

Rizoma freireano

Vol. 7 · 2010

Rizoma freireano 7. Creación social, mediaciones vivas y educación
permanente

Rhizome freirean 7. Social creation, lives mediation and lifelong
education

Editora invitada: Anna Maria Piussi

ISSN 1989-0605 · Institut Paulo Freire de Espanya
<https://www.rizoma-freireano.org/category/historico-de-revistas/2010-vol-7/>

Sumario

EDITORIAL

Universita': fare della crisi un'opportunità

Anna Maria Piussi

Universidad: hacer de la crisis una oportunidad

Anna Maria Piussi

Universitat: fer de la crisi una oportunitat

Anna Maria Piussi

ARTÍCULOS

Buscar la relació educativa a la ciutat, una proposta de moviment

Clara Arbiol i Gonzalez

Buscar la relación educativa a la ciudad, una propuesta de movimiento

Clara Arbiol i Gonzalez

N'Dem: Bougainville sulla sabbia, Spiritualità, amore e lavoro alla radice dell'autosviluppo

Serena Sartori

N'Dem: Buganvillas sobre la arena, Espiritualidad, amor y trabajo en la raíz del auto-desarrollo

Serena Sartori

N'Dem: Buguenvíl·lies sobre l'arena, Espiritualitat, amor i treball en l'arrel de l'autodesenrotllament

Serena Sartori

Pratiche politiche, conflitti e creatività nei centri interculturali delle donne in Italia

Livia Alga

Pratiche politiche, conflitti e creatività nei centri interculturali delle donne in Italia

Livia Alga

Prácticas políticas, conflictos y creatividad en los centros interculturales de mujeres en Italia

Livia Alga

Pràctiques polítiques, conflictes i creativitat en els centres interculturals de dones a Itàlia

Livia Alga

La creazione sociale. Dai laboratori dell'esperienza ai percorsi di un'ipotesi teorica

Antonia De Vita

La creación social. De los laboratorios de la experiencia a los caminos de una hipótesis teórica

Antonia De Vita

La creació social. Dels laboratoris de l'experiència als camins d'una hipòtesi teòrica

Antonia De Vita

POEMA

Cosmogonía

Olga Novo

Università': fare della crisi un'opportunità'

Anna Maria Piussi

Lo stretto legame tra distruzione dell'università così come l'abbiamo conosciuta, attacco alla scuola pubblica e abbandono dei beni comuni da parte dei governi è uscito allo scoperto con la crisi del sistema con cui il capitalismo neoliberista inesorabilmente si è fatto gioco dei destini del mondo. Una crisi oggi tanto profonda da apparire uno sberleffo insopportabile a chi quel sistema l'ha difeso, e una grande opportunità per quelle e quelli che non ci hanno mai creduto e male l'hanno sopportato. Eppure, chi sapeva di che si trattava finge di non sapere nulla delle cause e degli effetti, e non pare, al momento, disponibile a un ripensamento radicale: al contrario, fa mostra di un attivismo tanto cieco quanto pericoloso per riprendersi il gioco sfuggito di mano.

Forse tocca a noi, che abbiamo a cuore università e scuola per le loro finalità più proprie, sfruttare l'opportunità per un altro gioco, con gli occhi fissi in una visione.

Una visione, un sogno creatore, per dirlo con Mária Zambrano (1986), che ci chiama a un risveglio trasformativo in rapporto alla realtà.

1. Università degli uomini

Presi dentro un sogno ossessivo, ripetitivo e delirante, sembrano gli artefici e i sostenitori del nuovo modello europeo (e occidentale) dell'istruzione superiore e della ricerca nell'era della Società/Economia della conoscenza, modello che l'università statale è chiamata a realizzare, insieme a un numero crescente di enti di ricerca e atenei privati o pubblici-non statali, presenziali, misti, on-line. Alcuni dei quali si propongono ormai senza veli come competitori nel mercato globale della formazione: come una nota università telematica pubblica, che in Italia promuove su grandi quotidiani le proprie mercanzie con offerte tipo "omaggio di mentore light" (sconto delle spese per il tutor individuale) all'atto di iscrizione entro una certa data. Possiamo sorprenderci e scoprirci moralisti, ma più utile è riconoscere che la logica del compri tre e paghi due ha pervaso l'intero sistema universitario, trasformato in azienda, pur declinandosi in modi diversi, a volte difficilmente decifrabili, ma sempre in nome della modernizzazione e dell'allargamento democratico dell'istruzione superiore e della ricerca.

Perché di questo si tratta: il processo riformatore, noto come *Bologna process* -

iniziato negli anni '80 ma avviato formalmente nel 1999 dai ministri dei paesi europei nel quadro della globalizzazione economica e dell'internazionalizzazione dell'istruzione superiore, processo che ha prodotto a cascata, dall'alto in basso, un flusso di innovazioni continue per cui nulla sembra più come prima, si pone come interprete di una nuova e moderna idea di cittadinanza democratica basata sull'acquisizione di beni immateriali, conoscenze e competenze necessarie a fronteggiare le sfide del nuovo millennio e a non rimanere esclusi. Esclusi da che? Non da una convivenza sociale più giusta, più a misura di tutti e di ciascuno, a cui partecipare e contribuire con le proprie vocazioni, possibilità e desideri insieme alle altre, agli altri; non da un mondo alla ricerca di un nuovo baricentro, necessario alla sopravvivenza stessa del pianeta e garante di una vita umanamente più ricca e possibilmente felice al presente e nel futuro. No. L'esclusione, paventata o reale, riguarda piuttosto la lotta economica e lo sviluppo tecnologico-scientifico da essa richiesto. Questo è il paradigma di democrazia che l'occidente pretende di esportare ovunque: un paradigma bellico e, aggiungo, in definitiva maschile.

La corsa per non restare ultimi nella modernizzazione delle università assume una parvenza tecnica: in ciascun Paese aspirante all'integrazione nel nuovo "Spazio europeo dell'istruzione superiore e della ricerca" i cambiamenti avvengono sotto forma di misure *tecniche* necessarie a recuperare posizioni, se non a vincere la gara dell'eccellenza. E la modellizzazione uniformante in senso sempre più restrittivo ogni aspetto della vita universitaria – dalle finalità/forme della ricerca all'organizzazione didattica, ai percorsi di apprendimento, dall'organizzazione del lavoro alle procedure di valutazione ecc. –, fino a poco tempo fa non è stata contestata nella misura in cui non si è proposta come ideologia, ma come modello tecnico che risponde a problemi tecnici. Sono state sopportate norme e misure crescenti, la cui capillarità, sinonimo di efficienza e garanzia di trasparenza, si spinge fin dentro le pieghe dell'esperienza soggettiva fino a stravolgerla, penetra nei desideri di chi fa ricerca, insegna e apprende e nelle loro relazioni, per sollecitarli, monitorarli, valutarne la conformità agli standard, e in definitiva per far sì che uomini e donne, giovani e adulti – il *capitale umano* – si adeguino al nuovo ideale, il *manager*, diventando il più rapidamente possibile anche manager di se stessi. Una serie di slittamenti di senso ha accompagnato, in modo quasi impercettibile ma apparentemente inarrestabile, le trasformazioni materiali e immateriali della vita universitaria, come in generale le forme di vita, e i soggetti che la abitano. Il paradigma mercantile produttore/consumatore, fornitore/cliente ha stravolto i rapporti sociali e le relazioni tra soggetti, sottoponendoli alla pressione meritocratica e utilitaristica e a parametri prettamente aziendali. La formazione,

anche quella universitaria, è diventata merce spendibile (forse) per l'occupabilità nel mercato. E il soggetto in formazione, trasformato in consumatore di eventuali oggetti formativi, è esentato dall'interrogarsi sui propri personali bisogni, obiettivi, desideri, motivi di sviluppo. È sufficiente che si concentri sull'obbligo di accumulare sempre nuovi pacchetti di conoscenze e competenze, raggiungere in fretta e superficialmente crediti e punteggi nell'ottica di una continua, astratta, certificazione di conformità, e saper gestire al meglio, individualmente, la libertà di scelta tra differenti, molteplici, virtualmente infinite opportunità. Ma le scelte non hanno nulla a che fare con una dimensione di senso che implichi spazio di ripensamento radicale, dubbio, traversia vissuta, fedeltà a sé, desiderio, vocazione.

Le attuali catastrofi finanziarie ed economiche a livello globale, con i relativi tagli a istruzione e cultura, si sono incaricate di mettere a nudo, se ancora ce ne fosse bisogno, un paradigma di progresso che non fa progredire, hanno svelato la contraffazione della politica universitaria come pura amministrazione tecnica (*governance*), e, ancor più, la finzione di un'idea di società finalmente centrata sul valore del sapere e sulla sua partecipazione democratica. Favole, appunto. In realtà gli stati-nazione e i loro governi – di destra e di sinistra – si sono fatti interpreti politici delle istanze del mercato deregolato, e con la crisi sono pronti ad abbandonare il fardello della formazione, della ricerca, della cultura diffusa e partecipata, salvando solo le punte di "eccellenza", quelle funzionali a interessi ristretti. E mentre il mondo si sporge su un futuro incerto, l'Europa si attesta ripetitivamente e rovinosamente sugli obiettivi della Carta di Lisbona, ossia fare dell'Europa, entro il 2010 (!), "l'economia basata sulla conoscenza più competitiva e dinamica del mondo, in grado di realizzare una crescita economica sostenibile con nuovi e migliori posti di lavoro e una maggiore coesione sociale": una visione di tecnocrati che mal sopporta tutto ciò che eccede l'orizzonte della contabilità, finanziaria e politica, spicciola e di breve respiro, e del tutto priva della capacità di guardare un po' più in là, a ciò che sta avvenendo ad esempio in Usa e Brasile, due grandi paesi molto diversi fra loro che hanno deciso di cambiare rotta investendo su istruzione, ricerca e salute per tutti, scommettendo (forse) su una nuova civiltà.

Nelle recenti mobilitazioni italiane e internazionali [1] le/ i nostri studenti e i giovani ricercatori precari, un'intera generazione a rischio di presente e di futuro, con ragione hanno assunto come paradigmatica la frase "Non pagheremo noi la vostra crisi". E con intelligenza politica hanno scelto la parola crisi per dire non solo la catastrofe economica, ma, ancor più, la caduta di un intero modello di società e di civiltà. Hanno registrato a partire da sé i guasti della modernizzazione neoliberista:

precarizzazione e sfruttamento intensivo del lavoro, abbassamento della qualità della formazione, gerarchizzazione della qualificazione intellettuale e dei saperi secondo i parametri dell'utile economico, ma anche scomparsa di intere tradizioni culturali, omologazione delle differenze e delle narrative locali, impressionante aumento delle disuguaglianze socio-economiche e dell'ingiustizia, sussunzione della politica alle ragioni del mercato. Anche in Spagna, come in altri paesi europei ed extraeuropei, si è fatta sentire la voce delle/degli studenti insieme a quella delle/dei docenti più attenti e sensibili: insieme hanno dato vita a pratiche a partire da sé e dai propri desideri e a modi creativi di abitare l'università come laboratorio di nuovi stili di vita e di pensiero (Miralles Lucena, 2009).

2. L'università di donne (e di uomini che non amano il potere)

L'università a rischio di distruzione è quella maschile: non più patriarcale, ma dei *fratelli*, parricidi delle proprie genealogie simboliche e di qualsiasi principio di autorità, che nella lotta per il potere e per i suoi privilegi si alleano e/o competono tra loro (e con le *sorelle*). Che l'università e la scienza occidentali come istituzioni siano storicamente creature maschili, è noto. Meno nota, forse, è l'imponente tradizione che ha costruito queste istituzioni come mondi senza donne [2], abitati e parlati da uomini celibi, incapaci di relazioni con l'altro sesso. Macchine celibi e misogine, anche quando con la secolarizzazione hanno aperto le porte alle donne includendole e assimilandole. Scienza moderna e università, sua istituzione principe in quanto legittimata a rilasciare titoli riconosciuti, si sono costruite sotto il controllo e l'egida della Chiesa latina e dell'ideale ascetico-clericale del dotto e dello scienziato, cancellando tutto un mondo precedente (all'incirca il I° millennio dell'era cristiana) fatto di scambi con donne colte e sapienti, con culture e popoli altri ("barbari", arabi), di meticciati linguistici non ancora soppiantati dalla lingua dei dotti, di monasteri in cui vivevano, insegnavano e imparavano insieme uomini e donne di autorità riconosciuta, di scuole e accademie sorte in modo spontaneo in cui transitavano liberamente giovani di tutta Europa inseguendone la fama secondo le proprie passioni. L'ideale celibatario, di discendenza clericale, escludendo le donne e la loro civiltà, ha modellato le università come luoghi dell'Uno, omosociali e misogini, ma ha altresì dimezzato la scienza occidentale, deformandola in produzioni astratte, artificiali e lontane dalla vita, in discorsi spersonalizzati e apparentemente disincarnati.

Nel secolo scorso le donne sono entrate in numero crescente nell'università, contribuendo a trasformarla in università di tutti (lo preferisco a "di massa"), e vi

hanno portato il loro amore per lo studio e per la ricerca fino a sorpassare quantitativamente e qualitativamente i colleghi in molti settori. All'esclusione femminile si è sostituita la pretesa alta delle donne- di quelle almeno che non si accontentano di includersi cancellando la propria differenza – di farne un luogo di nutrimento culturale e spirituale, di tessitura di relazioni non strumentali, di libera ricerca e scambio di saperi utili per la qualità della convivenza umana e per un'altra civiltà di rapporti. Proprio nel momento in cui l'università pubblica viene abbandonata a favore di altre istituzioni più remunerative quanto a prestigio, potere e denaro, desideriamo nutrirla di cose buone restituendole il suo volto femminile, che non esclude gli uomini ma il loro attaccamento al potere, sapendo che il desiderio di felicità, di senso, di qualità delle relazioni, di bellezza, non si può eludere, altrimenti la sofferenza e la guerra quotidiana diventano infinite. E per questo ci vuole capacità di far leva sul buono che già esiste, sui desideri non tacitati dall'eccesso di offerte o di vacue incombenze, sulla fiducia di poter fare con altri, per sé e per gli altri, quello che non si può fare da soli quando si è mossi da un desiderio grande, non da interessi proprietari. E ci vogliono libere invenzioni, perfino più spregiudicate dello spregiudicato capitale; e mediazioni atte a farci uscire dall'imbuto sempre più stretto che risucchia al ribasso quel flusso di corpi, menti, linguaggi, relazioni, incontri, scontri, apparentemente disordinato ma vitale, necessario all'università per farla essere secondo se stessa. E riattivare il circolo in cui cose e senso delle cose si combinano in modo nuovo aprendo possibilità imprevedute, insieme a quella competenza a esserci che (ci) restituisce mondo e verità anche quando i conti non tornano. Ci vuole politica. Quella politica in prima persona e in relazione con altre, altri, che trasforma lingua e mondo, e fa dell'università un luogo di vita associata favorevole alla libertà e all'intelligenza personale e collettiva, produttrice di cultura come bene in sé, un bene comune necessario per coniugare libertà e convivenza e portarle a livelli alti di civiltà.

Possiamo dunque immaginare che l'attuale crisi segni la fine dell'università come *istituzione* dell'Uno, durata un millennio al servizio dei vari poteri di turno ma sempre maschili, e l'inizio di una nuova *universitas*, intesa come *vita universitaria* che si fonda sul "potere di unire" (Pulcini, 2003), recuperando l'etimo antico di "insieme delle cose create" e abbandonando quello medioevale di "corporazione" (oggi casta universitaria, iperspecialismo ecc.).

Possiamo attribuire alla nuova *universitas* il compito di ribaltare alla radice, non da sola ma nello scambio con le energie pensanti del corpo sociale più vive e libere, vicine e lontane, il paradigma antropocentrico ed etnocentrico maschile, **di**

ripensare alla radice le forme della convivenza e gli stili di vita, riportandoli all'essenziale, ai bisogni e ai desideri irrinunciabili degli esseri umani, sottraendoli alla forza del mercato e dell'industria del consenso, che li riducono a bisogni indotti, anche nello studio e nella ricerca. Si tratta di un compito intellettuale e politico che chiede all'università stessa di trasformarsi radicalmente, uscendo dal mito della modernizzazione al servizio dell'innovazione competitiva, i cui unici referenti sembrano essere i progressi delle tecnoscienze e gli interessi di aziende e privati; ma anche uscendo da sé in quanto *istituzione* autoreferenziale, per farsi processo *istituente* aperto, in una tessitura continua tra dentro e fuori (e per ciascuna/o anche tra propria interiorità e mondo) per un commercio sociale e simbolico (di parole, di senso) che non esclude niente e nessuno.

Provare dunque a puntare sulla “vita universitaria” e non sulla università intesa come istituzione: investire nei percorsi di autoformazione tra più o meno giovani e più o meno intermittenti lavoratori/lavoratrici della conoscenza e studenti/esse. Si creerebbe in tal modo una nuova relazione formativa che tiene conto della “qualità sociale” dei saperi come occasione di messa in comune del lavoro, di partecipazione di soggetti *altri* rispetto a quelli tradizionalmente interni all'Accademia, di apertura e di presa di parola pubblica, critica e collettiva, parlante il linguaggio della condivisione piuttosto che quello della separazione e dei tecnicismi: una nuova relazione formativa sempre eccedente rispetto allo *status quo* culturale, politico, sociale.

Sperimentare lo spazio universitario, non più come cittadella arroccata, ma come reale spazio aperto alle innovazioni sociali, e non, come oggi il discorso pubblico invita a fare, tutto dedicato alle innovazioni scientifico-tecnologiche finalizzate alla competizione economica. Insomma, provare a inserire la radicale trasformazione dell'università nel contesto di un ripensamento dell'intero sistema di rapporti, auspicando che l'università in mutamento e oggi in crisi sia una delle occasioni dalle quali partire per rendere possibile questo cambiamento.

Dunque, fare università per aprire un altro orizzonte dell'economico e del legame sociale.

E' quanto ci chiedono, ormai esplicitamente, quelli che dovrebbero essere, insieme ai docenti-ricercatori, i protagonisti dell'università, le/ gli studenti, quando reclamano un tempo più lento per studiare, avendo capito che studio e vita, esperienza soggettiva e scienza si nutrono reciprocamente e separati deperiscono. Il loro desiderio, a cui hanno dato voce da una parte all'altra del mondo, di una

formazione per sé e non per il profitto, per imparare a convivere pacificamente e non per addestrarsi alla lotta economica, per comprendere la propria vita e il mondo e non per diventare risorse umane del capitale, è già un orientamento per la nuova *universitas*. Ci mostrano un'altra economia. Più lucidi di noi, come spesso accade a chi è senza potere, sono già oltre la logica dei bisogni (formarsi per un titolo di studio e per l'occupabilità) e dei diritti (formarsi come diritto di cittadinanza), pur non negandola. Hanno capito che il desiderio è il motore dell'imparare e del ricercare, elemento di trascendenza dell'agire umano non saturabile dal mercato capitalistico; che il bisogno di esserci in prima persona, sostenuto da relazioni libere e di qualità, diventa energia moltiplicativa, apre uno scambio in cui il poco che si sa e si porta ha la forza di smuovere la geografia di ciò che è giusto fare e dire, per adeguarsi alla quale se ne vanno le energie migliori. Perciò sempre più numerosi chiedono e praticano l'autoformazione e l'autoriforma (Muraro, Rovatti: 1996), figure dell'autorganizzazione condivisa di vita e sapere che risponde a un bisogno del nostro tempo.

Oggi più che mai siamo consapevoli che l'abbondanza delle conoscenze e delle competenze specialistiche non sono garanzia di maggior libertà, di vita migliore, e coscienza e azione non vanno automaticamente insieme. Di fronte all'attuale paradosso di un eccesso di co/scienza che si accompagna a un diffuso senso di impotenza, ci soccorre la grande forza immaginativa di Virginia Woolf (1975) quando, negli anni critici tra il 1936 e il 38, combattendo la vacua vanità delle università che escludevano le "figlie degli uomini colti" e insieme a loro la cultura della convivenza pacifica, proponeva un'istruzione su basi diverse: un *college* giovane e povero, sperimentale e avventuroso, capace di integrare, invece che segregare e di specializzare, fatto di materiali non costosi e affrescato ogni anno dalle nuove generazioni, con libri accessibili e nuovi, e in cui si insegnano le arti che richiedono poca spesa e possono essere esercitate da gente povera, l'arte dei rapporti umani, l'arte di comprendere la vita e la mente degli altri, facendo lavorare insieme mente e corpo in nuove combinazioni che rendano buona la vita umana, con insegnanti scelti tra coloro che sono bravi a vivere oltre che a pensare. In un *college* povero cadrebbero le barriere di ricchezza e di etichetta, esibizionismo, competitività e invidia che rendono invivibili le università; lì ci si potrebbe muovere e parlare liberamente, e scrittori e musicisti e altri verrebbero a insegnare certi a loro volta di poter imparare, e l'apprendere e creare cultura non dovrebbero sottostare a esami, diplomi, fama, profitto ma corrispondere alla bellezza dell'imparare, scoprire e pensare in prima persona insieme con altri. Luogo vitale, spazio pubblico e politico dove la tristezza evapora con il crescere delle esperienze

condivise che hanno senso, con il moltiplicarsi contagioso delle relazioni disinteressate che fanno star bene e danno misura, con il recupero della qualità sulla quantità, e in cui giovani e adulti possono portare il meglio di sé in un mercato di idee, di saperi, di competenze umane che, mentre attivano un nuovo legame sociale salvando l'elemento della fiducia e della disponibilità a lasciarsi trasformare nell'incontro anche imprevedibile con l'altro, con altro, si offrono al vaglio continuo della società per farla più libera. Un fare molto con poco.

Qualcosa di tanto desiderabile (e a portata di mano) da soppiantare le attuali istituzioni universitarie che di risorse e desideri fasulli spesso si nutrono, incattivendosi ancora di più quando si scoprono "povere".

Bibliografia:

Aa.Vv. (2006) *Studiare con lentezza. L'università, la precarietà e il ritorno delle rivolte studentesche*. Roma: Ed. Alegre.

Aa.Vv. (2008) *Università globale. Il nuovo mercato del sapere*. Roma: Manifestolibri.

Barnett Ronald (ed) (2008) *Para una transformación de la universidad*. Barcelona: Octaedro..

Miralles Lucena Rafael (2009) Estudiantes que despiertan a la universidad. La pedagogía oculta del movimiento anti-Bolonia. *Cuadernos de Pedagogía*, 390, 21-26.

Muraro Luisa, Rovatti Pier Aldo (1996) *Lettere dall'università*. Napoli: Filema.

Noble David (1992) *A World Without Women*. New York: Knopf.

Pulcini Elena (2003) *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*. Torino: Bollati Boringhieri.

Roggero Gigi (2009) *La produzione del sapere vivo. Crisi dell'università e trasformazione del lavoro tra le due sponde dell'Atlantico*. Verona: Ombre corte.

Woolf Virginia (1975) *Le tre ghinee*. tr. it. Milano: Feltrinelli.

Zambrano María (1986) *El sueño creador*. Madrid: Turner.

Sitografia

Edu-factory (www.edu-factory.org)

Note

[1] In realtà le mobilitazioni spontanee di studenti, ricercatori, precari, docenti in vari paesi europei, asiatici, e nordamericani sono iniziate già da alcuni anni, creando network e incontri internazionali per ripensare radicalmente secondo nuove visioni l'università e il lavoro intellettuale posfordista (v. ad es. il convegno "Rethinking the University: Labor, Knowledge, Value", University of Minnesota, 11-13 April 2008). Un noto network cooperativo è Edu-factory (www.edu-factory.org) impegnato a progettare, fuori e contro il mercato della formazione, una *global autonomous university*, la costruzione di un network transnazionale di ricerca, educazione, produzione di conoscenza a partire dalle esperienze di lotta e di libera creazione di saperi (v. Aa.Vv., 2008). Si pensi anche al nascere di iniziative libere, *non contro ma oltre* le istituzioni universitarie: in Italia, ad esempio, sono nate negli ultimi anni: la Libera Università dell'Autobiografia, l'Università del Bene Comune, la Libera Università dell'Incontro, la Libera Università dell'Economia sociale, ecc.

[2] E' la tesi originale di uno storico, David Noble (1992).

Universidad: hacer de la crisis una oportunidad

Anna Maria Piussi

El estrecho vínculo entre la destrucción de la universidad que hemos conocido, el ataque a la escuela pública y el abandono del sector público por parte de los gobiernos, ha salido a la luz con la crisis del sistema con el cual el capitalismo neoliberalista inexorablemente ha jugado con los destinos del mundo. Una crisis hoy tan profunda que parece una burla insoportable a quienes han defendido este sistema, y una gran oportunidad para aquellas y aquellos que no han creído nunca en él y lo han soportado mal. Sin embargo, el que sabía de lo que se trataba hace como si no supiera nada de las causas y de los efectos, hace gala de un activismo tan ciego como peligroso para rehacerse con el juego que se le ha escapado de las manos.

Quizás nos toca a nosotros, que queremos una universidad y una escuela para sus finalidades más propias, aprovechar la oportunidad para construir otro juego, con los ojos fijos en una visión.

Una visión, un sueño creador, por decirlo con María Zambrano (1986), que nos llama a un despertar transformador en relación con la realidad.

1. La universidad de los hombres

Presos en un sueño obsesivo, repetitivo y delirante; eso parecen los artífices y los sostenedores del nuevo modelo europeo (y occidental) de la instrucción superior y de la investigación en la era de la Sociedad/Economía del conocimiento, modelo que la universidad estatal está llamada a realizar, junto a un número creciente de entes de investigación y ateneos privados o públicos-no estatales, presenciales, mixtos, on-line. Algunos de los cuales se presentan ya sin tapujos como competidores en el mercado global de la formación: como una conocida universidad telemática pública, que en Italia promociona en grandes periódicos sus propias mercancías con ofertas tipo “omaggio di mentore light” (descuento por la compra del tutor individual) en el momento de la inscripción dentro de una fecha determinada. Podemos sorprendernos y ponernos moralistas, pero más útil es reconocer que la lógica del compre tres y pague dos ha pervertido todo el sistema universitario, transformado en empresa, que se articula en diversas formas, a veces difícilmente descifrables, pero siempre en nombre de la modernización y de la ampliación democrática de la instrucción superior y de la investigación.

Porque de esto se trata: del proceso reformador, conocido como *Proceso Bolonia*, iniciado en los años ochenta pero dirigido formalmente en el 1999 por los ministros de los países europeos en el cuadro de la globalización económica y la internacionalización de la instrucción superior; proceso que ha producido una cascada, de arriba abajo, un flujo de innovaciones continuas con las que nada parece ya como antes, que se pone como intérprete de una nueva y moderna idea de ciudadanía democrática basada en la adquisición de bienes inmateriales, conocimientos y competencias necesarias para superar los desafíos del nuevo milenio y no quedar excluidos. ¿Excluidos de qué? No de una convivencia social más justa, más a medida de todos y cada uno, en la que participar y contribuir con las propias vocaciones, posibilidades y deseos juntos a las otras, a los otros; no de un mundo a la búsqueda de un nuevo centro de gravedad, necesario para la supervivencia misma del planeta y garante de una vida humanamente más rica y posiblemente feliz en el presente y en el futuro. No. La exclusión, temida o real, se refiere desgraciadamente a la lucha económica y el desarrollo tecnológico-científico por ella exigido. Éste es el paradigma de democracia que occidente pretende exportar a todas partes: un paradigma bélico y, añadido, en definitiva masculino.

La carrera para no quedar los últimos en la modernización de la universidad asume una apariencia técnica: en cada país aspirante a la integración en el nuevo “Espacio europeo de la instrucción superior y de la investigación” los cambios vienen bajo la forma de medidas *técnicas* necesarias para recuperar posiciones, cuando no para vencer en la competición por la excelencia. Y la modelización uniformadora, en sentido cada vez más restrictivo, de cada aspecto de la vida universitaria –de las finalidades/formas de la investigación en la organización didáctica, en los itinerarios de aprendizaje, en la organización del trabajo, en los procedimientos de evaluación, etc.- no ha sido contestada sino hasta hace poco tiempo, en la medida en la que no se ha propuesto como ideología, sino como modelo técnico que responde a problemas técnicos. Han sido soportadas normas y medidas crecientes, cuya capilaridad, sinónimo de eficiencia y garantía de transparencia, llega hasta el interior de los pliegues de la experiencia subjetiva hasta transformarla, penetra en los deseos de los que hacen investigación, enseñan y aprenden, y en sus relaciones, para solicitarlas, dirigirlas, evaluar la conformidad a los estándares, y, en definitiva, para hacer que hombres y mujeres, jóvenes y adultos – el *capital humano*– se adecuen al nuevo ideal, el *manager*, convirtiéndose lo más rápidamente posible también en manager de sí mismos. Una serie de deslizamientos de sentido ha acompañado, de modo casi imperceptible pero aparentemente imparable, las transformaciones materiales e inmateriales de la

vida universitaria, como en general las formas de vida y los sujetos que la habitan. El paradigma mercantil productor/consumidor, proveedor/cliente ha transformado las relaciones sociales y las relaciones entre sujetos, sometiéndolas a la presión meritocrática y utilitarista y a parámetros fuertemente empresariales. La formación, también la universitaria, se ha convertido en una mercancía vendible (quizás) para la empleabilidad en el mercado. Y el sujeto en formación, transformado en consumidor de eventos-objetivos formativos, está exento de preguntarse por sus propias necesidades, objetivos, deseos, motivos de desarrollo personales. Es suficiente con que se concentre en la obligación de acumular constantemente puntuaciones en la óptica de una continua, abstracta, certificación de conformidad, y en saber gestionar lo mejor posible, individualmente, la libertad de elegir entre diferentes, múltiples, virtualmente infinitas, oportunidades. Pero las elecciones no tienen nada que ver con una dimensión de sentido que implique espacio de reflexión radical, duda, recorrido vivido, fidelidad a sí mismo, deseo, vocación.

Las actuales catástrofes financieras y económicas a nivel global, con los recortes relativos a la instrucción y la cultura, se han encargado de poner al descubierto, como si aún fuese necesario, un paradigma de progreso que no hace progresar; han desvelado la falsificación de la política universitaria como una mera administración técnica (*governance*), y, aún más, la ficción de una idea de sociedad finalmente centrada en la valoración del saber y en su participación democrática. Cuentos, apunto. En realidad los estados-nación y sus gobiernos –de derecha y de izquierda– se han hecho intérpretes políticos de las instancias del mercado desregulado, y con la crisis están preparados para abandonar el fardo de la formación, de la investigación, de la cultura difundida y participada, salvando solo los puntos de “excelencia”, que son funcionales a intereses restringidos. Y mientras el mundo se asoma a un futuro incierto, Europa se aferra, repetitiva y ruinosamente, a los objetivos de la Carta de Lisboa, o sea, hacer de Europa, en el 2010(i), “la economía basada en el conocimiento más competitiva y dinámica del mundo, para lograr un crecimiento económico sostenible con nuevos y mejores puestos de trabajo y una mayor cohesión social”: una visión de tecnócratas que mal soporta todo lo que se sale del horizonte de la contabilidad, financiera y política, sin importancia y efímera, y del todo privada de la capacidad de mirar un poco más lejos, a lo que está ocurriendo por ejemplo en USA y Brasil, dos grandes países muy diferentes entre sí, que han decidido cambiar de ruta invirtiendo en instrucción, investigación y salud para todos, apostando (quizás) por una nueva civilización.

En las recientes movilizaciones italianas e internacionales [1] nuestras/nuestros

estudiantes y jóvenes investigadores precarios, toda una generación en riesgo presente y futuro, han asumido con razón como paradigmática la frase “No pagaremos nosotros vuestra crisis”. Y con inteligencia política han elegido la palabra crisis para referirse no solo a la catástrofe económica, sino, también, a la caída de todo un modelo de sociedad y civilización. Han registrado a partir de sí los daños de la modernización neoliberalista: precarización y explotación intensiva del trabajo, merma de la calidad de la formación, jerarquización de la cualificación intelectual y de los saberes según los parámetros de la utilidad económica, pero también desaparición de tradiciones culturales completas, homologación de las diferencias y de las narrativas locales, impresionante aumento de las desigualdades socio-económicas y de la injusticia, sumisión de la política a las razones del mercado. También en España, como en otros países europeos y extraeuropeos, se ha hecho oír la voz de las/los estudiantes junto a las de las/los docentes más atentos y sensibles: juntos han dado vida a prácticas a partir de sí mismos y de sus propios deseos y a formas creativas de habitar la universidad como laboratorio de nuevos estilos de vida y de pensamiento (Miralles Lucena, 2009).

2. La universidad de las mujeres (y de los hombres que no aman el poder)

La universidad en riesgo de destrucción es la masculina: no ya patriarcal, sino de los *hermanos*, parricidas de las propias genealogías simbólicas y de cualquier principio de autoridad, que en la lucha por el poder y por sus privilegios se alinean y/o compiten entre ellos (y con las *hermanas*). Que la universidad y la ciencia occidentales como instituciones son históricamente criaturas masculinas, es ya conocido. Menos conocido, quizás, es la gran tradición que ha construido estas instituciones como mundos sin mujeres [2], habitados y hablados por hombres célibes, incapaces de relaciones con el otro sexo. Máquinas célibes y misóginas, aunque con la secularización hayan abierto las puertas a las mujeres incluyéndolas y asimilándolas. Ciencia moderna y universidad, su institución principal en cuanto legitimada a lanzar títulos reconocidos, se han construidos bajo el control y la égida de la Iglesia latina y del ideal ascético-clerical del docto y del científico, borrando todo un mundo precedente (en torno al 1º milenio de la era cristiana) hecho de intercambios con mujeres cultas y sapientes, con culturas y pueblos ajenos (“bárbaros”, árabes), de mestizajes lingüísticos no suplantados aún por la lengua de los doctos, de monasterios en los que vivían, enseñaban y aprendían juntos hombres y mujeres de autoridad reconocida, de escuelas y academias surgidas de modo espontáneo en los que transitaban libremente jóvenes de toda Europa

persiguiendo la fama según las propias pasiones. El ideal del celibato, de descendencia clerical, excluyendo a las mujeres y a su civilización, ha modelado la universidad como lugares del Uno, homosociales y misóginos, y ha dividido igualmente la ciencia occidental, deformándola en producciones abstractas, artificiales y alejadas de la vida, en discursos despersonalizados y aparentemente desencarnados.

En el siglo pasado las mujeres han entrado en número creciente en la universidad, contribuyendo a transformarla en universidad de todos (lo prefiero a “de masas”), y les han llevado su amor por el estudio y por la investigación hasta sobrepasar cuantitativa y cualitativamente a sus colegas en muchos sectores. La exclusión femenina ha sido sustituida por la elevada pretensión de las mujeres –al menos de aquellas que no se contentan con incluirse borrando su propia diferencia- de hacerlo un lugar de nutrición cultural y espiritual, de construcción de relaciones no instrumentales, de libre investigación e intercambio de saberes útiles para la calidad de la convivencia humana y para una civilización de relaciones. Justo en el momento en el que la universidad pública se abandona a favor de otras instituciones más remunerativas en cuanto a prestigio, poder y dinero, deseamos nutrirla de cosas buenas restituyéndole su rostro femenino, que no excluye a los hombres sino a su aferramiento al poder, sabiendo que el deseo de felicidad, de sentido, de calidad de las relaciones, de belleza, no se puede eludir; de otra forma el sufrimiento y la guerra cotidiana se hacen infinitos. Y para esto se precisa la capacidad de hacer palanca sobre lo bueno que ya existe, sobre los deseos no acallados por el exceso de ofertas o de vacuos encargos, sobre la confianza de poder hacer con otros, para sí y para los otros, aquello que no se puede hacer solo cuando se está movido por un gran deseo, no por intereses propietarios. Y se precisan libres invenciones, incluso más libres de escrúpulos que el propio capital; y mediaciones capaces de hacernos salir del embudo cada vez más estrecho que constriñe aquel flujo de cuerpos, mentes, lenguajes, relaciones, encuentros, desencuentros, aparentemente desordenado pero vital, necesario en la universidad para hacerla ser según sí misma. Y reactivar el círculo en el que las cosas y el sentido de las cosas se combinan en modo nuevo abriendo posibilidades imprevistas, junto a esa competencia de estar que (nos) restituye mundo y verdad aunque no salgan las cuentas. Se precisa política. Esa política en primera persona y en relación con otras, otros, que transforma lengua y mundo, y hace de la universidad un lugar de vida asociada favorable a la libertad y a la inteligencia personal y colectiva, productora de cultura como bien en sí, un bien común necesario para conjugar libertad y convivencia y llevarla a niveles altos de

civilización.

Podemos por tanto imaginar que la actual crisis señala el fin de la universidad como *institución* del Uno, que ha durado un milenio al servicio de los diversos poderes de turno pero siempre masculinos, y el inicio de una nueva *universitas*, entendida como *vida universitaria* que se funda sobre el “poder de unir” (Pulcini, 2003), recuperando el antiguo sentido de “conjunto de las cosas creadas” y abandonando aquel medieval de “corporación” (hoy casta universitaria, hiperespecialización, etc.).

Podemos atribuir a la nueva *universitas* la tarea de volcarse en la raíz, no sola sino en el intercambio con las energías pensantes del cuerpo social más vivo y libre, cercanas y lejanas, lejos del paradigma antropocéntrico y etnocéntrico masculino, de repensar en la raíz las formas de la convivencia y los estilos de vida, devolviéndolas a lo esencial, a las necesidades y deseos irrenunciables de los seres humanos, sustrayéndolos de la fuerza del mercado y de la industria del consenso, que los reducen a necesidades inducidas, también en el estudio y la investigación. Se trata de una tarea intelectual y política que pide a la propia universidad que se transforme radicalmente, saliendo del mito de la modernización al servicio de la innovación competitiva, cuyos únicos referentes parecen ser los progresos de la tecnociencia y los intereses de empresas y entes privados; pero también saliendo de sí en cuanto *institución* autoreferencial, para hacerse proceso *instituyente* abierto, en un tejido continuo entre dentro y fuera (y para todas/os también entre la propia interioridad y el mundo) para un comercio social y simbólico (de palabras, de sentido) que no excluye a nada ni a nadie.

Probar por tanto a apuntar a la “vida universitaria” y no a la universidad entendida como institución: invertir en los itinerarios de autoformación de personas más o menos jóvenes y más o menos intermitentes trabajadores/as del conocimiento y estudiantes. Se crearía de ese modo una nueva relación formativa que tiene en cuenta la “cualidad social” de los saberes como ocasión de puesta en común del trabajo, de participación de *otros* sujetos distintos a aquellos tradicionalmente internos en la Academia, de apertura y de toma de palabra pública, crítica y colectiva, hablando el lenguaje del compartir más que el de la separación y los tecnicismos: una nueva relación formativa siempre más amplia que el *status quo* cultural, político, social.

Experimentar el espacio universitario, no ya como ciudadela enrocada, sino como espacio real abierto a las innovaciones sociales, y no, como el discurso público

invita a hacer, dedicado por entero a las innovaciones científico-tecnológicas dirigidas a la competencia económica. En suma, probar a insertar la transformación radical de la universidad en el contexto de un replanteamiento de todo el sistema de relaciones, auspiciando que la universidad en mutación y hoy en crisis sea una de las ocasiones de las que partir para hacer posible este cambio.

Por tanto, hacer universidad para abrir otro horizonte distinto del económico y el de cohesión social.

Es lo que nos piden, ya explícitamente, aquellos que deberían ser, junto a los docentes-investigadores, los protagonistas de la universidad, las/los estudiantes, cuando reclaman un tiempo más lento para estudiar, habiendo sucedido que estudio y vida, experiencia subjetiva y ciencia se nutren recíprocamente y separados desaparecen. Su deseo, al que han dado voz de una parte a otra del mundo, de una formación para sí y no para el provecho, para aprender a convivir pacíficamente y no para adiestrarse en la lucha económica, para comprender la propia vida y el mundo y no para hacerse recursos humanos del capital, es ya una orientación para la nueva *universitas*. Nos muestran otra economía. Más lúcidos que nosotros, como a menudo sucede con quien no tiene poder, están ya más allá de la lógica de las necesidades (formarse para un título de estudio y para la empleabilidad) y los derechos (formarse como derecho de ciudadanía), pero no negándola. Han comprendido que el deseo es el motor del aprendizaje y la investigación, elemento de transcendencia del actuar humano que no puede ser satisfecho por el mercado capitalista; que la necesidad de estar en primera persona, sostenido por relaciones libres y de calidad, deviene energía multiplicativa, abre un intercambio en el que se sabe y se lleva la fuerza de conmover la geografía de aquello que es justo hacer y decir, en lo que se emplean las mejores energías. Por ello son cada vez más numerosos los que piden y practican la autoformación y la autoreforma (Murano, Rovatti: 1996), figuras de la autoorganización compartida de vida y saber que responden a una necesidad de nuestro tiempo.

Hoy más que nunca somos conscientes de que la abundancia de los conocimientos y de las competencias especializadas no es garantía de mayor libertad, de vida mejor, y de que conciencia y acción no van automáticamente juntos. Frente a la actual paradoja de un exceso de con/ciencia que se acompaña de un difuso sentido de impotencia, nos socorre la gran fuerza imaginativa de Virginia Woolf (1975) cuando, en los años críticos entre 1936 y 1938, combatiendo la vacua vanidad de las universidades que excluían a las “hijas de los hombres cultos” y junto a ellas la

cultura de la convivencia pacífica, proponía una instrucción sobre bases distintas: un *college* joven y pobre, experimental y aventurero, capaz de integrar, en vez de segregar y de especializar, hecho de materiales no costosos y renovado cada año por las nuevas generaciones, con libros accesibles y nuevos, y en el que se enseñan las artes que requieren poco gasto y pueden ser ejercitadas por gente pobre, el arte de las relaciones humanas, el arte de comprender la vida y la mente de los otros, haciendo trabajar juntos mente y cuerpo en nuevas combinaciones que hacen buena la vida humana, con enseñantes elegidos entre aquellos que son buenos en el vivir antes que en el pensar. En un *college* pobre caerían las barreras de riqueza y de etiqueta, exhibicionismo, competitividad y envidia que hacen invivibles la universidad; allí se podría mover y hablar libremente, y escritores, músicos y otros vendrían a enseñar sabiendo a su vez que podrían aprender, y aprender a crear cultura no debería someterse a exámenes, diplomas, fama, provecho sino corresponder a la belleza del aprender, descubrir y pensar en primera persona junto a otros. Lugar vital, espacio público y político donde la tristeza se evapora con el crecimiento de las experiencias compartidas que tienen sentido, con el multiplicarse contagioso de las relaciones desinteresadas que hacen estar bien y dan medida, con la recuperación de la calidad sobre la cantidad, de competencias humanas que, mientras activan un nuevo lazo social salvando el elemento de la confianza y la disponibilidad a dejarse transformar en el encuentro también imprevisible con el otro, con otro, se ofrecen al análisis continuo de la sociedad para hacerla más libre. Un hacer mucho con poco.

Algo tan deseable (y al alcance de la mano) como suplantar las actuales instituciones universitarias que a menudo se nutren de recursos y deseos fútiles, reforzándose más cuando se descubren “pobres”.

Referencias bibliográficas:

Aa.Vv. (2006) *Studiare con lentezza. L'università, la precarietà e il ritorno delle rivolte studentesche*. Roma: Ed. Alegre.

Aa.Vv. (2008) *Università globale. Il nuovo mercato del sapere*. Roma: Manifestolibri.

Barnett Ronald (ed) (2008) *Para una transformación de la universidad*. Barcelona: Octaedro..

Miralles Lucena Rafael (2009) Estudiantes que despiertan a la universidad. La pedagogía oculta del movimiento anti-Bolonia. *Cuadernos de Pedagogía*, 390, 21-26.

Muraro Luisa, Rovatti Pier Aldo (1996) *Lettere dall'università*. Napoli: Filema.

Noble David (1992) *A World Without Women*. New York: Knopf.

Pulcini Elena (2003) *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*. Torino: Bollati Boringhieri.

Roggero Gigi (2009) *La produzione del sapere vivo. Crisi dell'università e trasformazione del lavoro tra le due sponde dell'Atlantico*. Verona: Ombre corte.

Woolf Virginia (1975) *Le tre ghinee*. tr. it. Milano: Feltrinelli.

Zambrano María (1986) *El sueño creador*. Madrid: Turner.

Sitografía

Edu-factory (www.edu-factory.org)

Notas

[1] En realidad las movilizaciones espontáneas de estudiantes, investigadores, precarios, docentes en varios países europeos, asiáticos, y norteamericanos, se han iniciado hace ya algunos años, creando redes y encuentros internacionales para repensar radicalmente con nuevas visiones la universidad y el trabajo intelectual posfordista (v. ad es. El convenio “Rethinking the University: Labor, Knowledge, Value”, Universidad de Minnesota, 11-13 de Abril de 2008). Una conocida red cooperativa es Edu-factory (www.edu-factory.org) ocupada en proyectar, fuera y contra el mercado de la formación, una *global autonomous university*, la construcción de una red transnacional de investigación, educación, producción de conocimiento a partir de las experiencias de lucha y de libre creación de saberes (v. AA.VV., 2008). Si piensas también en el nacimiento de iniciativas libres, *no contra*

sino más allá de las instituciones universitarias: en Italia, por ejemplo, han nacido en los últimos años: la universidad Libre de la Autobiografía, la Universidad del Bien Común, la Universidad Libre del Encuentro, la Universidad Libre de la Economía Social, etc.

[2] Es la tesis original de un historiador, David Noble (1992).

Traducción: Ana Ruiz Abascal y Loris Viviani

Universitat: fer de la crisi una oportunitat

Anna Maria Piussi

L'estret vincle entre la destrucció de la universitat que hem conegut, l'atac a l'escola pública i l'abandonament del sector públic per part dels governs, ha eixit a la llum amb la crisi del sistema amb el qual el capitalisme neoliberalista inexorablement ha jugat amb els destins del món. Una crisi hui tan profunda que pareix una burla insuportable als que han defensat este sistema, i una gran oportunitat per a aquelles i aquells que no hi han cregut mai i ho han suportat malament. No obstant això, el que sabia del que es tractava fa com si no sabera res de les causes i dels efectes, fa gala d'un activisme tan cec com perillós per a refer-se amb el joc que se li ha escapat de les mans.

Potser ens toca a nosaltres, que volem una universitat i una escola per a les seues finalitats més pròpies, aprofitar l'oportunitat per a construir un altre joc, amb els ulls fixos en una visió.

Una visió, un somn creador, per dir-ho amb María Zambrano (1986), que ens crida a un despertar transformador en relació amb la realitat.

1. La universitat dels hòmens

Presos en un somni obsessiu, repetitiu i delirant; això semblen els artífexs i els sostenidors del nou model europeu (i occidental) de la instrucció superior i de la investigació en l'era de la Societat/Economia del coneixement, model que la universitat estatal està cridada a realitzar, juntament amb un número creixent d'ens d'investigació i ateneus privats o públics no estatals, presencials, mixtos, online. Alguns dels quals es presenten ja sense embuts com a competidors en el mercat global de la formació: com una coneguda universitat telemàtica pública, que a Itàlia promociona en grans periòdics les seues pròpies mercaderies amb ofertes tipus "omaggio di mentore light" (descompte per la compra del tutor individual) en el moment de la inscripció dins d'una data determinada. Podem sorprendre'ns i posar-nos moralistes, però més útil és reconèixer que la lògica del compre'n tres i pague'n dos ha pervertit tot el sistema universitari, transformat en empresa, que s'articula en diverses formes, a vegades difícilment desxifrables, però sempre en nom de la modernització i de l'ampliació democràtica de la instrucció superior i de la investigació.

Perquè d'açò es tracta: del procés reformador, conegut com a *Procés Bolonya*, iniciat en els anys huitanta però dirigit formalment en el 1999 pels ministres dels països europeus en el quadro de la globalització econòmica i la internacionalització de la instrucció superior; procés que ha produït una cascada, de dalt baix, un flux d'innovacions contínues amb què res pareix ja com abans, que es posa com a intèrpret d'una nova i moderna idea de ciutadania democràtica basada en l'adquisició de béns immaterials, coneixements i competències necessàries per a superar els desafiaments del nou mil·lenni i no quedar exclosos. Exclosos de què? No d'una convivència social més justa, més a mesura de tots i cada u, en què participar i contribuir amb les pròpies vocacions, possibilitats i desitjos juntament a les altres, als altres; no d'un món a la busca d'un nou centre de gravetat, necessari per a la supervivència mateix del planeta i garant d'una vida humanament més ricament i possiblement feliç en el present i en el futur. No. L'exclusió, temuda o real, es referix desgraciadament a la lluita econòmica i el desenvolupament tecnologicocientífic per ella exigit. Este és el paradigma de democràcia que occident pretén exportar a totes parts: un paradigma bèl·lic i, afig, en definitiva masculí.

La carrera per a no quedar els últims en la modernització de la universitat assumix una aparença tècnica: en cada país aspirant a la integració en el nou "Espai europeu de la instrucció superior i de la investigació" els canvis vénen sota la forma de mesures *tècniques* necessàries per a recuperar posicions, quan no per a vèncer en la competició per l'excel·lència. I la modelització uniformadora, en sentit cada vegada més restrictiu, de cada aspecte de la vida universitària –de les finalitats/formes de la investigació en l'organització didàctica, en els itineraris d'aprenentatge, en l'organització del treball, en els procediments d'avaluació, etc. – no ha estat contestada sinó fins fa poc de temps, en la mesura en què no s'ha proposat com a ideologia, sinó com a model tècnic que respon a problemes tècnics. Han sigut suportades normes i mesures creixents, la capil·laritat de la qual, sinònim d'eficiència i garantia de transparència, arriba fins l'interior dels plecs de l'experiència subjectiva fins a transformar-la, penetra en els desitjos de què fan investigació, ensenyen i aprenen, i en les seues relacions, per a sol·licitar-les, dirigir-les, avaluar la conformitat als estàndards, i, en definitiva, per a fer que hòmens i dones, jóvens i adults –el *capital humà*– s'adeqüen al nou ideal, el mànager, convertint-se el més ràpidament possible també en mànager de si mateixos. Una sèrie de lliscaments de sentit ha acompanyat, de manera quasi imperceptible però aparentment imparable, les transformacions materials i immaterials de la vida universitària, com en general les formes de vida i els

subjectes que l'habiten. El paradigma mercantil productor/consumidor, proveïdor/client ha transformat les relacions socials i les relacions entre subjectes, sotmetent-les a la pressió meritocràtica i utilitarista i a paràmetres fortament empresarials. La formació, també la universitària, s'ha convertit en una mercaderia vendible (potser) per a l'empleabilitat en el mercat. I el subjecte en formació, transformat en consumidor d'esdeveniments-objectius formatius, està exempt de preguntar-se per les seues pròpies necessitats, objectius, desitjos, motius de desenvolupament personals. És suficient que es concentre en l'obligació d'acumular constantment puntuacions en l'òptica d'una contínua, abstracta, certificació de conformitat, i a saber gestionar el millor possible, individualment, la llibertat de triar entre diferents, múltiples, virtualment infinites, oportunitats. Però les eleccions no tenen res a veure amb una dimensió de sentit que implique espai de reflexió radical, dubte, recorregut viscut, fidelitat a si mateix, desig, vocació.

Les actuals catàstrofes financeres i econòmiques en l'àmbit global, amb els retalls relatius a la instrucció i la cultura, s'han encarregat de posar en descobert, com si encara fóra necessari, un paradigma de progrés que no fa progressar; han desvelat la falsificació de la política universitària com una mera administració tècnica (*governance*), i, encara més, la ficció d'una idea de societat finalment centrada en la valoració del saber i en la seua participació democràtica. Contes, apunte. En realitat els estats-nació i els seus governs –de dreta i d'esquerra– s'han fet intèrprets polítics de les instàncies del mercat desregulat, i amb la crisi estan preparats per a abandonar el fardell de la formació, de la investigació, de la cultura difosa i participada, salvant només els punts d'“excel·lència”, que són funcionals a interessos restringits. I mentre el món s'aguaita a un futur incert, Europa s'aferra, repetitiva i ruïnosa, als objectius de la Carta de Lisboa, o siga, fer d'Europa, en el 2010(), “l'economia basada en el coneixement més competitiva i dinàmica del món, per a aconseguir un creixement econòmic sostenible amb nous i millors llocs de treball i una major cohesió social”: una visió de tecnòcrates que mal suporta tot el que se n'ix de l'horitzó de la comptabilitat, financera i política, sense importància i efímera, i del tot privada de la capacitat de mirar un poc més lluny, el que està ocorrent per exemple als EUA i Brasil, dos grans països molt diferents entre si, que han decidit canviar de ruta invertint en instrucció, investigació i salut per a tots, apostant (potser) per una nova civilització.

En les recents mobilitzacions italianes i internacionals [1] les nostres/nostres estudiants i jóvens investigadors precaris, tota una generació en risc present i futur, han assumit amb raó com paradigmàtica la frase “No pagarem nosaltres la vostra

crisi". I amb intel·ligència política han triat la paraula crisi per a referir-se no sols a la catàstrofe econòmica, sinó, també, a la caiguda de tot un model de societat i civilització. Han registrat a partir de si els danys de la modernització neoliberalista: precarització i explotació intensiva del treball, minva de la qualitat de la formació, jerarquització de la qualificació intel·lectual i dels sabers segons els paràmetres de la utilitat econòmica, però també desaparició de tradicions culturals completes, homologació de les diferències i de les narratives locals, impressionant augment de les desigualtats socioeconòmiques i de la injustícia, submissió de la política a les raons del mercat. També a Espanya, com en altres països europeus i extraeuropeus, s'ha fet sentir la veu de les/els estudiants juntament amb les de les/els docents més atents i sensibles: junts han donat vida a pràctiques a partir de si mateixos i dels seus propis desitjos i a formes creatives d'habitar la universitat com a laboratori de nous estils de vida i de pensament (Miralles Lucena, 2009).

2. La universitat de les dones (i dels hòmens que no amen el poder)

La universitat en risc de destrucció és la masculina: no ja patriarcal, sinó dels *germans*, parricides de les pròpies genealogies simbòliques i de qualsevol principi d'autoritat, que en la lluita pel poder i pels seus privilegis s'alineen i/o competixen entre ells (i amb les *germanes*). Que la universitat i la ciència occidentals com a institucions són històricament criatures masculines, és ja conegut. Menys conegut, potser, és la gran tradició que ha construït estes institucions com a mons sense dones [2], habitats i parlats per hòmens cèlibes, incapaços de relacions amb l'altre sexe. Màquines cèlibes i misògines, encara que amb la secularització hagen obert les portes a les dones incloent-les-hi i assimilant-les-hi. Ciència moderna i universitat, la seua institució principal en tant que legitimada a llançar títols reconeguts, s'han construït sota el control i l'ègida de l'Església llatina i de l'ideal asceticoclerical del docte i del científic, esborrant tot un món precedent (entorn del 1r mil·lenni de l'era cristiana) fet d'intercanvis amb dones cultes i sapients, amb cultures i pobles aliens ("bàrbars", àrabs), de mestissatges lingüístics no suplantats encara per la llengua dels doctes, de monestirs en què vivien, ensenyaven i aprenien junts hòmens i dones d'autoritat reconeguda, d'escoles i acadèmies sorgides de manera espontani en què transitaven lliurement jóvens de tot Europa perseguint la fama segons les pròpies passions. L'ideal del celibat, de descendència clerical, excloent a les dones i a la seua civilització, ha modelat la universitat com a llocs de l'U, homosocials i misògins, i ha dividit igualment la ciència occidental, deformant-la en produccions abstractes, artificials i allunyades de la vida, en

discursos despersonalitzats i aparentment desencarnats.

En el segle passat les dones han entrat en número creixent en la universitat, contribuint a transformar-la en universitat de tots (ho preferisc a “de masses”), i els han portat el seu amor per l’estudi i per la investigació fins a sobrepassar quantitativament i qualitativament als seus col·legues en molts sectors. L’exclusió femenina ha sigut substituïda per l’elevada pretensió de les dones –almenys d’aquelles que no s’acontenten d’incloure’s esborrant la seua pròpia diferència– de fer-ho un lloc de nutrició cultural i espiritual, de construcció de relacions no instrumentals, de lliure investigació i intercanvi de sabers útils per a la qualitat de la convivència humana i per a una civilització de relacions. Just en el moment en què la universitat pública s’abandona a favor d’altres institucions més remuneratives quant a prestigi, poder i diners, desitgem nodrir-la de coses bones restituint-hi el seu rostre femení, que no exclou als hòmens sinó al seu aferrament al poder, sabent que el desig de felicitat, de sentit, de qualitat de les relacions, de bellesa, no es pot eludir; d’una altra forma el patiment i la guerra quotidiana es fan infinits. I per a açò fa falta la capacitat de fer palanca sobre el bo que ja existix, sobre els desitjos no emmudits per l’excés d’ofertes o de vacus encàrrecs, sobre la confiança de poder fer amb altres, per a si i per als altres, allò que no es pot fer només quan s’està mogut per un gran desig, no per interessos propietaris. I fan falta lliures invencions, inclús més lliures d’escrúpols que el propi capital; i mediacions capaces de fer-nos eixir de l’embut cada vegada més estret que constreny aquell flux de cossos, ments, llenguatges, relacions, trobades, desencontres, aparentment desordenat però vital, necessari en la universitat per a fer-la ser segons ella mateixa. I reactivar el cercle en què les coses i el sentit de les coses s’hi combinen de manera nova obrint possibilitats imprevistes, juntament amb eixa competència d’estar que (ens) restitueix món i veritat encara que no isquen els comptes. Fa falta política. Eixa política en primera persona i en relació amb d’altres, d’altres, que transforma llengua i món, i fa de la universitat un lloc de vida associada favorable a la llibertat i a la intel·ligència personal i col·lectiva, productora de cultura com a bé en si mateix, un bé comú necessari per a conjugar llibertat i convivència i portar-la a nivells alts de civilització.

Podem per tant d’imaginar que l’actual crisi assenyala el final de la universitat com a *institució* de l’U, que ha durat un mil·lenni al servici dels diversos poders de torn però sempre masculins, i l’inici d’una nova *universitas*, entesa com a *vida universitària* que es funda sobre el “poder d’unir” (Pulcini, 2003), recuperant l’antic sentit de “conjunt de les coses creades” i abandonant aquell medieval de

“corporació” (hui casta universitària, hiperespecialització, etc.).

