

Consiglio Nazionale delle Ricerche

ISBN 9788897317715

ISSN 2035-794X

**RiMe**

**Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea**

n. 10/I n.s., giugno 2022

**Trame cosmopolite. Minorità, migrazioni  
e città intorno al Mediterraneo.**

**Figure, attraversamenti, comunità**

**Cosmopolitan weaves. Minorities, migrations  
and cities around the Mediterranean.**

**Figures, crossings, communities**

A cura di / Edited by

Raffaele Cattedra - Gianluca Gaias - Giuseppe Seche

DOI: <https://doi.org/10.7410/1544>

**Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea**

**<http://rime.cnr.it>**



**Direttore responsabile | Editor-in-Chief**

Luciano GALLINARI

**Segreteria di redazione | Editorial Office Secretary**

Idamaria FUSCO - Sebastiana NOCCO

**Comitato scientifico | Editorial Advisory Board**

Luis ADÃO DA FONSECA, Filomena BARROS, Sergio BELARDINELLI, Nora BEREND, Michele BRONDINO, Paolo CALCAGNO, Lucio CARACCILO, Dino COFRANCESCO, Daniela COLI, Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, Antonio DONNO, Antonella EMINA, Vittoria FIORELLI, Blanca GARÌ, Isabella IANNUZZI, David IGUAL LUIS, Jose Javier RUIZ IBÁÑEZ, Giorgio ISRAEL, Juan Francisco JIMÉNEZ ALCÁZAR, Ada LONNI, Massimo MIGLIO, Anna Paola MOSSETTO, Michela NACCI, Germán NAVARRO ESPINACH, Francesco PANARELLI, Emilia PERASSI, Cosmin POPA-GORJANU, Adeline RUCQUOI, Flocel SABATÉ i CURULL, Eleni SAKELLARIU, Gianni VATTIMO, Cristina VERA DE FLACHS, Przemysław WISZEWSKI.

**Comitato di redazione | Editorial Board**

Anna BADINO, Grazia BIORCI, Maria Eugenia CADEDDU, Angelo CATTANEO, Isabella CECCHINI, Monica CINI, Alessandra CIOPPI, Riccardo CONDRÒ, Francesco D'ANGELO, Alberto GUASCO, Domenica LABANCA, Maurizio LUPO, Geltrude MACRÌ, Alberto MARTINENGO, Maria Grazia Rosaria MELE, Maria Giuseppina MELONI, Rosalba MENGONI, Michele M. RABÀ, Riccardo REGIS, Giampaolo SALICE, Giovanni SERRELI, Giovanni SINI, Luisa SPAGNOLI, Patrizia SPINATO BRUSCHI, Giulio VACCARO, Massimo VIGLIONE, Isabella Maria ZOPPI.

**Responsabile del sito | Website Manager**

Claudia FIRINO

© **Copyright: Author(s).**

Gli autori che pubblicano con *RiMe* conservano i diritti d'autore e concedono alla rivista il diritto di prima pubblicazione con i lavori contemporaneamente autorizzati ai sensi della

Authors who publish with *RiMe* retain copyright and grant the Journal right of first publication with the works simultaneously licensed under the terms of the

**“Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0  
International License”**



Il presente volume è stato pubblicato online il 30 giugno 2022 in:

This volume has been published online on 30 June 2022 in:

<http://rime.cnr.it>

CNR - Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea  
Via Giovanni Battista Tuveri, 128 - 09129 Cagliari (Italy).  
Telefono | Telephone: +39 070403635 / 070403670.  
Sito web | Website: [www.isem.cnr.it](http://www.isem.cnr.it)



## Special Issue

**Trame cosmopolite. Minorità, migrazioni e città intorno  
al Mediterraneo.**

**Figure, attraversamenti, comunità\***

**Cosmopolitan weaves. Minorities, migrations and cities  
around the Mediterranean.**

**Figures, crossings, communities**

A cura di / Edited by

**Raffaele Cattedra - Gianluca Gaias - Giuseppe Seche**

---

\* I due fascicoli parte di questo Special Issue sono stati realizzati nell'ambito del progetto "Narra\_Mi. Re-Thinking Minorities. National and Local Narratives from Divides to Reconstructions" co-finanziato dalla Fondazione di Sardegna (2019-2021)

RiMe 10/I n.s. (June 2022)

Special Issue

Trame cosmopolite. Minorità, migrazioni  
e città intorno al Mediterraneo.  
Figure, attraversamenti, comunità

Cosmopolitan weaves. Minorities, migrations  
and cities around the Mediterranean.  
Figures, crossings, communities

A cura di / Edited by

Raffaele Cattedra - Gianluca Gaias - Giuseppe Seche

## Table of Contents / Indice

### Trame cosmopolite. Minorità e migrazioni intorno al Mediterraneo / *Cosmopolitan plots. Minorities, migrations and cities around the Mediterranean*

Raffaele Cattedra - Gianluca Gaias - Giuseppe Seche Trame cosmopolite. Minorità e migrazioni intorno al Mediterraneo. Per una introduzione / <i>Cosmopolitan weaves. Minorities, migrations and cities around the Mediterranean. For an introduction</i>	5-20
Cinzia Atzeni Luoghi, attraversamenti e soste. Pratiche di cosmopolitismo negli spazi delle recenti migrazioni trans-mediterranee / <i>Places, crossings and stopover places. Cosmopolitan practices in the spaces of recent trans- Mediterranean migrations</i>	21-44
Alessandro Pes Senza l'impero: le comunità italiane in Africa orientale tra mito imperiale e fine del colonialismo / <i>Without the empire: Italian communities in East Africa between imperial myth and the end of colonialism</i>	45-62
José Manuel Maroto Blanco Racismo e historia africana y afrodescendiente en la historiografia espanola: un estado de la cuestión / <i>Racism and African and Afro- descendant history in Spanish historiography: a state of the question</i>	63-77
Monica Iorio Un posto al sole dove conviene invecchiare: voci di pensionati italiani in Tunisia / <i>A place in the sun where it is worth getting old: voices of Italian</i>	79-89

*retirees in Tunisia*

Marcello Tanca 91-120  
Intersezioni tra fumetto e migrazioni. Uno sguardo geografico /  
*Intersections between comics and migrations. A geographical look*

**Minorità e sguardi cosmopoliti sulla Sardegna / *Minorities and cosmopolitan gazes on Sardinia***

Giovanni Sistu 121-124  
Approdi al margine. Minorità e sguardi cosmopoliti sulla Sardegna /  
*Landing places on the margin. Minorities and cosmopolitan gazes on Sardinia*

Cecilia Tasca - Mariangela Rapetti 125-142  
Tracce di ebraismo in Sardegna tra esodi e ritorni / *Traces of judaism in Sardinia between exoduses and returns*

Valeria Deplano 143-160  
Contaminazioni (post)-coloniali. Gli Italiani di Tunisia a Santa Margherita di Pula / *(Post-)colonial contaminations. Italians of Tunisia in Santa Margherita di Pula*

Felice Tiragallo 161-184  
Tracce di cosmopolitismo e costruzioni di identità nel mondo minerario sardo / *Traces of cosmopolitanism and constructions of identity in the Sardinian mining world*

Maria Luisa Di Felice 185-205  
"Eravamo come schiavi". Famiglie contadine a Mussolinia-Arborea: fonti orali e dinamiche socio-economiche / *"We were as slaves". Peasant*

*families in Mussolinia-Arborea: oral sources and socio-economic dynamics*

Carlo Di Bella

207-226

Fotografare e rappresentare: sguardi sulla Sardegna del Secondo  
Dopoguerra / *Photographing and representing: gazes on post-World War II  
Sardinia*

## Focus

Luciano Marrocu

229-237

L'uomo che visse due volte. Alessandro Spina tra Oriente e Occidente  
/ *The man who lived twice. Alessandro Spina between East and West*

## Trame cosmopolite. Minorità, migrazioni e città intorno al Mediterraneo. Per una introduzione

### Cosmopolitan weaves. Minorities, migrations and cities around the Mediterranean. For an introduction

Raffaele Cattedra, Gianluca Gaias, Giuseppe Seche<sup>1</sup>  
(Università degli Studi di Cagliari)

1. *L'origine di una ricerca e i fili delle trame.* - 2. *Sul cosmopolitismo: posture, criticità, prospettive.* - 3. *Sguardi cosmopoliti: figure, attraversamenti, comunità.* - 4. *Bibliografia.* - 5. *Curricula vitae.*

#### 1. *L'origine di una ricerca e i fili delle trame*

*Cosmopolitanism is back.* Con questa formula il geografo statunitense David Harvey annunciava nel 2000, sulle pagine della rivista *Public Culture*, il “ritorno” sulla scena globale di un concetto che, da secoli e sotto varie forme, attraversa, influenza e modella teorie scientifiche, ma anche prassi delle democrazie occidentali, e che per altro è stato applicato – o criticato – per interpretare l'intreccio dei microcosmi comunitari e confessionali urbani dei mondi urbani del Mediterraneo orientale, ad esempio in epoca ottomana e per spiegare le modalità di gestione politica e le relazioni con le minorità<sup>2</sup>. Un concetto e una visione del mondo che di recente hanno preso a occupare uno spazio crescente nell'indagine scientifica e teorica, nonché nel dibattito pubblico legato al nazionalismo, alla globalizzazione, alla mobilità umana e alle forme di governo democratico, siano esse di segno inclusivo o fondate su identità rigide, modulate sulle norme sottese al moderno Stato territoriale nazionale. Non va dimenticato quanto le teorie sul cosmopolitismo come pure la figura dell'individuo “cosmopolita” abbiano rappresentato la bestia nera della ideologia nazista come pure di quella del comunismo staliniano, identificando il

---

<sup>1</sup> Il testo è stato concepito ed elaborato in collaborazione e unità di metodo e di intenti. La stesura del paragrafo 1 si deve a R. Cattedra; quella del paragrafo 2 a G. Gaias; del paragrafo 3 a G. Seche.

<sup>2</sup> Su quest'ultimo aspetto si veda il numero *Oriente Moderno*, 93 (2), 2013, e in particolare Melis, 2013.

cosmopolitismo – e il cosmopolita – come l'espressione di una maniera di essere al mondo e di modellarlo in chiave antipatriottica, e per questo capace di minare le basi identitarie e le geografie territoriali dello Stato.

Quello sul cosmopolitismo è comunque oggi un discorso aperto, che ne approfondisce la natura e le implicazioni in relazione a una visione globale della democrazia e della cittadinanza universale, ne indaga i legami con il progressivo affermarsi di movimenti sociali transnazionali o lo pone alla base delle politiche post-identitarie e anti-comunitarie in contrasto alle interpretazioni classiche del senso di appartenenza collettivo, come sottolineano tra l'altro da Steven Vertovec e Robin Cohen (2002). Gli studi in materia, stimolati dai discorsi sui diritti e sotto la spinta del capitalismo globale e delle migrazioni internazionali, hanno subito una netta accelerazione negli ultimi venti anni. Il cosmopolitismo è diventato oggetto di indagine nei più diversi ambiti disciplinari, oltrepassando i confini della filosofia, della storia, della geografia e dell'antropologia e sconfinando nella scienza politica e sociale, nella giurisprudenza, nelle scienze economiche o archivistiche. Se la varietà di approcci, di metodi e di fonti adottati per indagare dal punto di vista teorico nonché le pratiche culturali, sociali e territoriali del cosmopolitismo contribuisce a restituire la complessità di un punto nodale del discorso sulla contemporaneità alla luce della globalizzazione, come pure a reinterpretare e a proporre una rilettura della storia soprattutto in relazione alla dimensione imperiale, a quella coloniale e post-coloniale, al tempo stesso, tale varietà di approcci porta a considerare superata la necessità di una definizione univoca: il dibattito sul cosmopolitismo è oggi più che mai aperto e predisposto alla contaminazione, in particolar modo in ambito mediterraneo. E questa *special issue* intende contribuire a tale dibattito, affrontando o approfondendo alcune piste di riflessione.

Quali sono le capacità delle società ad integrare e mobilitare una "pluralità di appartenenze"? È un po' seguendo questa suggestione proposta dal filosofo Pascal Bruckner nel saggio *Le vertige de Babel* (2000), che ha preso avvio il progetto di questi due fascicoli di *RiMe*. Ed è su questa domanda trasversale, sia essa esplicita o che la si reperisca sottotraccia, che è possibile ritrovare in qualche modo il *fil rouge* che collega i contributi riuniti nei due fascicoli di *Trame cosmopolite* il cui focus è il Mediterraneo afro-euro-asiatico. La lettura del cosmopolitismo qui proposta, scevra dal ritenersi elogio acritico di una società armonica, priva di tensioni o conflitti fra gruppi, comunità o minoranze nello spazio, va colta come un'indagine e un'interrogazione sulle capacità sociali e pragmatiche che hanno (o hanno avuto) le

società di costruire forme di convivenza e d'inclusione nella complessità identitaria e culturale del contesto mediterraneo.

All'origine del lavoro qui presentato hanno contribuito vari momenti di confronto collettivo che è utile segnalare.

A monte, vi è un progetto di ricerca interdisciplinare denominato *Cosmomed*, che ha coinvolto una quindicina di ricercatori fra geografi, storici, antropologi, archivisti<sup>3</sup>, e che si è concluso con il convegno internazionale "Tracce di Cosmopolitismo intorno al Mediterraneo. Migrazioni, memorie e attualità" tenutosi a Cagliari nell'autunno 2019. Il convegno era per altro inserito in un evento pubblico, realizzato al Centro culturale d'arte *Il Lazzaretto* del capoluogo sardo, la cui finalità è stata quella di offrire a un vasto pubblico gli esiti scientifici della ricerca in una prospettiva tesa a riallacciare le relazioni fra Scienza e Arte. L'evento, oltre al simposio, comprendeva una mostra multimediale dal titolo *Tracce*, un laboratorio permanente (*Cosmolab*), l'istallazione di una biblioteca tematica (*Transiti*) e un sito web<sup>4</sup>.

La riflessione è poi proseguita con un ulteriore progetto denominato *Narra-Mi*, focalizzato, alla luce del cosiddetto *Narrative turn*, sulle questioni del "racconto" – le *NARRAzioni* appunto – delle *MINoranze* e delle *MINorità*, mettendo sempre al centro l'area del Mediterraneo<sup>5</sup>. In questo contesto, durante due anni è stato condotto presso il Dipartimento di Lettere, lingue e beni culturali dell'Università di Cagliari un ciclo di seminari sul tema della "Città cosmopolita" al quale hanno partecipato fra relatori e *discussants* una ventina di ricercatori<sup>6</sup>. Infine, un'altra occasione di

---

<sup>3</sup> *COSMOMED. Tracce di Cosmopolitismo. Migrazioni, memorie e attualità fra Mediterraneo, Africa e Europa*, condotto presso il Dipartimento di Lettere, Lingue Beni culturali dell'Università di Cagliari e coordinato da Raffaele Cattedra, cofinanziato da Fondazione di Sardegna e Regione Autonoma della Sardegna, (2016-2019).

<sup>4</sup> Per una sintesi si veda: *Catalogo Cosmomed*, 2020; Cattedra, 2020; sito web [www.cosmomed.org](http://www.cosmomed.org) (consultato il 18 luglio 2022). Efisio Carbone ha curato la parte artistica dell'evento e insieme a Rosi Giua la mostra *Tracce*. La mostra è stata inoltre allestita nell'agosto 2021 al *Museo MACC* di Calasetta, nell'isola di Sant'Antioco. La biblioteca è stata curata da Veronica Chisu, mentre *Cosmolab* da docenti, ricercatori e dottorandi dell'Università di Cagliari.

<sup>5</sup> *Re-thinking Minorities. National and Local Narratives from Divides to Reconstructions*, coordinato da Raffaele Cattedra presso il Dipartimento di Lettere, lingue e beni culturali dell'Università di Cagliari, finanziato da Fondazione di Sardegna: 12 ricercatori coinvolti (2019-2022).

<sup>6</sup> Seminario permanente "La Città Cosmopolita. Teorie, fonti e 7étodo di ricerca", 2020-21, coordinato da Raffaele Cattedra, Valeria Deplano, Gianluca Gaias, Eleonora Todde. Le registrazioni audio-video dei

confronto è stata quella offerta dal Seminario "Ripensando le Minoranze. Fonti e metodi di ricerca", tenutosi nel febbraio 2022<sup>7</sup>.

Pertanto, i contributi qui raccolti sono l'esito di un progressivo confronto collettivo da parte di autori/autrici che, in alcuni casi, sono stati coinvolti fin dal principio della ricerca con il progetto *Cosmomed*, di altri che ci hanno raggiunto nel progetto sulle minoranze e minorità (*NARRAmi*), o ancora di altri autori/autrici che hanno contribuito al seminario sulla *Città cosmopolita*. Va anche segnalato che la riflessione sull'intreccio problematico fra cosmopolitismo, minoranze, migrazioni e città intorno al Mediterraneo si è avvalso di un confronto che, oltre ad essere come si è accennato di carattere interdisciplinare e di metodo/i, ha voluto avere un approccio intergenerazionale, coinvolgendo insieme a studiosi *senior*, giovani ricercatori e dottorandi, che hanno potuto arricchire il dibattito con sperimentazioni di metodo e nuovi campi d'indagine.

Tenendo conto di tre maggiori prospettive con le quali approcciare qui la problematica teorica, l'osservazione delle pratiche e la riflessione sui metodi di studio sul cosmopolitismo, o per meglio dire – al plurale – di possibili "configurazioni cosmopolite", i contributi affrontano trasversalmente temi legati alle minoranze e alla/e minorità, alle mobilità e alle migrazioni, oppure interrogano un ambito privilegiato, una sorta di sfera quasi mitologica e paradigmatica del cosmopolitismo, come quella riguardante lo studio delle città nel Mediterraneo. Sul fondo, è la decostruzione, la ridefinizione e l'analisi di particolari situazioni storiche o contemporanee, l'individuazione di scale territoriali, di appartenenze spaziali, di luoghi peculiari e di tempi definiti, di ritmi o temporalità distinte che fanno emergere la riflessione sul cosmopolitismo; e ciò anche quando questa non è posta esplicitamente nella trattazione: un po' forse per tenerla debitamente "a distanza" e non darla per scontata, un po' perché considerata ambigua e "temibile" (Smyrnelis, 2016). Ad ogni modo, in questi due fascicoli, aperti all'indagine sulla media durata temporale e sulla contemporaneità, si incrociano costellazioni di comunità religiose, contatti fra lingue più o meno "comuni", mobilità umane e confini, diversità culturali e gruppi etnici, nazionali o anche comunità operaie, figure cosmopolite.

---

dieci incontri sono disponibili sul sito YouTube dell'Università di Cagliari: <[https://www.unica.it/unica/it/multimedia\\_video\\_s1.page?contentId=VID240453](https://www.unica.it/unica/it/multimedia_video_s1.page?contentId=VID240453)>.

<sup>7</sup> Università di Cagliari, seminario in presenza e sul Web, 3-7 febbraio 2022, curato da Raffaele Cattedra, Valeria Deplano, Andrea Corsale, Mariangela Rapetti e Isabella Soi.

Il primo fascicolo, *Figure, attraversamenti, comunità*, analizza varie declinazioni dell'approccio al cosmopolitismo nell'area del Mediterraneo. Con variazioni e combinazioni di metodi di studio, di fonti e di discipline – dal racconto orale (come negli contributi di Di Felice e Deplano) alla fotografia (Di Bella), dall'osservazione partecipante allo stato dell'arte bibliografico (Maroto Blanco), agli archivi (Tasca e Rapetti, Deplano), per finire al fumetto (Tanca)— affiorano così profili individuali e figure cosmopolite (Marrocu), contesti geografici e situazioni locali peculiari (Iorio, Tiragallo), oppure "attraversamenti" di spazi dove la competenza cosmopolita diventa sinonimo di sopravvivenza (Atzeni), nonché ambiti comunitari in condizione di minorità (Pes). Introdotta da una nota di presentazione di Giovanni Sistu, alcuni di questi contributi offrono una prospettiva su "minorità e sguardi cosmopoliti sulla Sardegna", ponendo criticamente alcuni interrogativi rispetto ad una presunta disposizione identitaria "granitica" di quest'isola, che purtuttavia persiste nell'immaginario collettivo o in una sua fuorviante rappresentazione ideologica.

Il secondo fascicolo mette sotto la lente del caleidoscopio alcune città del Mediterraneo. Introdotta da una premessa di R. Cattedra, l'universo urbano del mare di mezzo è indagato in alcuni casi in una prospettiva storica posta a cavallo fra il XIX e il XX secolo: Tunisi (Manduchi), Istanbul (Porrà); in altri casi la visione si apre sulle condizioni di un presente transnazionale come nel caso di Cagliari (Gaias, Cossu), o indaga sulle condizioni di frontiera, come a Ventimiglia (Aru); in altri ancora, l'approccio ricostruisce una parabola temporale che arriva all'oggi, o meglio a ieri, dal momento che nel caso della città di Odessa (Corsale) l'improvvisa congiuntura della guerra non ha consentito di integrare nell'analisi le conseguenze della drammatica attualità. Infine, il secondo fascicolo si conclude con una riflessione che si interroga sulla condizione "cosmo-politica" della città a partire da una "geografia indiziaria" (Memoli).

## 2. Sul cosmopolitismo: posture, criticità, prospettive

Se il termine cosmopolita, ovvero "cittadino del mondo", che deriva com'è noto dal greco *κόσμος* (*kósmos*: cosmo, universo ordinato, mondo) e *πολίτης* (*polítēs*: cittadino) esiste da ben oltre duemila anni<sup>8</sup>, è pur vero che come si è già accennato

---

<sup>8</sup> Questa espressione venne usata per la prima volta da Diogene di Sinope che si definiva come

esso è ancora attuale; ma è altrettanto evidente che da allora, in questo suo lungo attraversamento temporale, spaziale e politico, il suo significato è mutato. Se nel Mediterraneo la configurazione di pratiche cosmopolite o di intenti di gestione e di governo di territori (intese ad esempio come forme variabili di cittadinanza), al di là di possibili anacronismi nell'adozione del concetto si sono generate in ambiti segnati dai grandi imperi, da quello alessandrino (volto all'inclusione dei barbari) all'impero romano a quello ottomano o asburgico, o si siano manifestate attraverso altre forme di contatti, che fra scambi e conflitti, presenza e "spostamenti" di minoranze, migrazioni (più o meno forzate) che hanno segnato le terre di questo Mare, secondo dei regimi o degli ordini che diversi autori chiamano premoderno, e poi coloniale e "risorgente" (Escallier, 2003), è utile qui ripercorrere sinteticamente alcuni nodi semantici e cronologici.

La base normativa che ha sostenuto l'idea di un impianto concettuale cosmopolita, capace di regolare diritti, doveri e status sociale e politico delle persone, è da ricercarsi nell'idea di *pace perpetua*<sup>9</sup> sviluppata dal filosofo Immanuel Kant e consolidatasi a partire dal XVIII secolo.

Il filosofo tedesco è stato preso come fonte principale per gran parte del pensiero cosmopolitico contemporaneo (Taraborrelli, 2011)<sup>10</sup>. Rimanendo però nell'ambito

---

κοσμοπολίτης (cosmopolita) a chi gli chiedesse quale fosse la sua patria. Diogene, vissuto tra il IV e il III secolo a.C. era un cinico. Secondo quanto tramanda Diogene Laerzio, Diogene fu anche la prima persona conosciuta ad aver utilizzato il termine "cosmopolita". Difatti, interrogato sulla sua provenienza, Diogene rispose: «Sono cittadino del mondo intero». Si trattava di una dichiarazione sorprendente in un'epoca dove l'identità di un uomo era intimamente legata alla sua appartenenza ad una polis particolare. Cfr., fra altri, Brown, 2006.

<sup>9</sup> Il titolo originale del trattato del filosofo tedesco è *Zum Ewigen Frieden*.

<sup>10</sup> In Kant, il concetto di cosmopolitismo rimanda all'idea dell'essere e del vivere come cittadini di un mondo che prende la forma di un *Kósmos*, un insieme ordinato, in cui la somma di individualità molteplici e diverse tra loro sono interconnesse in maniera "armoniosa" secondo un ordine razionale. Essere cittadini del mondo, per Kant, non rappresenta tuttavia uno status, un qualcosa di già dato ed acquisito, ma costituisce un compito, una *Bestimmung*, una destinazione verso la quale l'intero genere umano sembra indirizzato (Pirni, 2005). Come osserva ragionevolmente Beck, 2005 però, questo è un tipo di cosmopolitismo che per quanto positivo negli intenti, è ben lungi dall'essere progetto realizzabile. Si tratta infatti di una teorizzazione di tipo piuttosto elitario, in quanto le possibilità di aprirsi al mondo in tempi passati erano decisamente limitate alle *élites* urbane e alle classi più abbienti. Lo stesso significato di cosmo aveva accezioni diverse da quelle strettamente culturali. In buona sostanza, se adesso siamo capaci di decifrarne criticamente i lati positivi e negativi, è al quotidiano che dobbiamo fare affidamento. Il cosmopolitismo-la cosmopolitizzazione è una situazione necessaria e

della filosofia, senza addentrarsi nella sfera politico-istituzionale, il concetto di cosmopolitismo è passato per una serie di metastrutture che, in relazione allo svilupparsi delle società su scala globale, hanno di volta in volta interessato trasversalmente temi ricollegati in misura variabile all'idea di una cittadinanza globale e a quella dell'esistenza di un diritto umano e universale, che male si conciliava, però, con le esigenze e le spinte conservative sviluppatasi nel corso della storia recente nell'ambito degli Stati nazione.

A partire dai presupposti di matrice kantiana, il cosmopolitismo contemporaneo è stato declinato in diverse forme che interessano la sfera sociale, quella privata, quella pubblica, politica e ideologica, accogliendo posizioni tra loro discordi sull'idea stessa di un cosmopolitismo che si vorrebbe come "universale".

La comune appartenenza al genere umano, filo rosso del pensiero cosmopolita sino alle teorizzazioni più recenti, non è tuttavia sufficiente a costituire un impianto teorico-concettuale soddisfacente e comprensibile alle stesse scienze sociali. Tali interpretazioni, infatti, si scontrano da un lato con un forte etnocentrismo o per meglio dire ad un eurocentrismo, già di per sé pilastro implicito del pensiero cosmopolita nel postulato kantiano; dall'altro, risultano, almeno in parte, acritiche e poco attente ai sistemi e ai rapporti di potere inscritti in una dialettica tra egemonia e subalternità, nelle sue diverse sfaccettature di carattere sociale, politico ed economico (e dunque, nei modi di intendere e praticare i concetti di classe, razza, status).

Oggi sono le sfide poste in essere dalla globalizzazione ad essere il perno intorno al quale si diramano le diverse variazioni sul tema, a partire proprio dalla sua natura aperta e contraddittoria<sup>11</sup>.

Per cercare di ragionare quindi sul cosmopolitismo come soggetto discorsivo attorno al quale costruire una serie di significati che ruotino intorno alle definizioni che ciascuno di noi può offrire, contribuendo a marcarne e delimitarne le spaccature concettuali per contenere (come accennato in precedenza) la scivolosità e la tendenza a costituirsi in sistemi di interpretazione contrappositivi (cosmopolitismo *vs* nazionalismo, globalità *vs* località, etc.), si possono individuare dei temi di discussione, che aiutino a comprenderne alcune sfumature di significato, o provare a definirne delle altre. È questo forse uno dei punti più interessanti che in qualche modo i contributi qui presentanti cercano di affrontare: ragionare sul

---

immanente del vivere contemporaneo.

<sup>11</sup> Su quest'ultimo aspetto riguardante "condizione cosmopolita" contemporanea, si veda: Agier, 2013.

cosmopolitismo e analizzarne le sue possibili configurazioni significa mettere in discussione lo stesso termine, tentare di comprendere come e se questo possa concettualmente aprirsi a nuove definizioni o aggiornamenti in relazione al cambiamento storico e alle tensioni del presente.

In questo momento storico, ad esempio, assistiamo a una tendenza di rafforzamento dell'interesse verso le identità culturali e comunitarie. Oggi *l'altro e l'altrove* sono in mezzo a noi; la loro stessa esistenza fisica non si lega più indissolubilmente a un confine nazionale o a uno Stato-Nazione. L'oggetto di studio è meno focalizzato sui rapporti di dipendenza diretta tra Stato e individuo, ma si basa sulla interazione stessa tra i soggetti in questione.

La contrapposizione semplice tra *cosmopolitismo* e *provincialismo/nazionalismo*, dove il primo indica la globalità e la (almeno parziale) compiutezza del progetto cosmopolita, gli altri forme di resistenza alle forze omogeneizzanti della globalizzazione, cessa di essere utile ai fini del ragionamento proprio quando si osserva e ci si scontra con quei cosmopolitismi "locali" o vernacolari (Werbner, 2017); in questo senso, le varie forme di cosmopolitismo, indissolubilmente legate su un livello culturale al tema dell'identità, si muovono lungo un *continuum*.

Amartya Sen (2006) individua una pluralità di identità e di capacità possibili che ciascun individuo possiede o manifesta. Pensiamo banalmente ad un esempio di casa: il sovrapporsi di identità possibili che sottostanno a termini valoriali quali *bianco, maschio, europeo, italiano*, in una scala che arriva sino all'identità individuale; tali identità possono coesistere, e tra queste stesse posizioni differenti sono numerosi i punti di incontro che rendono l'identità di per sé collettiva o partecipata<sup>12</sup>.

Di fatto, dunque, i termini stessi che sottendono al concetto di cosmopolitismo si prestano a una rielaborazione in chiave plurale e postmoderna che tenga in conto questa dimensione forte e importante delle differenze locali, tra le identità culturali e comunitarie. Kwame Anthony Appiah (2007) scrive del "suo" cosmopolitismo che si pone distante da un universalismo basato sulla forza omologante della mondializzazione, puntando piuttosto a un atteggiamento di acculturazione plurilaterale, fondato sul riconoscimento e sulla tolleranza delle diversità culturali,

---

<sup>12</sup> Su questi aspetti si rimanda all'analisi storica sul concetto di cosmopolitismo di Massimo Mori, 2010. Si considerino, nel primo fascicolo di questo volume, i contributi di Di Felice e di Tiragallo o, ancora, di altri autori che rievocano la questione del locale o della dimensione più "cosmo-politica" (Memoli e Aru, nel secondo fascicolo). Su un altro piano, quello delle tradizioni nazionali, si osservi, ad esempio, la questione della negritudine in Spagna, analizzata qui da Maroto Blanco.

intese queste come ricchezza di fondo delle società. Il cosmopolitismo descritto da Appiah pone l'accento sul valore etico del dialogo, dello scambio culturale – e sociale – da cui nascono ibridazioni e *métissage* delle esperienze<sup>13</sup>. Non senza problemi o contraddizioni, sempre Appiah parla di un processo in divenire che, come afferma anche Beck (2005), richiede tempo, pratica e abitudine alla convivenza plurale.

Dal canto suo, in un'accezione postcoloniale, Hohmi Bhabha (1996) sottolinea quanto le forme di ibridazione generate dall'incontro/scontro tra diversi modelli di interpretazione del mondo siano un valore fondante dell'idea di un tale processo di riscrittura in chiave cosmopolita delle istanze storiche, sociali e politiche della contemporaneità.

Così, secondo questa visione, il presente risulta contaminato da un insieme di "passati" non rappresentati e non presi in carico dalla storia occidentale; invece, è un coro a più voci: sono i vari *Poli* -, *Pluri*-, *Multi*- inscritti negli incontri secolari avvenuti tra le sponde di un mare che separa e unisce allo stesso tempo. Il Mediterraneo cosmopolita è polifonico, policromo, poliritmico (Di Maio, 2012; Chambers, 2012; Gaias, Atzeni, 2019).

E quell'idea di cosmopolitismo che si fonda su forme di autorappresentazione direttamente collegata a ideali di matrice illuminista di progresso morale e civile, oltre che materiale – in sostanza, di fatto eurocentrica – è turbata dalla presenza di quelle storie subalterne e "minori" che popolano il pianeta (Chambers, 2012).

In una visione prospettica, è nella forza delle prassi dell'ibridazione culturale che il concetto di cosmopolitismo ci sembra prendere forza: l'incrocio, l'incontro, il meticciano (*métissage*), cessano di essere considerati valori negativi e diventano valori aggiunti. In quanto processo culturale che prevede la mescolanza di gusti, scelte e stili di vita esistenti, il cosmopolitismo mira a definire un'idea *morale* della co-presenza e della convivenza tra culture. In questo senso il cosmopolitismo diviene progetto.

Seguendo alcune delle molteplici interpretazioni che arricchiscono il dibattito internazionale, quello contemporaneo può essere letto e interpretato come un "cosmopolitismo dal basso" o "dal volto umano" (Tarrius, 2000; 2002; Mellino, 2005) apportato dalle più differenti forme dell'alterità – o meglio – dalla ordinaria ed evidente diversità culturale: è semplice pensare, dopotutto, a quali siano le implicazioni quotidiane di un certo tipo di cosmopolitizzazione "banale" (Beck, 2005), riconducibili a un corollario di manifestazioni del mondo, che vanno dalla

---

<sup>13</sup> Si veda in questo senso il contributo di Atzeni.

cucina alla televisione, dal mondo dello sport alla tecnologia, che negli ultimi tempi ne ha particolarmente definito e modificato i tratti (De Certeau, 2001).

