto privati, forgiato dall'abitudine, dai ricordi, e da un senso di sicurezza che sosterebbe psicologicamente l'individuo. Forse utili per il lavoro clinico, questi concetti hanno però chiari limiti epistemologici, e soprattutto poco margine per le dinamiche sociali e culturali, per i conflitti, per le tensioni tra classi – in breve, per la storia. Nella raccolta *Place Attachments* (Altman, Low 1996) i fenomeni di *rupture*, di rottura dell'attaccamento ai luoghi, riguardano indifferentemente l'invasione della privacy causata da un furto in casa, la nostalgia conseguente al trasferimento in un college, e il trasferimento forzato causato da un progetto di trasformazione urbana. Ma si tratta di casi enormemente diversi, precisamente perché è diverso il significato che queste rotture assumono a livello collettivo. Quando, venti anni dopo, il tema viene recuperato da un gruppo di ricercatori ancora meno interdisciplinare di quello del volume precedente (Manzo, Devin-Wright 2013) la confusione aumenta: per valutare un processo di *gentrification* si utilizza addirittura un concetto vuoto come quello di “fiducia nel luogo”, misurata in uno studio empirico di un processo di sostituzione abitativa a Salt Lake City. Le conclusioni degli autori (Brown, Perkins 2013) sono che la “fiducia nel luogo” è maggiore tra i nuovi abitanti della zona, più benestanti, che tra gli abitanti delle zone ancora non riformate, meno abbienti, legittimando così l'operazione urbanistica.

Negli ultimi anni, anche come effetto di un lavoro molto intenso di studio-

si della *gentrification* e del *displacement* come Peter Marcuse, Loretta Lees, Elvin Wyly, Tom Slater (Lees *et al.* 2008), la valutazione dell'impatto sociale dei trasferimenti forzati è stata aggiornata con le recenti elaborazioni sulle implicazioni culturali dello spazio e sulle forme di violenza simbolica. Un recente lavoro di Rachel Pain (2019), ad esempio, introduce il concetto di *slow violence* per spiegare il "dolore cronico" causato dalla dispossizione urbana sulle fasce più vulnerabili della popolazione. Senza perdere l'attenzione alle dinamiche di ambito psicologico/psichiatrico, Pain elabora sulla critica femminista all'idea di trauma (v. Herman 1997), che identifica correttamente il clausismo implicito nelle letture psicologiche del trauma come un evento singolo che irrompe in una quotidianità "normale". Il tipo di violenza provocata dalle demolizioni e dal *displacement* urbano, invece, come tutti gli abusi legati alla condizione di subordinazione sociale, politica ed economica si articola come una catena di violenze, fisiche e simboliche, che si sovrappongono l'una all'altra conformando una condizione cronica di vulnerabilità, e di sottomissione a decisioni su cui non si ha controllo.

L'esempio più completo di analisi degli impatti sociali e psicologici dell'*urban renewal*, a oggi è però senza dubbio quello di Mindy Fullilove – di nuovo, una ricercatrice donna – sulle comunità afroamericane trasferite dallo Housing Act del 1949 dal centro delle città statunitensi agli *housing projects* dei sobborghi (Fullilove 2004). Fullilove, psicologa clinica della New School di New York, ha percorso molti dei 2500 quartieri in 993 città americane demoliti tra il 1949 e il 1973 negli USA, incontrando molti membri delle almeno 1600 comunità nere rimosse dall'*urban renewal* (non a caso ribattezzato polemicamente *negro removal*). Il dolore della perdita di quei luoghi è qualcosa di più profondo del *grieving* di Fried, ed ha effetti ben più profondi di quelli descritti da Signorelli a Pozzuoli. «C'era un vuoto straordinario in quel dolore», scri-

ve Fullilove commentando un'intervista a una persona sradicata:

In quel bruciante momento mi sono accorta che la perdita che mi stava descrivendo era, fondamentalmente, la perdita collettiva. Era la perdita di una enorme rete di connessioni – un modo di essere – che era stata distrutta dall'*urban renewal*; era come se migliaia di persone, che sembravano essere con me alla luce del sole, a qualche livello più profondo del loro essere fossero perse in una densa nebbia, incapaci di ritrovarsi tra loro per il resto delle loro vite (Fullilove 2004: 4, traduzione mia).