Podem atribuir a la nova *universitas* la tasca de bolcar-se en l’arrel, no sola sinó en l’intercanvi amb les energies pensants del cos social més viu i lliure, pròximes i llunyanes, lluny del paradigma antropocèntric i etnocèntric masculí, de repensar en l’arrel les formes de la convivència i els estils de vida, tornant-les a l’essencial, a les necessitats i desitjos irrenunciabls dels sers humans, sostraient-los de la força del mercat i de la indústria del consens, que els reduïxen a necessitats induïdes, també en l’estudi i la investigació. Es tracta d’una tasca intel·lectual i política que demana a la pròpia universitat que es transforme radicalment, eixint del mite de la modernització al servici de la innovació competitiva, els únics referents de la qual pareixen ser els progressos de la tecnociència i els interessos d’empreses i ens privats; però també eixint de si en tant que *institució* autoreferencial, per a fer-se procés *instituent* obert, en un teixit continu entre dins i fora (i per a totes/os també entre la pròpia interioritat i el món) per a un comerç social i simbòlic (de paraules, de sentit) que no exclou a res ni a ningú.

Provar per tant a apuntar a la “vida universitària” i no a la universitat entesa com a institució: invertir en els itineraris d’autoformació de persones més o menys jòvens i més o menys intermitents treballadors/es del coneixement i estudiants. Es crearia d’esta manera una nova relació formativa que té en compte la “qualitat social” dels sabers com a ocasió de posada en comú del treball, de participació d’*altres* subjectes diferents d’aquells tradicionalment interns en l’Acadèmia, d’obertura i de presa de paraula pública, crítica i col·lectiva, parlant el llenguatge del compartir més que el de la separació i els tecnicismes: una nova relació formativa sempre més àmplia que l’*statu quo* cultural, polític, social.

Experimentar l’espai universitari, no ja com a ciutadella enrocada, sinó com a espai real obert a les innovacions socials, i no, com el discurs públic invita a fer, dedicat completament a les innovacions científicotecnològiques dirigides a la competència econòmica. En suma, provar a inserir la transformació radical de la universitat en el context d’un replantejament de tot el sistema de relacions, auspiciant que la universitat en mutació i hui en crisi siga una de les ocasions de què partir per a fer possible este canvi.

Per tant, fer universitat per a obrir un altre horitzó diferent de l’econòmic i el de cohesió social.

És el que ens demanen, ja explícitament, aquells que haurien de ser, juntament

amb els docents-investigadors, els protagonistes de la universitat, les/els estudiants, quan reclamen un temps més lent per a estudiar, havent succeït que estudi i vida, experiència subjectiva i ciència es nodreixen recíprocament i separats desapareixen. El seu desig, a què han donat veu d'una part a una altra del món, d'una formació per a si i no per al profit, per a aprendre a conviure pacíficament i no per a ensinistrar-se en la lluita econòmica, per a comprendre la pròpia vida i el món i no per a fer-se recursos humans del capital, és ja una orientació per a la nova *universitas*. Ens mostren una altra economia. Més lúcids que nosaltres, com sovint ocorre amb qui no té poder, estan ja més enllà de la lògica de les necessitats (formar-se per a un títol d'estudi i per a l'empleabilitat) i els drets (formar-se com a dret de ciutadania), però no negant-la. Han comprés que el desig és el motor de l'aprenentatge i la investigació, element de transcendència de l'actuar humà que no pot ser satisfet pel mercat capitalista; que la necessitat d'estar en primera persona, sostingut per relacions lliures i de qualitat, esdevé energia multiplicadora, obri un intercanvi en què se sap i es porta la força de commoure la geografia d'allò que és just fer i dir, en què s'empren les millors energies. Per això són cada vegada més nombrosos els qui demanen i practiquen l'autoformació i l'autoreforma (Murano, Rovatti: 1996), figures de l'autoorganització compartida de vida i saber que responen a una necessitat de nostre temps.

Hui més que mai som conscients que l'abundància dels coneixements i de les competències especialitzades no és garantia de major llibertat, de vida millor, i que consciència i acció no van automàticament junts. Enfront de l'actual paradoxa d'un excés de con/ciència que s'acompanya d'un difús sentit d'impotència, ens socorre la gran força imaginativa de Virginia Woolf (1975) quan, en els anys crítics entre 1936 i 1938, combatent la vàcua vanitat de les universitats que exclouïen les "filles dels hòmens cultes" i juntament amb elles la cultura de la convivència pacífica, proposava una instrucció sobre bases distintes: un *college* jove i pobre, experimental i aventurer, capaç d'integrar, en compte de segregar i d'especialitzar, fet de materials no costosos i renovat cada any per les noves generacions, amb llibres accessibles i nous, i en què s'ensenyen les arts que requereixen poc gasto i poden ser exercitades per gent pobra, l'art de les relacions humanes, l'art de comprendre la vida i la ment dels altres, fent treballar junts ment i cos en noves combinacions que fan bona la vida humana, amb educadors triats entre aquells que són bons en el viure abans que en el pensar. En un *college* pobre caurien les barreres de riquesa i d'etiqueta, exhibicionisme, competitivitat i enveja que fan invivibles la universitat; allí es podria moure i parlar lliurement, i escriptors, músics i d'altres vindrien a ensenyar sabent al seu torn que podrien aprendre, i aprendre a

crear cultura no hauria de sotmetre's a exàmens, diplomes, fama, profit sinó correspondre a la bellesa de l'aprendre, descobrir i pensar en primera persona juntament amb altres. Lloc vital, espai públic i polític on la tristesa s'evapora amb el creixement de les experiències compartides que tenen sentit, amb el multiplicar-se contagiós de les relacions desinteressades que fan estar bé i donen mesura, amb la recuperació de la qualitat sobre la quantitat, de competències humanes que, mentre activen un nou llaç social salvant l'element de la confiança i la disponibilitat a deixar-se transformar en la trobada també imprevisible amb l'altre, amb un altre, s'oferixen a l'anàlisi contínua de la societat per a fer-la més lliure. Un fer molt amb poc.

Quelcom tan desitjable (i a l'abast de la mà) com suplantar les actuals institucions universitàries que sovint es nodreixen de recursos i desitjos fútils, reforçant-se més quan es descobreixen "pobres".

Referències bibliogràfiques:

Aa.Vv. (2006) *Studiare con lentezza. L'università, la precarietà e il ritorno delle rivolte studentesche*. Roma: Ed. Alegre.

Aa.Vv. (2008) *Università globale. Il nuovo mercato del sapere*. Roma: Manifestolibri.

Barnett Ronald (ed) (2008) *Para una transformación de la universidad*. Barcelona: Octaedro..

Miralles Lucena Rafael (2009) Estudiantes que despiertan a la universidad. La pedagogía oculta del movimiento anti-Bolonia. *Cuadernos de Pedagogía*, 390, 21-26.

Muraro Luisa, Rovatti Pier Aldo (1996) *Lettere dall'università*. Napoli: Filema.

Noble David (1992) *A World Without Women*. New York: Knopf.

Pulcini Elena (2003) *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*. Torino: Bollati Boringhieri.

Roggero Gigi (2009) *La produzione del sapere vivo. Crisi dell'università e*

trasformazione del lavoro tra le due sponde dell'Atlantico. Verona: Ombre corte.

Woolf Virginia (1975) *Le tre ghinee*. tr. it. Milano: Feltrinelli.

Zambrano María (1986) *El sueño creador*. Madrid: Turner.

Sitografia

Edu-factory (www.edu-factory.org)

Notes

[1] En realitat les mobilitzacions espontànies d'estudiants, investigadors, precaris, docents en uns quants països europeus, asiàtics, i nord-americans, s'han iniciat fa ja alguns anys, creant xarxes i trobades internacionals per a repensar radicalment amb noves visions la universitat i el treball intel·lectual posfordista (v. *ad es*. El conveni "Rethinking the University: Labor, Knowledge, Value", Universitat de Minnesota, 11-13 d'abril del 2008). Una coneguda xarxa cooperativa és Edu-factory (www.edu-factory.org) ocupada a projectar, fora i contra el mercat de la formació, una *global autonomous university*, la construcció d'una xarxa transnacional d'investigació, educació, producció de coneixement a partir de les experiències de lluita i de lliure creació de sabers (v. AA.VV., 2008). Si penses també en el naixement d'iniciatives lliures, *no contra sinó més enllà* de les institucions universitàries: a Itàlia, per exemple, han nascut en els últims anys: la universitat Lliure de l'Autobiografia, la Universitat del Bé Comú, la Universitat Lliure de la Trobada, la Universitat Lliure de l'Economia Social, etc

[2] És la tesi original d'un historiador, David Noble (1992).

Traducció: Joaquín Martínez Ortiz

Buscar la relació educativa a la ciutat, una proposta de moviment

Clara Arbiol i Gonzalez

Professora Ajudant. Departament de Didàctica i Organització Escolar. Universitat de València

Aquest text mostra el procés de concreció de la mirada en un procés de recerca. Una mirada que es pretenia ampla i es dirigia a la ciutat, com a escenari. Mirava la ciutat i veia un espai social de conflicte entre la negació i la possibilitat, entre la domesticació i la subversió. La ciutat esdevenia sota aquesta mirada un camp social de batalla, on la política social en forma de reivindicacions, en forma col·lectiva és un espai amb un projecte pedagògic per a una ciutat. Però la ciutat es fa cada dia, es fa també de mica en mica, es fa en uns altres llocs i en unes altres pràctiques que són diferents. Aquesta és la proposta oberta d'aquest text, mirar aquestes pràctiques que fan ciutat com un projecte educatiu. Són aquestes creacions socials que es mantenen arrelades a la vida present de dones i homes. Són creacions de xarxes, de vincles, d'espai d'escolta i de cura del desig i del sentit.

1. La ciutat: un espai on es nega la relació

El capitalisme i les estratègies del mercat han modificat no sols l'espai de la ciutat com a entitat física, sinó també l'experiència urbana, les funcionalitats, les dinàmiques de moviment a la seua sina. Junt amb la modificació de l'espai, es modifica per tant la vivència i la manera de pensar la ciutat. Prenc la classificació de Josep Maria Montaner (2006) com a esquema que articula el text; la ciutat que es nega és una ciutat que separa, és una ciutat que oblida i és una ciutat de deshabita.

Ciutat que segmenta: la ciutat de ciutats

Les diferents zones urbanes s'especialitzen dibuixant una mena de mapa tematitzat i controlable. La voluntat de sotmetre des de la planificació urbana conforma mapes temàtics que divideixen l'espai per zones dedicades a diferents activitats. La segregació funcional de la ciutat dóna lloc a diferents ciutats que poc tenen a veure amb la definició de la ciutat com un espai de diferència. L'homogeneïtat de l'espai és un dels principis de negació de la ciutat a través del control sobre aquesta. Així doncs, apareixen zones localitzades que tenen a veure amb la localització de

capitals específics. Hi ha en la voluntat d'ordenació “un lloc per a cada cosa”; un espai financer per a l'acumulació de capital econòmic, un espai per a la informació i la seua gestió, un espai per a l'oci i el consum. I també hi ha un espai per a la pobresa, un espai per a la misèria i l'exclusió. Les grans concentracions funcionals promogudes des de les institucions polítiques i econòmiques, van acompanyades dels discursos de la revitalització. La legitimitat es cerca en la promesa de treure de la degradació zones de les ciutats situades, sovint als marges, i fer d'aquestes zones, nous espais de centralitat. Ja són moltes les experiències en aquest sentit – per exemple El Fòrum de Barcelona i el Barri de la Mina, El Pouet de Campanar a la ciutat de València, la ciutat de les Arts i les Ciències en aquesta mateixa- aquestes zones són fruit del mercat immobiliari, les persones que habiten els barris afectats acaben per ser desallotjades o desplaçades.

La segmentació funcional de la ciutat en zones especialitzades modifica de manera considerable la quotidianitat dels seus habitants. Aquesta segregació però no afecta d'igual manera tots els sectors de la població, estudis com el d'Anna Bofill de Levi (2005) mostren que les dones pateixen més els efectes de la separació funcional. La dissociació dels espais de vivenda, treball i serveis a l'estructura de la ciutat dificulten l'articulació espai-temporal de les diferents activitats que realitzen les dones. Elles són, en major part, les que tenen cura d'altres persones, les que abasteixen les cases de menjar i altres productes i per tant les que solen fer les compres, són sovint treballadores a més del treball domèstic. Aquesta pluralitat d'activitats dibuixa itineraris polièdrics en una ciutat dissenyada i equipada per als desplaçament lineals preferiblement en transport rodat privat .

La diferenciació social i espacial conforma la ciutat com una multiplicitat d'universos socials fragmentats, amb límits cada cop més definits i amb una comunicació progressivament més feble entre ells. La diferenciació cristalitza, per tant, en diferents dinàmiques de relació, pràctiques i capitals socials vinculats amb un estatus diferent. Els usos de l'espai urbà estan marcats socialment.

La ciutat esdevé un mosaic de grups i espais socials fragmentats (Laia Oliver-fauca, 2006:371). Com a mostra, hi ha prou amb observar diferents carrers de la ciutat i analitzar qui està present, per on transiten les persones. Quines estan al lloc que els pertoca, quan. Tot un exercici d'observació i anàlisi de les vides dels carrers per a posar de manifest la divisió social en l'ús de l'espai.

La comunicació i la cohesió entre els fragments de la ciutat s'afebleix i per tant, la possibilitat d'interacció. És una ciutat que aposta per la separació, per la

tranquil·litat front a la conflictivitat democràtica. És per tant, una ciutat sotmesa, domesticada.

Ciutat que oblida: una ciutat sense històries

Les ciutats estan fetes d'episodis, de capítols, d'històries. La història del poder és també la història de la desmemòria, de l'amnèsia com a estratègia de desfeta col·lectiva i popular. No només les guerres i les dictadures són les responsables de la destrucció de la memòria popular i de la imposició de noves referències, l'actual voluntat de domini urbanístic per part del poder és també la sistemàtica destrucció de patrimoni, del teixit urbà en la recerca de construir nous referents urbans. A València tenim exemples força representatius d'aquest procés; la creació d'una imatge de la ciutat porta a l'eliminació de barris i poblacions. El màrqueting urbà – l'ampliació del port de València al cas de La Punta, el macroprojecte posterior de la Copa Amèrica, el Circuit Urbà de Fòrmula 1 – substitueix històries, sentiments, vincles en la recerca per la ciutat-marca.

La ciutat plural, la que acull diversitat d'activitats i funcions, és també la ciutat de la diversitat de memòries, de sentits i significats. El control per una ciutat homogènia passa també per la creació d'un sentit; una ànima unificada que es constitueix en identitat. Manuel Delgado (2005: 106-107) parla de la ciutat com l'escenari de la batalla per la constitució d'una identitat central. I en aquest sentit, els mecanismes de persuasió per a la promoció d'aquestes identitats estan fortament relacionats amb la creació de la marca de la ciutat que fa d'aquesta un producte comercial adreçat a la contemplació, estan relacionats amb l'arquitectura d'aparador que maquilla la ciutat i relacionats amb els procediments de legitimació dels discursos del progrés. Aquests mecanismes però són cada cop més complexos, es fan més sofisticats. En la ciutat de la simulació, la memòria urbana és una memòria de simulacre. La identitat es construeix al voltant d'un *nosaltres* que es presenta buit de contingut, temporal i estretament vinculat a la façana exterior de la ciutat. Un *nosaltres* que no representa, que no acull, sinó que exclou, que desplaça, que sotmet. En el mercat global on la ciutat està en venda, la generació d'imatges comercials és essencial. La voluntat de les polítiques de màrqueting és la consolidació d'una marca de ciutat, una imatge, fer de la ciutat un logotip. En aquest sentit, els macroprojectes en forma de construccions faraòniques o la celebració d'esdeveniments d'interès internacional alhora que sectorial, són mecanismes adreçats a la conformació d'un aparador en la ciutat.

La ciutat és, a més, una referència desterritorialitzada. L'homogeneïtat de les

construccions fa que es perda la particularitat que fa d'una ciutat, un espai singular. En un panorama on les grans ciutats cada cop es semblen més, la referència del viatge, de la situació es veu dificultada. En aquesta desterritorialització, l'Arquitectura hi té un paper fonamental. Quan l'arquitecte, sovint home, és l'important i no tant la funcionalitat de l'obra, la ciutat oblida la seua identitat, les usuàries i els usuaris. Hi ha com els anomena Giandomenico Amendola (2000), *arquitectes superestar*, la ciutat contemporània és utilitzada com a plataforma publicitària per a figures reconegudes a l'arquitectura internacional. Tota ciutat que s'hi presta a competir en el mercat global ha de tenir un *Calatrava, un Nouvel o un Foster*. L'arquitectura urbana contemporània és descontextualitzada, es mostra incapaç d'ancorar en el lloc, entenent lloc en el seu sentit més antropològic. Un urbanisme que oblida les persones en nom del disseny extern i aliè en tant que es realitza des de fora amb diferents criteris que els de la funcionalitat i necessitats de les persones que l'habitaran, el passejaran.

El disseny urbà és la recerca de la immortalitat per a arquitectes i urbanistes, construccions individuals front a la mortalitat del col·lectiu. Les ciutats s'identifiquen no per l'experiència urbana de les seues habitats, sinó per les construccions dels arquitectes. Que a més, són molt semblants a diferents espais, la ciutat és com una mena de contenidor monumental sense lligams. El perfil urbà queda modificat de manera considerable i amb això, l'imaginari que conforma.

Desplaçar: la ciutat que expulsa

Junt a la ciutat de la simulació i de la imatge, creix la ciutat real, la ciutat de la pobresa, de la misèria. És una ciutat incòmoda, que posa en crisi el model de desenvolupament capitalista de promeses, que ens situa davant la contradicció del "viure com si". L'ocultament és el mecanisme de gestió de les presències incòmodes. La ciutat experimenta processos de maquillatge i amaga la vergonya sota l'estora. És una ciutat que es torna hostil cap a les persones que l'habiten, que expulsa a través de mecanismes diversos. Un espai representat i creat per a i pels mapes turístics, fet de racons invisibles, de barris a les fosques. Aquesta és una ciutat que deshabita.

Les ciutats són els escenaris privilegiats de les desigualtats. En la ciutat dual o la ciutat esquerdada, creixen les desigualtats i es generen espais d'exclusió. Les raons que porten a la situació d'exclusió són diverses, com diversos són els col·lectius que les pateixen.

A través dels mecanismes de gentrificació, la ciutat capitalista porta a terme un procés de desallotjament, de deshabitatge de les persones. La ciutat deixa en aquest moment d'acomplir una de les seues funcions essencials que és la de servir d'acollida per a expulsar en lloc de donar aixopluc. A més, les estratègies estan sovint marcades per la violència, per l'assetjament constant i l'amenaça. És aquesta una ciutat que es torna cruel contra les seues habitants. Parlem de gentrificació quan en una zona de la ciutat es du a terme un procés de remodelació no sols de la imatge física dels edificis i les instal·lacions sinó també del teixit social que la conforma. L'objectiu d'aquest procés és desplaçar població d'ingressos baixos per a augmentar l'estatus d'una zona o el seu valor al mercat. A través de la intimidació i sovint de la violència, es fa una "neteja" del barris que passen a ser centre d'interès per a la construcció de noves vivendes, per a la instal·lació de centres d'oci o altres activitats. El veïnat d'aquestes zones solen tindre uns recursos limitats; gent gran, persones amb rendes baixes, persones immigrades... Es puja el preu del sol de manera que les habitants no poden pagar els lloguers o les retribucions i han d'abandonar el barri. En altres ocasions però el procés és més violent encara si cap, es porten a terme desallotjament forçosos, expropiacions o assetjaments continuats fins que es cedeix. Els casos de Campanar i especialment La Punta i El Cabanyal a la ciutat de València són exemples d'aquests processos per part de l'Administració local. Les narracions de les veïnes de La Punta o del Cabanyal-Canyamelar també a València expliquen la presència policial recurrent als barris, l'assetjament al que ha estat sotmès el veïnatge: un denominador comú en aquestes narracions és la relació entre els processos de d'expropiació de la terra i la vivenda i l'aparició de malalties que en algunes ocasions han resultat mortals. La ciutat també deshabita alhora que creix. Quan una ciutat s'expandeix es van generant nous punts de centralitat. Mentre unes zones es van alimentant, altres es deixen d'atendre. Es van activant dues ciutats simultàniament, o més ben dit, mentre una s'activa l'altra es desactiva. Una dinàmica que afecta especialment els centres històrics de les ciutats que s'empobreix progressivament. Aquests són els barris que acullen normalment la gent de més edats, amb rendes més baixes, on a més s'hi instal·la la població immigrada, són barris on els que les dotacions no són suficients. Les vivendes no es troben en bones condicions. En el cas del Carme, una part important del centre històric de la ciutat de València, al deteriorament del barri hem d'afegir la tematització que ha portat l'oci a la zona. El Carme és un barri digne de mostrar durant uns dies en el que la llum, el soroll, el consum construeixen una imatge per al turisme ocasional o el lleure del cap de setmana. En canvi, és un barri on s'amaga l'exclusió, la pobresa, la manca de preocupació per part de les autoritats cap a les necessitats de les veïnes i veïns.

La ciutat també desplaça i amaga quan esdevé espectacle. En el mercat de competició global les ciutats opten (que no sé si aquesta és la paraula) a ésser seu de macroevents de ressò internacional; és la ciutat de l'esdeveniment, la ciutat espectacle. Al cas de la ciutat de València, aquesta dinàmica s'ha accelerat en els darrers anys; Visita del Papa, Encuentro Mundial de las familias, Presentació de la nova marca d'un famós pilot de Fòrmula1, Copa Amèrica, un circuit urbà per a la Fòrmula1 del caire del de Montecarlo... Tot un seguit de cites que han elevat l'espectacle a rang de quotidianitat. Una ciutat turística que es fa cada cop més cap a l'exterior i que ignora el que passa al seu interior. En aquesta cursa per l'event, la ciutat s'avoca a la transformació espacial i la dotació d'infraestructures necessàries per atreure inversions. La despesa pública s'adreça al maquillatge d'una ciutat consagrada al turisme. Una ciutat que es fa incòmoda per a les seues habitants, que es senten presents en una festa permanent, continuada. Són expulsades dels carrers per a habilitar noves vies de circulació que connecten els principals punts turístics. Edificis, llocs de la ciutat queden vedats; tancats i restringida l'entrada.

En el procés de recerca es va fer una revisió de les dades demogràfiques i estadístiques de la ciutat de València i d'alguns barris de la ciutat de Barcelona com a dues ciutats en les que els mecanismes de negociació als que s'ha fet referència estan presents en la vida de les dones i homes que les habiten. Els indicadors utilitzats per tal de comparar han estat el nombre d'habitants, la densitat de població i el grup d'edat més nombrós. El nombre de persones analfabetes i sense estudis de la població que viu al barri i el nombre de persones desocupades i desocupades en recerca del primer treball del total de la població activa del barri o districte en cada cas. Un altra dada que semblava important per a situar les diferències entre els barris és el preu del metre quadrat. Finalment, el nombre de població immigrada en relació al total de la població ens aporta informació sobre com s'agrupen els moviments migratoris dintre de la ciutat. Aquest mapa comparatiu ens permet detectar les desigualtats intraurbanes que presenten les ciutats. Aquestes però, són les dades conegudes; les estadístiques, en la seua voluntat de controlar els moviments de les persones i les seues accions, té múltiples esquerdes per les que es filtren els marges de l'altra ciutat, la que no es coneix, la que no es comptabilitza.

2. Malgrat tot la remor persisteix, la reivindicació de l'espai i la

resignificació de la ciutat

Junt amb els mecanismes de desarticulació de les ciutats per part del capitalisme, es desenvolupa a diferents indrets del planeta una posició de resistència que contribueix a la creació de moviments nous. Així, les ciutats com a part de l'escenari global, són el punt de trobada entre les estratègies del mercat i les xarxes de construcció d'altres models possibles. Són aquestes experiències les que es contraposen als mecanismes de negació de la ciutat que hem descrit i que aposten per un projecte de ciutat alternatiu basat en relacions diferents amb el territori i entre les persones. És per això que aquesta *remor que malgrat tot persisteix*, aquesta articulació de vegades esporàdica, l'aliança que es genera de manera momentània al carrer està creant un altres móns, altres ciutats.

Els mecanismes de negació de la ciutat que s'han descrit posen en crisi la identificació de l'espai urbà amb l'espai públic. Tanmateix, en la definició de la naturalesa de l'espai intervé també la pràctica que s'hi dona. Hi ha per tant una relació que podríem dir mútuament constitutiva. L'espai determina la pràctica social en la major part dels casos, és aquest l'objectiu que guia el disseny urbà. Però en alguns casos, és la pràctica la que determina l'espai, de manera que l'ús que se'n preveia es subverteix i es resignifica l'espai. Els carrers que esdevenen patis de joc improvisats. Horts urbans en els barris de les ciutats. Les tanques dels centres escolars que estan tancats que els joves del barri salten per utilitzar els camps d'esport. És en l'activitat on resideix la possibilitat de transformar.

El carrer és per tant l'espai en el que la vida urbana es fa present. És el llenç en el que es pinta un quadre sobre un altre. El carrer és l'espai d'aparició, on els subjectes es troben, on es creen aliances temporals, on es pot representar i ésser representada. El carrer és l'espai de custòdia de l'experiència urbana que s'apropia d'ell. El traçat de carrers d'una ciutat permeten la circulació de vehicles i de persones per ells i possibiliten així les funcions de l'espai urbà; consum, treball, desplaçaments amb objectius habituals i previstos. Les concentracions lúdiques o festives com cercaviles, carnestoltes i també processons religioses són ocupacions de les vies inusuals. En primer lloc, les persones transiten per l'espai del carrer habitualment destinat als vehicles, aquest passar pels carrers és ara espectacle que és contemplat. Les manifestacions de caràcter reivindicatiu tenen en l'ocupació dels carrers un gest simbòlic fonamental. El carrer esdevé com una aliança comú, on es mostra l'oposició, la negativa o el rebuig a decisions preses des de les administracions o a determinades situacions que es consideren denunciabls per

part de les persones que es mobilitzen. Però prendre el carrer té a més la força del repte cap a la pretensió de control per part de l'estat sobre l'espai públic. Quan l'ús del carrer no és un ús autoritzat es subverteix la pràctica social prevista. El carrer és aleshores un espai de conflicte, un espai del que se n'ha desobeït l'ordre.

La ciutat no la fan les planificacions, no és producte dels projectes urbanístics. Com hem vist, la ciutat és per sobre de tot el que en ella s'esdevé. L'experiència urbana, com una veu polifònica és la que va escrivint un text sobre la ciutat. Un text però que és situat, que és temporal i local.

L'espai de la ciutat és l'espai privilegiat, l'escenari al que han tingut lloc la major part de les mobilitzacions ciutadanes. És a la ciutat on es fa visible la protesta, la denuncia. L'espai urbà esdevé aleshores camp social, arena política en la que el conflicte d'interessos i els processos de diàleg sobre aquest tenen lloc.

La ciutat és un escenari privilegiat per a l'acció social col·lectiva. És a la ciutat on s'han desenvolupat o on s'han fet visibles els nous moviments socials i on els teixits associatius cristal·litzen de manera més evident. Actualment a la ciutat podem identificar la creació de xarxes que conformen aquest teixit associatiu: des de les agrupacions veïnals als anomenats moviments socials urbans. La ciutat esdevé un escenari social on es visibilitza i es viu el conflicte.

La política de la representativitat resulta insuficient, cal obrir per tant espais independents en els que es pugui viure la democràcia sense intèrprets. Aquest és l'espai que defineixen els moviments socials. Constatada ja en diverses ocasions la trampa de la democràcia representativa que es practica amb els partits polítics i els comicis electorals i, d'altra banda, de la política clàssica del consens, cal fer un pas endavant cap a la constitució d'espais reals de visibilitat, de participació. Espais públics democràtics fets per la ciutadania, guanyats cada dia. Aquest ha de ser el sentit del carrer. I per tant, front a l'afirmació que *el carrer ha mort*, s'obren aquests espais fruit de la indignació que són escenaris de recreació dels espais públics estatals o institucionals dels quals la participació real ha estat desterrada per la burocratització i la representativitat. Són espais definits per la participació directa, per la confiança que es disposa en les persones i la valoració de les diferents subjectivitats com a agents vàlids amb capacitat de definir els seus problemes i constituir així ciutadania en permanent formació. Un *espai públic* en el que es desenvolupen formes creatives, noves, fresques de fer-se visibles conformat per diferents moviments que construeixen el seu projecte de manera interactiva i transparent.

Aquest moviment urbà el constitueixen diverses concreccions: la reinvençió del moviment veïnal, les plataformes sectorials, les xarxes creades a partir de la problemàtica urbanística, els col·lectius de joves que es fan presents a la ciutat... en aquestes mobilitzacions hi ha un procés de reconstrucció de la ciutadania des del protagonisme, des de la possibilitat de entrar en diàleg amb la ciutat, de participar.

Junt amb aquests col·lectius, grups socials erigits amb un projecte reivindicatiu alhora que constructiu, apareixen formes de mobilització, de visibilitat puntual, temporal, efímera fins i tot, són les apropiacions momentànies dels carrers per fer visible el que normalment està ocult. Performances, ocupacions, menjadors al carrer manifestacions simbòliques, inusuals que desperten la inquietud, la incomprensió. Que ens posen davant un text escrit en un llenguatge que desconexem.

3. Posar al centre la relació, una política de la vida humana

És cert que les mobilitzacions emergents a la ciutat, que les diferents formes d'associació i d'apropriació de l'espai constitueixen una forma de participació política. És aquesta una política del prendre la paraula, del fer soroll, de la visibilitat. Però hi ha una política altra, una acció política sostinguda per la relació humana. És aquesta una manera altra de fer ciutat, de donar significat al carrer, al barri, a la casa. És aquesta una altra manera de fer xarxa. Una manera que posa al centre de la mirada i de l'acció la relació.

El feminisme de la diferència ens porta experiències d'aquesta política altra a la ciutat. En la seua preocupació per *l'habitar*, s'han desenvolupat projectes de recuperació de la ciutat a Itàlia. Són les experiències de la ciutat de Veïnes [1] i La Ciutat Feliç [2] a Mestre i Catània respectivament. Davant un model de ciutat marcat pel creixent aïllament entre les persones, el distanciament per la sensació d'inseguretat creada. Una vida urbana en conseqüència marcada per la inhospitalitat, la infelicitat. En lloc de la interacció entre les persones, les mediacions són ara institucional, s'ha substituït el contacte amb i entre les persones de la ciutat per les intervencions professionals. La proliferació d'especialitats i competències tècniques dissolen la pràctica de la cura entre veïnes i veïns. És per això que es proposen en aquestes experiències repensar la ciutat, portant de nou a la planificació urbana el desig i l'amor per la ciutat però fer-ho especialment amb la veu de les persones que hi viuen, les veus que no són escoltades en els projectes urbanístics de la política institucional.

El que posen al centre del canvi de la ciutat és la relació. Recuperar el sentit de veïnatge i tornar a la ciutat el seu sentit d'espai públic i polític on es viu al costat d'altres persones. La pràctica de veïnatge, diu Alessandra Perinni, és una pràctica social de relació per la qual ens fem responsables de la vida civil, de la vida en la ciutat, partícips i protagonistes del que s'esdevé i esdevé a les altres que viuen amb nosaltres. Aquesta pràctica té un origen femení i es fonamenta en la solidaritat i en la cultura de la cura, en el reconeixement de l'altra o l'altre. L'experiència de Veïnes mostra que és possible recuperar la relació i posar-la al centre de tot, establir lligams de confiança mitjançant formes concretes d'intercanvi. Les dones que porten endavant aquest projecte parteixen de la seguretat que una ciutat millora quan s'hi afavoreixen les relacions però especialment si aquestes reconeixen la diferència entre homes i dones i el que això porta la relació i a l'estar en comú. Les relacions de veïnatge afavoreixen la creació de xarxes socials basades en la solidaritat i a més representen una provocació creativa a la separació entre les persones en un territori, per contra, les relacions de veïnatge el fan familiar, en fan pròxim i propi. Tornar-li a la ciutat el seu sentit de comunitat, d'espai públic i relacional implica en primer lloc reconèixer la diferència i fer d'aquestes un projecte de creixement i no de desigualtat. La diferència (la diversitat) es fa visible. En segon lloc, la ciutat ha de ser un espai on s'escolte la veu de les dones i homes que l'habiten. I, finalment, la ciutat ha de ser un espai d'intercanvi i de diàleg; de relació entre aquestes veus des de relacions d'autoritat.

“ Protegir la ciutat de la lletgesa i la degradació significa apostar per un nivell més elevat de les relacions, escoltar els seus habitants, homes i dones, cultivar l'alegria comuna començant des dels gestos simples, elementals, però carregats d'una força simbòlica com poden ser mirar-se a la cara, somriure's i no tenir massa presa a l'hora de tancar la porta ” (Perinni, Alessandra; 2004: 32)

La ciutat feliç a Catània és una nova lectura de la ciutat des de la relació, des de les vivències de les persones; homes i dones, que l'han habitat i que l'habiten. La ciutat es torna a dibuixar des de la recuperació de les figures femenines del passat, des de l'obertura de nous itineraris, des de la revisió de les architectures urbanes. Es repensa la ciutat des del desig i l'amor cap a ella per les dones i homes, diferents, que la volen habitar d'una manera més feliç. Obrir un espai de diàleg sobre la ciutat ha permès d'una banda, apropiar-se d'aquesta i de la política sobre ella anar prenent consciència i formant-se alhora al voltant de les qüestions urbanes. Anna di Salvo troba especialment important en aquesta experiència el fet que han transcendit *la lògica de la reivindicació i el xantatge* o de la salvació, han

aconseguit des de la pràctica de la relació el reconeixement cap al projecte de ciutat feliç. Açò ha permès establir vincles amb altres experiències com ara la de Veïnes i també que l'ànima d'habitar una ciutat feliç *puga parlar més enllà del territori de la ciutat concreta de Catània*.

Des de la creació de la Città Felice, l'any 1993, s'ha anat teixint una xarxa de vincles significatius entre dones i també homes, entre diferents àmbits i planos, entre diferents col·lectius. Això permet estar en permanent diàleg amb el que passa a la ciutat i al món. Un diàleg permanent amb el present que és important per tal de poder acompanyar la realitat. No és aquesta una política que projecta sobre el temps, no és un projecte polític pensat sobre la ciutat. Pensar sobre la ciutat és pensar de forma desarrelada. Es tracta de recollir el que la política de les dones han aportat al moviment, acompanyar la realitat per crear des d'ella. Acompanyar la realitat sense violentar, un acompanyar que viu el present sense negar-lo en nom del futur. I és en aquest present, en aquest ser-hi que crea:

“En canvi, quan l'acció es considera un procés en el qual esdevé quelcom vital entre nosaltres i el món, aleshores l'acció mateixa esdevé el centre simbòlic d'allò real. (...) el temps de l'acció que és joc lliure, té la plenitud del que s'esdevé en el present”

Aquestes paraules de Chiara Zamboni (2004) sobre la política de les dones il·lumina la pràctica política de la diferència en la ciutat. Entendre que la ciutat es crea, que les xarxes es creen des del present i en diàleg és apostar per una pràctica de la presència, de la relació. La ciutat feliç es proposa crear des d'aquest diàleg permanent, des de la relació, des de l'escolta atenta al desig de dones i homes i des d'una preocupació per l'habitar. Crear un projecte que no siga sobre la ciutat, sinó un projecte des de la ciutat.

Amb les dones i homes amb qui construisc la Ciutat Feliç, plantejem el nostre treball a la ciutat amb modalitats originals i operacions simbòliques adreçades a provocar conseqüències, atentes a no córrer el risc de que tot siga interpretat com un nivell d'intervenció “confeccionat” sobre la ciutat, o com un projecte de caràcter social; sabent que la diferència d'una ciutat es fa visible només quan pensa i actua en ella la força generadora de la relació. (Anna di Salvo, 2002)

Amb la certesa de voler ser ciutat, es parla des d'aquesta i per aquesta, portant el treball civilitzador de la casa a l'espai del carrer.

El que ens aporten aquestes experiències és un espai de creació entre dones i homes de l'espai de la ciutat, un repensar l'habitar la ciutat, la seua política, la seua pràctica, la seua organització, la seua gestió. Pensant en la ciutat des de l'amor i la cura, posant al centre la relació, acompanyant el present.

I és des d'aquesta cura del desig i del sentit que des de la Ciutat feliç es participa a l'espai més visible de les publicacions, al carrer.

4. Buscar la relació educativa a la ciutat, una proposta de moviment

Inspirada en aquestes experiències de fer ciutat des de la relació torne a mirar a la ciutat, al seu mapa educatiu: un conjunt de recursos culturals, socials i educatius que inclouen centres cívics, biblioteques, escoles, associacions... un cop més aquest mapa ens oferiria una fotografia fixa. Així que mire cap als barris, cap a la vida als barris, i allà trobe aquestes relacions que fan comunitat.

A més d'aquests recursos estables, i si mirem una mica més en un exercici d'espigoleig com el d'Agnès Varda (2000) en el seu documental, podem veure que hi ha altres recursos que són menys visibles, menys sorollosos, són xarxes creades entre dones i homes que aposten per una altra forma de viure i de fer als barris de les ciutats que habitem. Són xarxes petites, però xarxes de cura, d'atenció. Son altres maneres de viure el temps, més tranquil·la, menys precipitada.

Som educadores, treballem pensant en i des de l'educació i és per això que el que busque en aquestes pràctiques són les relacions que són polítiques i que són relacions educatives. Buscar aquestes pràctiques em compromet amb una altra mirada, com la d'Agnès Varda, una mirada que mira més enllà de les protestes socials i es fixa en la relació humana que sosté. Necessàriament, nosaltres com a educadores hem de mirar d'una altra manera per veure que en aquestes pràctiques hi ha acció educativa i construcció de ciutadania, hi ha creació política i hi ha fer ciutat. Mirar d'una altra manera potser vol dir mirar des d'un altre lloc.

En aquest moviment, mirant des d'aquest lloc altre trobem educadores concretes, singulars amb experiències concretes i singulars que ens donen clau i sentit per a pensar aquesta altra manera de fer ciutat, de fer educació en la ciutat. aquesta altra manera de fer política en la ciutat des del quotidià, des de la cura silenciosa, des del posar-se en relació sense fer massa soroll.

Bibliografia

AMENDOLA, GIANDOMENICO. (2000) *La ciudad postmoderna*. Barcelona. Ediciones Celeste.

ARBIOL I GONZALEZ, Clara (2009) “Educación social comunitaria, una experiencia de acompañamiento” a Marhuenda Fluixá, Fernando (coord) *La educación que no es noticia. Voces desde la práctica educativa*. València. Tirant lo Blanch. Pàgines 297 a 311.

ARBIOL I GONZALEZ, Clara (2009) “Hacer del barrio un espacio educativo, la educación de calle” a Marhuenda Fluixá, Fernando (coord) *La educación que no es noticia. Voces desde la práctica educativa*. València. Tirant lo Blanch. Pàgines 277 a 296.

ARBIOL I GONZALEZ, Clara (2009) “La ciudad y la educación, una visión” a la revista *Ebrópolis Noticias*. Núm 34: La sociedad educadora. Pàgines 4 a 6.

BASSANINI, Gisella (2004) “Arquitectura hospitalària” a BUTTARELLI, Annarosa; MURARO, Luisa i RAMPELLO, Liliana (2004) *Dues mil una dones que canvien l'Itàlia*. Xàtiva. Edicions del Crec i Denes editorial. Pàgines 13 a 20.

BOFILL DE LEVI, Anna (2005) *Planejament urbanístic, espais urbans i espais interiors des de la perspectiva de les dones*. Barcelona. Institut Català de les Dones.

BOURDIEU, Pierre i WACQUANT, Loïc J. D (1994) *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona. Herder.

DE PERINI, Alessandra (2004) “Veïnes” a BUTTARELLI, Annarosa; MURARU, Luisa i RAMPELLO, Liliana *Dues mil una dones que canvien l'Itàlia*. Xàtiva. Edicions del Crec i Denes editorial. Pàgines 27 a 32.

DELGADO, Manuel (1997) *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona. Anagrama.

DELGADO, Manuel (2005) *Elogi del vianant. Del model Barcelona a la Barcelona real*. Barcelona. Edicions de 1984.

DELGADO, Manuel (2007) *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona. Anagrama.

DI SALVO, Ana (2004) “Una ciutat feliç” a BUTTARELLI, Annarosa; MURARU, Luisa i RAMPELLO, Liliana *Dues mil una dones que canvien l'Itàlia*. Xàtiva. Edicions del Crec i Denes editorial. Pàgines 33 a 36.

DI SALVO, Anna (2002) “Relaciones civilizadoras en una <Ciudad Feliz> de Sicilia” a *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 23. pàgines 83-90.

MONTANER, Josep M. (2006) “Vulnerabilidades urbanas: separar, olvidar, deshabitar” a NOGUÉ, Joan i ROMERO, Joan (Eds) *Las otras geografías*. València. Tirant lo Blanch pàgines 353-367.

OLIVER-FAUCA, Laia (2006) “La ciudad y el miedo” NOGUÉ, Joan i ROMERO, Joan (Eds) *Las otras geografías*. València. Tirant lo Blanch. Pàgines 369-388.

VARDA, Agnès (2000) *Les Glaneurs et la glaneuse*. França.

ZAMBONI, Chiara (2004) “Acción e inaudito en la política de las mujeres” a *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 27 pàgines 33-47.

Fent ciutat en femení:

La Città Felice www.cittafelice.it

Veïnes www.cittavicine.it

Notes

[1] A partir d'un text d'Alessandra Perini, Mestre es troba a Venècia. El text forma part d'un recull a cura d'Annarosa Buttarelli, Luisa Muraro i Liliana Rampello (2004) *Dues mil una dones que canvien l'Itàlia*. El llibre recull així l'aportació de les dones i la pràctica del feminisme de la diferència sexual als àmbits de la ciutat, el treball, l'educació, la ciència i la justícia.

[2] Del text “Una ciutat feliç” d'Anna di Salvo de la mateixa obra citada. Cal dir que Catània és un municipi de Sicília on la màfia i la marginalitat són problemes que han

marcat la ciutat.

Buscar la relación educativa a la ciudad, una propuesta de movimiento

Clara Arbiol i Gonzalez

Professora Ajudant. Departament de Didàctica i Organització Escolar. Universitat de València

Este texto muestra el proceso de concreción de la mirada en un proceso de investigación. Una mirada que se pretendía amplia y se dirigía a la ciudad, como escenario. Miraba la ciudad y veía un espacio social de conflicto entre la negación y la posibilidad, entre la domesticación y la subversión. La ciudad pasaba a ser bajo esta mirada un campo social de batalla, donde la política social en forma de reivindicaciones, en forma colectiva, es un espacio con un proyecto pedagógico para aquella ciudad. Pero la ciudad se hace cada día, se hace también poco a poco, silenciosamente, se hace en otros lugares y en otras prácticas que son diferentes. Esta es la propuesta abierta de este texto: mirar estas prácticas que hacen ciudad como un proyecto educativo. Son estas creaciones sociales que se mantienen arraigadas a la vida presente de mujeres y hombres. Son creaciones de redes, de vínculos, de espacios de escucha y de cuidado del deseo y el sentido.

1. La ciudad: un espacio donde se niega la relación

El capitalismo y las estrategias del mercado han modificado no sólo el espacio de la ciudad como entidad física, sino también la experiencia urbana, las funcionalidades, las dinámicas de movimiento en su seno. Junto a la modificación del espacio, se modifica por tanto la vivencia y la manera de pensar la ciudad. Tomo la clasificación de Josep Maria Montaner (2006) como esquema que articula el texto; la ciudad que se niega es una ciudad que separa, es una ciudad que olvida y es una ciudad que deshabita.

Ciudad que segmenta: la ciudad de ciudades

Las diferentes zonas urbanas se especializan dibujando una especie de mapa tematizado y controlable. La voluntad de someter desde la planificación urbana conforma mapas temáticos que dividen el espacio por zonas dedicadas a diferentes actividades. La segregación funcional de la ciudad da lugar a diferentes ciudades que poco tienen que ver con la definición de la ciudad como un espacio de diferencia. La homogeneidad del espacio es uno de los principios de negación de la

ciudad a través del control sobre esta. Así pues, aparecen zonas localizadas que tienen que ver con la localización de capitales específicos. Hay en la voluntad de ordenación “un lugar para cada cosa”; un espacio financiero para la acumulación de capital económico, un espacio para la información y su gestión, un espacio para el ocio y el consumo. Y también hay un espacio para la pobreza, un espacio para la miseria y la exclusión. Las grandes concentraciones funcionales promovidas desde las instituciones políticas y económicas, van acompañadas de los discursos de la revitalización. La legitimidad se busca en la promesa de sacar de la degradación zonas de las ciudades situadas a menudo a los márgenes, y hacer de estas zonas nuevos espacios de centralidad. Ya son muchas las experiencias en este sentido. Así, por ejemplo El Forum de Barcelona y el Barrio de la Mina, El Pouet de Campanar en la ciudad de Valencia, la ciudad de las Artes y las Ciencias en esta misma, zonas fruto del mercado inmobiliario, las personas que habitan los barrios afectados acaban por ser desalojadas o desplazadas.

La segmentación funcional de la ciudad en zonas especializadas modifica de manera considerable la cotidianidad de sus habitantes. Esta segregación no afecta de igual manera todos los sectores de la población. Estudios como el de Anna Bofill de Levi (2005) muestran que las mujeres sufren más los efectos de la separación funcional. La disociación de los espacios de vivienda, trabajo y servicios en la estructura de la ciudad dificulta la articulación espacio-temporal de las diferentes actividades que realizan las mujeres. Ellas son, en mayor parte, las que tienen a su cuidado otras personas, las que abastecen las casas de alimentos y otros productos y por tanto las que suelen hacer las compras. Esta pluralidad de actividades dibuja itinerarios poliédricos en una ciudad diseñada y equipada para los desplazamiento lineales preferiblemente en transporte rodado privado.

La diferenciación social y espacial conforma la ciudad como una multiplicidad de universos sociales fragmentados, con límites cada vez más definidos y con una comunicación progresivamente más débil entre ellos. La diferenciación cristaliza, por tanto, en diferentes dinámicas de relación, prácticas y capitales sociales vinculados con un estatus diferente. Los usos del espacio urbano están marcados socialmente.

La ciudad pasa a ser un mosaico de grupos y espacios sociales fragmentados (Laia Oliver-fauca, 2006:371). Como muestra, basta con observar diferentes calles de la ciudad y analizar quién está presente, por dónde transitan las personas. Quiénes están en el lugar que les corresponde, cuándo. Todo un ejercicio de observación y análisis de las vidas de las calles para poner de manifiesto la división social en el

uso del espacio.

La comunicación y la cohesión entre los fragmentos de la ciudad se debilita, y por tanto, la posibilidad de interacción. Es una ciudad que apuesta por la separación, por la tranquilidad frente a la conflictividad democrática. Es, en consecuencia, una ciudad sometida, domesticada.

Ciudad que olvida: una ciudad sin historias

Las ciudades están hechas de episodios, de capítulos, de historias. La historia del poder es también la historia de la desmemoria, de la amnesia como estrategia de disolución de lo colectivo y popular. No sólo las guerras y las dictaduras son las responsables de la destrucción de la memoria popular y de la imposición de nuevas referencias, la actual voluntad de dominio urbanístico por parte del poder es también la sistemática destrucción de patrimonio, del tejido urbano en la búsqueda de construir nuevos referentes urbanos. En Valencia tenemos ejemplos muy representativos de este proceso; la creación de una imagen de la ciudad lleva a la eliminación de barrios y poblaciones. El marketing urbano – la ampliación del puerto de Valencia al caso de La Punta, el macroproyecto posterior de la Copa América, el Circuito Urbano de Formula 1 – sustituye historias, sentimientos, vínculos en la búsqueda de la ciudad-marca.

La ciudad plural, la que acoge diversidad de actividades y funciones, es también la ciudad de la diversidad de memorias, de sentidos y significados. El control por una ciudad homogénea pasa también por la creación de un sentido; un alma unificada que se constituye en identidad. Manuel Delgado (2005: 106-107) habla de la ciudad como el escenario de la batalla por la constitución de una identidad central. Y en este sentido, los mecanismos de persuasión para la promoción de estas identidades están fuertemente relacionados con la creación de la marca de la ciudad que hace de ésta un producto comercial dirigido a la contemplación, con la arquitectura de escaparate que maquilla la ciudad y con los procedimientos de legitimación de los discursos del progreso. Estos mecanismos son cada vez más complejos, se hacen más sofisticados. En la ciudad de la simulación, la memoria urbana es una memoria de simulacro. La identidad se construye alrededor de un *nosotros* que se presenta vacío de contenido, provisional y estrechamente vinculado en la fachada exterior de la ciudad. Un nosotros que no representa, que no acoge, sino que excluye, que desplaza, que somete. En el mercado global donde la ciudad está en venta, la generación de imágenes comerciales es esencial. La voluntad de las políticas de marketing es la consolidación de una marca de ciudad, una imagen, hacer de la

ciudad un logotipo. En este sentido, los macroproyectos en forma de construcciones faraónicas o la celebración de acontecimientos de interés internacional al mismo tiempo que sectorial, son mecanismos dirigidos a la conformación de un escaparate en la ciudad.

La ciudad es, además, una referencia desterritorializada. La homogeneidad de las construcciones hace que se pierda la particularidad que convierte una ciudad en un espacio singular. En un panorama donde las grandes ciudades cada vez se parecen más, la referencia del viaje, de la situación, se ve dificultada. En esta desterritorialización, la Arquitectura tiene un papel fundamental. Cuando el arquitecto, a menudo hombre, es lo importante y no tanto la funcionalidad de la obra, la ciudad olvida su identidad, las usuarias y los usuarios. Hay, como los llama Giandomenico Amendola (2000), *arquitectos superestar*. La ciudad contemporánea es utilizada como plataforma publicitaria para figuras reconocidas a la arquitectura internacional. Toda ciudad que se preste a competir en el mercado global debe tener un *Calatrava*, un *Nouvel* o un *Foster*. La arquitectura urbana contemporánea es descontextualizada, se muestra incapaz de anclar en el lugar, entendiendo lugar en su sentido más antropológico. Un urbanismo que olvida las personas en nombre del diseño externo y extraño, en tanto que se realiza desde fuera con diferentes criterios que los de la funcionalidad y necesidades de las personas que lo habitarán, le pasearán.

El diseño urbano es la búsqueda de la inmortalidad para arquitectos y urbanistas, construcciones individuales frente a la mortalidad del colectivo. Las ciudades se identifican no por la experiencia urbana de sus habitantes, sino por las construcciones de los arquitectos. Que además, son muy semejantes en diferentes espacios, la ciudad es como una especie de contenedor monumental sin vínculos. El perfil urbano queda modificado de manera considerable y con ello, el imaginario que conforma.

Desplazar: la ciudad que expulsa.

Junto a la ciudad de la simulación y de la imagen, crece la ciudad real, la ciudad de la pobreza, de la miseria. Es una ciudad incómoda, que pone en crisis el modelo de desarrollo capitalista de promesas, que nos sitúa delante de la contradicción del “vivir como si”. La ocultación es el mecanismo de gestión de las presencias incómodas. La ciudad experimenta procesos de maquillaje y esconde la vergüenza bajo la alfombra. Es una ciudad que se vuelve hostil hacia las personas que lo habitan, que expulsa a través de mecanismos diversos. Un espacio representado y

creado para y por los mapas turísticos, hecho de rincones invisibles, de barrios a oscuras. Esta es una ciudad que deshabita.

Las ciudades son los escenarios privilegiados de las desigualdades. En la ciudad dual o la ciudad resquebrajada, crecen las desigualdades y se generan espacios de exclusión. Las razones que llevan a la situación de exclusión son diversas, como diversos son los colectivos que las sufren.

A través de los mecanismos de gentrificación, la ciudad capitalista lleva a término un proceso de desalojo, de desvivienda de las personas. La ciudad deja en este momento de cumplir una de sus funciones esenciales que es la de servir de acogida para expulsar en lugar de dar cobijo. Además, las estrategias están a menudo marcadas por la violencia, por el asedio constante y la amenaza. Es esta una ciudad que se vuelve cruel contra sus habitantes. Hablamos de gentrificación cuando en una zona de la ciudad se lleva a cabo un proceso de remodelación no sólo de la imagen física de los edificios y las instalaciones sino también del tejido social que la conforma. El objetivo de este proceso es desplazar población de ingresos bajos para aumentar el estatus de una zona o su valor al mercado. A través de la intimidación y a menudo de la violencia, se hace una “limpieza” de barrios que pasan a ser centro de interés para la construcción de nuevas viviendas, para la instalación de centros de ocio u otras actividades. La vecindad de estas zonas suelen tener unos recursos limitados; gente mayor, personas con rentas bajas, personas inmigradas... Se sube el precio del suelo de manera que las habitantes no pueden pagar los alquileres o las retribuciones y deben abandonar el barrio. En otras ocasiones, en cambio, el proceso es más violento aún si ningún, se llevan a cabo desalojo forzosos, expropiaciones o asedios continuados hasta que se cede. Los casos de Campanar y especialmente La Punta y el Cabanyal en la ciudad de Valencia son ejemplos de estos procesos por parte de la Administración local. Los relatos de las vecinas de La Punta o del Cabanyal-Canyamelar también en Valencia explican la presencia policial recurrente en los barrios, el asedio al que ha estado sometido la vecindad: un denominador común en estas narraciones es la relación entre los proceso de expropiación de la tierra y la vivienda, y la aparición de enfermedades que en algunas ocasiones han resultado mortales.

La ciudad también deshabita al mismo tiempo que crece. Cuando una ciudad se expande se van generando nuevos puntos de centralidad. Mientras unas zonas se van alimentando, otros se dejan de atender. Se van activando dos ciudades simultáneamente; o más bien, mientras una se activa, la otra se desactiva. Una dinámica que afecta especialmente los centros históricos de las ciudades que se

empobrecen progresivamente. Estos son los barrios que acogen normalmente la gente de más edad con rentas más bajas, donde además se instala la población inmigrada, barrios en los que las dotaciones no son suficientes. Las viviendas no se encuentran en buenas condiciones. En el caso del Carme, una parte importante del centro histórico de la ciudad de Valencia, al deterioro del barrio debemos añadir la tematización que ha llevado el ocio a la zona. El Carme es un barrio digno de mostrar durante unos días en que la luz, el ruido, el consumo construyen una imagen para el turismo ocasional o el ocio del fin de semana. En cambio, es también un barrio donde se esconde la exclusión, la pobreza, la falta de preocupación por parte de las autoridades hacia las necesidades de las vecinas y vecinos.

La ciudad también desplaza y esconde cuando pasa a ser espectáculo. En el mercado de competición global las ciudades optan (que no sé si esta es la palabra) a ser sede de macroeventos de eco internacional; es la ciudad del acontecimiento, la ciudad espectáculo. En el caso de la ciudad de Valencia, esta dinámica se ha acelerado en los últimos años; Visita del Papa, Encuentro Mundial de las familias, presentación de la nueva marca de uno famoso piloto de Formula1, Copa América, un circuito urbano para la Formula1 del tippo del de Montecarlo... Un conjunto de citas que han elevado el espectáculo a rango de cotidianeidad. Una ciudad turística que se hace cada vez más hacia el exterior y que ignora la que pasa en su interior. En esta carrera por el evento, la ciudad se lanza a la transformación espacial y la dotación de infraestructuras necesarias para atraer inversiones. El gasto público se dirige al maquillaje de una ciudad consagrada al turismo. Una ciudad que se hace incómoda para sus habitantes, que se sienten presentes en una fiesta permanente, continuada. Son expulsadas de las calles para habilitar nuevas vías de circulación que conectan los principales puntos turísticos. Edificios, lugares de la ciudad quedan vedados; cerrados y restringida la entrada.

En el proceso de investigación que llevamos a cabo, se hizo una revisión de los datos demográficos y estadísticos de la ciudad de Valencia y de algunos barrios de la ciudad de Barcelona como dos ciudades en las que los mecanismos de negación a los que se ha hecho referencia están presentes en la vida de las mujeres y hombres que las habitan. Los indicadores utilizados para comparar han estado el número de habitantes, la densidad de población y el grupo de edad más numeroso. El número de personas con analfabetismo y sin estudios de la población que vive en el barrio y el número de personas desempleadas y desempleadas en búsqueda del primer trabajo del total de la población activa del barrio o distrito en cada caso.

Otro dato que parecía importante para situar las diferencias entre los barrios era el precio del metro cuadrado. Finalmente, el número de población inmigrada en relación al total de la población nos aporta información sobre cómo se agrupan los movimientos migratorios dentro de la ciudad. Este mapa comparativo nos permite detectar las desigualdades intraurbanas que presentan las ciudades. Estos sin embargo, son los datos conocidos; las estadísticas, en su voluntad de controlar los movimientos de las personas y sus acciones, tiene múltiples grietas por las que se filtran los márgenes de la otra ciudad, la que no se conoce, la que no se contabiliza.

2. A pesar de todo el rumor persiste: la reivindicación del espacio y la resignificación de la ciudad

Junto a los mecanismos de desarticulación de las ciudades por parte del capitalismo, se desarrolla en diferentes sitios del planeta una posición de resistencia que contribuye a la creación de movimientos nuevos. Así, las ciudades, como parte del escenario global, son el punto de encuentro entre las estrategias del mercado y las redes de construcción de otros modelos posibles. Son estas experiencias las que se contraponen a los mecanismos de negación de la ciudad que hemos descrito y apuestan por un proyecto de ciudad alternativo basado en relaciones diferentes con el territorio y entre las personas. Es por eso que esta *rumor que a pesar de todo persiste*, esta articulación a veces esporádica, la alianza que se genera de manera momentánea en la calle está creando otros mundos, otras ciudades.

Los mecanismos de negación de la ciudad que se han descrito ponen en crisis la identificación del espacio urbano con el espacio público. Sin embargo, en la definición de la naturaleza del espacio interviene también la práctica que se da. Hay por tanto una relación que podríamos calificar como mutuamente constitutiva. El espacio determina la práctica social en la mayor parte de los casos, este es el objetivo de que guía el diseño urbano. Pero en algunos casos, es la práctica la que determina el espacio, de manera que el uso que se preveía se subvierte y se resignifica el espacio. Las calles que pasan a ser patios de juego improvisados. Huertos urbanos en los barrios de las ciudades. Las verjas de los centros escolares que están cerrados que los jóvenes del barrio saltan por utilizar los campos de deporte. Es en la actividad donde reside la posibilidad de transformar.