È forse più marcatamente nelle città, di oggi come di ieri, che possiamo ritrovare le *trame* di un tale cosmopolitismo in divenire: la relazione sempre più stretta tra i vari *qui* e i vari *altrove* nel mondo, infatti, trovano in esse la propria espressione fisica e simbolica. Da Istanbul a Tunisi, da Odessa a Cagliari e lungo le rive di un Mediterraneo dalle geometrie variabili, come si vedrà nel secondo fascicolo di questo *special issue*, la lettura dell'urbano consente di ragionare sulle storie che hanno definito la forma delle città, a partire da vicende, da "personaggi" e da eventi di proporzioni diverse, che ne hanno in varia misura segnato l'evoluzione nel corso della storia. Inoltre, di là dell'essere presupposto spaziale di un cosmopolitismo storico o premoderno, come accennato sopra, se osservate con uno sguardo particolarmente rivolto al presente, numerose città sono sempre più interconnesse, e presentano altrettante analogie – nella forma, nella figura e nelle loro rappresentazioni; ma, allo stesso tempo, il tessuto sociale e il sotto-testo urbano parlano di dinamiche territoriali differenti, autonome o interdipendenti, che storicamente gli hanno dato forma, disegnando e modellando le quotidianità, gli stili di vita e gli immaginari di chi abita o aspira ad abitare la città.

Crocevia dove si intersecano *gli attori e le cose del cosmopolitismo*, le città e con esse le società cambiano, nella forma e nella sostanza. L'urbano, laboratorio della contemporaneità, ci porta a identificare una moltitudine di spazi e di situazioni di cosmopolitismo: il cosmo rientra così nello spazio urbano.

La città intesa come metafora del mondo, *il kosmos*, si pone come un punto di osservazione privilegiato per riflettere sul modo in cui pensiamo e viviamo gli spazi della società contemporanea, insistendo, attraverso la lente del cosmopolitismo, sulle forme di co-presenza, sui gruppi, sulle comunità e sugli individui che contribuiscono a dare forma alla *città cosmopolita* a partire dallo sguardo che posiamo su di essa (Guarrasi, 2012; De Spuches, 2012).

### 3. Sguardi cosmopoliti: figure, attraversamenti, comunità

Quali sono quindi le trame proposte per poter meglio focalizzare lo sguardo cosmopolita? In una rotta che dall'Africa porta all'Italia si pongono, nel primo fascicolo, i testi di Luciano Marrocu e di Cinzia Atzeni. Il primo, con un *focus* sulla figura di Alessandro Spina e a partire dalla relativa produzione letteraria, ricostruisce il profilo di un intellettuale dall'anima italo-araba. Atzeni, in altro modo,

trasformando in fonti le interviste e i materiali raccolti durante esperienze di lavoro e studio vissute in stretto contatto con richiedenti asilo e rifugiati, approfondisce gli spazi di convivenza che i migranti incontrano durante il viaggio e nei primi luoghi di accoglienza, evidenziando le caratteristiche di una situazione di frontiera; la stessa frontiera che ritorna nel contributo di Silvia Aru su Ventimiglia (nel secondo fascicolo).

Un percorso opposto, invece, si può compiere con gli studi di Alessandro Pes e Monica Iorio. Cosa accade quando una comunità di stranieri, legittimata da un'operazione di conquista coloniale, accede in un periodo di post-colonialità? È questa la domanda posta da Pes a proposito della comunità di italiani in Eritrea ed Etiopia, cui si offrono risposte partendo dalle operazioni di ricostruzione dell'identità e dalle attività portate avanti dal circolo Juventus di Addis Abeba. Iorio, diversamente, si muove nella contemporaneità, analizzando le storie dei pensionati italiani che, alla ricerca di una vita migliore e spinti dalle agevolazioni fiscali, sono partiti per la Tunisia. Se già con Pes si sono trovati spunti, sulla ricostruzione della memoria si soffermano José Manuel Maroto Blanco e Marcello Tanca. Il primo analizza il caso spagnolo, affrontando un'analisi sui testi che si sono occupati delle relazioni tra Spagna e Africa e Spagna e razzismo: il tema è di grande interesse e attualità per il passato coloniale transoceanico di quel paese e perché mette in luce l'apporto offerto da nuovi studiosi, alcune volte di origine africana e quindi con prospettive diverse da quelle tradizionali, superando così le aporie di nazionalismo metodologico. Tanca, d'altro canto, analizza da geografo la produzione fumettistica legata alle migrazioni, segnalando come questo particolare genere tratti l'argomento e possa diventare un elemento di costruzione della cultura di massa.

Dunque, emigrato e immigrato, spostamento e stanzialità, confine e frontiera, identità e alterità, temporaneo e definitivo, scritto e orale, testo e immagine, sono alcuni dei temi (e degli approcci) trattati nei saggi raccolti nella prima parte del volume, fondati su puntuali casi di studio e fonti scritte e orali. In tutti vi è lo sfondo del Mediterraneo, inteso come mare che si divide il continente europeo da quello africano (e asiatico) ma che consente continui spostamenti tra essi. La presenza di tali concetti spiega il perché sia stata scelta proprio questa rivista per pubblicare il *dossier* in oggetto: si tratta di temi cari all'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea, che ci ospita, e, più in generale, alla storiografia sul Mediterraneo<sup>14</sup>. Ed è proprio

---

<sup>14</sup> In proposito, basterà scorrere i titoli della collana *Europa e Mediterraneo. Storia e immagini di una comunità internazionale* edita dall'ISEM, oppure ai lavori dei suoi ricercatori, tra i quali si ricorda Guia Marin –

questa considerazione che, a nostro avviso, propone ampi parallelismi con le epoche precedenti, tanto da poter ispirare futuri confronti e analisi con una prospettiva diacronica o, meglio ancora, di *longue durée*.

Isole e città costiere hanno sempre giocato un doppio ruolo, sia di cerniera tra l'entroterra e il Mediterraneo, sia di collegamento tra esse e le altre città del Mediterraneo. Questi luoghi sono stati caratterizzati dalla convivenza, ora in forma di dialogo ora di scontro, con l'alterità, sia con quella temporanea sia con quella che, spesso a colpi di spada, è divenuta stabile e si è inserita tra gli elementi "locali" fino ad intrecciarsi. Gli esempi sarebbero tanti: solamente per stare vicini ad archi cronologici cari all'Istituto, si potrà ricordare l'epoca medievale, con l'espansione ligure e pisana o con la *diagonal insular* o *ruta de las islas* catalano-aragonese, oppure quella moderna, con un mondo iberico caratterizzato da molteplici frontiere interne ed esterne. L'analisi su particolari situazioni sociali e giuridiche o su veri e propri luoghi fisici potrebbe consentire di ritrovare caratteristiche simili alle frontiere analizzate da Cinzia Atzeni: infatti, a ben vedere, relazioni familiari e professionali tra mondi ed etnie diversi ma anche problemi di convivenza e descrizione dell'altro sono tematiche tipiche agli studi sull'incontro e sulla convivenza. E questo anche quando si è davanti a una migrazione professionale, motivata dalla scelta di intraprendere attività commerciali o imprenditoriali in luoghi diversi da quelli di origine (Soldani, 2017; gli studi presenti in Tanzini-Tognetti, 2016; Kikuchi, 2018). Ma cosa accade quando le comunità di stranieri si vedono isolate rispetto alla "madrepatria"? È questa una nuova domanda che, sulla scia dello studio di Pes, trova eco nei secoli precedenti: limitandoci all'Italia, si pensi alle comunità straniere che, una volta dominanti, furono costrette ad abbandonare i territori o, per sopravvivere, ad accettare e a ritagliarsi nuovi spazi sotto gli ultimi dominatori, come accadde tra XIII e XIV secolo, all'indomani delle conquiste catalano-aragonesi nel Meridione, in Sardegna e in Sicilia.

Si pone quindi l'esigenza, cui si potrà rispondere con nuovi lavori di questo tipo, di approfondire il tema allargando l'arco cronologico della ricerca, abbracciando quei secoli precedenti che offrono fonti capaci di evidenziare le cause e le conseguenze di uno spostamento mediterraneo, non tanto dalla prospettiva politico-militare quanto da quella sociale e culturale (Abulafia, 2013; Broodbank, 2015; Tanzini-Tocco, 2020). Un percorso che, certamente, può avere un particolare punto d'osservazione proprio a partire dal ruolo e dalla storia delle isole. Maiorca,

---

Mele - Tore, 2015.

Sardegna e Sicilia, solamente per limitarci a quelle più grandi del Mediterraneo occidentale, sono caratterizzate da una storia lunga e complessa, in cui gli scambi e gli spostamenti hanno sempre avuto un ruolo determinante (Abulafia, 1994; Gallinari, 2018; Tocco, 2001; Schena - Tognetti, 2017; Seche, 2020). Una considerazione che, in qualche modo introdotta e suggerita dal lavoro di Rapetti-Tasca, ben si accorda con i saggi dedicati alla Sardegna introdotti da Giovanni Sistu.

#### 4. Bibliografia

- Abulafia, David (2013) *Il grande mare. Storia del Mediterraneo*. Milano, Mondadori.
- (1994) *A Mediterranean emporium: the Catalan kingdom of Majorca*. Cambridge, University press.
- Agier, Michel (2013) *La condition cosmopolite*. Paris: La Découverte.
- Appiah, Kwame Anthony (2007) *Cosmopolitismo. L'etica in un mondo di estranei*. Roma-Bari: Laterza.
- Beck Ulrich (2005) *Lo sguardo cosmopolita*. Roma: Carocci
- Bhabha Homi (1996) 'Culture's In-Between', in Hall, Stuart - Du Gay, Paul (eds) *Questions of Cultural Identity*. London: Sage Publications, pp. 53-60.
- Broodbank, Cyprian (2015) *Il Mediterraneo: dalla preistoria alla nascita del mondo classico*. Torino: Einaudi.
- Brown, Kennet (2006) *Some aspects of Cosmopolitanism*. <[https://www.academia.edu/3627903/Cosmopolitanism\\_final\\_version](https://www.academia.edu/3627903/Cosmopolitanism_final_version)> (consultato il 18 maggio 2022).
- Bruckner, Pascal (2000) *Le Vertige de Babel. Cosmopolitisme ou mondialisme*. Parigi: Arléa.
- Catalogo Cosmomed* (2020) coordinamento di Raffaele Cattedra. Sassari: SAIC editore.
- Cattedra, Raffaele (2020) 'Tracce di cosmopolitismo: migrazioni, memorie, attualità fra Mediterraneo ed Europa', in *Università di Cagliari e Fondazione di Sardegna: un percorso comune nella ricerca*. Cagliari: UnicaPress, pp. 117-184.
- Chambers, Iain (2012) *Mediterraneo blues. Musiche, malinconia postcoloniale, pensieri marittimi*. Torino: Bollati Boringhieri

- De Certeau, Michel de (2001) *L'invenzione del quotidiano*. Roma, Edizioni Lavoro
- De Spuches, Giulia (a cura di) (2012) *La città cosmopolita. Altre narrazioni*. Palermo: Palumbo Editore.
- Di Maio, Alessandra (2012) 'Mediterraneo Nero. Le rotte dei migranti nel millennio globale', in De Spuches, Giulia (a cura di), *La città cosmopolita. Altre narrazioni*. Palermo: Palumbo Editore, pp. 142-163.
- Escallier Robert (2003) 'Le cosmopolitisme méditerranéen. Réflexions et interrogations', *Cahiers de la Méditerranée*, 67, numero dedicato a *Du cosmopolitisme en Méditerranée*, pp. 1-13.
- Gaias, Gianluca - Atzeni, Cinzia (2019) 'Cartografie migranti, storie e narrazioni. Altri modi di raccontare la mobilità', in Orrù, Paolo (a cura di) *Il dualismo nord-sud: vecchie e nuove questioni in Italia e nel mediterraneo*. Firenze: Franco Cesati Editore, pp. 33-47.
- Gallinari, Luciano (ed.) (2018) *Sardinia from the Middle Ages to contemporaneity: a case study of a Mediterranean island identity profile*. Bern: Peter Lang.
- Guarrasi, Vincenzo (2012), *La città Cosmopolita. Geografie dell'ascolto*. Palermo: Palumbo Editore.
- Guia Marín, Lluís-J. - Mele, Maria Grazia Rosaria – Tore, Gianfranco (a cura di) (2015) *Identità e frontiere: politica, economia e società nel Mediterraneo (secc. XIV-XVIII)*. Milano, FrancoAngeli.
- Harvey, David (2000) 'Cosmopolitanism and the banality of geographical evils', *Public culture*, 12 (2), pp. 529-564.
- Kikuchi, Catherine (2018) *La Venise des livres 1469-1530*. Ceyzérieu: Champ Vallon, 2018.
- Melis, Nicola (2013) 'Minorities, intermediaries and middlemen in the Ottoman empire: An introduction', *Oriente Moderno*, 93 (2), pp. 349-364.
- Mellino, Miguel (2005) *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- Mori, Massimo (2010) 'Cosmopolitismo', *Il Mulino*, 6, pp. 86-911.
- Pirni Alberto (2005) 'Virtù e Cosmopolitismo in Kant', *Studi Kantiani*, 18, pp. 99-115.

- Rodríguez, Vincent - Mayoralas-Fernández, Gloria - Rojo, Fermina (1998) 'European retirees on the Costa del Sol: a cross-national comparison', *International Journal of Population Geography*, 4 (2), pp. 183-200.
- Schena, Olivetta – Tognetti, Sergio (a cura di) (2017) *Commercio, finanza e guerra nella Sardegna tardomedievale*. Roma: Viella.
- Seche, Giuseppe (2020) *Un mare di mercanti: il Mediterraneo tra Sardegna e Corona d'Aragona nel tardo Medioevo*. Roma: Viella.
- Sen, Amartya (2006) *Identity and Violence. The Illusion of destiny*. Norton, New York.
- Smyrnelis, Marie-Carmen, (2016) 'Postface. Reinterroger le(s) cosmoplitisme(s) en contexte urbaon dans l'aire méditerranéenne', *Diasporas*, 28, pp. 115-129.
- Soldani, Maria Elisa (2017) *I mercanti catalani e la corona d'Aragona in Sardegna: profitti e potere negli anni della conquista*. Roma: Viella.
- Tanzini, Lorenzo – Tocco, Francesco Paolo (2020) *Un Medioevo mediterraneo: mille anni tra Oriente e Occidente*. Roma: Carocci.
- Tanzini, Lorenzo – Tognetti, Sergio (eds.) (2016) *La mobilità sociale nel Medioevo italiano*. Roma: Viella.
- Taraborrelli, Angela (2011) *Il cosmopolitismo contemporaneo*. Roma: Laterza.
- Tarrius, Alain (2000) *Les nouveaux cosmopolitismes: mobilités, identités, territoires*. La Tour-d'Aigues: Editions de l'Aube.
- (2002) *La mondialisation par le bas. les nouveaux nomades des économies souterraines*. Paris: Balland.
- Tocco, Francesco Paolo (2001) *I Buondelmonti di Sciacca: storia dell'insediamento in Sicilia di una famiglia fiorentina tra XIV e XVI secolo*. Messina: Intilla.
- Vertovec, Steven – Cohen, Robin (eds) (2002) *Conceiving cosmopolitanism: theory, context and practice*. Oxford University Press, pp. 1-22
- Werbner, Pnina (2017) 'Via dall'orientalismo. Verso un'etica cosmopolita localizzata', *Meridiana*, 89, pp. 29-49.
- <[www.cosmomed.org](http://www.cosmomed.org)> (consultato il 18 maggio 2022).

### 5. *Curricula vitae*

Raffaele Cattedra è professore ordinario di Geografia presso il Dipartimento di Lettere, lingue e beni culturali dell'Università di Cagliari. Si occupa di Mediterraneo, di città e migrazioni, privilegiando approcci legati alla multimedialità con prospettive aperte al rapporto fra scienza, arte e territorio. Ha insegnato in Francia e lavorato in Marocco e Tunisia. Ha organizzato nel 2019 l'evento Cosmomediterraneo. Tracce di cosmopolitismo intorno al Mediterraneo: migrazioni, memorie attuali (Centro d'arte il Lazzaretto, Cagliari). Fra le ultime pubblicazioni, ha curato in collaborazione con Franco Angeli, 2021. *Geografie e visioni di una città*, Franco Angeli, 2021.

Gianluca Gaias è dottore di ricerca e cultore della materia in geografia presso l'Università degli studi di Cagliari. Si interessa di diversità culturale e migrazioni transnazionali, con uno sguardo legato alle "nuove geografie" che emergono dalle mobilità umane. Nei suoi percorsi di ricerca si è occupato di questioni legate al patrimonio culturale, in Italia e all'estero, concentrando l'attenzione sulle pratiche pubbliche, politiche e sociali legate alla patrimonializzazione e alle forme di creatività urbana.

Giuseppe Seche è docente di Scuola Secondaria Superiore (ITC Chironi, Nuoro) e docente a contratto di Storia medievale presso l'Università degli Studi di Sassari. I suoi interessi di studio si focalizzano sulla storia culturale, economica e sociale del Mediterraneo tardomedievale. Oltre a saggi su libri e riviste, tra le ultime pubblicazioni si ricorda il volume *Un mare di mercanti: il Mediterraneo tra Sardegna e Corona d'Aragona nel tardo Medioevo* (Roma: Viella, 2020).

## Luoghi, attraversamenti e soste. Pratiche di cosmopolitismo negli spazi delle recenti migrazioni trans-mediterranee

### Places, crossings and stopover places. Cosmopolitan practices in the spaces of recent trans-Mediterranean migrations

Cinzia Atzeni

(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 30/10/2021

Date of acceptance: 28/04/2022

#### *Riassunto*

I momenti del viaggio e i percorsi delle recenti migrazioni dall'Africa sub-sahariana sino alla frontiera europea si compongono di incontri e di pratiche in funzione di una necessità e di una solidarietà che travalica i confini nazionali per uno scopo comune. Gli spazi plasmati da queste forme di mobilità sono caratterizzati da una doppia performatività: un 'cosmopolitismo spontaneo' e 'situazioni cosmopolite indotte dall'alto'. L'articolo esplora le pratiche e le esperienze in possibili situazioni di cosmopolitismo nel viaggio migratorio e all'interno del sistema di accoglienza, nella fattispecie del contesto della città metropolitana di Cagliari.

#### *Parole chiave*

Migrazioni; area sub-sahariana; sistema di accoglienza; cosmopolitismo.

#### *Abstract*

The moments and the routes of the recent migrations from sub-Saharan Africa to the European border are made up of meetings and practices for a need and for a solidarity that goes beyond national borders for a common purpose. The spaces shaped by these forms of mobility are characterized by a double performativity: a 'spontaneous cosmopolitanism' and a sort of 'top-down cosmopolitan situations'. The article explores practices and experiences in cosmopolitan situations in migratory travel and within the reception system, in the context of the metropolitan city of Cagliari.

#### *Keywords*

Migrations; Sub-Saharan Area; Reception System; Cosmopolitanism.

---

1. Introduzione. - 2. Quali cosmopolitismi? - 3. Strumenti metodologici e contesto della ricerca. - 4. "Corpi che attraversando i luoghi li fanno esistere". - 5. Pratiche di cosmopolitismo tra dinamiche di potere, tolleranza e ospitalità. - 6. Interrogativi e annotazioni e conclusive. - 7. Bibliografia. - 8. Curriculum Vitae.

### 1. Introduzione.

I momenti del viaggio e i percorsi delle recenti migrazioni dall’Africa sub-sahariana sino alla frontiera europea si compongono di incontri e di pratiche in funzione di una necessità e di una solidarietà che travalica i confini nazionali per uno scopo comune. Nell’esperienza trans-nazionale della migrazione, soprattutto in contesti di migrazioni forzate in cui la persona è costretta a spostarsi in maniera irregolare, l’attraversamento e il praticare la frontiera contribuisce a produrre l’identità delle persone e dei gruppi sociali (Agier, 2013). Le politiche migratorie europee – e le strategie messe in atto in collaborazione con i paesi di origine e di transito per controllare questa mobilità ‘indesiderata’ – creano categorizzazioni ed etichette culturali e/o politiche in cui inserire l’identità e lo status, semplificando e appiattendolo l’individuo migrante all’interno di esse. Nelle strategie degli individui oggetto di questa categorizzazione, Agier (2013) individua il concetto e la pratica di ‘condizione cosmopolita’ messa in atto per sfuggire a tali politiche e ai dispositivi securitari. La frontiera è luogo di incertezza, di ambiguità, di libertà, di dinamiche di potere, di controllo e di resistenze<sup>1</sup>. Agier quindi ci induce a riflettere sull’esperienza migrante di un individuo non in termini di categorizzazioni e di assegnazione di identità politiche/sociali predefinite, ma suggerisce di guardare alla persona come un ‘soggetto in situazione’ in cui in questo caso si sviluppa una condizione cosmopolita.

Cercando di identificare alcune tra le pluralità di sfumature e significati del concetto e dell’idea di cosmopolitismo (Harvey, 2000), si propone l’individuazione di luoghi ed esperienze in cui si realizzano pratiche di attraversamento dei confini fisici, simbolici e identitari e in cui si sviluppano capacità relazionali e di costruzione di socialità in situazioni e condizioni che possono essere considerate cosmopolite. Si prenderanno in considerazione i dati qualitativi e il materiale empirico raccolto e prodotto in diversi contesti di ricerca: due laboratori di cartografia sensibile con dei giovani ragazzi immigrati; la raccolta di narrazioni e storie di vita; il periodo di partecipazione osservante all’interno di due centri di accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati legato allo svolgimento del Servizio Civile Nazionale nel ruolo di operatrice volontaria.

---

<sup>1</sup> Cfr. Aru, 2021, pp. 159-177.

Senza voler far rientrare le esperienze di vita in viaggio fino all'Europa in una definizione di cosmopolitismo determinata e specifica e problematizzando il concetto stesso, il contributo vuole esplorare se le pratiche individuali e collettive prodotte all'interno di questo regime di mobilità (Glick Schiller - Salazar, 2013) possano essere osservate tramite le lenti del cosmopolitismo per leggere le strategie e disposizioni cosmopolite durante il percorso migratorio e all'interno del sistema di accoglienza. Queste forme di mobilità, situate e configurate in spazi di controllo e restrizioni in cui agli squilibri di potere si contrappongono (re)azioni di resistenza e di autodeterminazione, si caratterizzano, nei contesti presi in considerazione, per una doppia performatività: una situazione di cosmopolitismo che si può definire spontaneo e situazioni cosmopolite indotte dall'alto, in cui ci si inserisce forzatamente, o quanto meno per necessità, mettendo in campo pratiche che possono essere lette come cosmopolitismo performativo in quanto risorsa strategica (Jeffrey - McFarlane, 2008).

## 2. Quali cosmopolitismi?

L'idea e la pratica del cosmopolitismo è stata a lungo associata a individui appartenenti a una classe dominante ed egemonica: il cosmopolitismo posseduto e praticato in quanto privilegio che si accompagna ad altri privilegi, quindi una 'caratteristica elitaria', associata in passato all'aristocrazia e più di recente al mondo dei professionisti (Hannertz, 2006). La letteratura e il dibattito sul tema restituiscono la complessità del concetto e della pratica stessa di cosmopolitismo, portando all'osservazione e all'identificazione a livello concettuale e pragmatico di un'ampia categorizzazione di cosmopolitismi e di pratiche cosmopolite (Vertovec - Cohen, 2002) situate in condizioni ed esperienze di vita caratterizzate da vulnerabilità, squilibri di potere, dinamiche di violenza e di resistenza: cosmopolitismo dal basso o cosmopolitismo vernacolare (Werbner, 2017), cosmopolitismo fragile (Gay y Blasco, 2010), cosmopolitismo tattico o strategico (Pécoud, 2004; Kothari, 2007), o anche cosmopolitismo coercitivo (Datta, 2009). È stato sottolineato però, come sia ancora pregnante nel dibattito accademico il valore positivo e gli effetti benefici e progressisti del cosmopolitismo, così come un suo implicito legame con l'idea di modernità che sottolinea come lo status cosmopolita sia appannaggio di una classe sociale, professionale e culturale rispetto a una parte della società che ancora non ne possiede l'habitus. Così delineato, il cosmopolitismo appare come caratteristico delle metropoli, delle grandi città, dei paesi del nord del mondo e occidentali, dei cittadini

di una certa classe sociale e in opposizione ai contesti urbani più piccoli e rurali, ad altri 'cosmi' del pianeta e alle classi sociali in situazioni di marginalizzazione economica e sociale (Gidwani - Sivaramakrishnan, 2003; Werbner, 2017).

Come ci suggerisce Pollock et al. (2002), il cosmopolitismo può essere considerato invece come un progetto, di cui è bene evitare qualsiasi specificazione definitiva e positiva in quanto "specifying cosmopolitanism positively and definitively is an unc cosmopolitan thing to do"<sup>2</sup> (p. 1), ma non solo. È il concetto stesso di cosmopolitismo a dover essere problematizzato in quanto intrinsecamente europeo (*Ibidem*). Nonostante lo sforzo teorico e empirico di pluralizzare e diversificare la performatività, la percezione, la rappresentazione e la comprensione dei cosmopolitismi, alcuni hanno sottolineato come questo corra il rischio di rinforzare le categorizzazioni e classificazioni di pensiero legate al concetto e all'universo di valori europei. Jazeel (2007) ci suggerisce che è il concetto in sé ad essere problematico in quanto parte della tendenza multiculturalista assimilatoria della modernità eurocentrica, arrivando a sostenere che 'disimparare' il cosmopolitismo nel modello europeo in cui è stato concepito dovrebbe essere il primo passo per concepire diverse modalità di vivere insieme più egalitarie. Il cosmopolitismo è spesso collegato e intrinseco alla post-modernità, ai flussi transnazionali e alla fluidità (Gidwani - Sivaramakrishnan, 2003), ma se il transnazionalismo si riferisce ai flussi di persone, idee e risorse, il cosmopolitismo dovrebbe più avere a che fare con la capacità di negoziare la differenza, e le difficoltà e implicazioni che questa comporta, attraverso un capitale personale, "a repertoire of imaginaries and practices [that] involves symbolically or physically crossing defined boundaries"<sup>3</sup> (Jeffrey - McFarlane, 2008, p. 420). In diversi hanno letto il cosmopolitismo come performance, come esperienza e pratica del vivere in una condizione di incertezza e incontro con la differenza in scenari differenti (Jeffrey - McFarlane, 2008; Gidwani - Sivaramakrishnan, 2003) in cui alcune condizioni, situazioni e congiunture influiscono sull'accelerazione dell'acquisizione di un capitale da spendere nelle "cultures of cosmopolitan survival"<sup>4</sup> (Jeffrey - McFarlane, 2008, p. 425).

Pertanto, essere in una condizione di cosmopolitismo implica quindi capacità e competenze nell'aver a che fare con l'alterità in contesti di conflitto, ma anche la

---

<sup>2</sup> "È antic cosmopolita denotare il cosmopolitismo in maniera definitiva e positiva".

<sup>3</sup> "Un repertorio di immaginari e pratiche che implicano l'attraversare, simbolicamente o fisicamente dei confini definiti".

<sup>4</sup> "Culture della sopravvivenza cosmopolita".

potenzialità di poter immaginare concretamente la propria condizione futura (Massa, 2017), non accettando gli impedimenti dati dalle politiche migratorie e quindi impiegando strategie per mettere in atto quella mobilità osteggiata. È questo il caso in cui le diverse individualità migranti agiscono in situazioni di squilibri di potere in cui i confini non sono solo fisici, ma anche simbolici e politici. Questi contribuiscono a creare quell'architettura del potere (Chambers, 2012) in uno spazio in cui "i subalterni e le subalterne (...) si trovano al di sotto, e spesso, fuori, della legge della disciplina, dello stato, della cultura egemonica" (*Ibidem*, p.28). L'esperienza di vita dei migranti in viaggio sino ai paesi di destinazione – presa in esame in questa sede – può essere osservata e indagata in termini di "subaltern cosmopolitanisms" (Hannertz, 2006, p.17), intendendo quelle situazioni e quelle pratiche che prendono forma a partire da condizioni di marginalità e luoghi di frizione in cui gli individui, sviluppando competenze necessarie in contesti e ambienti sfavorevoli, esprimono le loro contro-narrazioni (Chambers, 2016). Per evitare l'identificazione della subalternità e del cosmopolitismo, con il rischio di categorizzazione e di riprodurre una logica eurocentrica e coloniale (Jazeel, 2011), Gidwani (2006, p. 19) propone di guardare alla pratica del cosmopolitismo subalterno all'interno di una dialettica della non-identità, e quindi non identificare e categorizzare un soggetto in senso identitario in quanto subalterno o cosmopolita. Esso può designare e identificare invece pratiche di pensiero, attraversamento dei confini che trasgrediscono l'ordine stabilito, vedendo la partecipazione alla società non come un privilegio o derivante dalla tolleranza di un noi verso l'altro, ma in quanto rivendicazione di un diritto (*Ibidem*).

La costruzione dell'immaginario da cui derivano le pratiche e le strategie delle persone migranti in viaggio verso l'Europa si può inserire all'interno di un cosmopolitismo auspicato e negato (Massa, 2017), inteso come quella capacità di proiettarsi in un altrove per avere un'alternativa alle condizioni e alle costrizioni nel luogo in cui ci si trova fisicamente, di cercare un'opportunità altrove rispetto allo status 'assegnato' alla nascita (Turco - Camara, 2018). Si tratta quindi della capacità di avere aspirazioni e non solo di una mobilità spinta da motivi economici o di lavoro (Appadurai, 2016). L'esclusione del desiderio, dell'aspirazione e della curiosità nell'osservazione del fenomeno delle migrazioni contemporanee contribuisce alla costruzione di una narrazione che riduce la persona migrante da un lato a soggetto passivo in balia delle contingenze sociopolitiche, dall'altro a 'semplice' migrante economico. Così la dimensione progettuale, sociale, politica e la capacità di prefigurare il futuro resta – concettualmente e pragmaticamente – una prerogativa

e un privilegio delle classi sociali elitarie e dominanti (*Ibidem*). Il viaggio come processo di crescita, di cambiamento e innestato anche dalla curiosità e dal desiderio di “vedere cosa c’è dall’altra parte”<sup>5</sup> sono motivazioni che non sostituiscono le ragioni di mobilità per necessità o per sfuggire da oppressioni e pericoli, ma spesso si affiancano. L’“immaginario migratorio” può essere la matrice stessa della migrazione (Turco - Camara, 2018). Il viaggio rappresenta in un certo senso la progettazione e la creazione della propria umanità. In questo progetto di mobilità convivono, tra gli altri, due aspetti principali che fanno parte dell’atto migratorio: la corporalità e la corporeità: la prima come l’insieme di situazioni e di mondi costituiti in cui un individuo si muove attraverso i movimenti del suo corpo; la seconda è il pensiero che si sviluppa a partire dal suo corpo o attraverso esso per andare oltre il previsto e costruire la sua umanità (Sloterdijk, 2000, citato in Hoyaux, 2016). In questo caso, il ‘previsto’ è il luogo e lo status predefinito in cui l’individuo si trova nella società di origine, ma anche in quella di destinazione. L’aspirazione cosmopolita diviene così una sorta di strategia, di pensiero prima e di azione in un secondo momento, per non subire le norme e il controllo che costringono e appiattiscono l’individuo in categorie prescritte.

Per indagare la condizione cosmopolita in situazione di frontiera penso si debba guardare sia alla condizione individuale e soggettiva che a quella comunitaria e collettiva e chiedersi in quale luogo e in che momento si sta sviluppando questa condizione di cosmopolitismo, che tipo di cosmopolitismo rappresenta e attraverso quali modalità. È in uno spazio vasto di frontiera (l’area sub-sahariana e il Mediterraneo) che pratiche e strategie di cosmopolitismo diventano uno strumento per emergere dal controllo. È uno spazio in cui le istituzioni e le autorità creano e controllano confini (che si incorporano nelle persone ‘oggetto’ di questo controllo), e dall’altra parte delle soggettività e degli individui rendono fluido questo spazio, ri-costruendo la frontiera, contestando e trasgredendo quelle regole che vogliono renderla uno spazio impenetrabile, cercando di cambiare lo status e la categorizzazione che gli viene attribuita dalle politiche migratorie europee<sup>6</sup>.

Anche se ridotti dalle politiche e dalle narrazioni mediatiche a oggetto di spettacolarizzazione, svuotati di identità, potenza e agency, i corpi migranti attraversano e ‘lasciano un’impronta’ nei territori in cui si muovono. Attraverso i corpi che vi transitano i luoghi esistono (Giubilaro, 2011), e i corpi in mobilità tra

---

<sup>5</sup> Tratto dall’intervista e dalla cartografia di K., 2017.