Per Fullilove, il problema dei trasferimenti forzati è "il problema" che questo nuovo secolo deve affrontare, come il secolo XX aveva dovuto risolvere quello della "linea del colore". Trasferendo da un posto all'altro centinaia di migliaia di persone, urbane o rurali, sono state distrutte lingue, culture, tradizioni e legami sociali: gli effetti di questa distruzione sono definiti *root shock*, o shock di radice. La metafora è quella di una pianta che subisce più trapianti di seguito, e soffre uno stress a cui potrebbe non sopravvivere. Non una sola parola è fuori posto, in questi due paragrafi che sintetizzano gli impatti molteplici dell'*urban renewal*:

Il *root shock*, sul livello individuale, è un profondo sconvolgimento emotivo che distrugge il modello funzionale del mondo che esisteva nella testa dell'individuo. Il *root shock* mina la fiducia, aumenta l'angoscia del lasciar uscire i propri cari dal proprio campo visivo, destabilizza le relazioni, distrugge le risorse sociali, emotive ed economiche, e aumenta il rischio che insorgano tutte le malattie legate allo stress, dalla depressione all'infarto. Il *root shock* rende le persone cronicamente irritabili, e le obbliga a ripetere lamentele rauche e riconoscibili sul fatto che il loro mondo sia stato bruscamente portato via. Al livello della comunità locale, sia essa il quartiere o qualcos'altro, il *root shock* rompe i legami e disperde le persone ai quattro punti cardinali. Anche se essi riescono a riaggrupparsi, non sanno più cosa fare gli uni con gli altri. Quelli che erano vicini ora sono troppo lontani, e quelli che erano lontani sono troppo vicini. L'eleganza del quartiere – ognuno nel suo spazio, sociale e geografico – è distrutta, e anche se il quartiere si ricostruisce esattamente com'era, non funzionerà più (ivi: 14).

Fullilove analizza tre casi in particolare, in Virginia, Pennsylvania e New Jer-

sey. Ma gli eventi che hanno avuto luogo in questi tre quartieri sono letti a partire da una storia più ampia e collettiva, quella che tra Ottocento e Novecento ha visto emigrare decine di migliaia di discendenti di schiavi verso le città del Nord, affermando il proprio diritto ad integrarsi nella società americana. I ghetti neri dei centri storici erano il teatro di questo progetto di emancipazione; vivendo vicini gli uni agli altri, gli afroamericani da una parte accettavano la segregazione residenziale imposta dai bianchi, dall'altra fortificavano le proprie relazioni sociali e la propria posizione nella società americana. È proprio da queste nuove comunità che a metà Novecento era iniziato il movimento per i diritti civili. *L'urban renewal* emerge proprio all'apice di questo processo di emancipazione, e pur presentandosi come un beneficio per le famiglie dei quartieri demoliti, per i quali si inventarono definizioni come *slum* o *blighted* (ivi: 58, 245), esso non prende in considerazione le reti di relazioni e di aiuto mutuo solide e funzionali che gli abitanti vi avevano sviluppato. Come a Lagos, a Boston, a Londra, a Pozzuoli, gli abitanti razzializzati di Roanoke hanno perso quartieri in cui si poteva raggiungere a piedi la maggior parte dei propri conoscenti, e sono stati sparpagliati per le periferie, in luoghi in cui a declinare sembra essere proprio quella gentilezza, *kindness*, che permeava i rapporti tra i vicini (ivi: 124).