La calle es el espacio en el que la vida urbana se hace presente. Es el lienzo en la que se pinta un cuadro sobre otro. La calle es el espacio de aparición, donde los

sujetos se encuentran, donde se crean alianzas temporales, donde se puede representar y ser representada. La calle es el espacio de custodia de la experiencia urbana que se apropia de él. El trazado de calles de una ciudad permite la circulación de vehículos y de personas por ellos y posibilita así las funciones del espacio urbano; consumo, trabajo, desplazamientos con objetivos habituales y previstos. Las concentraciones lúdicas o festivas como pasacalles, carnavales o procesiones religiosas son ocupaciones de las vías inusuales. En primer lugar, las personas transitan por el espacio de la calle habitualmente pensada para y ocupada por los vehículos, un pasar por las calles que es ahora espectáculo que es contemplado. Las manifestaciones de carácter reivindicativo tienen en la ocupación de las calles un gesto simbólico fundamental. La calle pasa a ser como una alianza común, donde se muestra la oposición, la negativa o el rechazo a decisiones tomadas desde las administraciones o a determinadas situaciones que se consideran denunciabiles por parte de las personas que se movilizan. Pero tomar la calle tiene además la fuerza del reto hacia la pretensión de control por parte del estado sobre el espacio público. Cuando el uso de la calle no es un uso autorizado se subvierte la práctica social prevista. La calle es entonces un espacio de conflicto, un espacio del que se ha desobedecido el orden.

La ciudad no la hacen las planificaciones, no es producto de los proyectos urbanísticos. Como hemos visto, la ciudad es, sobre todo, cuanto en ella tiene lugar. La experiencia urbana, como una voz polifónica es la que va escribiendo un texto sobre la ciudad. Un texto situado, temporal y local.

El espacio de la ciudad es el espacio privilegiado, el escenario al que han tenido lugar la mayor parte de las movilizaciones ciudadanas. Es a la ciudad donde se hace visible la protesta, la denuncia. El espacio urbano pasa a ser entonces campo social, arena política en la que el conflicto de intereses y los procesos de diálogo sobre éste tienen lugar.

La ciudad es un escenario privilegiado para la acción social colectiva. Es a la ciudad donde se han desarrollado o donde se han hecho visibles los nuevos movimientos sociales y donde los tejidos asociativos cristalizan de manera más evidente. Actualmente en la ciudad podemos identificar la creación de redes que conforman este tejido asociativo: desde las agrupaciones vecinales a los renombrados movimientos sociales urbanos. La ciudad pasa a ser un escenario social donde se visibiliza y se vive el conflicto.

La política de la representatividad resulta insuficiente. Hay que abrir por tanto

espacios independientes en los que se pueda vivir la democracia sin intérpretes. Este es el espacio que definen los movimientos sociales. Constatada ya en varias ocasiones la trampa de la democracia representativa que se practica con los partidos políticos y los comicios electorales y, por otro lado, de la política clásica del consenso, hay que hacer un paso adelante hacia la constitución de espacios reales de visibilidad, de participación. Espacios públicos democráticos hechos por la ciudadanía, ganados cada día. Este debe ser el sentido de la calle. Y por tanto, frente a la afirmación que *la calle ha muerto*, se abren estos espacios fruto de la indignación, escenarios de recreación de los espacios públicos estatales o institucionales de los cuales la participación real ha sido desterrada por la burocratización y la representatividad. Son espacios definidos por la participación directa, por la confianza que se deposita en las personas y la valoración de las diferentes subjetividades como agentes válidos con capacidad para definir sus problemas y constituir así ciudadanía en permanente formación. Un *espacio público* en el que se desarrollan formas creativas, nuevas, frescas, de hacerse visibles, conformado por diferentes movimientos que construyen su proyecto de manera interactiva y transparente.

Este movimiento urbano lo constituyen diversas concrecciones: la reinención del movimiento vecinal, las plataformas sectoriales, las redes creadas a partir de la problemática urbanística, los colectivos de jóvenes que se hacen presentes en la ciudad... En estas movilizaciones hay un proceso de reconstrucción de la ciudadanía desde el protagonismo, desde la posibilidad de entrar en diálogo con la ciudad, de participar.

Junto a estos colectivos, grupos sociales erigidos con un proyecto reivindicativo al mismo tiempo que constructivo, aparecen formas de movilización, de visibilidad puntual, temporal, efímera incluso; son las apropiaciones momentáneas de las calles por hacer visible lo que normalmente está oculto: performances, ocupaciones, comedores en la calle, manifestaciones simbólicas, inusuales, que despiertan la inquietud, la incompreensión. Que nos ponen delante un texto escrito en un lenguaje que desconocemos.

3. Poner en el centro la relación, una política de la vida humana

Es cierto que las movilizaciones emergentes en la ciudad, que las diferentes formas de asociación y de apropiación del espacio constituyen una forma de participación política. Es esta una política de tomar la palabra, de hacer ruido, de la visibilidad. Pero hay una política otra, una acción política sostenida por la relación humana. Es

esta una forma otra de hacer ciudad, de dar significado a la calle, al barrio, a la casa. Es esta otra manera de hacer red. Una manera de poner en el centro de la mirada y de la acción la relación.

El feminismo de la diferencia nos trae experiencias de esta política otra en la ciudad. En su preocupación por el *habitar*, se han desarrollado proyectos de recuperación de la ciudad en Italia. Son las experiencias de la ciudad de Vecinas [1] y La Città Felice [2] respectivamente.

Una respuesta frente a un modelo de ciudad marcado por el crecimiento aislado entre las personas, el distanciamiento por la sensación de inseguridad creada. Una vida urbana, en consecuencia maracada por la inhospitalidad, la infelicidad. En lugar de la interacción entre las personas, las mediaciones son ahora institucionales, se ha sustituido el contacto con y entre las personas de la ciudad por las intervenciones profesionales. La proliferación de especialidades y competencias técnicas disuelven la práctica del cuidado entre vecinas y vecinos. Es por ello que estas experiencias se proponen repensar la ciudad, trayendo de nuevo a la planificación urbana el deseo y el amor por la ciudad, pero haciéndolo especialmente con la voz de las personas que viven allá, las voces que no se escuchan en los proyectos urbanísticos de la política institucional.

Lo que estas experiencias ponen en el centro del cambio de la ciudad es la relación. Recuperar el sentido de las relaciones de vecindad y devolver a la ciudad su sentido de espacio público y político donde se vive al lado de otras personas. La práctica de vecindad, dice Alessandra Perini, es una práctica social de relación por la que nos hacemos responsables de la vida civil, de la vida en la ciudad, partícipes y protagonistas de lo que ocurre y de lo que ocurre a otras que viven con nosotras. Esta práctica tiene un origen femenino y se fundamenta en la solidaridad y en la cultura del cuidado, en el reconocimiento del otro o de la otra. La experiencia de Vecinas muestra que es posible recuperar la relación y ponerla en el centro de todo, establecer vínculos de confianza a través de formas concretas de intercambio. Las mujeres que sostienen este proyecto parten de la certeza de que una ciudad mejora cuando se favorecen las relaciones pero especialmente si estas reconocen la diferencia entre hombres y mujeres y lo que eso lleva a la relación y al estar en común. Las relaciones de vecindad favorecen la creación de redes sociales basadas en la solidaridad y, además, representan una provocación creativa a la separación entre las personas en un territorio. Contra esta separación, las relaciones de vecindad lo hacen familiar, próximo y propio. Devolverle a la ciudad su sentido de comunidad, de espacio público y relacional implica en primer lugar, reconocer la

diferencia y hacer de ésta un proyecto de crecimiento y no de desigualdad. La diferencia y la diversidad se hacen visibles. En segundo lugar, la ciudad debe ser un espacio donde se escuche la voz de las mujeres y hombres que la habitan. Y, finalmente, la ciudad tiene que ser un espacio de intercambio y de diálogo; de relación entre estas voces desde relaciones de autoridad.

“Proteger a la ciudad de lo feo y de la degradación significa apostar por un nivel más elevado de las relaciones, escuchar a sus habitantes, hombres y mujeres, cultivar la alegría común empezando desde los gestos simples, elementales, pero cargados de una fuerza simbólica como pueden ser mirarse a la cara, sonreirse y no tener mucha prisa a la hora de cerrar la puerta” (Perini, Alessandra; 2004: 32).

La ciudad feliz en Catania es una nueva lectura de la ciudad desde la relación, desde las vivencias de las personas; hombres y mujeres, que la han habitado y que la habitan. La ciudad se vuelve a dibujar desde la recuperación de las figuras femeninas del pasado, desde la obertura de nuevos itinerarios, desde la revisión de las arquitecturas urbanas. Se repiensa la ciudad desde el deseo y el amor hacia ella por mujeres y hombres diferentes, que la quieren habitar de una manera más feliz. Abrir un espacio de diálogo sobre la ciudad ha permitido por una parte, apropiarse de ésta y de la política sobre ella tomando consciencia y formándose a la vez sobre cuestiones urbanas. Anna Di Salvo encuentra especialmente importante en esta experiencia el haber trascendido la *lógica de la reivindicación y el chantage* o de la salvación, ha conseguido desde la práctica de la relación el reconocimiento hacia el proyecto de ciudad feliz. Esto ha permitido establecer vínculos con otras experiencias como las de Vecinas y también que el ánsia de habitar una ciudad feliz *pueda hablar más allá del territorio de la ciudad concreta de Catania*.

Desde la creación de la Città Felice, en 1993, se ha ido tejiendo una red de vínculos significativos entre mujeres y también hombres, entre diferentes ámbitos y planos, entre diferentes colectivos. Ello permite estar en permanente diálogo con lo que pasa en la ciudad y en el mundo. Un diálogo permanente con el presente que es importante para poder acompañar la realidad. No es ésta una política que se proyecta sobre el tiempo, no es un proyecto político pensado sobre la ciudad. Pensar sobre la ciudad es pensar de forma desarraigada. Se trata de recoger lo que la política de las mujeres ha aportado al movimiento: acompañar la realidad para crear desde ella. Acompañar la realidad sin violentar, un acompañar que vive el presente sin negarlo en nombre del futuro. Y es en este presente, en este *estar* que crea:

“En cambio cuando la acción se considera un proceso en el que ocurre algo vital entre nosotras y el mundo, entonces la acción misma se convierte en el centro simbólico de lo real. (...) el tiempo de la acción que es juego libre, tiene la plenitud de lo que ocurre en el presente”

Estas palabras de Chiara Zamboni (2004) sobre la política de las mujeres ilumina la práctica política de la diferencia en la ciudad. Entender que la ciudad se crea, que las redes se crean desde el presente y en diálogo es apostar por una práctica de la presencia, de la relación. La ciudad feliz se propone crear desde este diálogo permanente, desde la relación, desde la escucha atenta del deseo de mujeres y hombres y desde una preocupación por el habitar. Crear un proyecto que no sea sobre la ciudad, sino desde la ciudad:

Con las mujeres y hombres con los que construyo la Ciudad Feliz, planteamos nuestro trabajo en la ciudad, con modalidades originales y operaciones simbólicas dirigidas a provocar consecuencias, atentas a no correr el riesgo de que todo sea interpretado como un nivel de intervención “confeccionado” sobre la ciudad, o como un proyecto de carácter social: sabiendo que la diferencia de una ciudad se hace visible sólo cuando piensa y actúa en ella la fuerza generadora de la relación. (Anna Di Salvo, 2002).

Con la certeza de querer ser ciudad, se habla desde ésta y para ésta, llevando el trabajo civilizador de la casa al espacio de la calle.

Lo que nos aportan estas experiencias es un espacio de creación entre mujeres y hombres del espacio de la ciudad, un repensar el habitar la ciudad, su política, su práctica, su organización, su gestión. Pensando en la ciudad desde el amor y el cuidado, poniendo en el centro la relación, acompañando el presente.

Y es desde este cuidado del deseo y del sentido que desde la Ciudad Feliz se participa en el espacio más visible de las publicaciones, de la calle.

4. Buscar la relación educativa en la ciudad, una propuesta de movimiento

Inspirada en estas experiencias de hacer ciudad desde la relación vuelvo a mirar a la ciudad, a su mapa educativo: un conjunto de recursos culturales, sociales y educativos que incluyen centros cívicos, bibliotecas, escuelas, asociaciones... Una vez más este mapa nos ofrece una fotografía fija. Así que miro hacia los barrios,

hacia la vida en los barrios, y allá encuentro estas relaciones que hacen comunidad.

Además de los recursos estables, y si miramos un poco más en un ejercicio de espigar como el de Agnès Varda (2000) en su documental, podemos ver que hay otros recursos que son menos visibles, menos ruidosos, son redes creadas entre mujeres y hombres que apuestan por otra forma de vivir y hacer en los barrios de las ciudades que habitamos. Son redes pequeñas, pero redes de cuidado, de atención. Son otras maneras de vivir el tiempo, más tranquila, menos precipitada.

Somos educadoras, trabajamos pensando en y desde la educación y es por esto que lo que busco en estas prácticas son las relaciones que son políticas y que son relaciones educativas. Buscar estas prácticas me compromete con otra mirada, como la de Agnès Varda, una mirada que mira más allá de las protestas sociales y se fija en la relación humana que sostiene. Necesariamente, nosotras como educadoras tenemos que mirar de otra manera para ver que en estas prácticas hay acción educativa y construcción de ciudadanía, hay creación política y hay hacer ciudad. Mirar de otra manera quizás signifique mirar desde otro lugar.

En este movimiento, mirando desde este lugar otro encontramos educadoras concretas, singulares, con experiencias concretas y singulares que nos dan clave y sentido para pensar esta otra manera de hacer ciudad, de hacer educación en la ciudad, esta otra manera de hacer política en la ciudad desde lo cotidiano, desde el cuidado silencioso, desde el ponerse en relación sin hacer mucho ruido.

Bibliografía

AMENDOLA, GIANDOMENICO. (2000) *La ciudad postmoderna*. Barcelona. Ediciones Celeste.

ARBIOL I GONZALEZ, Clara (2009) “Educación social comunitaria, una experiencia de acompañamiento” a Marhuenda Fluixá, Fernando (coord) *La educación que no es noticia. Voces desde la práctica educativa*. València. Tirant lo Blanch. Pàgines 297 a 311.

ARBIOL I GONZALEZ, Clara (2009) “Hacer del barrio un espacio educativo, la educación de calle” a Marhuenda Fluixá, Fernando (coord) *La educación que no es*

noticia. Voces desde la práctica educativa. València. Tirant lo Blanch. Pàgines 277 a 296

ARBIOL I GONZALEZ, Clara (2009) “La ciudad y la educación, una visión” a la revista *Ebrópolis Noticias*. Núm 34: La sociedad educadora. Pàgines 4 a 6.

BASSANINI, Gisella (2004) “Arquitectura hospitalària” a BUTTARELLI, Annarosa; MURARO, Luisa i RAMPELLO, Liliana (2004) *Dues mil una dones que canvien l'Itàlia*. Xàtiva. Edicions del Crec i Denes editorial. Pàgines 13 a 20.

BOFILL DE LEVI, Anna (2005) *Planejament urbanístic, espais urbans i espais interiors des de la perspectiva de les dones*. Barcelona. Institut Català de les Dones.

BOURDIEU, Pierre i WACQUANT, Loïc J. D (1994) *Per a una sociologia reflexiva*. Barcelona. Herder.

DE PERINI, Alessandra (2004) “Veïnes” a BUTTARELLI, Annarosa; MURARO, Luisa i RAMPELLO, Liliana *Dues mil una dones que canvien l'Itàlia*. Xàtiva. Edicions del Crec i Denes editorial. Pàgines 27 a 32.

DELGADO, Manuel (1997) *El animal público. Hacia una antropología de los espacios urbanos*. Barcelona. Anagrama.

DELGADO, Manuel (2005) *Elogi del vianant. Del model Barcelona a la Barcelona real*. Barcelona. Edicions de 1984.

DELGADO, Manuel (2007) *Sociedades movedizas. Pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona. Anagrama.

DI SALVO, Anna (2002) “Relaciones civilizadoras en una Ciudad Feliz de Sicilia” a *Duoda. Revista d'Estudis Feministes*, 23. pàgines 83-90.

DI SALVO, Anna (2004) “Una ciutat feliç” a BUTTARELLI, Annarosa; MURARO, Luisa i RAMPELLO, Liliana *Dues mil una dones que canvien l'Itàlia*. Xàtiva. Edicions del Crec i Denes editorial. Pàgines 33 a 36.

MONTANER, Josep M. (2006) “Vulnerabilidades urbanas: separar, olvidar, deshabitar” a NOGUÉ, Joan i ROMERO, Joan (Eds) *Las otras geografías*. València. Tirant lo Blanch pàgines 353-367

OLIVER-FAUCA, Laia (2006) “La ciudad y el miedo” NOGUÉ, Joan i ROMERO, Joan (Eds) *Las otras geografías*. València. Tirant lo Blanch. Pàgines 369-388

VARDA, Agnès (2000) *Les Glaneurs et la glaneuse*. França

Notas

[1] A partir de un texto de Alessandra Perini. El texto forma parte de un compendio al cuidado de Annarosa Buterelli, Luisa Muraro y Liliana Rampello (2004) *Dosmil y una mujeres que cambian Italia*. El libro recoge así la aportación de las mujeres y la práctica del feminismo de la diferencia sexual en los ámbitos de la ciudad, el trabajo, la educación, la ciencia y la justicia.

[2] Del texto *Una ciudad feliz* de Anna di Salvo de la misma obra citada.

Traducción: Ana Ruiz Abascal y Loris Viviani

N'Dem: Bougainville sulla sabbia, Spiritualità, amore e lavoro alla radice dell'autosviluppo

Serena Sartori
Dahra di N'Dem- Senegal
febbraio 2009

Siamo ritornati qui da quattro giorni, venendo da S. Louis dove abbiamo toccato con mano l'atrocità della condizione dei giovani in questo paese e in questo continente.

Annichiliti dall'indigenza, dall'impotenza e dalla perdita di speranza di futuro possibile.

Una sindrome acuta, dovuta alle catene di violenze subite in secoli di colonizzazione e neocolonizzazione e alle costanti false promesse di un governo corrotto e bugiardo.

Una sindrome che viene dolorosamente acutizzata dagli incontri con europei presenti nel paese per varie ragioni, troppo spesso arroganti e sprezzanti nei confronti della popolazione locale.

In questi pochi giorni di vacanza abbiamo incontrato giovani senegalesi straordinari e orgogliosi, atrocemente consapevoli, che tentano di trovare soluzioni nelle spiagge di S. Louis, antica capitale sulle sponde di uno dei mari più pescosi del pianeta ma invaso da navi giapponesi, arabe e quant'altro, con diritto di pesca per un accordo con il governo, a scapito della popolazione locale di poverissimi pescatori.

Questi giovani che si rifiutano di abbandonare il paese hanno creato piccoli punti di ristoro in riva all'oceano sotto tettoie di paglia e panche inventate con legno consunto dei relitti. Siti particolari per turisti particolari come noi, dove sopravvivono cucinando il pesce, offrendo una tazza di caffè e un po' d'ombra di fronte l'oceano.

Abbiamo passato pomeriggi interi sulla spiaggia ascoltando confessioni e sfoghi accorati di giovani che ci hanno dolorosamente colpiti con il loro stupore felice di trovare europei gentili, attenti e curiosi. Esperienza che, a sentir loro, è cosa rara.

E' stato tutto un offrire piccole cose, arrivando a rifiutare, loro che conoscono la più

estrema delle povertà, il pagamento di un caffè, di una collanina :

“No, pour gens comme vous c’est la teranga”.

La “teranga” è la famosa ospitalità, orgoglio del Senegal, che però bisogna saper meritare.

E che abbiamo fatto noi per meritarsela?

Niente più che ascoltare, raccontare, chiedere, forse capire, e rispettare, stare assieme.

Ho visto le lacrime negli occhi di questo giovane Babacar quando si è visto negare il saluto e rifiutare il caffè che stava offrendo, da una coppia di giovani francesi che con un gesto l’hanno scacciato.

Scacciato!

Qui nella sua terra, nel suo angolo accogliente imbastito con orgogliosa speranza di fronte all’oceano !

“C’était seulement un bonjour chez nous, je ne suis pas un chien...”

Dice loro desolato, ma i due gli voltano le spalle.

Dapprima sento una rabbia antica rimescolarmi di fronte a tanta arroganza., ma poi cerco di capire... forse la loro è solo paura, paura di essere assaliti da una questua, da offerte di tutti i tipi, paura di essere considerati solo dei ricchi “tubab” (bianchi).

Capisco sì, anch’ io talvolta avverto lo stesso timore di sentirmi solamente una portatrice di qualche soldo facile, ma non si ha diritto di venire in terre come questa senza affrontare anche questa paura, non si ha il diritto di fare vacanze in pace in un luogo dove si muore di fame, dove la gente lotta per un disperato tentativo di futuro degno, senza emigrare, senza abbandonare la propria terra.

Un sorriso, un saluto, a volte un abbraccio non costano niente eppure sembrano costare sempre di più a questi visi pallidi che cercano la quiete della contemplazione in un angolo magnifico di oceano “incontaminato”.

Al pomeriggio Hassan, un amico di Babacar che gira con una piccola borsa piena di

collanine e monili, si siede accanto a noi, non apre la sua borsa ma il suo cuore e comincia a parlare e parlare, come un fiume in piena regala un pezzo doloroso d'anima a questi due "vieux tubab" che sembrano capirlo, che sembrano avere voglia di ascoltarlo.

"...Questo è diventato l'inferno per noi, senza futuro, senza speranza, un governo corrotto che vuole vendere la nostra costa ai francesi...domani arrivano imprenditori francesi, forse il figlio di Mitterrand, stanno promettendo la ricostruzione del ponte pericolante di S.Louis, ma cosa vogliono in cambio ? Le spiagge, le nostre spiagge, questa spiaggia che è casa mia, casa nostra - mentre parla e parla ascolto sullo sfondo il fragore delle onde di questo magnifico oceano che sembrano commentare quello che questo ragazzo dal volto scuro, bello e scolpito sta dicendo - e noi ? Portano per lavorare la loro gente o gente di Dakar raccomandata da questo e quello, per noi non ci sarà lavoro ma solo più miseria e la perdita anche di questo angolo, che è la nostra vita, che è la nostra sola ricchezza - e con un gesto desolato mostra la lunga splendida spiaggia quasi deserta, le tettoie ombrose di vecchia paglia consumata dal salmastro, le panche rimediate da pezzi di legno corrosi dall'oceano, il fornello con l'eterno pentolino per il caffè e il suo amico Babacar che annuisce in silenzio - io non voglio partire, amo questa mia terra dove sono nato, il mio mare...ma così non posso nemmeno sposarmi, fare figli...creare altra fame, altra disperazione? Ci resta la fede, la fede per non impazzire, ci attacchiamo alla nostra storia, ai nostri santi, alle nostre pratiche religiose per dire a noi stessi che esistiamo e che possiamo sperare, credendo con tutte le forze che ci rimangono ad una dimensione altra dove tutto questo sia premiato..."

Parla e parla ancora, e racconta di sè, della sua famiglia di pescatori che non capisce perché a ventiquattro anni non abbia ancora fatto nè famiglia né figli, una crudele straordinaria lucidità gli fa brillare gli occhi di una luce febbrile fino all'imbrunire, quando con un sorriso luminoso ci dice:

"Merci, merci, grazie, mi ha fatto bene aprire il cuore con qualcuno che capisce, mi ha dato forza, tornate ! Tornate ! Abbiamo bisogno di gente come voi ! "

Gente come noi ? Cosa abbiamo fatto noi qui in questo luogo ?

Regalato tempo e ascolto a chi non ne ha da nessuno, a dei giovani che vorrebbero solo vivere con dignità nella loro terra ?

Ma loro stessi ci hanno regalato affetto, calore, vita, assieme all'ombra, ai caffè

bollenti sotto la calura, l'odore acuto del loro mare la cui visione ci è stata offerta come una perla rara!

Con loro abbiamo vissuto momenti di intensa umanità, ai quali questa disperazione non ha tolto né sorriso né riso né voglia di stare assieme, di regalare.

Un'umanità densa e spessa che spiazza ogni luogo comune e ci obbliga ancora una volta a riflettere su di noi, noi che laggiù ci lamentiamo della "perdita del potere d'acquisto" !

Acquisto di roba e roba e roba sempre più falsamente necessaria mentre ci stiamo spaventosamente impoverendo di capacità di stare, amare, raccontare, progettare *assieme* e assieme coltivare l'agrodolce sapore del vivere.

Abbiamo cercato di parlare loro di N'Dem, di quel luogo di speranza attiva che N'Dem è diventato, un esempio di sviluppo autoctono, dignitoso, creativo, straordinario.

Si sono ripromessi di andarci e conoscere qualcosa della propria terra di cui andare fieri.

Adesso siamo di nuovo qui tra le "cases" (*piccole costruzioni di mattoni artigianali d'argilla seccata*) bianche del Dahra di N'dem.

A 130 km da Dakar, a 15 km di pista rossa dalla città di Bambey, nella secca regione di Djourbel. Sul limite del bordo arido del Sahel.

Il Dahra è il villaggio spirituale che ospita la comunità Bay Fall, la cui guida è Babacar Mbow.

Il Dahra è separato dal villaggio vero e proprio solo da una staccionata di paglia.

Le scuole, il dispensario medico, gli atelier di artigianato, la colonna d'acquedotto e molto altro sono in comune.

Nel Dahra abitano una trentina di famiglie per un numero complessivo di poco più di un centinaio di persone: una comunità sufi oggi protagonista di uno dei progetti di sviluppo autoctono, fertile e innovativo, più interessanti dell'Africa intera.

Il sufismo è la corrente del misticismo islamico, corrente esoterica che lo pervade

fin dai primordi. Il sufismo (da *tasawouf*, abito di lana grezza indossato dai primi sufi, quindi abbigliamento sobrio di chi relativizza l'aspetto materiale dell'esistenza) ha attraversato i secoli costituendo il cuore delle non molte confraternite tradizionali.

Si tratta di comunità che hanno spesso raggiunto dimensioni transnazionali e raccolto milioni di fedeli dall'Africa all'Estremo Oriente, fondate da un santo rimasto punto di riferimento inossidabile, iniziatore di una lunga catena di Cheikh (maestri affiliati) che ne tengono vivo lo spirito e accolgono nella *turuk* (confraternita, ma più propriamente Via) il credente che si mostri pronto e disponibile.

Qui a N'dem a febbraio nelle ore di canicola il caldo si fa sentire ma è sopportabile, per il resto la temperatura è accettabile e la sera e al mattino fa un fresco straordinario.

Alterniamo momenti di riposo forzato dal caldo a momenti straordinari di incontro.

I molti *tubab* (bianchi) che si alternano qui in un crocevia di incontri, scambi e progettualità sono spesso persone eccezionali, piene di inquietudini fertili, consapevolezze e ideali che si fanno pratica...non a caso sono venuti qui!

Chi per sostenere un nuovo o vecchio progetto di sviluppo delle tante attività che sono le ramificazioni dell'esistenza di questo luogo, chi per dare una mano negli atelier di artigianato, chi per documentare con foto, video, film, chi per fare formazione a diverso livello: agrario, stilistico, informatico, medico ecc.

E chi solo per conoscere questo luogo di cui ha sentito tanto parlare...

E grande costruttore della forza di questi incontri è *Serigne* (questo è il titolo delle guide spirituali) Babacar Mbow, marabut, guida spirituale, coordinatore, ideatore e cemento della forza di questo luogo.

Due grandi occhi carismatici e luminosi, un sorriso sereno e allegro in un volto scuro e scolpito, una stoffa blu a coprirla fino alle spalle i lunghi *dread* grigi, un *bou- bou* blu e azzurro gli avvolge il corpo magro sempre in movimento, una voce profonda con cui passa dal wolof al francese colto di chi ha studiato in Francia, a frasi in inglese quando è necessario.

La sua presenza rende ogni pranzo attorno ai piatti comuni, all'ombra delle tettoie di paglia, un momento di profonda comunicazione e riflessione. In tanti anni che ci

frequentiamo non ha mai finito di stupirmi per la sua capacità di interessarsi a tutto e a tutti, di avere attenzione per ognuno e ogni cosa.

Sono arrivata qui quasi per caso la prima volta nel 1997, per una tournée senegalese dello spettacolo italo-svizzero-burkinabè “La Nuit d’Orphée” di cui avevo curato la regia. Il cantore senegalese che lavorava nello spettacolo ci propose di fare una tappa in un piccolo villaggio dove alcuni amici gestivano un progetto di sviluppo particolarissimo.

Così cominciai a conoscere la storia di questo luogo che è diventata ormai leggenda.

Circa ventisei anni fa, dopo anni di asilo politico in Francia, il giovane studente Babacar Mbow decise di intraprendere il cammino a ritroso sulle orme del suo bisnonno Maam Samba, fondatore e guida spirituale del villaggio di N’Dem. Durante il suo soggiorno in Francia l’avo continuava a visitarlo in sogno chiedendogli di ritornare nella sua terra per salvare il paese tormentato e minacciato dalla siccità e dall’esodo massiccio.

Dopo un lungo travaglio Babacar decise di ritornare a N’Dem con la sua compagna francese incinta e la loro piccola figlia di due anni.

Senza soldi, senza progetti, con una grande fede ritrovata, un cammino spirituale intrapreso nella via Bay Fall.

I Bay Fall (letteralmente Padre Fall) sono una confraternita Mouride e il Mouridismo è una delle tre correnti dell’Islam Senegalese.

Il fondatore di questa particolare via è Cheick Ibra Fall, discepolo del grande Santo Mouride Cheick Amadou Bamba, idolatrato da una grandissima parte dei Senegalesi nella sua città Santa, Touba, oggi considerata la Mecca d’Africa.

I Baye Fall si differenziano dall’Islam canonico per la loro scelta di sostituire i dogmi islamici (le cinque preghiere con abluzioni, il Ramadam, la frequentazione della Moschea ecc) con la mistica del lavoro.

Lavoro come preghiera, come innalzamento a Dio.

Lavoro come dedizione, come bellezza, come amore, come trasformazione, come elevazione dello spirito.

Quando i giovani Babacar e Aissa e la loro piccola figlia Jamila sono arrivati a N'Dem, per discrezione non sono entrati nel villaggio, ma hanno costruito la loro capanna un po' fuori, in mezzo ai cespugli aridi, poco lontano dal grande baobab piantato dal bisnonno, il fondatore del villaggio stesso.

Volevano solo ritirarsi nella contemplazione e nella preghiera – dice Babacar oggi – ma il Grande Disegno non era quello.

Nel villaggio erano rimaste solo donne, vecchi e bambini.

Gli uomini, i giovani, tutti partiti o in partenza per Dakar, per l'estero, alla ricerca di qualche lavoro per mantenere la famiglia.

Il villaggio N'Dem era davvero destinato a scomparire.

Poi poco a poco le donne del villaggio hanno cominciato ad avvicinarsi a quella strana coppia, a chiedere piccoli consigli soprattutto per la salute dei bimbi, sempre in pericolo, a parlare della loro disperazione.

Tutto è cominciato così: dapprima un legame di fiducia e poi un'Associazione con le donne per fare piccoli passi di miglioramento delle condizioni terribili in cui versavano.

Il primo passo fu quello di cercare qualcuno che finanziasse la trivellazione di un pozzo per dare acqua buona.

L'acqua, la sorgente di ogni mutamento e speranza in terre di siccità.

L'unica acqua era quella del vecchio pozzo nel centro del villaggio, col secchio a corda tirato dall'asino e raccolta dalle donne. Un' acqua migliore solo a 5/6 km a piedi con i recipienti sulla testa. L'acqua di N'dem era un'acqua salmastra che anneriva i denti, bruciava i raccolti e dissetava solo se bollita.

Quando una ONG francese ha finalmente finanziato il *forage* e costruito la cisterna per l'acqua, subito si sono affrontate le urgenze della collettività.

Presto fu creato l'atelier di tessitura e couture artigianale *Maam Samba*, con la costruzione di due piccole strutture di mattoni di argilla secca dipinte di bianco e col tetto di lamiera ricoperto di paglia, un po' discoste dal Dahra e dal villaggio, a fianco del grande baobab.

In questo primo atelier si iniziò a tingere i tessuti tradizionali di cotone a strisce lavorato al telaio, con colori sia naturali che chimici e a cucire e confezionare i primi prodotti.

Dalla crescente attività dell'atelier riuscirono a fondare l'Association des Villageois de N'Dem, che raggruppò dapprima decine poi centinaia di persone fino a farle diventare oggi circa 4000 con il coinvolgimento di altri 15 villaggi, trasformandosi poi in ONG.

Grazie alle prime entrate si creò subito un elementare *dispensaire* (ambulatorio) medico per primi soccorsi, visto che l'unico era quello di Bambey a 30 km di pista.

Una scuola elementare per dare istruzione ai bambini e ai ragazzi spesso analfabeti. L'unica scuola della zona era a decine e decine di chilometri di distanza.

Ma restava la necessità di dare lavoro.

Di fare tornare gli uomini, di ridare identità ad una popolazione agricola e stanziale.

Nacquero quindi i primi atelier di artigianato con materiali diversi (cuoio, legno, ferro battuto, vimini ecc.)

Le piccole cases bianche divennero un agglomerato occupato in una fervente attività.

I tessuti di cotone tradizionali a telaio vennero rivisitati alla luce della cultura Bay Fall.

E' infatti costume di questa confraternita vestirsi con stoffe che definiremmo patchwork, ma che loro chiamano "Gniaxass".

Pezze di colori diversi che compongono tessuti arcobaleno. Le pezze come simbolo di povertà e rinuncia.

Su idea di Aissa e di sua madre Geneviève che lavorava nell'artigianato in Francia, vengono fatti conoscere in Europa i primi tessuti di N'Dem oggi tanto famosi.

Stoffe tinte e mano dalle donne del villaggio con colori brillanti accostati con grande gusto, tono su tono e composti con forme geometriche per dare vita a copriletti, coperte, ponchos, cuscini ecc. Merce che suscita un crescente interesse nel mercato

equo solidale, e non solo, europeo.

E i primi uomini cominciarono a tornare per occupare i primi posti di lavoro.

Babacar inizia a comprendere qual è il compito a cui è stato richiamato: inizia a progettare via via osando, e poco a poco il Dahra si popola di *gorial* (discepoli) collaboratori e lavoratori, e si costruiscono nuove case per accogliere le famiglie che si stanno formando.

Inizia ad esserci lavoro per quaranta persone agli atelier e il lavoro comincia a coinvolgere i villaggi vicini. Da una parte si tessono a telaio diversi tessuti, da un'altra si ricomincia a lavorare l'argilla per vasellame e oggetti, da altre si coltivano le zucche (che poi saranno decorate o usate per la cucina), in altri villaggi si inizia a proporre una collaborazione agricola al progetto.

Babacar cerca di interrogarsi sull'identità della popolazione del luogo e accosta all'artigianato la coltivazione della terra.

Cerca collaborazioni con diverse ONG che trattano il problema della coltivazione in terre desertiche e si inizia a produrre almeno per il fabbisogno del Dahra e del villaggio stesso.

Un crescendo di attività dalle quali scaturiscono altre attività fino alla vastità del progetto attuale.

Mentre scrivo guardo davanti a me la vecchia bottiglia di plastica opaca dall'uso che oggi ci hanno portato. Acqua da bere poco a poco, l'acqua benedetta dal vecchio marabout ospite nel Dahra. Per guarire, dicono, più in fretta da una convalescenza debilitante.

Serigne Babacar, con la consueta acutezza toccante, dopo avercela fatta consegnare è passato leggero come sempre e con un caldo sorriso per dirci :

"...io so che forse per voi le preghiere sono una cosa diversa da quello che sono per noi...ma questo è quello in cui noi più crediamo ed è proprio questo che abbiamo voglia di regalarvi per dividerlo con voi in nome della grande amicizia e dell'amore che sentiamo e che ci lega con forza da quando ci siamo incontrati..."

E questo è il linguaggio che io posso comprendere fino in fondo anche in luoghi come questo, dove vivo in un'altalena continua di profonda intima familiarità e

totale disorientante estraneità.

Poi Aissa sua moglie, una volta francese e ora senegalese dalla pelle bianca, la sua compagna e pilastro di questo luogo, nella calura della tarda mattinata alta magra ed elegante nelle sue vesti a pezze variopinte, i lunghissimi *dread* ancora biondi coperti da un tessuto degli stessi colori, ha accompagnato da noi il vecchio marabut.

Un vecchio uomo piccolo e dalla pelle chiara rispetto agli altri che vivono qui, la barba e capelli bianchi svolazzanti sotto un copricapo rotondo e dorato, con un gran *bou-bou* bianco, una straordinaria pace nel volto rugoso e negli occhi infantili.

Si è seduto nella poltroncina di legno azzurro sprofondata nella sabbia all'ombra della grande casa "penku" (sole che si leva) che io stessa ho fatto costruire anni fa nel Dahra e dove ora siamo ospiti.

Lui seduto, e noi ovviamente abbiamo finito coll'inginocchiarci davanti a lui come gli altri per prendere le sue benedizioni, con la traduzione sommessa di Aissa che contemporaneamente ci dava le istruzioni sui gesti da compiere.

Con le mani a coppa abbiamo raccolto le sue parole sommesse...

" io non posso fare niente per voi, per la vostra salute ma voi sì, dovete pregare quello in cui credete e lasciar riposare il disordine che la malattia ha creato.." Poi ha sputacchiato sui nostri palmi aperti la sua "Baraka", la sua santità, mormorando preghiere.

Gesti antichi come la sua pelle nocciola grinzosa di legno consunto e le vecchie perle dei suoi occhi chiari opacizzati dal glaucoma.

Aissa sempre a bassa voce ci indicava a gesti come "lavarci" il viso nella sua "Baraka".

Ancora una volta eccomi – io agnostica, laica convinta- a zittire la mia coscienza critica sempre pronta ad ascoltare il chiacchiericcio petulante della ragione.

Voglio vivere il momento così com'è, un regalo di gente che amo e alla quale da ormai tanti anni sono legata da una profondissima stima e ammirazione.

E' un atto d'amore semplice e trasparente che mi permette di conoscere una

dimensione alla quale sarei estranea.

E mi reputo ancora una volta così fortunata nell'aver trovato, in questa mia ricerca senza fine, legami così straordinari che mi obbligano a mettere costantemente in discussione certezze e pregiudizi.

Nel caso di N'Dem la massima marxista della religione come oppio dei popoli viene a cadere in contraddizione. In questo luogo essa significa risveglio lucido e attivo verso una dignità di sviluppo, di lavoro, di collettività, di generosità e creatività davvero straordinarie, in un contesto che non ha certo la pretesa di "evangelizzare" o "islamizzare" proprio nessuno.

La via Sufi nell'Islam è la porta aperta all'universalità del credo e della centralità dell'amore.

Amore nel senso mistico, inteso come pace, tolleranza, armonia, comprensione, unione, dedizione all'altro.

Sono commossa, come sempre mi capita di fronte all'innocenza dello sguardo di questo vecchio, l'innocenza di chi non ha dubbi di ciò che unisce noi e lui.

Considero quest'acqua un vero regalo che non berrò, per rispetto a chi crede.

Qui a N'Dem non c'è confine tra una dimensione e l'altra.

A pranzo, con Babacar e Aissa, sotto la tettoia all'ombra, la calura abbagliante tutt'attorno, la sabbia rovente, il piatto grande in mezzo a tutti noi quanti siamo, ogni volta diversi, le loro dita nodose che veloci sminuzzano il cibo gettando nel nostro lato i bocconi migliori. Ad ogni pasto atti di dono e le storie, i ricordi incrociati delle nostre vite in qualche modo simili.

"..siamo nella stessa via" dice Babacar "..noi e voi, nella differenza, e la vostra amicizia ci è sorgente preziosa anche nella distanza, anche nel silenzio di ciò che non ci diciamo...nei momenti di difficoltà sapere che ci siete è per noi motivo di forza..."

Lo ascolto, stupita della profonda sintonia.

Ognuna delle parole che dice potrei dirla io tanto corrisponde a ciò che sento quando sono in Europa.

Mentre parla e racconta, accompagnata dalla sua voce profonda guardo le *cases* attorno a noi, quadrate bianche piccole e meno piccole, con coperture di paglia a coprire la *toiture* di zinco, ognuna con un piccolo recinto in canne che delimita la privacy di ogni nucleo familiare. Dentro al recinto bougainville e cespugli annaffiati ogni sera con cura con acqua di recupero. Le *cases* sono attorniate dalla sabbia accecante appena fuori dalla zona d'ombra che ci protegge e dalle le finestre azzurre sventolano nella brezza rovente le tende leggere di tessuto di velo Malikan dai colori magnifici di N'Dem, arancio, blu, viola, verde.

Guardo queste incredibili bougainville variopinte in armonia con le tende, piante verdi, cespugli fioriti, alberi sempreverdi, agave, aloe vera coltivata in decine e decine di vasi

(è allo studio un nuovo settore di produzione).

Fiori ed alberi, testimonianza del miracolo di questo luogo strappato al deserto; una piccola coppa d'argilla grezza contiene l'acqua a cui si abbeverano uccelli di uno straordinario colore blu cangiante, attorno passeggiano cavalle indolenti e magre con i loro puledri, gruppi di agnelli affamati vagolano chiamando le madri lontane al pascolo fino a sera.

Urla acute dei pavoni e uccelli che svolazzano dappertutto attraversano lo spesso silenzio, sembra quasi che tutti gli uccelli del Baol siano venuti qui perché sanno di essere accolti con acqua, briciole e amore.

Armonicamente intrecciata a tutto questo, brulica oggi una comunità di quasi un centinaio tra uomini, donne, bambini e adolescenti che lavorano e lavorano senza sosta.

Arlecchini del deserto (così vengono chiamati talvolta) vestiti a pezze variopinte, i capelli intrecciati in spessi *dread*, i Bay Fall lavorano senza sosta poichè nella dedizione al lavoro sta la loro devozione mistica a Dio.

Talvolta anche durante il giorno qualcuno, lavorando, canta un roco sikkhar, il canto estatico dei diversi nomi di Allah .

“Ora et labora..” Chi era? S. Francesco? No, ma è lui il paragone che sempre mi assale. Una povertà francescana ma senza il senso del sacrificio e della sofferenza. Una povertà allegra, oserei dire.

Babacar continua a parlare in un francese fine e colto, alternando riflessioni spirituali a quelle sulla politica economica internazionale, domande e racconti. Nelle sue parole echeggia spesso la parola amore. L'amore di cui lui parla è motore di questo straordinario luogo e dei suoi innumerevoli progetti. Lui stesso sembra fatto di pasta d'amore. In ogni momento, lui responsabile del progetto da cui dipendono ormai migliaia di persone, guida e maestro sempre disponibile a chiunque e sempre presente per ogni problema, trova il tempo per cogliere qualche fiore da regalare, o per farti trovare davanti alla porta un bevanda fresca, o per sostare tenendo tra le mani un ventaglio di paglia con cui fare vento, come ora, a chi gli sta accanto.

Lo guardo durante il giorno mentre cammina parlando, consigliando, risolvendo, tra il Dhara e i suoi Gorial, il Bureau e i suoi computer, il villaggio accanto, gli atelier, le spedizioni da controllare, la *boulangerie* (il panificio) appena aperta da perfezionare, l'orto biologico da controllare con cura, la piccola fabbrica di combustibile biologico (boulettes di impasto di argilla e polvere di scorza d'arachide) con cui si sta aprendo una ulteriore nuova attività lavorativa e commerciale.

Lo vedo accanto ad Aissa mentre a bassa voce discutono soluzioni e responsabilità che ognuno assume o a elaborare nuovi documenti.

Indaffarato, ma sempre straordinariamente attento ai piccoli bisogni di ognuno, di un bimbo che piange, di una lite tra adolescenti, ai suoi tanti ospiti stranieri e a ciò di cui potrebbero sentire la mancanza.

Gli occhi scuri sembrano abbracciare ogni cosa con una consapevolezza rara.

Dove siamo ?

Conosco bene i Bay Fall che vagolano mendicando aggressivamente nel centro di Dakar o molti di quelli emigrati in Europa che talvolta si arroccano nelle loro divise estreme, grandi abiti stracciati, cinture enormi di cuoio, vistose collane da preghiera di legno e cuoio al collo con enormi ritratti dei loro Marabut o del loro Santo, fumando erba, bevendo malgrado gli interdetti, in una questua costante, enfatizzando una vita vissuta col *majal* (carità) di chiunque, ma con telefonini sofisticati, orologi modernissimi e gadget di ogni tipo.

Adolescenti nomadi che nascondono dietro una facciata mistica la loro incapacità di prendere responsabilità e lavoro.

Ma qui tutto è diverso.

Il Baol, la zona dove si situa N'Dem, è e resta terra disperata, una desertificazione maledetta che avanza ad una velocità paurosa sta costringendo all'esodo le giovani generazioni.

Dove poco più di vent'anni fa c'era foresta e animali selvaggi, ora c'è una rada sterpaglia bruciata, qualche baobab, pochissimi alberi e sabbia rovente che si alterna a terra rossa e secca.

Solo alla stagione delle piogge (quando piove abbondantemente, cosa che spesso non capita più) sembra che la natura urla la sua vita nascosta sotto alla sabbia, erba e verde esplodono dappertutto nascondendo villaggi, capanne e piste.

Dove c'è coltivazione di miglio, di arachide, tutto cresce ad una velocità furibonda quasi a sfruttare il poco tempo di acqua a disposizione.

Ma la fame è in agguato sempre e per tutti.

Due stagioni fa quasi non ha piovuto – mi dicono – niente miglio, che è una delle pochissime risorse locali e, come se non bastasse, c'è stata l'invasione delle cavallette che non hanno lasciato sul loro cammino nemmeno l'ombra di una foglia.

Ed è qui, in questo contesto che ora riesce a vivere, lavorare, curarsi e fare studiare i propri figli una popolazione di qualche migliaio di persone di 14 villaggi limitrofi.

Qui, dove si crea e produce in quantità il magnifico artigianato che ha fatto diventare famoso N'Dem in Africa ed in Europa.

Qui, dove si sta sviluppando la coltivazione goccia a goccia per il fabbisogno del villaggio e per la vendita nei mercati vicini.

Qui, dove l'attuale *dispensaire* medico, curato come un piccolo ospedale, con quattro letti per ricoveri d'urgenza e quattro per la sala parto, pulito e fornito di strutture, farmaci, una cassa mutua autogestita, infermiere e levatrici formate, sta accogliendo e curando gli abitanti di un circondario di trenta villaggi e all'occorrenza trasportando chi ne ha bisogno fino all'ospedale di Thiès a 70 km., con l'ambulanza da poco fornita dalla Croce Verde di Padova tramite un amico medico italiano.

Qui nel frattempo si sono aperte una accogliente e gioiosa scuola materna, una

scuola elementare, la scuola media e da quest'anno anche il biennio superiore con relativa mensa per i bambini e i ragazzi che vengono dai villaggi lontani.

La mensa, una conquista inenarrabile in Africa, dove spesso si mangia una sola volta al giorno, viene finanziata tramite la vendita di piccoli monili fatti dalle donne del villaggio o cartoline pubblicate con l'aiuto di qualche ONG belga o francese.

Qui si cerca di trovare soluzioni semplici e immediate ai mille problemi, soluzioni che solo chi vive e lavora qui e appartiene a questa terra può trovare, preservando gli equilibri ecologici e culturali spesso inaccessibili agli organismi internazionali.

Questo è l'aspetto straordinario di questo progetto.

Penso a Bobo Dioulasso, la seconda città più grande del Burkina Faso, con circa 600.000 abitanti, dove negli ultimi dieci anni ho passato tanti mesi di lavoro e di vita, alle sue strade piene di giovani indolenti che bivaccano in perenne attesa seduti accanto alle fetide fogne a cielo aperto in cui giocano i loro fratellini, quelli che raramente sopravvivono.

Penso alla passività che accompagna quella miseria, una miseria che si cerca di soffocare con chiassose atmosfere, per non vedere, per non ascoltare, per illudersi di vivere fino...fino a domani forse.

Tamburi Djembè e Tamà e danze che stanno perdendo la loro straordinaria forza tradizionale per diventare merce scadente in vendita a qualche europeo di passaggio in ricerca di folklore. Un fracasso di radio e musica costante per soffocare ogni riflessione, ogni elaborazione, ogni reazione ad una situazione che diventa senza speranza. Una terra da dove scappare in ogni modo e a qualsiasi costo.

Cosa manca lì che qui permette un miracolo ?

Fede, sicuro e in tutti i sensi, dignità, speranza...manca una guida come Babacar M'Bow, manca la voglia e la forza e gli strumenti culturali per riprendere in mano il proprio destino.

Non è certo il paradiso qui a N'Dem, nei mesi estivi la calura è talmente aggressiva da togliere le forze fino a sera, e il vento *harmattan*, soffiando spietati mulinelli di sabbia, fa ammalare occhi e orecchie e secca la pelle fino a creparla.

Poi alle piogge c'è in agguato la malaria che strema di febbri grandi e piccoli.

Il lavoro è tanto e le responsabilità di tutti enormi.

L'elettricità qui a N'Dem c'è da soli tre anni e, fuori dal lavoro e dal nuovo Bureau di Coordinamento finalmente ben informatizzato, viene usata con molta parsimonia.

Il cibo per tutti, gente della comunità, lavoratori degli atelier, ospiti, viene cucinato nella cucina all'aperto in grandi casseruole dalla donne del Dahra che si avvicendano in questo compito. Un cibo essenziale che viene servito in grandi piatti tondi attorno ai quali si formano gruppi, la gente del luogo assieme ai tanti ospiti stranieri, due volte al giorno, al mezzogiorno e alla sera.

Grazie ad Aissa, l'alimentazione è studiata per coniugare il massimo del risparmio con elementi dietetici attenti e il più possibile completi nei quali sono spesso presenti il miglio coltivato nei campi del Dahra e gli arachidi. Manca purtroppo la frutta fresca e la sola verdura è quella coltivata in loco e raramente si acquistano derrate al mercato di Bambey.

Ma la notte avviene il miracolo della frescura e, quando c'è la luna, una luce argentea acceca di riverberi luminosi la sabbia bianca che sotto i piedi nudi è leggermente inumidita dall'annaffiatura delle piante.

Alla notte gli incontri tra gli ospiti stranieri e la gente del Dahra avvengono in questa cornice quasi onirica, seduti in cerchio sulle *nattes* (stuoie di paglia intrecciata), circondati dal silenzio del deserto interrotto da qualche raglio lamentoso, l'aria profumata da piante e fiori curati come creature, bisbigliando per non interrompere la pace straordinaria del luogo, e i bisbigli raccontano, commentano, informano, condividono in diverse lingue e profondità rare.

Tutto qui diventa essenza, e la scelta di povertà ha qui una serenità e una luce particolari.

Nel buio più lontano, dietro ai recinti si sentono risa, grida di bambini che giocano e un'allegria leggera.

Alla notte spesso, nel primo cortile, quello dell'entrata, si formano gruppi di canto preghiera e poco a poco le donne e gli uomini del Dahra girano in cerchio ritmando con il corpo e gridando i canti di Allailallha, e il nome di Dio viene ad essere in sé preghiera estatica.

Sagome scure, di cui brillano solo gli occhi e i denti nella bocca aperta nel canto

lanciato al cielo e la mano a coppa sull'orecchio dimentichi di fatica e sacrificio.

Al mattino prestissimo, dopo il sikkhar di uno dei *gorial* che per svegliare gira tra le cases alle prime luci dell'alba, assieme al canto dei galli si sentono il battere dei mortai e il tramestio del bestiame portato a brucare le sterpaglie.

Un paio d'ore dopo, l'urlo ritmato "Bay Fall, Kewel !" annuncia la colazione e si attiva un fermento crescente tutt'attorno .

Con il fresco della prima mattina ognuno si dirige al suo compito quotidiano, con la serenità di chi sa che sta lavorando per sè e per gli altri e per un progetto straordinario nel proprio paese, che sta guadagnando uno stipendio anche se minimo con cui mantenere con dignità la sua famiglia, cosa che in Africa pochissimi possono fare.

Con la coscienza di stare proponendo al mondo un modo diverso di porsi di fronte alle enormi e apparentemente insuperabili difficoltà.

L'aiuto finanziario e strutturale del mondo "sviluppato" è certo condizione necessaria in un continente dove la storia passata e presente continua a infliggere ferite profondissime.

A tutt'oggi il dominio occulto degli ex coloni, portatori di corruzione insieme con i governi consenzienti, lo sfruttamento delle risorse, perfino l'occupazione militare con attacchi alla popolazione in caso di protesta per le condizioni disperate (come nella recente storia della Costa D'Avorio) paralizzano le possibilità di uno sviluppo realmente autonomo.

Ma purtroppo troppo spesso anche l'operato delle svariate ONG internazionali e delle numerosissime Associazioni di volontariato rischia di cadere nelle stesse logiche che in teoria si combattono.

Troppo spesso vengono sperperati fondi in progetti pensati a tavolino e in un altrove lontano o vengono fornite strutture e macchinari inadatti alla zona, al clima e all'uso locale.

Troppo spesso vengono forniti "aiuti" senza una profonda conoscenza della complessissima rete di tradizioni, culture, necessità, credenze e non detti che fanno la natura e l'identità di un popolo.

Solo una gestione autoctona etica e attenta che si ponga come filtro può garantire il senso di questi aiuti troppo spesso resi inutili dalla supponenza di chi li elargisce.

N'Dem è un esempio straordinario in questo senso, un esempio alto di creazione sociale.

Gli aiuti delle varie Organizzazioni e Associazioni sono frutto di relazioni dirette tessute con profondità, fiducia, amicizia.

Sono frutto di molti incontri all'ombra della *baché* (grande tettoia ombrosa per le riunioni collettive) di N'Dem.

Frutto di notti passate ad ascoltare i canti e a conoscere la vita della gente che vive e lavora a N'Dem.

Frutto di molti viaggi di scambio, conoscenze, dibattiti, conferenze in Europa.

Serigne Babacar è uomo consapevole dei rischi della dipendenza e cura ogni progetto in modo da rendere possibile e matura l'autogestione locale.

Cura costantemente la crescita culturale, la formazione, la responsabilità.

E chi conosce l'Africa sa come questo sia un compito arduo e difficilissimo.

Sa che è proprio su questo scoglio che naufragano migliaia di progetti.

N'Dem oggi rischia di soffrire enormemente per la crisi che attanaglia il mondo occidentale. Le ordinazioni sono già diminuite del 40 % e dalla vendita dell'artigianato dipende ogni struttura sociale portante di N'Dem e la sopravvivenza dei lavoratori e delle loro famiglie.

Di fronte alla crisi si stanno già cercando soluzioni diverse. E una fitta rete di amici e di sostenitori in Europa, che nel tempo ha dato prova di pratiche di imprenditoria sociale transnazionale di grande valore, si sta mobilitando per trovare i fondi che permettano l'attuazione di un nuovo progetto: la creazione e l'apertura di un Centro di distribuzione e vendita dei diversi prodotti, sia artigianali che biologici, di N'Dem a Dakar.

Dakar è una città che pullula di presenze internazionali, africane, arabe, occidentali e il reperimento di una clientela locale evita il rischio di dipendere esclusivamente

dai mercati europei.

Un' ennesima sfida coraggiosa di questa gente straordinaria, che trova la sua forza nella fiducia nella potenza dell'amore e dei legami. Una fiducia ben riposta, come stanno a dimostrare i ventisei anni della miracolosa storia di questo progetto.

N'Dem: Buganvillas sobre la arena, Espiritualidad, amor y trabajo en la raíz del auto- desarrollo

Serena Sartori
Dahra de *N'Dem*– Senegal
Febrero de 2009

Hace cuatro días llegamos aquí, de vuelta de S. Louis donde tocamos con las manos la atrocidad de la condición de los jóvenes de este país y de este continente.

Aniquilados por la indigencia, por la impotencia y por la pérdida de esperanza en un futuro posible. Un síndrome agudo, debido al encadenamiento de violencias sufridas durante siglos de colonización y neocolonización y a las constantes falsas promesas de un gobierno corrupto y mentiroso. Un síndrome dolorosamente agudizado por los encuentros con los europeos presentes en el país por diversas razones, demasiado a menudo arrogantes y desdeñosos con la población local.

En estos pocos días de vacaciones hemos encontrados jóvenes senegaleses extraordinarios y orgullosos, atrozmente concientes, que intentan encontrar soluciones en las playas de S. Louis, antigua capital a la orilla de uno de los mares más ricos en pesca del planeta pero invadido por barcos japoneses, árabes y otros, con derecho de pesca gracias a acuerdos con el gobierno, en detrimento de la población local de pobres pescadores.

Estos jóvenes que rechazan abandonar el país han creado pequeños puntos de restauración a la orilla del océano bajo techos de paja y bancos creados con la madera carcomida de los naufragios. Lugares especiales para turistas especiales como nosotros, donde sobreviven cocinando pescado, ofreciendo una taza de café y un poco de sombra frente al océano.

Hemos pasados tardes enteras en la playa escuchando confesiones y afligidos desahogos de jóvenes que nos han estremecido dolorosamente con su sorpresa feliz al encontrar europeos amables, cuidadosos y curiosos. Experiencia que, según ellos, es cosa rara.

Ha sido todo un ofrecer pequeñas cosas y han llegado a rechazar, ellos que conocen la más extrema de las pobreza, el pago de un café, de un collarcito:

“No, pour gens comme vous c’est la teranga”.

La “teranga” es la famosa hospitalidad, orgullo de Senegal, que sin embargo hay que merecer.

¿Y que hemos hecho nosotros para merecerla?

Nada más que escuchar, contar, preguntar, puede que comprender, y respetar, estar juntos. He visto las lágrimas en los ojos del joven Babacar cuando ha visto negar el saludo y rechazar el café que estaba ofreciendo a una pareja de jóvenes franceses que con un gesto lo han echado para atrás.

¡Echado para atrás!

Aquí en su tierra, en su rincón acogedor ensamblado con orgullosa esperanza frente del océano.

“C’était seulement un bonjour chez nous, je ne suis pas un chien....”

Les dice desconsolado, pero los dos jóvenes ya le dan la espalda.

Al principio siento que me retuerce una rabia antigua frente a tanta arrogancia, pero después intento comprender... puede que lo suyo sólo sea miedo, miedo de ser asaltados por la mendicidad, por ofrecimientos de todo tipo, miedo por ser considerados solo unos ricos “tubab” (blancos).

Comprendo, yo también a veces siento el mismo temor de sentirme sólo una portadora de dinero fácil, pero nadie tiene el derecho de llegar a estas tierras sin enfrentarse también a este miedo, nadie tiene el derecho de viajar para unas tranquilas vacaciones a un lugar donde la gente muere de hambre, donde la gente lucha por un desesperado intento de un futuro digno, sin emigrar, sin abandonar su propia tierra.

Una sonrisa, un saludo, a veces un abrazo, no cuestan nada y sin embargo parecen costarle cada vez más a esas caras pálidas que buscan la tranquilidad de la contemplación en un rincón magnífico de océano “sin contaminar”.