<sup>6</sup> Per un approfondimento si veda Brambilla, 2020.

l'area sub-sahariana, il mar Mediterraneo e l'Europa significano questi spazi di frontiera e di attraversamento. Durante questo periodo di mobilità i corpi significano questi spazi con pratiche e dinamiche di cosmopolitismi maturate e adattate a condizioni di insicurezza, di vulnerabilità e di controllo. Il bagaglio culturale e di esperienze che si muove con la mobilità umana e con il corpo di ognuno di noi è un patrimonio umano e sociale complesso e variegato che interagisce con lo spazio in cui si relaziona, ma diventa maggiormente complesso quando esso agisce su un territorio altro, uno spazio dell'altrove, implicandone la trasformazione attraverso narrative, traiettorie e attraversamenti.

Le appartenenze religiose e nazionali, le abilità linguistiche le conoscenze culturali e le reti di relazioni costruite incidono e guidano il percorso e il progetto migratorio. Quali pratiche culturali e sociali vengono impiegate mentre il percorso prende forma? Quali di queste risorse sono state utilizzate e combinate con quelle sviluppate nella società d'accoglienza come adattamento e strategia di 'sopravvivenza'?

### *3. Strumenti metodologici e contesto della ricerca.*

Il contributo (ri)osserva il capitale culturale e sociale e le strategie riprodotte in diverse forme di pratiche cosmopolite a partire dal materiale empirico raccolto e prodotto durante periodi di ricerca precedenti e nel corso dell'esperienza di Servizio Civile Nazionale come operatrice all'interno di due centri di accoglienza per richiedenti asilo e rifugiati.

Nel primo caso, le produzioni cartografiche e i racconti di cui si fa cenno nel testo provengono per una parte da un laboratorio di geografia e cartografia sensibile svolto presso la Mediateca del Mediterraneo a Cagliari tra il 2017 e il 2018 che ha visto la partecipazione di 20 persone di diverse nazionalità e dal lavoro di ricerca portato avanti dal 2017<sup>7</sup>; altri racconti e la raccolta di storie di vita proviene infine da un laboratorio di geografia svolto presso l'Isola dell'Asinara<sup>8</sup> con dei partecipanti provenienti dal Mali, dalla Guinea e dalla Nigeria. Per quanto riguarda i laboratori e la costruzione delle carte sensibili, le interviste semi-strutturate e una discussione

---

<sup>7</sup> Per approfondire si veda Atzeni, 2020.

<sup>8</sup> Il laboratorio è stato organizzato all'interno del progetto triennale Overlap dall'associazione Senza Confini di Pelle in partenariato con l'Università di Cagliari e l'Università di Sassari, <<http://www.senzaconfinidipelle.com/wover.html>> (1 giugno 2022).

partecipativa hanno permesso l'elaborazione di una narrazione visuale riguardante l'esperienza migratoria che fosse co-costruita, con l'emersione degli aspetti che maggiormente gli autori ritenevano importanti per comunicare la loro prospettiva, individuale e collettiva. Attraverso simboli, colori e parole sono stati delineati i luoghi vissuti e attraversati in cui si sono intersecate diverse mobilità, facendo emergere la complessità dei percorsi, la loro variabilità e le temporalità che hanno caratterizzato la molteplicità dei luoghi geografici in quanto eventi mobili e in continua riconfigurazione (Massey, 1999).

Per quanto riguarda l'esperienza all'interno del sistema di accoglienza, nonostante non stessi conducendo attivamente alcuna ricerca durante il periodo, le osservazioni e le analisi scaturite hanno orientato una fase successiva della ricerca. La partecipazione osservante condotta in questo periodo ha permesso, in quanto interna, di osservare le dinamiche sociali, culturali e burocratiche che quotidianamente si realizzano nel sistema di accoglienza e che influenzano inevitabilmente le relazioni tra persone ospiti nei centri e il resto della società. Utilizzare un approccio basato sulle micropolitical/minor ethics (Lancione 2017) ha permesso di indagare quelle pratiche quotidiane che, a un'osservazione e analisi più critica, rendono manifeste le sfumature che delineano dinamiche di potere e categorizzazioni funzionali a sovra determinare la vita delle persone nei centri. Ciò ha permesso anche di riflettere sull'agency dei migranti e di come le loro azioni vengano percepite in termini di mancanza di disciplina e conflitto/contrasto, e non di resistenza per la propria autodeterminazione e rivendicazione dei loro diritti in un contesto altro.

Il viaggio delle persone di cui ho ascoltato il racconto parte dall'Africa occidentale sub-sahariana (Senegal, Gambia, Costa d'Avorio e Mali). I motivi che li hanno spinti a lasciare il loro paese e le modalità di pianificazione del progetto migratorio sono differenti a seconda della provenienza, dell'età (tra i 15 e i 27 anni), del loro capitale sociale e culturale. Alcuni hanno descritto le ragioni della partenza in termini di conoscenza e necessità di cambiamento: la curiosità per ciò che sta altrove è uno degli elementi cardine del desiderio di mobilità. Influenti in questo senso sono le notizie, le immagini e le parole che rappresentano la società europea attraverso la televisione, i giornali, internet (soprattutto i social network) e i discorsi di connazionali, coetanei, già immigrati all'estero.

Le testimonianze hanno fatto emergere non solo motivazioni di tipo economico e di sicurezza sociale, ma anche una rappresentazione del progetto migratorio, costruito tappa per tappa, come mezzo per scoprire il mondo. Il desiderio di

viaggiare, di libertà e di costruirsi individualmente sono tutti elementi sottolineati nelle loro parole e che si aggiungono ai fattori economici e alle limitate libertà politiche e sociali presenti nei contesti di origine. La speranza del viaggio come realizzazione personale è comune a tutti, così come l'idea che vivere un'esperienza fuori dai confini del proprio paese e lontani dal contesto di provenienza, significhi dare prova della propria maturità e serva "to become a real man"<sup>9</sup> e quindi essere responsabili e creatori del loro futuro, anche attraverso l'esperienza in un contesto altro<sup>10</sup>.

#### 4. *"Corpi che attraversando i luoghi li fanno esistere"*<sup>11</sup>.

Le geografie rappresentate nelle carte sensibili prodotte hanno diversi luoghi in comune che sono legati alla regione sahelo-sahariana. Si tratta di una realtà molto differenziata e di uno spazio di circolazione connesso a livello internazionale e interculturale, in cui la mobilità – e quindi l'incontro tra mondi culturali diversi – è spesso stata una reazione e un adattamento alla diversa ripartizione delle risorse e alle molteplici condizioni socioeconomiche (Brachet - Choplin - Pliez, 2011; Drozd - Pliez, 2005). La sovrapposizione di spazi di circolazione e spazi di risorse (divise tra le realtà nazionali che occupano il territorio) ha prodotto e riprodotto tutta una serie di luoghi che fanno parte della territorializzazione di questo immenso spazio geografico e delle regioni ad esso vicine. Le città sono sicuramente uno degli elementi che maggiormente caratterizzano e rendono evidente l'incontro tra migranti, nomadi, passeurs, commercianti e autorità governative. Alcune città spariscono perché situate su reti abbandonate, altre rinascono o vengono costruite ex novo. La rappresentazione dei luoghi che emerge da queste geografie mostra come i flussi migratori partecipino alla costruzione collettiva dello spazio urbano delle città saheliane presenti sulle rotte. Le città situate presso le piste transfrontaliere beneficiano in modo particolare delle migrazioni e, altri luoghi –

---

<sup>9</sup> "Diventare un vero uomo". Tratto dall'intervista e dalla cartografia di K., 2017.

<sup>10</sup> Alcuni studi sostengono come, mettendo al centro della questione migratoria il controllo della frontiera, sia mutato il significato attribuito dai migranti stessi alla mobilità, intesa come prova di superamento di una situazione difficile e caratterizzata da un contesto di violenza, quasi un 'rito' e 'un esame' in termini di successo o fallimento (Poutignat - Streiff-Fenart, 2016).

<sup>11</sup> Giubilaro, 2011, p. 41.

funzionali all'accoglienza e organizzazione delle partenze – si moltiplicano e costituiscono uno stimolo importante per lo sviluppo locale<sup>12</sup>. Così, dagli anni Novanta, l'emergenza e la crescita di numerose città di transito sahelo-sahariane, come Bamako, Gao, Tamanrasset, Agadez e Niamey sulle principali rotte transahariane è dovuta in gran parte al passaggio di persone dall'Africa occidentale che ne hanno rimodellato e trasformato lo spazio con adeguamenti della lingua, del comportamento, del corpo, dell'atteggiamento e delle modalità di consumo, generando cosmopolitiche (Gidwani - Sivaramakrishnan, 2003) e culture di sopravvivenza cosmopolita (Jeffrey - McFarlane, 2008), trasformando le concezioni, percezioni e significazioni dello spazio sociale.

Tra le diverse città di transito, altri luoghi caratterizzati e marcati dal passaggio dei migranti sono le oasi, spazi di frontiera, come Dirkou, che ha visto aumentare la sua popolazione diventando uno snodo di merci e persone da e verso la Libia e l'Algeria (Brachet - Choplin - Pliez, 2011). In attesa di poter ripartire, i gruppi di migranti bloccati in queste oasi hanno modificato e agito sul territorio, creando delle vere e proprie 'città-ghetto', formate da quartieri divisi per comunità nazionali con una loro pianificazione interna, ma allo stesso tempo mettendo in atto una collaborazione e una cooperazione transnazionale in loco, riorganizzando e rielaborando le strategie di mobilità per superare i controlli securitari e gli ostacoli ai loro movimenti. Di questo tipo di organizzazioni spaziali, come la Repubblica autogestita di Manghia, Deb Deb (Fig. 1) e altre, alcune diventano spazi in cui si intrecciano e contrappongono dinamiche di restrizione e di violenza strutturale a pratiche di resistenza e solidarietà subalterna (Gidwani, 2006). Uno di questi spazi geografici comune alle persone di cui ho ascoltato i racconti, è una sorta di quartiere-ghetto a Tripoli in cui per la maggior parte vivono (temporaneamente) persone di origine sub-sahariana. Il termine con cui tutti si riferiscono a questo luogo è ghirigara (o gregaras) e viene descritto come un posto in cui i migranti provenienti dal sud del Sahara si ritrovano per chiedere informazioni sulla traversata del Mediterraneo e per capire quali intermediari contattare per avere un posto sull'imbarcazione. I dettagli riferiti sono pochi, ma alcuni di loro mi hanno spiegato come l'ultima parte della parola, 'gara', faccia riferimento al termine garage, inteso come luogo dove si

---

<sup>12</sup> L'organizzazione Medici per i Diritti Umani mostra l'attraversamento e la sosta in alcuni di questi luoghi nel progetto ESODI attraverso le testimonianze di circa tremila persone sopravvissute alla traversata del Mediterraneo e arrivati in Italia tra il 2014 e il 2017 <<https://esodi.mediciperidirittiumani.org/>> (1 giugno 2022).

radunano i “black Africans” in attesa di partire<sup>13</sup>. In generale tutti si riferiscono al ghirigara, come uno “spazio sub-sahariano” a Tripoli. In questo luogo, e in altri con le stesse caratteristiche, la presenza di controlli, di organizzazioni nazionali e sovranazionali, di passeurs e di trafficanti, di poliziotti e di militari, le cui pratiche si realizzano tra dinamiche di controllo e ricatto in una condizione di clandestinità e vulnerabilità, hanno portato alla creazione di legami di solidarietà fra i migranti che trascendono le differenze e le divergenze culturali e di appartenenza nazionale per superare i confini e gli ostacoli: trasferimento e scambio di conoscenza e informazioni, collaborazione per il sostentamento economico e fisico, creazione di spazi di resistenza autogestiti in collaborazione.

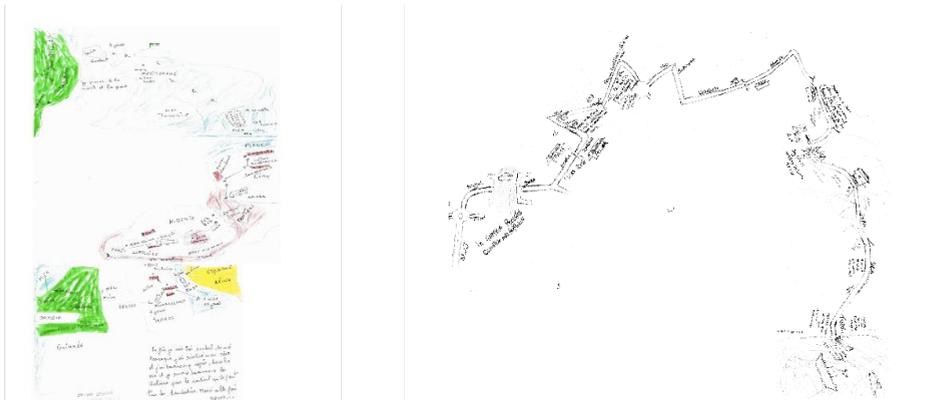


Fig. 1 Sulla rotta Senegal / Gambia – Sardegna. Cartografie di N. e K., 2017, Cagliari.

<sup>13</sup> Un'altra possibile interpretazione, simile alla precedente, è che il termine derivi dal francese gare, stazione, e che indichi comunque un luogo di stallo in cui le persone aspettano di andare avanti nel loro tragitto. Non è chiaro il significato della prima parte del termine, ad ogni modo il ragazzo intervistato che meglio ha descritto il luogo non è riuscito a trovare una traduzione dalla sua lingua all'inglese.

La varietà e complessità politica, sociale e culturale di questi luoghi emerge dalle cartografie di chi racconta il viaggio (Atzeni, 2020), nel tentativo di ridare spessore a un fatto umano, connotato politicamente e socialmente, troppo spesso banalizzato e semplificato nelle rappresentazioni mediatiche e istituzionali. La costruzione di questo percorso avviene attraverso le informazioni circolanti nelle reti migratorie. Ciò porta a decidere durante il viaggio, ad ogni tappa, come agire e spostarsi. Rispetto a queste pratiche e allo sviluppo di competenze e abilità, l'adottare un'attitudine e disposizione cosmopolita è vista da alcuni come una strategia che è indispensabile alla sopravvivenza in condizioni di vulnerabilità, di discriminazione e di insicurezza (Kothari, 2007; Pécoud, 2004). In questo contesto, emergono i racconti visuali di come tali corpi hanno affrontato le geografie tra Africa ed Europa, tra movimento e stasi, tra costrizioni e resistenze, tra emozioni e immaginari. Sono quei corpi che abitano lo spazio e che, trasformandosi insieme ai luoghi che attraversano, riempiono di esperienza la mobilità e dotano di senso lo spazio stesso, che si configura come una narrazione plurale di corpi e movimento. In questi spazi – di violenza e di attesa spesso indefinita – le relazioni, siano esse di solidarietà o di conflitto, sono inevitabili anche per il fatto che in ogni tappa ci sono dei luoghi (case provvisorie indicate con il termine di *compound flat*, luoghi di detenzione, etc...) in cui, in alcuni casi, le persone di passaggio alloggiano prima di proseguire il viaggio, in altri vi sono condotti forzatamente e tenute prigioniere e in ostaggio fino al pagamento di un riscatto. È inevitabile che si sviluppi un essenzialismo strategico (Spivak, 1987, in Kothari, 2007), un senso di appartenenza, di solidarietà subalterna (Gidwani, 2006) e di cameratismo cosmopolita (Kothari, 2007) che supera le differenze nazionali e culturali per soddisfare una necessità comune, che in questo caso risponde alla sopravvivenza e al continuo del progetto migratorio nel viaggio.

Il capitale sociale e culturale posseduti sono elementi centrali e funzionali alle strategie di mobilità; in questo senso è rilevante sottolineare che così come il cosmopolitismo è un concetto da decostruire, anche la percezione e la riproduzione del capitale culturale necessita di essere problematizzata (Yosso, 2005; Franklin, 2002; Morris, 2004) mettendo in evidenza come le conoscenze culturali, le abilità e le capacità di gruppi marginalizzati, provenienti sia dal capitale locale che da quello accumulato durante l'attraversamento di spazi e frontiere, spesso non vengano riconosciute nella società di destinazione. Alcune di queste forme di capitale, aspirational, linguistic, familial, resistant, sono risorse per mettere in campo, in luoghi altri dal proprio locale, strategie in condizioni di incertezza, in situazioni di

pericolo, segregazione, discriminazione e in presenza di ostacoli materiali e immateriali (Yosso, 2005, pp. 77-81). Attraverso il bagaglio di conoscenze e le esperienze di questo tipo di mobilità, gli individui costruiscono un capitale sociale e culturale che si somma ai capitali pregressi, negoziandoli, creandone nuove forme (Amigoni - Monilero - Vergnano, 2021; Gidwani - Sivaramakrishnan, 2003;), funzionali per quelle pratiche cosmopolite che costituiscono una risorsa strategica non solo per quanto riguarda l'attraversamento delle frontiere, ma anche per la permanenza e la mobilità nelle società di destinazione dove il capitale culturale posseduto può essere anche perso, sottovalutato, invalidato (Erel, 2010; Yosso, 2005).

##### *5. Pratiche di cosmopolitismo tra dinamiche di potere, tolleranza e ospitalità.*

Dall'altra parte del Mediterraneo, i centri in cui vengono inseriti i richiedenti asilo e rifugiati, siano essi di prima o seconda accoglienza nel caso italiano, sono sicuramente dei luoghi in cui gli individui entrano in contatto con l'alterità, quella rappresentata dagli altri 'ospiti', quella degli operatori del centro e quella della società e collettività in cui il centro è localizzato. Come è noto, le persone non hanno generalmente scelta sul centro in cui andranno a vivere temporaneamente né sull'organizzazione dello spazio al suo interno. Ciò non vuol dire che le attitudini, le pratiche e le soggettività culturali non agiscano sulle relazioni all'interno di questo luogo e sullo spazio stesso.

Le azioni e le politiche di gestione del centro influiscono entro un certo limite sulle modalità di incontro/scontro tra soggetti appartenenti a diverse culture all'interno dei centri. Le tipologie di accoglienza e le strutture in cui questa avviene non sono un aspetto secondario rispetto alla frequenza e alle modalità delle interazioni con l'altro. Nel primo caso, la distinzione principale consiste in una prima (CARA, CPA, CAS) e una seconda accoglienza (SAI, ex SPRAR)<sup>14</sup>, dove si

---

<sup>14</sup> CARA, Centro di Accoglienza per Richiedenti Asilo; CPA, Centro di Prima Accoglienza; CAS, Centro di Accoglienza Straordinaria; SAI, Sistema di Accoglienza e Integrazione; SPRAR, Sistema di Protezione per Richiedenti Asilo e Rifugiati. Il sistema di seconda accoglienza ha cambiato la sua denominazione, l'organizzazione e le sue funzioni con le ultime due leggi che hanno modificato il Testo Unico sull'Immigrazione: prima da Sprar in Siproimi-Sistema di protezione per titolari di protezione internazionale e per i minori stranieri non accompagnati (132/2018) e poi in Sai-Sistema di accoglienza e integrazione (Legge 173/2020).

riflette rispettivamente una gestione emergenziale degli arrivi di richiedenti asilo e rifugiati per i centri che rientrano nella prima categoria, e una logica di accoglienza strutturata e legata a un percorso di supporto, non solo legale e sanitario, ma anche di orientamento all'indipendenza nella società di arrivo per i secondi<sup>15</sup>. Quanto alle tipologie di strutture esse possono essere centri collettivi in grandi edifici o centri ad accoglienza diffusa in case e appartamenti.

Essendo due condizioni caratterizzate da pratiche differenti di condivisione dello spazio, i modi di interazione e di relazione dipendono sia dalle scelte degli operatori e dei responsabili del centro, sia dalla volontà e dalle necessità delle persone che vi abitano. Le osservazioni e riflessioni che seguono, derivano dall'esperienza all'interno di due centri come operatrice volontaria e da sopralluoghi e interviste portate avanti successivamente durante il periodo di ricerca<sup>16</sup> (cfr. Par. 3).

In una condizione di accoglienza, sia in grandi centri collettivi che in modalità di accoglienza diffusa, il contatto con l'alterità e la relazione con quella che in quel momento è una cultura differente dalla propria è inevitabile, tra gli stessi 'ospiti' del centro e tra questi ultimi e gli operatori. In questo contesto, è consueta l'avvicinamento a chi appartiene alla stessa nazionalità e/o mondi culturali che si considerano più vicini, con la tendenza a fare gruppo in maniera spontanea interagendo all'occorrenza o per necessità con gli altri gruppi. In alcuni casi la divisione e la divergenza sono evidenti per alcune culture e nazionalità, spesso per la rappresentazione che di esse ha ogni individuo rispetto alle sue conoscenze o esperienze dirette di vita. Questo non preclude l'interazione e relazioni di supporto e solidarietà, non solo all'interno dello stesso centro, ma anche in una rete di conoscenze tra i diversi centri sul territorio, sia per ovviare a necessità e obiettivi economici e sociali, ma anche per rivendicare i propri diritti politici e civili in un sistema caratterizzato da squilibri di potere strutturali.

Così come nei centri collettivi, anche nel caso dell'accoglienza diffusa in appartamenti, la scelta di dove abitare e con chi stare non appartiene all'ospite arrivato, ma agli operatori del centro. La prassi nel caso osservato è creare condizioni abitative culturalmente e di nazionalità non omogenee per evitare, a detta delle linee

---

<sup>15</sup> Questa distinzione non è assoluta; alcuni gestori dei centri di prima accoglienza provano a garantire un servizio che vada oltre il solo supporto legale e sanitario per garantire una maggiore interazione con la società locale.

<sup>16</sup> Tre dei centri, di cui due attualmente chiusi, si trovano nell'area della città metropolitana di Cagliari, mentre uno in un piccolo paese della provincia del Sud Sardegna con poche centinaia di abitanti.

guida del sistema di accoglienza, la creazione di gruppi chiusi e case 'ghetto'. Sono diversi i fattori che possono incidere sui rapporti in questo contesto di 'alterità forzata': l'arrivo nel centro all'interno di un nucleo familiare, individualmente, come minore non accompagnato, il genere e in base al capitale sociale e culturale pregresso di ogni individuo. Così, la propensione all'interazione all'interno del centro e nella società di arrivo, prende forma in pratiche diverse in una continua negoziazione con la differenza sotto diversi aspetti: linguistico, religioso, culturale. Il bagaglio di competenze e abilità e le strategie di adattamento permettono di negoziare questa differenza in una condizione di discriminazione, incertezza e vulnerabilità nella società di destinazione, nonostante spesso le persone in questa situazione vedano il loro capitale culturale annullato, invalidato, non riconosciuto o sottovalutato.

Per le persone di provenienza sub-sahariana dei centri di cui ho fatto esperienza, la possibilità di avere a disposizione almeno una lingua di origine in comune (wolof, bambara, malinke, mandinka, fulah...) è fondamentale per potersi orientare sotto diversi aspetti nella società di accoglienza, tanto più se non si conosce una lingua veicolare (ufficiale, in alcuni casi, del proprio paese), la cui conoscenza dipende comunque dal contesto sociale e dal livello di istruzione acquisita (come l'inglese e il francese). Nonostante in situazioni particolari la presenza di un mediatore che parli la propria lingua sia generalmente, ma non sempre, garantita, avere la sicurezza di comprendere e comunicare su aspetti riguardanti la situazione sanitaria, lavorativa e soprattutto legale contribuisce ad avere sotto controllo una parte della propria vita con una preoccupazione minore rispetto alle contingenze relative alla permanenza nel centro e al processo di regolarizzazione. Avere a che fare con un mediatore culturale della stessa nazionalità non garantisce sempre sicurezza e tranquillità, anzi, spesso questi vengono visti con diffidenza e come potenziale minaccia per il timore che possano avere rapporti con figure governative del proprio paese. Pertanto, chi nel centro riesce ad acquisire un minimo di conoscenza della lingua italiana per diverse ragioni (lavoro, curiosità, stimolo e propensione a restare in Italia) è una potenziale figura fondamentale per chi, per altrettanti differenti motivi, non la comprende e non la parla. Nei momenti di collettività e di confronto avere la conoscenza di una lingua in comune a una parte dell'insieme, in un contesto di altre lingue possibili, crea coesione, supporto e un fronte comune. Anche il fattore linguistico può costituire, comunque, motivo di solidarietà e apertura oppure di conflitto e rifiuto. La non dimestichezza con la lingua italiana, in un contesto plurilinguistico in cui i confronti con gli operatori (e con la società esterna) prevedono, tra le altre cose la richiesta e l'esigenza

dell'italiano come veicolo di 'integrazione', è talvolta motivo di derisione e rimprovero da parte degli altri stranieri presenti. La scarsa propensione ad apprendere la lingua italiana viene anche interpretata da parte degli operatori e dall'immaginario collettivo come un rifiuto all'"integrazione" e all'impegno nel progetto di accoglienza. Tali elementi pongono come centrale la questione del rifiuto e dello stimolo all'apprendimento e all'interazione con l'altra cultura. Infatti, è utile sottolineare come frequentemente ciò dipenda dal singolo progetto migratorio. Il livello di alfabetizzazione, l'età e il settore lavorativo sono sicuramente influenti, ma è soprattutto l'idea di raggiungere altre mete fuori dall'Italia che influisce sullo stimolo e limita così il desiderio e l'interesse di imparare la lingua del luogo in cui ci si trova temporaneamente, anche se questo non significa sempre una volontà di 'separatezza' dal contesto. Anche per quanto riguarda le pratiche religiose sono presenti casi di negoziazione, di adattamento o di tensioni: le norme legate alla professione della propria religione sono state adattate da alcuni alle spazialità e temporalità dettate dal contesto all'interno del centro e dagli 'impegni' legati al far parte del sistema, per altri il mantenere le abitudini è stata percepita non solo come mancanza di rispetto per gli altri, ma di nuovo come una 'non volontà' di adattamento alla società di accoglienza.

In una situazione di questo genere, caratterizzata dalla complessità degli aspetti fin ora descritti, in cui non mancano i momenti di scambio e di condivisione, situazioni di tensione e di conflitto, si crea un senso di appartenenza che travalica i confini della nazionalità e si basa su quella che può essere definita appartenenza migrante (Casentini, 2017, p. 167) o "cameratismo" (Kothari, 2007, p. 509) tra chi condivide condizioni di insicurezza e vulnerabilità. La rete di conoscenze creata durante il viaggio verso l'Europa, l'interazione e la comunicazione con le persone nella stessa condizione nel centro, cercare consigli da parte di chi è arrivato sul territorio da prima diventano strategie necessarie per rivendicare i propri diritti e affermare la propria presenza reclamando la propria autodeterminazione. La differenza e l'alterità vengono in questo modo ovviate e negoziate per gestire una cultura nuova in un contesto sconosciuto, in spazi e in società che spesso non hanno scelto, seguendo un progetto migratorio in assenza di libertà di movimento e in presenza di restrizioni legali e politiche. Ciò è maggiormente evidente nei momenti in cui la conflittualità dipende dalla (re)azione delle persone nel centro a prassi legate alla gestione normativa del centro stesso, in quanto inserite in un sistema che internamente implica dinamiche e squilibri di potere e che prevede dei comportamenti e adattamenti ritenuti conformi non solo al vivere nel centro, ma per

estensione nella società di accoglienza: allineamento non tanto all'ideazione di parametri impostati da una nazione nello stato in cui si trovano, ma richieste di adattamento e conformazione all'idea che lo stato ha dei comportamenti che uno straniero 'accolto' e 'ospitato' deve tenere in modo da essere tollerato. Questa conformità velatamente richiesta suscita un'ulteriore riflessione rispetto al concetto di tolleranza all'interno di un discorso cosmopolita.

È utile indagare il sistema di accoglienza e l'ospitalità ad esso legata rapportandolo al concetto di tolleranza in quanto pratica politica ed espressione di dominio, anche quando inteso come protezione e inclusione verso chi ha meno potere (Brown, 2006; Jazeel, 2007, 2011, 2013). L'ospitalità tende ad andare di pari passo all'incorporazione dell'ospitato, alla sua assimilazione. In altre parole, lo straniero viene 'accettato' a patto che tenga dei comportamenti che non vadano in 'conflitto' o meglio che non si discostino dal 'modo di fare comune' nella società di accoglienza. Se il cosmopolitismo dovrebbe aver a che fare con disposizioni etiche, un riconoscimento e accettazione dell'alterità (Werbner, 2007) è evidente come l'accoglienza e l'ospitalità a cui ci si riferisce nel sistema di accoglienza rientri più in un sistema di rapporti di potere tra tolleranti e tollerati che non in una creazione di vicinanza e familiarità con l'estraneità. Riprendendo la critica teorica al concetto di cosmopolitismo di Jazeel (2007, 2011), l'idea del cosmopolitismo legata al dialogo tra culture differenti in base alla tolleranza, spesso riprodotta in questo contesto – all'interno del sistema di accoglienza e delle società di destinazione – nasconde le relazioni di potere che dettano i termini di questo dialogo tra alterità differenti. Le modalità di partecipazione a questa conversazione riproducono delle logiche di marginalizzazione in una retorica di benevolenza post coloniale nazionale (Jazeel, 2007, p. 621): i richiedenti asilo, i rifugiati e le persone immigrate presenti all'interno dei centri vengono posti al confine, sulla soglia marcata dall'ospitalità per essere tollerati: un io tollerante che 'sopporta' la differenza degli altri (Brown, 2006; Jazeel, 2007, 2011). Le pratiche (politiche e sociali) messe in atto in seguito all'arrivo, considerato inatteso e imprevisto (per via soprattutto di una gestione perennemente emergenziale e non per il fenomeno in sé) dei richiedenti asilo nei centri di accoglienza dislocati per il territorio sembra si possano inserire all'interno del concetto di ospitalità e cosmopolitismo legato all'etica del cosmopolitismo di Kant: il diritto di rifiutare l'ingresso, la provvisorietà dell'ospitalità e le condizioni di residenzialità permanente che dipendono da un atto di beneficenza da parte dello stato (Derrida, 2001; Jazeel, 2011). Ciò che sembra emergere nelle società di accoglienza in seguito all'arrivo di persone migranti sul territorio è più quel senso

di compassione ed “electronic empathy”, quel “momento di cosmopolitismo” (Hannertz, 1996, p.121) che si basa in realtà su un’idea di un noi ospitale verso qualcuno ritenuto ospitabile a determinate condizioni (Derrida, 2001), le cui ‘vaghe tracce di cosmopolitismo’ nascondono una tolleranza (in)ospitale (Jazeel, 2013) che si trasforma in fastidio, paura, senso di insicurezza.

Nei centri di accoglienza, la centralità dello straniero assume in parte un senso negativo in quanto questi luoghi vengono rappresentati come ‘i luoghi degli stranieri’ (Cattedra, Memoli, 2013), sottolineandone volontariamente l’eccezionalità in funzione di controllo marginalizzazione, ghattizzazione rispetto alla società di accoglienza. Questo tipo di asimmetria, così come le altre, impedisce la comunicazione; in situazioni e in luoghi di questo tipo, in cui il contatto e l’interazione sono limitati (o quasi assenti), l’asimmetria viene perpetuata e l’esperienza di conoscenza dell’altro ostacolata (Guarrasi, 2011).

Le persone che condividono tale esperienza, ai margini di quelle che vengono riconosciute come ‘società moderne’, sono rappresentate come ‘problema’, per di più problema multiculturale da gestire all’interno dei confini nazionali. L’accettazione dell’alterità e la tolleranza della diversità culturale è accettata e capita se non mette in discussione la struttura e l’inquadramento nazionale (Pollock et al, 2002). La mobilità ostacolata, le strategie per aggirare il controllo e le costrizioni spaziali in base al proprio status sono elementi comuni ai migranti in questa esperienza. In un certo senso è l’essere categorizzati come ‘migranti irregolari’ e percepiti come ‘clandestini’ che produce una solidarietà subalterna di gruppo. Senza voler appiattire o semplificare la complessità delle differenze e degli aspetti soggettivi di ogni individuo, si potrebbe forse parlare di persone che per contingenza sono parte di una stessa comunità di appartenenza (Casentini, 2017), in quanto categorizzati come una tipologia di stranieri e percepiti come tali.

#### *6. Interrogativi e annotazioni e conclusive.*

Il tentativo di osservazione e interpretazione in un’ottica cosmopolita delle pratiche di mobilità e delle esperienze migratorie discusse in questo contributo non può, e non vuole essere, una descrizione e narrazione della complessità che caratterizza il fenomeno. Le dinamiche di violenza, di potere, le politiche istituzionali, le azioni delle autorità e le pratiche di resistenza e autodeterminazione necessitano di un quadro interpretativo che tenga conto di tutti questi aspetti in termini di scalarità, spazialità e temporalità che qui non è stato possibile approfondire. L’intento è stato

quello di indagare momenti e spazi in cui si possono identificare situazioni e pratiche nel viaggio migratorio sino all'arrivo nella società di accoglienza, interrogandosi se e come queste possano essere interpretate in termini di condizioni di cosmopolitismo e nel caso, quale delle tante sfumature possibili. Negli spazi e nei tempi di queste esperienze, alcune delle pratiche e delle strategie di cosmopolitismo vengono imparate, acquisite e applicate, ancora una volta, come strategie di 'sopravvivenza', resistenza e adattamento in situazioni di necessità e insicurezza, anche se su piani differenti.