Fullilove usa il concetto di *mazeway*, strada nel labirinto, che condensa il "tessuto connettivo" di Young e Willmott, il "senso di continuità" di Fried e Marris, la "riconoscibilità" dello "spazio concreto" di Signorelli, anche la "leggibilità" di Kevin Lynch (1969): è la capacità fisiologica di imparare a muoversi nel proprio ecosistema per aumentare le proprie possibilità di sopravvivenza e difendersi dai pericoli. Per gli esseri umani, l'ecosistema è "emotivo", ed è un sistema complesso connesso all'ambiente esterno in modo globale, «non solo come persone individuali, ma come esseri presi in una unica rete universale di coscienza ancorata in piccole nicchie che chiamiamo quartieri,

frazioni o villaggi» (Fullilove 2004: 17). Il *root shock* quindi si ripercuote a catena fuori dall'ambito strettamente locale, legando piccole tragedie specifiche ad eventi di portata mondiale. L'esempio più efficace di questo "effetto farfalla" riportato da Fullilove è quello del jazz: da quando i quartieri afroamericani sono stati distrutti dall'*urban renewal*, l'intera cultura musicale americana è cambiata. Il jazz, a cui è stata sottratta la rete di rapporti tra le case, le strade del ghetto, i *club*, si è trasferito nelle università e nei club d'élite di New York, emigrando alla fine in Europa e in Giappone; gli afroamericani, segregati nei nuovi sobborghi, hanno scelto di esprimere il loro malessere con una musica ben diversa: il rap, che è legato ad un paesaggio urbano completamente diverso, e veicola emozioni di tutt'altro tipo. È stato il faticoso percorso degli afroamericani urbani verso l'emancipazione – un processo politico, non solo sentimentale – a creare le condizioni per quel particolare *place attachment* che si era sviluppato nei quartieri demoliti. La pianificazione urbana, pertanto, non rompe solo dei rapporti individuali con lo spazio, ma riapre ferite storiche non rimarginate, inferte nella psiche collettiva dalla schiavitù, dalla segregazione razziale, dalla discriminazione. Confinati in ghetti in cui la vita è molto meno gratificante che negli antichi *slum* del centro, le comunità razzializzate negli USA si trovano ora di fronte ad una sfida forse più grande di quella dell'epoca delle battaglie per i diritti civili: quella di confrontarsi con una nuova forma di segregazione, che trasferisce silenziosamente sullo spazio la discriminazione politica e razziale che la politica ha eliminato dall'ambito del discorso. Forse le rivolte recenti successive alla morte di George Floyd, come quelle degli anni Novanta a Los Angeles, veicolano anche il dolore di questa ingiustizia spaziale.

4. CONCLUSIONI: ABITARE AUTOGESTITO

Studiare gli effetti dei trasferimenti forzati significa «misurare l'invisibile», come scrive Atkinson (2000): per de-

finizione, infatti, gli abitanti trasferiti non si trovano più nei quartieri oggetto di studio, e sono pochi i ricercatori che li hanno trovati in giro per le città, nelle periferie dove sono stati confinati, per ricostruire i loro percorsi dopo l'espulsione. Lo studio sugli effetti del *displacement* sarà sempre un lavoro lento e faticoso, ma indispensabile: non si può analizzare l'evoluzione di un quartiere solo osservando il quartiere stesso; la città è fatta di movimenti, ed è necessario studiarli sulla lunga durata per valutare gli effetti delle politiche urbane. Un esempio di questa invisibilità si trova ancora in un libro di Ferrarotti e Maciotti, che, molti anni dopo le demolizioni delle case autocostruite presentate nel classico *Roma da capitale a periferia* (Ferrarotti 1970), cercarono di valutare l'evoluzione dei quartieri su cui avevano lavorato quaranta anni prima. Ma nell'analizzare, ad esempio, la zona dell'Acquedotto Felice, da cui nel 1972 furono trasferite circa diecimila persone che abitavano in case autocostruite, si considera ciò che vi si vede ora: un parco, dei complessi residenziali, dei servizi, prima inesistenti. Le politiche urbane che ne hanno determinato la nascita, quindi, sono considerate positivamente, come un processo di trasformazione di un'area di marginalità ed esclusione sociale in un quartiere residenziale circondato dal verde (Ferrarotti, Maciotti 2009: 91-97). Ciò che rimane fuori da questa valutazione sono i destini delle persone espulse per rendere possibile questo nuovo benessere: le famiglie dei diecimila trasferiti, molti dei quali ancora oggi vivono in uno dei quartieri più problematici di Roma, il complesso residenziale di Nuova Ostia sul litorale, balzato agli onori della cronaca per le vicende legate all'inchiesta chiamata "Mafia Capitale".