Por la tarde, Hassan, un amigo de Babacar que anda con una pequeña bolsa llena de collares y gargantillas, se sienta con nosotros, no nos abre la bolsa sino su corazón y empieza a hablar y hablar, como un río entrega un dolorido pedazo de

alma a estos dos “vieux tubab” que parecen comprenderlo, que parecen tener ganas de escucharlo.

“... esto se ha vuelto un infierno para nosotros, sin futuro, sin esperanza, un gobierno corrupto que quiere vender nuestra costa a los franceses... mañana llegan empresarios franceses, puede que el hijo de Mitterand, están prometiendo la reconstrucción del puente tambaleante de S. Louis, ¿pero qué quieren a cambio? Las playas, nuestras playas, esta playa que es mi casa, nuestra casa – mientras habla y habla oigo de fondo el ruido de las olas de este océano magnífico que parecen comentar lo que este chico con el rostro oscuro, bello y esculpido está diciendo – ¿y nosotros? Para trabajar traen a su gente o a gente de Dakar, recomendadas por este o aquél, para nosotros no habrá trabajo sino sólo más miseria y también la pérdida de este rincón, que es nuestra vida, que es nuestra única riqueza – y con un gesto desconsolado muestra la larga y esplendida playa casi desierta, las sombras de los techos de vieja paja consumida por la sal, los bancos recuperados de pedazos de madera carcomida por el océano, el fuego con la eterna ollita de café y su amigo Babacar que asiente en silencio – ... yo no quiero partir, quiero a esta tierra mía donde he nacido, mi mar... pero de esta forma no puedo ni siquiera casarme, tener hijos... ¿crear más hambre, más desesperación? Nos queda la fe, la fe para no volvernos locos, nos agarramos a nuestra historia, a nuestros santos, a nuestras prácticas religiosas para decirnos a nosotros mismos que existimos y que podemos esperar, creyendo con todas las fuerzas que nos queda en otra dimensión donde todo esto sea premiado...”

Habla y habla aún más, y cuenta de sí mismo, de su familia de pescadores que no entiende porqué a los veinticuatro años todavía no ha creado ni una familia ni hijos, una cruel y extraordinaria lucidez le hace brillar los ojos con una luz febril hasta el atardecer, cuando con una sonrisa luminosa nos dice:

“Merci, merci, gracias, me ha sentado bien abrir el corazón a alguien que comprende, me ha dado más fuerza, ¡involved! ¡Involved! ¡Necesitamos gente como ustedes!”

¿Gente como nosotros?, ¿Que hemos hecho nosotros en este lugar? ¿Regalado tiempo y escucha a quienes nadie se los da, a unos jóvenes que sólo quieren vivir con dignidad en su tierra?

¡Pero si ellos mismos nos han regalado cariño, calor, vida, juntos en la sombra, con los cafés hirviendo en el calor, el olor agudo de su mar cuya visión nos ha sido

ofrecida como una perla rara!

Con ellos hemos vivido momentos de intensa humanidad, a los cuales esta desesperación no ha quitado ni sonrisa, ni risas, ni ganas de estar juntos, de regalar. Una humanidad densa y espesa que ilumina cada lugar común y nos obliga otra vez a reflexionar sobre nosotros mismos, nosotros que allá nos lamentamos de la i“perdida del poder adquisitivo”! Adquisición de cosas y cosas y cosas cada vez más engañosamente necesarias mientras nos estamos empobreciendo espantosamente de la capacidad del estar, amar, contar, proyectar *juntos* y juntos cultivar el agridulce sabor del vivir.

Hemos intentado hablarles de *N'Dem*, de aquel lugar de esperanza activa en que *N'Dem* se ha convertido, un ejemplo de desarrollo autóctono, digno, creativo, extraordinario. Han prometido ir allá y conocer algo de su tierra de lo que enorgullecerse.

Ahora estamos aquí de nuevo entre las “cases” (pequeñas construcciones de ladrillos artesanales de adobe) blancas del *Dahra* de *N'Dem*.

A 130 Km de *Dakar*, a 15 Km de carretera de tierra roja de la ciudad de *Bambey*, en la región seca de *Djourbel*. En el límite del borde árido del *Sahel*.

El *Dahra* es la aldea espiritual que acoge a la comunidad *Bay Fall*, cuyo guía es Babacar Mbow.

El *Dahra* está separado de lo que es la aldea sólo por una cerca de paja.

Las escuelas, el dispensario médico, los talleres de artesanía, la torre del acueducto y muchos sitios más son comunes.

En el *Dahra* viven unas treinta familias que suman un número aproximado de un centenar de personas: una comunidad *sufi* hoy protagonista de uno de los proyectos de desarrollo autóctono, fértil e innovador, más interesantes de toda África.

El *sufismo* es la corriente del misticismo islámico, corriente esotérica que lo impregna desde sus inicios. El sufismo (de *tasawouf*, vestido de lana gruesa llevado por los primeros *sufis*, el hábito sobrio de los que relativizan el aspecto material de la existencia) ha atravesado los siglos constituyendo el corazón de las no muchas hermandades tradicionales.

Son comunidades que a menudo han alcanzado dimensiones transnacionales y cosechado millones de fieles desde África hasta el Lejano Oriente, fundadas por un santo, que ha permanecido como punto de referencia inoxidable, iniciador de una larga estela de *Cheikh* (maestros afiliados) que mantienen vivo el espíritu y acogen en la *turuk* (hermandad, pero más propiamente Vía o Camino) al creyente que se muestre preparado y disponible.

Aquí en *N'Dem* en febrero el calor se hace sentir en las horas de canícula pero es soportable, por lo demás la temperatura es aceptable y por la mañana y por la noche hace un fresco extraordinario.

Alternamos los momentos de descanso forzados por el calor con los extraordinarios momentos de encuentro.

Los muchos *tubab* (blancos) que aquí se relevan en un cruce de encuentros, intercambios y planificación son a menudo personas excepcionales, llenas de inquietudes fértiles, conciencias e ideales que se vuelven práctica... ino es por azar que están aquí!

Unos para sostener un nuevo o viejo proyecto de desarrollo de las muchas actividades, que son las ramificaciones de la existencia en este lugar, otros para echar un cable en los talleres de artesanía, o para documentar con fotos, video, películas, o para hacer formación a varios niveles: agrícola, estilístico, informático, medico...

Y hay quienes sólo vienen para conocer este lugar del que tanto han oído hablar...

Y el gran constructor de la fuerza de estos encuentros es *Sergine* (este es el título de los guías espirituales) Babacar Mbow, *marabut*, guía espiritual, coordinador, ideador y cemento de la fuerza de este lugar.

Dos grandes ojos carismáticos y luminosos, una sonrisa serena y alegre en un rostro oscuro y esculpido, un tejido azul que le cubre hasta los hombros los largos *dread* grises, un *bou-bou* azul que le cubre el cuerpo delgado siempre en movimiento, una voz profunda con la que pasa del wolof al francés culto de los que han estudiado en Francia, y a frases en inglés cuando es necesario.

Su presencia transforma cada almuerzo alrededor de platos compartidos, a la sombra de techos de paja, en un momento de profunda comunicación y reflexión. A

pesar de los muchos años que hace que nos conocemos no deja de sorprenderme su capacidad de interesarse por todo y por todos, de prestar atención a cada uno y a cada cosa.

Llegué aquí por azar la primera vez en 1997, en una gira senegalesa del espectáculo italo-suizo-burkinabé “La Nuit d’Orphèe” del que había cuidado la dirección. El cantor senegalés que trabajaba en el espectáculo nos propuso hacer una etapa en un pequeño pueblo donde algunos amigos gestionaban un proyecto de desarrollo muy particular.

Así empecé a conocer la historia de este lugar que ya se ha vuelto leyenda.

Hace más o menos veintiséis años, después de varios años de exilio político en Francia, el joven estudiante Babacar Now decidió empezar un camino sobre las huellas de su bisabuelo Maam Samba, fundador y guía espiritual de la aldea de *N’Dem*. Durante su estancia en Francia el antepasado seguía visitando sus sueños, pidiéndole que volviera a su tierra para salvar la aldea atormentada y amenazada por la sequía y por el gran éxodo que sufría.

Después de un largo proceso de decisión Babacar decidió volver a *N’Dem* con su compañera francesa embarazada y con su pequeña hija de dos años.

Sin dinero, sin proyectos, con una gran fe reencontrada, un camino espiritual emprendido en la vía *Bay Fall*.

Los *Bay Fall* (literalmente Padre Fall) son una hermandad *Mouride* y el *Moudirismo* es una de las tres corrientes del Islam senegalés.

El fundador de este camino particular es el *Cheick* Ibra Fall, discípulo del gran Santo Mouride Cheick Amadou Bamba, idolatrado por una gran parte de los senegaleses en su ciudad Santam Touba, hoy considerada la Meca de África.

Los *Bay Fall* se diferencian del Islam canónico por sustituir los dogmas islámicos (las cinco oraciones con abluciones, el Ramadam, el viaje a la Meca...) por la mística del trabajo.

Trabajo como oración, como acercamiento a Dios.

Trabajo como dedicación, como belleza, como amor, como transformación, como elevación del espíritu.

Cuando los jóvenes Babacar y Aissa y su pequeña hija Jamila llegaron a *N'Dem*, no entraron en el pueblo por discreción, sino que construyeron su choza un poco alejada, entre los arbustos áridos, cerca del gran baobab plantado por el bisabuelo, fundador del mismo pueblo.

Querían retirarse en la contemplación y en la oración – dice hoy Babacar – pero el Gran Plan no era ese.

En la aldea sólo habían quedado mujeres, viejos y niños.

Los hombres, los jóvenes, todos se habían ido a Dakar o al extranjero, en busca de algún trabajo para mantener a la familia.

La aldea de *N'Dem* estaba destinada a desaparecer de verdad.

Luego, poco a poco, las mujeres de la aldea empezaron a acercarse a esa extraña pareja, pidiendo pequeños consejos sobre todo relacionados con la salud de los niños, siempre en peligro, para hablar de su desesperación.

Así empezó todo: primero un lazo de confianza y luego una Asociación con las mujeres para dar pequeños pasos para mejorar aquellas condiciones terribles en las que vivían.

El primer paso fue encontrar a alguien que financiara la perforación de un pozo para obtener agua saludable.

El agua, la fuente de cada cambio y esperanza en las tierras de sequía.

La única agua que había era la del viejo pozo en el centro de la aldea, un cubo con una cuerda tirada por un burro y recogido por las mujeres. Agua mejor se encontraba sólo a 5/6 Km andando y llevando los recipientes sobre la cabeza. El agua de *N'Dem* era agua salada que volvía los dientes negros, quemaba las cosechas y quitaba la sed sólo si se hervía.

Cuando finalmente una ONG francesa financió el *forage* y construyó la cisterna para el agua, en seguida se abordaron las urgencias de la colectividad.

Pronto se creó el taller de tejidos y *couture* artesanal *Maam Samba*, con la construcción de dos pequeñas estructuras de ladrillos de adobe pintadas de blanco y con el techo de uralita cubierto con paja, un poco alejadas del *Dahra* y de la

aldea, al lado del gran baobab.

En este primer taller se empezaron a teñir los tejidos tradicionales de algodón a rayas trabajados en el telar, con colores naturales y químicos, y a coser y confeccionar los productos.

A raíz de la creciente actividad del taller lograron fundar la *Association des Villageois de N'Dem*, que aglutinó al principio decenas y después centenares de personas hasta llegar hoy en día a casi 4000 con la implicación de otros 15 pueblos, transformándose en ONG.

Gracias a las primeras ganancias se creó en seguida un dispensario medico para atención básica en primeros auxilios, ya que el único que había estaba en *Bambey* a 30 Km de pista.

Una escuela primaria para ofrecer una instrucción a niños o chicos a menudo analfabetos. La única escuela de la zona estaba a decenas y decenas de kilómetros de distancia.

Pero quedaba la necesidad de ofrecer trabajo.

Hacer que los hombres volviesen, volver a dar una identidad a una población agrícola y sedentaria.

Nacieron entonces los primeros talleres de artesanía con materiales diversos (cuero, madera, hierro, mimbre...).

Las pequeñas *cases* blancas se volvieron un aglomerado con una ferviente actividad.

Los tejidos tradicionales de algodón del telar fueron recreados a la luz de la cultura *Bay Fall*. De hecho es costumbre de esta hermandad vestirse con tejidos que definiríamos *patchwork* y que ellos llaman “*gniassax*”.

Parches de colores distintos que componen tejidos arco iris. Los parches como símbolo de pobreza y renuncia.

Partiendo de una idea de Assia y de su madre Geneviève que trabajaba en artesanía en Francia, se introducen en Europa los primeros tejidos de *N'Dem* hoy día muy famosos.

Tejidos teñidos a mano por las mujeres de la aldea con colores brillantes reunidos con buen gusto, tono sobre tono y compuestos por formas geométricas para dar vida a mantas, cubrecamas, ponchos, cojines... Mercancía que provoca un creciente interés en el mercado solidario, y no sólo solidario, europeo.

Y los primeros hombres empezaron a volver para ocupar los primeros puestos de trabajo.

Babacar empieza a comprender cual es la tarea para la cual ha sido llamado: empieza a proyectar atreviéndose más y más, poco a poco el *Dahra* se puebla de *gorial* (discípulos), colaboradores y trabajadores, y se construyen nuevas casas para acoger a las familias que se están formando.

Empieza a crearse trabajo en los talleres para unas cuarenta personas y el trabajo empieza a implicar a las aldeas cercanas. Por un lado se tejen con el telar diversos tejidos, por otro se empieza a trabajar el barro para hacer vasijas y objetos, en otros lugares se cultivan calabazas (que luego serán decoradas o usadas en la cocina), y en otras aldeas se empieza a proponer una colaboración agrícola en el proyecto.

Babacar empieza a interrogarse sobre la identidad de la población del lugar y empareja la artesanía con la cultivo de la tierra.

Busca establecer colaboraciones con diferentes ONGs que tratan el cultivo en tierras desérticas y comienza la producción para satisfacer las necesidades del *Dahra* y de la misma aldea.

Un crescendo de actividades de las cuales brotan otras hasta la amplitud del proyecto actual.

Mientras escribo miro la vieja botella de plástico, opaca por el uso, que tengo enfrente y que nos han traído. Agua para beber poco a poco, agua bendecida por el viejo *marabout* huésped del *Dahra*. Para sanar más de prisa, dicen, de una convalecencia debilitante.

Serigne Babacar, con la acostumbrada agudeza tajante, después de que nos la diera, ha pasado liviano como siempre y con una sonrisa calurosa nos dice:

“... yo sé que para ustedes las oraciones son una cosa distinta de lo que son para nosotros... pero esto es en lo que nosotros más creemos y es esto que tenemos

ganas de regalaros para compartirlo con ustedes, en nombre de la gran amistad y del amor que sentimos y que nos ata con fuerza desde que nos hemos encontrado...”

Y éste es el lenguaje que yo puedo comprender con profundidad en lugares como éste, donde vivo en un columpio continuo entre la profunda intimidad familiar y la total y desorientadora extrañeza.

Luego Aissa, su mujer, antes francesa y ahora senegalesa de piel blanca, su compañera y pilar de este lugar, en el calor del final de la mañana, alta, delgada y elegante con su vestido de parches multicolores, los larguísimos *dread* rubios todavía cubiertos por un tejido con los mismos colores, ha acompañado hasta nosotros al viejo *marabut*.

Un viejo hombre pequeño y con la piel más clara que los demás que aquí viven, la barba y el pelo blanco agitados bajo un sombrero redondo y dorado, con un gran *bou-bou* blanco, una extraordinaria paz en el rostro arrugado y en los ojos infantiles.

Se ha sentado en un sillón de madera azul hundido en la arena, a la sombra de la gran casa “penku” (sol que amanece) que yo misma he hecho construir hace años en el *Dahra* y donde ahora somos huéspedes.

Él sentado, y nosotros obviamente acabamos arrodillados frente a él como los demás para recibir sus bendiciones, con la tenue traducción de Aissa que al mismo tiempo nos instruía sobre los gestos a cumplir.

Con las manos formando una copa hemos recogido sus tenues palabras:

“... yo no puedo hacer nada por vosotros, por vuestra salud, pero vosotros si, debéis rezar a aquello en lo que creáis y dejar descansar el desorden que la enfermedad ha creado...”. Luego ha escupido sobre nuestras palmas abiertas su “Baraka”, su santidad, murmurando oraciones.

Gestos antiguos como su piel avellana, agrietada como madera carcomida y las viejas perlas de sus ojos claros, opacos por el glaucoma.

Aissa, siempre en voz baja, nos indicaba los gestos como “lavarnos” la cara con su “Baraka”. Otra vez heme aquí – yo, agnóstica, laica convencida – acallando mi conciencia crítica siempre lista para escuchar el cuchicheo petulante de la razón.

Quiero vivir el momento tal como es, un regalo de gente a la que quiero y a las cuales llevo atada desde ya muchos años por una profunda estima y admiración.

Es un acto de amor simple y transparente que me permite conocer una dimensión en la cual sería extraña.

Y me reputo una vez más afortunada por haber encontrado, en esta búsqueda sin fin, lazos tan extraordinarios que me obligan a poner constantemente en discusión certezas y prejuicios.

En el caso de *N'Dem*, la máxima marxista de la religión como el opio de los pueblos cae en contradicción. En este lugar, ésta significa un despertar lúcido y activo hacia un desarrollo digno, de trabajo, de colectividad, de generosidad y creatividad realmente extraordinarias, en un contexto en el que no es verdad la pretensión de “evangelizar” o “islamizar” a nadie.

La vía *sufi* al Islam es la puerta a la universalidad de las creencias y a la centralidad del amor.

Amor en el sentido místico, entendido como paz, tolerancia, armonía, comprensión, unión, dedición al otro.

Estoy conmovida, como siempre me pasa frente a la inocencia de la mirada de ese viejo, la inocencia del que no tiene dudas sobre lo que nos une.

Considero esta agua un verdadero regalo que no tomaré, por respeto a los que creen.

Aquí en *N'Dem* no hay una frontera entre una dimensión y la otra.

En el almuerzo, con Babacar y Aissa, bajo el tejado a la sombra, un calor cegador todo alrededor, la arena ardiente, el plato grande en medio de todos los que están aquí, cada vez distintos, sus dedos nudosos que rápidos desmenuzan la comida, dejando para nuestro lado los bocados mejores. A cada comida, actos de regalo e historias, los recuerdos cruzados de nuestras vidas de alguna manera parecidas.

“... estamos en la misma vida” dice Babacar “... nosotros y vosotros, y nuestra amistad es una vertiente valiosa también en la distancia, también en el silencio de lo que no nos decimos... en los momentos de dificultad saber que estáis es para nosotros motivo de fuerza...”.

Lo escucho, sorprendida por la profunda sintonía.

Cada una de las palabras que dice podría decirla yo por lo mucho que se corresponde con lo que siento cuando estoy en Europa.

Mientras habla y cuenta, acompañada por su voz profunda miro las *cases* a nuestro alrededor, cuadradas, blancas, pequeñas y menos pequeñas, con coberturas de paja que cubren la *toiture* de zinc, cada una con una pequeña cerca de buganvillas y arbustos regados cada tarde con el agua que se recupera. Las *cases* están rodeadas por la arena cegadora apenas más allá de la sombra que nos protege y desde las ventanas azules ondean en la brisa cortinas livianas de tejido de velo *Malikan* con los colores magníficos de *N'Dem*, naranja, azul, morado, verde.

Miro estas increíbles buganvillas variopintas en armonía con las cortinas, plantas verdes, arbustos florecidos, árboles siempre verdes, agave, aloe vera, cultivados en decenas y decenas de macetas (se esta estudiando un nuevo sector de producción).

Flores y árboles, testimonio del milagro de este lugar arrancado al desierto; una pequeña copa de barro grueso contiene el agua que beberán unas aves de un extraordinario azul esfumado, alrededor pasean yeguas indolentes y delgadas con sus potros, grupos de corderos hambrientos vagan llamando a las madres, lejanas en los pastos hasta la noche.

Gritos agudos de pavos reales y aves que vuelan por todas partes atraviesan el espeso silencio, parece que casi todas las aves del *Baol* hayan venido aquí porque saben que serán acogidas con agua, migas y amor.

Armónicamente entrelazada a todo esto, rebulle hoy una comunidad de casi un centenar de hombres, mujeres, niños y adolescentes que trabajan y trabajan sin pausa.

Arlequines del desierto (como les llaman a veces) vestidos con parches variopintos, el pelo entrelazado en espesos *dread*, los *Bay Fall* trabajan sin pausa ya que en la dedicación al trabajo reside su devoción mística a Dios.

A veces también en el día alguien, trabajando, canta un ronco *sikkhar*, el cante estático de los diversos nombres de Allah.

“Ora et labora...” ¿Quién era? ¿S. Francisco? No, pero es el la comparación que siempre me asalta. Una pobreza franciscana pero sin el sentido del sacrificio y del

sufrimiento. Una pobreza alegre, me atrevería a decir.

Babacar sigue hablando en un francés fino y culto, alternando reflexiones espirituales con otras sobre política económica internacional, preguntas y cuentos. En sus palabras aparece a menudo la palabra amor. El amor del que habla es el motor de este extraordinario lugar y de sus innumerables proyectos. Él mismo parece estar hecho de pasta de amor. En cada momento, el responsable del proyecto del que dependen ya miles de personas, guía y maestro siempre disponible para cualquiera y siempre presente para cada problema, encuentra el tiempo para recoger alguna flor para regalar, o para que encuentres fuera de tu puerta una bebida fresca, o para pararse con un abanico de paja en las manos con el que abanicar, como ahora, al que está a su lado.

Lo miro durante el día mientras anda hablando, aconsejando, resolviendo, entre el *Dhara* y sus *Gorial*, el *Bureau* y sus ordenadores, la aldea de al lado, los talleres, las expediciones para controlar, la *boulangerie* (la panadería) recién abierta y para perfeccionar, la huerta biológica que controlar con cuidado, la pequeña fabrica de combustible biológico (*boulettes* de una mezcla de arcilla y cáscara de cacahuetes) con la que está abriendo una nueva actividad laboral y comercial.

Lo veo al lado de Aissa, mientras en voz baja discuten sobre soluciones y responsabilidades que cada uno asume o elaboran nuevos documentos.

Atareado, pero siempre extraordinariamente atento a las pequeñas necesidades de cada uno, de un niño que llora, de una pelea entre adolescentes, de los muchos huéspedes extranjeros y a lo que podrían añorar.

Los ojos oscuros parecen abrazar cada cosa con una conciencia rara.

¿Dónde estamos?

Conozco bien a los *Bay Fall* que vagan pidiendo limosna en el centro de Dakar o muchos de los emigrados a Europa, que a veces se enrocan en sus uniformes extremos, grandes vestidos rasgados, enormes cinturones de cuero, vistosos collares de madera y cuero para las oraciones, enormes retratos de sus *marabut* o de su Santo colgando del huella, fumando hierba, bebiendo a pesar de los interdictos, y sin embargo con móviles sofisticados, relojes modernos y gadgets de todo tipo.

Adolescentes nómadas que esconden detrás de una fachada mística su incapacidad de asumir responsabilidad y trabajo.

Pero aquí todo es distinto.

El *Baol*, la zona donde está *N'Dem*, es y sigue siendo tierra desesperada, una desertificación maldita que avanza a una velocidad escalofriante y está obligando al éxodo a las jóvenes generaciones.

Donde hace poco más de veinte años había una selva y animales salvajes, ahora hay un montón de escasas mala hierbas quemadas, algunos baobab, muy pocos árboles y arena ardiente que se alterna con tierra roja y seca.

Sólo en la temporada de lluvia (donde llueve de forma abundante, cosa que a menudo ya no pasa) parece que la naturaleza grite su vida escondida debajo de la arena, hierba y verde explotan por todas partes escondiendo aldeas, chozas y pistas.

Donde hay cultivo de mijo, de cacahuetes, todo crece a una velocidad endiablada, como si explotara el poco tiempo de agua a disposición.

Pero el hambre está al acecho siempre y para todos.

Hace dos temporadas casi no llovió – me dicen – nada de mijo, que es uno de los pocos recursos locales y, como si no fuera suficiente, hubo una invasión de saltamontes que no dejó en su camino ni la sombra de una hoja.

Y es aquí, en este contexto que ahora logra vivir, trabajar, cuidarse y hacer que sus hijos estudien, una población de unas miles de personas de 14 aldeas limítrofes.

Aquí, donde se crea y se produce en cantidad la magnífica artesanía que ha vuelto famoso *N'Dem* en África y en Europa.

Aquí, donde se está desarrollando el cultivo gota a gota para las necesidades de la aldea y para la venta en los mercados cercanos.

Aquí, donde el actual *dispensaire* médico, cuidado como un pequeño hospital, con cuatro camas para las urgencias y cuatro para la maternidad, limpio y con estructuras, fármacos, una caja para los gastos sanitarios autogestionada, enfermeras y matronas formadas, está acogiendo y cuidando de los habitantes de

un área de treinta aldeas y cuando es necesario transportando a los necesitados al hospital de Thiès a 70 km, con una ambulancia entregada hace poco por la Cruz Verde de Padua gracias a un amigo médico italiano.

Aquí se han abierto una acogedora y alegre escuela infantil, una escuela primaria, un colegio y, desde este año, también el bienio superior con el comedor para los niños y los chicos que vienen desde las aldeas lejanas.

El comedor, una conquista inenarrable en África, donde a menudo se come solo una vez al día, está financiado con la venta de pequeños collares hechos por las mujeres de la aldea o con postales publicadas gracias a algunas ONGs belgas o francesas.

Aquí se busca encontrar soluciones simples e inmediatas a los miles de problemas, soluciones que sólo los que viven y trabajan aquí y pertenecen a esta tierra pueden encontrar, preservando los equilibrios ecológicos y culturales a menudo inaccesibles a los organismos internacionales.

Éste es el aspecto extraordinario de este proyecto.

Pienso en *Bobo Dioulasso*, la segunda ciudad de Burkina Faso, con más o menos 600.000 habitantes, donde en los últimos diez años he pasado tantos meses de trabajo y de vida, en sus calles llenas de jóvenes indolentes que malviven en una perenne espera, sentados al lado de fétidas cloacas a cielo abierto en las cuales juegan sus hermanitos, los que raramente sobreviven.

Pienso en la pasividad que acompaña a aquella miseria, una miseria que se intenta sofocar con ruidosas atmósferas, para no ver, para no escuchar, para engañarse y poder vivir hasta... puede que hasta mañana.

Tambores *Djembe* y *Tamà* y bailes que están perdiendo su extraordinaria fuerza tradicional para transformarse en una mercancía de mala calidad en venta para algún europeo que pase por allí buscando folklore. Un estrépito de radio y música constante para callar cada reflexión, cada elaboración, cada reacción frente a una situación que se vuelve sin esperanza. Una tierra de la que escapar de cualquier forma y a cualquier precio.

¿Que es lo que falta allí que aquí permite el milagro?

Fe, seguramente y en todos los sentidos, dignidad, esperanza... falta una guía como Babacar M'Bow, faltan las ganas y la fuerza y las herramientas culturales para

volver a tomar las riendas del propio destino.

N'Dem no es ciertamente el paraíso, en los meses de verano el calor es tan agresivo que quita las fuerzas hasta por la noche, y el viento *harmattan* levanta despiadadas ráfagas de arena, enferma ojos y orejas y seca la piel hasta agrietarla.

Luego, después de las lluvias, está al acecho la malaria que agota con fiebres a grandes y pequeños.

Aquí en *N'Dem* la electricidad llegó hace sólo tres años y, fuera del trabajo y de la nueva Oficina de Coordinación, finalmente bien informatizada, se utiliza con mucha parsimonia.

La comida para todos, gente de la comunidad, trabajadores de los talleres, huéspedes, se prepara en la cocina al aire libre en grandes cacerolas por las mujeres del *Dahra* que se turnan en esta tarea. Una comida esencial servida en grandes platos redondos alrededor de los cuales se forman grupos, la gente del lugar con los muchos huéspedes extranjeros, dos veces al día, a mediodía y por la noche.

Gracias a Aissa, la alimentación está estudiada para conjugar al máximo ahorro y elementos dietéticos oportunos, y lo más completa posible, en la cual están a menudo presentes el mijo cultivado en los campos del *Dahra* y los cacahuets. Falta desafortunadamente fruta fresca y la única verdura presente es la que se cultiva en el lugar y muy de vez en cuando se compran alimentos en el mercado de *Bambey*.

Pero por la noche acontece el milagro del fresco y, cuando hay luna, una luz de plata cegadora de reverberos luminosos sobre la arena blanca, que bajo los pies desnudos, está ligeramente humedecida por el riego de las plantas.

Por la noche los encuentros entre los huéspedes y la gente del *Dahra* se realizan en este marco casi onírico, sentados en círculo sobre las *nattes* (esteras de paja trenzadas), acorralados por el silencio del desierto, interrumpido por algún lamentoso rebuzno, el aire perfumado por plantas y flores cuidados como criaturas, murmurando para no interrumpir la extraordinaria paz de este lugar, y los murmullos cuentan, comentan, informan, comparten en varios idiomas y a raras profundidades.

Todo aquí se vuelve esencia, y la elección de la pobreza tiene aquí una serenidad y

una luz particulares.

En la oscuridad más lejana, detrás de las cercas, se oyen risas, gritos de niños que juegan y una alegría liviana.

Por la noche a menudo, en el primer patio, el de la entrada, se forman grupos de canto oración y poco a poco las mujeres y los hombres del *Dahra* dan vueltas en círculos ritmando con el cuerpo y gritando los cantos de *Allaillallha*, y el nombre de Dios se vuelve en sí mismo oración estática.

Siluetas oscuras, en las que brillan sólo los ojos y los dientes de la boca abierta en el canto lanzado al cielo y la mano como una copa detrás de la oreja, olvidados el cansancio y el sacrificio.

Por la mañana muy pronto, después del *sikkhar* de uno de los *gorial*, que para despertar da vueltas entre las *cases* con las primeras luces del amanecer, junto con el canto de los gallos, se oyen el batir de los morteros y el hurgar del ganado llevado a pastar a los hierbajos.

Después de un par de horas, el grito ritmado de “iBay Fall, Kewel!” anuncia el desayuno y se activa un bullicio creciente todo alrededor.

Con el fresco de la primera mañana cada uno se dirige a su tarea cotidiana, con la serenidad de quien sabe que está trabajando para sí mismo y para los demás y para un proyecto extraordinario en su propio país, que está ganando un sueldo, aunque mínimo, con el que mantener con dignidad su familia, cosa que en África muy pocos pueden hacer.

Con la conciencia de estar proponiendo al mundo una manera distinta de perfilarse frente a las enormes y aparentemente insuperables dificultades.

La ayuda financiera y estructural del mundo “desarrollado” es ciertamente una condición necesaria en un continente donde la historia pasada y presente sigue infligiendo heridas muy profundas.

Todavía hoy en día el dominio oculto de los ex colonos, portadores de corrupción junto con los gobiernos cómplices, la explotación de los recursos, y la ocupación militar con ataques a la población que protesta contra las condiciones desesperadas (como en la historia reciente de Costa de Marfil) paralizan la posibilidad de un desarrollo realmente autónomo.

Pero desafortunadamente, demasiado a menudo, también la obra de las muchas ONGs internacionales y de las innumerables Asociaciones de voluntariado puede caer en las mismas lógicas que en teoría combaten.

Demasiado a menudo se entregan “ayudas” sin un profundo conocimiento de la compleja red de tradiciones, culturas, necesidades, creencias y las cosas no dichas que componen la naturaleza y la identidad de un pueblo.

Sólo una gestión autóctona ética y atenta que se ponga como filtro puede garantizar el sentido de estas ayudas, demasiado a menudo anuladas por la arrogancia de los que las distribuyen.

N'Dem es un ejemplo extraordinario en este sentido, un alto ejemplo de creación social.

Las ayudas de las distintas Organizaciones y Asociaciones son fruto de relaciones directas construidas con profundidad, confianza y amistad.

Son fruto de muchos encuentros a la sombra de la *batche* (gran tejado que sombrea las reuniones colectivas) de *N'Dem*.

Fruto de noches pasadas escuchando los cantos y conociendo la vida de la gente que vive y trabaja en *N'Dem*.

Fruto de muchos viajes de intercambio, conocimientos, debates, conferencias en Europa.

Serigne Babacar es un hombre conciente de los riesgos de la dependencia y cuida cada proyecto de forma que pueda posibilitar y madurar la autogestión local.

Cuida constantemente el crecimiento cultural, la formación, la responsabilidad.

Y quien conoce África sabe cuán ardua y difícil es esta tarea.

Sabe que es en este arrecife donde naufragan miles de proyectos.

Hoy *N'Dem* puede sufrir enormemente por la crisis que azota el mundo occidental. Los pedidos han bajado en un 40% y de la venta de la artesanía depende la estructura social de *N'Dem* y la supervivencia de los trabajadores y de sus familias.

Frente a la crisis ya se están buscando diversas soluciones. Y una espesa red de amigos y sostenedores en Europa, que con el tiempo ha dado prueba de válidas prácticas de economía social transnacional, se está movilizando para encontrar fondos que permitan la realización de un nuevo proyecto: la creación y apertura de un Centro de distribución y venta de diferentes productos, artesanales y biológicos, de *N'Dem* en Dakar.

Dakar es una ciudad repleta de presencias internacionales, africanas, árabes, occidentales, y encontrar una red de clientes local evita la dependencia exclusiva de los mercados europeos.

Un enésimo y valiente desafío para esta gente extraordinaria, que encuentra su fuerza en la confianza de la potencia del amor y de las relaciones. Una confianza bien puesta, como demuestran los veintiséis años de la milagrosa historia de este proyecto.

Traducción: Ana Ruiz Abascal y Loris Viviani

N'Dem: Buguenvíl·lies sobre l'arena, Espiritualitat, amor i treball en l'arrel de l'autodesenrotllament

Serena Sartori
Dahra de *N'Dem*– Senegal
Febrer del 2009

Fa quatre dies arribàrem aquí, de tornada de S. Louis on van tocar amb les mans l'atrocitat de la condició dels jóvens d'este país i d'este continent.

Aniquilats per la indigència, per la impotència i per la perduda d'esperança en un futur possible. Una síndrome aguda, a causa de l'encadenament de violències patides durant segles de colonització i neocolonització i a les constants falses promeses d'un govern corrupte i mentider. Una síndrome dolorosament aguditzada per les trobades amb els europeus presents en el país per diverses raons, massa sovint arrogants i desdenyosos amb la població local.

En estos pocs dies de vacances hem trobat jóvens senegalesos extraordinaris i orgullosos, atroçment conscients, que intenten trobar solucions en les platges de S. Louis, antiga capital a la vora d'un dels mars més rics en pesca del planeta però envaït per barcos japonesos, àrabs i d'altres, amb dret de pesca gràcies a acords amb el govern, en perjudici de la població local de pobres pescadors.

Estos jóvens que rebutgen abandonar el país han creat xicotets punts de restauració a la vora de l'oceà sota sostres de palla i bancs creats amb la fusta corcada dels naufragis. Llocs especials per a turistes especials com nosaltres, on sobreviuen cuinant peix, oferint una tassa de café i un poc d'ombra davant de l'oceà.

Hem passat vesprades senceres en la platja escoltant confessions i afligits alleujaments de jóvens que ens han estremit dolorosament amb la seua sorpresa feliç al trobar europeus amables, cuidadosos i curiosos. Experiència que, segons ells, és cosa rara.

Ha estat tot un oferir xicotetes coses i han arribat a rebutjar, ells que coneixen la més extrema de les pobreses, el pagament d'un café, d'un collaret:

“No, pour gens comme vous est la teranga”.

La “teranga” és la famosa hospitalitat, orgull de Senegal, que no obstant això cal meréixer.

I què hem fet nosaltres per a meréixer-la?

Només que escoltar, contar, preguntar, potser comprendre, i respectar, estar junts. He vist les llàgrimes en els ulls del jove Babacar quan ha vist negar la salutació i rebutjar el café que estava oferint a una parella de jóvens francesos que amb un gest l’han tirat cap a arrere.

Tirat cap a arrere!

Ací en la seua terra, en el seu racó acollidor acoblat amb orgullosa esperança davant de l’oceà.

“C’était seulement un bonjour chez nous, je ne suis pas un chien....”

Els diu desconsolat, però els dos jóvens ja s’han girat d’esquena.

Al principi sent que em retorç una ràbia antiga davant de tanta arrogància, però després intente comprendre... potser la seua només és por, por de ser assaltats per la mendicitat, per oferiments de qualsevol tipus, por per ser considerats sols uns rics “tubab” (blancs).

Comprenc, jo també a vegades sent el mateix temor de sentir-me sols una portadora de diners fàcils, però ningú té el dret d’arribar a estes terres sense enfrontar-se també a esta por, ningú té el dret de viatjar per a unes tranquil·les vacances a un lloc on la gent mor de fam, on la gent lluita per un desesperat intent d’un futur digne, sense emigrar, sense abandonar la seua pròpia terra.

Un somriure, una salutació, a vegades un abraç, no costen res i no obstant això pareixen costar-li cada vegada més a eixes cares pàl·lides que busquen la tranquil·litat de la contemplació en un racó magnífic d’oceà “sense contaminar”.

A la vesprada, Hassan, un amic de Babacar que camina amb una xicoteta bossa plena de collars i collarets, s’assenta amb nosaltres, no ens obri la bossa sinó el seu cor i comença a parlar i parlar, com un riu entrega un dolorit tros d’ànima a estos dos “vieux tubab” que semblen comprendre’l, que semblen tindre ganes d’escoltar-

lo.

“... açò s’ha tornat un infern per a nosaltres, sense futur, sense esperança, un govern corrupte que vol vendre la nostra costa als francesos... demà arriben empresaris francesos, potser el fill de Mitterand, estan prometent la reconstrucció del pont trontollós de S. Louis, però què volen a canvi? Les platges, les nostres platges, esta platja que és ma casa, la nostra casa –mentres parla i parla sent de fons el soroll de les onades d’este oceà magnífic que pareixen comentar el que este xic amb el rostre fosc, bell i esculpit està dient- i nosaltres? Per a treballar porten a la seua gent o a gent de Dakar, recomanades per este o aquell, per a nosaltres no hi haurà treball sinó només més misèria i també la pèrdua d’este racó, que és la nostra vida, que és la nostra única riquesa –i amb un gest desconsolat mostra la llarga i resplendida platja quasi deserta, les ombres dels sostres de vella palla consumida per la sal, els bancs recuperats de trossos de fusta corcada per l’oceà, el foc amb l’eterna olleta de café i el seu amic Babacar que assentix en silenci- ... jo no vull partir, vull a esta terra meua on he nascut, el meu mar... però d’esta manera no puc ni tan sols casar-me, tindre fills... crear més fam, més desesperació? Ens queda la fe, la fe per a no tornar-nos bojós, ens agafem a la nostra història, als nostres sants, a les nostres pràctiques religioses per a dir-nos a nosaltres mateixos que existim i que podem esperar, creient amb totes les forces que ens queden en una altra dimensió on tot açò siga premiat...”

Parla i parla encara més, i conta de si mateix, de la seua família de pescadors que no entén per què als vint-i-quatre anys encara no ha creat ni una família ni fills, una cruel i extraordinària lucidesa li fa brillar els ulls amb una llum febril fins al capvespre, quan amb un somriure lluminós ens diu:

“Merci, merci, gràcies, m’ha assentat bé obrir el cor a algú que comprén, m’ha donat més força, torneu! Torneu! Necessitem gent com vostés!”

Gent com nosaltres?, Què hem fet nosaltres en este lloc? Regalat temps i escolta als que ningú els en dóna, a uns jóvens que només volen viure amb dignitat en la seua terra?

Però si ells mateixos ens han regalat afecte, calor, vida, junts en l’ombra, amb els cafés bullint en la calor, l’olor aguda del seu mar la visió de la qual ens ha sigut oferida com una perla rara!

Amb ells hem viscut moments d’intensa humanitat, als quals esta desesperació no

ha llevat ni somriure, ni rialles, ni ganes d'estar junts, de regalar. Una humanitat densa i espessa que il·lumina cada lloc comú i ens obliga una altra vegada a reflexionar sobre nosaltres mateixos, nosaltres que allà ens lamentem de la “perduda del poder adquisitiu”! Adquisició de coses i coses i coses cada vegada més enganyosament necessàries mentre ens estem empobrint espantosament de la capacitat d'estar, amar, contar, projectar *junts* i junts cultivar l'agredolç sabor del fet de viure.

Hem intentat parlar-los d'*N'Dem*, d'aquell lloc d'esperança activa en què *N'Dem* s'ha convertit, un exemple de desenvolupament autòcton, digne, creatiu, extraordinari. Han promés anar allà i conèixer quelcom de la seua terra del que enorgullir-se.

Ara estem ací de nou entre les “cases” (xicotetes construccions de rajoles artesanals d'atovó) blanques del *Dahra* d'*N'Dem*.

A 130 Km de *Dakar*, a 15 Km de carretera de terra roja de la ciutat de *Bambey*, en la regió seca de *Djourbel*. En el límit de la vora àrida del *Sahel*.

El *Dahra* és l'aldea espiritual que acull a la comunitat *Bay Fall*, el guia de la qual és Babacar Mbow.

El *Dahra* està separat del que és l'aldea només per una tanca de palla.

Les escoles, el dispensari mèdic, els tallers d'artesanía, la torre de l'aqüeducte i molts llocs més són comuns.

En el *Dahra* viuen unes trenta famílies que sumen un número aproximat d'un centenar de persones: una comunitat *sufí* hui protagonista d'un dels projectes de desenvolupament autòcton, fèrtil i innovador, més interessants de tot Àfrica.

El *sufisme* és el corrent del misticisme islàmic, corrent esotèrica que l'impregna des dels seus inicis. El sufisme (de *tasawouf*, vestit de llana grossa portat pels primers *sufís*, l'hàbit sobri de què relativitzen l'aspecte material de l'existència) ha travessat els segles constituint el cor de les no moltes germandats tradicionals.

Són comunitats que sovint han aconseguit dimensions transnacionals i collit milions de fidels des d'Àfrica fins a l'Orient Llunyà, fundades per un sant, que ha romàs com a punt de referència inoxidable, iniciador d'un llarg solc de *Cheikh* (mestres afiliats) que mantenen viu l'esperit i acullen en la *turuk* (germandat, però més pròpiament

Via o Camí) al creient que es mostre preparat i disponible.

Ací a *N'Dem* al febrer la calor es fa sentir en les hores de canícula però és suportable, d'altra banda la temperatura és acceptable i al matí i a la nit fa un fresc extraordinari.

Alternem els moments de descans forçats per la calor amb els extraordinaris moments de trobada.

Els molts *tubab* (blancs) que ací es relleven en un encreuament de trobades, intercanvis i planificació són sovint persones excepcionals, plenes d'inquietuds fèrtils, consciències i ideals que es tornen pràctica... no és per atzar que estan ací!

Uns per a sostindre un nou o vell projecte de desenvolupament de les moltes activitats, que són les ramificacions de l'existència en este lloc, altres per a tirar un cable en els tallers d'artesanía, o per a documentar amb fotos, vídeo, pel·lícules, o per a fer formació a diversos nivells: agrícola, estilístic, informàtic, mèdic...

I hi ha els que només vénen per a conèixer este lloc de què tant han oït parlar...

I el gran constructor de la força d'estes trobades és *Sergine* (este és el títol dels guies espirituals) Babacar Mbow, *marabut*, guia espiritual, coordinador, ideador i ciment de la força d'este lloc.

Dos grans ulls carismàtics i lluminosos, un somriure seré i alegre en un rostre fosc i esculpit, un teixit blau que el cobrix fins als muscles els llargs *dread* grisos, un *bou-bou* blau que el cobrix el cos prim sempre en moviment, una veu profunda amb què passa del wolof al francès culte dels qui han estudiat a França, i a frases en anglés quan és necessari.

La seua presència transforma cada esmorzar al voltant de plats compartits, a l'ombra de sostres de palla, en un moment de profunda comunicació i reflexió. A pesar dels molts anys que fa que ens coneixem no deixa de sorprendre'm la seua capacitat d'interessar-se per tot i per tots, de prestar atenció a cada un i a cada cosa.

Vaig arribar ací per atzar la primera vegada en 1997, en una gira senegalesa de l'espectacle Italo-suís-burkinabé "La Nuit d'Orphée" del que havia cuidat la direcció. El cantor senegalés que treballava en l'espectacle ens va proposar fer una etapa en un xicotet poble on alguns amics gestionaven un projecte de desenvolupament molt

particular.

Així vaig començar a conèixer la història d'este lloc que ja s'ha tornat llegenda.

Fa més o menys vint-i-sis anys, després de diversos anys d'exili polític a França, el jove estudiant Babacar Now va decidir començar un camí sobre les empremtes del seu besiaio Maam Samba, fundador i guia espiritual de l'aldea de *N'Dem*. Durant la seua estada a França l'avantpassat continuava visitant els seus somnis, demanant-li que tornara a la seua terra per a salvar l'aldea turmentada i amenaçada per la sequera i pel gran èxode que patia.

Després d'un llarg procés de decisió Babacar va decidir tornar a *N'Dem* amb la seua companya francesa embarassada i amb la seua xicoteta filla de dos anys.

Sense diners, sense projectes, amb una gran fe retrobada, un camí espiritual emprés en la via *Bay Fall*.

Els *Bay Fall* (literalment Pare Fall) són una germandat *Mouride* i el *Moudirisme* és uns dels tres corrents de l'islam senegalés.

El fundador d'este camí particular és el *Cheick Ibra Fall*, deixeble del gran Sant Mouride Cheik Amadou Bamba, idolatrat per una gran part dels senegalesos en la seua ciutat Santam Touba, hui considerada la Meca d'Àfrica.

Els *Bay Fall* es diferencien de l'islam canònic per substituir els dogmes islàmics (les cinc oracions amb ablucions, el Ramadam, el viatge a la Meca...) per la mística del treball.

Treball com a oració, com a acostament a Déu.

Treball com a dedicació, com a bellesa, com a amor, com a transformació, com a elevació de l'esperit.

Quan els jóvens Babacar i Aissa i la seua xicoteta filla Jamila van arribar a *N'Dem*, no van entrar en el poble per discreció, sinó que van construir la seua cabanya un poc allunyada, entre els arbusts àrids, prop del gran baobab plantat pel besiaio, fundador del mateix poble.

Volien retirar-se en la contemplació i en l'oració –diu hui Babacar– però el Gran Pla no era eixe.

En l'aldea només havien quedat dones, vells i xiquets.

Els hòmens, els jóvens, tots se n'havien anat a Dakar o a l'estranger, a la recerca d'algun treball per a mantindre la família.

L'aldea de *N'Dem* estava destinada a desaparéixer de veritat.

Després, a poc a poc, les dones de l'aldea van començar a acostar-se a eixa estranya parella, demanant xicotets consells sobretot relacionats amb la salut dels xiquets, sempre en perill, per a parlar de la seua desesperació.

Així va començar tot: en primer lloc un llaç de confiança i després una Associació amb les dones per a fer xicotets passos per a millorar aquelles condicions terribles en què vivien.

El primer pas va ser trobar a algú que finançara la perforació d'un pou per a obtindre aigua saludable.

L'aigua, la font de cada canvi i esperança en les terres de sequera.

L'única aigua que hi havia era la del vell pou en el centre de l'aldea, un poal amb una corda tirada per un burro i arreplegat per les dones. L'aigua millor es trobava només a 5/6 Km caminant i portant els recipients sobre el cap. L'aigua de *N'Dem* era aigua salada que tornava les dents negres, cremava les collites i llevava la set només si es bullia.

Quan finalment una ONG francesa va finançar el *forage* i va construir la cisterna per a l'aigua, de seguida es van abordar les urgències de la col·lectivitat.

Prompte es va crear el taller de teixits i *Couture* artesanal *Maam Samba*, amb la construcció de dos xicotetes estructures de rajoles d'atovó pintades de blanc i amb el sostre d'uralita cobert amb palla, un poc allunyades del *Dahra* i de l'aldea, al costat del gran baobab.

En este primer taller es van començar a tenyir els teixits tradicionals de cotó a ratlles treballats en el teler, amb colors naturals i químics, i a cosir i confeccionar els productes.

Arran de la creixent activitat del taller van aconseguir fundar l'*Association des Villageois de N'Dem*, que va aglutinar al principi desenes i després centenars de

persones fins a arribar hui en dia a quasi 4000 amb la implicació d'altres 15 pobles, transformant-se en ONG.

Gràcies als primers guanys es va crear de seguida un dispensari mèdic per a atenció bàsica en primers auxilis, ja que l'únic que hi havia estava a *Bambey* a 30 Km de pista.

Una escola primària per a oferir una instrucció a xiquets o xics sovint analfabets. L'única escola de la zona estava a desenes i desenes de quilòmetres de distància.

Però quedava la necessitat d'oferir treball.

Fer que els hòmens tornaren, tornar a donar una identitat a una població agrícola i sedentària.

Van nèixer llavors els primers tallers d'artesanía amb materials diversos (cuiro, fusta, ferro, vímet...).

Les xicotetes cases blanques es van tornar un aglomerat amb una activitat fervent.

Els teixits tradicionals de cotó del teler van ser recreats a la llum de la cultura *Bay Fall*. De fet és costum d'esta germandat vestir-se amb teixits que definiríem *patchwork* i que ells anomenen "gniaxass".

Pegats de colors distints que componen teixits arc iris. Els pegats com a símbol de pobresa i de renúncia.

Partint d'una idea d'Assia i de sa mare Geneviève que treballava en artesanía a França, s'introduïxen a Europa els primers teixits d'*N'Dem* hui en dia molt famosos.

Teixits tenyits a mà per les dones de l'aldea amb colors brillants reunits amb bon gust, to sobre to i compostos per formes geomètriques per a donar vida a mantes, cobrellits, ponxos, coixins... Mercaderia que provoca un creixent interès en el mercat solidari, i no sols solidari, europeu.

I els primers hòmens van començar a tornar per a ocupar els primers llocs de treball.

Babacar comença a comprendre quina és la tasca perquè ha estat cridat: comença a projectar atrevint-se més i més, a poc a poc el *Dahra* es pobla de *gorial*

(deixebles), col·laboradors i treballadors, i es construïxen noves cases per a acollir les famílies que s'estan formant.

Comença a crear-se treball en els tallers per a unes quaranta persones i el treball comença a implicar les aldees pròximes. D'un costat es tixen amb el teler diversos teixits, d'un altre es comença a treballar el fang per a fer atuells i objectes, en altres llocs es cultiven carabasses (que després seran decorades o usades en la cuina), i en altres aldees es comença a proposar una col·laboració agrícola en el projecte.

Babacar comença a interrogar-se sobre la identitat de la població d'allí i emparella l'artesanía amb la cultiu de la terra.

Busca establir col·laboracions amb diferents ONG que tracten el cultiu en terres desèrtiques i comença la producció per a satisfer les necessitats del *Dahra* i de la mateixa aldea.

Un *crescendo* d'activitats de les quals brollen d'altres fins a l'amplitud del projecte actual.

Mentres escric mire la vella botella de plàstic, opaca per l'ús, que tinc davant i que ens han portat. Aigua per a beure a poc a poc, aigua beneïda pel vell *marabout* hoste del *Dahra*. Per a curar més de pressa, diuen, d'una convalescència debilitant.

Serigne Babacar, amb l'acostumada agudesia contundent, després que ens la donara, ha passat lleuger com sempre i amb un somriure calorós ens diu:

"... jo sé que per a vostés les oracions són una cosa diferent del que són per a nosaltres... però açò és en el que nosaltres més creiem i és açò que tenim ganes de regalar-vos per a compartir-ho amb vostés, en nom de la gran amistat i de l'amor que sentim i que ens lliga amb força des que ens hem trobat..."

I este és el llenguatge que jo puc comprendre amb profunditat en llocs com este, on visc en un engrunsadora contínua entre la profunda intimitat familiar i la total i desorientadora estranyesa.

Després Aissa, la seua dona, abans francesa i ara senegalesa de pell blanca, la seua companya i pilar d'este lloc, en la calor del final del matí, alta, prima i elegant amb el seu vestit de pegats multicolors, els llarguíssims *dread* rossos encara coberts per un teixit amb els mateixos colors, ha acompanyat fins a nosaltres el vell *marabut*.

Un vell home xicotet i amb la pell més clara que els altres que ací viuen, la barba i el pèl blanc agitats sota un barret redó i daurat, amb un gran *bou-bou* blanc, una extraordinària pau en el rostre arrugat i en els ulls infantils.

S'ha assentat en un butaca de fusta blava afonat en l'arena, a l'ombra de la gran casa "penku" (sol que amanece) que jo mateixa he fet construir fa anys en el *Dahra* i on ara som hostes.

Ell assentat, i nosaltres òbviament acabem agenollats enfront d'ell com els altres per a rebre les seues benediccions, amb la tènue traducció d'Aissa que al mateix temps ens instruïa sobre els gestos que calia complir.

Amb les mans formant una copa hem arreplegat les seues tènues paraules:

"... jo no puc fer res per vosaltres, per la vostra salut, però vosaltres sí que, heu de resar a allò en què cregueu i deixar descansar el desorde que la malaltia ha creat...". Després ha escopit sobre les nostres palmes obertes el seu *Baraka*, la seua santedat, murmurant oracions.

Gestos antics com la seua pell avellana, clavillada com fusta corcada i les velles perles dels seus ulls clars, opacs pel glaucoma.

Aissa, sempre en veu baixa, ens indicava els gestos com "llavar-nos" la cara amb el seu *Baraka*. Una altra vegada em trobe ací -jo, agnòstica, laica convençuda- emmudint la meua consciència crítica sempre llesta per a escoltar el xiuxiueig petulant de la raó.

Vull viure el moment tal com és, un regal de gent a qui vull i a les quals porte lligada des de ja molts anys per una profunda estima i admiració.

És un acte d'amor simple i transparent que em permet conèixer una dimensió en la qual seria estranya.

I em repute una vegada més afortunada per haver trobat, en esta busca sense fi, llaços tan extraordinaris que m'obliguen a posar constantment en discussió certes i prejuís.

En el cas d'*N'Dem*, la màxima marxista de la religió com l'opi dels pobles cau en contradicció. En este lloc, esta significa un despertar lúcid i actiu cap a un desenvolupament digne, de treball, de col·lectivitat, de generositat i creativitat

realment extraordinàries, en un context en què no és veritat la pretensió d'“evangelitzar” o “islamitzar” a ningú.

La via *sufí* a l'islam és la porta a la universalitat de les creences i a la centralitat de l'amor.

Amor en el sentit místic, entés com a pau, tolerància, harmonia, comprensió, unió, dedició a l'altre.

Estic commoguda, com sempre em passa davant de la innocència de la mirada d'eixe vell, la innocència de qui no té dubtes sobre el que ens unix.

Considere esta aigua un verdader regal que no prendré, per respecte als que hi creuen.

Ací a *N'Dem* no hi ha una frontera entre una dimensió i l'altra.

En l'esmorzar, amb Babacar i Aissa, sota la teulada a l'ombra, una calor engegadora tot al voltant, l'arena ardent, el plat gran enmig de tots els que estan ací, cada vegada distints, els seus dits nугosos que ràpids esmicolen el menjar, deixant per al nostre costat els mossos millors. A cada menjar, actes de regal i històries, els records creuats de les nostres vides d'alguna manera semblants.

“... estem en la mateixa vida” diu Babacar “... nosaltres i vosaltres, i la nostra amistat és un vessant valuós també en la distància, també en el silenci del que no ens diem... en els moments de dificultat saber que esteu és per a nosaltres motiu de força...”.

Ho escolte, sorpresa per la profunda sintonia.

Cada una de les paraules que diu podria dir-la jo per tant com es correspon amb el que sent quan estic a Europa.

Mentres parla i conta, acompanyada per la seua veu profunda mire les cases al nostre voltant, quadrades, blanques, xicotetes i menys xicotetes, amb cobertures de palla que cobrixen la *toiture* de zinc, cada una amb una xicoteta tanca de buguenvílies i arbustos regats cada vesprada amb l'aigua que es recupera. Les cases estan rodejades per l'arena engegadora a penes més enllà de l'ombra que ens protegeix i des de les finestres blaves ondegen en la brisa cortines lleugeres de teixit de vel *Malikan* amb els colors magnífics d'*N'Dem*, taronja, blau, morat, verd.

Mire estes increïbles buguenví·lies molt variades en harmonia amb les cortines, plantes verdes, arbustos florits, arbres sempre verds, agave, àloe vera, cultivats en desenes i desenes de tests (s'esta estudiant un nou sector de producció).

Flores i arbres, testimoni del miracle d'este lloc arrancat al desert; una xicoteta copa de fang gros conté l'aigua que beuran unes aus d'un extraordinari blau esfumat, al voltant passen egües indolents i primes amb els seus poltres, grups de corders famolencs vaguen cridant les mares, llunyanes en els pastos fins a la nit.

Crits aguts de paons i aus que volen per tot arreu travessen l'espés silenci, pareix que quasi totes les aus del *Baol* hagen vingut ací perquè saben que seran acollides amb aigua, molles i amor.

Harmònicament entrelaçada a tot açò, belluga hui una comunitat de quasi un centenar d'hòmens, dones, xiquets i adolescents que treballen i treballen sense pausa.

Arlequins del desert (com els anomenen a vegades) vestits amb pegats molt variats, el pèl entrelaçat en espessos *dread*, els *Bay Fall* treballen sense pausa ja que en la dedicació al treball residix la seua devoció mística a Déu.

A vegades també en el dia algú, treballant, canta un ronc *sikkhar*, el cant estàtic dels diversos noms d'Allah.

"Ora et labora..." qui era? S. Francisco? No, però és la comparació que sempre m'assalta. Una pobresa franciscana però sense el sentit del sacrifici i del patiment. Una pobresa alegre, m'atreviria a dir.

Babacar continua parlant en un francès fi i culte, alternant reflexions espirituals amb d'altres sobre política econòmica internacional, preguntes i contes. En les seues paraules apareix sovint la paraula amor. L'amor de què parla és el motor d'este extraordinari lloc i dels seus innumerables projectes. Ell mateix pareix estar fet de pasta d'amor. En cada moment, el responsable del projecte de què depenen ja milers de persones, guia i mestre sempre disponible per a qualsevol i sempre present per a cada problema, troba el temps per a arreplegar alguna flor per a regalar, o perquè trobes fora de la teua porta una beguda fresca, o per a parar-se amb un ventall de palla en les mans amb què ventar, com ara, a qui està al seu costat.

