



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

DIMENSIONI E PROBLEMI DELLA RICERCA STORICA
1/2025, pp. 65-82



© Author(s)
E-ISSN 2723-9489
ISSN 1125-517X



Il Centro di cultura proletaria della Magliana. Costruire appartenenze tra i giovani di un quartiere popolare romano (1971-92) di *Giulia Zitelli Conti*

The Centro di Cultura Proletaria of Magliana. Building Sense of Belonging Among the Young People of a Popular Roman Neighborhood (1971-92)

Between May and June 1971, the inhabitants of the Prato Rotondo slum were relocated to the newly built Magliana district. In an attempt to prevent the community from disintegrating, the new inhabitants set up the Centro di cultura proletaria: a space on the street, open to the neighborhood, which in almost twenty years of activity has involved hundreds of people. Similar to other places of aggregation, but with its own specificities, the Centro di cultura proletaria experimented with forms of *contro-scuola*. Through field investigations, the collection of life stories and collective writing, it provided tools for raising awareness of one's condition and claiming rights, contributing to develop clearly defined social identities and local affiliations. Based on the analysis of various sources, this contribution delves into the practices of representation and self-representation generated in this specific context, following its transformations up to the threshold of the 1990s.

Keywords: Rome, Neighborhoods, Identity, Young people, Proletarians

Introduzione

Il Centro di cultura proletaria della Magliana ha rappresentato un'esperienza ventennale di impegno sociale e culturale nel quartiere periferico di Roma di cui porta il nome. Il centro nacque a seguito della migrazione interurbana della comunità del borghetto di Prato Rotondo, la quale, nel 1971, aveva ottenuto l'assegnazione di case popolari nel quartiere assurto alle cronache per essere stato costruito sotto l'argine

del fiume Tevere¹. Nell'ottobre dello stesso anno, gli ex-baraccati, stretti attorno al prete Gérard Lutte, decisero di occupare un locale sfritto dove riunirsi, in via Vaiano; lo spazio divenne la sede del Centro di cultura proletaria.

La storia del centro della Magliana iniziò dunque nei primi anni Settanta, in un periodo di intensa critica del sistema scolastico e di attese di riforma, maturato attorno al Sessantotto. Il dibattito pubblico e storiografico ha ampiamente discusso l'impatto dell'«età della contestazione» sulle università, lasciando in secondo piano o, meglio, ad interesse specifico degli studi sulla storia della scuola, quanto accadeva in quegli stessi anni nelle scuole dell'obbligo². Eppure, i cambiamenti furono notevoli e contribuirono a trasformare la società italiana. Basterà qui ricordare che nel 1971 furono istituiti gli asili comunali e il tempo pieno, nel 1974 i decreti delegati aprirono la scuola alla gestione di genitori e alunni e nel 1977, con l'istituzione dell'insegnante di sostegno, si pose fine alle classi differenziali. Nel frattempo, nei quartieri popolari era esploso il fenomeno delle controscuole³. Si trattava di esperienze di educazione, ricerca e impegno politico, animate da due componenti principali: gli studenti, liceali e universitari, e i cattolici del dissenso⁴.

Nell'intersezione tra le istanze di rinnovamento del sistema scolastico, il movimento delle comunità cristiane di base e le lotte sociali urbane,

¹ Per approfondire la storia della Magliana si rimanda a: M. Spada, *Il potere periferico. La Magliana: un quartiere in lotta per una nuova città*, Lerici, Cosenza 1976; Comitato di quartiere (a cura di), *Magliana. Vita e lotte di un quartiere proletario*, Feltrinelli, Milano 1977; F. Ferrarotti, *Vite di periferia*, Mondadori, Milano 1981; G. Cretella, *Analisi di una lotta urbana: la lotta del quartiere della Magliana a Roma*, in M. Marcelloni, P. Della Seta, M. Folin, G. Cretella, A. Farro, *Lotte urbane e crisi della società industriale: l'esperienza italiana*, vol. I, Savelli, Roma 1981, pp. 105-134; G. Zitelli Conti, *Magliana Nuova. Un cantiere politico nella periferia romana (1967-1985)*, Franco Angeli, Milano, 2019. Sulla vicenda della comunità di Prato Rotondo si veda: B. Bonomo, *Dalla borgata di Prato Rotondo al quartiere Magliana. Storia di una comunità di immigrati nella Roma del secondo dopoguerra*, in "Giornale di storia contemporanea", 2003, 1, pp. 77-99.

² Cfr. M. Galfré, *Tutti a scuola! L'istruzione nell'Italia del Novecento*, Carocci, Roma 2017, pp. 217-248. Sulle trasformazioni e le sperimentazioni della scuola negli anni Settanta, in questa sede ci si limita a rimandare al recente numero monografico della "Rivista di storia dell'educazione", 11, 2024, 1.

³ Per uno studio coevo su una sessantina di esperienze di questo genere si veda: M. Orecchia, *Sei anni di controscuola*, Sapere, Milano-Roma 1974.

⁴ Per un inquadramento si rimanda a: D. Sarsella, *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Morcelliana, Brescia 2005; A. Santagata, *La contestazione cattolica. Movimenti, cultura e politica dal Vaticano II al Sessantotto*, Viella, Roma 2016.

particolarmente intense tra il 1969 ed il 1974⁵, si colloca la vicenda del Centro di cultura proletaria⁶.

Una comunità in cerca di orizzontalità

Tra maggio e giugno del 1971 circa trecento famiglie provenienti dal borghetto di Prato Rotondo, un insediamento informale nel quadrante nord-orientale di Roma, si trasferirono alla Magliana, periferia di nuova costruzione nell'area sud-occidentale della città. Gli ex-baraccati avevano ottenuto il trasloco in blocco del borghetto e l'assegnazione di case popolari ad un costo pari a 2.500 lire per vano/mese. Il loro arrivo a Magliana fu accolto con animosità dal resto del quartiere: un certo immaginario di malaffare, ignoranza e scarsità di igiene, alimentato dai media, pesava sugli abitanti della città informale che, a cavallo del 1970, erano imprecisamente calcolati nell'ordine di 70.000 persone⁷.