Nella ricerca che ho sviluppato tra il 2014 e il 2017, come proseguimento di un lavoro simile sviluppato a Barcellona (Portelli 2015a), ho cercato di ricostruire precisamente i percorsi e lo sviluppo della storia di questi ex baraccati dell'antico Acquedotto Felice, per comprendere che tipo di società avessero prodotto le politi-

che di trasferimento degli anni Settanta e Ottanta culminate nella "disgregazione" di Valle Aurelia. Ho svolto circa ottanta interviste, per lo più nei quartieri di Ostia Nuova e Idroscalo, il quartiere autocostruito in cui sono confluiti numerosi ex "baraccati", o altri esclusi dalla città formale (Portelli 2017a; 2017b). Sorprendentemente, ma in linea con quello che ho descritto in questo articolo, la grande maggioranza delle persone intervistate si è dichiarata profondamente delusa e addolorata dal trasferimento, come avevano raccontato nelle interviste di Maciotti quasi trent'anni prima. Quasi tutti i trasferiti che ho intervistato sostenevano che nonostante le gravissime carenze strutturali, il quartiere in cui abitavano prima possedeva un tessuto sociale profondamente vivo, in grado di mantenere i legami tra famiglie e individui enormemente diversi, dai migranti abruzzesi del dopoguerra ai travestiti romani ripudiati dalle famiglie, dalle comunità calabresi profondamente conservatrici, al sacerdote rivoluzionario don Roberto Sardelli, che abitò sotto gli archi dell'Acquedotto Felice dal 1968 al 1972 (Sardelli 2013). Questa capacità conviviale del quartiere autocostruito si perse completamente con il trasferimento negli appartamenti costruiti dall'imprenditore Renato Armellini sul litorale, in cui il Comune di Roma li trasferì a partire dal 1972. Sin da subito dopo il trasferimento, gli ex abitanti dell'Acquedotto Felice subirono un'involuzione della loro vita sociale, ritirandosi negli spazi privati dei nuovi appartamenti, mentre le strade e le piazze venivano monopolizzate dai settori più conflittuali dei vecchi quartieri. Le piccole bande di malviventi furono presto cooptate dalla criminalità organizzata già operante sul litorale, trasformando la zona in una piazza di spaccio tra le più importanti della capitale.

Alcuni abitanti trasferiti risposero a questa involuzione con la rassegnazione e il richiudimento nella sfera privata, altri cercando di lasciare il quartiere. Un piccolo gruppo rispose rivendicando il diritto all'abitare autogestito di cui avevano goduto fino al trasferimento. Nella

mia ricerca mi sono imbattuto in diverse famiglie che avevano scelto di rinunciare alla casa popolare che era stata loro assegnata, per tornare all'autocostruzione, stabilendosi di nuovo in un territorio illegale come l'Acquedotto Felice da cui provenivano. Gran parte di esse confluirono all'Idroscalo di Ostia, l'ultimo quartiere autocostruito di Roma, che sembra mantenere oggi molte delle caratteristiche che gli ex baraccati ricordano del loro quartiere demolito. Piuttosto che una "nostalgia della baracca" irrazionale e incomprensibile, come la considerò Ferrarotti (e diversi storici più recenti), l'idealizzazione dei trasferiti della loro vita perduta nei quartieri che avevano contribuito a costruire dimostra invece l'esistenza di un'economia morale e di criteri di valutazione radicalmente diversi da quelli dominanti. Gli ex abitanti dell'Acquedotto Felice considerano che la perdita di libertà e di autonomia legata all'abitare in un quartiere di case popolari non sia sufficientemente compensata dall'aumento di comfort e spazio disponibile dei quartieri pianificati. Di fronte al pericolo di nuove demolizioni, i nuovi abitanti dell'Idroscalo di Ostia rivendicano proprio il loro "diritto a restare", anche se questo implica uno stile di vita meno comodo e sicuro di quello offerto dagli appartamenti pianificati.