El mire durant el dia mentres camina parlant, aconsellant, resolent, entre el *Dhara* i els seus *Gorial*, el *Bureau* i els seus ordinadors, l'aldea del costat, els tallers, les expedicions per a controlar, la *boulangerie* (el forn) acabat d'obrir i per a perfeccionar, l'horta biològica que controlar amb atenció, la xicoteta fàbrica de combustible biològic (*boulettes* d'una mescla d'argila i corfa de cacauets) amb què està obrint una nova activitat laboral i comercial.

El veig al costat d'Aissa, mentres en veu baixa discuteixen sobre solucions i responsabilitats que cadascú assumeix o elaboren nous documents.

Aqueferat, però sempre extraordinàriament atent a les xicotetes necessitats de cadaacú, d'un xiquet que plora, d'una baralla entre adolescents, dels molts hostes estrangers i al que podrien enyorar.

Els ulls foscos pareixen abraçar cada cosa amb una consciència rara.

On som?

Conec bé els *Bay Fall* que vaguen demanant almoina en el centre de Dakar o molts dels emigrats a Europa, que a vegades s'enroquen en els seus uniformes extrems, grans vestits esgarrats, enormes cinturons de cuir, vistosos collars de fusta i cuir per a les oracions, enormes retrats de les seues *marabut* o del seu Sant penjant del coll, fumant herba, bevent a pesar dels interdictes, i no obstant això amb mòbils sofisticats, rellotges moderns igadgets.....de qualsevol tipus.

Adolescents nòmades que amaguen darrere d'una fatxada mística la seua incapacitat d'assumir responsabilitat i treball.

Però ací tot és distint.

El *Baol*, la zona on està *N'Dem*, és i continua sent terra desesperada, una desertificació maleïda que avança a una velocitat esgarrifosa i està obligant a l'èxode a les jóvens generacions.

On fa poc més de vint anys hi havia una selva i animals salvatges, ara hi ha un muntó d'escasses mala herbes cremades, alguns baobab, molt pocs arbres i arena ardent que s'alterna amb terra roja i seca.

Només en la temporada de pluja (on plou de forma abundant, cosa que sovint ja no passa) pareix que la naturalesa cride la seua vida amagada sota l'arena, herba i

verd exploten per tots els costats amagant aldees, cabanyes i pistes.

On hi ha cultiu de mill, de cacauets, tot creix a una velocitat endiablada, com si explotara el poc de temps d'aigua a disposició.

Però la fam està a l'aguait sempre i per a tots.

Fa dos temporades quasi no va ploure –em diuen– res de mill, que és un dels pocs recursos locals i, com si no fóra suficient, va haver-hi una invasió de llagostí que no va deixar en el seu camí ni l'ombra d'una fulla.

I és ací, en este context que ara aconseguix viure, treballar, cuidar-se i fer que els seus fills estudien, una població d'unes milers de persones de 14 aldees limítrofes.

Ací, on es crea i es produïx en quantitat la magnífica artesanía que ha tornat famós *N'Dem* a Àfrica i a Europa.

Ací, on s'està desenvolupant el cultiu gota a gota per a les necessitats de l'aldea i per a la venda en els mercats pròxims.

Ací, on l'actual *dispensaire* mèdic, atenció com un xicotet hospital, amb quatre llits per a les urgències i quatre per a la maternitat, net i amb estructures, fàrmacs, una caixa per a las despeses sanitàries autogestionada, infermeres i comares formades, està acollint i cuidant dels habitants d'una àrea de trenta aldees i quan és necessari transportant els necessitats a l'hospital de Thiès a 70 km, amb una ambulància entregada fa poc per la Creuz Verda de Pàdua gràcies a un amic metge italià.

Ací s'ha obert una acollidora i alegre escola infantil, una escola primària, un col·legi i, des d'enguany, també el bienni superior amb el menjador per als xiquets i els xics que vénen des de les aldees llunyanes.

El menjador, una conquesta inenarrable a Àfrica, on sovint es menja només una vegada al dia, està finançat amb la venda de xicotets collars fets per les dones de l'aldea o amb postals publicades gràcies a algunes ONG belgues o franceses.

Ací es busca trobar solucions simples i immediates als milers de problemes, solucions que només els que viuen i treballen ací i pertanyen a esta terra poden trobar, preservant els equilibris ecològics i culturals sovint inaccessibles als organismes internacionals.

Este és l'aspecte extraordinari d'este projecte.

Pense en *Bovo Dioulasso*, la segona ciutat de Burkina Faso, amb més o menys 600.000 habitants, on en els últims deu anys he passat tants mesos de treball i de vida, en els seus carrers plens de jóvens indolents que malviuen en una perenne espera, assentats al costat de fètidis albellons a cel obert en les quals juguen els seus germanets, els que rarament sobreviuen.

Pense en la passivitat que acompanya a aquella misèria, una misèria que s'intenta sufocar amb sorolloses atmosferes, per a no veure, per a no escoltar, per a enganyar-se i poder viure fins a... potser fins demà.

Tambors *Djembè* i *Tamà* i balls que estan perdent la seua extraordinària força tradicional per a transformar-se en una mercaderia de mala qualitat en venda per a algun europeu que passe per allí buscant folklore. Un estrèpit de ràdio i música constant per a callar cada reflexió, cada elaboració, cada reacció enfront d'una situació que es torna sense esperança. Una terra de què escapar de totes maneres i a qualsevol preu.

Que és el que falta allí que ací permet el miracle?

Fe, segurament i en tots els sentits, dignitat, esperança... falta una guia com Babacar M'Bow, falten les ganes i la força i les ferramentes culturals per a tornar a prendre les regnes del propi destí.

N'Dem no és certament el paradís, en els mesos d'estiu la calor és tan agressiva que lleva les forces fins a la nit, i el vent *harmattan* alça despietades ràfegues d'arena, emmalalteix ulls i orelles i seca la pell fins a clavillar-la.

Després, després de les pluges, està a l'aguait la malària que esgota amb febres a grans i xicotets.

Ací en *N'Dem* l'electricitat va arribar fa només tres anys i, fora del treball i de la nova Oficina de Coordinació, finalment ben informatitzada, s'utilitza amb molta parsimònia.

El menjar per a tots, gent de la comunitat, treballadors dels tallers, hostes, es prepara en la cuina a l'aire lliure en grans casseroles per les dones del *Dahra* que es relleven en esta tasca. Una menjar essencial servit en grans plats redons al voltant dels quals es formen grups, la gent del lloc amb els molts hostes estrangers, dues

vegades al dia, al migdia i a la nit.

Gràcies a Aissa, l'alimentació està estudiada per a conjugar al màxim estalvi i elements dietètics oportuns, i el més completa possible, en la qual estan sovint presents el mill cultivat en els camps del *Dahra* i els cacauets. Falta desafortunadament fruita fresca i l'única verdura present és la que es cultiva en el lloc i molt de tant en tant es compren aliments en el mercat de *Bambey*.

Però a la nit ocorre el miracle del fresc i, quan hi ha lluna, una llum de plata engegadora de reverberacions lluminoses sobre l'arena blanca, que sota els peus nus, està lleugerament humitejada pel reg de les plantes.

A la nit les trobades entre els hostes i la gent del *Dahra* es realitzen en este marc quasi oníric, assentats en cercle sobre les *nattes* (estores de palla trenades), acorralats pel silenci del desert, interromput per algun lamentós bram, l'aire perfumat per plantes i flors ateses com a criatures, murmurant per a no interrompre l'extraordinària pau d'este lloc, i els murmuris contenen, comenten, informen, comparteixen en diversos idiomes i en rares profunditats.

Tot ací es torna essència, i l'elecció de la pobresa té ací una serenitat i una llum particulars.

En la foscor més llunyana, darrere de les tanques, se senten rialles, crits de xiquets que juguen i una alegria lleugera.

A la nit sovint, en el primer pati, el de l'entrada, es formen grups de cant oració i a poc a poc les dones i els hòmens del *Dahra* fan voltes en cercles ritmant amb el cos i cridant els cants d'Allaillallha, i el nom de Déu es torna en si mateix oració estàtica.

Siluetes fosques, en les que brillen només els ulls i les dents de la boca oberta en el cant llançat al cel i la mà com una copa darrere de l'orella, oblidats el cansament i el sacrifici.

Al matí molt prompte, després del *sikkhar* d'un dels *gorial*, que per a despertar fa voltes entre les cases amb les primeres llums de l'alba, juntament amb el cant dels galls, se senten el batre dels morters i el furgar del bestiar portat a pasturar a les males herbes.

Després d'un parell d'hores, el crit ritmat de "Bay Fall, Kewel!" anuncia el desdejuni

i s'activa un sarau creixent tot al voltant.

Amb el fresc del primer matí cadascú es dirigeix a la seua tasca quotidiana, amb la serenitat de qui sap que està treballant per a si mateix i per als altres i per a un projecte extraordinari en el seu propi país, que està guanyant un sou, encara que mínim, amb què mantindre amb dignitat la seua família, cosa que a Àfrica molt pocs poden fer.

Amb la consciència d'estar proposant al món una manera diferent de perfilar-se enfront de les enormes i aparentment insuperables dificultats.

L'ajuda financera i estructural del món "desenvolupat" és certament una condició necessària en un continent on la història passada i present continua infligint ferides molt profundes.

Encara hui en dia el domini ocult dels excolons, portadors de corrupció juntament amb els governs còmplices, l'explotació dels recursos, i l'ocupació militar amb atacs a la població que protesta contra les condicions desesperades (com en la història recent de Costa de Marfil) paralitzen la possibilitat d'un desenvolupament realment autònom.

Però desafortunadament, massa sovint, també l'obra de les moltes ONG internacionals i de les innumerables associacions de voluntariat pot caure en les mateixes lògiques que en teoria combaten.

Massa sovint s'entreguen "ajudes" sense un profund coneixement de la complexa xarxa de tradicions, cultures, necessitats, creences i les coses no dites que componen la naturalesa i la identitat d'un poble.

Només una gestió autòctona ètica i atenta que es pose com a filtre pot garantir el sentit d'estes ajudes, massa sovint anul·lades per l'arrogància de què les distribuïxen.

N'Dem és un exemple extraordinari en este sentit, un alt exemple de creació social.

Les ajudes de les distintes Organitzacions i associacions són fruit de relacions directes construïdes amb profunditat, confiança i amistat.

Són fruit de moltes trobades a l'ombra de la *batche* (gran teulada que ombreja les reunions col·lectives) d'*N'Dem*.

Fruit de nits passades escoltant els cants i coneixent la vida de la gent que viu i treballa a *N'Dem*.

Fruit de molts viatges d'intercanvi, coneixements, debats, conferències a Europa.

Serigne Babacar és un home conscient dels riscos de la dependència i cuida cada projecte de manera que pugui possibilitar i madurar l'autogestió local.

Cuida constantment el creixement cultural, la formació, la responsabilitat.

I qui coneix Àfrica sap quant àrdua i difícil és esta tasca.

Sap que és en este escull on naufraguen milers de projectes.

Hui *N'Dem* pot patir enormement per la crisi que assota el món occidental. Les comandes han baixat en un 40% i de la venda de l'artesanía depén l'estructura social de *N'Dem* i la supervivència dels treballadors i de les seues famílies.

Davant de la crisi ja s'estan buscant diverses solucions. I una espessa xarxa d'amics i sostenidors a Europa, que amb el temps ha donat prova de vàlides pràctiques d'economia social transnacional, s'està mobilitzant per a trobar fons que permeten la realització d'un nou projecte: la creació i obertura d'un Centre de distribució i venda de diferents productes, artesanals i biològics, d'*N'Dem* a Dakar.

Dakar és una ciutat repleta de presències internacionals, africanes, àrabs, occidentals, i trobar una xarxa de clients local evita la dependència exclusiva dels mercats europeus.

Un enèsim i valent desafiament per a esta gent extraordinària, que troba la seua força en la confiança de la potència de l'amor i de les relacions. Una confiança ben posada, com demostren els vint-i-sis anys de la miraculosa història d'este projecte.

Traducció: Joaquin Martínez Ortiz

Pratiche politiche, conflitti e creatività nei centri interculturali delle donne in Italia

También en [Español](#) • [Català](#)

Livia Alga

Anche a Raissa, città triste, corre un filo invisibile che allaccia un essere vivente a un altro per un attimo e si disfa, poi torna a tendersi tra punti in movimento disegnando nuove rapide figure cosicché a ogni secondo la città infelice contiene una città felice che nemmeno sa di esistere (Calvino, *Le città invisibili*).

Questo articolo nasce dalle relazioni con alcune donne incontrate alla Casa di Ramia di Verona durante i quattro mesi (aprile-luglio 2008) in cui questo centro interculturale è stato al cuore della mia prima esperienza di ricerca su campo in quanto apprendista antropologa. Oggetto della ricerca sono le pratiche politiche e le forme di mediazione che donne native e migranti elaborano e sperimentano insieme per fondare una cultura delle differenze e gestire, o schivare, il conflitto sociale innescato dalle retoriche dell'insicurezza, del 'clandestino' e dello scontro tra culture.

Casa di Ramia ("ramia" è una fibra vegetale tessile) è una creazione sociale nata dal desiderio di alcune amministratrici del Comune di Verona legate da tempo in una relazione di fiducia con altre, impegnate nella politica delle donne a livello cittadino. Essa è un'istituzione pubblica del Comune di Verona, un nuovo servizio, ma è certo più di questo. Può essere considerata l'esempio veronese di un processo esteso a tutta l'Italia, al Centro-Nord soprattutto, dove negli ultimi quindici anni donne dalle molteplici appartenenze hanno avviato diverse forme di collaborazione e azione politica: l'apertura dei centri interculturali, spazi pubblici progettati da gruppi di donne e sostenuti finanziariamente dalle istituzioni regionali o comunali, ne costituisce l'esito più dirompente. Le modalità dell'incontro tra migranti e locali, i centri d'interesse e le attività delle associazioni sono state modellate caso per caso, secondo le esigenze singolari del territorio, dalla tipologia di immigrazione femminile, dalla tradizione femminista, e più in generale culturale, dal clima politico-istituzionale di alcune città [1].

La scelta di ritagliare il mio campo d'indagine a Verona trae origine dall'assenza, almeno a mia conoscenza, di legami politici tra native e migranti nella mia città d'origine, Palermo, dove è molto attiva una rete antirazzista che coinvolge uomini

migranti, e dal desiderio di fare esperienza invece della specifiche modalità della politica delle donne. Quest'ultima possibilità mi si è fatta presente per merito di Valeria Andò che, amica di Diotima, mi ha messo in contatto con Giannina Longobardi, portavoce su "Via Dogana" dell'apertura di Casa di Ramia. Oltre che per quest'opportunità, ci tengo ad esprimere il mio debito verso Diotima, nel cui alveo ho maturato insieme ad altre [2] il coraggio del mio agire politico.

Elaborare un progetto di ricerca non è stato semplice a causa del mio essere alla prima esperienza, ma anche del genere di attenzione che il mondo universitario dedica all'immigrazione femminile e della tipologia del materiale disponibile sull'argomento. Infatti, da una parte abbondano gli studi sulle condizioni di vita e di lavoro delle migranti in quanto prostitute, colf e badanti, fino a creare un filone di ricerca sull'immigrazione femminile fondato su un paradigma interpretativo strutturalista che spiega la mobilità femminile facendo coincidere percorsi migratori con i destini occupazionali [3]. Oppure, alcune sociologhe, contestando l'identificazione delle migranti in quanto vittime di forze strutturaliste che governano il sistema mondiale, hanno condotto delle inchieste sui percorsi e le reti transnazionali della mobilità femminile e messo in evidenza le ambizioni, le competenze delle migranti ; a partire dalla centralità dei ruoli delle migranti all'interno delle loro famiglie, queste ricerche sono centrate sull'importanza della migrazione per la continuità sociale delle comunità d'origine e sulle complesse dinamiche di riconfigurazione dei gruppi familiari e dei rapporti di genere su scala globale (Decimo 2005). Se questi studi hanno contribuito a screditare certi stereotipi sulla migrazione femminile, pochissima attenzione è stata indirizzata alle migranti in quanto soggetti politici [4] e l'associazionismo dei migranti è stato preso in considerazione come un fenomeno neutro oppure maschile [5]. A partire dalla presa in conto della complessità delle condizioni materiali e delle reti relazionali in cui ciascuna è integrata, la mia ricerca volge lo sguardo alle relazioni politiche tra donne native e migranti, non riducibili al rapporto *patronnes-travailleuses*, alle trasformazioni delle pratiche politiche e ai conflitti da esse fioriti. Innanzitutto mi sono dovuta quindi confrontare con la singolarità delle fonti di informazione e la loro scarsa/difficile reperibilità. Si tratta nella maggior parte dei casi di documenti a carattere informale, testi dattilografati e/o disponibili solo presso i centri interculturali, anche se negli ultimi anni, grazie alla creazione di siti internet [6], questi luoghi godono di un'accresciuta possibilità di circolazione del sapere elaborato. D'altra parte, il carattere informale di trascrizioni di dibattiti, atti di convegni, risultati di laboratori e bilanci sui progetti, [7] rappresenta una grande ricchezza perché offre la possibilità di cogliere le difficoltà, le contraddizioni, i

desideri, i processi di elaborazione e i momenti di valutazione delle attività: in altre parole, di comprendere la vita di questi centri *in fieri* da un punto di vista interno.

A partire dal materiale reperito mi sembra si possano individuare dei nodi e delle consapevolezze, da cui, nei centri interculturali, donne dalle diverse appartenenze hanno iniziato ad interrogarsi sulle pratiche da elaborare. Un guadagno fondante è considerata la possibilità di nominare la forma delle relazioni politiche tra native e migranti in termini di *asimmetria* di posizioni nella cittadinanza e di condizioni materiali. In generale, infatti, dalle autorappresentazioni delle frequentatrici dei centri emerge che se le italiane sono di mezza età, hanno lavori, redditi stabili e godono di una approfondita conoscenza del contesto, le migranti più giovani sono lavoratrici precarie, senza diritti di cittadinanza riconosciuti, discriminate, e considerano l'associazionismo soprattutto una possibilità per trovare occupazione e migliorare le loro condizioni di vita. Il dibattito sulla progettualità dei centri risulta basato su una riflessione sui rapporti interconnessi di dominazione sessisti e razzisti, in cui le migranti denunciano la loro subalternità ed estrema vulnerabilità nel contesto italiano, mentre le italiane cercano di destrutturare il 'maternalismo' loro attribuito e di allontanarsi dalla logica 'bianca' – nel senso di colonizzatrice – del 'loro' femminismo. Sono state dunque elaborate strategie di 'ribaltamento', pratiche che consentissero alle migranti la produzione di reddito, la realizzazione di percorsi professionalizzanti, l'avvio di cooperative, nello spirito di un'idea rinnovata di lavoro conciliante il bisogno, il sapere e il desiderio.

La condizione di asimmetria tra migranti e native è ritenuta costituire una fonte di conflittualità molto complessa da gestire, cui è attribuita tuttavia una grande fecondità, come sostiene Maria Teresa Battaglini, secondo la quale i luoghi interculturali sono innanzitutto *luoghi per la sperimentazione di azioni positive sui conflitti* [8]. Partire dall'idea di conflitto mi è allora sembrato prezioso per mettere in evidenza, più che la fissità dei posizionamenti, i processi di costruzione dell'alterità, di negoziazione delle soggettività politiche in gioco; come scrive l'antropologa palestinese-americana Lila Abu Lughod nella sua teorizzazione di un'etnografia del particolare, *by focusing closely on particular individuals and their changing relationships*, risulta evidente come *individuals are confronted with choices; they struggle with others, make conflicting statements, argue about points of view on the same events, undergo ups and downs in various relationships and changes in their circumstances and desires, face new pressures and fail to predict what will happen to them or to those around them* (Abu Lughod 1993: 14). Dal materiale che ho raccolto durante i quattro mesi di ricerca su campo – un lungo quaderno di

appunti, registrazioni di interviste, conversazioni, incontri, volantini, ricordi – ho quindi selezionato tutti quegli episodi in cui mi sembrava emergessero forme svariate di conflittualità all'interno di Casa di Ramia: l'esperienza ha messo in luce come le pratiche politiche vadano avanti a forza di ripensamenti, momenti di autenticità, ricerca di nuovi linguaggi e creatività. In che modo si sposta e fluisce l'asse della conflittualità a Casa di Ramia? Quali i punti di leva da sfruttare e gli scacchi da rielaborare?

La realtà della Casa presenta infatti in parte alcune delle costanti appena descritte comuni agli altri centri interculturali, ma anche delle specificità. Il centro, secondo le intenzioni iniziali, doveva essere un luogo per dare vita a relazioni tra migranti e native non strumentali, non mirate necessariamente alla risoluzione di problemi economici e legali o alla realizzazione di progetti professionali, ma il cui valore consistesse nello scambio di parola vissuta. Questa intenzione originaria ha spostato in qualche modo l'asse della conflittualità; se infatti solitamente le discussioni sulle relazioni all'interno dei centri interculturali si focalizzano sulle ineguaglianze e sulle esigenze di redistribuzione economica, l'esperienza a Casa di Ramia fa risaltare invece le dinamiche di riconoscimento tra le donne e l'importanza di prendere in conto le tensioni fra queste due diverse istanze. Nancy Fraser, che sostiene la necessità di risituare il culturale nella sua relazione con il sociale e di prendere in conto le tensioni tra redistribuzione economica e riconoscimento per sciogliere il nodo che lega identità e differenza (Fraser 1997), definisce il riconoscimento 'multiculturale'. Vedremo che è proprio rispetto al contenuto del riconoscimento che le donne di Casa di Ramia provano ad operare degli spostamenti simbolici importanti per sottrarsi all'ideologia del multiculturalismo, dell'esistenza di molte culture che staticamente si affiancano.

Accennerò soltanto ad alcune delle pratiche cui ho avuto la possibilità di partecipare, cercando di metterne in luce il guadagno di cui ho io stessa approfittato.

Ma già il termine 'alterità' è una dichiarazione di pigrizia filosofica o almeno di scacco di chi rinuncia a tentare di 'comprendere' il mondo altrui (Maher 2007:xxx).

Una delle esperienze più intense che ho condiviso a Casa di Ramia sono state delle mattine trascorse con una dozzina di altre donne tutte originarie dell'area mediterranea (dall'Italia fino alla Palestina) di svariate condizioni socio-economiche: erano presenti una danzatrice, delle attrici, delle casalinghe, delle studentesse, una narratrice, un'assistente sociale, e tre mediatrici culturali. L'occasione ci è stata

data da un progetto europeo, Reconcant, *Reconciliation through Art: Perceptions of Hijab* che, come si legge nella presentazione, si proponeva di *esaminare come l'hijab è percepito dalle donne, musulmane e non, attraverso una molteplicità di forme artistiche per offrire alle donne, velate o no, la possibilità, ciascuna a partire dalle proprie esperienze, di presentare il proprio punto di vista e le modalità di **riconciliazione con l'altra*** (in inglese 'with the other') [9]. Anche se Rosanna, l'attrice responsabile del gruppo ci aveva comunicato che il fine degli incontri previsti era la raccolta di materiale (storie di vita, canti, favole, musiche) per la realizzazione di uno spettacolo teatrale, non mi è sembrato che nessuna di noi tenesse particolarmente a mente il motivo delle riunioni, tanto è stato il gusto che subito abbiamo preso a raccontarci a partire dal primo incontro in cui la mediatrice culturale italiana ci ha domandato di narrare le nostre prime percezioni del religioso, quelle della nostra infanzia. Da lì abbiamo iniziato a scivolare insieme nelle memorie senza porci il problema di che senso avesse questo sprofondare e dissotterrare: il guadagno era lì presente a tutte.

Questa pratica, quella di incontrarsi e dare parola e sensi nuovi alla propria esperienza tra donne, non è una pratica nuova al femminismo italiano, ma è risultata innovata grazie al di più della mediazione culturale. Si potrebbe dire che prende il *relais* dalla pratica dell'autocoscienza, per come questa è raccontata da chi l'ha vissuta, nel senso che parte da uno dei suoi risultati più importanti, cioè l'acquisizione della consapevolezza delle differenze tra le donne e dell'insufficienza di un rispecchiamento omogeneizzante.

Capitava, quindi, che se di racconto in racconto non mancavano le eco e a volte appariva di sfuggita la possibilità di rivedersi l'una nell'altra, la sensazione era soffiata via dalla descrizione di un paesaggio straniero, di un rito mai festeggiato, di una parola incomprensibile e spesso in traducibile. Preziosa è stata allora la presenza di Jamila, Najat e Susanna, le mediatrici culturali, immerse come le altre nel gioco della memoria, ma mettendo a disposizione di tutte noi le acquisizioni della loro esperienza professionale. Consapevoli dell'esistenza di una differenza 'culturale' tra le presenti, era necessario andare oltre: come parlare di queste 'culture'? Le coordinatrici, ci hanno suggerito, con le domande che ponevano all'inizio di ogni incontro [10], di annacquare questa parola astratta per cogliere in trasparenza invece le genealogie in cui ci iscriviamo, i legami affettivi che hanno influenzato e ispirato le scelte di vita e le appartenenze. Difficilmente si saprebbe parlare della propria cultura, ma tutte conosciamo la nostra storia. I racconti ci hanno stupite, commosse, divertite, incuriosite; esporsi non è stato naturale né

sempre indolore, la parola non è stata sempre fluida e rileggendo le trascrizioni degli incontri talvolta si coglie come i discorsi andavano avanti per svelamenti progressivi, abbandoni di timidezze, e non sono mancati neppure l'ansia di soddisfare le richieste dell'altra o i condizionamenti dovuti alle norme sociali di riconoscimento attive tra le presenti.

Una delle considerazioni che, volendo schematizzare, si possono fare è che dall'ascolto delle nostre storie sono emerse due traiettorie, l'una propria alla italiane, l'altra alle musulmane. Le donne italiane, tutte eccetto una, hanno vissuto un allontanamento forte e conflittuale – uno strappo – verso la fine dell'adolescenza dalle forme rituali della religione cattolica cui erano state educate, in coincidenza spesso con uno spostamento dai luoghi d'origine (in diversi casi la provincia). Ricerche di spiritualità alternative hanno condotto alcune lontano dalla tradizione cattolica alla conversione ad altre fedi (bahai, buddista), altre si professano atee, altre ancora sono ancora in cerca di una dimensione spirituale. In ogni caso condividere il proprio percorso ha messo in luce la difficoltà, a volte anche la rabbia, che si prova quando si tenta di fare i conti con l'educazione cattolica ricevuta, di metterne a fuoco i guadagni e le perdite; in molte ci siamo lasciate stupire dall'inconsuetudine di parlare tra donne di religione, sentendo che finalmente una zona d'ombra si *svelava* e c'era uno spazio in cui mostrarla ad altre.

Dall'altra parte, nelle storie assai varie di donne musulmane ricorrevano certi elementi, come l'essere cresciute in famiglie non particolarmente praticanti, l'evento della migrazione e la nostalgia per l'inevitabile distacco dal contesto relazionale rispetto al quale la religione è considerata un ponte privilegiato. Le migranti musulmane in Italia hanno dunque avviato delle ricerche di fede rinnovata all'interno dei precetti della tradizione islamica, animate dal desiderio, non senza contraddizioni, dubbi o incoerenze, di una maggiore religiosità secondo l'ortodossia.

Il valore di riconciliazione annunciato dal progetto ha subito quindi una sorta di piccola rivoluzione. Se infatti nella presentazione si leggeva che il progetto era da considerare come una possibilità di riconciliazione con l'altra, a partire dai dibattiti infuocati sull'hijab in Europa, si può dire che in realtà la partecipazione a Reconcart ha rappresentato soprattutto un'occasione per avviare una (ri)conciliazione, non con l'altra, ma ciascuna con se stessa e il suo proprio vissuto, uno spazio dove mostrare all'altra i propri conflitti e desideri a volte contrastanti. Per esempio una donna musulmana, Soussen, in Italia da più di 15 anni e che non aveva ereditato lungo la sua genealogia una forma di religiosità ortodossa, durante una discussione sul velo islamico svoltasi in presenza di donne italiane e musulmane non velate ha

manifestato apertamente e con convinzione le sue paure e la sua disapprovazione rispetto alla possibilità di indossare il velo, che considerava come una forma di chiusura rispetto al mondo. Eppure la stessa donna in occasione di un altro incontro, rivolgendosi ad una donna musulmana velata ha espresso con tutta sincerità il desiderio di indossare il velo in quanto simbolo di una spiritualità purificata, e la speranza di riuscire un giorno a essere convinta di questa scelta. Questi tentativi di rendere conto di sé all'altra – e in questo caso direi di rendersi simile all'altra e quindi riconoscibile – svelano le modalità stesse di negoziazione della propria riconoscibilità (Butler 2007). L'esposizione di sé si rivela in parte un atto performativo che, secondo l'interlocutrice, legittima l'espressione di desideri e preoccupazioni diversi, talvolta contraddittori e incoerenti, mettendo in luce anche le norme e le pressioni esterne in cui il soggetto narrante stesso è preso.

La ricerca di una religiosità di un islam 'ortodosso' che dovrebbe culminare con la scelta di indossare il velo, è d'altronde una traiettoria molto diffusa tra le musulmane immigrate in Italia, come rivela anche un'inchiesta condotta Giovanna Campani: rappresenterebbe, secondo i casi, una reazione a un ambiente sociale percepito come ostile e razzista, il desiderio di proporre e incarnare dei modelli di donna e di femminismo (Salih 2006) e dei percorsi di spiritualità altri rispetto a quelli italiani, l'iscrizione di un'appartenenza per rinsaldare le proprie radici.

Mi sembra inoltre che il conflitto vissuto e esposto da Soussen possa essere considerato un sintomo della situazione sociale attuale; nello scontro tra culture così proclamato, tra un Occidente che continua a *racialisare* e marginalizzare le musulmane e un Islam che tende a servirsi del corpo delle donne per condurre una campagna di difesa-attacco contro l'Occidente, ognuna è chiamata a prendere posizione. Soussen e le donne di questo gruppo di parola hanno potuto tuttavia posizionarsi in modi obliqui – né da una parte né dall'altra – rispetto a questo conflitto ed esporre/esibire i termini di quest'ultimo è già a mio parere un modo per schivarlo e non esserne vittima o complice.

Il guadagno, credo importante, risiede allora nella possibilità che ad esempio questa donna ha avuto partecipando al progetto, di rilanciare la 'sua' questione, 'quali sensi può avere indossare il velo in Italia?', insieme a delle musulmane come lei migranti ma anche a delle italiane. Così uno degli effetti di questi incontri è stato che paradossalmente mentre ci si esponeva parlando delle proprie esperienze originarie e delle proprie appartenenze, ci si poteva allontanare da esse fino a sciogliersene per diventare altra, quella che si può divenire quando parti ombrate di te tralucono in presenza delle parole di altre donne.

Il senso del mio discorso non vuole essere quello di respingere il conflitto fuori dal pacifico cerchio di donne, ma vorrei mettere l'accento su come si dia per scontato che un certo genere di conflitto – tra noi e le altre, tra le donne che indossano il velo e quelle che non lo indossano, ad esempio – esista. D'altra parte, il fatto che non si sia parlato in termini oppositivi o dicotomici, non implica che si fosse sempre d'accordo, né che si potesse accogliere in ogni caso quanto veniva detto. Erano le modalità stesse in cui il tema era affrontato a non portare all'opposizione, ma alla curiosità e di conseguenza a giocare con gli immaginari, spesso veicoli di pregiudizi: proprio perché le differenze erano evidenti, semplice può risultare proiettare i nostri *immaginari sull'altra*. (Ad esempio io, attraverso le domande che mi sono state poste sul Sud Italia, mi sono resa conto che l'idea che in molte, italiane e migranti, hanno della Sicilia è quella di un luogo dove tutt'oggi le donne vanno a messa con il velo ricamato, oppure fanno di magia, e gli uomini sono possessivi e burberi). Spesso è capitato a qualche donna di dovere fare un lavoro molto delicato per non sentirsi schiacciata dall'immagine, a volte distorta, rimandata dalle altre e per riuscire a parlare invece a partire dalla propria esperienza. Ma è stato anche il caso, su suggerimento di una delle mediatrici, di interrogare i nostri *immaginari incrociati*, ad esempio sul valore del velo indossato dalle suore cattoliche, così presenti nei racconti d'infanzia delle italiane, per vedere da una parte in che modo le donne musulmane interpretassero questa figura e come dall'altra, nell'immaginario delle italiane, si confondessero inconsciamente i veli delle suore cattoliche e delle musulmane.

In ogni caso il tentativo era quello di smettere di tradurre semplicemente da una 'cultura' all'altra, nel desiderio di dare esistenza propria ad ogni vissuto e di mostrare le contraddizioni interne e i processi di soggettivizzazione di ognuna. Questo è stato garantito soprattutto dalla presenza delle mediatrici che assicurava tra l'altro la possibilità di mettere al centro parole e lingue diverse.

Che una chiave per una cultura delle differenze sia ancorarsi ai vissuti, raccontarsi attraverso parole piene di senso e secondo modalità non previste, l'ho sperimentato insieme ad altre anche nel gruppo in cui la mediazione scelta era la poesia. Il presupposto, come mi ha detto Lisa, l'ideatrice di Poesiadalmondo, era quello di *andare verso, oltrepassare una frontiera, toccarsi o soltanto suggerire qualcosa di sé all'altra, quel poco possibile* visto che le partecipanti sono originarie di continenti geograficamente lontani: al gruppo partecipano una mediatrice culturale brasiliana, una mediatrice culturale marocchina, un'attrice e una badante bulgare, una psicologa, una poetessa ed un'insegnante italiane, due professoressine tedesche, un

giornalista-camionista serbo. *L'idea era di parlarsi attraverso la poesia, ascoltare l'altra/o senza intervenire, in silenzio, cogliere la bellezza dell'incontro per creare un'intesa minima possibile in uno spazio di incomprensione* (conversazione con Lisa). La necessità di rivolgersi al linguaggio poetico, attingendo al tesoro della lingua materna, nasce dall'esigenza di sfuggire alla povertà delle parole mediatizzate sul fenomeno 'immigrazione', aprendo varchi per parlare di sé, di migrazione, di viaggi, e per entrare relazioni con il mondo dell'altra, senza ricalcare i percorsi della retorica del multiculturalismo.

La ricchezza mi è stata immediatamente chiara quando mi è stata posta come condizione per partecipare agli incontri la condivisione di alcune mie vecchie 'poesie', di cui trascuravo assolutamente il valore: è stato come entrare in un cerchio magico.

Tuttavia, contrariamente a quanto si possa immaginare, la poesia non mette a riparo da malintesi, contese, istanze di riconoscimento, e da linguaggio accogliente tutte le differenze si è presto trasformata in campo di battaglia; eppure, proprio su un conflitto all'interno del gruppo si è misurata l'ulteriore efficacia di questo linguaggio. E' accaduto, infatti, che la parola poetica sia stata contestata quando una poesia è risultata nel contenuto e nella forma incompatibile rispetto alle norme della cultura musulmana di una partecipante; ciò ha generato un conflitto che ha contrapposto due 'culture', la bulgara, 'occidentale' e atea, e la musulmana profondamente ortodossa, entrambe in competizione per il riconoscimento della propria identità 'etnico-culturale' da parte delle altre del gruppo. Se in un primo momento il comportamento della donna bulgara è stato tacciato di mancanza di sensibilità e rispetto, una poetessa italiana ha messo in luce un'altra prospettiva grazie alla quale è stato possibile risolvere quasi del tutto il conflitto. Si trattava infatti di prendere atto del fatto che se di solito le relazioni tra donne native e migranti sono marcate da un'asimmetria di cui è necessario cogliere le ragioni per elaborarla e superarla, nel caso del gruppo di poesia non si trattava di dare atto di un tale squilibrio: il gesto riparatore non poteva consistere nell'esclusivo riconoscimento della cultura della donna musulmana dando legittimità al suo mondo di valori, 'incompreso' o ignorato da una maggioranza. Morena ha invece proposto di 'spostare' l'oggetto del riconoscimento. 'Schierandosi' dalla parte della donna bulgara, non ha sostenuto il riconoscimento della sua cultura bulgara, ma ha suggerito di abbandonare l'idea del riconoscimento dell'identità culturale, dal momento che riconoscerne una implica spesso l'esclusione dell'altra. Pur nel rispetto di ognuna, Morena ha proposto di stabilire che la sfida di questa attività,

“Poesiadalmundo”, fosse piuttosto quella di nominare vissuti esprimibili se non attraverso il linguaggio della poesia, nell’ottica di una sostanziale *parità* delle partecipanti, data dal dono che si fa di sé quando si legge ad altre una propria poesia. Il riconoscimento non consisteva più in un contenuto, ma nella qualità del gesto: il dono poetico, e nel valore della mediazione: la consapevolezza della molteplicità semantica del linguaggio.

Abbandonare la difesa della propria cultura, quella in cui l’ordine sociale ci iscrive, in favore della possibilità di negoziare le proprie parole e i valori di queste parole con l’altra è apparso un guadagno più importante. Questo spostamento simbolico ha innescato l’inizio di un percorso poetico: anche se la poesia risultata offensiva, causa del conflitto, non è entrata a far parte dello spettacolo finale del gruppo, altre poesie sono state scritte dalle donne coinvolte nel conflitto a proposito delle emozioni che esso aveva suscitato, suggellando la riconciliazione.

In ogni caso sostenere che la pratica di lettura e di scambio delle poesie si basi su una sostanziale parità di dono, non implica nascondere la consapevolezza della disparità di ruoli delle donne del gruppo. Come questo genere di conflitto svela, esiste un desiderio e una richiesta di riconoscimento indirizzato da alcune migranti ad alcune donne italiane: riflettere su quale ruolo quest’ultime in quanto native assumono, quale potere simbolico venga loro attribuito mi sembra importante, come anche nominare il conflitto tra migranti per cogliere le ragioni profonde del suo verificarsi.

Questo mi conduce a parlare del nodo in cui le dinamiche di riconoscimento si intrecciano con le esigenze della redistribuzione e il rapporto con l’‘economico’. La conflittualità tra le migranti è infatti connessa spesso a forme di competizione e delusione che molte donne impegnate nella mediazione culturale sperimentano nello svolgere la propria professione; in particolare essa si verifica tra chi, conoscendo bene il contesto, riesce a valorizzare il proprio sapere ed ha accesso a finanziamenti e chi non gode invece di tali ‘privilegi’. Questo mi sembra sfumare l’idea che il conflitto a livello socio-economico si giochi soltanto tra native e migranti.

A quattro anni dall’apertura del centro, la mia sensazione è che sia per tutte le donne di Casa di Ramia evidente che il politico e l’economico devono essere pensati insieme – nei loro legami e nelle loro possibilità di essere slegati – e che l’asimmetria socio-economica tra migranti e native può essere vissuta in modi creativi e tutti diversamente efficaci. Rispetto alle intenzioni iniziali, cioè di evitare

la circolazione del denaro all'interno del centro interculturale, e al contendere che ne è nato tra chi pensava ciò possibile e chi lo riteneva una strategia del tutto inefficace, si registrano dei ripensamenti, delle creazioni, delle svolte. Dice dei legami necessari tra soldi e politica, per esempio, il progetto di valorizzazione dei saperi manuali delle donne migranti e italiane, ideato da Elena Migliavacca e finanziato dal Comune, che si propone di promuovere l'artigianato a Casa di Ramia e nelle scuole di quartiere. E dice, invece, delle disconnessioni possibili, la pratica dell'eco-nomia del dono da parte di alcune italiane dell'associazione Ishtar, che hanno creato una rete di sostegno e presa in carico personale nei confronti di alcune migranti; il desiderio di uno scambio non monetario, di donare tempo e attenzione alle altre in quanto persone, che anima questa rete, permette di uscire dallo schema dell'individualismo in vista di una riformulazione dei concetti di comunità, confini, casa.

D'altronde, inoltre, dalla ricerca su campo, risulta evidente che la dicotomia tra migranti, spinte all'*engagement* associativo unicamente per ragioni economiche mentre le donne italiane sarebbero interessate allo scambio culturale, non illustra esaurientemente la situazione a Casa di Ramia. Le migranti che frequentano il centro non vivono tutte condizioni economiche difficili, ma anche coloro che devono fronteggiare problematiche di questo genere sono spesso promotrici di attività che investono lo spazio della Casa di valori associativi, non meramente monetari, spesso sacri.

Il caso delle pratiche rituali illustra quest'ultimo caso. Si tratta di pratiche attraverso cui rinnovare lo spirito della comunità d'origine per rielaborare nel paese di arrivo un codice di appartenenza; se alcune pratiche si mantengono, altre sono reinterpretate, iscrivendosi tuttavia nell'immaginario della continuità, e sottoposte ad un lavoro di adattamento alla nuova realtà. L'episodio che adesso racconto mostra come anche le pratiche che possono essere considerate più strettamente veicolanti un'idea di cultura fissa e escludente su base etnica, implicante d'altra parte uno sguardo esterno e distaccato, possano essere vissute invece come dei momenti di condivisione o almeno vi si aspirino. Questo mi sembra sia il caso di alcune delle attività svolte dalle associazioni monoetniche.

Per esempio, l'associazione delle donne nigeriane accorda molta importanza all'esperienza della maternità e uno dei riti più importanti è quello della nascita e dell'iniziazione del/la bambino/a. Se al paese di origine lo sciamano vede le ragioni della nascita e prevede il suo futuro, in Italia è possibile soltanto celebrare il fatto che la/il bambina/o sia portatrice di un messaggio alla famiglia e alla comunità. Nell'

‘invenzione’ della tradizione, le donne della NWA (Nigerian Women Association) hanno inserito una festa di accoglienza del/la bambino/a quaranta giorni dopo il parto. La mediatrice culturale ritiene questo rito fondamentale perché le donne nigeriane abbiano fiducia nel contesto italiano al momento della mediazione con le istituzioni e con i servizi sociali (Atti del convegno 2007 p. 42-43) : il lavoro di mediazione e le pratiche rituali si rivelano parti indispensabili di uno stesso processo di soggettivizzazione politica e di cittadinanza delle migranti.

Casa di Ramia è uno spazio attraversato da una molteplicità di donne e risulta essenziale per garantire l’efficacia di ogni rito che il valore di tali pratiche sia riconosciuto non solo da coloro che sono direttamente coinvolte, ma anche dall’insieme di coloro che frequentano il centro nello stesso momento della celebrazione.

Quando sono arrivata a Verona, la mediatrice culturale della NWA mi ha spiegato che l’associazione viveva un momento di crisi. Tra altro, mi ha raccontato che mesi prima, in occasione della festa per la nascita di un bambino, era arrivato un gruppo numeroso di donne srilankesi con bambini e bambine che immaginavano di poter occupare la sala per il consueto corso di danza. Il rito in corso era aperto a tutti, ma era strettamente necessario che tutte coloro che erano entrate nello spazio della festa partecipassero mangiando qualcosa. Ma le donne srilankesi hanno vietato ai figli di mangiare quanto era stato loro offerto. Rifiutando il cibo, hanno così reso inefficace la celebrazione della cerimonia: il bambino non era stato accolto secondo la tradizione, e in quanto portatore di un messaggio alla famiglia, tale episodio è stato considerato un cattivo presagio: la madre del bambino non è più tornata a Casa di Ramia e in generale l’associazione ha perduto credibilità. Tale conflitto rivela quanto le frontiere invisibili possano assumere dei significati diversi, secondo i posizionamenti di ognuna. Attraversare la frontiera, la soglia della sala, per le nigeriane comportava l’atto di entrare in uno spazio sacro seguendo delle regole implicite, al di qua di questa frontiera le donne srilankesi non avevano consapevolezza della sacralità della sala e neppure dell’importanza del loro comportamento e del riconoscimento (o non riconoscimento) che in quel momento agivano.

Ma di quale riconoscimento si trattava? Era necessario che le srilankesi riconoscessero la Cultura nigeriana? In prima istanza bisogna dire che la NWA è un’associazione interetnica perché accoglie donne provenienti da tutte le etnie della Nigeria, secondo un modello diffuso di associazionismo delle donne africane che va al di là delle appartenenze precedenti la migrazione per rinegoziarne altre, più

legate alla contingenza (Quiminal 2000). Un tale associazionismo sarebbe impossibile in Nigeria e infatti si tratta di una reale innovazione se anche nello stesso quartiere di Veronetta, dove si trova Casa di Ramia, i momenti comunitari dei Nigeriani e delle Nigeriane, rappresentati dalle quattro etnie (*igbò, edu, yoriba ishan*) prevede incontri 'etnici' (Bertani 2006).

Fare parte della NWA significa dunque l'acquisizione di una nuova identità, in costruzione e debole, e il rito stesso rappresenta una tale modificazione rispetto alla tradizione che il comportamento delle Srilankesi è sufficiente a metterla in dubbio. Proprio perché si tratta di un'appartenenza in 'fondazione', mi sembra che partecipare secondo le regole al rituale riconoscendogli un valore, non abbia in sé il senso dell'ideologia del rispetto della Cultura dell'altra. Infatti abitualmente tale retorica tende a creare o a rinforzare delle frontiere, mentre nell'episodio esposto in gioco era piuttosto una modalità di partecipazione. Credo che un desiderio simile allo stesso tempo di riconoscimento e di coinvolgimento dell'altra sia in opera ad esempio quando, in altre circostanze, le srilankesi hanno invitato le donne di casa di Ramia alla festa dell'anno buddista o ancora quando alcune italiane festeggiano il Natale con delle amiche e famiglie migranti. Si tratta, mi sembra, di momenti in cui condividere i riti celebrandoli *in presenza dell'altra*, con l'altra, rappresenta un modo per confondere le frontiere, rendendole fragili e permeabili più che per affermarle. Se i riti sono spesso celebrati per confermare un'identità, al contrario non escludere le 'straniere' da questi riti, ma investire di un ruolo importante di riconoscimento e offrire loro delle modalità di partecipazione rappresenta, secondo me, un importante spostamento simbolico.

Quanto si è verificato come conseguenza del non-riconoscimento da parte delle srilankesi lo dimostra; in effetti questo episodio di non-riconoscimento si è tradotto in un irrigidimento delle relazioni tra i gruppi monoetnici della Casa e nella richiesta di un rispetto più preciso e rigido degli orari e della divisione degli spazi del centro.

La domanda di frontiere rinforzate nasconde spesso allora la mancanza di spazi terzi di mediazione in cui esplicitare gli impliciti e i diversi punti di vista, e il desiderio di una gestione più condivisa degli spazi.

Bibliografia

- AA. VV., 2001, *Atti del campus Prendiamo la parola "Femminismi e intercultura"*, pubblicati dal Comune di Castelfiorentino.
- A.A.V.V., 2004, *Il bagaglio invisibile*, Progetto Equal Partnership, Brescia.
- A.A. V.V. 2007, *Atti del convegno Casa di Ramia: l'altra nella vita quotidiana*, pubblicati dal Comune di Verona.
- Abu Lughod, L. 1993, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press. Berkeley.
- Andall, J. 2000, *Gender, Migration and Domestic Service: the Politics of Black Women in Italy*, Ashgate Publishing, Hampshire.
- Andall, J. 2007, 'Italian feminisms and the challenges of Ethnic Diversity', *Feminist Review* 87, pp.76-84.
- Bertani, M. 2006, *Capitale sociale e reti informali in aree ad alta densità di immigrati: il quartiere di Veronetta*, in *Dalla società civile al capitale sociale* a cura di Paola Di Nicola, Franco Angeli, Milano.
- Butler, J. 2007, *Le récit de soi*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Calvino, I. 1972, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.
- Campani Giovanna 2002, *Perché siamo musulmane. Voci dai cento Islam in Italia e in Europa*, Guerini Studio, Milano.
- Caponio, T. 2005, 'Policy Networks and Immigrants, Associations in Italy: the cases of Milan, Bologna and Naples', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (5), pp. 931-950.
- Danese, G. 1998, 'Enjeux et limites du mouvement associatif immigrée en Italie', *Migrations sociétés* 55, pp. 67-74.
- Decimo, F. 2005, *Quando emigrano le donne*, Il Mulino, Bologna.
- Ehrenreich B., Hochschild R. A., (2003) *Global women. Nannies, maids and sex workers in the new economy*, Metropolitan books, New York.

Fraser, Nancy 1997, "Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical Democracy: A Genealogy of the Current Impasse in Feminist Theory", in Nancy Fraser *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York, Routledge, pp.173-188.

Maher, V. 2007 Introduzione a Abu Lughod, Lila 2007, *Sentimenti velati*, Le Nuove Muse, Torino.

Merrill, H. 2006, *An alliance of women. Immigration and politics of race*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Pojmann, W. 2006, *Immigrant women and feminism in Italy*, Ashgate, Aldershot.

Quiminal, C. 2000 « Construction des identités en situation migratoire :territoire des hommes, territoire des femmes » in *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Editions de l'Aube. Disponibile su Google Scholar

Salih, R. 2006, 'Femminismo e islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale' in *Altri femminismi. Corpi, culture, lavoro*, Manifesto Libri, Roma.

Scrinzi, F. 2003, 'Ma culture dans laquelle elle travaille'. Les migrantes dans les services domestiques en Italie et en France', in *Cahiers du Cedref 10*, 'Genre, travail et migrations en Europe', pp. 137-162.

Note

[1] Il primo centro interculturale, "Alma Mater," è stato aperto a Torino nel 1993, nato dalla convergenza di interessi tra migranti e femministe torinesi per l'empowerment delle donne e la possibilità di creare nuove forme di economia e di lavoro marcate dalla differenza femminile. Sulla scia dell'Alma Mater sono nati "Nosotras" a Firenze nel 1998, che ha promosso molte campagne sul tema delle mutilazioni genitali femminili, e "Trama di Terre" a Imola nel 1997. Presso la "Casa Internazionale delle donne" di Roma invece hanno sede alcune associazioni di migranti (Candelaria e No.Di.) che collaborano saltuariamente con le associazioni di italiane in particolare sul tema dei diritti internazionali delle donne. Questi sono solo alcuni esempi; strutture di questo tipo, ma anche gruppi informali, esistono in gran

numero sparsi sul territorio nazionale.

[2] Diotima è la comunità filosofica femminile attiva da molti anni all'Università di Verona e punto di riferimento importante a livello nazionale e internazionale per la politica e il pensiero della differenza sessuale. Durante gli anni dell'università ho partecipato ad un gruppo di donne, la Società delle Estranee, un gruppo di lettura e riflessione sulla differenza sessuale. Da quando abito a Parigi vivo e continuamente rielaboro l'azione politica insieme ad altre/i; potete trovarne traccia sul blog www.passepartu.splinder.com. Al Centro Studi di genere di Paris 8, che frequento in quanto dottoranda, ho incontrato una preziosa interlocutrice in Nadia Setti, che ringrazio qui per essere stata lettrice della bozza di quest'articolo.

[3] Uno dei libri più rappresentativi di questo filone è Ehrenreich B., Hochschild R. A. 2003. Per una focalizzazione sulla situazione in Italia, cfr. Andall 2000, Scrinzi 2003 .

[4] Le uniche ricerche specifiche sull'associazionismo femminile di native e migranti in Italia sono state condotte da due ricercatrici americane Pojamnn 2006 e Merrill 2006, ed una inglese Andall 2007, che ha dedicato un intero numero della *Feminist review* al femminismo italiano.

[5] Sull'associazionismo dei migranti in Italia, cfr Caponio 2005, Danese 1998.

[6] www.tramaditerre.org; www.nosotras.it; www.ishtarvr.org; www.crinali.org

[7] *Prendiamo la parola* (2001), Atti di un campus su femminismi e intercultura; *Il bagaglio invisibile* (2004), la trascrizione del Seminario "Razzismo e sessismo nelle pratiche politiche e nelle relazioni economiche; strumenti di contrasto" tenutosi a Castelfiorentino (Fi) 2-4 giugno 2005 disponibile sul sito di *Punto di partenza; Report Shadow* sulla situazione italiana a dieci anni dalla conferenza ONU sulle donne di Pechino, disponibile sul sito www.donne.toscana.it/htm/aree2/htm/shadow.pdf.

[8] Atti del convegno Casa di Ramia: *L'incontro con l'altra nella vita quotidiana*, Verona, 2007, p. 13.

[9] Si tratta di un progetto europeo in cui sono impegnati la Foundation Academy of Balkan Civilisation de Sophia (Bulgaria), il Centre for Developments Studies di Atene e la Fondazione Aida a Verona. Le informazioni relative al progetto sono disponibili sul sito: www.reconcart.eu.

[10] Alcune questioni poste sono state: Quali erano le forme della religiosità di

vostra madre o vostra nonna, quali sono le differenze tra la loro e la vostra e, per quelle di noi che hanno figli, cosa trasmettono della pratica religiosa? A partire da una fotografia ci è stato chiesto di parlare del rapporto con nostro padre nell'infanzia, adolescenza, età matura. Ha avuto delle trasformazioni questo rapporto? Differenze nel rapporto del padre con altri fratelli, sorelle. Il padre pratica la religione? Che cosa ci ha trasmesso, in positivo o anche in negativo? O ancora, ci è stato chiesto di portare degli oggetti rappresentativi della nostra pratica religiosa e di raccontarne alle altre la storia.

Pratiche politiche, conflitti e creatività nei centri interculturali delle donne in Italia

Livia Alga

Anche a Raissa, città triste, corre un filo invisibile che allaccia un essere vivente a un altro per un attimo e si disfa, poi torna a tendersi tra punti in movimento disegnando nuove rapide figure cosicché a ogni secondo la città infelice contiene una città felice che nemmeno sa di esistere (Calvino, *Le città invisibili*).

Questo articolo nasce dalle relazioni con alcune donne incontrate alla Casa di Ramia di Verona durante i quattro mesi (aprile-luglio 2008) in cui questo centro interculturale è stato al cuore della mia prima esperienza di ricerca su campo in quanto apprendista antropologa. Oggetto della ricerca sono le pratiche politiche e le forme di mediazione che donne native e migranti elaborano e sperimentano insieme per fondare una cultura delle differenze e gestire, o schivare, il conflitto sociale innescato dalle retoriche dell'insicurezza, del 'clandestino' e dello scontro tra culture.

Casa di Ramia ("ramia" è una fibra vegetale tessile) è una creazione sociale nata dal desiderio di alcune amministratrici del Comune di Verona legate da tempo in una relazione di fiducia con altre, impegnate nella politica delle donne a livello cittadino. Essa è un'istituzione pubblica del Comune di Verona, un nuovo servizio, ma è certo più di questo. Può essere considerata l'esempio veronese di un processo esteso a tutta l'Italia, al Centro-Nord soprattutto, dove negli ultimi quindici anni donne dalle molteplici appartenenze hanno avviato diverse forme di collaborazione e azione politica: l'apertura dei centri interculturali, spazi pubblici progettati da gruppi di donne e sostenuti finanziariamente dalle istituzioni regionali o comunali, ne costituisce l'esito più dirompente. Le modalità dell'incontro tra migranti e locali, i centri d'interesse e le attività delle associazioni sono state modellate caso per caso, secondo le esigenze singolari del territorio, dalla tipologia di immigrazione femminile, dalla tradizione femminista, e più in generale culturale, dal clima politico-istituzionale di alcune città [1].

La scelta di ritagliare il mio campo d'indagine a Verona trae origine dall'assenza, almeno a mia conoscenza, di legami politici tra native e migranti nella mia città d'origine, Palermo, dove è molto attiva una rete antirazzista che coinvolge uomini migranti, e dal desiderio di fare esperienza invece della specifiche modalità della

politica delle donne. Quest'ultima possibilità mi si è fatta presente per merito di Valeria Andò che, amica di Diotima, mi ha messo in contatto con Giannina Longobardi, portavoce su "Via Dogana" dell'apertura di Casa di Ramia. Oltre che per quest'opportunità, ci tengo ad esprimere il mio debito verso Diotima, nel cui alveo ho maturato insieme ad altre [2] il coraggio del mio agire politico.

Elaborare un progetto di ricerca non è stato semplice a causa del mio essere alla prima esperienza, ma anche del genere di attenzione che il mondo universitario dedica all'immigrazione femminile e della tipologia del materiale disponibile sull'argomento. Infatti, da una parte abbondano gli studi sulle condizioni di vita e di lavoro delle migranti in quanto prostitute, colf e badanti, fino a creare un filone di ricerca sull'immigrazione femminile fondato su un paradigma interpretativo strutturalista che spiega la mobilità femminile facendo coincidere percorsi migratori con i destini occupazionali [3]. Oppure, alcune sociologhe, contestando l'identificazione delle migranti in quanto vittime di forze strutturaliste che governano il sistema mondiale, hanno condotto delle inchieste sui percorsi e le reti transnazionali della mobilità femminile e messo in evidenza le ambizioni, le competenze delle migranti ; a partire dalla centralità dei ruoli delle migranti all'interno delle loro famiglie, queste ricerche sono centrate sull'importanza della migrazione per la continuità sociale delle comunità d'origine e sulle complesse dinamiche di riconfigurazione dei gruppi familiari e dei rapporti di genere su scala globale (Decimo 2005). Se questi studi hanno contribuito a screditare certi stereotipi sulla migrazione femminile, pochissima attenzione è stata indirizzata alle migranti in quanto soggetti politici [4] e l'associazionismo dei migranti è stato preso in considerazione come un fenomeno neutro oppure maschile [5]. A partire dalla presa in conto della complessità delle condizioni materiali e delle reti relazionali in cui ciascuna è integrata, la mia ricerca volge lo sguardo alle relazioni politiche tra donne native e migranti, non riducibili al rapporto *patronnes-travailleuses*, alle trasformazioni delle pratiche politiche e ai conflitti da esse fioriti. Innanzitutto mi sono dovuta quindi confrontare con la singolarità delle fonti di informazione e la loro scarsa/difficile reperibilità. Si tratta nella maggior parte dei casi di documenti a carattere informale, testi dattilografati e/o disponibili solo presso i centri interculturali, anche se negli ultimi anni, grazie alla creazione di siti internet [6], questi luoghi godono di un'accresciuta possibilità di circolazione del sapere elaborato. D'altra parte, il carattere informale di trascrizioni di dibattiti, atti di convegni, risultati di laboratori e bilanci sui progetti, [7] rappresenta una grande ricchezza perché offre la possibilità di cogliere le difficoltà, le contraddizioni, i desideri, i processi di elaborazione e i momenti di valutazione delle attività: in altre

parole, di comprendere la vita di questi centri *in fieri* da un punto di vista interno.