L'arrivo della comunità di Prato Rotondo fu però anche la scintilla che accese una lunga mobilitazione sulla casa e il diritto alla città che coinvolse trasversalmente il quartiere per un quindicennio. Nelle settimane del trasferimento, infatti, si venne a creare un vasto movimento di autoriduttori, composto da inquilini degli appartamenti del libero mercato, che chiedevano l'adeguamento dei canoni di affitto a quanto veniva pagato nelle case comunali, in ragione di una reale comunanza di problemi legati all'edilizia e all'urbanizzazione del quartiere e ad un discutibile riconoscimento d'esser parte della stessa classe sociale.

Questa autorappresentazione si inquadra in un più generale processo in atto all'interno del movimento di lotta per la casa fin dalla fine degli anni Sessanta. La «socializzazione» delle lotte e l'estensione della «pratica dell'obiettivo» alle mobilitazioni urbane, teorizzate ed attuate da vari gruppi della sinistra dissidente, avevano rafforzato l'interclassismo del movimento, coinvolgendo sul terreno delle lotte sociali urbane anche persone appartenenti a ceti medi e medio-bassi che, peraltro, avrebbero

⁵ Cfr.: A. Daolio (a cura di), *Le lotte per la casa in Italia. Milano, Torino, Roma, Napoli, Feltrinelli*, Milano 1974; L. Villani, *The Struggle for Housing in Rome. Contexts, Protagonists and Practices of a Social Urban Conflict*, in M. Baumeister, B. Bonomo, D. Schott (eds.), *Cities Contested. Urban Politics, Heritage, and Social Movements in Italy and West Germany in the 1970s*, Campus, Frankfurt-on-Main 2017, pp. 321-45.

⁶ In assenza di un archivio organico del Centro di cultura proletaria, per questa ricerca sono stati fondamentali gli incontri con alcuni amici e collaboratori di Gérard Lutte, che ringrazio per il prezioso supporto: Giancarlo Gamba, Giampiero Forcesi, Remo Marccone, Maria Grazia Passuello, Gianni Pizzuti, Chiara Polcaro e Lamberto Raponi.

⁷ Cfr. P. Di Nicola (regia di), *Il paradiso non ha confini*, Italia, 2015, 36 min..

visto il proprio potere d'acquisto restringersi attorno alla crisi del 1973. Si trattava però anche di un'operazione ideologico-retorica. Se il generale aumento del costo della vita, e in particolare delle imposte indirette, colpiva anche i lavoratori con salari stabili, va rilevata anche una certa intenzione di comunicazione politica orientata a collocare all'interno della categoria di «proletariato» componenti sociali con diverse possibilità economiche, finanche giovani uomini e donne delle classi abbienti che, magari, vivevano nei quartieri popolari per scelta di militanza, pur avendo risorse diverse sulle quali poter contare. Le famiglie provenienti da Prato Rotondo avevano certamente possibilità economiche ristrette. Sul finire degli anni Sessanta, la comunità si era stretta attorno al salesiano belga Gérard Lutte. Declinando la funzione pastorale in senso profondamente sociale, Lutte aveva immediatamente lavorato per superare alcune tensioni tra due componenti del borghetto che non convivevano in maniera armonica: gli abitanti delle casette autoconstruite in muratura e i baraccati veri e propri. In collaborazione con giovani studenti dei licei di zona, in particolare del «Giulio Cesare», e dell'Università, Lutte aveva costruito una controscuola e organizzato gli abitanti in un comitato di borgata, impegnato sul fronte della lotta per la casa.

Giunti a Magliana, una delle preoccupazioni immediate del gruppo fu di non disperdere il lavoro strutturato negli anni precedenti e mantenere quello spirito di comunità che nel borghetto si esprimeva spontaneamente in virtù della prossimità delle abitazioni, mentre nei palazzi d'edilizia intensiva rischiava di frantumarsi, come accadde in altri contesti. Avvenne, ad esempio, agli abitanti dell'Acquedotto Felice, che lasciarono il borghetto nel novembre del 1973. Don Roberto Sardelli, che aveva scelto di vivere con i baraccati dell'acquedotto e lì aveva dato vita alla Scuola 725, ha così ricordato il trasferimento nelle case popolari di Nuova Ostia: «Si arrivava come in un deserto, senza punti di riferimento, spaesati. Abituati a dominare l'ambiente che avevamo costruito noi, giorno per giorno, ci trovavamo ora in un ambiente che ci dominava e che per di più ci si mostrava ostile. (...) La solidarietà che ci aveva legati si spezzava sotto i colpi di una realtà sociale avversa»⁸.

A Magliana ciò non si verificò, almeno non in maniera altrettanto dirompente e non nell'immediato, per tre ragioni. In primo luogo,

⁸ R. Sardelli, *Vita di borgata. Storia di una nuova umanità tra le baracche dell'Acquedotto Felice a Roma*, Kurumuny, Calimera-Martignano (LE) 2013, pp. 247-8. Un'analoga interpretazione si trova nel caso di Valle Aurelia, analizzato in M.I. Macioti, *La disgregazione di una comunità urbana. Il caso di Valle Aurelia a Roma*, Siores, Roma 1988.