I contesti che sono stati presi in considerazione mostrano delle geografie di una mobilità caratterizzata da status di irregolarità, da prassi politiche restrittive e da azioni e dispositivi di controllo securitario e di violenza che agiscono su più livelli e sulle singole esperienze di vita anche all'interno di un sistema di accoglienza. Qui, il percorso cosmopolita si complessifica tra le dinamiche di un cosmopolitismo 'forzato', in quanto indotto ed eterodiretto, e si sviluppa in condizioni cosmopolite in maniera anche spontanea in relazione ai contesti, alle attitudini, alle propensioni soggettive, alle strategie e al progetto migratorio di ogni individuo. Come diversi hanno messo in evidenza (Gidwani - Sivaramakrishnan, 2003; Gidwani, 2006; Kothari, 2008; Jeffrey - McFarlane, 2008), spesso l'attitudine cosmopolita emerge da necessità strategiche e localizzate. Sviluppa così un ulteriore interrogativo che porta a una riflessione non solo su comportamenti e attitudini cosmopolite riconosciute come tali, ma anche sul processo che innesca il "diventare cosmopolita" (Kothari, 2008, p. 512). Quali pratiche, propensioni, capacità costituiscono e rientrano nel cosmopolitismo di un individuo? In quali condizioni vengono messe in atto? Coesistono in tutte le situazioni vissute o ancora da esperire, oppure ogni strategia viene applicata in base al contesto, in base all'alterità con cui si viene in contatto e al capitale sociale e culturale che è in possesso? Cosa vuol dire in questo caso essere cosmopoliti? Non vi è la pretesa di dare delle risposte esaustive, tantomeno definitive, ma si possono trarre alcune considerazioni.

Nel caso delle esperienze di vita raccontate in questo contributo il cosmopolitismo si configura attraverso le individualità e le soggettività, le capacità e le competenze acquisite negli spazi e nei tempi differenti di attraversamento. La potenzialità di aspirare e il desiderio di cambiare il proprio status e la propria condizione sono uno degli impulsi e degli stimoli più incisivi sulla decisione e la progettazione dell'atto migratorio. L'immaginario, sollecitato su diversi livelli, agisce per prefigurare il futuro in un luogo altro, in mondi possibili il cui raggiungimento è reso difficile dagli ostacoli alla mobilità che si vuole realizzare. Al

contrario di come è stato inteso in passato e ancora concepito, non sempre l'incontro con l'alterità risulta un cosmopolitismo di carattere felice e pacifico. Come nei casi presentati, spesso è un incontro in luoghi impregnati di asimmetrie di potere e dinamiche di violenza strutturale, in cui però emergono strategie di solidarietà e di apertura (sia spontanee che strumentali) che permettono di avere a che fare con l'alterità in situazioni difficili e di ostilità.

Per quanto riguarda l'accoglienza e l'interazione nella società di destinazione, non si è voluto sostenere che non ci siano casi di interazione positiva e in un certo senso genuina nei contesti osservati, anzi. La considerazione sulle relazioni nei centri di accoglienza, tra le persone all'interno e la società esterna voleva porre l'attenzione sul fatto che l'esistenza dell'istituzione del centro stesso spesso ponga da un lato gli individui in una condizione di convivenza con persone con cui non si è scelto di abitare (nella stessa condizione) e dall'altro costituisca un ostacolo e un filtro al contatto con il resto della comunità locale, limitando l'interazione e così il (ri)conoscimento dell'altro (Guarrasi, 2011).

## 7. Bibliografia

- Agier, Michel (2013) *La condition cosmopolite: l'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*. Paris: La Découverte.
- Amigoni, Livio - Molinero, Chiara - Vergnano, Cecilia (2021) 'Smugglers and smuggled migrants: Amid Sudanese passeurs in the border regime of Ventimiglia', in Amigoni, Livio - Aru, Silvia - Bonnin, Ivan - Proglino, Gabriele - Vergnano, Cecilia (ed.) *Debordering Europe. Migration and Control Across the Ventimiglia Region*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 137-158.
- Appadurai, Arjun (2016) 'Archivio pubblico, migrazioni e capacità di aspirare', *Meridiana*, 86 (2), pp. 9-19.
- Aru, Silvia (2021) 'Migrants "at Stake": Agency and Autonomy in Ventimiglia', in Amigoni, Livio - Aru, Silvia - Bonnin, Ivan - Proglino, Gabriele - Vergnano, Cecilia (ed.) *Debordering Europe. Migration and Control Across the Ventimiglia Region*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 159-177.
- Atzeni, Cinzia (2020) 'Rappresentare gli spazi delle rotte migratorie: per una prospettiva cartografica alternativa', *Rivista Geografica Italiana*, 127 (1), pp. 55-84.

- Brachet, Julien - Choplin, Armelle - Pliez, Olivier (2011) 'Le Sahara entre espace de circulation et frontière migratoire de l'Europe', *Hérodote*, 3, pp. 163-182.
- Brambilla, Chiara - Jones, Reece (2020) 'Rethinking borders, violence, and conflict: From sovereign power to borderscapes as sites of struggles', *Environment and Planning D: Society and Space*, 38 (2), pp. 287-305.
- Brown, Wendy (2006) *Regulating Aversion: Tolerance in the Age of Identity and Empire*. Princeton: Princeton U.P.
- Cattedra, Raffaele - Memoli, Maurizio (2013) 'Spazi di "nuova Italia": situazioni cosmopolite e forme di eterotopia', in Aru, Silvia - Corsale, Andrea - Tanca, Marcello (a cura di) *Percorsi migratori della contemporaneità. Forme, pratiche, territori*. Cagliari: Cuec, p. 83-98.
- Chambers, Iain (2012) 'Paesaggi migranti, geografie postcoloniali', in Amato, Fabio (a cura di) *Spazio e società. Geografie, pratiche, interazioni*. Contributi all'incontro di Napoli, 2009. Napoli: Guida, pp. 27-33.
- (2016) 'The South: From Geography to Epistemology', *From the European South*, 1, pp. 31-34.
- Casentini, Giulia (2017) 'Mobilità, accoglienza e identità in Africa occidentale. Riflessioni su un cosmopolitismo «dal basso»', *Meridiana*, 89, pp. 165-183.
- Datta, Ayona (2009) 'Places of everyday cosmopolitanisms: east European construction workers in London', *Environment and Planning*, 41 (2), pp. 353-370.
- Derrida, Jacques (2001) *On cosmopolitanism and forgiveness*, London: Routledge.
- Drozd, Martine - Pliez, Olivier (2005) 'Entre Libye et Soudan: la fermeture d'une piste transsaharienne', *Autrepart*, 36, pp. 63-80.
- Erel, Umut (2010) 'Migrating cultural capital: Bourdieu in migration studies', *Sociology*, 44 (4) pp. 642-660.
- Franklin, Vincent P. (2002) 'Introduction: cultural capital and African American education', *The Journal of African American History*, 87 (2) pp. 175-181.
- Gay y Blasco, Paloma (2010) 'The fragility of cosmopolitanism: a biographical approach', *Social anthropology*, 18 (4), pp. 403-409.

- Gidwani, Vinay K. (2006) 'Subaltern cosmopolitanism as politics', *Antipode*, 38 (1) pp. 7-21.
- Gidwani, Vinay K. - Sivaramakrishnan, Kalyanakrishnan (2003) 'Circular migration and rural cosmopolitanism in India', *Contributions to Indian sociology* 37 (1-2), pp. 339-367.
- Glick Schiller, Nina - Salazar, Noel B (2013) 'Regimes of mobility across the globe', *Journal of ethnic and migration studies*, 39 (2), pp. 183-200.
- Guarrasi, Vincenzo - Giubilaro, Chiara (2011) *La città cosmopolita. Geografie dell'ascolto*, 1. Palermo: Palumbo Editore.
- Hannerz, Ulf (1996) *Transnational connections: Culture, people, places*. Abingdon: Taylor & Francis US.
- Hannerz, Ulf (2006) *Two faces of cosmopolitanism: Culture and politics. Statsvetenskaplig tidskrift*, 107 (3).
- Harvey, David (2001) 'Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils', in Comaroff John L. - Comaroff Jean - Weller Robert P. (ed) *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, New York: Duke University Press, pp. 271-310.
- Hoyaux, André-Frédéric (2016) 'Corps en place, place du corps', *L'Information géographique*, 80 (2), pp. 11-31.
- Jazeel, Tariq (2007) 'Review essay: Spectres of tolerance: living together beyond cosmopolitanism', *Cultural geographies*, 14 (4), pp. 617-624.
- (2011) 'Spatializing difference beyond cosmopolitanism: Rethinking planetary futures', *Theory, Culture & Society*, 28 (5), pp. 75-97.
- (2013) 'Dissimulated landscapes: postcolonial method and the politics of space in southern Sri Lanka', *Environment and Planning D: Society and Space*, 31 (1), pp. 61-79.
- Jeffrey, Craig - McFarlane, Colin (2008) 'Performing cosmopolitanism', *Environment and Planning D: Society and Space*, 26 (3), 420-427.
- Kothari, Uma (2008) 'Global peddlers and local networks: Migrant cosmopolitanisms', *Environment and Planning D: Society and Space*, 26 (3), pp. 500-516.

- Lancione, Michele (2017) 'Micropolitical entanglements: Positioning and matter', *Environment and Planning D: Society and Space*, 35 (4) pp. 574-578.
- Mantovan, Giacomo (2017) 'Vite di frontiera: riflessioni sulla produzione di soggettività degli esiliati, tra violenza e cosmopolitismo', *Meridiana*, 89, pp. 51-72.
- Massa, Aurora (2017) 'Aspirazioni cosmopolite. Immagini dell'altro e dell'altrove nella traiettoria migratoria di un rifugiato eritreo in Etiopia', *Meridiana*, 89, pp. 73-94.
- Massey, Doreen (1999) 'Spaces of Politics', in Massey, Doreen - Allen, John - Philip, Sarre (ed.) *Human Geography Today*. Cambridge: Polity Press.
- Morris, Jerome E. (2004) 'Can anything good come from Nazareth Race, class, and African American schooling and community in the urban South and Midwest', *American Educational Research Journal*, 41 (1), pp. 69-112.
- Pécoud, Antoine (2004) 'Entrepreneurship and identity cosmopolitanism and cultural competences among German-Turkish businesspeople in Berlin', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 30 (1), pp. 3-20.
- Pollock, Sheldon - Bhabha Homi K. - Breckenridge Carol A. - Chakrabarty Dipesh (2002) 'Cosmopolitanisms', *Cosmopolitanism*, pp. 1-14.
- Streiff-Fénart, Jocelyne - Poutignat, Philippe (2016) 'La prova della soglia: migranti africani tra mobilità e immobilizzazione', *Mondi Migranti*, 1, pp. 7-18.
- Turco, Angelo - Camara, Laye (2018) *Immaginari migratori*. Milano: FrancoAngeli.
- Vertovec, Steven - Cohen, Robin (2002) 'Introduction: conceiving cosmopolitanism', in Vertovec, Steven - Cohen, Robin (ed.) *Conceiving cosmopolitanism: theory, context and practice*. Oxford: Oxford University Press, pp. 1-22.
- Werbner, Pnina (2017) 'Via dall'orientalismo. Verso un'etica cosmopolita localizzata', *Meridiana*, 89, pp. 29-49.
- Yosso, Tara J. (2005) 'Whose culture has capital? A critical race theory discussion of community cultural wealth', *Race ethnicity and education*, 8 (1) pp. 69-91.

*8. Curriculum Vitae*

Cinzia Atzeni è dottoranda al secondo anno in Storia, Beni Culturali e Studi internazionali presso Università degli Studi di Cagliari. I suoi interessi di ricerca si concentrano sulle migrazioni internazionali, in particolare dall'area sub-sahariana verso l'Europa, sulle politiche migratorie europee e nazionali e il loro effetto sulle persone, sui territori e sulla struttura e la gestione del sistema di accoglienza in Italia, con caso-studio in Sardegna. Si interessa ugualmente alle diverse modalità di rappresentazione cartografica, in particolare alla metodologia della cartografia sensibile.

## Senza l'impero: le comunità italiane in Africa orientale tra mito imperiale e fine del colonialismo

### Without the empire: Italian communities in East Africa between imperial myth and the end of colonialism

Alessandro Pes  
(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 27/10/21

Date of acceptance: 10/09/2022

#### *Riassunto*

Il colonialismo italiano si caratterizzò per una politica di popolamento delle colonie. Tali politiche, almeno nei programmi si intensificarono dopo la proclamazione dell'impero dell'Africa orientale italiana nel 1936. L'articolo indaga come le comunità italiane in Africa orientale si organizzarono e ridefinirono la loro posizione a partire dal 1941 e dalla fine dell'amministrazione italiana in quei territori.

#### *Parole chiave*

Colonialismo; Decolonizzazione; Migrazioni.

#### *Abstract*

Italian colonialism was characterized by a colonial population policy. Such policies, at least in the programs, intensified after the proclamation of the Italian East African empire in 1936. The article investigates how the Italian communities in East Africa organized themselves and redefined their position starting from 1941 and the end of the administration Italian in those territories.

#### *Keywords*

Colonialism; Decolonization; Migrations.

---

1. Introduzione. – 2. La propaganda coloniale. – 3. Il lavoro italiano in colonia tra mito e realtà. – 4. Le comunità italiane in Eritrea ed Etiopia dopo il 1941. – 5. Conclusioni. – 6. Bibliografia. – 7. Curriculum vitae.

### *1. Introduzione.*

La storiografia ha prestato negli ultimi decenni particolare attenzione a diversi aspetti del colonialismo italiano, in particolar modo a quello relativo al periodo fascista. Seppur di notevole interesse, il dibattito a cui ha dato vita questo tipo di produzione storiografica non ha permesso, se non in casi sporadici e in maniera parziale, di interrogarsi sul dopo.

Il dopo, inteso come la storia dei rapporti diplomatici tra l'Italia e le ex colonie, è stato infatti parzialmente ricostruito (Lucchetti, 2012; Ertola, 2017); rimangono invece in ombra o del tutto assenti dalla ricostruzione storica le modalità con le quali le comunità italiane di coloni che continuarono le loro vite nelle ex colonie gestirono il passaggio dal mondo coloniale a quello post-coloniale e, nello specifico, il cambiamento del loro status da quello di colono a quello di residente italiano all'estero.

Questo articolo, senza alcuna pretesa di esaustività sul tema, si pone l'obiettivo di introdurre alcuni interrogativi che non trovano ancora spiegazione nella letteratura esistente. In primo luogo appare necessario ricostruire le modalità di relazione tra le comunità italiane nelle ex colonie e le istituzioni e le società locali; indagare i rapporti tra queste comunità di italiani e le istituzioni italiane; ricostruire attorno a quali valori le comunità italiane nelle ex colonie cercarono di ridefinire le loro identità nel passaggio da coloni a residenti all'estero; individuare se in tali comunità, dopo la fine del colonialismo, continuarono a diffondersi auto-narrazioni che si alimentavano del discorso coloniale o se si è svilupparono delle nuove auto-narrazioni fondate sul loro riconoscersi in comunità di italiani all'estero.

L'articolo prenderà in considerazione la comunità italiana in Eritrea ed Etiopia, quella che, insieme ai coloni residenti nella Somalia italiana, tra il 1936 e il 1941 costituì la popolazione di coloni dell'impero dell'Africa orientale italiana, prestando particolare attenzione alla comunità italiana residente in Addis Abeba nel periodo 1945-1952, anno di istituzione del Circolo sportivo Juventus nella capitale dell'impero etiopico.

Attraverso l'analisi della pubblicistica che accompagnò le campagne di popolamento dell'Africa orientale italiana l'articolo cercherà di individuare se e come la narrazione sui coloni italiani, centrata soprattutto sul tema del lavoro, accompagnò le comunità italiane nella fase di passaggio dallo status di coloni a quello di residenti italiani all'estero.

La decostruzione dei miti propagandistici che accompagnarono l'emigrazione italiana nei territori dell'impero sarà accompagnata dall'analisi di alcuni documenti conservati presso l'Archivio centrale dello stato di Roma, utili per mettere a fuoco quali furono gli aspetti che caratterizzarono la vita quotidiana degli italiani durante l'Aoi; si cercherà successivamente di riassumere il complicato e spesso poco verificabile movimento migratorio di cui fu protagonista la comunità italiana nel periodo 1941-1952 e si illustrerà quali furono i punti di riferimento, in particolar modo culturali, di cui la comunità si dotò per preservare la propria identità italiana.

Per riflettere sulla comunità italiana in Africa orientale dopo il 1941 è necessario guardare al periodo precedente per cercare di comprendere il clima nel quale un cospicuo numero di italiani si trasferì in Africa orientale per dare vita al popolamento dell'impero proclamato da Mussolini il 9 maggio 1936.

## *2. La propaganda coloniale*

La conquista dell'impero non fu infatti soltanto il risultato di una campagna militare ma fu anche il risultato di una campagna culturale e propagandistica che iniziò ben prima dell'ottobre 1935 quando ebbero inizio le operazioni di guerra.

Tra i diversi obiettivi della propaganda istituzionale vi era quello di elaborare e divulgare ciò che gli italiani dovevano conoscere circa l'impero. Uno dei modi attraverso i quali il fascismo cercò di stimolare la curiosità coloniale degli italiani fu la creazione di miti che dovevano in qualche misura convincere gli italiani della 'giustezza' del colonialismo.

Con il mito della potenza il fascismo oppose all'idea di un'Italia liberale sconfitta ad Adua, incapace di ritagliarsi un ruolo di primo piano nella politica internazionale e sottomessa ai voleri delle potenze europee, l'ideale di un'Italia fascista che con autorità avrebbe fatto valere le proprie ragioni di fronte al mondo e avrebbe conquistato il proprio Impero.

Il mito della Grande Proletaria e del lavoro faceva invece leva sulle possibilità economiche che l'Impero avrebbe potuto regalare a un'Italia che, dal punto di vista economico, non era ancora riuscita a superare la grave crisi del 1929.

Attraverso il miraggio del territorio etiopico come futuro economico per migliaia di disoccupati italiani<sup>1</sup>, il fascismo riuscì a costruire una campagna propagandistica, che ottenne il risultato di spostare una cospicua parte del proletariato italiano da una posizione ant imperialista, all'appoggio alla guerra coloniale contro l'Etiopia. "Quando finalmente giunge il fatidico momento, tra la folla che accorre alla "grande adunata delle forze del Regime" nel giorno dell'annuncio della guerra, il 2 ottobre 1935, le masse operaie e contadine sono presenti:

E' in sostanza la Nazione intera che, dopo i sacrifici sopportati con fierezza e disciplina negli ultimi tempi, vede finalmente, nella sua istintiva intuizione, la possibilità di un'espansione per dar lavoro e vita alla esuberante popolazione (Colarizzi, 2000, p. 191)<sup>2</sup>

Il mito dell'Antica Roma mirava invece a costruire un legame immaginario tra i legionari romani e gli italiani del 1936; entrambi avrebbero, nella retorica fascista, svolto il ruolo di civilizzatori del mondo.

Tali riferimenti erano spesso palesi, come nel caso dell'articolo pubblicato da Mussolini sul *Popolo d'Italia* il 7 giugno 1935, con il titolo *Le Provincie Africane*. Il capo

---

<sup>1</sup> I disoccupati nel Regno d'Italia raggiungevano nel 1936 le 600 mila unità: Colarizzi, 2000, p. 189.

<sup>2</sup> Si veda anche Cannistraro, 1975.

del fascismo, comparando la politica del proprio governo a quella della Roma imperiale, affermava che:

Roma faceva delle sue colonie delle sue proprie immagini. Le legioni romane, la cui lealtà nella guerra era pari alla loro dignità e alla loro forza, portavano, con la spada dominante, le leggi ordinatrici e regolatrici.

La scure dei Fasci Littori non è mai stata strumento di slealtà e di carnefici, ma il simbolo di un'alta, inflessibile giustizia. A mano a mano che l'opera di incivilimento delle legioni si consolidava, i territori conquistati diventavano territorio di Roma e le "colonie" si trasformavano in «provincie». E' significativo, rivelatore il fatto che in un'epoca in cui la più recente esperienza storica insegna come le colonie debbano essenzialmente considerarsi dal punto di vista economico-militare e spesso come ricettacoli degli elementi sovversivi, l'Italia fascista segua la politica civilizzatrice di Roma istituendo in Libia quattro provincie [...] l'Italia fascista, come già Roma, fa delle terre conquistate delle sue proprie immagini e a tale scopo vi manda dei suoi uomini migliori" (Mussolini, 1935).

Il richiamo alla Roma imperiale veniva utilizzato, come nel caso dell'articolo *Le Provincie Africane*, non soltanto per giustificare le mire espansioniste, ma anche per rendere esplicita la convinzione del fascismo di essere portatore di una nuova civiltà. Quest'ultima trovava nell'impero un adeguato strumento per diffondere maggiormente i valori fascisti.

La civiltà della Roma imperiale fu ancora richiamata, e collegata direttamente al neonato Impero fascista, nel discorso della proclamazione dell'Impero, pronunciato da Mussolini il 9 maggio 1936:

...l'Italia ha finalmente il suo Impero. Impero fascista – proclamo il Duce – perché porta i segni indistruttibili della volontà e della potenza del Littorio romano, perché questa è la meta verso la quale durante quattordici anni furono sollecitate le energie prorompenti e disciplinate delle giovani, gagliarde generazioni italiane [...] Impero di civiltà e umanità per tutte le popolazioni dell'Etiopia. Questo è nelle tradizioni di Roma, che, dopo aver vinto, associava i popoli al suo destino [...] il popolo italiano ha

creato col sangue il suo Impero. Lo feconderà col suo lavoro e lo difenderà contro chiunque con le sue armi. In questa certezza suprema, levate in alto, o legionari, le insegne, il ferro e i cuori, a salutare dopo quindici secoli, la riapparizione dell'Impero sui colli fatali di Roma (Susmel-Susmel, 1956, pp. 268-269)<sup>3</sup>.

La stampa periodica e quotidiana fu uno dei canali più utilizzati dal regime per promuovere la propria politica imperiale. In una intervista al quotidiano francese *Paris-Soir* Benito Mussolini spiegò le ragioni per cui si era reso necessario per l'Italia e per il fascismo espandersi nel continente africano.

Noi abbiamo sviluppato dal 1919 in poi la nostra azione fascista su questo terreno nuovo, dapprima nell'opposizione, dopo con tutte le forze dello Stato, quando la rivoluzione ha trionfato – dichiarò Mussolini a Jules Sauerwein, inviato a Roma di *Paris-Soir* – a partire da quel momento, a queste anime temprate dalle avversità, abbiamo dato una disciplina e una dottrina e la marcia su Roma è stata per loro l'inizio di una nuova esistenza. Ma nello stesso tempo, e questo è il vero segreto della metamorfosi italiana, abbiamo diretto il nostro sforzo di ogni giorno sull'istruzione e l'educazione dell'infanzia fino all'età matura. Abbiamo preso il piccolo italiano sin dai suoi anni più giovanili per forgiare il suo pensiero e il suo animo in armonia col grande ideale della patria, formandone contemporaneamente il corpo cogli esercizi militari. I risultati di questa triplice disciplina della prova del fuoco, della rivoluzione e dell'educazione sono questi magnifici soldati che avete visto alle manovre o sui pontili di imbarco. Sono questi combattenti che hanno iniziato la campagna in modo così brillante. Si deve sapere che il nostro popolo, che è il più laborioso dell'universo, e la nostra giovinezza arruolata nell'Esercito, nell'Aviazione e nella Marina costituiscono un insieme fortissimo. Questi uomini sono nostri. Il fascismo li può rivendicare come creature proprie. E questo popolo forte non domanda che il riconoscimento del suo preciso diritto: quello di vivere (Susmel-Susmel, 1956, p. 162).

---

<sup>3</sup> Benito Mussolini pronunciò il discorso della proclamazione dell'impero a Roma, dal balcone di palazzo Venezia.

A quattro giorni appena dall'attacco all'Etiopia, Mussolini spiegava quindi alla stampa internazionale che la necessità dell'espansione italiana in Africa andava al di là del mito della potenza, e superava anche i bisogni della Grande Proletaria, per fondersi in un fondamentale diritto alla vita del paese che, in appena centomila chilometri quadrati di terre coltivate, vedeva insistere una popolazione di quarantaquattro milioni di persone.

Il lavoro risultava perciò essere, anche nella propaganda di regime, una delle motivazioni principali che avrebbero dovuto spingere gli italiani a popolare l'impero.

Questo aspetto veniva esplicitato in maniera chiara in un articolo pubblicato il 14 ottobre 1936 e intitolato *Perché l'Italia occupi il suo posto al sole* (S.A., 1935). Con il suo tenore ostentatamente propagandistico, l'articolo fornisce un chiaro esempio del clima, al quale non poté sottrarsi la società civile, che accompagnò la conquista fascista dell'Impero. "La possibilità di un largo sfogo per il lavoro italiano – si leggeva nell'articolo – e di un'ampia colonizzazione delle terre del nuovo Impero a noi parve sempre fuori di discussione" (*Ibidem*).

Il testo delineava quella che sarebbe dovuta essere la strada fascista per una colonizzazione agricola dell'Etiopia:

una colonizzazione agricola su larga scala è fuori di dubbio: è giusto discutere se questa potrà essere immediata, oppure ritardata e progressiva nel tempo. Secondo noi, attualmente, i principali ostacoli sono dati dalla mancanza di abitazioni, dalla mancanza, e parliamo sempre dell'interno della colonia che è quello che interessa di più, di centri civili dove il colono possa trovare nei primi mesi quanto gli abbisogna o dalla deficiente conoscenza che la maggior parte degli italiani ha del nuovo Impero (*Ibidem*).

### 3. Il lavoro italiano in colonia tra mito e realtà

Il tentativo da parte fascista di mitizzazione dell'impero, si scontrava però già nel 1937, ad appena un anno dalla costituzione dell'A.O.I., con i racconti, le relazioni e spesso le lettere anonime provenienti dall'Impero, e che avevano per destinatario il capo del governo fascista. Il contenuto delle missive, più che tessere le lodi della nuova realizzazione fascista, raccontavano di un Impero che, seppure esisteva sulla carta, nella pratica era ancora tutto da costruire. Tali rapporti provenienti dall'Africa Orientale Italiana, spesso venivano taciuti da parte dei gerarchi fascisti al capo del governo, per timore di una possibile rimozione dai loro incarichi.

In particolare, nei mesi di aprile e maggio del 1937, una lettera anonima di un "turista" di ritorno dall'A.O.I. e indirizzata a Benito Mussolini, raccontava di una situazione di perenne emergenza nel territorio dell'Impero. In sette punti, la lettera presentava un bilancio del governo italiano. La missiva fu lo spunto per acuire le già ampie divergenze di vedute tra il Ministro dell'Africa Italiana, Alessandro Lessona<sup>4</sup>, e il Viceré Governatore dell'Africa Orientale Italiana, Rodolfo Graziani.

Il "turista" anonimo trovava giustificazione al proprio gesto, poiché:

...di ritorno dall'A.O.I. dove mi sono recato a scopo di studio e dove mi sono trattenuto circa un mese e mezzo mi permetto di presentarLe questo memoriale contenente alcune informazioni ed osservazioni da me fatto sul posto e che per dovere di cittadino italiano e di ufficiale della R. Marina sento il dovere di renderLe noto<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Alessandro Lessona ricoprì la carica di Ministro delle Colonie dal 1929 al 1936. Nel 1937 fu nominato Ministro dell'Africa Italiana, incarico che mantenne fino al 1938. Per una più ampia, anche se parziale, ricostruzione dell'attività di Alessandro Lessona in qualità di Ministro delle Colonie e Ministro dell'Africa Italiana si vedano: Lessona, 1939; 1963; 1973.

<sup>5</sup> ARCHIVIO CENTRALE DELLO STATO (d'ora in poi ACS), Fondo Graziani (d'ora in poi FG), scatola 46, fascicolo 41, sottofascicolo 9, Allegato alla Lettera inviata da Alessandro Lessona Ministro dell'Africa Italiana al Viceré Governatore dell'A.O.I. Rodolfo Graziani il 14 aprile 1937.

L'autore del memoriale iniziava poi l'elenco delle osservazioni che muoveva all'amministrazione dell'Impero partendo dalla prima tappa del suo viaggio, Gibuti, ancora al di fuori del territorio dell'Africa Orientale Italiana.

Sono rimasto dolorosamente impressionato nella cittadina di Gibuti – scriveva il turista anonimo- dalla tenuta estremamente trasandata degli autisti italiani colà di transito tale qualvolta da non farli distinguere dagli stessi indigeni. Impressione tanto più penosa in quanto ci troviamo in paese straniero<sup>6</sup>.

La testimonianza forniva anche un quadro della situazione sociale nella capitale dell'impero:

la grave difficoltà che per prima si presenta nella capitale è quella dell'alloggio. Allo stato attuale gli alberghi sono assolutamente insufficienti ed il bianco deve ricorrere agli alloggi indigeni quando li trova. Tale stato di fatto non è da meravigliare se si pensa che solo da poco occupiamo quella città e che in breve volgere di tempo un numero non indifferente di italiani vi si è trasferito<sup>7</sup>.

La relazione affrontava poi quali sarebbero stati i maggiori problemi inerenti l'amministrazione di Addis Abeba ai quali, secondo il suo parere, il governo fascista avrebbe dovuto porre rimedio immediato:

non si è ancora definito il piano regolatore; tale piano non è possibile attuarlo in breve tempo per ragioni varie e quindi non si può sottoporre la costruzione e l'organizzazione della vita urbana necessaria ad un problema che richiede tempo e studi non indifferenti [...] altro inconveniente, piano regolatore; nella impossibilità di poter definire la grave questione della proprietà privata il piano regolatore non può essere messo in pratica e quindi si sottomette al ritardo della sua attuazione tutto lo

---

<sup>6</sup> *Ibidem.*

<sup>7</sup> *Ibidem.*

sviluppo delle costruzioni urbane<sup>8</sup>.

Uno dei temi più sensibili affrontati dal turista anonimo, erano i rapporti tra gli italiani e la popolazione locale.

Sarebbe enormemente desiderabile – scriveva l'anonimo – che ne venisse maggiormente curata la condotta sia esteriore che morale; infatti in Addis Abeba vi è una massa di gente che se oberata da un lavoro ingrato e pericoloso, ha però condizioni di guadagno e quindi possibilità di vita di molto superiore alla propria posizione sociale, bisognerebbe assolutamente evitare lo sconcio di quella massa di individui più o meno conviventi con gli indigeni che gira per le strade ed i locali pubblici così male in arnese da far pensare ad una massa di straccioni, di affamati. E' certo un problema questo molto delicato e di non facile risoluzione dato il basso livello di coltura e di educazione di queste masse; è comunque doloroso sentir dire dal negro a proposito dei nostri operai 'quello stare schiavo bianco' sarebbe quindi necessario una maggiore profonda attenta azione della organizzazione del Partito allo scopo di eliminare tale inconveniente educando, sorvegliando, reprimendo quando occorre gli abusi e gli eccessi di questa gente. Non dovrebbe tollerarsi una parità di diritti tra il nero ed il bianco<sup>9</sup>.

Alle critiche non sfuggiva neppure la stampa fascista, accusata di edulcorare la realtà, creando negli italiani false aspettative, che l'Impero con la sua giovane e inesperta vita non avrebbe saputo e potuto soddisfare.

Per chi giunge dall'Italia scevro di qualunque esperienza coloniale l'Impero costituisce una grande delusione. Tale impressione che è falsa deriva però da un fattore principale,

---

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> ACS, FG, scatola 46, fascicolo 41, sottofascicolo 9, Allegato alla Lettera inviata da Alessandro Lessona Ministro dell'Africa Italiana al Viceré Governatore dell'A.O.I. Rodolfo Graziani il 14 aprile 1937, p.6.

ed è la Stampa, la quale annuncia e dà per risolti agli Italiani problemi appena affacciati alle menti direttive, e ciò per dare l'idea che si sia fatto molto. Si è parlato in Italia di strade fatte – di organizzazioni effettuate – i trasporti assicurati e addirittura di un servizio automobilistico Massaua – Addis Abeba – sono tutti in progetto alla cui realizzazione nessuna potenza economica potrebbe giungere in così breve tempo e quindi è inutile, anzi è nocivo mostrare a degli uomini che dovrebbero vedere la realtà in tutta la sua pienezza cose assolutamente inesistenti; per poter agire è necessario veder chiaro e non avere illusioni, occorre calma e spirito di sacrificio, questa cosa che in Africa all'infuori delle truppe nessuno ha perché tutti indistintamente andando in Africa pensano che lo Stato pensa a tutto, tutti vogliono avere senza dare<sup>10</sup>.