In una città come Roma, dove un terzo del tessuto urbano è nato fuori piano (Cellamare 2010), ma dove gli sgomberi di forme di abitare non convenzionale sono all'ordine del giorno, è necessario opporre un discorso coerente e nuovo alla logica dei trasferimenti pianificati su cui si basa l'urbanistica contemporanea. Un'apologia dell'abitare illegale (Staid 2017) potrebbe confondersi facilmente con un elogio del disordine e dell'abusivismo, che contrasta con le prove inconfutabili dei danni sociali, ambientali ed economici dell'abuso edilizio (Berdini 2010). Eppure, dagli anni Settanta ad oggi, molti ricercatori hanno lavorato in profondità sul senso che riveste il costruire fuori piano per i settori più vulnerabili della popolazione, come antidoto a quel tipo di pianificazione verticale e "astratta"

da cui proviene lo sradicamento, e come parte di una rivendicazione legittima, anche in contrasto con i requisiti della pianificazione standard (ad esempio: Rudofsky 1964; Turner 1976; Ward 2002). Dennis Hardy e Colin Ward in *Arcadia for all* (1984) descrivono il paesaggio dei *plotlands*, i villaggi autocostruiti per la villeggiatura della *working class* sorti nella campagna inglese tra gli anni Venti e Trenta, quasi completamente distrutti dal boom urbanistico e dall'imposizione degli standard architettonici del dopoguerra. Ward identifica questo tipo di strutture abitative provvisorie, costruite dagli abitanti dei quartieri più impoveriti di Londra, come forme a buon mercato per ricreare il contatto con la natura interrotto dall'urbanizzazione, e come un segno dell'aspirazione diffusa della popolazione urbana ad esprimere il proprio desiderio di libertà con un impatto ambientale irrisorio, benché ai margini delle convenzioni e delle leggi. Di fronte a una struttura metropolitana che regola e dispone rigidamente la popolazione senza curarsi dei suoi bisogni e desideri, Ward riconosce l'esistenza di un impulso all'autogestione, all'autodeterminazione, alla bellezza e alla condivisione; il desiderio di una «Arcadia per tutti», che può essere la base di una nuova società:

[...] possiamo convincere i nostri concittadini delle idee anarchiche precisamente basandoci sull'esperienza comune delle reti di rapporti informali, provvisori, autorganizzati, le relazioni che di fatto rendono la comunità umana possibile, piuttosto che attraverso il rifiuto della società esistente a favore di qualche società futura dove un'umanità diversa vivrà in perfetta armonia (Ward 1996: 8, traduzione mia).

Nei *plotlands* inglesi come all'Idroscalo di Ostia o nell'antico Acquedotto Felice, negli *slum* di Lagos e nei *gecekondu* di Istanbul, nell'East End di Londra e nel West End di Boston, milioni di persone esprimono nella pratica il loro diritto ad abitare e a "restare", ai margini o addirittura contro le leggi della metropoli. Queste leggi, che si esprimono nella pianificazione verticale, nelle politiche di trasferimenti e demolizioni di massa,

pretendono sempre di servire una comunità più ampia, ma invariabilmente si piegano agli interessi della speculazione, devastando il tessuto sociale di interesse comune per il profitto di pochi. A queste “macchine per l’abitare” neocoloniali e classiste, bisogna opporre forme diverse di abitare – e di restare – che si dimostrino più capaci di quelle della metropoli, più adatte al tempo presente di quelle della pianificazione standard, più radicate nelle forme di vita, nei desideri e nelle aspirazioni delle parti più vulnerabili della società: un abitare «più forte della metropoli» (Consejo Nocturno 2018). Le scienze sociali possono dare un contributo fondamentale a questo scopo, mostrando da un lato le capacità delle comunità locali di organizzarsi e gestire spazio e rapporti (Milstein 2020), dall’altro l’incapacità dello stato di tener fede alle proprie promesse di ordine, prosperità e giustizia. Tollerando un po’ di disordine, come diceva Sennett, possiamo essere in grado di reinventare le città in questo tempo di crisi, senza bisogno di altro cemento e di altri sradicamenti.