fondamentale fu l'intuizione di Gérard Lutte di cercare uno spazio per coltivare i rapporti orizzontali, di prossimità, costruiti nel borghetto e messi in crisi dalla struttura verticale dei condomini della Magliana. D'altronde, quella di avere a disposizione dei locali per svolgere attività collettive era una delle condizioni richieste dal Comitato di borgata ai tempi della trattativa con il Comune; una necessità argomentata con queste parole: «Le case costruite dai capitalisti non comportano mai luoghi per le attività collettive: il sistema offre soltanto appartamenti individuali che dividono e isolano la gente. Con l'occupazione dei locali gli abitanti delle case comunali hanno dimostrato la loro volontà di rimanere uniti e di rifiutare i modelli di vita della società capitalistica»⁹. Il secondo fattore che determinò la vivacità del centro di cultura fu la sua collocazione all'interno di un quartiere in fermento politico per tutti gli anni Settanta; un fermento animato da soggetti quali il Comitato di quartiere, il Canzoniere della Magliana, il Comitato di lotta per la casa, il Collettivo femminista-comunista¹⁰. Impegno, creatività e conflitto agitavano i rapporti tra i presidi territoriali, facendo del quartiere un vero e proprio laboratorio politico. Il terzo elemento riguarda una certa capacità trasformativa del Centro di cultura proletaria che, nel corso del suo ventennio di attività, tentò di adeguarsi ai cambiamenti intercorsi nel contesto storico, sperimentando costantemente nuove forme di partecipazione, rinnovando i propri temi di interesse e adeguando la propria struttura associativa.

Una delle prime attività alle quali si dedicarono i volontari fu l'istituzione di una scuola serale nell'ambito delle 150 ore per il diritto allo studio¹¹. Successivamente, venne sperimentato una sorta di gruppo di acquisto sociale, che assunse la forma di cooperativa di consumo per l'acquisto all'ingrosso di beni di prima necessità, da distribuire alle famiglie in un'ottica di risparmio e lotta al caro-vita. Il tentativo, tuttavia, fallì in poco tempo per difficoltà di gestione.

⁹ Centro di cultura proletaria (a cura di), *Magliana Rossa*, Centro di documentazione Pistoia, Pistoia 1972, p. 5.

¹⁰ Sul Canzoniere della Magliana si veda: G. Zitelli Conti, «*Dal quartiere cantiamo la lotta*». *La produzione artistica e l'impegno politico del Canzoniere della Magliana negli anni Settanta*, in P. Carusi, M. Merluzzi (a cura di), *Note tricolori. Storia dell'Italia contemporanea nella popular music*, Pacini, Pisa 2021, pp. 93-106. Per approfondire la storia del gruppo femminista si rimanda a: P. Stelliferi, *Il femminismo a Roma negli anni Settanta. Percorsi, esperienze e memorie di quartiere*, Bononia University Press, Bologna 2015.

¹¹ Sulle 150 ore si veda: R.A. Doro (a cura di), *Diritto allo studio e educazione degli adulti nell'Italia repubblicana. Nel cinquantesimo anniversario delle 150 ore*, Viella, Roma 2024.

Nel 1972 la controscuola di Magliana, che già autoproduceva un giornalino intitolato “Magliana Rossa”, era frequentata da circa 200 ragazzi, organizzati in 35 gruppi di 5/6 studenti con 1/2 educatori ciascuno. I pomeriggi al centro di cultura si articolavano in due momenti: aiuto-compiti e attività extrascolastiche. A differenza di altre esperienze, alla Magliana i compiti assegnati dai docenti delle scuole elementari e medie erano sì criticati, ma comunque svolti:

La parte di recupero non deve essere sottovalutata da quelli che fanno il doposcuola come impegno politico: l'acquisizione degli strumenti culturali, delle capacità di analisi e di sintesi, delle abilità linguistiche e matematiche è indispensabile, essenziale per formare il militante, per preparare le vere rivoluzioni che sono quelle fatte con la partecipazione di tutti gli oppressi e che suppongono quindi la necessità di partecipare in modo critico e responsabile [...]. Un discorso di classe, una ideologia rivoluzionaria che volesse fare a meno di una seria preparazione culturale dei figli degli operai è soltanto una mistificazione e un imbroglio. Un doposcuola di classe deve formare non gli strumenti ma i soggetti della rivoluzione¹².

Tra il 1975 ed il 1976, in concomitanza con la crescita elettorale del partito comunista a livello nazionale e cittadino, ci fu un travaso significativo di attivisti dal Centro di cultura proletaria alla sezione locale del PCI che si trovava, peraltro, nel civico affianco. Nei mesi successivi, il gruppo, fino ad allora rimasto piuttosto ancorato alla comunità di ex-baraccati, si aprì maggiormente al quartiere accogliendo, in particolare, alcuni giovani che partecipavano al movimento del Settantasette. Questa contaminazione contribuì a complicare il rapporto con gli iscritti del PCI, soprattutto nei giorni del referendum abrogativo della legge Reale. Il centro partecipò ad alcune iniziative contro le «Disposizioni a tutela dell'ordine pubblico» promulgate nel 1975, scontrandosi su questo con il partito comunista con il quale, fin dai tempi della borgata, la relazione era stata complessa ma solida.

Nel 1979 il Centro di cultura proletaria presentò alla Regione Lazio un programma di intervento educativo-assistenziale che ottenne un finanziamento; nei primi mesi del nuovo decennio, partirono dunque dei corsi di alfabetizzazione e recupero scolastico, indirizzati a adulti e adolescenti. Fu anche realizzata una biblioteca con circa trecento volumi e ottocento soci fruitori. Nel maggio del 1980 fu stampato il primo numero del nuovo giornalino, “Sotto l'argine”. Il cambio nell'intitolazione della testata appa-

¹² Centro di cultura proletaria (a cura di), *Magliana Rossa*, cit., p. 7.

re già di per sé fattore indicativo di una trasformazione interna al gruppo che, pian piano e in accordo con il mutato contesto storico, avrebbe visto farsi meno pregnante l'impianto politico-ideologico e più rilevante l'investimento in attività di tipo assistenzialistico e educativo. I primi anni Ottanta videro, ad esempio, la costituzione del circolo anziani, gestito dalla cooperativa Magliana solidale. Si iniziava inoltre a palesare in maniera dirompente il problema della tossicodipendenza; furono perciò strutturate una serie di collaborazioni con la cooperativa sociale Magliana 80 che si occupa, tutt'oggi, di varie forme di dipendenza.