La rilevanza di questa fonte anonima risiede, soprattutto dal punto di vista dell'analisi storica, nell'efficacia con la quale fa emergere la discrepanza esistente tra la propaganda coloniale che accompagnò l'impero e la vita reale vissuta da coloro che nei territori dell'Africa orientale italiana si trasferirono.

Il mito dell'antica Roma, per quanto potesse avere influenzato in parte le scelte di chi decise di andare nei territori dell'impero, non costituiva certamente una fotografia reale della vita della comunità italiana in quei territori. A differenza delle ondate migratorie dirette verso l'Eritrea durante il periodo liberale, caratterizzate da una emigrazione composta per buona parte da componenti dei ceti agiati e da membri delle professioni liberali, la maggior parte del movimento migratorio dalla madrepatria verso l'Aoi e in particolare verso l'Etiopia era costituito da persone che vedevano in quei territori lontani e poco conosciuti principalmente delle opportunità di lavoro che in madrepatria non avrebbero avuto<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> ACS, FG, scatola 46, fascicolo 41, sottofascicolo 9, Allegato alla Lettera inviata da Alessandro Lessona Ministro dell'Africa Italiana al Viceré Governatore dell'A.O.I. Rodolfo Graziani il 14 aprile 1937, p.8.

<sup>11</sup> Sull'esperienza dei *petit blancs* italiani si veda Labanca, 2001.

Nella dinamica dell'emigrazione coloniale, durante il periodo fascista, il lavoro assunse quindi una rilevanza prioritaria nel determinare le scelte di trasferimento nei territori dell'impero<sup>12</sup>.

#### *4. Le comunità italiane in Eritrea ed Etiopia dopo il 1941.*

Gli anni dell'impero avevano visto crescere la popolazione italiana nei territori che lo componevano. L'Eritrea, la colonia primigenia, che aveva già visto aumentare la popolazione italiana dalle 600 unità del 1892 alle 3000 del 1905, contava tra il 1937 e il 1941 una comunità italiana di circa 50 mila persone. In Etiopia nell'arco dei cinque anni di amministrazione italiana, la presenza si stimava in circa 35 mila unità.

Tra il 1941 e il 1942, a causa dell'esodo dalle altre province dell'impero causato dall'avanzata delle truppe britanniche, il numero di italiani presenti in Eritrea toccò il numero di 100 mila persone. Questo numero molto elevato andò a calare nel biennio 1943-45, quando gli italiani diminuirono la loro presenza a circa 60 mila unità<sup>13</sup>.

Una decrescita così rapida e imponente fu causata principalmente dai rimpatri avvenuti attraverso le famose 'navi bianche' e anche a causa dell'alto numero di internamenti attraverso i quali gli italiani furono internati dai britannici in campi dislocati nelle più diverse e spesso lontane regioni sotto possesso o protettorato britannico: dal Kenya al Sud Africa, dall'India all'Oceania (Ertola, 2014).

---

<sup>12</sup> Per una ampia trattazione degli aspetti economici relativi alla colonizzazione italiana nel Corno d'Africa durante il fascismo si veda Podestà, 2004.

<sup>13</sup> Diverse fonti restituiscono dati diversi sulla popolazione italiana residente nei territori dell'ex impero dell'Africa orientale italiana nel periodo preso in esame. I dati raccolti dal Consolato generale di Asmara sono riferibili alla sola presenza italiana in Eritrea. Per un quadro più generale sulla presenza italiana in Eritrea, Etiopia e Somalia tra il 1941 e il 1952 si veda Del Boca, 1982.

I dati approssimativi raccolti dall'Ufficio del Consolato generale di Asmara per stilare il rapporto Eritrea 1959, stimavano tra il 1946 e il 1952 una riduzione della presenza italiana in Eritrea di quasi la metà rispetto al 1945, con una presenza stimabile in 30 mila unità. Un numero che si andrà ulteriormente a ridurre, sempre a causa dei rimpatri, nel periodo 1952-1958, portando la comunità italiana in Eritrea a circa 10 mila unità. La quasi totalità degli italiani rimasti in Eritrea risiedeva al 1959 in Asmara, che contava oltre 8 mila italiani, con comunità molto meno numerose in Assab (219 italiani), Decameré (200 italiani) e Cheren (180 italiani).

Una piccola parte di questo enorme flusso migratorio che vide protagonisti gli italiani in Africa orientale dopo il 1941 fu rappresentato dalla direttrice Eritrea-Etiopia: circa 1600 italiani si trasferirono durante il ventennio preso in esame dall'Eritrea in Etiopia, principalmente nella città di Addis Abeba, e altri 400 italiani, nonostante avessero mantenuto la residenza in Eritrea, si erano di fatto trasferiti in Etiopia per motivi di lavoro. E il lavoro risultava la costante nella scelta compiuta da chi rimaneva, sia per mantenere piccole aziende di commercio al dettaglio sia chi si doveva occupare di aziende di ampie dimensioni.

Il bilancio migratorio, come si può notare dai dati appena citati racconta di una comunità che va a diminuire bruscamente dopo il crollo dell'impero dell'Africa orientale italiana. Un dato particolarmente significativo è quello degli oltre 20 mila italiani che tra il 1945 e il 1959 decisero di rimpatriare, lasciando nella comunità italiana dei vuoti – come sottolineava nel rapporto del 1959 il console aggiunto di Asmara, Gino Bertella – che non venivano colmati né da nuove nascite, né da nuovi arrivi bloccati anche da una severa politica di rilascio dei visti in entrate in favore di stranieri<sup>14</sup>.

Dal punto di vista politico le relazioni tra l'Italia e l'Etiopia ripresero, formalmente, nel 1951 ma fu soltanto nel 1956, con l'accettazione da parte italiana di

---

<sup>14</sup> Eritrea 1959. Rapporto annuale del Consolato generale italiano in Asmara. Sulle dinamiche economiche relative al periodo post 1941 si vedano anche Bertazzini, 2020, e Jerven-Strangio-Weisdorf, 2021.

rimborsare i danni causati dal colonialismo sotto forma di aiuti per lo sviluppo, che le relazioni tra i due paesi si inasprirono sulla via della normalizzazione.

Tra gli anni '50 e i '60 Addis Abeba è soggetta a un grande progetto di sviluppo urbano che dal punto di vista architettonico vede impegnati numerosi professionisti che contribuiranno a delinearne la fisionomia. Una capitale dell'impero che vuole trarre la propria cifra cosmopolita dal ruolo politico internazionale che l'impero etiopico ha in quei decenni per le dinamiche del continente africano (Del Boca, 1982, pp. 307-308).

In questo senso la comunità italiana residente nella capitale etiopica non può certamente sottrarsi a una dinamica che coinvolge l'intero contesto sociale nel quale è incardinata.

Dal punto di vista sociale, i legami della comunità italiana non seguirono lo stesso, tortuoso, percorso. In parte protetti da Haile Selassie, gli italiani mantennero nel primo decennio dopo la fine del colonialismo una posizione di prestigio nella società etiopica. Oltre alle considerazioni di carattere umanitario, vi erano da parte dell'imperatore etiopico la volontà di non smantellare dal paese attività economiche avviate da imprenditori italiani che potevano svolgere un ruolo significativo per il futuro economico dell'Etiopia.

L'iniziale impossibilità di riallacciare rapporti diplomatici tra i due paesi fu superata, almeno informalmente, con l'apertura di un circolo degli italiani che, per superare il veto a riferimenti nazionali prese il nome di Circolo Juventus. Il Circolo sportivo italiano Juventus, nato nel 1952 ad Addis Abeba, assunse da subito il ruolo di fulcro attorno al quale ruotava la vita culturale e sociale della comunità italiana e non solo tanto da essere ritenuto da fonti ufficiali italiane la Casa degli italiani in Addis Abeba (*Ibidem*).

Oltre alle iniziative sportive e all'organizzazione di feste il cinema fu uno dei veicoli utilizzati dallo Juventus per coagulare la comunità.

Le attività del circolo possono in qualche misura riflettere l'aderenza o meno della comunità italiana della capitale dell'impero etiopico ad aneliti cosmopoliti. Da un punto di vista culturale il circolo italiano andava a collocarsi all'interno di un

circuito cittadino costituito da circoli che raggruppavano su base nazionale cittadini di origine europea. In questo senso la comunità italiana, come già nel periodo coloniale, si confrontò con le altre comunità straniere presenti in città; questo aspetto sembra suggerire uno scambio culturale rilevante tra le diverse comunità di origine europea. Rispetto alla popolazione locale la comunità italiana sembra invece maggiormente coinvolta negli scambi di tipo commerciale e in un rapporto strettamente vincolato all'ambito lavorativo.

Nel 1957 si richiese all'ambasciata di intercedere presso il ministero affinché venisse donato al circolo un proiettore. La richiesta fu esaudita soltanto nel dicembre 1959, quando il Ministero si espresse in maniera favorevole.

Ma già in una lettera del 27 settembre 1961 indirizzata al Ministero Affari Esteri ci si lamentava del fatto che dal 1960 non si ricevessero pellicole nuove e che non si potessero riproiettare quelle vecchie.

La richiesta fu ripresa anche dall'Ambasciata italiana di Addis Abeba che sottolineava al Ministero l'importanza del tema della penetrazione culturale in Etiopia da attuarsi attraverso proiezioni cinematografiche.

Infatti dal 1959 non erano giunte dal Ministero nuove pellicole mentre le altre ambasciate, in particolare quelle di Francia, Stati Uniti, Unione Sovietica e Germania disponevano di materiale cinematografico sempre aggiornato, materiale che era stato fornito per la proiezione perfino al circolo Juventus.

##### *5. Conclusioni.*

Se si ritorna ai miti propagandistici con i quali il fascismo cercò di caratterizzare la presenza italiana in Africa orientale, si può notare come nella realtà dei fatti, eliminata quella sovrastruttura, il lavoro abbia giocato un ruolo importante nel determinare le scelte degli italiani i quali, nonostante l'Italia avesse perso le colonie, decisero di restare nei territori dell'Africa orientale. Appare quanto mai arduo trarre conclusioni circa le modalità attraverso le quali essi ridefinirono le loro identità; nel

caso della comunità di Addis Abeba appare rilevante e fondamentale in questo processo di ridefinizione l'attività del Circolo sportivo italiano Juventus. In un periodo storico, quello del decennio 1950-60, nel quale la Repubblica italiana iniziava appena, e soprattutto con alterni risultati, a ristabilire rapporti diplomatici e commerciali con l'Etiopia, la ricostruzione e l'analisi delle attività del circolo e della sua rilevanza non solo all'interno della comunità italiana ma nel più ampio contesto addis abebino ed etiopico, sembrano essere una delle possibili chiavi di lettura per cercare di comprendere e di definire quel 'dopo' che venne una volta conclusa la breve vita dell'impero. Un dopo che sembra caratterizzato solo in parte da influenze esterne alla comunità e che sembra soprattutto costituito dalla volontà di richiamare i legami culturali con l'Italia in un tentativo di ridefinizione del ruolo dei membri della comunità nel nuovo contesto post-coloniale.

#### 6. Bibliografia

Bertazzini, Mattia C. (2020) 'Towards an Economic History of Italian Colonialism', *Rivista di Storia economica*, XXXVI (3), pp. 299-343.

Cannistraro, Philip V. (1975) *La fabbrica del consenso. Fascismo e mass media*- Roma-Bari: Laterza.

Colarizzi, Simona (2000) *L'opinione degli italiani sotto il regime, 1929-1943*. Roma-Bari: Laterza.

Del Boca, Angelo (1982) *Gli italiani in Africa orientale. Nostalgia delle colonie*. IV. Roma-Bari: Laterza.

— (1984) *Gli italiani in Africa orientale. La caduta dell'impero*. III. Roma-Bari: Laterza.

Ertola, Emanuele (2014) 'Navi bianche: il rimpatrio dei civili italiani dall'Africa orientale', *Passato e presente*, 91 (1), pp. 127-143.

— (2017) *In terra d'Africa. Gli italiani che colonizzarono l'impero*. Roma-Bari: Laterza.

Jerven, Morten - Strangio, Donatella - Weisdorf, Jacob (2021) 'A Case of Its Own? A Review of Italy's Colonisation of Eritrea, 1890-1941', *The Journal of European Economic Histor*, 1, pp. 99-132.

Labanca, Nicola (2001) *Posti al sole. Diari e memorie di vita e di lavoro dalle colonie d'Africa*. Rovereto: Museo Storico Italiano della Guerra.

Lessona, Alessandro (1939) *Verso l'Impero*. Firenze: Sansoni Editore.

— (1963) *Memorie*. Roma: Edizioni Lessona.

— (1973) *Un ministro di Mussolini*. Milano: Edizioni Nazionali Quattrucci.

Lucchetti, Nicholas (2012) *Italiani d'Eritrea. 1941-1951 una storia politica*. Roma: Aracne.

Mussolini, Benito (1935) 'Le Province Africane', *Il Popolo d'Italia*, anno XXII - n. 136, 7 giugno 1935.

Podestà, Gian Luca (2004) *Il mito dell'impero. Economia, politica e lavoro nelle colonie italiane dell'Africa orientale*. Torino: Giappichelli.

S.A. (1935) 'Perché l'Italia occupi il suo posto al sole', *L'Unione Sarda*, anno XLVIII - n. 246, 14 ottobre 1935.

Susmel, Duilio - Susmel, Edoardo (a cura di) (1956) *Opera omnia di Benito Mussolini*, XXVII. Firenze: La Fenice.

7. *Curriculum vitae*

Alessandro Pes è ricercatore in Storia contemporanea presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università di Cagliari. Si occupa di storia del colonialismo italiano, fascismo e decolonizzazione. Insieme a Valeria Deplano e Giuliana Laschi è curatore di *Europe between Migrations, Decolonization and Integration, 1945-1992* (Routledge 2020), e insieme a Valeria Deplano di *Quel che resta dell'impero. La cultura coloniale degli italiani* (Mimesis 2014). È autore di *Bonificare gli italiani* (AM&D 2013) e *La costruzione dell'impero fascista. Politiche di regime per una società coloniale* (Aracne 2010).

## Racismo e historia africana y afrodescendiente en la historiografía española: un estado de la cuestión

### Racism and African and Afro-descendant history in Spanish historiography: a state of the question

José Manuel Maroto Blanco  
(Universidad de Granada)

Date of receipt: 20/10/2021

Date of acceptance: 11/04/2022

#### *Resumen*

Reflejo del desinterés que suscita conocer las causas históricas del racismo, la historiografía española adolece de una puesta en valor de los estudios sobre la historia afroespañola y el racismo colonial y poscolonial. En los últimos años se está desarrollando una historiografía que trata estas temáticas desde un punto de vista crítico y afrocéntrico, problematizando el discurso de la historia oficial en el país y conectado con la fuerza creciente del movimiento antirracista en España.

#### *Palabras clave*

Racismo; historia colonial y poscolonial; antirracismo; afrocentrismo; África.

#### *Abstract*

As a result of the absence of interest in knowing the historical reasons of racism, Spanish historiography suffers from a general lack of enhancement of studies on Afro-Spanish history and colonial and postcolonial racism. In recent years some historiographical works have tackled these issues from a critical and Afrocentric point of view, questioning the discourse of the official history in the country and closely connected to the growing force of the anti-racist movement in Spain.

#### *Keywords*

Racism; Colonial and Post-colonial History; Anti-racism; Afrocentrism; Africa.

1. Introducción. – 2. El racismo en España “no existe”. Evidencias y negaciones de un fenómeno pasado y presente. – 3. Invisibilidades y distorsiones del discurso histórico contemporáneo. – 4. Un breve estado de la cuestión sobre la situación de la historiografía española. – 5. Conclusiones y reflexiones finales. – 6. Bibliografía. – 7. Curriculum vitae.

### *1. Introducción*

Ya nos decía Marc Bloch (1952) que “la incompreensión del presente nace fatalmente de la ignorancia del pasado. Pero no es, quizás menos vano esforzarse por comprender el pasado si no se sabe nada del presente”. Conocer el presente de España, las lógicas racistas que continúan vigentes y las raíces históricas de este fenómeno son fundamentales para poder construir nuevas geografías y espacios libres de subalternidad (Harvey, 2017). Ante esta realidad, las posibilidades que nos ofrece una reinterpretación de la historia de España desde una perspectiva afrocéntrica – entendida como una teoría de cambio social que trata de equilibrar una historia de marcado carácter eurocéntrico (Asante, 2014) – son innegables. Entender que la Historia Negra es parte de la Historia Universal y que la Historia Negra es Historia de España (Toasijé, 2019), son imprescindibles para concebir el esfuerzo de la historiografía española y el de las propias contribuciones de autores y autoras africanas y afrodescendientes para romper con una identidad española rígida y excluyente que queda lejos del cosmopolitismo abierto e integrador al que aspiramos.

### *2. El racismo en España “no existe”. Evidencias y negaciones de un fenómeno pasado y presente*

Asesinada en Aravaca a tiros por un guardia civil y tres menores de edad que ante la necesidad que sintieron los homicidas de “pasar a la acción y asustar a los inmigrantes” (De la Cuadra, 1993), el 13 de noviembre de 1992 la muerte de Lucrecia Pérez puso al descubierto un profundo problema social en España (Calvo, 2013). No sin hipocresía, este hecho se ha considerado el primer crimen racista de la historia de España, la nación europea que ha sostenido con mayor continuidad una institución como la de la esclavitud (Piqueras, 2016), o que institucionalizó en las posesiones españolas del Golfo de Guinea una jerarquización de los grupos humanos por motivos étnicos (Campos, 2003) y en donde decenas de miles de africanos trabajaron en condiciones de semi servidumbre, la mayoría de ellos procedentes de Liberia y Nigeria.

Menos de un mes después de la muerte de Lucrecia Pérez, a la ciudadana afroespañola Rosalind Williams Lecraf (Toasijé, 2010), nacionalizada española desde 1969, se le demandó la documentación por el mero hecho de ser negra. Lo que el Tribunal Constitucional español dictaminó en relación a este caso en 2001 fue que los rasgos físicos y raciales eran “indicadores razonables de origen no-nacional de

las personas que los tenían” estaba justificada, lo que supuso consecuencias “nefastas para la población negra española” (Toasijé, 2010, p. 11), hasta el punto de que el trato policial sigue siendo un espacio de discriminación para con las personas africanas y afrodescendientes. De hecho, según el último informe de 2020 del Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica (Susa, 2020) existe una amplia normalización del trato discriminatorio en nuestras fronteras, en donde hasta el 51,8% de la población racializada manifiesta haberse sentido discriminada durante el último año. Por ello, cuando se asegura que la sociedad española es extraña ante su realidad pluriétnica (Angone, 2019) sólo está mostrando la punta del iceberg de un problema, el racismo (y en concreto la afrofobia), que es estructural, sigue estando presente y es negado, “interdicto jurídicamente y convertido en tabú coloquialmente” (González Alcantud, 2011, p. 335).

Esta negación del racismo se apoya en la creencia de que las actitudes racistas nacen desde los espacios de la extrema derecha, aludiendo a una definición de racismo muy restrictiva y referida a los actos violentos más explícitos. El caso de Lucrecia Pérez o los “incidentes de El Ejido” de 2000, “el mayor brote de violencia racista que ha tenido lugar en España en las últimas décadas” (Espelt, 2009, p. 95) en el que 700 personas de origen africano vieron como se les destrozaba sus precarias “viviendas”, han sido considerados como singularidades dentro de la historia del país. Por otro lado, la negación del racismo se apoya en numerosas ocasiones en la afirmación de que estamos ante casos de clasismo. Tras la quema de casas de familias de etnia gitana en 1986 en Martos se señalaba que “urge aclarar que, más que racismo, estos brotes son pura lucha de clases. Porque, antes que gitanos o negros, fíjense ustedes en que las víctimas son siempre pobres. No falla” (Belmonte, 1989). Es también una constante dentro de las memorias de los países occidentales considerarlo una cuestión superada, ligada a los pasados coloniales (Colucci, 2018).

El racismo va mucho más allá de la violencia más explícita, pues es un conjunto de discursos y prácticas que niegan la completa humanidad de diversos colectivos y su acceso a derechos (Grosfoguel, 2016). Estos procesos de racialización “tienen el propósito de identificar estos grupos poblacionales y de fijar, con la mayor precisión posible, los límites dentro de los cuales pueden circular” (Mbembe, 2016, p. 51), siendo en este caso, el “negro”, un concepto que significa exclusión, embrutecimiento, degradación, “reflejo empobrecido del hombre ideal [...] (y que sirve para) “subrayar una ausencia” (Mbembe, 2016, p. 80). Esto permite construir un discurso que obvia la situación de indefensión y precariedad de, por ejemplo, los trabajadores del campo, que desde finales de los 80 están formando un nuevo

proletariado rural, con unas condiciones salariales y jurídicas precarias, en muchas ocasiones por su situación irregular, sin posibilidad de sindicarse (Giménez, 1992) y que, como denunciaba el autor anobonés Francisco Zamora en 1994, ven en la época de trabajo en el campo cómo se relajan las medidas de vigilancia policial: “como por arte de magia el negro, trabajando como tal, puede llegar a ganar entre 500 y 1.000 pesetas al día” (Zamora, 1994, p. 33), cronificando la concepción colonial del africano/a como “ser-mercancía” (Mbembe, 2016). Inongo-vi-Makomè (2000, p. 19) a inicios del siglo XX no dudaba al asegurar en relación a los campos del Maresme catalán que

hoy los africanos no trabajan como lo hacían los esclavos de antaño, pero si medimos las horas que desempeñan sus labores y los salarios que perciben por ellas, podemos añadir delante de la palabra esclavo, el prefijo “semi”, para hacer justicia a su condición en este mundo libre y moderno donde ejercen sus labores (Inongo-vi-Makomè, 2000, p. 19).

Este racismo que no es fácil de detectar. Actúa como una hidra de varias cabezas (Collectif/Brigade Anti Negrophobie, 2014) que va renovándolas continuamente. Y lo va haciendo a través del propio sistema político – en España, vemos la comodidad de ciertos partidos políticos utilizando al migrante que proviene de países empobrecidos de chivo expiatorio o el discurso utilitarista de las fuerzas progresistas para con la migración – (Pajares, 2011), a través de los medios de comunicación de masas que nos trasladan una imagen reducida de pobreza y guerra de África (Castel, 2011) y deshumanizada del migrante africano (Fajardo y Soriano, 2016), y un sistema educativo en donde se reproduce un discurso histórico caracterizado por la invisibilización y el menosprecio, fundamentales para consolidar esa idea del “negro” como un ente lejano en su Humanidad a un “nosotros étnico”, una “comunidad imaginada” recurriendo a las palabras de Benedict Anderson (1993) para hablar de las naciones, que es también “blanca” y occidental.

### *3. Invisibilidades y distorsiones del discurso histórico contemporáneo*

En el discurso histórico que domina escuelas, institutos y la academia española, sigue perpetuándose la idea de que la historia de la humanidad es sinónimo de la historia del hombre blanco y en donde África ocupa el mismo espacio conceptual que planteó el filósofo alemán Hegel, a saber, la de África como lugar que “no tiene interés histórico propio, sino el de que los hombres viven allí en la barbarie y el salvajismo,

sin suministrar ningún ingrediente a la civilización” (Hegel, 1974, p. 180). Esta ahistoricidad de las sociedades africanas y su nulo aporte a la historia de la humanidad justifican a priori esa ausencia en los discursos hegemónicos.

Esta es la razón por la cual estudiamos el continente en tanto en cuanto el hombre blanco llegó –colonialismo–, supuestamente se fue –descolonización– y como reflejo de las miserias del ser humano – Tercer Mundo –. No sin hipocresía, la figura de Leopoldo II aparece como chivo expiatorio que olvida la importancia del racismo institucional que instauraron todos los países colonizadores. O la descolonización, que aparece como un punto de ruptura, muy lejos de una realidad presente que sigue encontrando lazos muy fuertes de opresión de raíz colonial. Urge recordar hoy las palabras de Frantz Fanon (1986, p. 45), y es que “la historia que escribe (el colono) no es, pues, la historia del país al que despoja, sino la historia de su nación en tanto que ésta piratea, viola y hambrea”.

Para el caso de España, además, estos discursos institucionales olvidan la existencia de población africana y afrodescendiente desde la Edad Moderna en España a raíz de la ruta Atlántica por la cual en el sur de la Península “Cervantes llegó a comparar la ciudad hispalense con un ‘tablero de ajedrez’, por su diversidad étnica, y Lope de Vega llamó a las mulatas ‘los lunares de Sevilla’” (Martín Casares, 2014, p. 318). Ello a través de la existencia de un sistema de esclavitud que en España se ha presentado siempre como “la historia de otros” (Piqueras, 2012, p. 11) y nunca la nuestra propia. Sin embargo, el relato oficial nos dice que la existencia de personas africanas y afrodescendientes se remonta a finales de los años 80 ligada fundamentalmente a las migraciones económicas. Como tampoco se plantea la colonización en el África Subsahariana como una realidad importante de nuestro pasado histórico. Donato Ndong lo expresa de la siguiente manera: “España no ha superado el complejo del colonizador<sup>1</sup> [...] al contrario que en otras antiguas potencias coloniales, que no se ha asumido el hecho colonial como fenómeno histórico”<sup>2</sup>.

Este hecho también se refleja en generaciones de personas de origen guineoecuadoriano que, tras la independencia vivieron en los márgenes sociales en España, muchas de ellas apátridas, y que tuvieron que hacer frente a una política

---

<sup>1</sup> Véase Memmi, 1957.

<sup>2</sup> Conferencia impartida por Donato Ndong Bidyogo el 18 de enero de 2018 en el aula Francisco Muñoz de la Universidad de Granada bajo el título: “La independencia de Guinea Ecuatorial: 50 años después. Conferencia”.

institucional que se denominó “Materia reservada”<sup>3</sup> y les impedía comunicación con su patria ante la dejación de la antigua metrópoli. El 13 de noviembre de 1971, uno de ellos, Fermin-Nvó Abaga Obono publicaba en Fuerza Nueva una carta abierta en el que denunciaba que “hace dos meses he tenido un hijo al que no conozco. ¿Qué razones puede haber para que un padre, que no ha cometido mal alguno, se vea privado del gozo legítimo de dar un beso a su hijo? ¡Y pensar que eres tú, Madre España, quien me lo impide...!4.

Ligada a esta experiencia colonial y rompiendo con la idea de Zygmunt Bauman de la inexistencia del compromiso intelectual en el presente (Tabet, 2017), el papel jugado por la población afroespañola está siendo fundamental para poner al descubierto toda una historia llena de racismo. Lucía Mbomío (2017) nos muestra la parte más íntima del racismo en donde nos describe los problemas a los que se enfrentaron mujeres (esposas de hombres negros y madres de hijos mestizos) ante un “régimen emocional” marcadamente racista en los 70, 80 y 90's del siglo pasado y que aún continúa vigente. O Desirée Bela-Lobedde (2018), mostrando a través de su propia experiencia vital los mensajes inferiorizadores a los que ha tenido que enfrentarse (Los Negritos de África Que se Mueren de Hambre del Domund o la de “Yo soy aquel negrito del África tropical” de Cola Cao), parada por la policía siendo una niña de tan solo 13 años por su color de piel, el blackface, con toda la historia de racismo que conlleva o prácticas como el alisamiento del pelo o el blanqueamiento de la piel, que ilustran un complejo de inferioridad que nació de la deshumanización y estigmatización de las poblaciones denominadas negras<sup>5</sup>. De la misma manera, desde colectivos feministas afrodescendientes se decidió posicionarse en 2018 contra la huelga del 8-M recuperando el espíritu de Sojourner Truth de 1851 en *Ain't I a woman?* (¿Acaso no soy yo una mujer?) ante la invisibilización de las reivindicaciones de las mujeres negras en la huelga feminista (Soler, 2018).

Sin embargo, estos saberes históricos, pese a que nos ayudan “a entender el presente, desde sus raíces históricas, [...] (para) introducir rectificaciones (y) proyectar nuevas estrategias” (Baldó, 2013, p.24) aparecen como saberes incómodos

---

<sup>3</sup> El 30 de enero de 1971, el Ministerio de Asuntos Exteriores, al amparo de la Ley de Secretos Oficiales vigente en España había declarado “Materia Reservada” toda información relativa a la República de Guinea Ecuatorial y sus relaciones con España. Véase Fernández, 1976.

<sup>4</sup> Archivo General de Administración. R-13430-045. Abaga Obono, 1971.

<sup>5</sup> Véanse los trabajos de Aixelà-Cabré, 2020 y 2020b, en donde se pone de manifiesto los problemas de ser mujer negra en España y la necesidad de utilizar sus memorias para implementar políticas de equidad.

para el discurso hegemónico dentro la historiografía. Contra esta historia oficial luchan en primera fila los propios africanos y afrodescendientes en España. Son los casos de los ecuatoguineanos, apátridas, la “generación perdida” (Nerín, 2018) que quedó entre un país que los rechazó y otro que les negó su propia nacionalidad. A través de sus obras se reescribe la historia colonial española poniendo en el centro del relato las opresiones y las resistencias de los diferentes pueblos africanos. Donato Ndongu (1987; 1998 y 2020) Justo Bolekia (2016) o Francisco Zamora (2017) son exponentes de este tipo de literatura. De la misma manera, Juan Balboa Boneke (1978), también desde su exilio en España escribía aquel “¡Oh! Guinea errante, Guinea del exilio: ¿Dónde estás?” esperando mientras confiaba en un país, España, que dejó prácticamente de lado a unos ciudadanos originarios de su antigua colonia en el África Subsahariana.

Son también relevantes los trabajos de Inongo-vi-Makomè<sup>6</sup> mostrándonos las opresiones y resistencias de la población africana desde finales del franquismo hasta la actualidad, o Edmundo Sepa (2017) hablando en primera persona de la utilización política que se les ha dado a los migrantes y ciudadanos racializados en este país para conseguir un puñado de votos. O la de los migrantes procedentes del África Subsahariana en el periodo más reciente. Mamadou Dia (2014) hablando en primera persona de esa masa de trabajadores africanos, en situación irregular que, obligados a mandar remesas, trabajan en situaciones de semiesclavitud; Pathé Cissé (2008), narrando el viaje en cayuco en el que se juegan la vida miles de compatriotas cada año, o Mahmud Traoré (2014), denunciando en primera persona los sucesos de la valla de Melilla en las que fueron asesinados varios africanos en septiembre de 2005.

Sin duda, se trata de una literatura que nace de la “herida colonial”<sup>7</sup> y que, a través de sus testimonios y creaciones artísticas comprometidas, atestiguan la continuidad de las opresiones de carácter racista en el espacio colonial y poscolonial español, que es carácter estructural y forman parte de la cotidianidad de sus vidas, planteando que la descolonización no ha sido un punto de ruptura. Son la prueba más evidente de que la lacra del racismo no ha desaparecido. A través de la función social de estos relatos, se intenta luchar contra el hegemónico relato de los medios de comunicación de masas y de unas Ciencias Sociales y Humanas que, como aseguraban Jordi Tomás y Albert Farré (2009, p.8) ya hace una década, se siguen encontrando en una “efervescencia precaria”.

---

<sup>6</sup> Véase de Inongo-vi-Makomè, 2006; 2017 y 2000.

<sup>7</sup> Véase Maroto Blanco, 2019.

#### 4. Un breve estado de la cuestión sobre la situación de la historiografía española

En lo que respecta a la Historia Contemporánea, entre los trabajos que han intentado sacar a la luz toda esta historia española en relación con la negritud y la colonización podemos destacar las obras de Gustau Nerín (2009; 1998 y 2010). En ellas se plantea el escaso poder colonial efectivo en la región del Muni antes de la I Guerra Mundial, algo completamente ausente de los grandes manuales de Historia, así como la desmitificación del discurso franquista del hispano tropicalismo, caracterizado por una supuesta vocación africana de los españoles, un comportamiento históricamente no racista como “demostraba” la presencia del mestizaje, y una tendencia misionera de la nación española. Trabajos muy importantes para conocer el papel del discurso colonial, la existencia de segregación racial y la teoría y praxis de una jerarquía generorracial que aún tiene efectos palpables en la realidad presente de Guinea Ecuatorial, como la monetarización del sexo o la asunción de la superioridad blanca. Así mismo, el dossier del número 108 de *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* bajo el título ‘La colonización española en el golfo de guinea: una perspectiva social’ coordinado por Gonzalo Álvarez Chillida y Gustau Nerín (2018) plantea temas relacionados con la memoria de la colonización y las resistencias al propio proceso y sus efectos. Desde el estudio de la colonización, también se han planteado trabajos para analizar aspectos recientes. La obra de Mayca de Castro Rodríguez (2019, p.599) aporta luz a la hora de entender “las prácticas discursivas e históricas del racismo español”. En ella plantea que la Guinea Española “fue un espacio donde proyectar cierta utopía del nacional-catolicismo franquista y sus consensos en relación al género, la raza, la nación y la clase [...] (pues) África sirvió como metonimia del yo colonial y viril español” (de Castro, 2019, pp. 602-603). O los volúmenes más recientes de Aranzadi y Álvarez Chillida (2020) en donde se expone el tema del olvido colonial, la esclavitud, la violencia o la economía colonial.