Questo lavoro ha ricevuto il supporto del progetto Marie Skłodowska-Curie EU Global Fellowship numero 752547.

BIBLIOGRAFIA

- Altman I., Low S. (a cura di) 1993, *Place Attachments*, Plenum Press, New York.
- Annunziata S., Lees L. 2020, *Staying put! Un manuale anti-gentrification per le città dell’Europa del sud*, <https://www.eddyburg.it/L1/staying-manuale-anti-gentrification-citta-dell-europa> consultato il 5 novembre 2020.
- Atkinson R. 2000, *Measuring gentrification and displacement in Greater London*, in «Urban Studies», vol. 37: 149-165.
- Berdini P. 2010, *Breve storia dell’abuso edilizio in Italia dal ventennio fascista al prossimo futuro*, Donzelli, Roma.
- Bilò F., Vadini E. 2013, *Matera e Adriano Olivetti: Conversazioni con Albino Sacco e Leonardo Sacco*, Fondazione Adriano Olivetti, Roma-Ivrea.
- Bortolini M. 2012, *Gli indifferenti: I sociologi, Pasolini e la modernizzazione dell’Italia*, in «Studi culturali», vol. 9, n. 3: 345-370.
- Brown B., Douglas B., Perkins D. 2013, *Disruptions in Place Attachments*, in L. Manzo, P. Devin-Wright (a cura di), *Place Attachments: Advances in Theory, Methods and Applications*. Routledge, pp. 279-304.
- Cellamare C. 2010, *Politiche e processi dell’abitare nella città informale romana*, Franco Angeli, Milano.
- Colson E. 1971, *The Social Consequences of Resettlement: The Impact of the Kariba Resettlement upon the Gwembe Tonga*, Manchester University Press, Manchester.
- Consejo Nocturno 2018, *Un habitar más fuerte que la metrópoli*, Pepitas de Calabaza, Logroño.
- Delgado M. 2007, *La ciudad mentirosa: fraude y miseria del ‘modelo Barcelona’*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- De Martino E. 1977, *La fine del mondo: contributi ad un’analisi delle apocalissi culturali*, Einaudi, Torino.
- Fassin D. 2012, *Humanitarian Reason: A Moral History of the Present*, University of California Press, Berkeley.
- Ferrarotti F. 1970, *Roma da capitale a periferia*, Laterza, Bari.
- Ferrarotti F., Maciotti M. I. 2009, *Periferie: da problema a risorsa*, Sandro Teti, Roma.
- Forgacs D. 2015, *Margini d’Italia: l’esclusione sociale dall’Unità ad oggi*, Laterza, Bari.
- Franchi G. 2016, *La truffa del biodiversity off-setting: ovvero come distruggere il pianeta e passare per amico della natura*, Re:Common, Roma.
- Fried M. 1968, *Grieving for a Lost Home: The Psychological Costs of Relocation*, in J. Q. Wilson (a cura di), *Urban Renewal: The Record and the Controversy*, MIT Press, Cambridge.
- Fullilove M. 2004, *Root shock: How tearing up city neighborhoods hurts America, and what we can do about it*, Ballantine Books, New York.
- Gorio F. 1954, *Il villaggio La Martella: autocritica di Federico Gorio*, in «Casabella Continuità», n. 200.
- Hardy D., Ward. C. 1984, *Arcadia for All: The Legacy of a Makeshift Landscape*, Mansell, Londra.
- Hartman C. 2002 (1984), *Right to stay put*, in *Between Eminence and Notoriety*, CUPR Press, New Brunswick.
- Harvey D. 2013, *Rebel Cities: From the Right to the City to the Urban Revolution*, Verso, Londra.
- Herman J. 1997, *Trauma and Recovery: The Aftermath of Violence from Domestic Abuse to Political Terror*, Basic Books, New York.
- Jaulin R. 1972, *La pace bianca: introduzione all’etnocidio*, Laterza, Bari.
- Kertzer D. I. 1989 (1980), *Riti e simboli del potere*, Laterza, Bari.
- Klemek C. 2011, *The Transatlantic Collapse of Urban Renewal: Postwar Urbanism from New York to Berlin*, The University of Chicago Press, Chicago.