Anche se venivano meno una serie di richiami marxisti, sia nella lettura della realtà che nel linguaggio utilizzato, l'attivismo più propriamente politico rimaneva comunque un terreno di significativo impegno. Ad esempio, il gruppo si interessava di temi internazionali partecipando al movimento di solidarietà agli oppositori del governo militare del Salvador, o aderendo alla mobilitazione contro l'installazione dei missili della NATO a Comiso. Nell'ottobre del 1981, volontari e ragazzi intervennero alla marcia per la pace Perugia-Assisi.

Nell'estate precedente, in collaborazione con l'associazione Aide fraternelle, era iniziata l'esperienza dei campeggi in Svizzera che durò una decina d'anni, portando centinaia di ragazzi della Magliana a vivere alcune settimane estive lontano da Roma. L'anno successivo, il centro iniziò ad accogliere gli obiettori di coscienza nell'ambito del Servizio civile. Nel 1984, Lutte portò alla Magliana il metodo di intervento della Gioventù operaia cristiana (GiOC), un'organizzazione nata in Belgio nel 1925 per volontà del sacerdote Joseph-Léon Cardijn, la cui missione consisteva allora, e consiste oggi, nel formare, educare ed evangelizzare giovani lavoratori in contesti popolari¹³.

Nei suoi ultimi anni di attività, il centro si trasformò nell'associazione Sotto l'argine. Nel 1992 l'esperienza si chiuse formalmente, ma la sua eredità fu accolta e rielaborata in diverse forme di attivismo, nel quartiere e nel mondo. Nel frattempo, Lutte aveva iniziato a trascorrere lunghi mesi nel centroamerica, impegnandosi prima in Nicaragua e poi in Guatemala dove, nel 1999, fondò, anche con il supporto della rete amicale creata in Italia, il Mojoca: un movimento che ha dato vita a due case per ragazzi di strada nella capitale dello stato guatemalteco¹⁴.

¹³ Nel 1987, Gérard Lutte fu invitato a partecipare al Consiglio mondiale della GiOC a São Paulo, in Brasile. Fu occasione per raccogliere 17 storie di vita di giocatori di diversi paesi, raccolte in: G. Lutte, *Giovani lavoratori dei cinque continenti. Storie di emarginazione e di liberazione*, Kappa, Roma 1989.

¹⁴ Su questa esperienza si veda: Cinquantanove ragazze e ragazzi di strada con G. Lutte, *Principesse e sognatori nelle strade in Guatemala*, Kappa, Roma 1994.

La centralità dei vissuti: le inchieste con le storie di vita come pratiche di definizione del sé

Per comprendere l'esperienza del Centro di cultura proletaria è necessario approfondire la storia personale e professionale del suo principale animatore, Gérard Lutte, sacerdote e studioso specializzato in psicologia dell'età evolutiva, le cui tensioni religiose, politiche e di ricerca hanno innervato e orientato il percorso del centro. Lutte nacque a Genappe, nella regione belga della Vallonia, l'8 marzo del 1929, primo di cinque fratelli. Venne ordinato sacerdote all'età di 28 anni e studiò teologia all'Università Salesiana di Torino per poi specializzarsi in psicologia a Roma, presso l'Università Pontificia Salesiana. Qui avrebbe insegnato dal 1959 al 1968, quando fu espulso dall'Ateneo a causa di quell'impegno politico che gli costò anche una sospensione *a divinis*. Insegnò successivamente alla «Sapienza».

Lutte arrivò a Prato Rotondo nel 1966, l'anno della morte di Paolo Rossi sulle scalinate della Facoltà di Lettere e dell'alluvione di Firenze. Qualche mese più tardi, don Lorenzo Milani e la Scuola di Barbiana pubblicavano *Lettera ad una professoressa*¹⁵ che sarebbe diventato uno dei testi-manifesto del movimento del Sessantotto¹⁶. Mentre iniziava a circolare la *Lettera*, il Movimento di cooperazione educativa, ispirato alla metodologia di Célestin Freinet, compiva 16 anni di attività.

Negli stessi anni, prendevano corpo le comunità cristiane di base che, proprio nell'ottobre del 1971, svolsero a Roma un convegno nazionale che decise la costituzione di un vero e proprio movimento per coordinare i numerosi gruppi attivatisi sull'onda lunga del Concilio Vaticano II. Tutte queste energie di cambiamento si propagavano come correnti elettriche nei territori, irradiandosi in tutto il paese e scuotendo la Capitale. Ne è testimonianza, ad esempio, la nota *Lettera ai cristiani di Roma*, resa pubblica il 23 febbraio 1972: un documento di denuncia della situazione abitativa, lavorativa ed educativa dei margini sociali della città, sottoscritto da tredici religiosi¹⁷.

Le esperienze di doposcuola nelle borgate si contavano, a quel punto, nell'ordine di centinaia. Tra le molte connessioni, furono particolarmente solidi i rapporti instaurati da Gérard Lutte con Roberto Sardelli, Giovanni

¹⁵ Scuola di Barbiana, *Lettera ad una professoressa*, Libreria editrice fiorentina, Firenze 1967.

¹⁶ V. Roghi, *La lettera sovversiva. Da don Milani a De Mauro, il potere delle parole*, Laterza, Roma-Bari 2017.

¹⁷ Biblioteca Raffaello (Biblioteche di Roma), Archivio Roberto Sardelli, busta Rapporti con la Chiesa, fascicolo 19, "Lettera ai cristiani di Roma", 1972. Copia dattiloscritta.