Otros trabajos han intentado ligar la experiencia colonial a la historia reciente y el presente de España. *Memoria colonial e inmigración: la negritud en la España posfranquista* (2007) obra editada por Rosalía Cornejo Parriego, consta de trabajos relacionados con la memoria colonial relacionados con la negritud en Cuba y Guinea Ecuatorial, la mirada a las migraciones subsaharianas durante el periodo postfranquista. Todo ello a partir de un acercamiento desde la historia cultural, en donde las producciones fílmicas y las canciones producidas desde España toman un protagonismo que nos desvela ya, en este año, una realidad completamente

invisibilizada. Otras compilaciones como la de Beatriz Frieyro de Lara y José Luis Rodríguez Jiménez (2015) lo han realizado desde una mirada ligada a la seguridad y al mundo militar, muy útil para analizar las continuidades coloniales en cuanto a la relación de España con África.

En la línea de los anteriores surgió la obra colectiva *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia* (Maroto y López, 2019)<sup>8</sup>. En ella se señala, por un lado, toda una continuidad colonial y racista que ha existido en España con respecto al negro en la actualidad, poniendo énfasis en el “blanqueamiento” del relato nacional, que ha tratado de excluir a las personas denominadas negras, desmontando una serie de mitos que está siendo aprovechada por los discursos xenófobos, poniendo al descubierto la estructura racista actual, tanto a través de la legislación, de prácticas silenciadas como el consumo de prostitución en España proveniente de la trata de personas o la existencia de racismo en la comunidad LGTB tanto en España como en Guinea Ecuatorial, en este último caso, influido por la herencia colonial.

La agencia de los colectivos africanos y afrodescendientes en la historia de España también han sido analizados por Antumi Toasijé, subrayando como hechos clave de la esta historia olvidada años como el de 1992 – el inicio del panafricanismo diaspórico en el contexto del asesinato de Lucrecia Pérez y la brutal paliza a Rodney King en un clima en España de acoso de la extrema derecha con carteles y pintadas en Aravaca como “INMIGRACIÓN STOP Primero los Españoles”, “Defenderse contra la invasión” o “Fuera Negros N.J.” de grupos de extrema derecha o el encierro en 2004 en la catedral de Barcelona (Toasijé, 2009). A lo que siguió la denominada “desafricanización” de España, en donde si ya con Felipe González hubo un discurso de criminalización del migrante africano, esto se acentuó con Aznar, volviéndose más beligerante hasta el punto de que en el Consejo Europeo de junio de 2002 en Sevilla se plantearan sanciones económicas a los países emisores de migración (Toasijé, 2009).

Esta “desafricanización” se ha estudiado partiendo de los whiteness studies, campo en expansión dentro de los estudios ibéricos (Persanch, 2020) y que van más allá de la consideración de que la entrada en la Comunidad Económica Europea tras la superación de la dictadura franquista nos permitió dejar atrás aquella acusación

---

<sup>8</sup> Véanse las aportaciones de Antumi Toasijé, Mbuyi Kabunda, Susana Moreno-Maestro, Moha Gerehou, Habiba Houdiaf, Momadou Diagne Lo, Melibea Obono o Ricardo Abeso en Maroto Blanco - López Fernández, 2019; o Maroto Blanco, 2021.

de que “África empieza en los Pirineos”, que Juan Goytisolo señalaba como que “otros son ahora los marginales, los no-europeos, los verdaderos africanos” (Cornejo, 2007, p.18). El intento de superar esta visión orientalizante ya empezó a ser negada por el franquismo. Martín Repinecz (2018) lo ejemplifica con el “Spain must be different, but not too different”, con el que hace alusión a ese intento por demostrar que España formaba parte de la blanquitud europea, y el proceso de modernización y europeización se podría hacer bajo la guía de Franco. Un ejemplo lo propone con el estudio de la comedia desarrollista o el landismo, en donde se alude al pasado colonial español como ejemplo del histórico rol de España en la configuración de una jerarquía racial a nivel global, se muestra la modernización del país, manteniendo la mirada exótica del exterior a través de la hipervirilización del hombre español o macho ibérico, y se denigra al negro a través del “humor”.

##### *5. Conclusiones y reflexiones finales*

Pese a ser negado de manera sistemática en la sociedad española y a través de sus distintas instituciones, el racismo sigue teniendo un papel clave para entender la sociedad y las lógicas de poder y opresión que funcionan en España. Entendido como una ideología que ha tratado de deshumanizar a grupos humanos – y lo sigue haciendo tal y como atestiguan numerosas fuentes – se ha valido, entre otros, de discursos generados en el ámbito de las enseñanzas medias y universitarias, teniendo su reflejo en la propia historiografía española que, tradicionalmente, ha prestado poca atención a fenómenos como la esclavitud, el colonialismo en América Latina y África, y la realidad poscolonial, con exiliados, migrantes y afrodescendientes como protagonistas principales.

Todo estos “olvidos” en los discursos hegemónicos en España han contribuido a crear una identidad rígida y excluyente de lo que significa ser ciudadano y una negación sistemática del racismo, haciendo del cosmopolitismo una necesidad para poder construir discursos más abiertos y una praxis política y social más justa. En este contexto tenemos que poner en valor las producciones de autores y autoras africanas y afrodescendientes así como de la propia historiografía española que, pese a su “efervescencia precaria” tratan de romper con las visiones tradicionales y coloniales del presente y del pasado de España. El recorrido realizado en este trabajo nos demuestra que son numerosas las producciones culturales e historiográficas que luchan desde el cosmopolitismo por la relectura del pasado español y por la creación de una(s) identidad(es) ciudadanas antirracistas en España.

6. Bibliografía / references

- Abaga Obono, Fermin-Nvó (13 de noviembre de 1971) '¿De quién es la culpa? Carta abierta a la Madre España', *Fuerza Nueva*.
- Aixelà-Cabré, Yolanda (2020b) 'The Presence of the Colonial Past: Equatorial Guinean Women in Spain', *European Journal of Overseas History*, 44 (1), pp. 140-158.
- (2020) 'Local Versions and the Global Impacts of Euro-African Memories: A Revision through Spanish Colonial', *Culture & History Digital Journal*, 9 (2), pp. 1-8.
- Álvarez-Chillida, Gonzalo y Nerín, Gustau (2018) 'La colonización española en el Golfo de Guinea: una perspectiva social', *Ayer. Revista de Historia Contemporánea*, 108, pp. 13-195.
- Anderson, Benedict (1993) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Angone, Odome (2019) *Las españolas afrodescendientes hablan sobre identidad y empoderamiento*. Madrid: Editorial Verbum.
- Aranzadi, Juan y Álvarez Chillida, Gonzalo (2020) *Guinea Ecuatorial (des)conocida. (Lo que sabemos, ignoramos, inventamos y deformamos acerca de su pasado y su presente)*. Madrid: UNED.
- Asante, Molefi Kete (2014) *Facing south to Africa: toward an Afrocentric critical orientation*. London: Lexington Books.
- Balboa Boneke, Juan (1978) *¿Dónde estás Guinea?* Palma de Mallorca: Cort.
- Baldó Lacomba, Marc (2013) *El saber histórico*. Valencia: Tirant Humanidades.
- Bela-Lobedde, Desirée (2018) *Ser mujer negra en España*. Barcelona: Penguin Random House.
- Belmonte (23 de febrero de 1989) '¿Racismo o lucha de clases?', *Diario 16*.
- Bloch, Marc (1952) *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*. Paris: Librairie Armand Colin.
- Bolekia, Justo (2016) *Los caminos de la memoria*. Madrid: Sial.
- Calvo Buezas, Tomás (2013) 'Inmigración y racismo (1992-2012): veinte años después del asesinato de Lucrecia', *Almenara: revista extremeña de ciencias sociales*, 5, pp. 78-89.

- Campos Serrano, Alicia (2003) 'Nacionalismo anticolonial en Guinea Ecuatorial: de españoles a guineanos', *Araucaria*, 5 (1), pp. 1-25.
- Castel, Antoni (2007) *Malas noticias de África*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Cissé, Pathé (2008) *La Tierra Prometida / Diario de un Emigrante. La Terre Promise/ Journal d'un Émigrant*. Cádiz: Diputación de Cádiz. Servicio de Publicaciones.
- Collectif/Brigade Anti Negrophobie (2014). *Autopsie de la Negrophobie. (Chronique d'une mort annoncée)*. Paris: Clairefontaine.
- Cornejo Parriego, Rosalía (2007) 'Introducción. De la mirada colonial a las diferencias combinables', en Cornejo Parriego, Rosalía (ed.) *Memoria colonial e inmigración: La negritud en la España posfranquista*. Barcelona: Edicions Bellaterra, pp. 17-38.
- De Castro, Mariano y Ndongo, Donato (1998) *España en Guinea. Construcción del desencuentro: 1778-1968*. Toledo: Sequitur.
- De Castro Rodríguez, Mayca (2019) *Empatía y violencia. Perspectivas transdisciplinarias para leer el pasado colonial español en Guinea Ecuatorial durante el siglo XX*. Universidad de Granada: tesis doctoral.
- De la Cuadra, Bonifacio (12 de enero de 1993) 'Procesados por asesinato el guardia civil y los tres menores que mataron a Lucrecia Pérez', *El País*.
- Dia, Mamadou (2014) *3052. Persiguiendo un sueño*. Murcia: Punto Rojo.
- Espelt, Esteve (2009) *¿Somos racistas? Valores solidarios y racismo latente*. Barcelona: Icaria.
- Fajardo Fernández, Rocío y Soriano Miras, Rosa María (2016) 'La construcción mediática de la migración en el Mediterráneo: ¿no-ciudadanía en la prensa española?', *Revista Internacional de Estudios Migratorios*, 6 (1), pp. 141-169.
- Fanon, Frantz (1986) *Los condenados de la tierra*. Mexico D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Fernández, Rafael (1976) *Guinea. Materia reservada*. Madrid: Sedmay Ediciones
- Frieyro De Lara, Beatriz y Rodríguez Jiménez, José Luis (2015) *Las relaciones de España con Guinea Ecuatorial y Sahara Occidental: dos modelos de colonización y de descolonización: la política poscolonial y sus implicaciones para la defensa y la seguridad nacional*. Granada: Universidad de Granada.

- Giménez Romero, Carlos (1992) 'Trabajadores extranjeros en la agricultura española: enclaves e implicaciones', *Estudios Regionales*, 31, pp. 127-147.
- González Alcantud, José Antonio (2011) *Racismo elegante. De la teoría de las razas culturales a la invisibilidad del racismo cotidiano*. Barcelona: Bellaterra.
- Grosfoguel, Ramón (2016) 'What is Racism?', *Journal of World-Systems Research*, 22 (1), pp. 9-15.
- Harvey, David (2017) *El cosmopolitismo y las geografías de la libertad*. Madrid: Akal.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1974) *Lecciones sobre la filosofía de la Historia Universal*. Madrid: Ediciones de la Revista de Occidente.
- Inongo-vi-Makomè (2017) *Visión del mundo de un africano desde ¿El Edén?* Barcelona: Ediciones Carena.
- (2006) *Población negra en Europa. Segunda generación. Nacionales de ninguna nación*. San Sebastián: Gakoa Liburuak.
- (2000) *La emigración negroafricana: tragedia y esperanza*. Barcelona: Carena.
- Maroto Blanco, José Manuel (2021) *Representaciones sociales, prácticas represivas y discursos de resistencia de la población negroafricana en la España colonial y poscolonial (1953-2019)*. Universidad de Granada: tesis Doctoral.
- (2019) 'Cuarenta años de literatura sobre la experiencia africana en España: Identificación de una literatura producida desde la herida colonial', *Tonos digital: Revista de estudios filológicos*, 36, pp. 1-27.
- Maroto Blanco, José Manuel y López Fernández, Rosalía (2019) *Migraciones y población africana en España. Historias, relatos y prácticas de resistencia*. Granada: EUG.
- Martín Casares, Aurelia (2014) 'De la esclavitud al abolicionismo en la historia de España: legislación, guerra justa y discursos', en Aurelia Martín Casares (ed.): *Esclavitud, mestizaje y abolicionismo en los mundos hispánicos*. Granada: Editorial Universidad de Granada, pp. 307-329.
- Mbembe, Achille (2016) *Crítica de la Razón Negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Ulzama: NED Ediciones.
- Mbomío Rubio, Lucía Asué (2017) *Las que se atrevieron*. Madrid: Sial.

- Memmi, Albert (1957) *Retrato del Colonizado. Precedido del retrato del colonizador*. Madrid: Siglo XXI.
- Ndongo, Donato (2020) *Historia y tragedia de Guinea Ecuatorial*. Barcelona: Bellaterra.
- (1987) *Las tinieblas de tu memoria negra*. Madrid: Fundamentos.
- Nerín, Gustau (2018) 'From the Generation of Hope to the Lost Generation: Failure to Prepare the Elites for Independence in Equatorial Guinea', en Aixelà-Cabré, Yolanda (ed.) *In the Footsteps of Spanish Colonialism in Morocco and Equatorial Guinea*. Zurich: LIT Verlag, pp. 157-184.
- (2010) *La última selva de España Antropófagos, misioneros y guardias civiles*. Madrid: La Catarata.
- (2009) *La soberanía española en el Muni (1900-1914)*. Madrid: La Catarata.
- (1998) *Guinea Ecuatorial, historia en blanco y negro*. Barcelona: Península.
- Pajares, Miguel (2011) 'El sindicalismo español ante la inmigración: más solidario que antidiscriminatorio', en Pajares, Manuel y Jubany, Olga (Eds.) *Sindicatos e inmigración en Europa, 1990-2010. Análisis comparativo de las dinámicas y acciones en siete países de la Unión Europea*. Barcelona: Icaria.
- Persánch, José María (2020) 'From Whiteness to blanquitud y branquitude', *The Journal of Hispanic and Lusophone Whiteness Studies*, 1, 2020, pp. i-xv.
- Piqueras, José Luis (2016) *La esclavitud española en América Latina y el Caribe*. La Habana: Editora Historia.
- (2012) *La esclavitud en las Españas. Un lazo trasatlántico*. Madrid: La Catarata.
- Repinecz, Martin (2018) 'Spain Is (Not So) Different: Whitening Spain through Late Francoist Comedy', *TRANSMODERNITY: Journal of Peripheral Cultural Production of the Luso-Hispanic World*, 8 (2), pp. 91-109.
- Sepa Bonaba, Edmundo (2017) *Convergente, conveniente o intruso*. Madrid: Ediciones Wanafrica.
- Soler, Antoinette T. (2018) *Viviendo en modo afroféminas*. Barcelona: La Tija Edicions.
- Susa Araico, Anabel (Dir.) (2020) *Percepción de la discriminación por origen racial o étnico por parte de sus potenciales víctimas en 2020*. Madrid: Ministerio de Igualdad. Consejo para la Eliminación de la Discriminación Racial o Étnica.

- Tabet, Simon (2017) 'Del proyecto moderno al mundo líquido. Conversaciones con Zygmunt Bauman', *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXII 230, pp. 287-304.
- Toasijé, Antumi (2019) *Presencia e influencia africana y africano-descendiente denominada negra en la historia y prehistoria de España, frente a la desafricanización y ultraeuropeización en la construcción del pasado*. Universidad de Alcalá: tesis doctoral.
- (2010) *La africanidad de España memoria y reconocimiento: La memoria y el reconocimiento de la comunidad africana y afrodescendiente negra en España, el papel de la vanguardia panafricanista*, VII Congreso Ibérico de Estudios Africanos, Lisboa.
- (2009) 'The Africanity of Spain. Identity and Problematization', *Journal of Black Studies*, 39 (3), pp. 348-355.
- Tomàs, Jordi y Farré, Albert (2009) *Los estudios africanos en España: balance y perspectivas*. Barcelona: CIBOD edicions.
- Traoré, Mahmud y Le Dantec, Bruno (2014) *Partir para contar. Un clandestino africano rumbo a Europa*. Logroño: Pepitas de calabaza.
- Zamora Lobocho, Francisco (2017) *La República Fantástica de Annobón*. Madrid: Sial.
- (1994) *Cómo ser negro y no morir en Aravaca*. Barcelona: Ediciones.

### 7. Curriculum vitae

José Manuel Maroto Blanco es doctor con mención internacional en Estudios Migratorios y miembro del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad de Granada. Ha sido editor de la obra publicada por EUG «Migraciones y población africana en España: Historias, relatos y prácticas de resistencia». Sus líneas de investigación versan sobre el racismo colonial y poscolonial en el África subsahariana y la «Europa Negra», y las producciones culturales africanas y afrodescendientes como formas de resistencia. También ha participado en estancias de docencia en las universidades Félix Houphouët-Boigny y Alassane Ouattara de Costa de Marfil.



## Un posto al sole dove conviene invecchiare: voci di pensionati italiani in Tunisia

### A place in the sun where it is worth getting old: voices of Italian retirees in Tunisia

Monica Iorio

(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 26/10/2021

Date of acceptance: 13/05/2022

#### *Riassunto*

Il contributo analizza la migrazione dei pensionati italiani in Tunisia con l'obiettivo di far luce sulle cause di questi spostamenti e sul bilancio delle loro. In linea con altre ricerche che indagano le migrazioni dei pensionati in altre aree del mondo, lo studio evidenzia che i flussi dei pensionati italiani verso la Tunisia, in particolare verso le sue città costiere, si inseriscono in un movimento migratorio Nord-Sud che si realizza alla scala globale e che sfrutta opportunamente la geografia dei divari economici, del costo della vita e della libertà di movimento al fine di trascorrere la terza età in modo attivo e agiato.

#### *Parole chiave*

Migrazione; pensionati; Italia; Tunisia.

#### *Abstract*

This contribution analyzes the migration of Italian pensioners to Tunisia with the aim of shedding light on the causes of it and on the balance of their lives. In line with other studies that investigate the international retirement migration to other areas of the world, the study shows that the flows of Italian pensioners to Tunisia, in particular to its coastal cities, are part of a North-South migration that is taking place on a global scale and which exploits the geographic differences in the economy, the cost of living and the freedom of movement in order to spend the third age in an active and comfortable way.

#### *Keywords*

Migration; Pensioners; Italy; Tunisia.

---

*Introduzione. - 1. La presenza dei pensionati italiani in Tunisia: alcuni dati. - 2. Testimonianze. - 2.1. La storia di Giovanni: in Tunisia per ricominciare e vivere dignitosamente. - 2.2. La storia di Anna: In Tunisia per vivere senza pensieri e affrontare nuove sfide. - 2.3. La storia Maria e Riccardo: In Tunisia per godersi la vecchiaia. - 3. Riflessioni finali. - 4. Bibliografia. - 5. Curriculum vitae.*



### *Introduzione*

La migrazione internazionale dei pensionati (IRM) è stata tradizionalmente interpretata come una "scelta di vita" intrapresa da pensionati facoltosi i quali, sfruttando le risorse accumulate nel corso della fase lavorativa della propria esistenza, si trasferiscono nei paesi posti alle basse latitudini per beneficiare delle bellezze paesaggistiche, dello stile di vita vacanziero, nonché per dedicarsi finalmente a sé stessi, dopo anni di responsabilità lavorative e familiari (Benson e O'Reilly, 2009). Nel Vecchio Continente i pionieri di questa migrazione, a partire dagli anni Settanta e Ottanta, sono stati i nord europei attratti dalle località costiere dell'Europa mediterranea (Costa del Sol, Algarve, Malta, per fare qualche esempio) e dalle aree rurali francesi e italiane (rispettivamente, Provenza e Toscana) (King e Patterson, 1998; King et al., 2000; Rodríguez et al., 1998; Williams e Patterson, 1998).

Se inizialmente il trasferimento dei pensionati fuori dai confini nazionali era praticato quasi esclusivamente da coppie benestanti – non a caso definite “migranti privilegiati” (Croucher, 2012), “turisti di lunga durata” o “turisti residenziali” (McWatts, 2009), individui che durante la loro vita attiva avevano effettuato numerosi spostamenti per lavoro e turismo e che non di rado, ancora prima di andare in pensione, avevano acquistato una proprietà immobiliare nella località in cui poi si sarebbero ritirati (Gustafson, 2001) – oggi vanno emergendo nuovi attori e nuove motivazioni: persone in difficoltà economiche che cercano luoghi in cui la propria pensione abbia un maggior potere di acquisto, pensionati singles, vedovi o divorziati che cercano di ri-farsi una vita, pensionati che per far fronte alle restrizioni del welfare del proprio paese si ritirano presso case di riposo di un paese straniero, come i tedeschi che si trasferiscono nelle case di cura della Repubblica Ceca, dell'Ungheria o della Polonia (Connolly, 2012).

Anche la geografia dell'IRM mostra una rinnovata complessità con la saturazione delle mete tradizionali (King et al., 2021) e lo sviluppo di nuove destinazioni localizzate principalmente nei paesi in via di sviluppo, tra cui nazioni del sud-est asiatico, del sud America (Hayes, 2014 e 2015), del nord Africa (Escher e Petermann, 2014; Faranda, 2016; Therrien e Pellegrini, 2015) e dell'Europa orientale (Gökçen, 2016; Iorio, 2020).

Nel recente periodo, i pensionati sembrano scegliere luoghi in cui il costo della vita è significativamente inferiore rispetto a quello del paese di origine e in cui è relativamente facile trascorrere la terza età in modo attivo e agiato (Hayes, 2014).

Anche i pensionati italiani, negli anni più recenti, hanno iniziato a trasferirsi all'estero alimentando il cosiddetto fenomeno dei “nonni in fuga” (Cristaldi e

Leonardi, 2018). Gli studi sul tema sono ancora numericamente contenuti, nondimeno, evidenziano che i pensionati del Bel Paese si dirigono verso destinazioni limitrofe caratterizzate da un basso costo della vita e da un carico fiscale leggero, come la Bulgaria (Iorio, 2020), o verso destinazioni che hanno avviato schemi fiscali speciali per i pensionati stranieri, come il Portogallo, le Canarie (Cristaldi e Leonardi, 2018) e Malta (Iorio, 2016).

Il presente contributo esamina il trasferimento dei pensionati italiani in Tunisia, un paese che storicamente ospita una comunità di italiani e che nel più recente periodo è diventato una delle mete principali di questa forma di mobilità. Utilizzando alcune storie di vita raccolte dall'autrice, lo studio cerca di far luce sui motivi che spingono i pensionati italiani a trasferirsi in Tunisia e sul bilancio delle loro vite in questo paese.

### 1. La presenza dei pensionati italiani in Tunisia: alcuni dati

Secondo le statistiche dell'Anagrafe Italiani Residenti all'Estero (A.I.R.E.), gli italiani ultrasessantenni, verosimilmente pensionati, residenti in Tunisia ammontano a circa 1.500 (su un totale di carica 4.000) (A.I.R.E., 2019). I trasferimenti sono avvenuti perlopiù a partire dal 2010 (fig. 1).

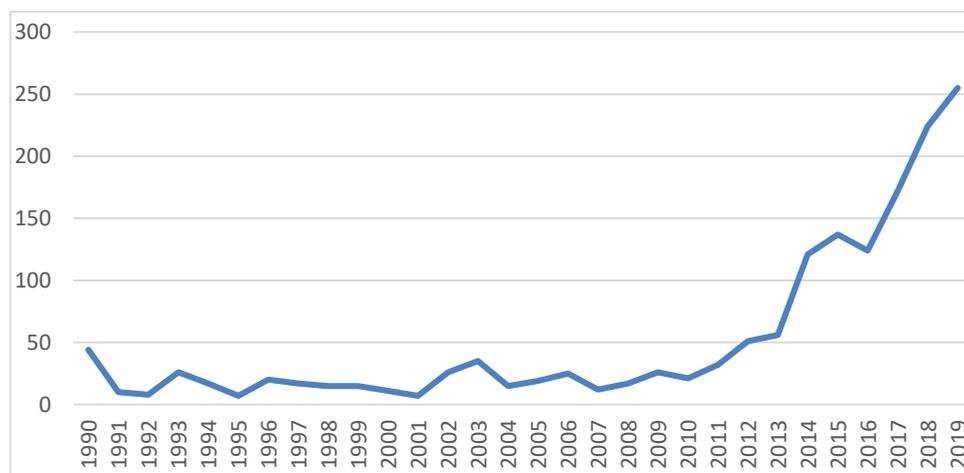


Fig. 1. Italiani ultrasessantenni residenti in Tunisia al 31.12.2019, per anno di iscrizione all'A.I.R.E. (Fonte: elaborazione personale su dati A.I.R.E., 2019).

Una delle principali ragioni che spinge i pensionati italiani a trasferirsi in Tunisia è di natura prettamente fiscale. Infatti, in virtù di una convenzione stipulata tra l'Italia e la Tunisia negli anni Ottanta, durante il primo governo Craxi, gli italiani in quiescenza che trasferiscono la propria residenza in Tunisia e vi risiedono per almeno 183 giorni (anche non continuativi) possono chiedere di essere assoggettati al fisco tunisino. La legge finanziaria tunisina (n. 85 del 25 dicembre 2006) entrata in vigore nel 2007, ha reso il trasferimento dei pensionati stranieri particolarmente vantaggioso. La normativa, infatti, prevede per i pensionati stranieri una quota di reddito non imponibile pari all'80%, mentre la tassazione grava solo sul restante 20%, con un'aliquota che varia, a seconda del reddito, dal 15% al 35% e che in media si aggira sul 20%. Di questo consistente abbattimento fiscale possono beneficiare sia i pensionati del settore privato sia i pensionati del settore pubblico, a differenza delle convenzioni siglate con gli altri paesi che si applicano solo ai pensionati provenienti dal comparto privato.

I pensionati italiani scelgono soprattutto le località di mare, in particolare la celebre Hammamet, nota ai più per le vicende che interessarono Bettino Craxi e per i suoi resort turistici, un tempo molto frequentati dagli italiani, così come da altri turisti internazionali. Ad Hammamet si è sviluppata una fitta rete di intermediari italiani e tunisini che facilita il trasferimento dei pensionati. Nel più recente periodo, di fronte alla relativa saturazione che interessa questa cittadina, sempre più frequentata anche da pensionati francofoni e tedeschi, vanno emergendo altre località costiere, meno turistiche di Hammamet, ma più economiche, come Sousse, Bizerta, Kelibia, Mahdia e Hahouaria. Sole e mare, fanno quindi da sfondo alla vita dei senior italiani desiderosi di vivere la migliore terza età possibile a poca distanza dall'Italia.

## *2. Testimonianze*

Per dar voce ai protagonisti di questa migrazione si è scelto l'approccio biografico, dando spazio a delle microstorie che mettono in luce le diverse scelte individuali e familiari, i percorsi seguiti e le vicissitudini che hanno portato alcuni pensionati italiani a scegliere la Tunisia come luogo in cui trascorrere gli anni della terza età. Nel complesso si sono raccolte dodici storie, esse danno conto della complessità del fenomeno e, per quanto non totalmente rappresentative dell'universo dei pensionati, offrono nondimeno un contributo per ricostruire alcuni tratti generali.

Di seguito si riportano le storie di tre pensionati, i cui nomi, per proteggere la loro privacy, sono di pura fantasia<sup>1</sup>.

### *2.1. La storia di Giovanni: in Tunisia per ricominciare e vivere dignitosamente*

Giovanni è un ex camionista di 68 anni, si è trasferito in Tunisia nel 2016, vive ad Hammamet, è divorziato ed ha 2 figli che vivono in Italia. Dal suo racconto emerge che il trasferimento è avvenuto principalmente per motivi economici e familiari:

In Italia con la mia pensione avrei fatto molta fatica a vivere, avrei dovuto fare molti sacrifici. [...] Qui riesco ad avere un tenore di vita più elevato rispetto a quello che avrei potuto avere restando in Italia. [...] Diciamolo francamente, il discorso della defiscalizzazione è importante: la maggior parte dei pensionati è qui per questo motivo. Poi la Tunisia è vicina all'Italia, il clima è caldo, il cibo ottimo, le persone gentili ed accoglienti. Io mi trovo bene, a livello di sicurezza, mi sento più sicuro qui che in Italia. [...] Qui c'è un altro stile di vita: in Italia è tutto più frenetico, di corsa, qui è più rilassato. La gente è cordiale, calma. Se voglio andare in spiaggia e noleggiare un ombrellone e una sdraio, spendo 20 dinari (circa 7 euro n.d.r.), in Italia ne avrei speso 50.

La pensione di Giovanni ha un maggior potere di acquisto e questo gli consente di avere un buon tenore di vita:

Ci si può concedere più cose, la vita ce la si gode meglio. Mangio bene, vado in ristorante 3-4 volte alla settimana, in Italia non ci andavo mai, frequento altri italiani, siamo un bel gruppetto. [...] In Italia certe cose non le avrei potute fare. Ho comprato un'auto nuova (mi sono tolto un capriccio). Anche le visite specialistiche da privati le ho fatte in tempi brevissimi e con i costi di un ticket italiano.

Parimenti, Giovanni riesce a risparmiare e ad aiutare il proprio figlio:

In Italia vivono i miei figli: uno lavora ed è autosufficiente, mentre l'altro è precario, io per quello che posso lo aiuto, perché qui con la mia pensione ho una vita dignitosa e riesco a mettere qualcosa da parte, questo mi fa stare bene, mi fa sentire un padre e mi fa sentire vivo. [...] Torno spesso in Italia.

---

<sup>1</sup> Le storie sono state raccolte tra il 2019 e il 2021, in parte in Tunisia e in parte attraverso videochiamata Skype dall'Italia.

Giovanni ritiene che il bilancio della propria vita in Tunisia sia positivo ma vorrebbe una compagna:

Qui sono solo, nel senso che sono single, vivo con il mio cagnolino, ma chissà un giorno posso incontrare una compagna, italiana o straniera o anche tunisina. Qui è pieno di ragazze tunisine che si accompagnano con pensionati stranieri tanto per essere sostenute economicamente, per avere regali, e magari la cittadinanza italiana, ma a me questo non interessa, mi piacerebbe avere una relazione vera. [...] Quindi sono soddisfatto, ma non mancano gli aspetti negativi: il discorso igiene, l'inquinamento, la mancanza di una cultura ecologica. Mi fa male vedere la rassegnazione nella popolazione a convivere con questo livello di inquinamento. La corruzione a tutti i livelli, a partire da chi dovrebbe far rispettare la legge. La Tunisia ha un potenziale di bellezze turistiche e culturali che non sa valorizzare, ma le cose cambieranno. [...] A chi in Italia ha avuto delle difficoltà nella vita, non solo economiche, ma anche affettive, consiglio di ricominciare e di scegliere la Tunisia per farlo, questo Paese ridà le opportunità per rifarsi una nuova vita.

## *2.2. La storia di Anna: In Tunisia per vivere senza pensieri e affrontare nuove sfide*

Anna ha 67 anni, viene da Padova, ha lavorato come paramedico in un consultorio familiare, è vedova da circa 15 anni, ha un figlio adulto e indipendente, e si è trasferita in Tunisia nel 2019. Dal suo racconto emerge che i motivi che la hanno indotta a trasferirsi ad Hammamet vanno aldilà del mero fattore economico:

La defiscalizzazione della pensione e il costo della vita sono stati importanti nello spingermi a partire, ma non fondamentali, infatti ho scelto di trasferirmi in Tunisia perché da sempre amo la cultura araba, c'ero già stata in vacanza. Della Tunisia mi piace soprattutto il carattere delle persone, lo spirito di accoglienza in particolare per noi italiani, il sorriso innato della gente, il saluto sempre e per tutti. [...] Ho deciso di fare un viaggio esplorativo quando non mi sentivo più bene nella mia pelle, ero scontenta, la mia casa mi stava stretta e mi metteva tristezza e non mi riconoscevo più. Il lavoro è ormai archiviato da tempo per me... volevo fortemente nuovi stimoli! Dopo un tempo di doverosa riflessione, ho deciso di provare a vivere un paio di settimane ad Hammamet e così sono partita per un viaggio esplorativo organizzato da un'agenzia che si trova in provincia di Padova e che mi ha messo in comunicazione con un'italiana che gestisce una *maison d'hotels*, la quale mi ha aiutato in tutto e che adesso è una mia carissima amica.

Dalle parole di Anna emerge profonda soddisfazione per la sua nuova vita in una località di mare dove vive in modo spensierato e avventuroso al tempo stesso:

Hammamet ha un mare e un clima stupendo ed è vicinissima all'Italia. La realtà ha superato le mie aspettative perché qui ho trovato tutto ciò di cui avevo bisogno. [...] Le mie amiche mi dicevano che ero pazza, ma non è così, io voglio giocare con la mia vita, non rischio nulla, cosa perdo? Ho solo da guadagnarci, mi sento di nuovo viva, ogni giorno è un'avventura, una scoperta. [...]. Per me è un'avventura anche cercare di conoscere le persone del posto, per ora la lingua mi blocca, per cui frequento soprattutto altri italiani, mi trovo molto bene.