A partire dal materiale reperito mi sembra si possano individuare dei nodi e delle consapevolezze, da cui, nei centri interculturali, donne dalle diverse appartenenze hanno iniziato ad interrogarsi sulle pratiche da elaborare. Un guadagno fondante è considerata la possibilità di nominare la forma delle relazioni politiche tra native e migranti in termini di *asimmetria* di posizioni nella cittadinanza e di condizioni materiali. In generale, infatti, dalle autorappresentazioni delle frequentatrici dei centri emerge che se le italiane sono di mezza età, hanno lavori, redditi stabili e godono di una approfondita conoscenza del contesto, le migranti più giovani sono lavoratrici precarie, senza diritti di cittadinanza riconosciuti, discriminate, e considerano l'associazionismo soprattutto una possibilità per trovare occupazione e migliorare le loro condizioni di vita. Il dibattito sulla progettualità dei centri risulta basato su una riflessione sui rapporti interconnessi di dominazione sessisti e razzisti, in cui le migranti denunciano la loro subalternità ed estrema vulnerabilità nel contesto italiano, mentre le italiane cercano di destrutturare il 'maternalismo' loro attribuito e di allontanarsi dalla logica 'bianca' – nel senso di colonizzatrice – del 'loro' femminismo. Sono state dunque elaborate strategie di 'ribaltamento', pratiche che consentissero alle migranti la produzione di reddito, la realizzazione di percorsi professionalizzanti, l'avvio di cooperative, nello spirito di un'idea rinnovata di lavoro conciliante il bisogno, il sapere e il desiderio.

La condizione di asimmetria tra migranti e native è ritenuta costituire una fonte di conflittualità molto complessa da gestire, cui è attribuita tuttavia una grande fecondità, come sostiene Maria Teresa Battaglini, secondo la quale i luoghi interculturali sono innanzitutto *luoghi per la sperimentazione di azioni positive sui conflitti* [8]. Partire dall'idea di conflitto mi è allora sembrato prezioso per mettere in evidenza, più che la fissità dei posizionamenti, i processi di costruzione dell'alterità, di negoziazione delle soggettività politiche in gioco; come scrive l'antropologa palestinese-americana Lila Abu Lughod nella sua teorizzazione di un'etnografia del particolare, *by focusing closely on particular individuals and their changing relationships*, risulta evidente come *individuals are confronted with choices; they struggle with others, make conflicting statements, argue about points of view on the same events, undergo ups and downs in various relationships and changes in their circumstances and desires, face new pressures and fail to predict what will happen to them or to those around them* (Abu Lughod 1993: 14). Dal materiale che ho raccolto durante i quattro mesi di ricerca su campo – un lungo quaderno di appunti, registrazioni di interviste, conversazioni, incontri, volantini, ricordi – ho

quindi selezionato tutti quegli episodi in cui mi sembrava emergessero forme svariate di conflittualità all'interno di Casa di Ramia: l'esperienza ha messo in luce come le pratiche politiche vadano avanti a forza di ripensamenti, momenti di autenticità, ricerca di nuovi linguaggi e creatività. In che modo si sposta e fluisce l'asse della conflittualità a Casa di Ramia? Quali i punti di leva da sfruttare e gli scacchi da rielaborare?

La realtà della Casa presenta infatti in parte alcune delle costanti appena descritte comuni agli altri centri interculturali, ma anche delle specificità. Il centro, secondo le intenzioni iniziali, doveva essere un luogo per dare vita a relazioni tra migranti e native non strumentali, non mirate necessariamente alla risoluzione di problemi economici e legali o alla realizzazione di progetti professionali, ma il cui valore consistesse nello scambio di parola vissuta. Questa intenzione originaria ha spostato in qualche modo l'asse della conflittualità; se infatti solitamente le discussioni sulle relazioni all'interno dei centri interculturali si focalizzano sulle ineguaglianze e sulle esigenze di redistribuzione economica, l'esperienza a Casa di Ramia fa risaltare invece le dinamiche di riconoscimento tra le donne e l'importanza di prendere in conto le tensioni fra queste due diverse istanze. Nancy Fraser, che sostiene la necessità di risituare il culturale nella sua relazione con il sociale e di prendere in conto le tensioni tra redistribuzione economica e riconoscimento per sciogliere il nodo che lega identità e differenza (Fraser 1997), definisce il riconoscimento 'multiculturale'. Vedremo che è proprio rispetto al contenuto del riconoscimento che le donne di Casa di Ramia provano ad operare degli spostamenti simbolici importanti per sottrarsi all'ideologia del multiculturalismo, dell'esistenza di molte culture che staticamente si affiancano.

Accennerò soltanto ad alcune delle pratiche cui ho avuto la possibilità di partecipare, cercando di metterne in luce il guadagno di cui ho io stessa approfittato.

Ma già il termine 'alterità' è una dichiarazione di pigrizia filosofica o almeno di scacco di chi rinuncia a tentare di 'comprendere' il mondo altrui (Maher 2007:xxx).

Una delle esperienze più intense che ho condiviso a Casa di Ramia sono state delle mattine trascorse con una dozzina di altre donne tutte originarie dell'area mediterranea (dall'Italia fino alla Palestina) di svariate condizioni socio-economiche: erano presenti una danzatrice, delle attrici, delle casalinghe, delle studentesse, una narratrice, un'assistente sociale, e tre mediatrici culturali. L'occasione ci è stata data da un progetto europeo, Reconcart, *Reconciliation through Art: Perceptions of*

Hijab che, come si legge nella presentazione, si proponeva *di esaminare come l'hijab è percepito dalle donne, musulmane e non, attraverso una molteplicità di forme artistiche per offrire alle donne, velate o no, la possibilità, ciascuna a partire dalle proprie esperienze, di presentare il proprio punto di vista e le modalità di **riconciliazione con l'altra*** (in inglese 'with the other') [9]. Anche se Rosanna, l'attrice responsabile del gruppo ci aveva comunicato che il fine degli incontri previsti era la raccolta di materiale (storie di vita, canti, favole, musiche) per la realizzazione di uno spettacolo teatrale, non mi è sembrato che nessuna di noi tenesse particolarmente a mente il motivo delle riunioni, tanto è stato il gusto che subito abbiamo preso a raccontarci a partire dal primo incontro in cui la mediatrice culturale italiana ci ha domandato di narrare le nostre prime percezioni del religioso, quelle della nostra infanzia. Da lì abbiamo iniziato a scivolare insieme nelle memorie senza porci il problema di che senso avesse questo sprofondare e dissotterrare: il guadagno era lì presente a tutte.

Questa pratica, quella di incontrarsi e dare parola e sensi nuovi alla propria esperienza tra donne, non è una pratica nuova al femminismo italiano, ma è risultata innovata grazie al di più della mediazione culturale. Si potrebbe dire che prende il *relais* dalla pratica dell'autocoscienza, per come questa è raccontata da chi l'ha vissuta, nel senso che parte da uno dei suoi risultati più importanti, cioè l'acquisizione della consapevolezza delle differenze tra le donne e dell'insufficienza di un rispecchiamento omogeneizzante.

Capitava, quindi, che se di racconto in racconto non mancavano le eco e a volte appariva di sfuggita la possibilità di rivedersi l'una nell'altra, la sensazione era soffiata via dalla descrizione di un paesaggio straniero, di un rito mai festeggiato, di una parola incomprensibile e spesso intraducibile. Preziosa è stata allora la presenza di Jamila, Najat e Susanna, le mediatrici culturali, immerse come le altre nel gioco della memoria, ma mettendo a disposizione di tutte noi le acquisizioni della loro esperienza professionale. Consapevoli dell'esistenza di una differenza 'culturale' tra le presenti, era necessario andare oltre: come parlare di queste 'culture'? Le coordinatrici, ci hanno suggerito, con le domande che ponevano all'inizio di ogni incontro [10], di annacquare questa parola astratta per cogliere in trasparenza invece le genealogie in cui ci iscriviamo, i legami affettivi che hanno influenzato e ispirato le scelte di vita e le appartenenze. Difficilmente si saprebbe parlare della propria cultura, ma tutte conosciamo la nostra storia. I racconti ci hanno stupite, commosse, divertite, incuriosite; esporsi non è stato naturale né sempre indolore, la parola non è stata sempre fluida e rileggendo le trascrizioni

degli incontri talvolta si coglie come i discorsi andavano avanti per svelamenti progressivi, abbandoni di timidezze, e non sono mancati neppure l'ansia di soddisfare le richieste dell'altra o i condizionamenti dovuti alle norme sociali di riconoscimento attive tra le presenti.

Una delle considerazioni che, volendo schematizzare, si possono fare è che dall'ascolto delle nostre storie sono emerse due traiettorie, l'una propria alla italiane, l'altra alle musulmane. Le donne italiane, tutte eccetto una, hanno vissuto un allontanamento forte e conflittuale – uno strappo – verso la fine dell'adolescenza dalle forme rituali della religione cattolica cui erano state educate, in coincidenza spesso con uno spostamento dai luoghi d'origine (in diversi casi la provincia). Ricerche di spiritualità alternative hanno condotto alcune lontano dalla tradizione cattolica alla conversione ad altre fedi (bahai, buddista), altre si professano atee, altre ancora sono ancora in cerca di una dimensione spirituale. In ogni caso condividere il proprio percorso ha messo in luce la difficoltà, a volte anche la rabbia, che si prova quando si tenta di fare i conti con l'educazione cattolica ricevuta, di metterne a fuoco i guadagni e le perdite; in molte ci siamo lasciate stupire dall'inconsuetudine di parlare tra donne di religione, sentendo che finalmente una zona d'ombra si svelava e c'era uno spazio in cui mostrarla ad altre.

Dall'altra parte, nelle storie assai varie di donne musulmane ricorrevano certi elementi, come l'essere cresciute in famiglie non particolarmente praticanti, l'evento della migrazione e la nostalgia per l'inevitabile distacco dal contesto relazionale rispetto al quale la religione è considerata un ponte privilegiato. Le migranti musulmane in Italia hanno dunque avviato delle ricerche di fede rinnovata all'interno dei precetti della tradizione islamica, animate dal desiderio, non senza contraddizioni, dubbi o incoerenze, di una maggiore religiosità secondo l'ortodossia.

Il valore di riconciliazione annunciato dal progetto ha subito quindi una sorta di piccola rivoluzione. Se infatti nella presentazione si leggeva che il progetto era da considerare come una possibilità di riconciliazione con l'altra, a partire dai dibattiti infuocati sull'hijab in Europa, si può dire che in realtà la partecipazione a Reconcart ha rappresentato soprattutto un'occasione per avviare una (ri)conciliazione, non con l'altra, ma ciascuna con se stessa e il suo proprio vissuto, uno spazio dove mostrare all'altra i propri conflitti e desideri a volte contrastanti. Per esempio una donna musulmana, Soussen, in Italia da più di 15 anni e che non aveva ereditato lungo la sua genealogia una forma di religiosità ortodossa, durante una discussione sul velo islamico svoltasi in presenza di donne italiane e musulmane non velate ha manifestato apertamente e con convinzione le sue paure e la sua disapprovazione

rispetto alla possibilità di indossare il velo, che considerava come una forma di chiusura rispetto al mondo. Eppure la stessa donna in occasione di un altro incontro, rivolgendosi ad una donna musulmana velata ha espresso con tutta sincerità il desiderio di indossare il velo in quanto simbolo di una spiritualità purificata, e la speranza di riuscire un giorno a essere convinta di questa scelta. Questi tentativi di rendere conto di sé all'altra – e in questo caso direi di rendersi simile all'altra e quindi riconoscibile – svelano le modalità stesse di negoziazione della propria riconoscibilità (Butler 2007). L'esposizione di sé si rivela in parte un atto performativo che, secondo l'interlocutrice, legittima l'espressione di desideri e preoccupazioni diversi, talvolta contraddittori e incoerenti, mettendo in luce anche le norme e le pressioni esterne in cui il soggetto narrante stesso è preso.

La ricerca di una religiosità di un islam 'ortodosso' che dovrebbe culminare con la scelta di indossare il velo, è d'altronde una traiettoria molto diffusa tra le musulmane immigrate in Italia, come rivela anche un'inchiesta condotta Giovanna Campani: rappresenterebbe, secondo i casi, una reazione a un ambiente sociale percepito come ostile e razzista, il desiderio di proporre e incarnare dei modelli di donna e di femminismo (Salih 2006) e dei percorsi di spiritualità altri rispetto a quelli italiani, l'iscrizione di un'appartenenza per rinsaldare le proprie radici.

Mi sembra inoltre che il conflitto vissuto e esposto da Soussen possa essere considerato un sintomo della situazione sociale attuale; nello scontro tra culture così proclamato, tra un Occidente che continua a *racialisare* e marginalizzare le musulmane e un Islam che tende a servirsi del corpo delle donne per condurre una campagna di difesa-attacco contro l'Occidente, ognuna è chiamata a prendere posizione. Soussen e le donne di questo gruppo di parola hanno potuto tuttavia posizionarsi in modi obliqui – né da una parte né dall'altra – rispetto a questo conflitto ed esporre/esibire i termini di quest'ultimo è già a mio parere un modo per schivarlo e non esserne vittima o complice.

Il guadagno, credo importante, risiede allora nella possibilità che ad esempio questa donna ha avuto partecipando al progetto, di rilanciare la 'sua' questione, 'quali sensi può avere indossare il velo in Italia?', insieme a delle musulmane come lei migranti ma anche a delle italiane. Così uno degli effetti di questi incontri è stato che paradossalmente mentre ci si esponeva parlando delle proprie esperienze originarie e delle proprie appartenenze, ci si poteva allontanare da esse fino a sciogliersene per diventare altra, quella che si può divenire quando parti ombrate di te tralucono in presenza delle parole di altre donne.

Il senso del mio discorso non vuole essere quello di respingere il conflitto fuori dal pacifico cerchio di donne, ma vorrei mettere l'accento su come si dia per scontato che un certo genere di conflitto – tra noi e le altre, tra le donne che indossano il velo e quelle che non lo indossano, ad esempio – esista. D'altra parte, il fatto che non si sia parlato in termini oppositivi o dicotomici, non implica che si fosse sempre d'accordo, né che si potesse accogliere in ogni caso quanto veniva detto. Erano le modalità stesse in cui il tema era affrontato a non portare all'opposizione, ma alla curiosità e di conseguenza a giocare con gli immaginari, spesso veicoli di pregiudizi: proprio perché le differenze erano evidenti, semplice può risultare proiettare i nostri *immaginari sull'altra*. (Ad esempio io, attraverso le domande che mi sono state poste sul Sud Italia, mi sono resa conto che l'idea che in molte, italiane e migranti, hanno della Sicilia è quella di un luogo dove tutt'oggi le donne vanno a messa con il velo ricamato, oppure sanno di magia, e gli uomini sono possessivi e burberi). Spesso è capitato a qualche donna di dovere fare un lavoro molto delicato per non sentirsi schiacciata dall'immagine, a volte distorta, rimandata dalle altre e per riuscire a parlare invece a partire dalla propria esperienza. Ma è stato anche il caso, su suggerimento di una delle mediatrici, di interrogare i nostri *immaginari incrociati*, ad esempio sul valore del velo indossato dalle suore cattoliche, così presenti nei racconti d'infanzia delle italiane, per vedere da una parte in che modo le donne musulmane interpretassero questa figura e come dall'altra, nell'immaginario delle italiane, si confondessero inconsciamente i veli delle suore cattoliche e delle musulmane.

In ogni caso il tentativo era quello di smettere di tradurre semplicemente da una 'cultura' all'altra, nel desiderio di dare esistenza propria ad ogni vissuto e di mostrare le contraddizioni interne e i processi di soggettivizzazione di ognuna. Questo è stato garantito soprattutto dalla presenza delle mediatrici che assicurava tra l'altro la possibilità di mettere al centro parole e lingue diverse.

Che una chiave per una cultura delle differenze sia ancorarsi ai vissuti, raccontarsi attraverso parole piene di senso e secondo modalità non previste, l'ho sperimentato insieme ad altre anche nel gruppo in cui la mediazione scelta era la poesia. Il presupposto, come mi ha detto Lisa, l'ideatrice di Poesiadalmondo, era quello di *andare verso, oltrepassare una frontiera, toccarsi o soltanto suggerire qualcosa di sé all'altra, quel poco possibile* visto che le partecipanti sono originarie di continenti geograficamente lontani: al gruppo partecipano una mediatrice culturale brasiliana, una mediatrice culturale marocchina, un'attrice e una badante bulgare, una psicologa, una poetessa ed un'insegnante italiane, due professoresse tedesche, un

giornalista-camionista serbo. *L'idea era di parlarsi attraverso la poesia, ascoltare l'altra/o senza intervenire, in silenzio, cogliere la bellezza dell'incontro per creare un'intesa minima possibile in uno spazio di incomprensione* (conversazione con Lisa). La necessità di rivolgersi al linguaggio poetico, attingendo al tesoro della lingua materna, nasce dall'esigenza di sfuggire alla povertà delle parole mediatizzate sul fenomeno 'immigrazione', aprendo varchi per parlare di sé, di migrazione, di viaggi, e per entrare relazioni con il mondo dell'altra, senza ricalcare i percorsi della retorica del multiculturalismo.

La ricchezza mi è stata immediatamente chiara quando mi è stata posta come condizione per partecipare agli incontri la condivisione di alcune mie vecchie 'poesie', di cui trascuravo assolutamente il valore: è stato come entrare in un cerchio magico.

Tuttavia, contrariamente a quanto si possa immaginare, la poesia non mette a riparo da malintesi, contese, istanze di riconoscimento, e da linguaggio accogliente tutte le differenze si è presto trasformata in campo di battaglia; eppure, proprio su un conflitto all'interno del gruppo si è misurata l'ulteriore efficacia di questo linguaggio. E' accaduto, infatti, che la parola poetica sia stata contestata quando una poesia è risultata nel contenuto e nella forma incompatibile rispetto alle norme della cultura musulmana di una partecipante; ciò ha generato un conflitto che ha contrapposto due 'culture', la bulgara, 'occidentale' e atea, e la musulmana profondamente ortodossa, entrambe in competizione per il riconoscimento della propria identità 'etnico-culturale' da parte delle altre del gruppo. Se in un primo momento il comportamento della donna bulgara è stato tacciato di mancanza di sensibilità e rispetto, una poetessa italiana ha messo in luce un'altra prospettiva grazie alla quale è stato possibile risolvere quasi del tutto il conflitto. Si trattava infatti di prendere atto del fatto che se di solito le relazioni tra donne native e migranti sono marcate da un'asimmetria di cui è necessario cogliere le ragioni per elaborarla e superarla, nel caso del gruppo di poesia non si trattava di dare atto di un tale squilibrio: il gesto riparatore non poteva consistere nell'esclusivo riconoscimento della cultura della donna musulmana dando legittimità al suo mondo di valori, 'incompreso' o ignorato da una maggioranza. Morena ha invece proposto di 'spostare' l'oggetto del riconoscimento. 'Schierandosi' dalla parte della donna bulgara, non ha sostenuto il riconoscimento della sua cultura bulgara, ma ha suggerito di abbandonare l'idea del riconoscimento dell'"identità culturale", dal momento che riconoscerne una implica spesso l'esclusione dell'altra. Pur nel rispetto di ognuna, Morena ha proposto di stabilire che la sfida di questa attività,

“Poesiadalmundo”, fosse piuttosto quella di nominare vissuti esprimibili se non attraverso il linguaggio della poesia, nell’ottica di una sostanziale *parità* delle partecipanti, data dal dono che si fa di sé quando si legge ad altre una propria poesia. Il riconoscimento non consisteva più in un contenuto, ma nella qualità del gesto: il dono poetico, e nel valore della mediazione: la consapevolezza della molteplicità semantica del linguaggio.

Abbandonare la difesa della propria cultura, quella in cui l’ordine sociale ci iscrive, in favore della possibilità di negoziare le proprie parole e i valori di queste parole con l’altra è apparso un guadagno più importante. Questo spostamento simbolico ha innescato l’inizio di un percorso poetico: anche se la poesia risultata offensiva, causa del conflitto, non è entrata a far parte dello spettacolo finale del gruppo, altre poesie sono state scritte dalle donne coinvolte nel conflitto a proposito delle emozioni che esso aveva suscitato, suggellando la riconciliazione.

In ogni caso sostenere che la pratica di lettura e di scambio delle poesie si basi su una sostanziale parità di dono, non implica nascondere la consapevolezza della disparità di ruoli delle donne del gruppo. Come questo genere di conflitto svela, esiste un desiderio e una richiesta di riconoscimento indirizzato da alcune migranti ad alcune donne italiane: riflettere su quale ruolo quest’ultime in quanto native assumono, quale potere simbolico venga loro attribuito mi sembra importante, come anche nominare il conflitto tra migranti per cogliere le ragioni profonde del suo verificarsi.

Questo mi conduce a parlare del nodo in cui le dinamiche di riconoscimento si intrecciano con le esigenze della redistribuzione e il rapporto con l’‘economico’. La conflittualità tra le migranti è infatti connessa spesso a forme di competizione e delusione che molte donne impegnate nella mediazione culturale sperimentano nello svolgere la propria professione; in particolare essa si verifica tra chi, conoscendo bene il contesto, riesce a valorizzare il proprio sapere ed ha accesso a finanziamenti e chi non gode invece di tali ‘privilegi’. Questo mi sembra sfumare l’idea che il conflitto a livello socio-economico si giochi soltanto tra native e migranti.

A quattro anni dall’apertura del centro, la mia sensazione è che sia per tutte le donne di Casa di Ramia evidente che il politico e l’economico devono essere pensati insieme – nei loro legami e nelle loro possibilità di essere slegati – e che l’asimmetria socio-economica tra migranti e native può essere vissuta in modi creativi e tutti diversamente efficaci. Rispetto alle intenzioni iniziali, cioè di evitare

la circolazione del denaro all'interno del centro interculturale, e al contendere che ne è nato tra chi pensava ciò possibile e chi lo riteneva una strategia del tutto inefficace, si registrano dei ripensamenti, delle creazioni, delle svolte. Dice dei legami necessari tra soldi e politica, per esempio, il progetto di valorizzazione dei saperi manuali delle donne migranti e italiane, ideato da Elena Migliavacca e finanziato dal Comune, che si propone di promuovere l'artigianato a Casa di Ramia e nelle scuole di quartiere. E dice, invece, delle disconnessioni possibili, la pratica dell'eco-nomia del dono da parte di alcune italiane dell'associazione Ishtar, che hanno creato una rete di sostegno e presa in carico personale nei confronti di alcune migranti; il desiderio di uno scambio non monetario, di donare tempo e attenzione alle altre in quanto persone, che anima questa rete, permette di uscire dallo schema dell'individualismo in vista di una riformulazione dei concetti di comunità, confini, *casa*.

D'altronde, inoltre, dalla ricerca su campo, risulta evidente che la dicotomia tra migranti, spinte all'*engagement* associativo unicamente per ragioni economiche mentre le donne italiane sarebbero interessate allo scambio culturale, non illustra esaurientemente la situazione a Casa di Ramia. Le migranti che frequentano il centro non vivono tutte condizioni economiche difficili, ma anche coloro che devono fronteggiare problematiche di questo genere sono spesso promotrici di attività che investono lo spazio della Casa di valori associativi, non meramente monetari, spesso sacri.

Il caso delle pratiche rituali illustra quest'ultimo caso. Si tratta di pratiche attraverso cui rinnovare lo spirito della comunità d'origine per rielaborare nel paese di arrivo un codice di appartenenza; se alcune pratiche si mantengono, altre sono reinterpretate, iscrivendosi tuttavia nell'immaginario della continuità, e sottoposte ad un lavoro di adattamento alla nuova realtà. L'episodio che adesso racconto mostra come anche le pratiche che possono essere considerate più strettamente veicolanti un'idea di cultura fissa e escludente su base etnica, implicante d'altra parte uno sguardo esterno e distaccato, possano essere vissute invece come dei momenti di condivisione o almeno vi si aspirino. Questo mi sembra sia il caso di alcune delle attività svolte dalle associazioni monoetniche.

Per esempio, l'associazione delle donne nigeriane accorda molta importanza all'esperienza della maternità e uno dei riti più importanti è quello della nascita e dell'iniziazione del/la bambino/a. Se al paese di origine lo sciamano vede le ragioni della nascita e prevede il suo futuro, in Italia è possibile soltanto celebrare il fatto che la/il bambina/o sia portatrice di un messaggio alla famiglia e alla comunità. Nell'

‘invenzione’ della tradizione, le donne della NWA (Nigerian Women Association) hanno inserito una festa di accoglienza del/la bambino/a quaranta giorni dopo il parto. La mediatrice culturale ritiene questo rito fondamentale perché le donne nigeriane abbiano fiducia nel contesto italiano al momento della mediazione con le istituzioni e con i servizi sociali (Atti del convegno 2007 p. 42-43) : il lavoro di mediazione e le pratiche rituali si rivelano parti indispensabili di uno stesso processo di soggettivizzazione politica e di cittadinanza delle migranti.

Casa di Ramia è uno spazio attraversato da una molteplicità di donne e risulta essenziale per garantire l’efficacia di ogni rito che il valore di tali pratiche sia riconosciuto non solo da coloro che sono direttamente coinvolte, ma anche dall’insieme di coloro che frequentano il centro nello stesso momento della celebrazione.

Quando sono arrivata a Verona, la mediatrice culturale della NWA mi ha spiegato che l’associazione viveva un momento di crisi. Tra altro, mi ha raccontato che mesi prima, in occasione della festa per la nascita di un bambino, era arrivato un gruppo numeroso di donne srilankesi con bambini e bambine che immaginavano di poter occupare la sala per il consueto corso di danza. Il rito in corso era aperto a tutti, ma era strettamente necessario che tutte coloro che erano entrate nello spazio della festa partecipassero mangiando qualcosa. Ma le donne srilankesi hanno vietato ai figli di mangiare quanto era stato loro offerto. Rifiutando il cibo, hanno così reso inefficace la celebrazione della cerimonia: il bambino non era stato accolto secondo la tradizione, e in quanto portatore di un messaggio alla famiglia, tale episodio è stato considerato un cattivo presagio: la madre del bambino non è più tornata a Casa di Ramia e in generale l’associazione ha perduto credibilità. Tale conflitto rivela quanto le frontiere invisibili possano assumere dei significati diversi, secondo i posizionamenti di ognuna. Attraversare la frontiera, la soglia della sala, per le nigeriane comportava l’atto di entrare in uno spazio sacro seguendo delle regole implicite, al di qua di questa frontiera le donne srilankesi non avevano consapevolezza della sacralità della sala e neppure dell’importanza del loro comportamento e del riconoscimento (o non riconoscimento) che in quel momento agivano.

Ma di quale riconoscimento si trattava? Era necessario che le srilankesi riconoscessero la Cultura nigeriana? In prima istanza bisogna dire che la NWA è un’associazione interetnica perché accoglie donne provenienti da tutte le etnie della Nigeria, secondo un modello diffuso di associazionismo delle donne africane che va al di là delle appartenenze precedenti la migrazione per rinegoziarne altre, più

legate alla contingenza (Quiminal 2000). Un tale associazionismo sarebbe impossibile in Nigeria e infatti si tratta di una reale innovazione se anche nello stesso quartiere di Veronetta, dove si trova Casa di Ramia, i momenti comunitari dei Nigeriani e delle Nigeriane, rappresentati dalle quattro etnie (*igbò, edu, yoriba ishan*) prevede incontri 'etnici' (Bertani 2006).

Fare parte della NWA significa dunque l'acquisizione di una nuova identità, in costruzione e debole, e il rito stesso rappresenta una tale modificazione rispetto alla tradizione che il comportamento delle Srilankesi è sufficiente a metterla in dubbio. Proprio perché si tratta di un'appartenenza in 'fondazione', mi sembra che partecipare secondo le regole al rituale riconoscendogli un valore, non abbia in sé il senso dell'ideologia del rispetto della Cultura dell'altra. Infatti abitualmente tale retorica tende a creare o a rinforzare delle frontiere, mentre nell'episodio esposto in gioco era piuttosto una modalità di partecipazione. Credo che un desiderio simile allo stesso tempo di riconoscimento e di coinvolgimento dell'altra sia in opera ad esempio quando, in altre circostanze, le srilankesi hanno invitato le donne di casa di Ramia alla festa dell'anno buddista o ancora quando alcune italiane festeggiano il Natale con delle amiche e famiglie migranti. Si tratta, mi sembra, di momenti in cui condividere i riti celebrandoli *in presenza dell'altra*, con l'altra, rappresenta un modo per confondere le frontiere, rendendole fragili e permeabili più che per affermarle. Se i riti sono spesso celebrati per confermare un'identità, al contrario non escludere le 'straniere' da questi riti, ma investire di un ruolo importante di riconoscimento e offrire loro delle modalità di partecipazione rappresenta, secondo me, un importante spostamento simbolico.

Quanto si è verificato come conseguenza del non-riconoscimento da parte delle srilankesi lo dimostra; in effetti questo episodio di non-riconoscimento si è tradotto in un irrigidimento delle relazioni tra i gruppi monoetnici della Casa e nella richiesta di un rispetto più preciso e rigido degli orari e della divisione degli spazi del centro.

La domanda di frontiere rinforzate nasconde spesso allora la mancanza di spazi terzi di mediazione in cui esplicitare gli impliciti e i diversi punti di vista, e il desiderio di una gestione più condivisa degli spazi.

Bibliografia

- AA. VV., 2001, *Atti del campus Prendiamo la parola "Femminismi e intercultura"*, pubblicati dal Comune di Castelfiorentino.
- A.A.V.V., 2004, *Il bagaglio invisibile*, Progetto Equal Partnership, Brescia.
- A.A. V.V. 2007, *Atti del convegno Casa di Ramia: l'altra nella vita quotidiana*, pubblicati dal Comune di Verona.
- Abu Lughod, L. 1993, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press. Berkeley.
- Andall, J. 2000, *Gender, Migration and Domestic Service: the Politics of Black Women in Italy*, Ashgate Publishing, Hampshire.
- Andall, J. 2007, 'Italian feminisms and the challenges of Ethnic Diversity', *Feminist Review* 87, pp.76-84.
- Bertani, M. 2006, *Capitale sociale e reti informali in aree ad alta densità di immigrati: il quartiere di Veronetta*, in *Dalla società civile al capitale sociale* a cura di Paola Di Nicola, Franco Angeli, Milano.
- Butler, J. 2007, *Le récit de soi*, Presses Universitaires de France, Paris.
- Calvino, I. 1972, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.
- Campani Giovanna 2002, *Perché siamo musulmane. Voci dai cento Islam in Italia e in Europa*, Guerini Studio, Milano.
- Caponio, T. 2005, 'Policy Networks and Immigrants, Associations in Italy: the cases of Milan, Bologna and Naples', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (5), pp. 931-950.
- Danese, G. 1998, 'Enjeux et limites du mouvement associatif immigrée en Italie', *Migrations sociétés* 55, pp. 67-74.
- Decimo, F. 2005, *Quando emigrano le donne*, Il Mulino, Bologna.
- Ehrenreich B., Hochschild R. A., (2003) *Global women. Nannies, maids and sex workers in the new economy*, Metropolitan books, New York.

Fraser, Nancy 1997, "Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical Democracy: A Genealogy of the Current Impasse in Feminist Theory", in Nancy Fraser *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York, Routledge, pp.173-188.

Maher, V. 2007 Introduzione a Abu Lughod, Lila 2007, *Sentimenti velati*, Le Nuove Muse, Torino.

Merrill, H. 2006, *An alliance of women. Immigration and politics of race*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Pojmann, W. 2006, *Immigrant women and feminism in Italy*, Ashgate, Aldershot.

Quiminal, C. 2000 « Construction des identités en situation migratoire :territoire des hommes, territoire des femmes » in *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Editions de l'Aube. Disponibile su Google Scholar

Salih, R. 2006, 'Femminismo e islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale' in *Altri femminismi. Corpi, culture, lavoro*, Manifesto Libri, Roma.

Scrinzi, F. 2003, 'Ma culture dans laquelle elle travaille'. Les migrantes dans les services domestiques en Italie et en France', in *Cahiers du Cedref 10*, 'Genre, travail et migrations en Europe', pp. 137-162.

Note

[1] Il primo centro interculturale, "Alma Mater," è stato aperto a Torino nel 1993, nato dalla convergenza di interessi tra migranti e femministe torinesi per l'empowerment delle donne e la possibilità di creare nuove forme di economia e di lavoro marcate dalla differenza femminile. Sulla scia dell'Alma Mater sono nati "Nosotras" a Firenze nel 1998, che ha promosso molte campagne sul tema delle mutilazioni genitali femminili, e "Trama di Terre" a Imola nel 1997. Presso la "Casa Internazionale delle donne" di Roma invece hanno sede alcune associazioni di migranti (Candelaria e No.Di.) che collaborano saltuariamente con le associazioni di italiane in particolare sul tema dei diritti internazionali delle donne. Questi sono solo alcuni esempi; strutture di questo tipo, ma anche gruppi informali, esistono in gran

numero sparsi sul territorio nazionale.

[2] Diotima è la comunità filosofica femminile attiva da molti anni all'Università di Verona e punto di riferimento importante a livello nazionale e internazionale per la politica e il pensiero della differenza sessuale. Durante gli anni dell'università ho partecipato ad un gruppo di donne, la Società delle Estranee, un gruppo di lettura e riflessione sulla differenza sessuale. Da quando abito a Parigi vivo e continuamente rielaboro l'azione politica insieme ad altre/i; potete trovarne traccia sul blog www.passepartu.splinder.com. Al Centro Studi di genere di Paris 8, che frequento in quanto dottoranda, ho incontrato una preziosa interlocutrice in Nadia Setti, che ringrazio qui per essere stata lettrice della bozza di quest'articolo.

[3] Uno dei libri più rappresentativi di questo filone è Ehrenreich B., Hochschild R. A. 2003. Per una focalizzazione sulla situazione in Italia, cfr. Andall 2000, Scrinzi 2003 .

[4] Le uniche ricerche specifiche sull'associazionismo femminile di native e migranti in Italia sono state condotte da due ricercatrici americane Pojamnn 2006 e Merrill 2006, ed una inglese Andall 2007, che ha dedicato un intero numero della *Feminist review* al femminismo italiano.

[5] Sull'associazionismo dei migranti in Italia, cfr Caponio 2005, Danese 1998.

[6] www.tramaditerre.org; www.nosotras.it; www.ishtarvr.org; www.crinali.org

[7] *Prendiamo la parola* (2001), Atti di un campus su femminismi e intercultura; *Il bagaglio invisibile* (2004), la trascrizione del Seminario "Razzismo e sessismo nelle pratiche politiche e nelle relazioni economiche; strumenti di contrasto" tenutosi a Castelfiorentino (Fi) 2-4 giugno 2005 disponibile sul sito di *Punto di partenza; Report Shadow* sulla situazione italiana a dieci anni dalla conferenza ONU sulle donne di Pechino, disponibile sul sito www.donne.toscana.it/htm/aree2/htm/shadow.pdf.

[8] Atti del convegno Casa di Ramia: *L'incontro con l'altra nella vita quotidiana*, Verona, 2007, p. 13.

[9] Si tratta di un progetto europeo in cui sono impegnati la Foundation Academy of Balkan Civilisation de Sophia (Bulgaria), il Centre for Developments Studies di Atene e la Fondazione Aida a Verona. Le informazioni relative al progetto sono disponibili sul sito: www.reconcart.eu.

[10] Alcune questioni poste sono state: Quali erano le forme della religiosità di

vostra madre o vostra nonna, quali sono le differenze tra la loro e la vostra e, per quelle di noi che hanno figli, cosa trasmettono della pratica religiosa? A partire da una fotografia ci è stato chiesto di parlare del rapporto con nostro padre nell'infanzia, adolescenza, età matura. Ha avuto delle trasformazioni questo rapporto? Differenze nel rapporto del padre con altri fratelli, sorelle. Il padre pratica la religione? Che cosa ci ha trasmesso, in positivo o anche in negativo? O ancora, ci è stato chiesto di portare degli oggetti rappresentativi della nostra pratica religiosa e di raccontarne alle altre la storia.

Prácticas políticas, conflictos y creatividad en los centros interculturales de mujeres en Italia

También en [Italiano](#) • [Català](#)

Livia Alga

También en Raissa, ciudad triste, corre un hilo invisible que ata un ser viviente a otro por un momento y se deshace, volviendo a tenderse entre puntos en movimiento dibujando nuevas y rápidas figuras de forma que cada segundo la ciudad infeliz contiene una ciudad feliz que no sabe existir (Calvino, *Las ciudades invisibles*).

Este artículo nace a raíz de las relaciones mantenidas con algunas mujeres en la Casa de Ramio de Verona, los cuatro meses (abril-julio 2008) en los cuales este centro intercultural ha sido el corazón de mi primera experiencia de investigación sobre el terreno como antropóloga aprendiz. El objeto de la investigación han sido las prácticas políticas y las formas de mediación que las mujeres nativas e inmigrantes elaboran y experimentan juntas para fundar una cultura de las diferencias y gestionar, o esquivar, el conflicto social, activado por la retóricas de la inseguridad, del 'ilegal' o del choque entre culturas.

La Casa de Ramio ("ramio" es una fibra textil vegetal) es una creación social nacida a partir del deseo de algunas concejalas del Ayuntamiento de Verona, unidas desde hace tiempo en una relación de confianza con otras mujeres ocupadas en políticas de género con la ciudadanía. Es una institución pública del Ayuntamiento de Verona, un nuevo servicio, pero es ciertamente algo más que eso. Puede ser considerada el ejemplo veronés de un proceso extendido por toda Italia, en el Centro-Norte sobre todo, donde en los últimos quince años mujeres de múltiples procedencias han comenzado a elaborar diversas formas de colaboración y acción política: la apertura de centros interculturales, espacios públicos implementados por grupos de mujeres y sostenidos económicamente por instituciones regionales o ayuntamientos, constituye el éxito más rotundo. Las modalidades de encuentro entre migrantes y locales, los centros de interés y las actividades de las asociaciones han sido modeladas en cada caso particular, según las exigencias singulares del territorio, la tipología de inmigración femenina, la tradición feminista y, más en general, cultural, y el clima político-institucional de algunas ciudades [1].

La elección de enfocar el campo de mi investigación en la ciudad de Verona se

origina en la ausencia, por lo que yo conozco, de relaciones políticas entre nativas y migrantes en mi ciudad, Palermo, donde hay una red antirracista muy activa que comprende hombres migrantes; y por el deseo de hacerlo sobre las modalidades específicas de la política de las mujeres. Esta última posibilidad se ha concretado gracias a Valeria Andó que, amiga de Diotima, me ha puesto en contacto con Giannina Longobardi, portavoz en “Via Dogana” de la apertura de Casa de Ramio. Además de esta posibilidad, quiero expresar mi deuda con Diotima, en cuyo álveo he madurado junto a otras [2] el coraje de mi actuar político.

Elaborar un proyecto de investigación no ha sido simple por el hecho de ser mi primera experiencia, pero también por el tipo de atención que el mundo universitario dedica a la inmigración femenina y del material disponible sobre el tema. Por un lado, de hecho, abundan los estudios sobre las condiciones de vida y de trabajo de las migrantes como prostitutas, *colf* y cuidadoras, y se ha creado una línea de investigación sobre la inmigración femenina fundada sobre el paradigma interpretativo estructuralista que explica la movilidad femenina haciendo coincidir recorridos migratorios con destinos ocupacionales [3]. Por el otro, algunas sociólogas, contestando la identificación de las migrantes como víctimas de las fuerzas estructuralistas que gobiernan el sistema mundial, han dirigido encuestas sobre los recorridos y las redes transnacionales de la movilidad femenina y han puesto en evidencia las ambiciones, las competencias de las migrantes; a partir de la centralidad de los papeles de las migrantes en el interior de sus familias, estas investigaciones están enfocadas sobre la importancia de la migración para la continuidad social de las comunidades de origen y sobre las complejas dinámicas de re-configuración de los grupos familiares y de las relaciones de género a escala global (Decimo, 2005). Si estos estudios han contribuido a desacreditar algunos estereotipos sobre la migración femenina, muy poca atención ha sido dirigida a las migrantes como sujetos políticos [4], y el asociacionismo de los migrantes ha sido tomado en consideración como un fenómeno neutro o masculino [5]. Desde la consideración de la complejidad de las condiciones materiales y de las redes relacionales en las cuales cada una está integrada, mi investigación dirige la mirada hacia las relaciones políticas entre mujeres nativas y migrantes, no reconducibles a la relación *patronnes-travailleuses*, a las transformaciones de las prácticas políticas y a los conflictos surgidos a raíz de éstas. Antes de nada me he tenido que enfrentar a la singularidad de las fuentes de información y su escasa/difícil replicación. Se trata, en la mayor parte de los casos, de documentos de carácter informal, textos mecanografiados y/o disponibles sólo en los centros interculturales, aunque en los últimos años, gracias a la creación de páginas *web* [6], estos lugares

gozan de una mayor posibilidad de circulación del saber elaborado. Por otra parte, el carácter informal de las transcripciones de los debates, actas de reuniones, resultados de laboratorios y balances de proyectos [7], representa una gran riqueza, ya que ofrece la posibilidad de individualizar las dificultades, las contradicciones, los deseos, los procesos de elaboración y los momentos de evaluación de las actividades: en otras palabras, de comprender la vida de estos centros *in fieri* desde un punto de vista interno.

A partir del material recuperado creo que se pueden individualizar nudos y conciencias, desde las cuales, en los centros interculturales, mujeres de diversas afiliaciones han empezado a interrogarse sobre las prácticas a elaborar. Se considera un logro fundamental la posibilidad de nominar en términos de *asimetría* de posiciones la forma de las relaciones políticas entre nativas y migrantes en la ciudadanía y en las condiciones materiales. En general, de hecho, desde las auto-representaciones de las asistentes a los centros, emerge que si las italianas son de mediana edad, tienen trabajos, ingresos estables y gozan de un profundo conocimiento del contexto, las migrantes más jóvenes son trabajadoras precarias, sin derechos de ciudadanía reconocidos, discriminadas, y consideran el asociacionismo sobre todo como una posibilidad para encontrar una ocupación y mejorar sus condiciones de vida. El debate sobre la planificación de los centros resulta basado en una reflexión sobre las relaciones interconectadas de dominación sexistas y racistas, en las cuales las migrantes denuncian su subordinación y extrema vulnerabilidad en el contexto italiano, mientras las italianas buscan de-construir el “maternalismo” que les atribuyen y alejarse de la lógica “blanca” – en el sentido de colonizadora – de “su” feminismo. Se han elaborado entonces estrategias de “vuelco”, prácticas que permitieran a las migrantes la producción de ingresos, la realización de recorridos de profesionalización, la creación de cooperativas, en el espíritu de una idea renovada de un trabajo que conciliara la necesidad, el saber y el deseo.

Se retiene que la condición de asimetría entre migrantes y nativas constituye una fuente de conflicto de gestión muy compleja, aunque se le atribuya una gran fertilidad, como dice Maria Teresa Battaglini, según la cual los lugares interculturales son antes de nada *lugares para la experimentación de acciones positivas sobre los conflictos* [8]. Me ha parecido entonces valioso comenzar desde la idea de conflicto para poner en evidencia, más que la fijeza de las posiciones, los procesos de construcción de la alteridad, de negociación de las subjetividades políticas en juego; como escribe la antropóloga Lila Abu Lughod en su teorización

de una etnografía de lo particular, *by focusing closely on particular individuals and their changing relationships*, resulta evidente como *individuals are confronted with choices; they struggle with others, make conflicting statements, argue about points of view on the same events, undergo ups and downs in various relationships and changes in their circumstances and desires, face new pressures and fail to predict what will happen to them or to those around them* (Abu Lughod 1993: 14). Desde el material que he recogido durante los cuatro meses de investigación en el terreno – un largo diario de campo, grabación de entrevistas, conversaciones, encuentros, prospectos, recuerdos – he seleccionado entonces todos aquellos episodios en los cuales me parecía que emergían formas variadas de conflicto al interior de la Casa de Ramio: la experiencia ha puesto de relieve que las prácticas políticas van adelante gracias a reflexiones, momentos de autenticidad, búsqueda de nuevos lenguajes y creatividad. ¿De qué manera se desplaza y fluye el eje del conflicto en la Casa de Ramio? ¿Cuáles son los puntos de leva a explotar y los jaques a reelaborar?

La realidad de la Casa presenta de hecho en algunas partes algunas de las constantes recién descritas, comunes a los otros centros interculturales, pero también algunas especificidades. El centro, según las intenciones iniciales, debía ser un lugar para crear relaciones no instrumentales entre migrantes y nativas, no necesariamente enfocadas en la resolución de problemas económicos y legales o en la realización de proyectos profesionales, sino cuyo valor residiera en el intercambio de la palabra vivida. Esta intención originaria ha modificado de alguna forma el eje del conflicto; si de hecho normalmente las discusiones sobre las relaciones al interior de los centros interculturales enfocan las desigualdades y las exigencias de redistribución económica, la experiencia de la Casa de Ramio, al contrario, resalta las dinámicas de reconocimiento entre las mujeres y la importancia de tener en cuenta las tensiones entre estas dos diversas instancias. Nancy Fraser, que sostiene la necesidad de volver a situar lo cultural en su relación con lo social y de tener en cuenta las tensiones entre redistribución económica y reconocimiento para disolver el nudo que ata identidad y diferencia (Fraser, 1997), define el reconocimiento “multicultural”. Veremos que es efectivamente en relación al contenido del reconocimiento, que las mujeres de la Casa de Ramio intentan operar desplazamientos simbólicos importantes para sustraerse a la ideología del multiculturalismo, de la existencia de muchas culturas que estáticamente se ponen una al lado de la otra.

Pero ya el término de “alteridad” es una declaración de vaguedad filosófica o por lo

menos de jaque de quien renuncia a intentar “comprender” el mundo ajeno (Maher 2007:xxx).

Una de las experiencias más intensas que he compartido en Casa de Ramio han sido las mañanas pasadas con una docena de mujeres, todas originarias del área mediterránea (desde Italia hasta Palestina) y de diversas condiciones socio-económicas: estaban presentes una bailarina, unas actrices, unas estudiantes, una narradora, una trabajadora social, y tres mediadoras culturales. La ocasión nos la ha dado un proyecto europeo, Reconcant, *Reconciliation through Art: Perceptions of Hijab* que, como se lee en la presentación, se proponía *examinar cómo el hijab es percibido por las mujeres, musulmanas y no, a través de una multiplicidad de formas artísticas para ofrecer a las mujeres, con velo y sin, la posibilidad, cada una partiendo de sus experiencias, de presentar su punto de vista y las modalidades de reconciliación con la otra* (en inglés “with the other”) [9]. Aunque Rosanna, la actriz responsable del grupo, nos había comunicado que el fin de los encuentros previstos era la recogida de materiales (historias de vida, cantos, fabulas, músicas) para la realización de un espectáculo teatral, no me pareció que ninguna de nosotras tuviera en consideración, de modo particular, el motivo de las reuniones, tan grande ha sido el gusto que le hemos tomado a la narración de nuestras primeras percepciones de lo religioso, esas de nuestra infancia. Desde allí hemos empezado a deslizarnos juntas en la memoria sin pensar en el problema del sentido que tuviera ese hundirse y desenterrar: el beneficio estaba allí presente para todas.

Esta práctica, la de encontrarse y dar palabra y nuevos sentidos a la propia experiencia entre mujeres, no es una práctica nueva en el feminismo italiano, pero ha resultado renovada gracias al plus de valor de la mediación cultural. Se podría decir que toma el *relais* de la práctica de la autoconciencia, por cómo esta está contada por quienes las han vivido, en el sentido de que empieza desde uno de los resultados más importantes, o sea, la adquisición de la conciencia de las diferencias entre mujeres y de la insuficiencia de un reflejo homogeneizador.

Pasaba, entonces, que si de cuento en cuento no faltaban los ecos y a veces aparecía de refilón la posibilidad de remirarse la una en la otra, la sensación estaba disuelta por la descripción de un paisaje extranjero, por un ritual de pasaje nunca festejado, por una palabra incomprensible y a menudo intraducible. Valiosa ha sido entonces la presencia de Jamila, Najat y Susanna, las mediadoras culturales, sumergidas como las demás en el juego de la memoria, pero poniendo a disposición de todas nosotras las adquisiciones de su experiencia profesional. Concientes de la existencia de una diferencia “cultural” entre las presentes, era necesario ir más

allá: ¿cómo hablar de estas “culturas”? Las coordinadoras nos han sugerido, con las preguntas que ponían al comienzo de cada encuentro [10], de diluir en agua esa palabra abstracta para coger en transparencia las genealogías en las cuales nos inscribimos, los enlaces afectivos que han influenciado e inspirado nuestras elecciones de vida y afiliaciones. Difícilmente se sabría hablar de la propia cultura, pero todas conocemos nuestra historia. Los cuentos nos han sorprendido, conmovido, divertido, despertado la curiosidad; exponerse no ha sido natural ni siempre indoloro, la palabra no ha sido siempre fluida, y volviendo a leer las transcripciones de los encuentros, a veces se percibía cómo los discursos progresaban por descubrimientos sucesivos, abandonos de timidez, y no ha faltado tampoco el ansia de satisfacer los requerimientos de la otra o los condicionamientos debidos a las normas sociales de reconocimientos activos entre las presentes.

Una de las consideraciones que, con la intención de esquematizar, se pueden hacer, es que desde la escucha de nuestras historias han emergido dos trayectorias, una propia de las italianas, la otra de las musulmanas. Las mujeres italianas, todas excepto una, han vivido un alejamiento fuerte y conflictivo – una ruptura –, hacia el final de la adolescencia, con las formas rituales de la religión católica en las cuales habían sido educadas, coincidiendo a menudo con un desplazamiento desde los lugares de origen (en diferentes casos la provincia). La búsqueda de espiritualidades alternativas han llevado a algunas lejos de la tradición católica, a la conversión a otras creencias (bahai, budista), otras se profesan ateas, otras más están todavía en búsqueda de una dimensión espiritual. De todos modos, compartir el propio recorrido, ha sacado a la luz la dificultad, a veces también la rabia, que se siente cuando se intenta llevar a cabo un ajuste de cuentas con la educación católica recibida, de enfocar las ganancias y las pérdidas; muchas nos hemos dejado sorprender por lo inusual de hablar de religión entre mujeres, percibiendo que por fin una zona oscura se desvelaba y había un espacio donde mostrarla a las demás.

Desde el otro lado, en las historias muy variadas de las mujeres musulmanas recurrían algunos elementos, como el hecho de haber crecido en familias no muy observantes, el evento de la migración y la nostalgia por el inevitable alejamiento del contexto relacional respecto al cual se considera la religión como un puente privilegiado. Las migrantes musulmanas en Italia han renovado entonces la búsqueda de una fe renovada al interior de los preceptos de la tradición islámica, animadas por el deseo, no sin contradicciones, dudas o incoherencias, de una

mayor religiosidad según la ortodoxia.

El valor de la reconciliación anunciado por el proyecto ha sido sometido entonces a una especie de pequeña revolución. Si de hecho en la presentación se leía que había que considerar el proyecto como una posibilidad de reconciliación con la otra, a partir desde los debates enardecidos sobre el *hijab* en Europa, se puede decir que en realidad la participación en *Reconcart* ha representado sobre todo una ocasión para comenzar una (re)conciliación, no con la otra, sino cada una consigo misma y la propia vivencia, un espacio donde mostrar a la otra los propios conflictos y deseos a veces contrastantes. Por ejemplo, una mujer musulmana, Soussen, en Italia desde hace más de 15 años y que no había heredado a lo largo de su genealogía una forma de religiosidad ortodoxa, durante una discusión sobre el velo islámico realizada en presencia de mujeres italianas y musulmanas no veladas, ha manifestado abiertamente y con convicción, sus miedos y su desaprobación respecto a la posibilidad de ponerse el velo, que consideraba como una forma de cierre respecto al mundo. Sin embargo, la misma mujer, en ocasión de otro encuentro, dirigiéndose a una mujer musulmana con velo, expresó con toda sinceridad el deseo de ponerse el velo como símbolo de una espiritualidad purificada, y la esperanza de lograr un día convencerse de esta elección. Estas tentativas de rendir cuenta de sí misma a la otra – y en este caso, diría, de volverse similar a la otra y entonces reconocible – desvelan las modalidades mismas de negociación de la propia reconocibilidad (Butler 2007). La exposición de sí mismo se revela en parte un acto performativo que, según la interlocutora, legitima la expresión de deseos y preocupaciones externas en las cuales el sujeto narrador mismo está preso.

La búsqueda de la religiosidad de un Islam “ortodoxo” que debería culminar con la elección de ponerse el velo es, por otra parte, una trayectoria muy difundida entre las mujeres inmigrantes en Italia, como revela también una investigación conducida por Giovanna Campani: representaría, según los casos, una reacción a un ambiente social percibido como hostil y racista, el deseo de proponer y encarnar modelos de mujer y de feminismo (Salih 2006) y de recorridos de espiritualidad, diversos respecto a los italianos, la inscripción en una pertenencia para resoldar las propias raíces.

Me parece además que el conflicto vivido y expuesto por Soussen puede ser considerado un síntoma de la situación social actual; en el proclamado choque entre culturas, entre un Occidente que sigue a *racialiser* y marginando a las mujeres musulmanas y un Islam que tiende a servirse del cuerpo de las mujeres

para conducir una campaña de defensa-ataque contra el Occidente, cada una está llamada a tomar una posición. Sin embargo, Soussen y las mujeres de este grupo de palabra, han podido posicionarse de forma oblicua – ni en un lado ni en el otro – respecto este conflicto y exponer/exhibir los términos de éste ha sido, según mi punto de vista, una forma de esquivarlo y no ser víctima o cómplice.

El beneficio, creo que importante, reside entonces y, por ejemplo, en la posibilidad que esta mujer ha tenido participando en el proyecto, de relanzar “su” cuestión, “¿qué sentidos puede tener ponerse el velo en Italia?”, juntas a musulmanas como ella migrantes, pero también italianas. Así, uno de los efectos de estos encuentros ha sido que paradójicamente, mientras nos exponíamos hablando de las propias experiencias originarias y de las propias afiliaciones, nos podíamos alejar de éstas hasta disolvernos y volvernos otra, aquella en la que una puede transformarse cuando sus partes sombrías brillan en presencia de las palabras de otras mujeres.

El sentido de mi discurso no quiere ser el de empujar el conflicto fuera del pacífico círculo de mujeres, pero querría poner el acento sobre cómo se da por descontado que un cierto tipo de conflicto – entre nosotras y las otras, entre las mujeres con velo y las que no lo tienen, por ejemplo – existe. Por otro lado, el hecho de que no se haya hablado en términos de oposición o dicotómicos, no implica que siempre se estuviese de acuerdo, ni que se pudiese acoger en cada caso lo que se decía. Eran las modalidades mismas, en las cuales el tema venía planteado, que no llevaban a la oposición, sino a la curiosidad y, en consecuencia, a jugar con los imaginarios, a menudo vehículos de prejuicios: ya que las diferencias eran evidentes, puede resultar muy simple proyectar nuestros *imaginarios sobre la otra*. (Por ejemplo: yo, a través de las preguntas que me han hecho sobre el Sur de Italia, me he dado cuenta de que la idea que muchas mujeres, italianas y migrantes, tienen de Sicilia es la de un lugar donde todavía las mujeres siguen asistiendo a misa con mantilla, o conocen la magia, y los hombres son posesivos y bruscos). A menudo ha pasado que alguna mujer haya tenido que hacer un trabajo muy delicado para no sentirse aplastada por la imagen, a veces distorsionada, proyectada por las demás y para lograr hablar a partir de su propia experiencia. Pero ha sido también el caso, a sugerencia de una de las mediadoras, de interrogar nuestros *imaginarios cruzados*, por ejemplo, sobre el valor del velo en las monjas católicas, tan presentes en los cuentos sobre la infancia de las italianas, para averiguar por un lado de qué manera las mujeres musulmanas interpretan esta figura y cómo, por el otro, en el imaginario de las italianas, se confundiesen subconscientemente los velos de las monjas católicas y de las musulmanas.

En cada caso, la tentativa ha sido dejar de traducir simplemente desde una “cultura” a la otra, con el deseo de otorgar existencia propia a cada vivido y de mostrar las contradicciones internas y los procesos de subjetivismo de cada una. Esto ha sido garantizado sobre todo por la presencia de las mediadoras, que aseguraban además la posibilidad de mantener en el centro palabras e idiomas distintos.

Que una clave para una cultura de las diferencias es anclarse en lo vivido, contarse a través palabras llenas de sentido y según modalidades no previstas, lo he experimentado junto a otras también en el grupo en el que la mediación elegida ha sido la poesía. La hipótesis, como me ha dicho Lisa, la ideadora de *Poesiadalmondo*, era la de *ir hacia, pasar una frontera, tocarse o sólo sugerir algo de sí misma a la otra, lo poco posible*, ya que las participantes son originarias de continentes geográficamente lejanos: en el grupo participan una mediadora cultural brasileña, una mediadora cultural de Marruecos, una actriz y una cuidadora búlgaras, una psicóloga, una poetisa y una maestra italianas, dos profesoras alemanas, una periodista-camionera serbia. *La idea de hablarse a través de la poesía, escuchar el/la otr@ sin intervenir, en silencio, cogiendo la belleza del encuentro para crear un entendimiento mínimo posible en un espacio de incompreensión* (conversación con Lisa). La necesidad de recurrir al lenguaje poético, acudiendo al tesoro de la lengua madre, nace desde la exigencia de escapar de la pobreza de las palabras mediatizadas sobre el fenómeno “inmigración”, abriendo brechas para hablar de sí misma, de migración, de viajes, y para entrar en relación con el mundo de la otra, sin volver sobre los recorridos de la retórica del multiculturalismo.

La riqueza me ha parecido clara de forma inmediata cuando se me ha puesto como condición para la participación en los encuentros compartir algunas de mis viejas “poesías”, de las que no consideraba absolutamente el valor: ha sido como entrar en un círculo mágico.

Pero, contrariamente a lo que se pueda imaginar, la poesía no está exenta de malentendidos, contiendas, instancias de reconocimientos, y desde un lenguaje acogedor de todas las diferencias, se ha transformado pronto en un campo de batalla; sin embargo, exactamente sobre un conflicto en el interior del grupo, se ha medido la eficacia de este lenguaje. Ha acontecido, de hecho, que la palabra poética ha sido contestada cuando una poesía ha resultado ser, en el contenido y en la forma, incompatible respecto a las normas de la cultura musulmana de un participante; eso ha generado un conflicto que ha enfrentado dos “culturas”, la búlgara, “occidental” y atea, y la musulmana profundamente ortodoxa, ambas en

competición por el reconocimiento de su propia identidad “étnico-cultural” por parte de las otras del grupo. Si en un primer momento el comportamiento de la mujer búlgara ha sido acusado de falta de sensibilidad y respeto, una poetisa italiana ha enfocado otra perspectiva, gracias a la cual ha sido posible resolver casi todo el conflicto. Se trataba de hecho de asumir que, si normalmente las relaciones entre mujeres nativas y migrantes están marcadas por una asimetría de la cual es necesario percibir las razones para su elaboración y superación, en el caso del grupo de poesía no se trataba de asumir tal desequilibrio: el gesto reparador no podía consistir en el simple reconocimiento de la cultura de la mujer musulmana otorgando legitimidad a su sistema de valores, “incomprendido” o ignorado por una mayoría. Morena ha planteado “desplazar” el objeto del reconocimiento.