Franzoni e Giulio Girardi, nonché con i gruppi che lavoravano alla Tor-raccia e al borghetto Prenestino. I legami tra questo tipo di realtà travalicavano peraltro il perimetro metropolitano. L'impegno sociale e politico di Lutte era indissolubilmente legato alla pratica religiosa e alla parola di Cristo che, per Gérard, era una parola sovversiva. Nel 1972, assieme ad un gruppo di cristiani, invitò a celebrare la messa di Natale nei locali di via Vaiano. Si legge in un volantino d'auguri diffuso a mo' di convocazione:

Il Natale ci ricorda che Cristo nacque in una baracca da genitori poveri: il padre era falegname, la madre lavorava duramente in casa. Cristo visse la vita della gente povera del suo paese, lavorando per guadagnarsi la vita. Ed è per questo che egli ha potuto annunciare la liberazione di tutti gli oppressi, insegnando agli uomini la base di ogni vera rivoluzione. (...) Ed è per questo che Cristo viene perseguitato e assassinato dai potenti del suo tempo: i ricchi, i capi del popolo, i militari, i sacerdoti. Per un cristiano festeggiare Natale vuol dire imitare Cristo nel suo servizio agli oppressi e nella sua lotta contro gli oppressori. Il Vietcong che lotta per liberare il suo paese dall'imperialismo americano, il militante brasiliano torturato dai fascisti che governano il suo paese, i baraccati che occupano le case, i cittadini che si riducono il fitto, gli operai in lotta per il contratto e l'occupazione, i numerosi compagni vittime, come Valpreda, dalla cosiddetta giustizia borghese, possono capire il senso di Natale perché lottano per la liberazione degli oppressi. I cristiani ricchi invece, i sacerdoti e i vescovi alleati con i capitalisti, che non prendono la parte dell'oppresso contro l'oppressore, con le loro messe e le loro preghiere bestemmiano Cristo perché le loro azioni sono contrarie al Vangelo¹⁸.

In calce al documento dattiloscritto, è riportato a penna un passo del Vangelo di Luca: «Il Signore mi ha mandato per annunciare il vangelo ai poveri, la libertà ai prigionieri per rendere liberi gli oppressi»¹⁹.

Determinante per l'esperienza del centro di cultura fu senza dubbio l'impegno scientifico di Lutte. I suoi interessi di ricerca vertevano principalmente sull'età evolutiva, con un'impostazione psicologica aperta a suggestioni interdisciplinari. Coinvolse nelle attività del centro anche i suoi studenti, i quali contribuirono a costruire quattro inchieste prodotte tra il 1972 ed il 1976. Ne furono autori i volontari del centro e i ragazzi che frequentavano le scuole estive, che avevano un'età compresa tra i 7 e i 15

¹⁸ Centro di documentazione di Pistoia, Archivio storico Comunità dell'Isolotto-Firenze, fondo Movimenti religiosi, scatola MRE12 Movimenti del cristianesimo di base: varie regioni d'Italia, fascicolo 18 Comunità e gruppi di base Lazio, "Auguri per un Natale di liberazione", 1972.

¹⁹ *Ibid.*

anni. Nella costruzione delle inchieste, i bambini curavano soprattutto la parte espressiva, i disegni e i racconti, mentre i più grandi raccoglievano i documenti e li interpretavano insieme agli adulti. La prima indagine fu realizzata nel 1972 e proponeva un confronto tra il “quartiere operaio” della Magliana e il “quartiere per padroni” dell'Eur; l'anno seguente venne elaborata un'inchiesta su alcune case popolari del villaggio San Giorgio di Acilia, la cui costruzione era stata finanziata dal Vaticano; nel 1974, insieme a don Silvio Turazzi e a un gruppo di baraccati di Tor Fiscale, il gruppo costruì uno studio sulla Magliana e su Nuova Ostia; nel 1975-76, si dedicò alla situazione scolastica, problematizzando l'attività politica del collettivo della scuola media «Salvatore Di Giacomo»²⁰. Nel metodo di Lutte e, per estensione dei suoi collaboratori, l'inchiesta era intesa come uno strumento politico:

Tra i vari metodi che possono servire per prendere coscienza della propria condizione il Centro di cultura ha privilegiato quello dell'inchiesta perché abitua ad analizzare le condizioni in cui si vive, a ricercarne le cause, a lavorare con gli altri e a comunicare i risultati ai quali si è pervenuti. Si forma in questo modo un atteggiamento diverso nel modo di vedere la realtà sociale. L'inchiesta deve essere fatta in modo che non solo quelli che partecipano allo svolgimento di tutte le fasi ma anche quelli che rispondono soltanto al questionario, possano riflettere sulla loro condizione e capire la necessità di organizzarsi e lottare per i propri diritti. L'inchiesta deve quindi partire dai bisogni reali e servire ad un'azione pratica. Una tale inchiesta è naturalmente molto diversa dalle ricerche classiche fatte nelle università. Risponde non ad esigenze accademiche, ma a bisogni reali e servire a un'azione pratica²¹.

Si trattava di un modo di fare ricerca adottata allora, con diverse sfumature, da altri gruppi come quello del Borghetto Prenestino²². I punti salienti che caratterizzavano questo tipo di lavori *dal basso* risiedevano tanto nella modalità di costruzione quanto negli intenti. Rispetto alla modalità, le inchieste delle controscuole prevedevano un rovesciamento di posizione: l'oggetto di studio era anche, contemporaneamente, soggetto dell'indagine. Studiosi e docenti lavoravano cioè insieme ai ragazzi dei doposcuola e alle

²⁰ Lavoro che divenne una pubblicazione: Cooperativa centro documentazione Pistoia, Centro cultura proletaria della Magliana, *Scuola alla Magliana. Ragazzi e ragazze delle medie si organizzano in collettivo e lottano per una scuola diversa*, Firenze, litografia i. p., 1975.

²¹ G. Lutte, Centro di cultura proletaria della Magliana, *Giovani invisibili. Lavoro disoccupazione vita quotidiana in un quartiere proletario di Roma*, Edizioni Lavoro, Roma 1981, p. 28.