Anna mantiene contatti con l'Italia:

Mio figlio sta in Italia, questa estate verrà a trovarmi. Io conto di frequentare regolarmente l'Italia, non è che voglio tagliare i ponti con il mio paese, ho la mia casa, degli amici che sento regolarmente sui social, anche loro verranno a trovarmi.

Nella sua valutazione esistono tuttavia aspetti meno positivi:

Se mi chiedi di parlarti di un aspetto negativo, beh, mi viene mente la pulizia, cartacce per terra, ecco su questo i tunisini sono molto indietro, insomma hanno poco rispetto per l'ambiente. E poi il traffico, o meglio, il modo di guidare, non rispettano le regole [...]. Ma sono convinta che con il tempo miglioreranno, almeno spero.

### *2.3. La storia Maria e Riccardo: In Tunisia per godersi la vecchiaia*

Maria e Riccardo hanno rispettivamente 72 e 74 anni, vengono da Milano, Maria era un'impiegata e Riccardo un imprenditore, vivono ad Hammamet dal 2017. Hanno 2 figli adulti che vivono e lavorano all'estero. Dal loro racconto traspare che i motivi del trasferimento sono da ricondursi, oltre che ai vantaggi fiscali che la Tunisia offre, alla voglia di allontanarsi dall'Italia per godersi la vecchiaia in un ambiente esotico, rilassato e sicuro:

Francamente ci eravamo stancati di stare in Italia, un clima politico asfissiante, un'eterna indecisione. E poi non ci sentivamo più sicuri a casa nostra, avevamo paura dei furti, avevamo installato diversi allarmi, ci sembrava di stare in un bunker. Si può vivere con la paura che ti entrino i ladri in casa? È successo a diversi nostri vicini di casa [...] E poi le tasse, tasse, tasse, anzi noi siamo fortunati, ma quanti pensionati in

Italia vivono allo stremo?

Il bilancio della loro vita in Tunisia è, a loro detta, molto positivo:

Qui in Tunisia viviamo bene, ci possiamo permettere una casa indipendente con un bel giardino, una signora che tiene in ordine la casa, siamo padroni del nostro tempo. [...] Facciamo lunghe passeggiate in spiaggia, qui c'è sempre il sole, vediamo i nostri amici italiani al nostro baretto abituale, compriamo pesce freschissimo che quasi te lo regalano, andiamo a cena fuori, facciamo sport, tra poco proviamo il golf, insomma viviamo senza privazioni! Torniamo in Italia almeno una volta all'anno, grazie a WhatsApp, sentiamo i nostri figli ogni giorno. Se tutto va bene, trascorreremo il prossimo Natale tutti insieme. [...] Certo ci sono aspetti negativi, per esempio le lungaggini burocratiche, un'innata lentezza dei tunisini nel fare le cose, ti dicono Insh'Allah [...] questo può farti piacere per certi versi, ma quando si tratta che un operaio deve venire a casa a riparare qualcosa, beh ti fa saltare i nervi. E poi li devi seguire, fanno tutto a modo loro [...]. Un altro aspetto negativo è come trattano la strada, che è spesso presa come discarica. Spero che piano piano le cose possano cambiare con le generazioni future. D'altro canto, i municipi stanno intensificando la pulizia, la gente è contenta quando trova pulito, ma la strada è ancora lunga.

### *3. Riflessioni finali*

Uno dei principali motivi che spinge i pensionati italiani a trasferirsi in Tunisia è legato ai vantaggi fiscali offerti da questo paese, uniti al costo della vita sensibilmente inferiore a quello italiano.

Dalle narrazioni è emersa la soddisfazione di aver acquisito un buono, se non ottimo, tenore di vita, con un elenco di vantaggi materiali immediati: dalle case spaziose a prezzi accessibili, alla consuetudine di andare in ristorante, di praticare sport, di potersi concedere un aiuto domestico stabile, il tutto in un ambiente mediterraneo di sole e mare, peraltro facilmente raggiungibile.

I racconti fanno spesso riferimento al termine "rinascita" per significare non solo l'acquisizione di un maggiore potere di acquisto, ma anche la possibilità di invecchiare in modo attivo, aprendosi a nuove "avventure", a nuove "sfide" ed anche a nuove relazioni sentimentali. Si tratta di affermazioni che rimandano alla retorica della terza età, che promuove il benessere fisico, mentale, sociale ed anche economico dei giovani-anziani (Gilleard e Higgs, 2011; WHO, 2002). Il trasferimento all'estero, o comunque il trascorrere almeno sei mesi all'anno nella destinazione

straniera, riflette dunque l'*agency* dei pensionati desiderosi di invecchiare in modo attivo, e senza privazioni economiche, in un contesto ambientale e culturale differente nel quale mettersi alla prova, prima di raggiungere la quarta età, quella dell'inesorabile declino. Essi sono dei migranti *carpe diem* pronti a lasciare la propria *comfort zone* pur di vivere nuovi stimoli (Hayes, 2021).

Se i rapporti con l'Italia vengono costantemente mantenuti sia virtualmente, attraverso i social network, sia realmente, con i frequenti rientri, in Tunisia si stringono relazioni sociali perlopiù con gli altri italiani e stranieri. Le relazioni con i tunisini sono in gran parte superficiali, anche a causa dei confini linguistici. I tunisini vengono sì definiti un popolo amichevole e ospitale, tuttavia per certi aspetti poco affidabile (ad esempio in riferimento al rispetto degli appuntamenti, o all'esecuzione delle prestazioni lavorative a domicilio) e "indietro" rispetto a temi di educazione civica quali, per esempio, il rispetto del codice della strada e della sua pulizia.

Indubbiamente, e soprattutto in un'epoca di muri e respingimenti nei confronti dei migranti provenienti dal Sud del mondo, l'emigrazione dei pensionati del Nord dispiega una sorta di neocolonialismo, che non necessariamente ripropone la precisa bilateralità del rapporto coloniale passato, ma che nondimeno reitera una gerarchia di stati nazione. In questo senso, l'IRM si manifesta come un movimento di persone privilegiate (ancorché alcune di esse in patria affrontassero difficoltà economiche), relativamente 'libere' di circolare nello scacchiere delle leggi internazionali sulla mobilità, che sfrutta e riafferma i divari socio-economici e geo-politici di un mondo sempre più globalizzato, ma anche sempre più ineguale.

#### 4. Bibliografia

Anagrafe Italiani Residenti all'Estero (A.I.R.E.) 2019. *Italiani ultrasessantacinquenni residenti in Tunisia al 31 dicembre, 2019* (dati non pubblicati).

Benson, Michaela - O'Reilly, Karen (2009) 'Migration and the search for a better way of life: a critical exploration of lifestyle migration', *Sociological Review*, 57 (4), pp. 608-625.

Connolly, Kate (2012) 'Germany's far-flung pensioners living in care around the world', *The Guardian*, 28 Dec. <<https://www.theguardian.com/world/2012/dec/28/germany-pensioners-living-care-world>>, (20 aprile 2021).

- Cristaldi, Flavia - Leonardi, Sandra (2018) *Pensionati in fuga? Geografie di una nuova emigrazione*. Roma: Editrice Tau.
- Croucher, Sheila (2012) 'Privileged mobility in an age of globality', *Societies*, 2 (1), pp. 1-13.
- Escher, Anton - Petermann, Sandra (2014) 'Marrakesh Medina: Neocolonial paradise of lifestyle migrants?' in Janoschka, Michael - Haas, Heiko (eds.) *Contested spatialities, lifestyle migration and residential tourism*. London: Routledge, pp. 29-46.
- Faranda, Laura (2016) 'Lasciateci stare. Pensionati italiani in Tunisia tra crisi, esili e dimissioni dello Stato', in Faranda, Laura (a cura di) *Non più a sud di Lampedusa. Italiani in Tunisia tra passato e presente*. Roma: Armando Editore, pp. 139-165.
- Gilleard, Chris - Higgs, Paul (2011) 'The third age as a cultural field', in Carr, Dawn - C. Komp, Kathrin (eds.) *Gerontology in the era of third age: new challenges and new opportunities*. New York: Springer, pp. 33-49.
- Gokcen, Ertuğrul (2016) 'British migrants in the Turkish countryside: Lifestyle migration, loss of social status and finding 'true life' in difference', *METU Studies in Development*, 432, pp. 475-496.
- Gustafson, Per (2001) 'Retirement migration and transnational lifestyles', *Ageing & Society*, 21 (4), pp. 371-394.
- Hayes, Matthew (2014) 'We gained a lot over what we would have had: The geographic arbitrage of North American lifestyle migrants to Cuenca', *Ecuador. Journal of Ethnic and Migration Studies*, 40 (12), pp. 1953-1971.
- (2015) 'Moving South: the economic motives and structural context of North America's emigrants in Cuenca, Ecuador', *Mobilities*, 10 (2), pp. 267-284.
- (2021) 'Sometimes you gotta get out of your comfort zone: retirement migration and active ageing in Cuenca, Ecuador', *Ageing & Society*, 41, pp. 1221-1239.
- Iorio, Monica (2016) 'Vado a vivere a Malta: l'emigrazione italiana in tempo di crisi', *Rivista Geografica Italiana*, 123 (3), pp. 319-340.
- (2020) 'Italian retirement migration: Stories from Bulgaria', *Geoforum*, 111, pp. 198-207.
- King, Russell - Cela, Eralba - Fokkema, Tineke (2021) 'New frontiers in international retirement migration', *Ageing & Society*, 41, pp. 1205-1220.

- King, Russell - Patterson, Guy (1998) 'Diverse paths: the elderly British in Tuscany', *International Journal of Population Geography*, 4 (2), pp. 157-182.
- King, Russel - Warnes, Tony - Williams, Allan (2000) *Sunset lives: British retirement migration to the Mediterranean*. Oxford Berg: Publishers.
- McWatters, Mason R. (ed.) (2009), *Residential tourism: (De)constructing paradise*, Channel View Publication. New York: Buffalo.
- Rodríguez, Vincent - Mayoralas-Fernández, Gloria - Rojo, Fermina (1998) 'European retirees on the Costa del Sol: a cross-national comparison', *International Journal of Population Geography*, 4 (2), pp. 183-200.
- Therrien, Catherine - Pellegrini, Chloé (2015) 'French migrants in Morocco: from a desire for elsewhere to an ambivalent reality', *The Journal of North African Studies*, 20 (4), pp. 605-621.
- Williams, Allan M - Patterson, Guy (1998) 'An empire lost but a province gained: A cohort analysis of British international retirement in the Algarve', *International Journal of Population Geography*, 4 (2), pp. 135-156.
- World Health Organization (WHO) (2002) *Active ageing: A policy framework*, World Health Organization. Geneva.

##### 5. Curriculum vitae

Monica Iorio è professoressa associata di Geografia Politica ed Economica. Insegna Geografia dello Sviluppo e Geografia Economico-Politica. I suoi interessi di ricerca vertono principalmente su temi di geografia del turismo, con particolare riferimento ai processi di sviluppo associati alla valorizzazione del patrimonio culturale, e di geografia sociale e della popolazione, con particolare riferimento alle migrazioni internazionali e ai processi di inclusione della popolazione straniera.



## Intersezioni tra fumetto e migrazioni. Uno sguardo geografico

### Intersections between comics and migrations. A geographical look

Marcello Tanca

(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 11/01/2022

Date of acceptance: 08/07/2022

#### *Riassunto*

Il fumetto è entrato recentemente a far parte degli interessi dei geografi, che ultimamente lo stanno sperimentando anche come mezzo - e non più come semplice oggetto - di indagine. Questo contributo vuole offrire uno sguardo d'insieme sulla convergenza di fumetto e migrazioni in un'ottica strettamente geografica. Questa intersezione è letta attraverso il filtro della popular geopolitics, vale a dire delle rappresentazioni del mondo diffuse dai mezzi di comunicazione di massa che alimentano la cosiddetta popular culture. Il contributo sviluppa inizialmente alcune riflessioni sul carattere mobile e ibrido del linguaggio fumettistico. L'esperienza migratoria è successivamente esplorata attraverso tre tipologie di narrazione fumettistica: il fumetto-reportage, il fumetto-pamphlet e il fumetto-propaganda.

#### *Parole chiave*

Geografia; fumetto; migrazioni.

#### *Abstract*

Comics have recently become part of the interests of geographers, who have recently been experimenting with it also as a means of investigation. This contribution offers an overview of the convergence of comics and migrations from a strictly geographical point of view. This intersection is read through the popular geopolitics filter: that is, the representations of the world spread by the mass media that feed the so-called popular culture. First, the contribution initially develops some reflections on the mobile and hybrid character of the comic language. After, the migratory experience is explored through three types of comic narrative: the reportage or graphic journalism, the comic-pamphlet and the propaganda comic.

#### *Keywords*

Geography; Comics; Migrations.

1. Introduzione: esplorando le intersezioni tra fumetto e migrazioni. – 2. Il fumetto: la narrativizzazione delle mobilità. – 3. Dentro il fumetto: sguardi diversi sul mondo migrante. – 4. Conclusioni: mondo migrante e fumetto. – 5. Bibliografia. – 6. Curriculum vitae.

### 1. Introduzione: esplorando le intersezioni tra fumetto e migrazioni

In questo contributo vorrei introdurre il lettore al tema del rapporto tra fumetto e migrazioni in un'ottica geografica e più precisamente di *popular geopolitics*. Con questa espressione – conosciuta, com'è noto, da Geraóid Ó Tuathail (1998) – si intendono quelle rappresentazioni del mondo diffuse dai mezzi di comunicazione di massa che alimentano la cosiddetta *popular culture* (da non confondere con la "cultura popolare" che designa invece l'ambito del folklore e in genere dei miti e delle tradizioni storicamente ereditate). La mia lettura si colloca in ciò sulla scia di una prassi di ricerca consolidata (Marie - Ollivier, 2013; McKinney, 2013 e 2020; Düsseldorf, 2020; Mickwitz, 2020; Serrano, 2021) che anche in Italia (Amato, dell'Agnese, 2016) mette al centro dei propri interessi i molteplici modi attraverso i quali l'esperienza migratoria si trasforma in racconto, e più precisamente in quella particolare forma di racconto per immagini che è il fumetto (de Spuches, 2016; Rinella, 2019; Epifani, 2020; Gamba, 2020). Questo medium sta ricevendo negli ultimi tempi particolare attenzione in geografia. A una maniera diciamo più "tradizionale" di approcciarsi a esso, in cui questo figura – alla stregua del cinema o della letteratura – come oggetto dell'analisi, più recentemente si è preso a utilizzarlo direttamente come strumento di analisi (Cancellieri - Peterle, 2019; Aru - Serreli, 2020; Fall, 2021; Peterle, 2021; Mezzapelle - Simone - Tabusi, 2021). In questa seconda opzione, contraddistinta da una tensione creativa, la natura ibrida del linguaggio fumettistico – medium al tempo stesso testuale e iconico – è approcciata non più dall'esterno, in maniera per così dire "passiva"; al contrario, essa diviene la forma e il perno di una consapevole prassi di ricerca (e di esposizione dei risultati della medesima) al tempo stesso alternativa e complementare a forme più canoniche e consolidate di indagine come, ad es., quella che si estrinseca nella stesura di un articolo scientifico<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Come è stato osservato, "la realizzazione di un fumetto, pur apparendo inusuale ad un primo sguardo accademico, si rivela stimolante e pertinente per una innovazione umanistica e culturale e, dunque, anche di ricerca" (Mezzapelle - Simone - Tabusi, 2021, p. 34).

A prescindere dal modo in cui lo adoperiamo, lavorare sulle possibili intersezioni tra fumetto e migrazioni significa vagliare la capacità di questo medium di raccontare fenomeni di mobilità<sup>2</sup> che hanno ormai perso da tempo – se mai li hanno avuti – i tratti dell’eccezionalità e della transitorietà. Al di là delle molteplici cause che ne sono all’origine, le migrazioni rappresentano un fenomeno strutturale e non accidentale, tipicamente umano, che la nostra specie ha messo in atto fin dai primissimi momenti della sua storia, ma che la globalizzazione ha accentuato<sup>3</sup> caricandolo di valenze nuove, e problematiche<sup>4</sup>. Si tratta di ciò che Franco Farinelli chiama “la continua mobilità” data da “un insieme di traiettorie che nel complesso definiscono un contesto di evidente fibrillazione”: quello che infrange il “presupposto fondamentale alla condizione determinante della statualità moderna”, vale a dire la staticità e fissità dei soggetti e la loro riconducibilità a un’identità prefissata e sostanziale (Farinelli, 2014, p. 363). Nella misura in cui questa fissità è uno dei pilastri sui quali si sono incardinati gli ordini politici e la nostra cultura, perlomeno dalla modernità in poi, si può affermare che “il soggetto occidentale che oggi guarda l’immigrato proietta, in quanto soggetto moderno, la propria natura statica” (Farinelli, 2003, p. 101). Il rovescio della medaglia di questo processo sta nella nostra riluttanza, indice di una profonda difficoltà, ad abbandonare il filtro della staticità – che per Farinelli rimanda, come è noto, al paradigma cartografico. Il conflitto non potrebbe essere più stridente: mentre il mondo nel quale viviamo è attraversato da flussi, scambi, traiettorie e mobilità di vario genere, le forme di organizzazione politica della Terra sono ancora improntate rigidamente a modelli statici<sup>5</sup>, come lo Stato territoriale centralizzato, spazialmente continuo, omogeneo e isotropo:

---

<sup>2</sup> Sui *Mobility Studies*: Iacoli - Papotti - Peterle - Quaquarelli, 2021.

<sup>3</sup> Cfr., su questo punto, Samers, 2012; Colucci - Sanfilippo, 2015. Come ha recentemente osservato Giuseppe Dematteis, “senza immaginazione geografica i nostri progenitori non avrebbero potuto diffondersi sull’intero pianeta a partire da un angolo remoto dell’Africa” (Dematteis, 2021, p. XVIII).

<sup>4</sup> Secondo l’ultimo rapporto delle Nazioni Unite, nel 2020 sono emigrati nel mondo 281 milioni di persone (UNDESA, 2021).

<sup>5</sup> Si veda a tal proposito il recente lavoro di Ernesto Sferrazza Papa sulla *teicopolitica* (τεῖχος in greco è il muro di cinta della πόλις), ossia sulla politica basata sulla verticalizzazione dei confini vale a dire sull’intensa attività di creazione e ispessimento di muri, coprifuoco, checkpoint, controlli, ecc. cui fanno sempre più spesso affidamento i governi per fronteggiare

Questo è il motivo per cui ancora oggi non esiste uno Stato che riesca a mettere a punto una politica minimamente decente nei confronti dei flussi migratori. (...) La cosa straordinaria è che gli attuali sistemi di controllo frontaliero, almeno quelli che si vanno attualmente potenziando, tendono a riprodurre alla fine esattamente quella condizione di staticità da cui l'intera modernità nasce. (...) Oggi viviamo all'interno di un regime territoriale per il quale non abbiamo ancora modelli adeguati, abbiamo soltanto modelli moderni, quelli sempre più insufficienti della spazialità (Farinelli, 2019, pp. 21 e 28).

Appurato che le migrazioni rappresentano per antonomasia *un evento mobile*, la cui fluidità deriva dal suo essere un'azione a un tempo precaria e continuativa nel tempo e nello spazio, può il fumetto permetterci di catturare qualcosa di questo fenomeno e di conservarne le proprietà fondamentali? In altre parole: a fronte di un oggetto – che poi sarebbe un soggetto: un individuo unico e irripetibile – in movimento, il o la migrante, non rischia il medium scelto di imbrigliarne la natura dinamica e incerta, riconducendo la tensione essenziale che lo pervade, quella tra ciò che era quando viveva a casa sua e ciò che vorrebbe essere ma che non è ancora (Dal Lago, 2004, p. 14), proprio a quella rigidità e certezza che ne sono l'esatto contrario? La domanda è lecita ma tanto un'analisi della sintassi del linguaggio fumettistico quanto della produzione italiana e internazionale, offrono buone ragioni per ritenere scongiurato questo pericolo: esso infatti ben si sposa con una concezione dinamica dell'indagine geografica, ossia con l'idea di una "geografia della carne del mondo" (Dematteis, 2008) che intrecciando la dimensione spaziale con quella temporale e spostando la propria attenzione dalle cose ai processi e dagli oggetti ai soggetti riesce a descrivere il cambiamento, la discontinuità e l'avvicinarsi dei piani e dei contesti territoriali nei quali ha luogo l'azione.

## 2. Il fumetto: la narrativizzazione delle mobilità

Partiamo dal presupposto che il fumetto è una "macchina simulante" (Tanca, 2020), al cui interno il materiale narrativo viene sottoposto a un vero e proprio processo di riconfigurazione e ricodificazione. Questo *trattamento*, che scompone e ricomponi i contenuti della narrazione, conferendo loro una carica differenziale e incrementale, obbedisce ai codici espressivi proprio di questo medium. Ciò fa sì che lo stesso plot

---

i flussi migratori (Sferrazza Papa, 2020). Sulla dislocazione come cifra essenziale della nostra epoca: Giubilaro, 2016.

narrativo, raccontato attraverso un testo, un prodotto audiovisivo, alla radio, in un fumetto, ecc., pur conservando più o meno intatto il suo nucleo essenziale, acquisti e perda di volta in volta certi tratti significativi che derivano dai diversi linguaggi espressivi utilizzati per comunicarlo. Tornerò più in là su questo punto; per il momento, segnalo che uno degli *schemi spaziali*, ossia degli elementi espressivi specifici della narrazione a fumetti, è costituito dalla *mise en dessin* che esso produce: in questo medium le relazioni temporali sono anche relazioni spaziali (e viceversa), e questo significa che la continuità di un'azione è un evento che nel prodursi coinvolge entrambe le dimensioni. Prendiamo quattro semplici vignette tratte da *Diario marocchino*, una storia disegnata nel 2007 da Gipi (Gianni Pacinotti), uno dei massimi fumettisti italiani, e apparsa prima in Francia nel volume *Paroles sans papier* e successivamente in Italia sul n. 725 della rivista "Internazionale"<sup>6</sup>:



Fig. 1. Estratto dalla storia *Dramma marocchino* di Gipi (2007-2008)

Considerate separatamente, queste quattro vignette restano immobili e isolate, disgregate e discontinue, diverse come sono per contenuto, taglio dell'inquadratura, scalarità e dettaglio. Finché il movimento dei nostri occhi, saltando dall'una all'altra non connette tra loro le informazioni parziali e lacunose

<sup>6</sup> Oggi è inclusa nella raccolta *Diario di fiume e altre storie* edita nel 2009 dalla Coconino Press.

che prese singolarmente ci offrono, saldandole in un *continuum* spazio-temporale, esse non raccontano una storia. Lo fanno solo quando la sequenzialità emerge dall'interazione tra i disegni e i testi, e un peculiare schema spaziale attraverso il quale sono state pensate acquisisce valore narrativo, permettendoci di seguire il dipanarsi della vicenda raccontata: i gesti, il discorso, la situazione in cui si trova il personaggio presente dalla prima all'ultima "prendono vita", si muovono sotto i nostri occhi perché *siamo noi* a "completare" senza nemmeno rendercene conto il non-detto, ciò che accade (gli spazi bianchi) tra una vignetta e l'altra (Barbieri, 1991, p. 168; Barbieri, 2017, pp. 48-54; Dittmer, 2010; Dittmer, 2014, pp. 69-83; McCloud, 2018, pp. 71 e sgg.; Peterle, 2017, pp. 47-48)<sup>7</sup>. Pur in un frammento così breve la narrativizzazione acquista un significato compiuto che si offre alla nostra fruizione e comprensione. Insomma, quella del fumetto, sintetizza Giada Peterle, è *una grammatica mobile*, una forma di rappresentazione-narrazione i cui elementi strutturali sono intrinsecamente connotati in termini dinamici e processuali. E questo lo rende particolarmente adatto al racconto di un'esperienza, come quella migratoria, a sua volta mobile non solo perché incentrata sulla *transterritorialità*, ossia sullo spostamento fisico e mentale da un luogo a un altro (Turco, Camara, 2018), ma anche perché *ibrida* e *continuamente discontinua* – vale a dire incerta e soggetta a imprevisti.

Una controprova empirica di quanto appena affermato ci viene dall'ormai ricchissima produzione sul tema. Questa evidenzia un forte interesse da parte degli autori per il racconto delle mobilità migranti. All'interno di questo repertorio il fumetto viene infatti utilizzato non soltanto per raccontare storie puramente immaginarie (*fiction*) ma, ibridandosi con forme di inchiesta e narrazione giornalistica, per documentare fatti reali attinti dalla cronaca (*non-fiction*) e realizzare reportage che possano raggiungere un pubblico più ampio di quello tradizionale; declinandosi così come *graphic journalism* (Beatrice, 2012; Duncan, et alii, 2015; Gubitosa, 2018; Mitaine, Touton, Rodrigues, 2021). Senza nessuna pretesa di esaustività ma con il solo intento di offrire al lettore un campione parzialissimo ma in un certo qual modo indicativo delle svariate forme che l'intersezione fumetto/migrazioni può produrre, possiamo individuare all'interno di questo filone alcuni elementi significativi. Nell'insieme, un primo tratto che colpisce è la varietà degli autori, degli approcci, degli stili grafici e delle territorialità evocate: *Fortezza*

---

<sup>7</sup> Ne *Il sistema fumetto* Thierry Groensteen riporta la seguente affermazione di Federico Fellini: "Il fumetto, più del cinema, beneficia della collaborazione dei lettori: si racconta loro una storia che raccontano a sé stessi; secondo il proprio ritmo e la propria immaginazione, andando avanti e indietro" (Groensteen, 1999, p. 15).

*Europa: storie di mura e di migranti* di Claudio Calia ed Emiliano Rabuiti (2006); il già citato *Diario marocchino* di Gipi (2007); *Immigrants: 13 témoignages, 13 auteurs de bande dessinée et 6 historiens* di Christophe Dabitch (2010); *The Unwanted* di Joe Sacco (2010); *Etenesh. L'odissea di una migrante* di Paolo Castaldi (2011); *Escape to Gold Mountain: A Graphic History of the Chinese in North America* di (David H.T. Wong (2012); *Kater I Rades. Il naufragio della speranza* di Dario Bonaffino e Francesco Niccolini (2014); *Alpha, Abidjan-Gare du Nord* di Bessora e Stephane Barroux (2014); *Un giorno andrò in Europa* di Sara Creta e Chiara Abastanotti (2015); *The Strange* di Jérôme Ruillier (2016); *Mediterraneo* di Sergio Nazzaro e Luca Ferrara (2018); *L'Odyssée d'Hakim. De la Syrie à la Turquie* di Fabien Toulmé (2018); *Escaping Wars and Waves: Encounters with Syrian Refugees* di Olivier Kugler (2018); *Lampedusa – Image Stories from the Edge of Europe* di The Migrant Images Research Group (2018); *The Scar: Graphic Reportage from the US-Mexico Border* di Andrea Ferraris e Guido Chiocca (2019); Nicola Bernardi e Sio, *Storiemigranti* (2019); *When Stars Are Scattered* di Victoria Jamieson e Omar Mohamed (2020).

In questa produzione ormai molto diversificata non mancano i lavori esplicitamente indirizzati ai lettori più giovani, sia in età prescolare che scolare. Per i suoi risvolti educativi e pedagogici, “l’immigrazione spiegata ai bambini” – per riprendere il titolo di un albo di Marco Rizzo e Lelio Bonaccorso – appare come un filone di grande importanza: grazie alla semplicità dei testi e delle immagini, queste pubblicazioni rappresentano uno strumento utile per introdurre i lettori più giovani a un tema delicato come quello delle migrazioni e sensibilizzarli sui suoi risvolti emotivi. Qualche titolo: *Les doigts niais* di Olivier Douzou e Natalie Fortier (2001); *Migrando* di Mariana Chiesa Mateos (2010); *Il viaggio* di Francesca Sanna (2016); *L’immigrazione spiegata ai bambini: il viaggio di Amal* di Marco Rizzo e Lelio Bonaccorso (2016); *Planète migrants* di Sophie Lamoureux e Amélie Fontaine (2016); *La Frontera: El Viaje Con Papa* di Deborah Mills, Alfredo Alva e Claudia Navarro (2018); *I rifugiati e i migranti. Bambini nel mondo* di Hanane Kai (2018); *What Is a Refugee?* di Elise Gravel (2019); *Le petit livre pour parler des enfants migrants* di Sophie Bordet-Petillon, Xavier Emmanuelli e Pascal Lemaître (2021)<sup>8</sup>. “Questa straordinaria varietà non è passata inosservata sia tra gli addetti ai lavori – ossia coloro che ruotano professionalmente intorno alla galassia “fumetto” – che tra gli stessi geografi”<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Sul fumetto come strumento didattico utile in ambito geografico: Kleeman, 2006.

<sup>9</sup> Sull’immigrazione in Italia, tra le numerose pubblicazioni più recenti si rimanda ai due rapporti della Società Geografica Italiana *L’altrove tra noi. Dati, analisi e valutazioni sul fenomeno migratorio in Italia*, del 2003 (a cura di Pasquale Coppola); e *Per una geopolitica delle migrazioni*.

Per quanto riguarda i primi, citerò la mostra *Migrando, gridando, sognando* a cura di Valerio Bindi, Simona Gabrieli e Matteo Stefanelli che nel 2019 è stata ospitata all'interno del Salone internazionale del fumetto di Napoli<sup>10</sup>. L'intento, come evidenzia il sottotitolo, era mettere in evidenza l'importanza delle *Storie di migranti nello sguardo del fumetto mediterraneo*. Si tratta di un'iniziativa dal carattere geografico molto marcato: è proprio un territorio liquido, quello mediterraneo, a fare da trait d'union tra i flussi migratori che lo attraversano e un gruppo di 12 autori italiani, mediorientali e africani che hanno lavorato (e disegnato) storie migranti (Gipi, Barrack Rima, Marco Rizzo e Lelio Bonaccorso, Francesca Mannocchi e Gianluca Costantini, Othman Selmi, Migo, Nadia Dhab, Maya Mihindou, Ahmed Ben Nessib, Salim Zerrouki).

Un altro fronte foriero di potenziali sviluppi è rappresentato dal Festival International de Géographie di Saint-Dié-des-Vosges che dal 2017 ospita un Salon de la Bande Dessinée ma dal 2016 assegna un premio al miglior fumetto geografico<sup>11</sup>. Il Festival ospita ogni anno un paese diverso e ne offre una serie di approfondimenti che spaziano dalla cultura alla gastronomia e alla letteratura. Nel 2016 è stato il turno del Belgio, che vanta una lunga tradizione fumettistica (come ogni appassionato sa bene, la formula "fumetto franco-belga" individua un'ampia area di sovrapposizione artistica favorita dalla comunanza linguistica). Tra le opere selezionate per il premio non mancano quelle incentrate sulla narrazione di un'esperienza migratoria: è il caso, nel 2019, del fumetto *À bord de l'Aquarius*, l'edizione francese di un volume di Marco Rizzo e Lelio Bonaccorso su cui ritornerò nelle pagine seguenti.

### 3. Dentro il fumetto: sguardi diversi sul mondo migrante

Un secondo elemento che emerge dalla rassegna della produzione sul tema ha a che fare col fatto che anche il fumetto, esattamente come qualunque altra forma di discorso

---

*nuove letture dell'altrove tra noi*, del 2018 (a cura di Monica Meini e Franco Salvatori); per una breve storia delle vicende che hanno portato la geografia delle migrazioni a trasformarsi in un discorso specifico su un argomento specifico si rimanda a Tanca, 2019.

<sup>10</sup> Si veda a questo proposito il sito <https://www.comicon.it/migrando-gridando-sognando>.