“Posicionándose” al lado de la mujer búlgara, no ha sostenido el reconocimiento de la cultura búlgara, sino que ha sugerido abandonar la idea del reconocimiento de la “identidad cultural”, ya que el hecho de reconocer una implica a menudo la exclusión de la otra. Aunque en el respeto a cada una, Morena ha planteando establecer que el desafío de esta actividad, *Poesiadalmondo*, fuese más bien el de nombrar las vivencias expresables, si no a través del lenguaje de la poesía, en la óptica de una substancial *paridad* entre las participantes, concedida por la entrega que se hace de sí mismo cuando se lee a otras una poesía propia. El reconocimiento no consistía así en un contenido, sino en la calidad del gesto: un regalo poético, y en el valor de la mediación: la conciencia de la multiplicidad semántica del lenguaje.

Abandonar la defensa de la propia cultura, aquella en la que nos inscribe el orden social, a favor de la posibilidad de negociar las propias palabras y los valores de estas palabras con la otra, ha parecido un beneficio más importante. Este desplazamiento simbólico ha activado el comienzo de un recorrido poético: como la poesía resultara ofensiva, causa del conflicto, no se ha incluido en el espectáculo final del grupo, y otras poesías han sido escritas por las mujeres implicadas en el conflicto sobre las emociones que éste había despertado, sellando la reconciliación.

De todos modos sostener que la práctica de lectura e intercambio de poesías se apoye en una substancial equidad de entrega, no implica ocultar la conciencia de la disparidad de los perfiles de las mujeres del grupo. Como esta tipología de conflicto destapa, existe un deseo y una petición de reconocimiento dirigida por algunas migrantes a algunas mujeres italianas: reflexionar sobre qué papel éstas adquieren por el hecho de ser nativas, qué poder simbólico se le atribuye, me parece importante, así como nombrar el conflicto entre migrantes para capturar las

razones profundas de su acontecer.

Este tema me lleva a hablar del nudo en el que las dinámicas de reconocimiento se entrelazan con las exigencias de la redistribución y la relación con lo “económico”. El conflicto entre migrantes está a menudo relacionado con formas de competición y desilusión que experimentan muchas mujeres empeñadas en la mediación cultural, en el desarrollo de su profesión; de forma particular ésta se verifica entre las que, conociendo bien el contexto, logran valorar su saber y tienen acceso a financiaciones y las que no gozan de tales “privilegios”. Esto me parece difuminar la idea de que el conflicto a nivel socio-económico se juegue sólo entre nativas y migrantes.

A cuatro años de la apertura del centro, tengo la sensación de que para todas las mujeres de Casa de Ramio es evidente que lo político y lo económico deben ser pensado juntos – en sus enlaces y en sus posibilidades de desenlaces – y que la asimetría socio-económica entre migrantes y nativas puede ser vivida a través de formas creativas y todas diversamente eficaces. Respecto a las intenciones iniciales, o sea, evitar la circulación de dinero en el interior del centro intercultural y la contienda que ha creado, entre las que pensaban que esto fuese posible y las que creían que fuese una estrategia completamente ineficaz, se cuentan cambios de opinión, creaciones, desenlaces. Habla de los lazos necesarios entre dinero y política, por ejemplo, el proyecto de valorización de los conocimientos manuales de las mujeres migrantes e italianas, ideado por Elena Migliavacca y subvencionado por el Ayuntamiento, que se propone promover la artesanía en la Casa de Ramio y en las escuelas del barrio. Éste habla, al contrario, de las desconexiones posibles, la práctica de la eco-nomía de la entrega/regalo por parte de algunas italianas de la asociación Ishtar, que han creado una red de apoyo y de acogida personal de algunas migrantes; el deseo de un intercambio no monetario, regalar tiempo y atención a las demás como personas, que anima esta red, permite salir del esquema del individualismo para una reformulación de los conceptos de comunidad, fronteras, *casa*.

Por otra parte, además, desde la investigación sobre el terreno, aparece como evidente que la dicotomía entre migrantes, empujadas al *engagement* asociativo únicamente por razones económicas mientras que las mujeres italianas estarían interesadas en el intercambio cultural, no describe exhaustivamente la situación en la Casa de Ramio. No todas las migrantes que frecuentan el centro viven en situación económica difícil, pero también las que deben enfrentarse a problemáticas de este tipo son a menudo promotoras de actividades que otorgan al espacio de la

Casa valores asociativos, no meramente monetarios, a menudos sagrados.

El caso de las prácticas rituales explica este último caso. Son prácticas a través de las cuales renovar el espíritu de la comunidad de origen para reelaborar en el país de llegada un código de pertenencia; si bien algunas prácticas se mantienen, otras están reinterpretadas, inscribiéndose sin embargo en el imaginario de la continuidad y sometidas a un trabajo de adaptación a la nueva realidad. El episodio que contaré ahora muestra cómo también las prácticas que pueden ser consideradas de una forma más estrecha como vehículos de una idea de cultura fija y excluyente sobre una base étnica, que implica por otra parte una mirada externa y separada, pueden ser vividas sin embargo como momentos de compartir o por lo menos que aspiran a tal. Esto me parece sea el caso de algunas de las actividades desarrolladas por las asociaciones mono-étnicas.

Por ejemplo, la asociación de las mujeres nigerianas otorga mucha importancia a la experiencia de la maternidad y uno de los rituales más importantes es el del nacimiento y de la iniciación del/de la niñ@. Si en el país de origen el chamán observa las razones del nacimiento y prevé su futuro, en Italia sólo es posible celebrar el hecho de que el/la niñ@ es portadora de un mensaje a la familia y a la comunidad. En la “invención” de la tradición, las mujeres de la NWA (Nigerian Women Association) han introducido una fiesta de acogida del/de la niñ@ cuarenta días después del parto. La mediadora cultural cree que este ritual es fundamental para que las mujeres tengan confianza en el contexto italiano en el momento de mediación con las instituciones y con los servicios sociales (Actas de la reunión 2007, p. 42-43): el trabajo de mediación y las prácticas rituales se revelan partes indispensables de un mismo proceso de subjetivismo político y de ciudadanía de las migrantes.

La Casa de Ramio es un espacio cruzado por una multiplicidad de mujeres y resulta esencial para garantizar la eficacia de cada ritual que el valor de tales prácticas sea reconocido, no sólo por los que están directamente implicados, sino también por todos aquellos que frecuentan el centro en el mismo momento de la celebración.

Cuando llegué a Verona, la mediadora cultural de la NWA me explicó que la asociación vivía un momento de crisis. Además, me contó que meses antes, en ocasión de la fiesta por el nacimiento de un niño, había llegado un numeroso grupo de mujeres srilankesas con niños y niñas que pensaban utilizar el salón para su curso de danza. El ritual que se estaba realizando estaba abierto a todo el mundo, pero era estrictamente necesario que todas las que habían entrado en el espacio de

la fiesta comieran algo. Pero las mujeres srilankesas prohibieron a los hijos que comieran lo que se le había ofrecido. Rechazando la comida, han vuelto ineficaz la celebración de la ceremonia: el niño no había sido acogido según la tradición, y como portador de un mensaje a la familia, el episodio ha sido considerado como un mal presagio: la madre del niño no ha vuelto nunca más a la Casa de Ramio y en general la asociación ha perdido credibilidad. El conflicto revela en qué medida las fronteras invisibles pueden asumir significados distintos, según las posiciones de cada una. Pasar la frontera, el umbral del salón, para las nigerianas equivalía al acto de entrar en un espacio sagrado siguiendo unas reglas implícitas, al otro lado de la frontera las mujeres srilankesas no tenían conciencia de la santidad del salón ni de la importancia de su comportamiento y del reconocimiento (o el no reconocimiento) que en ese momento actuaban.

Pero ¿de qué reconocimiento se trataba? ¿Era necesario que las srilankesas reconocieran la Cultura nigeriana? En primer lugar, es necesario decir que la NWA es una asociación interétnica ya que acoge mujeres de todas las etnias de Nigeria, según un modelo común de asociacionismo de las mujeres africanas que va más allá de las afiliaciones precedentes a la migración para renegociar otras, más relacionadas con la contingencia (Quiminal 2000). Este tipo de asociacionismo sería imposible en Nigeria y de hecho se trata de una innovación real cuando también en el mismo barrio de Veronetta, donde se encuentra la Casa de Ramio, los momentos comunitarios de los nigerianos y las nigerianas, representados de las cuatro etnias (*igbò, edu, yoriba, ishan*) prevén encuentros “étnicos” (Bertani 2006).

Ser parte de la NWA significa entonces la adquisición de una nueva identidad, en construcción y débil, y el ritual mismo representa una modificación tan importante respecto a la tradición que el comportamiento de las srilankesas es suficiente para ponerlo en duda. Por el mismo hecho de que se trata de una afiliación en “fundación”, me parece que participar en el ritual según las reglas reconociéndole un valor, no tiene en sí el sentido de la ideología del respeto de la Cultura de la otra. De hecho, habitualmente esta retórica tiende a crear o reforzar unas fronteras, mientras que en el episodio relatado había en juego más bien una modalidad de participación. Creo que un deseo parecido al de reconocimiento y de implicación de la otra al mismo tiempo, se realiza por ejemplo cuando, en otras circunstancias, las srilankesas han invitado a las mujeres de Casa de Ramio a la fiesta del año budista o también cuando algunas italianas festejan la navidad con amigas y familias migrantes. Se trata, me parece, de momentos en los que, compartir los rituales celebrándolos *en presencia de la otra*, con la otra, representa una manera de

confundir las fronteras, volviéndolas frágiles y permeables más que afirmarlas. Si a menudo los rituales se celebran para confirmar una identidad, al revés, no excluir a las “extranjeras” de estos rituales, sino investir las con un papel importante de reconocimiento y ofrecerles unas modalidades de participación, representa, para mí, un importante desplazamiento simbólico.

Lo que ha pasado como consecuencia del no reconocimiento por parte de las srilankesas lo demuestra; efectivamente este episodio de no reconocimiento se ha traducido en un estancamiento de las relaciones entre grupos mono-étnicos de la Casa y en una demanda de respeto más preciso y rígido de los horarios y de la división de los espacios del centro.

La demanda de fronteras reforzadas esconde a menudo entonces la falta de otros espacios de mediación en los cuales explicitar los implícitos y diversos puntos de vista, y el deseo de una gestión más compartida de los espacios.

Bibliografía

AA. VV., 2001, *Atti del campus Prendiamo la parola “Femminismi e intercultura”*, pubblicati dal Comune di Castelfiorentino.

A.A.V.V., 2004, *Il bagaglio invisibile*, Progetto Equal Partnership, Brescia.

A.A. V.V. 2007, *Atti del convegno Casa di Ramia: l'altra nella vita quotidiana*, pubblicati dal Comune di Verona.

Abu Lughod, L. 1993, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press. Berkeley.

Andall, J. 2000, *Gender, Migration and Domestic Service: the Politics of Black Women in Italy*, Ashgate Publishing, Hampshire.

Andall, J. 2007, 'Italian feminisms and the challenges of Ethnic Diversity', *Feminist Review* 87, pp.76-84.

Bertani, M. 2006, *Capitale sociale e reti informali in aree ad alta densità di immigrati: il quartiere di Veronetta*, in *Dalla società civile al capitale sociale* a cura

di Paola Di Nicola, Franco Angeli, Milano.

Butler, J. 2007, *Le récit de soi*, Presses Universitaires de France, Paris.

Calvino, I. 1972, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.

Campani Giovanna 2002, *Perché siamo musulmane. Voci dai cento Islam in Italia e in Europa*, Guerini Studio, Milano.

Caponio, T. 2005, 'Policy Networks and Immigrants, Associations in Italy: the cases of Milan, Bologna and Naples', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (5), pp. 931-950.

Danese, G. 1998, 'Enjeux et limites du mouvement associatif immigrée en Italie', *Migrations sociétés* 55, pp. 67-74.

Decimo, F. 2005, *Quando emigrano le donne*, Il Mulino, Bologna.

Ehrenreich B., Hochschild R. A., (2003) *Global women. Nannies, maids and sex workers in the new economy*, Metropolitan books, New York.

Fraser, Nancy 1997, "Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical Democracy: A Genealogy of the Current Impasse in Feminist Theory", in Nancy Fraser *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*, New York, Routledge, pp.173-188.

Maher, V. 2007 Introduzione a Abu Lughod, Lila 2007, *Sentimenti velati*, Le Nuove Muse, Torino.

Merrill, H. 2006, *An alliance of women. Immigration and politics of race*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Pojmann, W. 2006, *Immigrant women and feminism in Italy*, Ashgate, Aldershot.

Quiminal, C. 2000 « Construction des identités en situation migratoire :territoire des hommes, territoire des femmes » in *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Editions de l'Aube. Disponibile su Google Scholar

Salih, R. 2006, 'Femminismo e islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale' in *Altri femminismi. Corpi, culture, lavoro*,

Manifesto Libri, Roma.

Scrinzi, F. 2003, 'Ma culture dans laquelle elle travaille'. Les migrantes dans les services domestiques en Italie et en France', in *Cahiers du Cedref 10*, 'Genre, travail et migrations en Europe', pp. 137-162.

Notas

[1] El primer centro intercultural, "Alma Mater", ha sido abierto en Turín en 1993, nacido de la convergencia de intereses entre migrantes y feministas torineses para el *empowerment* de las mujeres y la posibilidad de crear nuevas formas de economía y de trabajo marcadas por la diferencia femenina. En la estela de Alma Mater nacieron "Nosotras" en Florencia en el 1998, que ha promovido muchas campañas sobre el tema de las mutilaciones genitales femeninas, y "Trama di Terre" en Imola en el 1997. En la "Casa Internazionale delle donne" de Roma, en cambio, residen algunas asociaciones de migrantes (Candelaria y No.Di.) que colaboran ocasionalmente con las asociaciones italianas, en particular en el tema de los derechos internacionales de las mujeres. Estos son sólo algunos ejemplos; estructuras de este tipo, pero también grupos informales, existen en gran número por el territorio nacional.

[2] Diotima es la comunidad filosófica femenina activa desde hace muchos años en la Universidad de Verona y punto de referencia importante a nivel nacional e internacional para la política y el pensamiento de la diferencia sexual. Durante los años de la universidad he participado en un grupo de mujeres, Sociedad de las Ajenas, un grupo de lectura y de reflexión sobre la diferencia sexual. Desde que habito en París vivo y reelaboro continuamente la acción política con otr@s; podéis encontrar huellas de esto en el *blog* www.passepartu.splinder.com. En el Centro de estudios de Género de París 8, que frecuento como doctoranda, he encontrado una valiosa interlocutora en Nadia Setti, a quien agradezco aquí el haber sido la lectora del borrador de este artículo.

[3] Uno de los libros más representativo de esta línea es Ehrenreich B., Hochschild R. A. 2003. Per una focalizzazione sulla situazione in Italia, cfr. Andall 2000, Scrinzi 2003 .

[4] Las únicas investigaciones específicas sobre el asociacionismo femenino de

nativas e migrantes en Italia han sido conducidas por dos investigadoras americanas Pojamnn 2006 y Merrill 2006, y una inglesa Andall 2007, que han dedicado un número entero de *Feminist review* al feminismo italiano.

[5] Sobre el asociacionismo de los migrantes en Italia, cfr Caponio 2005, Danese 1998.

[6] www.tramaditerre.org; www.nosotras.it; www.ishtarvr.org; www.crinali.org

[7] *Prendiamo la parola* (2001), Actas de un *campus* sobre feminismo e interculturalidad; *Il bagaglio invisibile* (2004), la transcripción del seminario “Racismo y sexismo en las prácticas políticas y en las relaciones económicas; instrumentos de contraste” realizado en Castelfiorentino (Florencia) 2-4 de junio de 2005 disponible en la página web de *Punto di partenza; Report Shadow* sobre la situación italiana a diez años de la conferencia de Naciones Unidas sobre las mujeres en Pekín, disponible en la página web www.donne.toscana.it/htm/aree2/htm/shadow.pdf.

[8] Actas de la reunión en Casa de Ramio: *L'incontro con l'altra nella vita quotidiana*, Verona, 2007, p. 13.

[9] Se trata de un proyecto europeo en el que están empeñados la Foundation Academy of Balkan Civilisation de Sophia (Bulgarie), el Centre for Developments Studies de Atenas y la Fondazione Aida de Verona. Las informaciones relativas al proyecto están disponibles en la página web: www.reconcart.eu.

[10] Algunas de las preguntas ha sido: ¿Cuáles han sido las formas de religiosidad de vuestra madre o abuela?, ¿cuáles las diferencias entre las de ellas y las vuestras? y, para las de nosotras que tenemos hijos, ¿qué transmiten en la práctica religiosa? Partiendo de una fotografía nos han pedido que habláramos de la relación con nuestro padre en la infancia, la adolescencia, la madurez. ¿Ha sufrido transformaciones esta relación? Diferencias en la relación del padre con otros hermanos y hermanas. ¿El padre práctica la religión? Es más, nos han pedido que trajésemos unos objetos representativos de nuestra práctica religiosa y contáramos a las demás esa historia.

Traducción: Ana Ruiz Abascal y Loris Viviani

Pràctiques polítiques, conflictes i creativitat en els centres interculturals de dones a Itàlia

También en [Italiano](#) • [Español](#)

Livia Alga

També a Raissa, ciutat trista, corre un fil invisible que lliga un ser vivent a un altre per un moment i es desfà, tornant a tendir-se entre punts en moviment dibuixant noves i ràpides figures de manera que cada segon la ciutat infeliç conté una ciutat feliç que no sap existir (Calví, *Les ciutats invisibles*).

Este article naix arran de les relacions mantingudes amb algunes dones en la Casa de Ramio de Verona, els quatre mesos (abril-juliol 2008) en els quals este centre intercultural ha estat el cor de la meua primera experiència d'investigació sobre el terreny com antropòloga aprenent. L'objecte de la investigació han estat les pràctiques polítiques i les formes de mediació que les dones natives i immigrants elaboren i experimenten juntes per a fundar una cultura de les diferències i gestionar, o esquivar, el conflicte social, activat per la retòriques de la inseguretat, de l' 'il·legal' o del xoc entre cultures.

La Casa de Ramio ("ramio" és una fibra tèxtil vegetal) és una creació social nascuda a partir del desig d'algunes regidores de l'Ajuntament de Verona, unides des de fa temps en una relació de confiança amb altres dones ocupades en polítiques de gènere amb la ciutadania. És una institució pública de l'Ajuntament de Verona, un nou servici, però és certament una miqueta més que això. Pot ser considerada l'exemple veronés d'un procés estès per tot Itàlia, en el Centre-Nord sobretot, on en els últims quinze anys dones de múltiples procedències han començat a elaborar diverses formes de col·laboració i acció política: l'obertura de centres interculturals, espais públics implementats per grups de dones i sostinguts econòmicament per institucions regionals o ajuntaments, constituïx l'èxit més rotund. Les modalitats de trobada entre migrants i locals, els centres d'interés i les activitats de les associacions han estat modelades en cada cas particular, segons les exigències singulars del territori, la tipologia d'immigració femenina, la tradició feminista i, més en general, cultural, i el clima politicoinstitucional d'algunes ciutats [1].

L'elecció d'enfocar el camp de la meua investigació en la ciutat de Verona s'origina en l'absència, pel que jo conec, de relacions polítiques entre natives i migrants en la meua ciutat, Palerm, on hi ha una xarxa antiracista molt activa que comprén

hòmens migrants; i pel desig de fer-ho sobre les modalitats específiques de la política de les dones. Esta última possibilitat s'ha concretat gràcies a Valeria Camine que, amiga de Diotima, m'ha posat en contacte amb Giannina Longobardi, portaveu a "Via Dogana" de l'obertura de Casa de Rami. A més d'esta possibilitat, vull expressar el meu deute amb Diotima, al si de la qual he madurat juntament amb d'altres [2] el coratge del meu actuar polític.

Elaborar un projecte d'investigació no ha estat simple pel fet de ser la meua primera experiència, però també pel tipus d'atenció que el món universitari dedica a la immigració femenina i del material disponible sobre el tema. D'una banda, de fet, abunden els estudis sobre les condicions de vida i de treball de les migrants com a prostitutes, *colf* i cuidadores, i s'ha creat una línia d'investigació sobre la immigració femenina fundada sobre el paradigma interpretatiu estructuralista que explica la mobilitat femenina fent coincidir recorreguts migratoris amb destins ocupacionals. De l'altre, algunes sociòlogues, contestant la identificació de les migrants com víctimes de les forces estructuralistes que governen el sistema mundial, han dirigit enquestes sobre els recorreguts i les xarxes transnacionals de la mobilitat femenina i han posat en evidència les ambicions, les competències de les migrants; a partir de la centralitat dels papers de les migrants en l'interior de les seues famílies, estes investigacions estan enfocades sobre la importància de la migració per a la continuïtat social de les comunitats d'origen i sobre les complexes dinàmiques de reconfiguració dels grups familiars i de les relacions de gènere a escala global (Decimo, 2005). Si estos estudis han contribuït a desacreditar alguns estereotips sobre la migració femenina, molt poca atenció ha estat dirigida a les migrants com a subjectes polítics [3], i l'associacionisme dels migrants ha estat pres en consideració com un fenomen neutre o masculí [4]. Des de la consideració de la complexitat de les condicions materials i de les xarxes relacionals en les quals cada una està integrada, la meua investigació dirigix la mirada cap a les relacions polítiques entre dones natives i migrants, no reconduïbles a la relació *patrones-travailleuses*, a les transformacions de les pràctiques polítiques i als conflictes sorgits arran d'estes. Abans de res m'he hagut d'enfrontar a la singularitat de les fonts d'informació i la seua escassa/difícil replicació. Es tracta, en la major part dels casos, de documents de caràcter informal, textos mecanografiats i/o disponibles només en els centres interculturals, encara que en els últims anys, gràcies a la creació de pàgines *web* [5], estos llocs gaudixen d'una major possibilitat de circulació del saber elaborat. D'altra banda, el caràcter informal de les transcripcions dels debats, actes de reunions, resultats de laboratoris i balanços de projectes [6], representa una gran riquesa, ja que oferix la possibilitat

d'individualitzar les dificultats, les contradiccions, els desitjos, els processos d'elaboració i els moments d'avaluació de les activitats: en altres paraules, de comprendre la vida d'estos centres *in fieri* des d'un punt de vista intern.

A partir del material recuperat crec que es poden individualitzar nucs i consciències, des de les quals, en els centres interculturals, dones de diverses afiliacions han començat a interrogar-se sobre les pràctiques que cal elaborar. Es considera un èxit fonamental la possibilitat de nominar en termes d'*asimetria* de posicions la forma de les relacions polítiques entre natives i migrants en la ciutadania i en les condicions materials. En general, de fet, des de les autorepresentacions de les assistents als centres, emergix que si les italianes són de mitjana edat, tenen treballs, ingressos estables i gaudixen d'un profund coneixement del context, les migrants més joves són treballadores precàries, sense drets de ciutadania reconeguts, discriminades, i consideren l'associacionisme sobretot com una possibilitat per a trobar una ocupació i millorar les seues condicions de vida. El debat sobre la planificació dels centres resulta basat en una reflexió sobre les relacions interconnectades de dominació sexistes i racistes, en les quals les migrants denuncien la seua subordinació i extrema vulnerabilitat en el context italià, mentre les italianes busquen de-construir el "maternalisme" que els atribueixen i allunyar-se de la lògica "blanca" -en el sentit de colonitzadora- d'"el seu" feminisme. S'han elaborat llavors estratègies de "bolcada", pràctiques que permeten a les migrants la producció d'ingressos, la realització de recorreguts de professionalització, la creació de cooperatives, en l'esperit d'una idea renovada d'un treball que conciliara la necessitat, el saber i el desig.

Es reté que la condició d'asimetria entre migrants i natives constituïx una font de conflicte de gestió molt complexa, encara que se li atribuisca una gran fertilitat, com diu Maria Teresa Battaglino, segons la qual els llocs interculturals són en primer lloc, *llocs per a l'experimentació d'accions positives sobre els conflictes*. M'ha paregut llavors valuós començar des de la idea de conflicte per a posar en evidència, més que la fixesa de les posicions, els processos de construcció de l'alteritat, de negociació de les subjectivitats polítiques en joc; com escriu l'antropòloga Lila Abu Lughod en la seua teorització d'una etnografia del particular,, *by focusing closely on particular individuals and their changing relationships*, resulta evident *como individuals are confronted with choices; they struggle with others, make conflicting statements, argue about points of view on the same events, undergo ups and downs in various relationships and changes in their circumstances and desires, face new pressures and fail to predict what will happen to them or to*

those around them (Abu Lughod 1993: 14). Des del material que he arreplegat durant els quatre mesos d'investigació en el terreny –un llarg diari de camp, gravació d'entrevistes, conversacions, trobades, prospectes, records– he seleccionat llavors tots aquells episodis en els quals em pareixia que emergien formes variades de conflicte a l'interior de la Casa de Rami: l'experiència ha posat de relleu que les pràctiques polítiques van avant gràcies a reflexions, moments d'autenticitat, busca de nous llenguatges i creativitat. De quina manera es desplaça i fluïx l'eix del conflicte en la Casa de Ramio? Quins són els punts de partida que cal explotar i els escacs que cal reelaborar?

La realitat de la Casa presenta de fet en algunes parts algunes de les constants acabades de descriure, comuns als altres centres interculturals, però també algunes especificitats. El centre, segons les intencions inicials, havia de ser un lloc per a crear relacions no instrumentals entre migrants i natives, no necessàriament enfocades en la resolució de problemes econòmics i legals o en la realització de projectes professionals, sinó el valor de la qual residira en l'intercanvi de la paraula viscuda. Esta intenció originària ha modificat d'alguna forma l'eix del conflicte; si de fet normalment les discussions sobre les relacions a l'interior dels centres interculturals enfoquen les desigualtats i les exigències de redistribució econòmica, l'experiència de la Casa de Ramio, al contrari, ressalta les dinàmiques de reconeixement entre les dones i la importància de tindre en compte les tensions entre estes dos diverses instàncies. Nancy Fraser, que sosté la necessitat de tornar a situar els temes culturals en la seua relació amb l'aspecte social i de tindre en compte les tensions entre redistribució econòmica i reconeixement per a dissoldre el nuc que lliga identitat i diferència (Fraser, 1997), definix el reconeixement “multicultural”. Veurem que és efectivament en relació al contingut del reconeixement, que les dones de la Casa de Ramio intenten operar desplaçaments simbòlics importants per a sostraure's a la ideologia del multiculturalisme, de l'existència de moltes cultures que estàticament es posen una al costat de l'altra.

Però ja el terme di“alteritat” és una declaració de vaguetat filosòfica o almenys d'escac de qui renuncia a intentar “comprendre” el món alié (Maher 2007:xxx).

Una de les experiències més intenses que he compartit a Casa de Ramio han estat els matins passats amb una dotzena de dones, totes originàries de l'àrea mediterrània (des d'Itàlia fins a Palestina) i de diverses condicions socioeconòmiques: estaven presents una ballarina, unes actrius, unes estudiants, una narradora, una treballadora social, i tres mediadores culturals. L'ocasió ens l'ha donat un projecte europeu, Reconcart, *Reconciliation through Art: Perceptions of*

Hijab que, com es llig en la presentació, es proposava *examinar com l'hijab és percebut per les dones, musulmanes i no, a través d'una multiplicitat de formes artístiques per a oferir a les dones, amb vel i sense, la possibilitat, cada una partint de les seues experiències, de presentar el seu punt de vista i les modalitats de **reconciliació amb l'altra*** (en anglés “with the other”) [7]. Encara que Rosanna, l'actriu responsable del grup, ens havia comunicat que el fi de les trobades previstes era l'arreglada de materials (històries de vida, cants, faules, músiques) per a la realització d'un espectacle teatral, no em va paréixer que cap de nosaltres tinguerà en consideració, de manera particular, el motiu de les reunions, tan gran ha estat el gust que hi hem pres a la narració de les nostres primeres percepcions de l'aspecte religiós, eixes de la nostra infància. Des d'allí hem començat a lliscar juntes en la memòria sense pensar en el problema del sentit que tinguerà eixe afonar-se i desenterrar: el benefici estava allí present per a totes.

Esta pràctica, la de trobar-se i donar paraula i nous sentits a la pròpia experiència entre dones, no és una pràctica nova en el feminisme italià, però ha resultat renovada gràcies al plus de valor de la mediació cultural. Es podria dir que pren el *relais* de la pràctica de l'autoconsciència, per com esta està contada pels que les han viscut, en el sentit que comença des d'un dels resultats més importants, o siga, l'adquisició de la consciència de les diferències entre dones i de la insuficiència d'un reflex homogeneïtzador.

Passava, llavors, que si de conte en conte no faltaven els ecos i a vegades apareixia de gairó la possibilitat de remirar-se l'una en l'altra, la sensació estava dissolta per la descripció d'un paisatge estranger, per un ritual de passatge mai festejat, per una paraula incomprensible i sovint intraduïble. Valuosa ha estat llavors la presència de Jamila, Najat i Susanna, les mediadores culturals, submergides com les altres en el joc de la memòria, però posant a disposició de totes nosaltres les adquisicions de la seua experiència professional. Conscients de l'existència d'una diferència “cultural” entre les presents, era necessari anar més enllà: com parlar d'estes “cultures”? Les coordinadores ens han suggerit, amb les preguntes que posaven al començament de cada trobada [8], de diluir en aigua eixa paraula abstracta per a agafar en transparència les genealogies en les quals ens inscrivim, els enllaços afectius que han influenciat i inspirat les nostres eleccions de vida i afiliacions. Difícilment se sabia parlar de la pròpia cultura, però totes coneixem la nostra història. Els contes ens han sorprés, commogut, divertit, despertat la curiositat; exposar-se no ha sigut natural ni sempre indolor, la paraula no ha estat sempre fluida, i tornant a llegir les transcripcions de les trobades, a vegades es

percebia com els discursos progressaven per descobriments successius, abandonaments de timidesa, i no ha faltat tampoc l'ànima de satisfer els requeriments de l'altra o els condicionaments deguts a les normes socials de reconeixements actives entre les presents.

Una de les consideracions que, amb la intenció d'esquematitzar, es poden fer, és que des de l'escolta de les nostres històries han emergit dos trajectòries, una pròpia de les italianes, l'altra de les musulmanes. Les dones italianes, totes excepte una, han viscut un allunyament fort i conflictiu –una ruptura–, cap al final de l'adolescència, amb les formes rituals de la religió catòlica en les quals havien sigut educades, coincidint sovint amb un desplaçament des dels llocs d'origen (en diferents casos la província). La busca d'espiritualitats alternatives han portat a algunes lluny de la tradició catòlica, a la conversió a altres creences (bahai, budista), d'altres es professen atees, d'altres més estan encara a la recerca d'una dimensió espiritual. De totes maneres, compartir el propi recorregut, ha tret a la llum la dificultat, a vegades també la ràbia, que se sent quan s'intenta dur a terme un ajust de comptes amb l'educació catòlica rebuda, d'enfocar els guanys i les pèrdues; moltes ens hem deixat sorprendre per l'inusual de parlar de religió entre dones, percebent que per fi una zona obscura es desvelava i hi havia un espai on mostrar-la a les altres.

Des de l'altre costat, en les històries molt variades de les dones musulmanes recorrien alguns elements, com el fet d'haver crescut en famílies no gaire observants, l'esdeveniment de la migració i la nostàlgia per l'inevitable allunyament del context relacional respecte al qual es considera la religió com un pont privilegiat. Les migrants musulmans a Itàlia han renovat llavors la busca d'una fe renovada a l'interior dels preceptes de la tradició islàmica, animades pel desig, no sense contradiccions, dubtes o incoherències, d'una major religiositat segons l'ortodòxia.

El valor de la reconciliació anunciat pel projecte ha estat sotmés llavors a una espècie de xicoteta revolució. Si de fet en la presentació es llegia que calia considerar el projecte com una possibilitat de reconciliació amb l'altra, a partir des dels debats enardits sobre l'*hijab* a Europa, es pot dir que en realitat la participació en *Reconcart* ha representat sobretot una ocasió per a començar una (re)conciliació, no amb l'altra, sinó cada una amb si mateixa i la pròpia vivència, un espai on mostrar a l'altra els propis conflictes i desitjos a vegades contrastants. Per exemple, una dona musulmana, Soussen, a Itàlia des de fa més de 15 anys i que no havia heretat al llarg de la seua genealogia una forma de religiositat ortodoxa,

durant una discussió sobre el vel islàmic realitzada en presència de dones italianes i musulmanes no vetlades, ha manifestat obertament i amb convicció, les seues pors i la seua desaprovació respecte a la possibilitat de posar-se el vel, que considerava com una forma de tancament respecte al món. No obstant això, la mateixa dona, en ocasió d'un altra trobada, dirigint-se a una dona musulmana amb vel, va expressar amb tota sinceritat el desig de posar-se el vel com a símbol d'una espiritualitat purificada, i l'esperança d'aconseguir un dia convèncer-se d'esta elecció. Estes temptatives de rendir compte de si mateixa a l'altra –i en este cas, diria, de tornar-se semblant a l'altra i llavors recognoscible –desvelen les modalitats mateixes de negociació de la pròpia reconocibilidad (Butler 2007). L'exposició de si mateix es revela en part un acte performatiu que, segons la interlocutora, legitima l'expressió de desitjos i preocupacions externes en què el subjecte narrador mateix està pres.

La busca de la religiositat d'un islam "ortodox" que hauria de culminar amb l'elecció de posar-se el vel és, d'altra banda, una trajectòria molt difosa entre les dones immigrants a Itàlia, com revela també una investigació conduïda per Giovanna Campani: representaria, segons els casos, una reacció a un ambient social percebut com hostil i racista, el desig de proposar i encarnar models de dona i de feminisme (Salih 2006) i de recorreguts d'espiritualitat, diversos respecte als italians, la inscripció en una pertinença per a resoldar les pròpies arrels.

Em pareix a més que el conflicte viscut i exposat per Soussen pot ser considerat un símptoma de la situació social actual; en el proclamat xoc entre cultures, entre un Occident que segueix a *racialiser* i marginant les dones musulmanes i un islam que tendix a servir-se del cos de les dones per a conduir una campanya de defensa-atac contra l'Occident, cada una està cridada a prendre una posició. No obstant això, Soussen i les dones d'este grup de paraula, han pogut posicionar-se de forma obliqua –ni en un costat ni en l'altre– respecte este conflicte i exposar/exhibir els termes d'este ha sigut, segons el meu punt de vista, una forma d'esquivar-lo i no ser víctima o còmplice.

El benefici, crec que important, residix llavors i, per exemple, en la possibilitat que esta dona ha tingut participant en el projecte, de reactivar "la seua" qüestió, "quins sentits pot tindre posar-se el vel a Itàlia?", junt a musulmanes com ella migrants, però també italianes. Així, un dels efectes d'estes trobades ha estat que paradoxalment, mentres ens exposàvem parlant de les pròpies experiències originàries i de les pròpies afiliacions, ens podíem allunyar d'estes fins a dissoldre'ns i tornar-nos una altra, aquella en què una pot transformar-se quan les seues parts ombrivols brillen en presència de les paraules d'altres dones.

El sentit del meu discurs no vol ser el d'espantar el conflicte fora del pacífic cercle de dones, però voldria posar l'èmfasi sobre com es dóna per descomptat que un cert tipus de conflicte –entre nosaltres i les altres, entre les dones amb vel i les que no en tenen, per exemple– existix. D'altra banda, el fet que no s'haja parlat en termes d'oposició o dicotòmics, no implica que sempre s'estiguera d'acord, ni que es poguera acollir en cada cas el que es deia. Eren les modalitats mateix, en què el tema venia plantejat, que no portaven a l'oposició, sinó a la curiositat i, en conseqüència, a jugar amb els imaginaris, sovint vehicles de prejuís: ja que les diferències eren evidents, pot resultar molt simple projectar els nostres *imaginaris sobre l'altra*. (Per exemple: jo, a través de les preguntes que m'han fet sobre el Sud d'Itàlia, m'he adonat que la idea que moltes dones, italianes i migrants, tenen de Sicília és la d'un lloc on encara les dones continuen assistint a missa amb mantellina, o coneixen la màgia, i els hòmens són possessius i bruscos). Sovint ha passat que alguna dona haja hagut de fer un treball molt delicat per a no sentir-se xafada per la imatge, a vegades distorsionada, projectada per les altres i per a aconseguir parlar a partir de la seua pròpia experiència. Però ha sigut també el cas, a suggeriment d'una de les mediadores, d'interrogar els nostres *imaginaris creuats*, per exemple, sobre el valor del vel en les monges catòliques, tan presents en els contes sobre la infància de les italianes, per a esbrinar per un costat de quina manera les dones musulmanes interpreten esta figura i com, de l'altre, en l'imaginari de les italianes, es confongueren subconscientment els vels de les monges catòliques i de les musulmanes.

En cada cas, la temptativa ha estat deixar de traduir simplement des d'una "cultura" a l'altra, amb el desig d'atorgar existència pròpia a cada viscut i de mostrar les contradiccions internes i els processos de subjectivisme de cada una. Açò ha estat garantit sobretot per la presència de les mediadores, que asseguraven a més la possibilitat de mantindre en el centre paraules i idiomes distints.

Que una clau per a una cultura de les diferències és ancorar-se en allò que s'ha viscut, contar-se a través paraules plenes de sentit i segons modalitats no previstes, ho he experimentat juntament amb altres també en el grup en què la mediació triada ha estat la poesia. La hipòtesi, com m'ha dit Llisa, la ideadora de *Poesiadalmondo*, era la d'anar cap a, passar una frontera, tocar-se o només suggerir *quelcom de si mateixa a l'altra, el poc possible*, ja que les participants són originàries de continents geogràficament llunyans: en el grup participen una mediatra cultural brasilera, una mediatra cultural del Marroc, una actriu i una cuidadora búlgara, una psicòloga, una poetessa i una mestra italiana, dues

professores alemanyes, una periodista-camionera sèrbia. *La idea de parlar-se a través de la poesia, escoltar l'/l'otr@ sense intervindre, en silenci, agafant la bellesa de la trobada per a crear un enteniment mínim possible en un espai d'incomprensió* (conversació amb Llisa). La necessitat recórrer al llenguatge poètic, acudint al tresor de la llengua mare, naix des de l'exigència d'escapar de la pobresa de les paraules mediatitzades sobre el fenomen "immigració", obrint bretxes per a parlar de si mateixa, de migració, de viatges, i per a entrar en relació amb el món de l'altra, sense tornar sobre els recorreguts de la retòrica del multiculturalisme.

La riquesa m'ha paregut clara de forma immediata quan se m'ha posat com a condició per a la participació en les trobades compartir algunes de les meues velles "poesies", de les que no considerava absolutament el valor: ha estat com entrar en un cercle màgic.

Però, contràriament al que es puga imaginar, la poesia no està exempta de malentesos, conteses, instàncies de reconeixements, i des d'un llenguatge acollidor de totes les diferències, s'ha transformat prompte en un camp de batalla; no obstant això, exactament sobre un conflicte en l'interior del grup, s'ha mesurat l'eficàcia d'este llenguatge. Ha succeït, de fet, que la paraula poètica ha estat contestada quan una poesia ha resultat ser, en el contingut i en la forma, incompatible respecte a les normes de la cultura musulmana d'un participant; això ha generat un conflicte que ha enfrontat dues "cultures", la búlgara, "occidental" i atea, i la musulmana profundament ortodoxa, ambdós en competició pel reconeixement de la seua pròpia identitat "etnicocultural" per part de les altres del grup. Si en un primer moment el comportament de la dona búlgara ha estat acusat de falta de sensibilitat i respecte, una poetessa italiana ha enfocat una altra perspectiva, gràcies a la qual ha estat possible resoldre quasi tot el conflicte. Es tractava de fet d'assumir que, si normalment les relacions entre dones natives i migrants estan marcades per una asimetria de la qual és necessari percebre les raons per a la seua elaboració i superació, en el cas del grup de poesia no es tractava d'assumir tal desequilibre: el gest reparador no podia consistir en el simple reconeixement de la cultura de la dona musulmana atorgant legitimitat al seu sistema de valors, "incomprés" o ignorat per una majoria. Morena ha plantejat "desplaçar" l'objecte del reconeixement. "Posicionant-se" al costat de la dona búlgara, no ha sostingut el reconeixement de la cultura búlgara, sinó que ha suggerit abandonar la idea del reconeixement de la "identitat cultural", ja que el fet de reconèixer una implica sovint l'exclusió de l'altra. Encara que en el respecte a cada una, Morena ha plantejant establir que el desafiament d'esta activitat,

Poesiadalmundo, fóra més aïna anomenar les vivències expressables, si no a través del llenguatge de la poesia, en l'òptica d'una substancial *paritat* entre les participants, concedida per l'entrega que es fa de si mateix quan es llig a altres una poesia pròpia. El reconeixement no consistia així en un contingut, sinó en la qualitat del gest: un regal poètic, i en el valor de la mediació: la consciència de la multiplicitat semàntica del llenguatge.

Abandonar la defensa de la pròpia cultura, aquella en què ens inscriu l'orde social, a favor de la possibilitat de negociar les pròpies paraules i els valors d'estes paraules amb l'altra, ha paregut un benefici més important. Este desplaçament simbòlic ha activat el començament d'un recorregut poètic: com la poesia resultara ofensiva, causa del conflicte, no s'ha inclòs en l'espectacle final del grup, i altres poesies han estat escrites per les dones implicades en el conflicte sobre les emocions que este havia despertat, segellant la reconciliació.

De totes maneres sostindre que la pràctica de lectura i intercanvi de poesies recolze en una substancial equitat d'entrega, no implica ocultar la consciència de la disparitat dels perfils de les dones del grup. Com esta tipologia de conflicte destapa, hi ha un desig i una petició de reconeixement dirigida per algunes migrants a algunes dones italianes: reflexionar sobre quin paper estes adquirixen pel fet de ser natives, quin poder simbòlic se li atribuïx, em pareix important, així com anomenar el conflicte entre migrants per a capturar les raons profundes del seu esdevenir.

Este tema em porta a parlar del nus en què les dinàmiques de reconeixement s'entrellacen amb les exigències de la redistribució i la relació amb allò "econòmic". El conflicte entre migrants està sovint relacionat amb formes de competició i desil·lusió que experimenten moltes dones implicades en la mediació cultural, en el desenvolupament de la seua professió; de forma particular esta es verifica entre les que, coneixent bé el context, aconseguixen valorar el seu saber i tenen accés a finançaments i les que no gaudixen de tals "privilegis". Açò em pareix difuminar la idea que el conflicte en l'àmbit socioeconòmic es jogue només entre natives i migrants.

A quatre anys de l'obertura del centre, tinc la sensació que per a totes les dones de Casa de Ramio és evident que el polític i l'econòmic han de ser pensat junts –en els seus enllaços i en les seues possibilitats de desenllaços– i que la asimetria socioeconòmica entre migrants i natives pot ser viscuda a través de formes creatives i totes diversament eficaces. Respecte a les intencions inicials, o siga, evitar la circulació de diners en l'interior del centre intercultural i la contesa que ha

creat, entre les que pensaven que açò fóra possible i les que creien que fóra una estratègia completament ineficaç, es compten canvis d'opinió, creacions, desenllaços. Parla dels llaços necessaris entre diners i polítics, per exemple, el projecte de valoració dels coneixements manuals de les dones migrants i italianes, ideat per Elena Migliavacca i subvencionat per l'Ajuntament, que es proposa promoure l'artesanía en la Casa de Ramio i en les escoles del barri. Este parla, al contrari, de les desconexions possibles, la pràctica de l'economia de l'entrega/regal per part d'algunes italianes de l'associació Ishtar, que han creat una xarxa de suport i d'acollida personal d'algunes migrants; el desig d'un intercanvi no monetari, regalar temps i atenció a les altres com a persones, que anima esta xarxa, permet eixir de l'esquema de l'individualisme per a una reformulació dels conceptes de comunitat, fronteres, *casa*.

D'altra banda, a més, des de la investigació sobre el terreny, apareix com evident que la dicotomia entre migrants, espentades a l'*engagement* associatiu únicament per raons econòmiques mentres que les dones italianes estarien interessades en l'intercanvi cultural, no descriu exhaustivament la situació en la Casa de Ramio. No totes les migrants que freqüenten el centre viuen en situació econòmica difícil, però també les que han d'enfrontar-se a problemàtiques d'este tipus són sovint promotores d'activitats que atorguen a l'espai de la Casa valors associatius, no merament monetaris, sovint sagrats.

El cas de les pràctiques rituals explica este últim cas. Són pràctiques a través de les quals renovar l'esperit de la comunitat d'origen per a reelaborar en el país d'arribada un codi de pertinença; si bé algunes pràctiques es mantenen, d'altres estan reinterpretades, inscrivint-se no obstant això en l'imaginari de la continuïtat i sotmeses a un treball d'adaptació a la nova realitat. L'episodi que contaré ara mostra com també les pràctiques que poden ser considerades d'una forma més estreta com a vehicles d'una idea de cultura fixa i excloent sobre una base ètnica, que implica d'altra banda una mirada externa i separada, poden ser viscudes no obstant això com a moments de compartir o almenys que aspiren a això. Açò em pareix siga el cas d'algunes de les activitats exercides per les associacions monoètniques.

Per exemple, l'associació de les dones nigerianes atorga molta importància a l'experiència de la maternitat i un dels rituals més importants és el del naixement i de la iniciació del/de la xiquet@. Si en el país d'origen el xaman observa les raons del naixement i preveu el seu futur, a Itàlia només és possible celebrar el fet que el/la xiquet@ és portadora d'un missatge a la família i a la comunitat. En la

“invenció” de la tradició, les dones de la NWA (Nigerian Women Association) han introduït una festa d’acollida del/de la xiquet@ quaranta dies després del part. La mediadora cultural creu que este ritual és fonamental perquè les dones tinguin confiança en el context italià en el moment de mediació amb les institucions i amb els serveis socials (Actes de la reunió 2007, pàg. 42-43): el treball de mediació i les pràctiques rituals es revelen parts indispensables d’un mateix procés de subjectivisme polític i de ciutadania de les migrants.

La Casa de Ramio és un espai creuat per una multiplicitat de dones i resulta essencial per a garantir l’eficàcia de cada ritual que el valor d’aquestes pràctiques siga reconegut, no sols pels que estan directament implicats, sinó també per tots aquells que freqüenten el centre en el mateix moment de la celebració.

Quan vaig arribar a Verona, la mediadora cultural de la NWA em va explicar que l’associació vivia un moment de crisi. A més, em va contar que mesos abans, en ocasió de la festa pel naixement d’un xiquet, havia arribat un nombrós grup de dones d’Sri Lanka amb xiquets i xiquetes que pensaven utilitzar el saló per al seu curs de dansa. El ritual que s’estava realitzant estava obert a tot el món, però era estrictament necessari que totes les que havien entrat en l’espai de la festa menjaren algun cosa. Però les dones d’Sri Lanka van prohibir als fills que menjaren el que se’ls havia oferit. Rebutjant el menjar, han tornat ineficaç la celebració de la cerimònia: el xiquet no havia sigut acollit segons la tradició, i com a portador d’un missatge a la família, l’episodi ha estat considerat com un mal presagi: la mare del xiquet no han tornat mai més a la Casa de Ramio i en general l’associació ha perdut credibilitat. El conflicte revela en quina mesura les fronteres invisibles poden assumir significats distints, segons les posicions de cada una. Passar la frontera, el llindar del saló, per a les nigerianes equivalia a l’acte d’entrar en un espai sagrat seguint unes regles implícites, a l’altre costat de la frontera les dones d’Sri Lanka no tenien consciència de la santedat del saló ni de la importància del seu comportament i del reconeixement (o el no reconeixement) que en eixe moment actuaven.

Però de quin reconeixement es tractava? Era necessari que les dones d’Sri Lanka reconegueren la Cultura nigeriana? En primer lloc, és necessari dir que l’NWA és una associació interètnica ja que acull dones de totes les ètnies de Nigèria, segons un model comú d’associacionisme de les dones africanes que va més enllà de les afiliacions precedents a la migració per a renegociar-ne d’altres, més relacionades amb la contingència (Quiminal 2000). Este tipus d’associacionisme seria impossible a Nigèria i de fet es tracta d’una innovació real quan també en el mateix barri de

Veronetta, on es troba la Casa de Ramio, els moments comunitaris dels nigerians i les nigerianes, representats de les quatre ètnies (*igbò, edu, yoriba, ishan*) preveuen trobades “ètniques” (Bertani 2006).

Ser part de l'NWA significa llavors l'adquisició d'una nova identitat, en construcció i dèbil, i el ritual mateix representa una modificació tan important respecte a la tradició que el comportament de les dones d'Sri Lanka és suficient per a posar-ho en dubte. Pel mateix fet que es tracta d'una afiliació en “fundació”, em pareix que participar en el ritual segons les regles reconeixent-hi un valor, no té en si el sentit de la ideologia del respecte de la Cultura de l'altra. De fet, habitualment esta retòrica tendix a crear o reforçar unes fronteres, mentres que en l'episodi relatat hi havia en joc més aïna una modalitat de participació. Crec que un desig semblant al de reconeixement i d'implicació de l'altra al mateix temps, es realitza per exemple quan, en altres circumstàncies, les dones d'Sri Lanka han invitat les dones de Casa de Ramio a la festa de l'any budista o també quan algunes italianes festegen el Nadal amb amigues i famílies migrants. Es tracta, em pareix, de moments en què, compartir els rituals celebrant-los *en presència de l'altra*, amb l'altra, representa una manera de confondre les fronteres, tornant-les fràgils i permeables més que afirmar-les. Si sovint els rituals se celebren per a confirmar una identitat, al revés, no exclou a les “estrangeres” d'estos rituals, sinó invertir-les amb un paper important de reconeixement i oferir-los unes modalitats de participació, representa, per a mi, un important desplaçament simbòlic.

El que ha passat com a conseqüència del no reconeixement per part de les dones d'Sri Lanka ho demostra; efectivament este episodi de no reconeixement s'ha traduït en un estancament de les relacions entre grups monoètnics de la Casa i en una demanda de respecte més precís i rígid dels horaris i de la divisió dels espais del centre.

La demanda de fronteres reforçades amaga sovint llavors la falta d'altres espais de mediació en els quals explicitar els implícits i diversos punts de vista, i el desig d'una gestió més compartida dels espais.

Bibliografia

AA. VV., 2001, Atti del campus *Prendiamo la parola* “Femminismi e intercultura”,

pubblicati dal Comune di Castelfiorentino.

A.A.V.V., 2004, *Il bagaglio invisibile*, Progetto Equal Partnership, Brescia.

A.A. V.V. 2007, Atti del convegno *Casa di Ramia: l'altra nella vita quotidiana*, pubblicati dal Comune di Verona.

Abu Lughod, L. 1993, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press. Berkeley.

Andall, J. 2000, *Gender, Migration and Domestic Service: the Politics of Black Women in Italy*, Ashgate Publishing, Hampshire.

Andall, J. 2007, 'Italian feminisms and the challenges of Ethnic Diversity', *Feminist Review* 87, pàgs.76-84.

Bertani, M. 2006, *Capitale sociale e reti informali in aree ad alta densità di immigrati: il quartiere di Veronetta*, in *Dalla società civile al capitale sociale* a cura di Paola Di Nicola, Franco Angeli, Milano.

Butler, J. 2007, *Le récit de soi*, Presses Universitaires de France, Paris.

Calvino, I. 1972, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino.

Campani Giovanna 2002, *Perché siamo musulmane. Voci dai cento Islam in Italia e in Europa*, Guerini Studio, Milano.

Caponio, T. 2005, 'Policy Networks and Immigrants, Associations in Italy: the cases of Milan, Bologna and Naples', *Journal of Ethnic and Migration Studies* 31 (5), pàgs. 931-950.

Danese, G. 1998, 'Enjeux et limites du mouvement associatif immigrée en Italie', *Migrations sociétés* 55, pàgs. 67-74.

Decimo, F. 2005, *Quando emigrano le donne*, Il Mulino, Bologna.

Ehrenreich B., Hochschild R. A., (2003) *Global women. Nannies, maids and sex workers in the new economy*, Metropolitan books, New York.

Fraser, Nancy 1997, "Multiculturalism, Antiessentialism, and Radical Democracy: A

Genealogy of the Current Impasse in Feminist Theory”, in Nancy Fraser *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, New York, Routledge, pàgs.173-188.

Maher, V. 2007 Introduzione a Abu Lughod, Lila 2007, *Sentimenti velati*, Le Nuove Muse, Torino.

Merrill, H. 2006, *An alliance of women. Immigration and politics of race*, University of Minnesota Press, Minneapolis.

Pojmann, W. 2006, *Immigrant women and feminism in Italy*, Ashgate, Aldershot.

Quiminal, C. 2000 « Construction des identités en situation migratoire :territoire des hommes, territoire des femmes » in *Logiques identitaires, logiques territoriales*, Editions de l’Aube. Disponible su Google Scholar

Salih, R. 2006, ‘Femminismo e islamismo. Pratiche politiche e processi di identificazione in epoca post-coloniale’ in *Altri femminismi. Corpi, culture, lavoro*, Manifesto Libri, Roma.

Scrinzi, F. 2003, ‘Ma culture dans laquelle elle travaille’. Les migrantes dans les services domestiques en Italie et en France’, in *Cahiers du Cedref 10*, ‘Genre, travail et migrations en Europe’, pàgs. 137-162.

Notes

[1] El primer centre intercultural, “Alma Mater”, ha estat obert a Torí en 1993, nascut de la convergència d’interessos entre migrants i feministes torineses per a l’*empowerment* de les dones i la possibilitat de crear noves formes d’economia i de treball marcades per la diferència femenina. En l’estela d’Alma Mater van nàixer “nosaltres” a Florència en el 1998, que ha promogut moltes campanyes sobre el tema de les mutilacions genitals femenines, i “Trama di Terre” a Imola en el 1997. En la “Casa Internazionale delle donne” de Roma, en canvi, residixen algunes associacions de migrants (Candelera i No.Di.) que col·laboren ocasionalment amb les associacions italianes, en particular en el tema dels drets internacionals de les dones. Estos són només alguns exemples; estructures d’este tipus, però també grups informals, existixen en gran nombre pel territori nacional.

[2] Diotima és la comunitat filosòfica femenina activa des de fa molts anys en la Universitat de Verona i punt de referència important en l'àmbit nacional i internacional per a la política i el pensament de la diferència sexual. Durant els anys de la universitat he participat en un grup de dones, Sociedad de las Ajenas, un grup de lectura i de reflexió sobre la diferència sexual. Des que visc a París visc i reelabore contínuament l'acció política amb otr@s; podeu trobar empremtes d'açò en el *blog* www.passepartu.splinder.Com. En el Centre d'estudis de Gènere de París 8, que freqüente com a doctoranda, he trobat una valuosa interlocutora en Nadia Setti, a qui agraïsc ací haver sigut la lectora de l'esborrany d'este article.

[3] Les úniques investigacions específiques sobre l'associacionisme femení de natives i migrants a Itàlia han estat conduïdes per dos investigadores americanes Pojamnn 2006 i Merrill 2006, i una d'anglesa Andall 2007, que han dedicat un número sencer de *Feminist review* al feminisme italià.

[4] Sobre l'associacionisme dels migrants a Itàlia, cfr Caponio 2005, Danese 1998.

[5] www.tramaditerre.org; www.nosotras.it; www.ishtarvr.org; www.crinali.org

[6] *Prendiamo la parola* (2001), Actes d'un *campus* sobre feminisme i interculturalitat; *Il bagaglio invisibile* (2004), la transcripció del seminari "Racisme i sexisme en les pràctiques polítiques i en les relacions econòmiques; instruments de contrast" realitzat a Castelfiorentino (Florència) 2-4 de juny del 2005 disponible en la pàgina web de *Punto di partenza*; *Report Shadow* sobre la situació italiana a deu anys de la conferència de nacions Unides sobre les dones a Pequín, disponible en la pàgina web www.Donne.Toscana.it/htm/aree2/htm/shadow.Pdf.

[7] Es tracta d'un projecte europeu en què estan compromesos la Foundation Academy of Balkan Civilisation de Sophia (Bulgària), el Centre for Developments Studies d'Atenes i la Fondazione Aida de Verona. Les informacions relatives al projecte estan disponibles en la pàgina web: www.reconcart.eu

[8] Algunes de les preguntes han estat: Quines han sigut les formes de religiositat de la vostra mare o iaia?, quines les diferències entre les d'elles i les vostres? I, per a les de nosaltres que tenim fills, què transmeten en la pràctica religiosa? Partint d'una fotografia ens han demanat que parlàrem de la relació amb el nostre pare en la infància, l'adolescència, la maduresa. Ha patit transformacions esta relació? Diferències en la relació del pare amb altres germans i germanes. El pare pràctica la religió? És més, ens han demanat que portàrem uns objectes representatius de la

nostra pràctica religiosa i contàrem a les altres eixa història.

Traducció: Joaquín Martínez Ortiz

La creazione sociale. Dai laboratori dell'esperienza ai percorsi di un'ipotesi teorica

Antonia De Vita

1. Per una pedagogia della creazione sociale [1]

Da diversi anni mi occupo di processi educativi e autoeducativi, formativi e autoformativi come ricercatrice all'università e da un tempo più lungo frequento contesti di uomini e donne adulti che nel proprio ambito lavorativo cercano di accompagnare i cambiamenti della vita organizzativa e dei percorsi esistenziali senza rinunciare ad essere soggetti e a un proprio protagonismo. Nasce da qui l'interesse a privilegiare nella mia ricerca le dimensioni dell'educare e del formare accompagnata e sollecitata da quella che avverto, assieme ad altri e altre, come un'esigenza di riaprire domande educative e politiche radicali che sappiano rilanciare l'importanza delle relazioni e dei contesti per educare piccoli e grandi con modalità ispirate al guadagno d'essere e alla capacità di esserci da soli e con altri. C'è una preoccupazione pedagogica che riguarda un'educazione efficace per il tempo presente così segnato, tra le altre cose, dallo stravolgimento dei paesaggi consueti delle pratiche educative e formative. I molti cambiamenti che si sono succeduti dal punto di vista sociale ed economico, possiamo ora riconoscerlo, hanno lasciato troppo spazio simbolico a quella che chiamo la pedagogia del capitale. Il capitalismo si è messo da tempo a fare scuola sul terreno privilegiato dalle scienze dell'educazione: relazioni, contesti educativi e formativi, processi di apprendimento, etc. con l'effetto di delegittimare e rendere spesso inservibile la potenza sorgiva dell'educare e del formare attraverso le relazioni educative e i contesti adatti ad esse. È possibile creare e ricreare un presente educativo? Contesti efficaci per educare e formare, spazi e tempi per le promesse educative, per crescere in qualsiasi ciclo della nostra vita? Questa è la domanda che muove la ricerca che intreccia riflessione teorica e lavoro sul campo.