²² Cfr. Gruppo Borghetto Prenestino (a cura di), *Un mondo differenziale*, Guaraldi Editore, Rimini 1972.

collettività locali, individuando congiuntamente le domande di ricerca, elaborando di comune accordo gli strumenti di rilevazione e discutendo unitamente i dati raccolti.

Come già richiamato, l'intento fondamentale delle inchieste consisteva nel produrre conoscenza per prendere coscienza della propria condizione di vita individuale e collettiva, al fine di cambiare la realtà. C'era, in sottofondo, un discorso di identità di classe: l'inchiesta come mezzo per comprendere sé stessi, collocarsi nella categoria di «sfruttati» e studiare strategie per uscire da questa condizione. Il significato politico dell'inchiesta è chiarito nel quaderno *La casa non è un dono è un diritto*:

Noi facciamo le inchieste per capire la società in cui viviamo, per capire perché in questa società gli operai vivono nelle baracche e la gente che non lavora vive in case di lusso. Con l'inchiesta vogliamo anche dare una mano alla gente con cui parliamo, spingere quelli che sono scoraggiati (...) a riprendere coraggio e a lottare per i propri diritti. Facciamo l'inchiesta non solo per capire la società dei padroni ma allo stesso tempo per combatterla²³.

D'altro canto, era un modo di interrogare la realtà che aveva profonde connessioni con le inchieste di intellettuali inconsueti come Danilo Montaldi, e con i tentativi di fare conricerca, praticati proprio in quei primi anni Settanta, da un certo operaismo²⁴.

Nel lavoro impostato da Lutte, l'attenzione alle storie di vita era centrale ed era intesa in maniera analoga alla proposta di Paulo Freire che, nel 1968, aveva pubblicato la *Pedagogia do oprimido* un testo che aveva attivato discussioni transcontinentali. L'opera del pedagogista brasiliano, tradotta in italiano nel 1971, risuona nelle pagine dello psicologo belga²⁵. Per entrambi l'analisi del proprio vissuto apriva la strada alla “coscientizzazione”, ovvero la riscoperta di sé stessi attraverso la riflessione sul processo della propria esistenza²⁶. Freire sottolineava la necessità «imprescindibile che la convinzione degli oppressi di dover lottare per la propria liberazione sia non elargizione fatta loro dalla propaganda rivoluzionaria, ma risultato

²³ Centro di cultura proletaria (a cura di), *La casa non è un dono è un diritto*, Centro di documentazione Pistoia, Pistoia 1974, p. 5.

²⁴ R. Alquati, *Per fare conricerca. Teoria e metodo di una pratica sovversiva*, DeriveApprodi, Bologna 2022.

²⁵ Una traccia della conoscenza dell'opera di Freire è nella bibliografia presentata in G. Lutte, *Psicologia degli adolescenti e dei giovani*, il Mulino, Bologna 1987.

²⁶ P. Freire, *Pedagogia degli oppressi*, Gruppo Abele, Torino 2022, p. 206. Prima edizione italiana di Mondadori nel 1971.



"IL COMPRESORIO DI 'ACILIA' CON LA SEQUENZA DELLE SUE CASE FORMA UNO DEI PIU' IMPONENTI E, ANCHE IN SENSO EDILIZIO, DEI PIU' ARMONIOSI QUARTIERI DI ROMA" (OSSERVATORE ROMANO DEL 2-8-73)



Fig. 1. Immagini tratte da: Centro di cultura proletaria (a cura di), *La casa non è un dono è un diritto*, Centro di documentazione Pistoia, Pistoia 1974, pp. 20-1.

della loro coscientizzazione²⁷, definendo la liberazione come «parto doloroso» che consentiva la nascita di un «uomo nuovo», divenuto tale dopo aver superato la contraddizione oppressori/oppressi²⁸.

Il processo di coscientizzazione prevedeva dunque la «presa di parola». Una parola che rendeva i soggetti capaci di definire il sé e comprendere la propria posizione nel mondo, riconoscendosi come sfruttati. Già ai tempi del borghetto, quando i bambini avevano superato il senso di vergogna di abitare in una baracca e avevano condiviso la propria provenienza con i compagni di scuola e i maestri, avevano di fatto esercitato la presa di parola non solo come dispositivo conoscitivo, ma soprattutto come strumento

²⁷ Ivi, p. 73.

²⁸ Ivi, p. 54.

di liberazione²⁹. Questo disvelamento si accompagnava all'individuazione dell'altro da sé, l'alterità: l'oppressore che sfruttava. I disegni prodotti dai ragazzi della Magliana che parteciparono all'inchiesta *La casa non è un dono è un diritto* rappresentano questa distinzione in maniera evidente. In questo caso vennero giustapposti due quartieri adiacenti: da un lato Casal Palocco, area residenziale composta da villette familiari, piscine e campi da tennis, costruita dalla Società generale immobiliare prendendo come modello certe periferie statunitensi; dall'altro, il Villaggio San Giorgio di Acilia, un insediamento popolare dove convivevano, in soluzioni alloggiative differenti, profughi dalmati, sinistrati di Ostia e assegnatari di case popolari donate dal papa.

Nel caso dell'inchiesta pubblicata nel 1974, l'altro da sé è il Vaticano; nell'indagine Eur-Magliana sono i borghesi. Leggendo quest'ultimo lavoro in termini di identità sociali urbane, ragionando in un'ottica di rappresentazioni e autorappresentazioni, appare chiarissima la percezione che esistessero due pezzi di città, destinati a ceti sociali differenti in termini di qualità delle abitazioni e di servizi collettivi.