- Lees L., Wyly E., Slater T. 2008, *Gentrification*, Routledge, Londra.
- Lefebvre H. 2012 (1967), *Il diritto alla città*, Ombre Corte, Verona.
- Lévi-Strauss C. 1961, *Tristi Tropici*, Il Saggiatore, Milano.
- Lynch K. 1969, *L'immagine della città*, Marsilio, Venezia.
- Macioti M. I. 1988, *La disgregazione di una comunità urbana*, Siars, Roma.
- Mansilla J. 2018, *Asaltar los suelos. La privatización del espacio como distopía urbana en el barrio del Poblenou, Barcelona*, in «Biblio3W, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales», vol. 23, n. 1255.
- Manzo L., Devin-Wright P. (a cura di) 2013, *Place Attachments: Advances in Theory, Methods and Applications*, Routledge, Londra.
- Marrero I. 2003, *¿Del Manchester catalán al SoHo barcelonés? La renovación del barrio del Poblenou en Barcelona y la cuestión de la vivienda*, in «Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales», vol. 7, n. 146.
- Marris P. 1974, *Loss and Change*, Routledge, Londra.
- Milstein C. (a cura di) 2020, *Deciding for Ourselves: The Promise of Direct Democracy*, AK Press, Chico.
- Muehlebach A. 2012, *The Moral Neoliberal: Welfare and Citizenship in Italy*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Newman A., Wyly E. K. 2006, *The Right to Stay Put, Revisited: Gentrification and Resistance to Displacement in New York City*, in «Urban Studies», vol. 43, n. 1: 23-57.
- Pain R. 2019, *Chronic Urban Trauma: The Slow Violence of Housing Dispossession*, in «Urban Studies», vol. 56, n. 2: 385-400.
- Portelli S. 2015a, *La città orizzontale: etnografia di un quartiere ribelle di Barcellona*, Monitor, Napoli.
- Portelli S. 2015b, *The Cry of the Excavator: Notes on the Social Impact of Urban Renewal*, in «Informe Economico», dicembre.
- Portelli S. 2017a, *Dall'Acquedotto all'Idroscalo: storie nascoste dell'abitare a Roma*, Tesi di dottorato, Università Sapienza, Roma.
- Portelli S. 2017b, *Dove l'acqua dolce incontra quella salata: Idroscalo, ultimo grande quartiere autocostruito di Roma*, in «Antropologia», vol. 4, n. 3: 159-178.
- Portelli S. 2020, *Benvenuto Mr. Marshall: le politiche dello sradicamento di ieri e di oggi*, in «Lo stato delle città», vol. 5.
- Rudofsky B. 1987 (1964), *Architecture without Architects: A Short Introduction to Non-Pedigreed Architecture*, University of New Mexico Press, Albuquerque.
- Sardelli R. 2013, *Vita di borgata: storia di una nuova umanità tra le baracche dell'Acquedotto Felice a Roma*, Kurumuny, Calimera.
- Signorelli A. 1989, *Spazio concreto e spazio astratto: squilibrio di potere e divario culturale tra pianificatori e abitanti dei quartieri di edilizia pubblica*, in «La Ricerca Folklorica», vol. 20: 13-20.
- Staid A. 2017, *Abitare illegale: etnografia del vivere ai margini in Occidente*, Milieu Edizioni, Milano.
- Stajano C. 1979, *Africo*, Einaudi, Torino.
- Turner J. F. C. 2016 (1974), *L'abitare autogestito*, Jaca Books, Milano.
- UN-Habitat III 2007, *New Urban Agenda*, Habitat III, Quito.
- Ward C. 2002, *Cotters and Squatters: Housing's Hidden History*, Five Leaves, Londra.
- Young M., Willmott P. 1957, *Family and Kinship in East London*, Routledge, Londra.