Diversi anni fa facendo formazione all'avvio di piccole imprese sociali con donne adulte, [2] assieme ad altre avvertimmo l'importanza della creazione di un contesto e la necessità della cura delle condizioni che *creano un contesto*, che lo rendono efficace per avviare processi educativi e formativi. Questa scoperta, soggettivamente intesa, fu accompagnata da un conio "creazione sociale" che inizialmente ci apparve come una bella espressione e subito dopo come il nome di un'ipotesi teorica alla quale dedicare anni di ricerca. [3]

Creazione sociale è il nome di un'ipotesi teorica nata dall'esigenza di dire in modo positivo e propositivo cosa capita o può capitare quando le relazioni e i contesti riescono a esprimere le loro dimensioni creative. Quando i coni trovano una lingua e delle forme per sostanzirsi siamo in presenza di un pensiero vivo che nasce toccato e sporcato dalle situazioni e dalle contingenze nelle quali esso si dà. Non si tratta di creazioni *ex nihilo* quelle di cui mi/ci interessiamo perché esse trovano il loro inizio da qualcosa che c'è già e che attraverso la ridisposizione originale con ciò che manca combinano gli elementi in maniera generativa, creando qualcosa che prima non c'era. Per creazione sociale possiamo intendere quella disposizione simbolica, che trova una traduzione concreta e pratica, nella quale i soggetti riescono a essere autori di saperi e di competenze in un movimento ispirato alla riconoscenza dei soggetti piuttosto che all'appropriazione capitalistica delle conoscenze a cui la pedagogia del capitale ci ha abituati negli ultimi decenni.

La messa a tema di una pedagogia della creazione sociale nasce dal bisogno di mostrare una pedagogia sociale nella quale vi è una diffusione di pratiche e di contesti che attivano e riattivano un'economia di scambio umano e simbolico, di parole, beni, gesti, che amplia e ridispone differentemente le posizioni previste dallo scambio proposto-imposto dal libero mercato con l'effetto di liberare il concetto di economico dalla riduzione capitalista. La creazione sociale offre esempi contemporanei di narrazioni che incarnano in quello che facciamo: studiare, lavorare, partecipare, un senso dell'economico nella sua radice teologica, capace di restituirci un ordine dei rapporti e dello scambio complesso e articolato dove passioni, interessi, guadagno monetario ed extra monetario, disinteresse, motivazioni, ricerca di bellezza e di felicità possono differentemente e liberamente combinarsi lasciando le relazioni e i contesti irriducibili allo scambio così come l'ha inteso l'utilitarismo e l'economicismo.

2. Da ereditiere a imprenditrici

Molte creazioni sociali percorrono il nostro tempo e una delle forma migliori per riconoscerle e farle brillare è certamente la narrazione: raccontare le storie che le hanno rese storie creative.

Cercherò dunque di narrare con levità quale trama ha portato un nucleo di persone, in prevalenza donne, legate da relazioni importanti dal punto di vista umano e rese ancor più significative da una comune passione politica, a intrecciare altre storie, con l'effetto di dar vita ad una tessitura sociale che ha ispirato un'ipotesi teorica.

Compagne di studi all'università di Verona, all'epoca una piccola università di recente costituzione, resa vitale e nota grazie alla presenza della comunità filosofica Diotima, costituita da donne impegnate nel pensiero della differenza sessuale; una scommessa a significare liberamente l'essere donna e l'essere uomo. Noi ci incontriamo così: studenti impegnate variamente attorno al percorso delle filosofe e delle pedagogiste della differenza sessuale. La presenza in università di queste docenti rese fruttuose e creative non solo la relazione con il pensiero filosofico ma anche le relazioni con le studente. L'università divenne, per una buona parte delle persone giovani che frequentavano quel contesto, un primo laboratorio. In quel contesto le relazioni con le insegnanti e con le/i compagne/i di studio erano qualcosa di necessario per vivere intensamente e politicamente l'università, oltre a rappresentare un primo e concreto esercizio di impegno a rendere sensata la nostra personale esperienza. In quegli anni su iniziativa di due docenti di Diotima partì l'idea e la pratica dell'autoriforma nell'università, un'esperienza che ci coinvolse molto per circa due anni e che ci insegnò che per abitare e migliorare un contesto (in quel caso l'università) non bisogna stare solo nell'attesa e nella rivendicazione di riforme che vengono dall'alto perché molta parte del nostro benessere dipende da come ci si muove dal basso, dipende da noi. Partire da ciò che è già a disposizione piuttosto che da ciò che ci manca, far emergere e valorizzare ciò che già funziona e non concentrarsi su quel che non va, mettere al centro le relazioni per vivere e abitare un'istituzione: sono i principali insegnamenti teorico-pratici che arrivarono da quel periodo e da quella storia. E già un guadagno reale: le relazioni che in quei due anni si erano create attorno a un'idea di università.

Gli studi universitari a questo punto della storia sono quasi alla fine e la necessità di lavorare si fa urgente. Il bisogno di avere un reddito e il desiderio di non perdere i guadagni venuti da quella storia – relazioni, competenze per e nel contesto universitario – trovano una prima composizione creativa. Trasformiamo l'associazione culturale Mimesis, che aveva accompagnato il nostro percorso universitario rendendolo pieno di buon teatro e di mille iniziative culturali e di tanta convivialità e passione condivisa, in un'impresa sociale. Con un'idea di autoimpiego, che allora era piuttosto nuova, passiamo dalla condizione di studente eredi di seconda generazione del femminismo della differenza, a 'imprenditrici'. La scelta dell'impresa sociale rispondeva a un'idea di fare impresa ispirata a una tradizione di mutualità cooperativa di ottocentesca memoria, riattualizzata dal nuovo riassetto del welfare state che apriva nuovi spazi tra stato e mercato.

Imparare a coniugare autoimprenditorialità con passione politica è la scommessa

che si apre per noi. Benché ereditiere di una pratica di relazioni appresa dal movimento politico delle donne siamo tuttavia di fronte a un'esperienza tutta nuova che ci vede imprenditrici, giovani donne che tentano di inventarsi un lavoro e che cercano di fare di questo un'occasione per continuare a fare insieme politica.

È a questo punto che il nostro laboratorio di esperienza pone nuove condizioni che a loro volta necessitano di nuovo ascolto e di nuovi pensieri sulla pratica delle relazioni così come si vanno ri-configurando in una dimensione lavorativa. Lavorare assieme è molto diverso dal vedersi liberamente per condividere esperienze di impegno politico all'università senza alcun vincolo formale, economico e organizzativo. Lavorare e fare politica (liberamente e volontariamente) sono due verbi che per coniugarsi assieme hanno bisogno di riferimenti differenti che nascono dalle condizioni della situazione presente. Cosa significa intrecciare politica e lavoro, amore per il mondo e reddito, relazioni dis-interessate con rapporti di lavoro lo scopriamo giorno per giorno affrontando difficoltà concrete e riflessione su di esse in un intreccio che ha permesso di cercare e trovare il senso delle cose che stavamo facendo.

3. Un nuovo inizio: dalla pratica delle relazioni elettive alla pratica del contesto

Fare/essere impresa sociale è quindi l'apertura di un secondo laboratorio d'esperienza che ci costringe a misurarci con questioni impensate: il bisogno di guadagnare denaro e imparare a gestirlo, l'organizzazione del lavoro, avere a che fare con rapporti e relazioni che il contesto ci offre. Tutto da coniugare con il nostro desiderio di politica. È a questo punto che tocchiamo e percepiamo concretamente la difficoltà della nostra scommessa: rendere politico il rapporto con il denaro e il lavoro è tutt'altro che scontato e a portata di mano, esige un passaggio teorico-pratico che parta da noi e che non possiamo prendere in prestito dalle donne che ci hanno precedute essendo questioni e dimensioni che la pratica di relazioni tra donne non aveva già messo a tema. L'eredità mostra dunque il suo limite quando si tratta di ereditare pratiche; esse, per loro natura, hanno bisogno di essere reinterpretate nel contesto di riferimento. È necessario un nuovo inizio per chi vuole mettere di mezzo il lavoro nelle relazioni, tanto più se lavoro di impresa. Una nuova partenza che permetta di mantenere elementi di continuità con l'orientamento ricevuto in eredità e l'introduzione di elementi di discontinuità, che sappiamo dar conto e restituire l'impensato che esige di essere tematizzato oltre che praticato.

La dimensione del lavoro e il bisogno di vivere di questo, aprono per la pratica delle relazioni proposta dal movimento femminista nuove contraddizioni e domande. I contesti di lavoro diventano per noi contesti politici in cui le relazioni vengono messe continuamente alla prova e nei quali c'è la necessità di intrecciare rapporti in situazioni molto diverse e in contesti molto precisi. È la scoperta del contesto, del con-testo, quel testo che scriviamo con le altre e gli altri che non ci siamo scelti ma con i quali siamo, nostro malgrado, coinvolti per ruoli, interesse lavorativo e passione politica. Il contesto diventa dunque un secondo attore; insieme alle relazioni è un altro elemento che entra in gioco fortemente e che inizialmente si presenta solo come un *vincolo limitante* perché costringe a non poter perseguire la dimensione politica nella misura di relazioni dis-interessate e pure, come quando si pratica la politica in una dimensione trasversale ai contesti. Limitante perché alla non strumentalità delle relazioni elettive oppone una loro parziale 'necessità' e 'opportunità' dettate dalla dimensione-lavoro. È proprio in forza del limite che il contesto pone e impone che si può "scoprire il contesto" nella sua enorme potenzialità e creatività, scoprire cioè che la condizione è anche un'occasione, che il limite non è solo limitante ma anche potenziante. Scoprire quanto il contesto possa essere importante significa avviare una pratica del contesto che sa mettere a frutto gli elementi ambientali e sa trasformare i rapporti-interessati di lavoro in rapporti-interessanti sia per il lavoro che per la politica. Come? Trasformando la mancanza di purezza e la presenza in essi di un certo grado di strumentalità (che è anche apertura a molti elementi ambientali) in relazioni intese come connessioni creative. [4] Non è una resa alla strumentalità quanto piuttosto l'attivazione di un processo creativo che fa dell'interesse in comune che esiste nei contesti, del gioco dei ruoli professionali e/o istituzionali che si rivestono, una possibilità di connettere mondi, linguaggi, situazioni, vincoli e libertà in maniera impensata e dunque creativa. Trasformare il vincolo e il limite in una capacità a creare connessioni, fare dunque del limite-limitante un limite-movente.

La pratica del contesto permette dunque di risignificare parzialmente la pratica delle relazioni alla luce dell'introduzione di elementi 'estranei' quali l'organizzazione e il denaro e di quel tessuto di rapporti che, anche se non scelti, possono a certe condizioni essere non (solo) strumentali ma occasione per farne delle "connessioni creative".

Nelle precedenti esperienze all'università le relazioni le avevamo praticate come 'relazioni elettive': esse rispondevano ad uno scegliersi sulla base di una comune sensibilità e interesse per la politica; ora le relazioni elettive, che pure ci avevano

trasformato in impresa sociale, dovevano misurarsi con comuni relazioni di lavoro in contesti con le loro regole e i loro costumi, con differenti culture organizzative e linguaggi nei quali senza perdersi o alienarsi portare una competenza a collegare e a connettere creativamente.

Creare connessioni creative è una modalità che arricchisce il contesto e che permette la modificazione dell'esistente ed è la condizione necessaria e concreta per fare creazione sociale. Far vivere le connessioni significa far sì che il contesto si arricchisca grazie a queste forme di legame qualificato da ciò che è in-comune.

4. Creare le condizioni: per ri-creare il mondo in un contesto

A quali condizioni possiamo praticare il contesto? Leggere e scrivere nel contesto che viviamo: farne una pratica? Detto altrimenti: quando il contesto si mette in moto e rende vive le situazioni e le apre alla loro reinvenzione? Frequentando il contesto universitario prima e quello lavorativo poi come una scuola abbiamo imparato che occorrono delle pre-condizioni affinché si dia la possibilità di uno slancio creativo. Un'idea ampia dell'economico e un desiderio di politica sono le condizioni che precedono la possibilità di una combinazione originale tra pratica di relazione e pratica del contesto. Rendere creative le connessioni è possibile lì dove si mette in gioco una misura tra interesse e dis-interesse, tra lavoro pagato e "impagabile qualità" [5] di quello che si fa e si mette in circolo, dimensione monetaria ed extramonetaria del lavoro, dell'organizzazione, delle relazioni.

Dove si apre un orizzonte relazionale aperto all'economico nel suo senso antico e teologico, inteso dunque non come appiattimento all'economicità ma come ripensamento delle differenti forme e figure dello scambio umano, è possibile che le connessioni che si tessono nel contesto diventino proprio in forza di questo senso ampio di economia *connessioni creative*. Connessioni che permettono di non restare inchiodati alla strumentalità delle relazioni e a una visione statica del contesto: lavoro pagato assieme ad un resto che rimane impagabile, spazio per il dono e la reciprocità in un'apertura che consente di mettere in gioco interessi senza appiattirli in un orizzonte finito, lettura del contesto come trama fitta e mobile di relazioni e condizioni ambientali, e molto altro ancora è il movimento che si va generando.

Così se, solo a titolo d'esempio, il nostro contesto di riferimento è la città che viviamo – in un momento in cui le città sono così schiacciate da paure e insicurezze, assediate da un atteggiamento difensivo quando non nostalgico rispetto a un

passato in cui si poteva respirare aria buona e camminare nel verde, vedere giocare i bambini per strada e coltivare relazioni di vicinato – creare le condizioni per fare della nostra città un luogo ancora vivibile potrà significare molte cose semplici e complesse. Rimanendo su qualcosa di semplice potrà significare creare collegamenti per riutilizzare luoghi desueti della città, poco usati o usati con altro scopo per offrire pubblicamente parola poetica, non consumo di poesia ma contesti nei quali la città si possa aprire alla poesia ed essa possa restituirle il suo “portar bene”, il suo effetto benefico. [6] Creare occasioni in cui come un tempo, e in maniera tutta differente da un tempo, la gente scende in una corte, passa il pomeriggio intero con bambini e ragazzi al seguito in mezzo alla strada, vitalizzando uno spazio pubblico con relazioni umane e pratica del contesto. Un modo di stare non individualistico ma aperto a qualcosa che è in-comune, che non esclude e che riapre le possibilità di esserci e partecipare, di creare con altre e altri legami.

In un tempo come il nostro così disincantato e cinico raccontare storie di creazioni sociali è un esercizio di fede nel suo significato più elementare. Rimettere al centro della narrazione storie in cui uomini e donne credono fortemente in quel che fanno e lo perseguono con la fiducia che occorre per curare le condizioni affinché qualcosa di nuovo possa accadere.

Le creazioni sociali che possiamo incontrare e riconoscere sono le parabole e le fiabe contemporanee di cui abbiamo grande bisogno. Raccontarle ha il senso non di illudere ma di offrire narrazioni che, come le parabole e le fiabe, ci aiutino a capire come riapirci, nonostante le tante difficoltà e i tanti conflitti, all'impossibile coltivando il possibile, all'invisibile coltivando il visibile e a ripensare, ad andare oltre il nudo gioco delle forze.

Pensare che il nostro tempo sia un tempo di fiaba potrà indurci facilmente a pensare al senso comune che si dà alle fiabe ai nostri giorni: una narrazione fantasiosa che ha poco a che fare con la realtà e con le sue difficoltà. Un approccio incantato poco avveduto e poco attrezzato di fronte alle tante insidie e ai tanti pericoli che ogni giorno ci riserva. Eppure Cristina Campo, grande lettrice e conoscitrice di fiabe e di poesia e della migliore letteratura occidentale e orientale, nella sua bellissima raccolta di saggi *Gli imperdonabili*, parla del nostro tempo come del vero tempo della fiaba volendo restituire alle fiabe e pure al nostro tempo la loro radicale dignità. “Eppure amo il mio tempo perché è il tempo in cui tutto vien meno ed è forse, proprio per questo, il vero tempo della fiaba. E certo non intendo con questo l'era dei tappeti volanti e degli specchi magici, che l'uomo ha distrutto per sempre nell'atto di fabbricarli, ma l'era della bellezza in fuga, della grazia e del

mistero sul punto di scomparire, come le apparizioni e i segni arcani della fiaba: tutto quello cui certi uomini non rinunziano mai, che tanto più li appassiona quanto più sembra perduto e dimenticato. Tutto ciò che si parte per ritrovare, sia pure a rischio della vita, come la rosa di Belinda in pieno inverno. Tutto ciò che di volta in volta si nasconde sotto spoglie più impenetrabili, nel fondo di più orridi labirinti” [7].

Note

[1] Ho approfondito queste riflessioni in *La creazione sociale*, Carocci, Roma 2009.

[2] Il corso di formazione *Io lavoro nel mio quartiere* a cui faccio riferimento era stato ideato e condotto dall'Associazione Mimesis per due cicli successivi e finanziato in parte dalla Legge 215/92 sull'imprenditoria femminile.

[3] Ho condiviso con le socie di *Studio Guglielma. Ricerca e creazione sociale*, già Mimesis, queste intuizioni sorgive e in particolare con Lucia Bertell. Negli anni, anche grazie all'interessamento di altre e altri, questa ipotesi di lavoro è cresciuta attraverso riflessioni teoriche fortemente ancorate a un lavoro sul campo: Antonia De Vita, *Imprese d'amore e di denaro. Creazione sociale e filosofia della formazione*, Guerini e Associati, Milano 2005; Antonia De Vita, Lucia Bertell, "La creazione sociale" in Anna Maria Piussi, (a cura di) *Paesaggi e figure della formazione nella creazione sociale*, Carocci, Roma 2006.

[4] Quest'espressione è stata impiegata da Lucia Bertell nel corso di una discussione sulla creazione sociale.

[5] Lucia Bertell, "L'impagabile qualità" in A. Buttarelli, L. Muraro, L. Rampello, (a cura di), *Duemilauna. Donne che cambiano l'Italia*, Nuove Pratiche Editrice, Milano 2000.

[6] *Portar bene in città. Donne e uomini, spazi urbani, creazioni sociali*. Una settimana con Mariangela Gualtieri, a cura dell'Associazione Mimesis, Verona ottobre 2009.

[7] Cristina Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 151.

La creación social. De los laboratorios de la experiencia a los caminos de una hipótesis teórica

Antonia De Vita

1. Para una pedagogía de la creación social [1]

Desde hace varios años me ocupo de los procesos educativos y autoeducativos, formativos y autoformativos como investigadora en la universidad y desde hace algo más de tiempo frecuento contextos de hombres y mujeres adultos que en su propio ámbito laboral tratan de acompañar los cambios de la vida organizativa y de los recorridos existenciales sin renunciar a ser sujetos ni a su propio protagonismo. Nace de aquí el interés por privilegiar en mis investigaciones las dimensiones de la educación y la formación, acompañada y solicitada de lo que percibo, junto con otros y otras, como una exigencia de reabrir preguntas educativas y políticas radicales que sepan destacar la importancia de las relaciones y de los contextos para educar a pequeños y grandes con modalidades inspiradas en la ganancia del ser y la capacidad de estar solos y con otros. Hay una preocupación pedagógica que se refiere a una educación eficaz para el tiempo presente caracterizado, entre otras cosas, por alteración de los paisajes habituales de las prácticas educativas y formativas. Los numerosos cambios que se han dado desde el punto de vista social y económico, podemos ahora reconocerlo, han dejado demasiado espacio simbólico a lo que llamamos la pedagogía del capital. El capitalismo se ha metido desde hace tiempo a hacer escuela en el terreno privilegiado de las ciencias de la educación: relaciones, contextos educativos y formativos, procesos de aprendizaje, etc. con el efecto de deslegitimar y hacer a menudo inservible la potencia emanada de educar y formar a través de las relaciones educativas y los contextos adaptados a ellas. ¿Es posible crear y recrear un presente educativo? ¿Contextos eficaces para educar y formar, espacios y tiempos para las promesas educativas, para crecer en cualquier ciclo de nuestra vida? Ésta es la pregunta que mueve la investigación que entrelaza reflexión teórica y trabajo de campo.

Hace varios años haciendo formación en pequeñas empresas sociales con mujeres adultas [2], advertimos, junto a otras, la importancia de la creación de un contexto y la necesidad del cuidado de las condiciones que *crean un contexto*, que lo hacen eficaz para encaminar procesos educativos y formativos. Este descubrimiento, subjetivamente entendido, fue acompañado por la acuñación del término “creación social”, que inicialmente nos pareció una bella expresión e inmediatamente

después se convirtió en el nombre de una hipótesis teórica a la cual dedicar años de investigación [3].

Creación social es el nombre de una hipótesis teórica nacida de la exigencia de decir de modo positivo y propositivo qué ocurre o puede ocurrir cuando las relaciones y los contextos llegan a expresar sus dimensiones creativas. Cuando las ideas encuentran una lengua y las formas para sustanciarse estamos en presencia de un pensamiento vivo que nace tocado y manchado por las situaciones y las contingencias en las cuales se dan. No se trata de creaciones *ex nihilo* las que me interesan, porque aquellas encuentran su inicio en algo que ya está y a través de la redistribución original con lo que falta combinan los elementos de forma generadora, creando algo que antes no había. Por creación social podemos entender aquella disposición simbólica, que encuentra una traducción concreta y práctica, en la cual los sujetos llegan a ser sujetos a pesar de la apropiación capitalista de los conocimientos a los que la pedagogía del capital nos ha habituado en los últimos decenios.

El interés por una pedagogía de la creación social nace de la necesidad de mostrar una pedagogía social en la que hay una difusión de prácticas y de contextos que activan y reactivan una economía de intercambio humano y simbólico, de palabras, bienes, gestos, que amplía y redistribuye de forma diferente las posiciones previstas del intercambio propuesto-impuesto por el libre mercado con el efecto de liberar el concepto de lo económico de la reducción capitalista. La creación social ofrece ejemplos contemporáneos de narraciones que encarnan en aquello que hacemos (estudiar, trabajar, participar) un sentido de lo económico en su raíz teológica, capaz de restituir un orden de las relaciones y del intercambio complejo y articulado donde pasiones, intereses, ganancia monetaria y extra monetaria, desinterés, se combinan de forma diferente y libremente, haciendo las relaciones y los contextos irreducibles al intercambio como lo ha entendido el utilitarismo y el economicismo.

2. De herederas a emprendedoras

Muchas creaciones sociales recorren nuestro tiempo y una de las formas mejores para reconocerlas y hacerlas brillar es ciertamente la narración: contar las historias que las han hecho historias creativas.

Intentaré por tanto narrar brevemente la trama que ha llevado a un núcleo de personas, mayoritariamente mujeres, ligadas por relaciones importantes desde el punto de vista humano y aún más significativas de una pasión política común, a

entrelazar otras historias, con el efecto de dar vida a un tejido social que ha inspirado una hipótesis teórica.

Compañeras de estudios en la universidad de Verona, en aquella época una pequeña universidad de reciente constitución, vital y conocida gracias a la presencia de la comunidad filosófica Diotima, constituida por mujeres ocupadas en el pensamiento de la diferencia sexual; una apuesta por significar libremente el ser mujer y el ser hombre. Nos encontramos así: estudiantes ocupadas en diversos aspectos en torno al recorrido de las filósofas y pedagogas de la diferencia sexual. La presencia en la universidad de estas docentes hizo fructuosas y creativas no solo las relaciones con el pensamiento filosófico sino también las relaciones con las estudiantes. La universidad deviene, para una buena parte de las personas jóvenes que frecuentaban aquel contexto, un primer laboratorio. En aquel contexto las relaciones con las profesoras y con las/los compañeras/os de estudio eran algo necesario para vivir intensamente y políticamente la universidad, además de representar un primer y concreto ejercicio en la tarea de dejar constancia de nuestra experiencia personal. En aquellos años, de la iniciativa de dos docentes de Diotima partió la idea y la práctica de la uniformidad en la universidad, una experiencia que nos implicó mucho durante unos dos años y que nos enseñó que para vivir y mejorar un contexto (en aquel caso la universidad) no basta estar solo en la espera y en la reivindicación de reformas que vienen de lo alto porque gran parte de nuestro bienestar depende de cómo nos movemos en la base, depende de nosotros. Partir de lo que ya está a disposición antes de lo que nos falta, hacer emerger y valorar lo que ya funciona y no concentrarse en lo que no va bien, poner en el centro las relaciones para vivir y habitar una institución: son las principales enseñanzas teórico-prácticas que llegaron de aquel periodo y de aquella historia. Y ya una ganancia real: las relaciones que en aquellos dos años se crearon en torno a una idea de universidad.

Los estudios universitarios en este punto de la historia están casi al final y la necesidad de trabajar se hace urgente. La necesidad de obtener provecho y el deseo de no perder las ganancias venidas de aquella historia –relaciones, competencias para y en el contexto universitario– encuentran una primera composición creativa. Transformamos la asociación cultural Mimesis, que había acompañado nuestro recorrido universitario llenándolo de buen teatro y de miles iniciativas culturales y de tanta vitalidad y pasión compartida, en una empresa social. Con una idea de autoempleo, que entonces era más bien nueva, pasamos de la condición de estudiantes herederas de segunda generación del feminismo de la

diferencia, a “emprendedoras”. La elección de la empresa social respondía a una idea de hacer empresa inspirada en una tradición de mutualidad cooperativa de ochocentista memoria, ritualizada por la nueva reorganización del welfare state que abría nuevos espacios entre estado y mercado.

Aprender a conjugar empresariado con pasión política es la apuesta que se nos abre. Aunque herederas de una práctica de relaciones junto al movimiento político de las mujeres estamos sin embargo ante una experiencia toda nueva que nos ve emprendedoras, mujeres jóvenes que intentan inventarse un trabajo y que tratan de hacer de esto una ocasión para continuar haciendo política juntas.

Es en este punto que nuestro laboratorio de experiencia pone nuevas condiciones que a su vez necesitan de nueva escucha y de nuevos pensamientos sobre la práctica de las relaciones así como se van reconfigurando en una dimensión trabajadora. Trabajar juntas es muy distinto de verse libremente para compartir experiencias de trabajo político en la universidad sin ningún vínculo formal, económico y organizativo. Trabajar y hacer política (libre y voluntariamente) son dos verbos que para conjugarse juntos necesitan de referencias diferentes que nacen de las condiciones de la situación presente. Qué significa entrelazar política y trabajo, amor por el mundo y beneficio, relaciones des-interesadas con relaciones de trabajo lo descubrimos día a día afrontando dificultades concretas y reflexiones sobre ellas en un cruce que ha permitido buscar y encontrar el sentido de las cosas que estábamos haciendo.

3. Un nuevo inicio: de la práctica de las relaciones electivas a la práctica del contexto

Hacer/ser empresa social es por tanto la apertura de un segundo laboratorio de experiencia que nos ciñe a medirnos con cuestiones impensadas: la necesidad de ganar dinero y aprender a gestionarlo, la organización del trabajo, tener que ver con relaciones y contactos que el contexto nos ofrece. Todo a conjugar con nuestro deseo de política. Es en este punto que tocamos y percibimos concretamente la dificultad de nuestra apuesta: hacer política la relación con el dinero y el trabajo es todo lo contrario de descuento y coger en mano, exige un recorrido teórico-práctico que parta de nosotras y que no podemos tomar prestado de las mujeres que nos han precedido, siendo cuestiones y dimensiones que la práctica de relaciones entre mujeres no había tratado todavía. La herencia muestra por tanto su límite cuando se trata de heredar prácticas; éstas, por su naturaleza, tienen necesidad de ser

reinterpretadas en el contexto de referencia. Es necesario un nuevo inicio para quien quiere introducir el trabajo en las relaciones, tanto más si es trabajo de empresa. Un nuevo camino que permita mantener elementos de continuidad con la orientación recibida en herencia e introducir elementos de discontinuidad, en el que sepamos dar cuenta y restituir lo impensado que exige ser tematizado más que practicado.

La dimensión del trabajo y la necesidad de vivir de esto, abren para la práctica de las relaciones propuesta por el movimiento feminista nuevas contradicciones y preguntas. Los contextos de trabajo se convierten para nosotras en contextos políticos en los que las relaciones vienen puestas continuamente a prueba y en los que hay necesidad de entrecruzar relaciones en situaciones muy diversas y en contextos muy precisos. Es el descubrimiento del contexto, del con-texto, ese texto que escribimos con las otras y los otros que no hemos elegido pero con los que estamos, no obstante, comprometidos por roles, intereses laborales y pasión política. El contexto se hace por tanto un segundo actor; junto a las relaciones es otro elemento que entra en juego fuertemente y que inicialmente se presenta solo como un *vínculo limitante* porque constriñe a no poder perseguir la dimensión política en la medida de relaciones desinteresadas y como cuando se practica la política en una dimensión transversal a los contextos. Limitante porque a la no instrumentalidad de las relaciones electivas se opone su parcial “necesidad” y “oportunidad” dictada por la dimensión-trabajo. Es justo por fuerza del límite que el contexto pone e impone que se pueda “descubrir el contexto” en su enorme potencialidad y creatividad, descubrir que la condición es también una ocasión, que el límite no es solo limitante sino también potenciador. Descubrir lo mucho que el contexto pueda ser importante significa poner en marcha una práctica del contexto que sabe sacar fruto de los elementos ambientales y sabe transformar las relaciones-interesadas de trabajo en relaciones-interesantes tanto para el trabajo como para la política. ¿Cómo? Transformando la falta de pureza y la presencia en ellas de un cierto grado de instrumentalidad (que es también apertura a muchos elementos ambientales) en relaciones entendidas como conexiones creativas [4]. No es un canto a la instrumentalidad sino sobretudo la activación de un proceso creativo que hace del interés en común que existe en los contextos, del juego de los roles profesionales y/o institucionales que se revisten, una posibilidad de conectar mundos, lenguajes, situaciones, vínculos y libertad de forma impensada y por tanto creativa. Transformar el vínculo y el límite en capacidad de crear conexiones, hacer por tanto del límite-limitante un límite-motivante.

La práctica del contexto permite por tanto resignificar parcialmente la práctica de las relaciones a la luz de la introducción de elementos “extraños” a la organización y el dinero y de aquel tejido de relaciones que, aunque no elegidas, pueden bajo ciertas condiciones ser no (solo) instrumentales sino también una ocasión para hacerlas “conexiones creativas”.

En las experiencias precedentes en la universidad, habíamos practicado las relaciones como “relaciones electivas”: ellas respondían a un escogerse sobre la base de una común sensibilidad e interés por la política; ahora las relaciones electivas, que nos habían transformado en empresa social, debían medirse con relaciones comunes de trabajo en contextos con sus reglas y sus costumbres, con diferentes culturas organizativas y lenguajes en los que sin perderse o alienarse llevar a la competencia de ligar y conectar creativamente.

Crear conexiones creativas es una modalidad que enriquece el contexto y que permite la modificación del existente y es la condición necesaria y concreta para hacer creación social. Hacer vivir las conexiones significa hacer que el contexto se enriquezca gracias a estas formas de ligadura cualificada de lo que hay en común.

4. Crear las condiciones: para re-crear el mundo en un contexto

¿En qué condiciones podemos practicar el contexto? Leer y escribir en el contexto que vivimos: ¿hace una practica? Dicho de otro modo: ¿cuándo el contexto se pone en movimiento y hace vivir las situaciones y las abre a su reinención?

Frecuentando el contexto universitario primero y el laboral después como una escuela, habíamos aprendido que se dan precondiciones para que se de la posibilidad de un despegue creativo. Una idea amplia de lo económico y un deseo de política son las condiciones que preceden la posibilidad de una combinación original entre la práctica de relaciones y la práctica del contexto. Hacer creativas las conexiones es posible allí donde se pone en juego una medida entre interés y des-interés, entre trabajo pagado e “impagable calidad” [5] de aquello que se hace y se pone en círculo, dimensión monetaria y extramonetaria del trabajo, de la organización, de las relaciones.

Donde se abre un horizonte relacional abierto a lo económico en su sentido antiguo y teológico, entendido por tanto no como subordinación a la economía sino como repensamiento de las diferentes formas y figuras del intercambio humano, es posible que las conexiones que se tejen en el contexto se hagan justo en este sentido amplio de economía, *conexiones creativas*. Conexiones que permiten no

quedar anclados en la instrumentalidad de las relaciones y en una visión estática del contexto: trabajo pagado junto a un resto que permanece impagable, espacio para la entrega y la reciprocidad en una apertura que consiente poner en juego intereses sin ceñirlos en un horizonte finito, lectura del contexto como trama densa y móvil de relaciones y condiciones ambientales, y muy distinto entonces es el movimiento que se va generando.

Así sí, solo a título de ejemplo, nuestro contexto de referencia es la ciudad que vivimos –en un momento en el que la ciudad está aplastada por el miedo y la inseguridad, asediada por una actitud defensiva cuando no nostálgica respecto a un pasado en el que se podía respirar aire puro y caminar sobre el verde, ver jugar a los niños en la calle y cultivar relaciones de vecindad – crear las condiciones para hacer de nuestra ciudad un lugar aún vivible podrá significar crear conexiones para reutilizar lugares dejados de la ciudad, poco usados o usados con otro objeto para ofrecer públicamente palabras poéticas, no consumo de poesía sino contextos en los que la ciudad se pueda abrir a la poesía y ésta pueda restituirle su “estar bien”, su efecto benéfico [6]. Crear ocasiones en las que como en un tiempo, y de manera diferente a cualquier tiempo, la gente bajaba al patio, pasaba toda la tarde con niños y chicos en mitad de la calle, vitalizando un espacio público con relaciones humanas y práctica del contexto. Un modo de estar no individualista sino abierto a cualquier cosa que esté en-común, que no excluye y que reabre las posibilidades de estar y participar, de crear lazos con otras y otros.

En un tiempo como el nuestro tan desencantado y cínico contar historias de creaciones sociales es un ejercicio de fe en su significado más elemental. Reponer al centro de la narración historias en las que hombres y mujeres creen fuertemente en lo que hacen y lo persiguen con la confianza que precisan para cuidar las condiciones para que algo nuevo pueda suceder.

Las creaciones sociales que podemos encontrar y reconocer son las parábolas y los cuentos contemporáneos de los que tenemos gran necesidad. Contar tiene el sentido no de ilusionar sino de ofrecer narraciones que, como las parábolas y los cuentos, nos ayuden a comprender cómo reabrirnos, a pesar de tantas dificultades y tantos conflictos, a lo imposible cultivando lo posible, a lo invisible cultivando lo visible y a repensar, a andar más allá del juego desnudo de las fuerzas.

Pensar que nuestro tiempo sea un tiempo de cuento podrá inducirnos fácilmente a pensar en el sentido común que se da a los cuentos en nuestros días: una narración fantasiosa que tiene poco que ver con la realidad y con sus dificultades. Un enfoque

encantado poco perspicaz y poco equipado frente a tantas insidias y a tantos peligros que cada día nos reserva. Sin embargo Cristina Campo, gran lectora y conoedora de cuentos y de poesía y de la mejor literatura occidental y oriental, en su bellissimo recolección de ensayos *Los imperdonables*, habla de nuestro tiempo como del verdadero tiempo del cuento queriendo restituir a los cuentos y a nuestro tiempo su radical dignidad. “Sin embargo amo mi tiempo porque es el tiempo en el que todo falta y es quizás, justo por esto, el verdadero tiempo del cuento. Y ciertamente no entiendo con esto la era de las alfombras voladoras y de los espejos mágicos, que el hombre ha destruido para siempre con el acto de fabricarlos, sino la era de la belleza en fuga, de la gracia y del misterio a punto de desaparecer, como las apariciones y los signos arcanos del cuento: todo aquello a lo que ciertos hombres no renuncian nunca, que tanto más los apasiona cuanto más parece perdido y olvidado. Todo el que parte para reencontrar, sea a riesgo de la vida, como la rosa de Belinda en pleno invierno. Todo aquello que de vez en cuando se esconde bajo los restos más impenetrables, en el fondo de laberintos más horribles” [7].

Notas

[1] He profundizado estas reflexiones en *La creación social*, Carocci, Roma 2009

[2] El curso de formación *Yo trabajo en mi barrio* al cual hago referencia había sido ideado y dirigido por la Asociación Mimesis durante dos ciclos sucesivos y financiado en parte por la Ley 251/92 de empresariado femenino.

[3] He compartido con las socias de *Estudio Guglielma, Investigación y creación social*, ya Mimesis, estas intuiciones surgidas y en particular con Lucia Bertell. Con los años, también gracias al interés de otras y otros, esta hipótesis de trabajo ha crecido a través de reflexiones teóricas fuertemente ligadas a un trabajo de campo: Antonia De Vita, *Empresas de amor y de dinero. Creación social y filosofía de la formación*, Guerini e Associati, Milano 2005; Antonia De Vita, Lucia Bertell, “La creación social” en Anna Maria Piussi, (al cuidado de) *Paisajes y figuras de la formación en la creación social*, Carocci, Roma 2006.

[4] Esta expresión ha sido empleada por Lucia Bertell en el curso de una discusión sobre la creación social

[5] Lucia Bertell, “La impagable calidad” en A. Buttarelli, L. Muraro, L. Rampello, (al cuidado de), *Duemilauna. Donne che cambiano l’Italia*, Nuove Pratiche Editrice, Milano 2000.

[6] *Portar bene in città. Donne e uomini, spazi urbani, creazioni sociali*. Una semana con Mariangela Gualtieri

[7] Cristina Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, p. 151.

Traducción: Ana Ruiz Abascal y Loris Viviani

La creació social. Dels laboratoris de l'experiència als camins d'una hipòtesi teòrica

Antonia De Vita

1. Per a una pedagogia de la creació social [1]

Des de fa diversos anys m'ocupe dels processos educatius i autoeducatius, formatius i autoformatius com a investigadora en la universitat i des de fa una miqueta més de temps freqüente contextos d'hòmens i dones adults que en el seu propi àmbit laboral tracten d'acompanyar els canvis de la vida organitzativa i dels recorreguts existencials sense renunciar a ser subjectes ni al seu propi protagonisme.

Els nombrosos canvis que s'han donat des del punt de vista social i econòmic, podem ara reconèixer-lo, han deixat massa espai simbòlic al que anomenem la pedagogia del capital. El capitalisme s'ha ficat des de fa temps a fer escola en el terreny privilegiat de les ciències de l'educació: relacions, contextos educatius i formatius, processos d'aprenentatge, etc. Amb l'efecte de deslegitimar i fer sovint inservible la potència emanada d'educar i formar a través de les relacions educatives i els contextos adaptats a elles. És possible crear i recrear un present educatiu? Contextos eficaços per a educar i formar, espais i temps per a les promeses educatives, per a créixer en qualsevol cicle de la nostra vida? Esta és la pregunta que mou la investigació que entrellaça reflexió teòrica i treball de camp.

Fa diversos anys fent formació en xicotetes empreses socials amb dones adultes [2], advertim, juntament amb altres, la importància de la creació d'un context i la necessitat de l'atenció de les condicions que *creen un context*, que el fan eficaç per a encaminar processos educatius i formatius. Este descobriment, subjectivament entés, va ser acompanyat per l'encunyació del terme "creació social", que inicialment ens va paréixer una bella expressió i immediatament després es va convertir en el nom d'una hipòtesi teòrica a què dedicar anys d'investigació [3].

Creació social és el nom d'una hipòtesi teòrica nascuda de l'exigència de dir de manera positiva i propositiva què ocorre o pot ocórrer quan les relacions i els contextos arriben a expressar les seues dimensions creatives. Quan les idees troben una llengua i les formes per a substanciar-se estem en presència d'un pensament viu que naix tocat i tacat per les situacions i les contingències en les

quals es donen. No es tracta de creacions *ex nihilo* les que m'interessen, perquè aquelles troben el seu inici en quelcom que ja està i a través de la redistribució original amb el que falta combinen els elements de forma generadora, creant quelcom que abans no hi havia. Per creació social podem entendre aquella disposició simbòlica, que troba una traducció concreta i pràctica, en la qual els subjectes arriben a ser subjectes a pesar de l'apropiació capitalista dels coneixements a què la pedagogia del capital ens ha habituat en els últims decennis.

L'interés per una pedagogia de la creació social naix de la necessitat de mostrar una pedagogia social en què hi ha una difusió de pràctiques i de contextos que activen i reactiven una economia d'intercanvi humà i simbòlic, de paraules, béns, gestos, que amplia i redistribueix de forma diferent les posicions previstes de l'intercanvi proposat-impost pel lliure mercat amb l'efecte d'alliberar el concepte de l'econòmic de la reducció capitalista. La creació social ofereix exemples contemporanis de narracions que encarnen en allò que fem (estudiar, treballar, participar) un sentit de l'econòmic en la seua arrel teològica, capaç de restituir un orde de les relacions i de l'intercanvi complex i articulat on passions, interessos, guany monetari i extra monetària, desinterés, es combinen de forma diferent i lliurement, fent les relacions i els contextos irreductibles a l'intercanvi com ho ha entés l'utilitarisme i l'economicisme.

2. De faedores a emprendedores

Moltes creacions socials recorren el nostre temps i una de les formes millors per a reconèixer-les i fer-les brillar és certament la narració: contar les històries que les han fetes històries creatives.

Intentaré per tant de narrar breument la trama que ha portat a un nucli de persones, majoritàriament dones, lligades per relacions importants des del punt de vista humà i encara més significatives d'una passió política comuna, a entrellaçar altres històries, amb l'efecte de donar vida a un teixit social que ha inspirat una hipòtesi teòrica.

Companyes d'estudis en la universitat de Verona, en aquella època una xicoteta universitat de recent constitució, vital i coneguda gràcies a la presència de la comunitat filosòfica Diotima, constituïda per dones ocupades en el pensament de la diferència sexual; una aposta per significar lliurement el fet de ser dona i el fet de ser home. Ens trobem així: estudiantes ocupades en diversos aspectes entorn del recorregut de les filòsofes i pedagogues de la diferència sexual. La presència en la

universitat d'estes docents va fer fructuoses i creatives no sols les relacions amb el pensament filosòfic sinó també les relacions amb les estudiantes. La universitat esdevé, per a una bona part de les persones joves que freqüentaven aquell context, un primer laboratori.

En aquell context les relacions amb les professores i amb les/els companyes/s d'estudi eren quelcom necessari per a viure intensament i políticament la universitat, a més de representar un primer i concret exercici en la tasca de deixar constància de la nostra experiència personal. En aquells anys, de la iniciativa de dos docents de Diotima va partir la idea i la pràctica de la uniformitat en la universitat, una experiència que ens va implicar molt durant uns dos anys i que ens va ensenyar que per a viure i millorar un context (en aquell cas la universitat) no basta estar només en l'espera i en la reivindicació de reformes que vénen de dalt perquè gran part del nostre benestar depèn de com ens movem en la base, depèn de nosaltres. Partir del que ja està a disposició abans del que ens falta, fer emergir i valorar el que ja funciona i no concentrar-se en el que no va bé, posar en el centre les relacions per a viure i habitar una institució: són les principals ensenyances teoricopràctiques que van arribar d'aquell període i d'aquella història. I ja un guany real: les relacions que en aquells dos anys es van crear entorn d'una idea d'universitat.

Els estudis universitaris en este punt de la història estan quasi al final i la necessitat de treballar es fa urgent. La necessitat d'obtenir profit i el desig de no perdre els guanys vinguts d'aquella història -relacions, competències per a i en el context universitari- troben una primera composició creativa. Transformem l'associació cultural Mimesi, que havia acompanyat el nostre recorregut universitari omplint-lo de bon teatre i de mils iniciatives culturals i de tanta vitalitat i passió compartida, en una empresa social. Amb una idea d'autoocupació, que llavors era més aïna nova, passem de la condició d'estudiants faedores de segona generació del feminisme de la diferència, a "emprenedores". L'elecció de l'empresa social responia a una idea de fer empresa inspirada en una tradició de mutualitat cooperativa vuitcentista memòria, ritualitzada per la nova reorganització del *welfare state* que obria nous espais entre estat i mercat.

Aprendre a conjuar empresariat amb passió política és l'aposta que se'ns obri. Encara que faedores d'una pràctica de relacions juntament amb el moviment polític de les dones estem no obstant això davant d'una experiència tota nova que ens veu emprenedores, dones joves que intenten inventar-se un treball i que tracten de fer d'açò una ocasió per a continuar fent política juntes.

És en este punt que el nostre laboratori d'experiència posa noves condicions que al seu torn necessiten nova escolta i de nous pensaments sobre la pràctica de les relacions així com se'n van reconfigurant en una dimensió treballadora. Treballar juntes és molt diferent de veure's lliurement per a compartir experiències de treball polític en la universitat sense cap vincle formal, econòmic i organitzatiu. Treballar i fer política (lliurement i voluntàriament) són dos verbs que per a conjuguar-se junts necessiten referències diferents que naixen de les condicions de la situació present. Que significa entrellçar política i treball, amor pel món i benefici, relacions desinteressades amb relacions de treball ho descobrim dia a dia afrontant dificultats concretes i reflexions sobre aquestes en un encreuament que ha permès buscar i trobar el sentit de les coses que estàvem fent.

3. Un nou inici: de la pràctica de les relacions electives a la pràctica del context

Fer/ser empresa social és per tant l'obertura d'un segon laboratori d'experiència que ens cenyix a mesurar-nos amb qüestions impensades: la necessitat de guanyar diners i aprendre a gestionar-lo, l'organització del treball, haver de veure amb relacions i contactes que el context ens ofereix. Tot a conjuguar amb el nostre desig de política. És en este punt que toquem i percebem concretament la dificultat de la nostra aposta: fer política la relació amb els diners i el treball és tot el contrari de descompte i agafar en mà, exigeix un recorregut teoricopràctic que partisca de nosaltres i que no podem prendre prestat de les dones que ens han precedit, sent qüestions i dimensions que la pràctica de relacions entre dones no hi havia tractat encara. L'herència mostra per tant el seu límit quan es tracta d'heretar pràctiques; estes, per la seua naturalesa, tenen necessitat de ser reinterpretades en el context de referència. És necessari un nou inici per a qui vol introduir el treball en les relacions, tant més si és treball d'empresa. Un nou camí que permeta mantindre elements de continuïtat amb l'orientació rebuda en herència i introduir elements de discontinuïtat, en què sàpiem donar compte i restituir l'impensat que exigeix ser tematitzat més que practicat.

La dimensió del treball i la necessitat de viure d'açò, obrin per a la pràctica de les relacions proposada pel moviment feminista noves contradiccions i preguntes. Els contextos de treball es convertixen per a nosaltres en contextos polítics en què les relacions estan posades contínuament a prova i en els que hi ha necessitat d'entrecreuar relacions en situacions molt diverses i en contextos molt precisos. És el descobriment del context, del context, eixe text que escrivim amb les altres i els

altres que no hem triat però amb els que estem, no obstant això, compromesos per rols, interessos laborals i passió política. El context es fa per tant un segon actor; juntament amb les relacions és un altre element que entra en joc fortament i que inicialment es presenta només com un *vinculo limitante* perquè constreny a no poder perseguir la dimensió política en la mesura de relacions desinteressades i com quan es practica la política en una dimensió transversal als contextos. Limitant perquè a la no instrumentalitat de les relacions electives s'oposa la seua parcial "necessitat" i "oportunitat" dictada per la dimensió-treball. És just per força del límit que el context posa i imposa que es pugui "descobrir el context" en la seua enorme potencialitat i creativitat, descobrir que la condició és també una ocasió, que el límit no és només limitant sinó també potenciador. Descobrir tant que el context pugui ser important significa posar en marxa una practica del context que sap traure fruit dels elements ambientals i sap transformar les relacions-interessades de treball en relacions-interessants tant per al treball com per a la política. Com? Transformant la falta de puresa i la presència en elles d'un cert grau d'instrumentalitat (que és també obertura a molts elements ambientals) en relacions enteses com a connexions creatives [4]. No és un cant a la instrumentalitat sinó sobretot l'activació d'un procés creatiu que fa de l'interés en comú que existix en els contextos, del joc dels rols professionals i/o institucionals que es revisten, una possibilitat de connectar mons, llenguatges, situacions, vincles i llibertat de forma impensada i per tant creativa. Transformar el vincle i el límit en capacitat de crear connexions, fer per tant del límit-limitant un límit-motivant.

La pràctica del context permet per tant resignificar parcialment la pràctica de les relacions a la llum de la introducció d'elements "estranyos" a l'organització i els diners i d'aquell teixit de relacions que, encara que no triades, poden sota certes condicions ser no (només) instrumentals sinó també una ocasió per a fer-les "connexions creatives".

En les experiències precedents en la universitat, havíem practicat les relacions com "relacions electives": elles responien a un triar-se sobre la base d'una comuna sensibilitat i interès per la política; ara les relacions electives, que ens havien transformat en empresa social, havien de mesurar-se amb relacions comunes de treball en contextos amb les seues regles i els seus costums, amb diferents cultures organitzatives i llenguatges en què sense perdre's o alienar-se portar a la competència de lligar i connectar creativament.

Crear connexions creatives és una modalitat que enriqueix el context i que permet la modificació de l'existent i és la condició necessària i concreta per a fer creació

social. Fer viure les connexions significa fer que el context s'enriqueix gràcies a estes formes de lligadura qualificada del que hi ha en comú.

4. Crear les condicions: per a recrear el món en un context

En quines condicions podem practicar el context? Llegir i escriure en el context que vivim: fa una practica? Dit d'una altra manera: quan el context es posa en moviment i fa viure les situacions i les obri a la seua reinvençió? Freqüentant el context universitari primer i el laboral després com una escola, havíem après que es donen precondicions perquè es done la possibilitat d'una arrancada creativa. Una idea àmplia de l'econòmic i un desig de política són les condicions que precedixen la possibilitat d'una combinació original entre la pràctica de relacions i la pràctica del context. Fer creatives les connexions és possible allí on es posa en joc una mesura entre interès i desinterès, entre treball pagat e "impagable qualitat" d'allò que es fa i es posa en cercle, dimensió monetària i extramonetària del treball, de l'organització, de les relacions.

On s'obri un horitzó relacional obert a l'econòmic en el seu sentit antic i teològic, entés per tant no com a subordinació a l'economia sinó com repensament de les diferents formes i figures de l'intercanvi humà, és possible que les connexions que es tixen en el context es facen just en este sentit ampli d'economia, *connexions creatives*. Connexions que permeten no quedar ancorats en la instrumentalitat de les relacions i en una visió estàtica del context: treball pagat juntament amb una resta que roman impagable, espai per a l'entrega i la reciprocitat en una obertura que consent posar en joc interessos sense cenyir-los en un horitzó finit, lectura del context com a trama densa i mòbil de relacions i condicions ambientals, i molt distint llavors és el moviment que es va generant.

Així si, només a títol d'exemple, el nostre context de referència és la ciutat que vivim –en un moment en què la ciutat està aixafada per la por i la inseguretat, assetjada per una actitud defensiva quan no nostàlgica respecte a un passat en què es podia respirar aire pur i caminar sobre el verd, veure jugar els xiquets en el carrer i cultivar relacions de veïnat – crear les condicions per a fer de la nostra ciutat un lloc encara vivible podrà significar crear connexions per a reutilitzar llocs deixats de la ciutat, poc usats o usats amb un altre objecte per a oferir públicament paraules poètiques, no consum de poesia sinó contextos en què la ciutat es puga obrir a la poesia i esta puga restituir-hi el seu "estar bé", el seu efecte benèfic [5]. Crear ocasions en què com en un temps, i de manera diferent de qualsevol temps, la gent abaixava al pati, passava tota la vesprada amb xiquets i xics en meitat del

carrer, vitalitzant un espai públic amb relacions humanes i pràctica del context. Una manera d'estar no individualista sinó obert a qualsevol cosa que estiga en-comú, que no exclou i que reobri les possibilitats d'estar-hi i participar-hi, de crear llaços amb altres i altres.

En un temps com el nostre tan desencantat i cínic contar històries de creacions socials és un exercici de fe en el seu significat més elemental. Reposar al centre de la narració històries en què hòmens i dones creuen fortament en el que fan i ho persequixen amb la confiança que precisen per a cuidar les condicions perquè quelcom nou pugui succeir.

Les creacions socials que podem trobar i reconèixer són les paràboles i els contes contemporanis de què tenim gran necessitat. Contar té el sentit no d'il·lusionar sinó d'oferir narracions que, com les paràboles i els contes, ens ajuden a comprendre com reobrir-nos, a pesar de tantes dificultats i tants conflictes, a l'impossible cultivant el possible, a l'invisible cultivant el visible i a repensar, a caminar més enllà del joc nu de les forces.

Pensar que el nostre temps siga un temps de conte podrà induir-nos fàcilment a pensar en el sentit comú que es dóna als contes en els nostres dies: una narració fantasiadora que té poc a veure amb la realitat i amb les seues dificultats. Un enfocament encantat poc perspicaç i poc equipat enfront de tantes insídies i a tants perills que cada dia ens reserva. No obstant això Cristina Camp, gran lectora i coneixedora de contes i de poesia i de la millor literatura occidental i oriental, en la seua bellíssima recollida d'assajos *Els imperdonables*, parla del nostre temps com del verdader temps del conte volent restituir als contes i al nostre temps la seua radical dignitat. "No obstant això estime el meu temps perquè és el temps en què tot falta i és potser, just per açò, el verdader temps del conte. I certament no entenc amb açò l'era de les estores voladores i dels espills màgics, que l'home ha destruït per sempre amb l'acte de fabricar-los, sinó l'era de la bellesa en fuga, de la gràcia i del misteri a punt de desaparèixer, com les aparicions i els signes arcans del conte: tot allò al que certs hòmens no renunciaven mai, que tant més els apassiona com més pareix perdut i oblidat. Tot el que parteix per a retrobar, siga a risc de la vida, com la rosa de Belinda en ple hivern. Tot allò que de tant en tant s'amaga sota les restes més impenetrables, en el fons de laberints més horribles" [6].

Notes

[1] He aprofundit estes reflexions en *La creació social*, Carocci, Roma 2009

[2] El curs de formació *Jo treballo en el meu barri* al qual faig referència havia estat ideat i dirigit per l'Associació Mimesi durant dos cicles successius i finançat en part per la Llei 251/92 d'empresariat femení.

[3] He compartit amb les sòcies d'*Estudi Guglielma, Investigació i creació social*, ja Mimesi, estes intuïcions sorgides i en particular amb Lucia Bertell. Amb els anys, també gràcies a l'interés d'altres i altres, esta hipòtesi de treball ha crescut a través de reflexions teòriques fortament lligades a un treball de camp: Antonia de Vita, *Empreses d'amor i de diners. Creació social i filosofia de la formació*, Guerini e Associati, Milà 2005; Antonia de Vita, Lluïa Bertell, "La creació social" en Anna Maria Piussi, (a cura de) *Paisatges i figures de la formació en la creació social*, Carocci, Roma 2006.

[4] Esta expressió ha estat empleada per Lucia Bertell en el curs d'una discussió sobre la creació social

[5] *Portar bene in città. Donne e uomini, spazi urbani, creazioni social*. Una setmana amb Mariangela Gualtieri

[6] Cristina Campo, *Gli imperdonabili*, Adelphi, Milano 1987, pàg. 151.

Traducció: Joaquín Martínez Ortiz

Cosmogonía

Olga Novo

Fago casa entre as costelas e templo para cousas sagradas como esta.

non sei cómo sería si logrased unha voz semellante
a unha flor intacta de cerdeira.

nin se fose capaz de comunicarme a través da fariña e do bulleiro.

todo me sobrevén coma un disparo.

meu pai decatouse de que eu levaba toxos
na medula espiñal
soubo que iría a parir deitada no centeo.

por iso me explicou que había de sentir a primeira espiga
que viran os meus ollos
e que un ouveo profundísimo de loba lle daría forma a unha placenta.

eu pai eu non teño corpo para un campo excesivo de herba retroñada
nin para o chorro de auga que abres entre as penas.
con qué inflexión de voz podo eu abrir un rego
no medio dun campazo.
cómo vou a resistir toda esta lúa se non sei falar desde o interior dun boi con qué
palabra
vou nomear a tristeza que lle pesa máis que tódolos teus xugos.

aínda que creas que veño do lugar onde se mesturan como alquimia
as cousas que fan medrar dun xeito increíble as teuas colleitas.
aínda que saibas que levo la rella do arado incrustada no útero.

pai a ti todo che sobrevén como a tormenta
ninguén diría que non tésprecisamente o mesmo ton de voz
que as pedras da saraiba
ou ca un fío de auga derretida que ven dos candeóns.

por ti aprendín a turrar por un poema como por un becerro
canda se lle ven as patas

e a pousar a man sobre un torrón para poder acompañar
o meu corazón ós seus latexos
para que non me dea medo a morte se non estás
e nin a noite.

a nosa tumba ten algo de raíz e de rotunda música de vento
e de chuvia que non cesa.



Cosmogonía

Olga Novo

hago casa entre las costillas y templo de cosas sagradas como ésta.

no sé cómo sería si lograra una voz semejante
a una flor intacta de cerezo

o si fuese capaz de comunicarme
a través de la harina y el barro.

todo me sobreviene como un disparo.

mi padre se dio cuenta de que yo llevaba tojos para siempre en la médula espinal
supo que pariría acostada en el centeno

por eso me explicó que sentiría la primera espiga
que vieran mis ojos
y que un aullido profundísimo de loba
le daría forma a una placenta

yo
padre
yo no tengo cuerpo para un campo excesivo
de hierba retoñada
ni para el chorro de agua que abres en las rocas.
con qué inflexión de voz puedo abrir un surco

en medio de un prado.
cómo voy a resistir toda esta luna
si no sé hablar desde el interior de un buey
con qué palabra voy a nombrar la tristeza que le pesa más que todos tus yugos.

aunque creas que vengo del lugar en que se mezclan como alquimia las cosas que
hacen crecer de un modo increíble tus cosechas.
aunque sepas que llevo la reja del arado incrustada en el útero.

padre
a ti todo te sobreviene como la tormenta
nadie diría que no tienes exactamente el mismo tono de voz que las piedras del
granizo
o que un hilo de agua derretida cayendo de un carámbano.

por ti aprendí a tirar de un poema como de un ternero
cuando se le ven las patas
y a posar la mano sobre un terrón para poder acompasar
mi corazón a sus latidos

para que no me dé miedo la muerte si no estás
y ni la noche.

nuestra tumba tiene algo de raíz y de rotunda música de viento
y de lluvia que no cesa

Traducción: Ana Ruiz Abascal y Loris Viviani