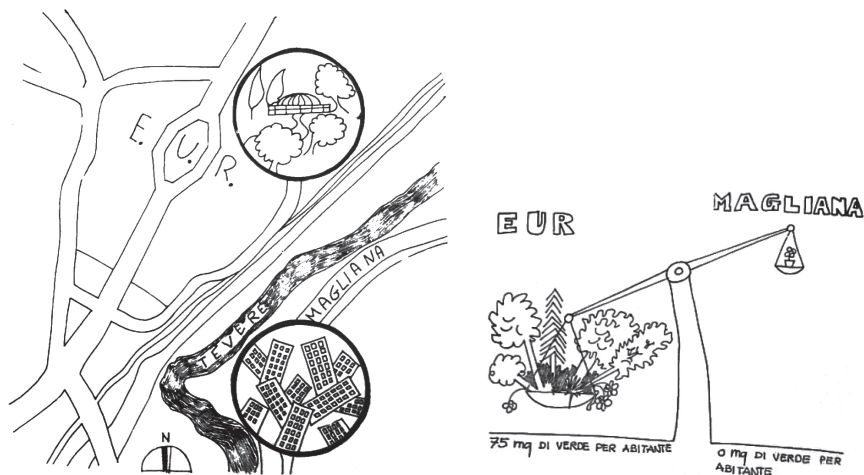


Fig. 2. Immagini tratte da: Centro di cultura proletaria (a cura di), *Magliana rossa*, Centro di documentazione Pistoia, Pistoia 1972, p. 13 e p. 26.

²⁹ M. Fiorucci, *La pedagogia «popolare» della Scuola 725*, introduzione a R. Sardelli, M. Fiorucci, *Dalla parte degli ultimi. Una scuola popolare tra le baracche di Roma*, Donzelli, Roma 2020, p. 10.

Questa differenza di classe era percepita non solo con l'esterno, ma anche all'interno del quartiere e del centro di cultura stesso. Il rapporto tra intellettuali e proletari veniva difatti così elaborato:

Quando la popolazione di Prato Rotondo si trasferì nel quartiere nuovo, dall'altra parte di Roma, la maggior parte degli studenti non la seguì. Sono gli operai stessi del comitato che hanno organizzato il loro centro di cultura, come avevano deciso di farlo prima di lasciare la borgata, e che hanno cercato i compagni intellettuali che dessero una mano per mandarlo avanti. Un notevole salto di qualità si era così verificato: il centro di cultura era ormai gestito in prima persona dagli operai stessi e non da intellettuali che difendono gli interessi della classe operaia. (...) La collaborazione di intellettuali (studenti, insegnanti, impiegati) che rifiutando il loro ruolo tradizionale di servitori della classe dominante si sono schierati dalla parte della classe operaia, rimane tuttavia indispensabile per mandare avanti un centro di cultura proletaria. Gli intellettuali hanno infatti il tempo e i mezzi culturali che la società borghese rifiuta agli operai. Il Centro di cultura respinge gli intellettuali presuntuosi che pretendono di conoscere meglio degli operai i problemi della classe operaia e i metodi per risolverli ma allo stesso tempo ricerca la collaborazione dialettica degli intellettuali che si mettono al servizio della classe operaia perché hanno capito che solo la classe operaia (non i gruppuscoli di intellettuali o di delegati che si arrogano la rappresentanza della classe) può trasformare la società³⁰.

Giovani invisibili, l'inchiesta pubblicata nel 1981 segnò una differenza. L'impianto ideologico si era fatto meno potente. Esaurite, o in via di esaurimento, le grandi lotte territoriali, fattosi più labile l'orizzonte rivoluzionario, la società esprimeva un forte bisogno di cura delle generazioni più fresche e il centro cercava di interpretare questa domanda sociale. Adolescenti che la società individuava come una categoria specifica di consumatori e che esprimevano culture proprie, giovani lavoratori, disoccupati, studenti e precari, giovani abbattuti dalle tossicodipendenze e da un contesto sociale particolarmente violento. Lutte sarebbe arrivato ad interrogarsi sull'opportunità di sopprimere la categoria di adolescenti che leggeva come condizione di marginalità e subalternità, funzionale alla società capitalista³¹.

«Vedere, valutare, agire» insegnava la GiOC, ma in quella fine degli anni Ottanta, nonostante gli sforzi generosi e continui dei volontari, l'agire

³⁰ Centro di cultura proletaria (a cura di), *Magliana Rossa*, cit., p. 4.

³¹ G. Lutte, *Sopprimere l'adolescenza? I giovani nella società post-industriale*, Gruppo Abele, Torino 1984.

appariva più complesso di quanto sembrava un decennio prima. Un clima colto da Maricla Boggio, nella prima scena del testo teatrale *Schegge. Vite di quartiere*. L'opera fu premiata dall'Istituto del dramma italiano nel 1986 e poi prodotta dal Teatro di Roma con la realizzazione dell'Accademia nazionale d'arte drammatica «Silvio D'Amico»; lo spettacolo andò in scena nel 1989 con la regia di Andrea Camilleri. La materia cui attinse Boggio per scrivere questo intreccio di storie di vita periferiche furono gli incontri e ciò che osservò in alcuni mesi di frequentazione del Centro di cultura proletaria. Il dialogo qui riportato inscena una conversazione tra due personaggi d'invenzione, due educatori del centro: Osvaldo, ex-baraccato poi assegnatario di casa popolare a Magliana, e Valerio, obiettore di coscienza che lì stava svolgendo il servizio civile.

Il canneto, che appena si intravedeva nella luce lunare, è tutto chiaro. Osvaldo sta con le due reti sulla sponda del fiume. Accanto a lui, Valerio.

OSVALDO Io pesco qui, ogni mattina. Al pomeriggio, poi, sto al doposcuola. C'era bisogno che tu arrivassi. Siamo in pochi. Tu sei de fori, forse a te daranno un po' più retta.

VALERIO Non so niente di voi, del quartiere.

OSVALDO Di me, te posso dì che studiavo, 'na volta. Medicina, ero già avanti. Me credevo che avrei cambiato 'l mondo; ero sicuro che arrivavo io e toglievo tutte le ingiustizie.

VALERIO E poi? Perché hai smesso?

OSVALDO Mah! Te casca tutto, a un certo punto. Nun ce credi più, de riusci a fa' qualcosa. Te senti inutile, impotente.

VALERIO Ma se dai i tuoi esami... Poi ti specializzavi... potevi aiutare la gente...

OSVALDO C'erano i raccomandati che potevano far pratica sui malati in ospedale, gli altri se dovevano accontenta' dei libri... Poi le tasse... un sacco d'anni... a specializzate nun te pijano se nun conosci qualche pezzo grosso... Ero partito male dall'inizio. Solo pe' strada me ne sono accorto. Ero povero, e dovevo stare a paro con gente che cià i mezzi, raccomandazioni, un posto già sicuro... Me so scoraggiato soprattutto quando me son reso conto che non potevo diventare bravo, che la gente povera che potevo curare, l'avrei curata male. Così ho lasciato.

VALERIO E adesso?

OSVALDO Almeno mi sento libero. È un'illusione. Però il pomeriggio lavoro al doposcuola.

VALERIO Io non so se sarò in grado di insegnare qualcosa. Lì hanno deciso loro, perché io ho rifiutato di fare il militare. Tu che gli insegni, a 'sti ragazzi?

OSVALDO A non fidarsi. A imparare le lezioni, perché devono ripeterle agli insegnanti, ed è scuola dell'obbligo. Ma insegno che devono leggere anche altre cose, che poi gli serviranno. Nun è facile. Qui anche i più piccoli se sentono fregati, come se 'sta convinzione l'avessero succhiata con 'l latte.

VALERIO E allora sarà difficile che riesca a fare qualche cosa io...

OSVALDO Quanto rimani qua?

VALERIO Meno di un anno.

OSVALDO (*ride*). Una goccia nel mare...³²

Conclusioni

L'identità sociale urbana di un contesto si costruisce, decostruisce e ricostruisce in continuazione ed è determinata tanto dalle relazioni che animano i soggetti che lo abitano, ognuno con il proprio portato identitario, quanto dai rapporti di questi con l'esterno, in un gioco di rappresentazioni, autorappresentazioni e appartenenze, percepite o attribuite, che, non di rado, genera cortocircuiti.

Negli anni Settanta, Magliana era una delle «periferie rosse» italiane, un luogo di alta conflittualità, un riferimento per le sinistre antagoniste. Come altri quartieri popolari, sul finire del decennio, e per i successivi venti/trent'anni, nell'immaginario pubblico divenne unicamente uno spazio di criminalità, violenza, droga. Se, nel 1971, definire Magliana un "ghetto" implicava vederne un potenziale ribelle, attribuirle lo stesso appellativo dieci anni più tardi corrispondeva a spogiarla di ogni possibilità di riscatto.

I nomignoli affibbiati ai luoghi sono specchio del modo in cui vengono comunemente percepiti: così i quartieri costruiti con edilizia di scarsa qualità, privi di servizi e magari abitati in prevalenza da immigrati diventano le "coree", i "villaggi abissini", le "sciangai"; così le aree urbane che hanno espresso forme di Resistenza sono delle "Stalingrado"; o ancora, le periferie dove agisce una certa criminalità vengono chiamate "Bronx", "Suburra", "Gomorra".

³² M. Boggio, *La monaca portoghese. Schegge. Storia di niente. Olimpia*, Editori & Associati, Roma 1991, pp. 68-9.

Ancora oggi il nome di Magliana è associato principalmente alla Banda omonima, ma osservando più da vicino la storia di una porzione di città, anche guardando alla microstoria di un singolo presidio territoriale, si aprono nuove prospettive e il quadro si complica. La storia del Centro di cultura proletaria è stata una storia di tentativi di agire con la realtà di un quartiere. È stata un laboratorio di appartenenze che, prendendo in prestito uno slogan femminista, partendo dal «personale» arrivava al «politico» con l'idea che fosse possibile cambiare la propria vita, insieme a quella degli altri.

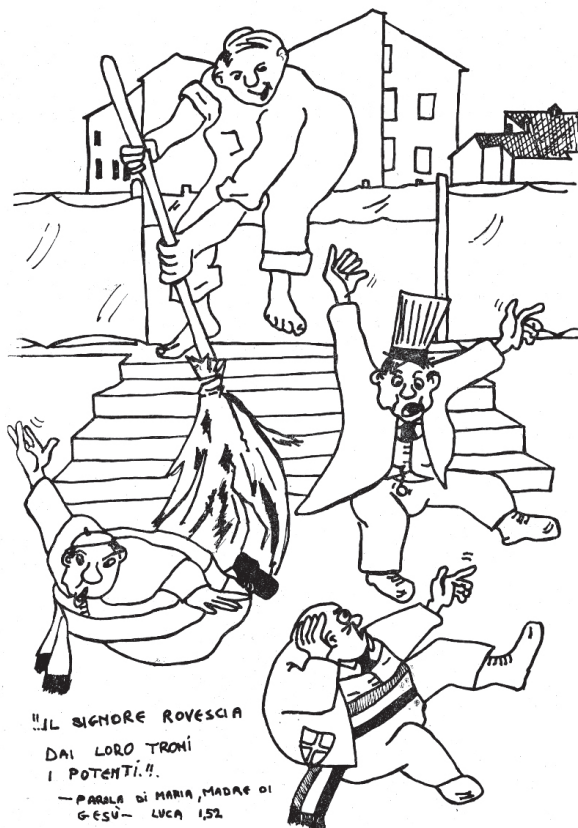


Fig. 3. Immagine tratta da: Centro di cultura proletaria (a cura di), *La casa non è un dono è un diritto*, Centro di documentazione Pistoia, Pistoia 1974, p. 60; ispirata al manifesto: *Il compagno Lenin pulisce la Terra dalla feccia* di Viktor Nikolaevich "Deni", 1920.

GIULIA ZITELLI CONTI

Università degli Studi Roma Tre, giulia.zitelliconti@uniroma3.it