<sup>11</sup> Il regolamento del Premio "Amerigo Vespucci" per la bande dessinée è disponibile al seguente indirizzo: [https://www.fig.saint-die-des-vosges.fr/images/03\\_Litterature/Prix-BD-Geo/2019/Règlement-bd-geographique.pdf](https://www.fig.saint-die-des-vosges.fr/images/03_Litterature/Prix-BD-Geo/2019/Règlement-bd-geographique.pdf).

e più in genere di rappresentazione artistica, interpreta i processi migratori attraverso griglie di lettura costruite su sistemi di valori e *moral grammars* molto diversificate. Come vedremo, questo mezzo espressivo può veicolare orientamenti, obiettivi e prassi anche molto contrastanti, al punto da risultare di fatto inconciliabili: da quelle mosse da un intento documentaristico e incentrate sul racconto delle drammatiche condizioni in cui si muove chi effettua una traversata dalla sponda sud alla sponda nord del Mediterraneo o tenta di valicare un confine, a posizioni di netto rifiuto e demonizzazione dello straniero. Una gamma certo molto ampia di reazioni, che tuttavia non deve stupire: con le sue sfumature e l'insistenza ora su questo ora su quell'aspetto o insieme di attori, questa varietà non fa che rispecchiare, oltre che le convinzioni personali dei singoli autori, le diverse pulsioni – politiche, ideologiche, umanitarie, ecc. – che percorrono al suo interno una società che è meta di flussi migratori, e di/a cui queste opere vogliono parlare. Prese singolarmente, queste pulsioni non possono ovviamente essere sussunte e generalizzate come se rispecchiassero l'intero corpo sociale (il che, si ammetterà, a seconda dei punti di vista può apparire tanto come un pregio quanto come un difetto). Stante l'ampia casistica dei diversi approcci al fenomeno e la varietà delle opere sul tema, si è pertanto deciso di concentrare l'attenzione, nelle pagine che seguiranno, su produzioni che esemplificassero alcune tipologie più diffuse e riconoscibili; queste narrazioni hanno il pregio di metterci nella condizione di cogliere alcuni dei modi in cui *una società rappresenta (e si rappresenta in relazione a) i flussi migratori*. Va da sé che, una volta immesse nel circuito della comunicazione sociale, queste opere non solo documentano atteggiamenti condivisi nei confronti delle migrazioni, ma ne producono a loro volta degli altri: convincono, informano, rafforzano un'opinione già formata, suscitano una reazione avversa, il desiderio di saperne di più, di informarsi, ecc. – entrano insomma a far parte di quel vasto repertorio rappresentazionale, insieme discorsivo e iconografico, che alimenta le nostre "geografie non formali" (Wright, 1947). La narrazione del mondo migrante rappresenta da questo punto di vista un filone molto importante, mai del tutto separato dall'oggetto di cui è racconto, e col quale interagisce continuamente, alimentandolo e alimentandosene incessantemente; pertanto, per capire cosa succede quando il fumetto incontra le migrazioni, è opportuno spezzare la dialettica circolare che lega queste ultime alla loro narrativizzazione e vedere quali temi, quali relazioni di potere e quali finalità emergano nel punto in cui si intrecciano. Per evidenziare alcune possibili configurazioni del rapporto fumetto-migrazioni ho quindi evidenziato tre diverse tipologie: a) *il resoconto di un'esperienza sul campo che testimonia un contatto diretto con i protagonisti dell'esperienza migratoria*; b) *il racconto di finzione, che non nasce da un*

intento documentario, ma con l'obiettivo di esprimere un punto di vista complessivo sul fenomeno in sé; c) il fumetto di propaganda, elemento attivo nelle politiche migratorie di uno Stato.

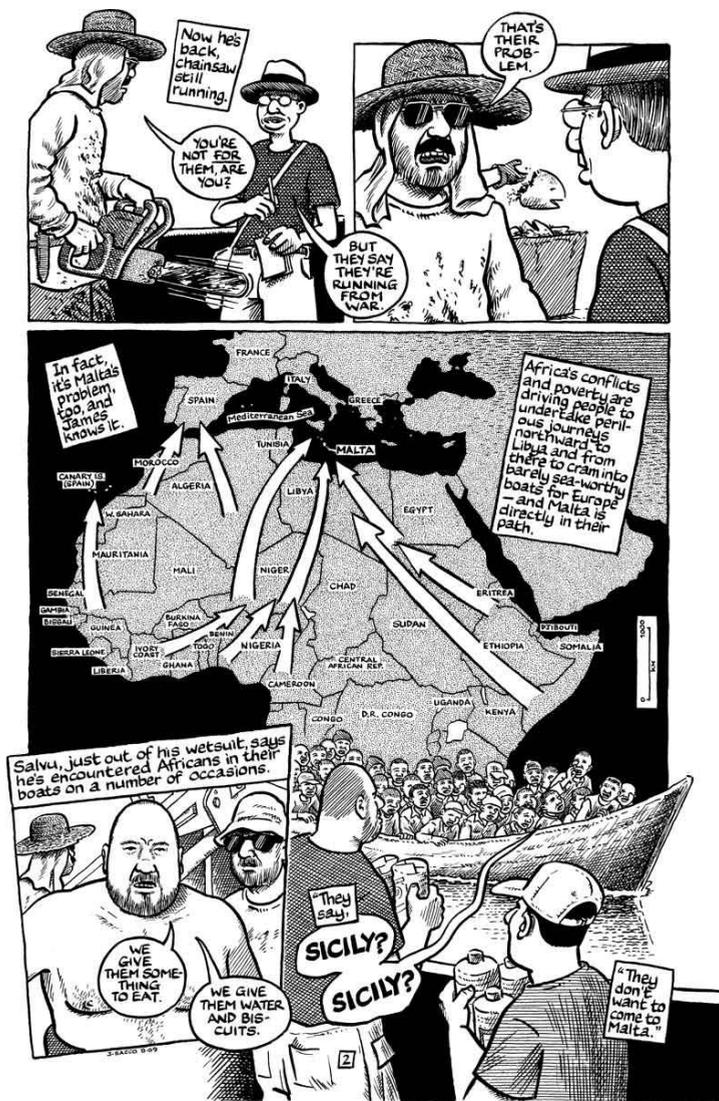


Fig. 2. Tavola tratta da *The Unwanted* di Joe Sacco. Si noti, in quest'opera di graphic journalism che racconta l'immigrazione africana a Malta, l'utilizzo del linguaggio cartografico. Il lavoro è stato pubblicato per la prima volta sul quotidiano inglese "The Guardian" nel 2010.

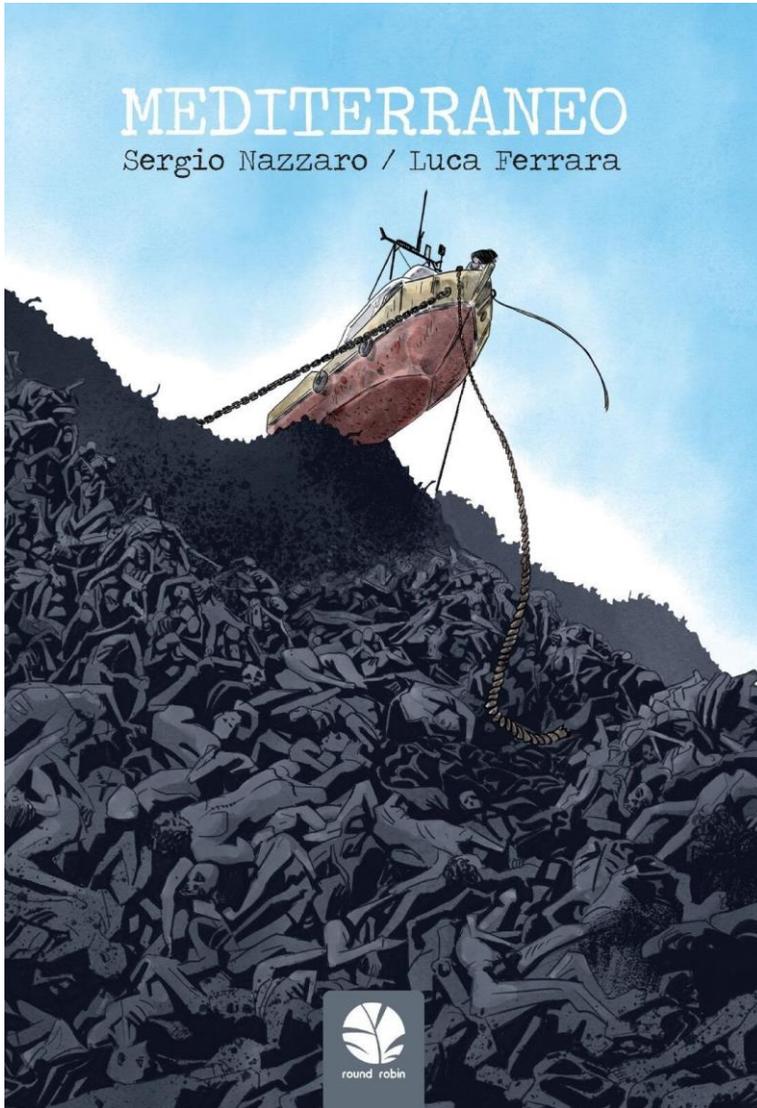


Fig. 3. La copertina del graphic novel *Mediterraneo* di Sergio Nazzaro e Luca Ferrara, edito nel 2018 dalla casa editrice Round Robin. Si faccia caso alla straordinaria capacità di sintesi del linguaggio fumettistico, capace come pochi di condensare in una sola immagine discorsi articolati e complessi: il mar Mediterraneo come distesa di corpi – quelli dei migranti che hanno perso la vita nelle sue acque.

Prima di procedere, credo sia utile anteporre all'analisi qualche osservazione di ordine metodologico. Utilizzando una terminologia convenzionale, si può dire che la lettura proposta nel prosieguo di questo lavoro sarà incentrata principalmente sul livello contenutistico del fumetto, ossia sull'informazione "interna" veicolata dalla narrazione. Non saranno pertanto presi in esame, se non per rapidi accenni, la dimensione esteriore, "formale", il "codice" della rappresentazione. Affermare questo significa tuttavia sottintendere una distinzione molto netta tra contenuto e forma che presenta notevoli criticità. Impostare un'interpretazione, seppure in chiave geografica, del fumetto nella quale "ciò che viene raccontato" è rigorosamente disgiunto da "modo in cui viene raccontato" significa precludersi la comprensione dei meccanismi di funzionamento di questo canale espressivo e, quindi, in ultima analisi, del particolare rapporto tra enunciato ed enunciazione che lo pervade. Il contenuto, qui, non è indifferente alla forma attraverso cui viene comunicato; la comunicazione non è mai un atto neutro, perché mette in moto una complessa opera di codificazione. La narrazione finzionale – dunque anche quella specifica del racconto per immagini – prescrive per ciascun medium un particolare *trattamento*, vale a dire l'utilizzo di codici espressivi attraverso i quali i contenuti, elaborati e organizzati, si definiscono e prendono forma; la codificazione non è pertanto un atto passivo o esteriore rispetto al racconto (in un fumetto le relazioni, i paesaggi, i luoghi, i corpi, le distanze, ecc. sono relazioni, paesaggi, luoghi, corpi, distanze *disegnate* esattamente come in una canzone sono relazioni, paesaggi, luoghi, corpi, distanze *cantate*). Detto altrimenti, il modo di produzione determina profondamente il prodotto finale<sup>12</sup>; la sottovalutazione di questo legame inestricabile può condurre a grossolani fraintendimenti. Va da sé che confrontarsi con ciò che succede in un fumetto facendo finta che "ciò che succede" non sia filtrato da una specifica *mise en image*, non ci è di aiuto per decidere se le particolari soluzioni narrativo-rappresentazionali adottate dagli autori sono efficaci o meno (e, quindi, se la storia in ultima analisi fila). Come scrive Thierry Groensteen, il fumetto è

un insieme originale di combinazioni di una materia espressiva (o due con la scrittura) e di un insieme di codici. Ed è questo il motivo per cui può essere descritto

---

<sup>12</sup> Vi sarebbe poi un ulteriore passaggio che dalla *costituzione ontologica* del fumetto, che ci dice come è fatto l'oggetto di cui parliamo, ci porta diritti alla sua *ontogenesi*, cioè alla storia della sua ricezione, interpretazione e riutilizzo da parte dei lettori.

solo in termini di sistema. Il problema che si pone quindi all'analizzatore non è quello di privilegiare un codice piuttosto che un altro, quanto quello di trovare una via d'accesso al sistema che permette di esplorarlo nella sua totalità e di evidenziarne la coerenza (Groensteen, 2011, p. 12).

Forte di questa consapevolezza, è unicamente per ragioni di spazio a disposizione se nel presente contributo non approfondirò nello specifico la particolare commistione di testo-e-immagine che contraddistingue le opere presentate, limitandomi a evidenziarne qua e là particolari soluzioni grafiche, e riproponendomi di riprendere in futuro in un lavoro di più ampio respiro il discorso qui soltanto accennato. Come ho scritto all'inizio, l'intento è fornire a chi legge un'ampia panoramica delle forme che può assumere la relazione tra geografia, fumetto e migrazioni; se queste pagine riuscissero a suscitare il desiderio di approfondire l'argomento andando ad es. a leggere le opere citate, potrò dire di aver centrato l'obiettivo che mi ero proposto. Detto questo, possiamo procedere ora nell'analisi delle tre tipologie precedentemente individuate:

*a) il resoconto di un'esperienza sul campo che testimonia un contatto diretto con i protagonisti dell'esperienza migratoria.* Il primo blocco ospita due lavori di Marco Rizzo e Lelio Bonaccorso, *Salvezza* (2018) e *...A casa nostra. Cronaca di Riace* (2019), entrambi editi da Feltrinelli. Rizzo, giornalista e sceneggiatore, e Bonaccorso, fumettista e illustratore, hanno lavorato a più riprese e dalla loro collaborazione sono scaturiti, tra gli altri, i volumi *Peppino Impastato, un giullare contro la mafia* (2009), *L'invasione degli scarafaggi. La mafia spiegata ai bambini* (2012) e il già citato *L'immigrazione spiegata ai bambini* (2016). Salvezza racconta la loro esperienza a bordo della nave *Aquarius*, un'imbarcazione della Ong 'Sos Mediterranée' attiva in Italia, Francia, Germania e Svizzera che viene utilizzata per le operazioni di soccorso nel Mediterraneo; si tratta del primo reportage a fumetti incentrato proprio su ciò che succede durante le operazioni di salvataggio in mare – un tema di stretta attualità che negli ultimi anni è diventato motivo di contesa politica. Come è noto, in Italia l'attività di soccorso portata avanti dalle Ong è stata oggetto di accuse tendenti a screditarne l'operato ("taxi del mare", accordi con i trafficanti libici, legame organico con il numero degli sbarchi sulle coste italiane, ecc.)<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Ricordiamo en passant che in base all'art. 1158 del *Codice della navigazione*, l'omissione di soccorso – vale a dire il non collaborare con i mezzi dei quali si dispone al soccorso di una nave o di persone in pericolo – è un reato punibile con la reclusione da uno a sei anni

Tuttavia, recentemente il Rapporto ISPI Fact Checking (Le migrazioni nel 2021)<sup>14</sup> ha fatto chiarezza su questo punto, dimostrando che non esiste nessun nesso causale tra l'attività delle ong e il numero degli sbarchi, perché la presenza di imbarcazioni di fronte alle coste libiche non incide in maniera significativa sul numero di migranti che partono da quelle coste né sul numero degli sbarchi in Italia:

il ruolo delle Ong ha continuato a rimanere molto marginale, inferiore al 15% del totale degli sbarchi. Significa che quasi 9 migranti su 10 raggiungono le coste italiane senza l'aiuto delle imbarcazioni delle Ong e che, quindi, anche senza Ong in mare queste persone sarebbero arrivate lo stesso in Italia (ISPI, 2021, p. 9).

Alla luce di questi fatti, la narrazione di *Salvezza* acquista un valore documentale di grande importanza. Ci troviamo davanti a un tipico esempio di *graphic journalism* che contamina sapientemente testimonianza diretta e narrazione fumettistica: in ottemperanza agli imperativi di realismo e sincerità propri del genere, gli autori hanno trascorso tre settimane a bordo della nave *Aquarius*, familiarizzando con le norme di sicurezza e le tecniche di soccorso in mare. Rizzo e Bonaccorso sono pertanto testimoni oculari delle attività della nave, ivi comprese le operazioni di salvataggio; in dieci capitoli danno voce agli organizzatori, all'equipaggio, ai mediatori culturali e agli stessi migranti a cui è stato prestato soccorso (questi ultimi presentano in prima persona al lettore la storia del proprio percorso migratorio). Un aspetto sul quale vale la pena soffermarsi perché fornisce un esempio significativo delle potenzialità del linguaggio dei fumetti è dato da una particolare scelta cromatica adottata dagli autori. È l'arancione – il colore dei giubbotti di salvataggio – a dominare le tavole disegnate da Bonaccorso,

---

(diventano da tre a otto, se l'omissione provoca la morte di qualcuno). Sono 10 le Ong (Moas, Seawatch, Sos Méditerranée, Sea Eye, Medici senza frontiere, Proactiva Open Arms, Life Boat, Jugend Rettet, Boat Refugee, Save the Children) che operano nel Mediterraneo centrale. La loro attività di soccorso va ad aggiungersi a quella dei mercantili di passaggio, dei Carabinieri, della Guardia di finanza, della Polizia, delle imbarcazioni del programma Frontex e delle unità navali non italiane (<https://www.unhcr.org/it/risorse/carta-di-roma/fact-checking/ong-salvataggi-mare-11-domande-risposte-chiarezza>).

<sup>14</sup> Fondato nel 1934, l'ISPI (Istituto per gli Studi di Politica Internazionale) ha sede a Milano e si occupa prevalentemente dei risvolti sociopolitici ed economici delle dinamiche internazionali (<https://www.ispionline.it>).

percorrendo come un *fil rouge* l'intera storia. L'adozione di un colore così fortemente connotato ha chiaramente un alto valore simbolico: fungendo da *trait d'union* visivo dà continuità alla narrazione percorrendone una dopo l'altra le pagine; proprio per questo, ci comunica immediatamente, senza troppi giri di parole, da che parte hanno scelto di stare gli autori. Per assurdo, se anche *Salvezza* fosse privato dei suoi dialoghi, noi potremmo comunque leggerci l'impegno di Rizzo e Bonaccorso e captare il messaggio che il loro lavoro intende comunicare.



Figg. 4-5. Le copertine dei volumi di Marco Rizzo e Lelio Bonaccorso, *Salvezza* (2018) e *...A casa nostra. Cronaca di Riace* (2019)

Il secondo volume, *...A casa nostra. Cronaca di Riace* (2019) comincia esattamente dal punto in cui terminava il primo, al punto che le due opere possono esser lette come un dittico. La filosofia di fondo è sempre la stessa: la coniugazione di indagine e narrazione grafica; il tema affrontato dagli autori è però ora l'inserimento dei migranti nella società italiana, le loro difficoltà, le storie personali e il modello Riace. Un altro elemento che accomuna entrambe le narrazioni è dato dalla presenza, al loro interno, delle controparti disegnate di entrambe gli autori. Rizzo e Bonaccorso non raccontano quello che vedono in terza persona: sono *osservatori partecipanti* che, mossi da un desiderio di comprendere, incontrano, interagiscono e si mescolano ai personaggi di cui raccontano la storia, prendendo

parte – come si è detto, anche a operazioni di soccorso in pieno mare. Riconosciamo in questo elemento uno dei tratti caratteristici del *graphic journalism*: l’“assumersi per intero le responsabilità del vissuto personale” e la “relazione profondamente empatica tra il viaggiatore e la terra che esplora e le persone che incontra” (Boggio, 2012, p. 10).

Questo elemento contribuisce a rafforzare il coinvolgimento del lettore e l’immediatezza del racconto, introducendoci fin dalle prime tavole *in media res*. Uno degli episodi di ...*A casa nostra* racconta la difficile realtà della baraccopoli di San Ferdinando (presso Rosarno, Reggio Calabria), smantellata definitivamente del 2019<sup>15</sup>; vi si cita la storia di Surawa Jaithe, un ragazzo proveniente dal Gambia di diciotto anni, morto nel dicembre del 2018 nell’incendio della baracca in cui dormiva. Un altro episodio (fig. 7) ha per protagonista Mimmo Lucano, il sindaco di Riace dal 2004 al 2018 e recentemente al centro di un’inchiesta per anomalie nel sistema di gestione dell’accoglienza. Il “modello Riace” (come è stato battezzato dai media) ha rappresentato per oltre un decennio un sistema di integrazione e accoglienza e ha fatto ottenere a Lucano una serie di riconoscimenti anche a livello internazionale<sup>16</sup>. Proprio per questo ha suscitato grande scalpore, nel 2021, la condanna in primo grado alla pena di 13 anni e 2 mesi di reclusione per i reati di truffa, peculato, falso e abuso d’ufficio. Rizzo e Bonaccorso non procedono a una santificazione di Lucano: smantellato il modello di Riace, luci e ombre del suo operato non fanno che riflettere luci e ombre della realtà calabrese, di modo che nell’operato dell’ex sindaco i contorni tra legalità e illegalità si fanno incerti e sfumati.

---

<sup>15</sup> La baraccopoli ospitava 5.000 immigrati di 23 diverse nazionalità impegnati nella raccolta delle arance nella Piana di Gioia Tauro ma stanziati in condizioni disumane e vessati dal caporalato e dalle associazioni criminali. Nel 2010 si sono registrati violenti episodi di guerriglia noti come “rivolta di Rosarno”. Dopo un Rapporto delle Nazioni Unite che la descriveva come una forma di schiavitù (*Report of the Special Rapporteur on contemporary forms of slavery, including its causes and consequences*, scaricabile all’indirizzo <https://undocs.org/A/HRC/42/44/ADD.1>) molti dei migranti che popolavano questa baraccopoli sono stati trasferiti in una tendopoli del Ministero dell’Interno.

<sup>16</sup> Nel 2010 la rivista “Fortune” lo pone al 40° posto nella lista dei leader più influenti, nello stesso anno Lucano si piazza terzo nella World Mayor dei migliori sindaci del mondo; Wim Wenders realizza un cortometraggio su di lui; nel 2018 ottiene la cittadinanza onoraria dal Comune di Milano; l’anno prima il Premio Dresda per la Pace.



Fig. 6. Tavola tratta da *Salvezza* (2018) di Marco Rizzo e Lelio Bonaccorso.



Fig. 7. Tavola tratta da *...A casa nostra. Cronaca di Riace* (2019) di Marco Rizzo e Lelio Bonaccorso.

*b) il racconto di finzione, che non nasce da un intento documentario, ma con l'obiettivo di esprimere un punto di vista complessivo sul fenomeno in sé.* Come anticipato, il fumetto può veicolare esigenze comunicative, atteggiamenti etici e ideologici e modi di rapportarsi ai fenomeni migratori anche molto contrastanti. Se la lettura di Marco Rizzo e Lelio Bonaccorso è partecipativa ed empatica, in quanto esprime un'adesione alle storie di vita di coloro che abbandonano il proprio paese per migrare in un altro, la graphic novel *Adam*. Una storia di immigrazione affronta il tema da una prospettiva opposta, polemica e negativa. Questo fumetto – edito nel settembre 2019 dal quotidiano “La Verità” e dalla casa editrice di destra Ferrogallico, scritto da Francesco Borgonovo, vicedirettore del giornale, e disegnato da Giuseppe Rava – non parte da un'esperienza vissuta, ma da una interpretazione generale del fenomeno:

Adam (...) non è uno stereotipo. Adam è il grande rimosso. Adam è il personaggio di cui, negli anni passati e in parte ancora oggi, si è parlato poco, pochissimo, praticamente mai.

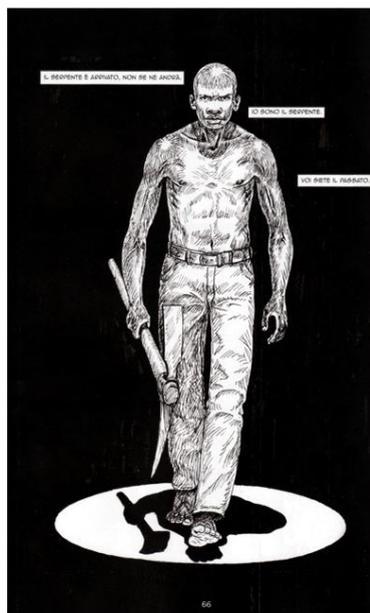
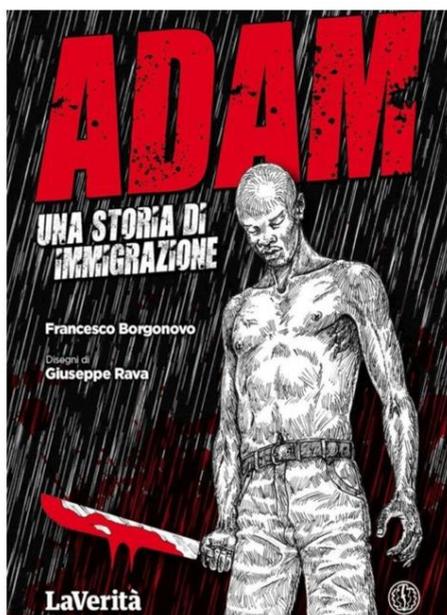
I profeti dell'invasione, i cantori dell'immigrazione di massa – un sistema di sfruttamento dell'uomo sull'uomo che non ha eguali – ci hanno ripetuto fino allo sfinimento che coloro che sbarcavano sulle nostre coste erano sempre, soltanto vittime. I cattivi, invece, erano quelli che volevano chiudere i porti, che volevano fermare il commercio di esseri umani.

Di sicuro, gli stranieri giunti in Italia irregolarmente non sono tutti violenti e pericolosi. Ma una parte di loro lo è o lo è stata. E di questa parte nessuno ha mai voluto parlare fino in fondo. Il cattivo doveva essere l'uomo bianco, ricco e razzista. Il buono doveva essere l'uomo nero. Così nasce Adam: volevo raccontare una storia di immigrazione che fosse allo stesso tempo completamente inventata e completamente vera (Borgonovo, 2019, p. 69).

La trama, liberamente ispirata a un fatto di cronaca, non è che l'estrinsecazione di queste premesse. Il protagonista è un ragazzo proveniente dal continente africano e mosso da un odio viscerale e aprioristico nei confronti degli occidentali (“Non sono venuto in pace, sono venuto per portare la guerra e il dolore” dice di sé); salvato e portato a bordo di una nave dai suoi soccorritori, medita una vendetta che sembra affondare le proprie radici nel suo passato traumatico (questo viene raccontato da flashback che ci mostrano un'esistenza di stenti e povertà, esclusione, guerre e magia nera). Intrisi di violenza, sadismo e culti tribali, i trascorsi del protagonista sono all'origine del suo disagio psichico; questo non tarda a manifestarsi in tutta la sua pericolosità: alla prima occasione, senza alcun

apparente motivo, il silenzioso Adam massacrava con un piccone i suoi soccorritori: su tutti, Margherita, la ragazza che si era presa cura di lui. Una conclusione a effetto, certo, ma in un certo qual modo “telefonata”, che non sorprende il lettore, inscritta com’è nel percorso narrativo e coerente con l’idea che ne ha guidato la realizzazione: “l’uomo nero (...) sta per calare il piccone sulla nostra testa (...) Adam esiste e dobbiamo essere pronti ad affrontare lui” (Borgonovo, 2019, p. 101). Un’avvisaglia del particolare taglio dato alla narrazione è rappresentata dal ritratto di Adam che campeggia in copertina, e che funge iconograficamente da biglietto da visita, consegnandoci visivamente il carattere del personaggio. Rosso sangue è il colore del suo nome; Rava lo ritrae minaccioso, gli occhi chiusi sotto una *black rain*; in mano regge un machete insanguinato, arma che fa il paio con il piccone col quale compirà la sua “vendetta” (figg. 8-9).

Questo lavoro ci permette di cogliere una declinazione altra, diversa da quelle incontrate sinora, della *mise en image* del migrante; offre a un pubblico in un certo qual modo preoccupato e spaventato dai flussi migratori che hanno per oggetto il nostro paese una “storia esemplare” ispirata a un fatto tratto dalla cronaca nera e dal forte impatto emotivo.



Figg. 8-9. Copertina e tavola finale di *Adam. Una storia di immigrazione* (2019) di Francesco Borgonovo e Giuseppe Rava.

Tuttavia, come spiega Borgonovo, la storia di Adam *non* è la cronaca di un episodio “reale” (quest’ultimo è servito tutt’al più come motivo ispiratore) ma ambisce ad avere una valenza più ampia: il protagonista non è un individuo, ma il *simbolo* di una certa visione del mondo contro cui la graphic novel è indirizzata, di modo che fumetto non può far altro che contrapporre a una generica concezione “buonista” del fenomeno – quella che contraddistinguerebbe i “profeti dell’invasione, i cantori dell’immigrazione di massa” – un’altra, altrettanto generica, ma di segno opposto. A essere contestata per la sua congenita incapacità di cogliere la ricchezza di sfumature del reale non è tanto la logica binaria in sé, quanto quella che vedrebbe nel “cattivo” l’uomo bianco e nel “buono” l’immigrato; non volendone contestare fino alla radice il codice elementare che la pervade, il fumetto si limita a riproporre la struttura interna semplicemente invertendone i termini (il cattivo diventa l’immigrato, i buoni sono i bianchi)<sup>17</sup>. Venuto meno il suo valore documentale, la storia di Adam diventa quindi *metafora negativa*, proiezione di una sindrome dell’accerchiamento, prodotto più che produttore di quella che Alessandro Dal Lago chiama la tautologia della paura: “la semplice enunciazione dell’allarme (in questo caso “l’invasione di immigrati delinquenti”) dimostra la realtà che esso denuncia” (Dal Lago, 2004b, p. 73).

Che il fumetto sia seguito da un testo (*L’uomo nero*) a firma del suo autore, e dal quale sono tratte le citazioni qui riportate, è un elemento rivelatore. Si tratta infatti di un vero e proprio *paratesto* che arricchisce, esplicitandone le ragioni, il significato della narrazione: questa, reputata evidentemente non in grado di esplicitare compiutamente il proprio senso, deve essere integrata da una lunga e articolata spiegazione che, completandone il discorso, offra al lettore la chiave interpretativa con cui leggerlo. Un punto che a parere di chi scrive evidenzia la debolezza della narrazione inscritta nelle tavole di questo racconto per immagini. Inteso in questo modo, il fumetto ha molto in comune col *pamphlet*, in cui l’autore prende posizione in maniera polemica su un tema di stretta attualità, formulando il proprio pensiero in contrapposizione a una certa scala di valori al quale si rapporta criticamente.

---

<sup>17</sup> Buoni ma sostanzialmente ingenui, e rappresentati anche con tratti stereotipati, caricaturali.

c) *il fumetto di propaganda, elemento attivo nelle politiche migratorie di uno Stato.* Sinora ho esplorato le intersezioni tra migrazioni e fumetto dal punto di vista di autori che assumono punti di vista molto diversi sul tema; un altro filone degno di nota ha a che fare con *l'uso informativo-propagandistico* di questo medium, ossia con il suo utilizzo da parte di soggetti istituzionali come governi, ministeri, comuni, regioni, forze armate, ecc. per campagne di informazione volte a sensibilizzare la popolazione su particolari temi e iniziative (ad es. con la diffusione del Coronavirus non sono poche le campagne informative a fumetti che suggeriscono le regole da seguire per viaggiare in sicurezza durante la pandemia o sottolineare l'importanza della vaccinazione). Nel momento stesso in cui l'utilizzo in chiave politica del linguaggio del fumetto copre temi come quello delle mobilità migranti, entriamo in un terreno minato: il fumetto diventa in questo caso parte integrante delle strategie che un potere mette in atto per gestire i flussi migratori e comunicare le proprie scelte e intenzioni, creando consenso; siamo cioè nell'ambito del cosiddetto *Propaganda* o *Government comics* (Vergari, 2008; Duncan, Smith, 2009; Graham, 2011, pp. 246-268; Scott, 2011). Generalmente questo genere di pubblicazioni è indirizzato a un pubblico di lettori costituito dai cittadini di una nazione e hanno una diffusione "interna" (si pensi ai fumetti in chiave antinazista diffusi durante il II conflitto mondiale tra i paesi alleati). Non mancano tuttavia i casi di fumetti propagandistici pensati e realizzati in funzione di attori esterni, ai quali ci si rivolge per diffondere un particolare messaggio e persuaderli della legittimità di un'azione (come, ad es., l'intromissione nella loro politica interna)<sup>18</sup>. Un caso molto recente si è prodotto nel 2014, quando il governo australiano ha realizzato una digital graphic novel indirizzata ai profughi afgani che cercavano di raggiungere clandestinamente il paese (cfr. l'approfondita analisi di Humphrey, 2017).

Il fumetto, fortemente voluto dall'allora Primo Ministro Tony Abbot ribadiva l'atteggiamento di intransigenza nei confronti degli immigrati che sbarcavano illegalmente in Australia e di coloro che chiedevano asilo. Privo di dialoghi, senza titolo né, apparentemente, senza autori – non se ne conoscono i nomi – questo lavoro è stato pubblicato sul sito dell'*Australian Customs and Border Protection*

---

<sup>18</sup> Un esempio di questa funzione è dato dal fumetto *Grenada: Rescued from Rape and Slavery* realizzato nel 1984 dalla CIA e lanciato dagli aerei militari USA sull'isola di Grenada, nel mar dei Caraibi sud-orientale, in vista dell'intervento americano contro il regime comunista che vi si era insediato.

*Service*, il servizio doganale australiano di protezione delle frontiere, e del *Department of Immigration and Border Protection*, il Dipartimento per l'immigrazione e la protezione delle frontiere. La storia che racconta è piuttosto semplice: un giovane afgano che lavora come meccanico viene persuaso dalla sua famiglia a usare i propri risparmi per chiedere asilo in Australia. Volò in Pakistan, poi in Indonesia, dove un trafficante di persone gli offre passaggio su una barca. Lungo il tragitto, l'imbarcazione viene intercettata dalla marina australiana e l'uomo viene portato in un centro di detenzione dove ha nostalgia di casa<sup>19</sup>.



Figg. 10-11. La copertina e una tavola della digital graphic novel prodotta nel 2014 dal governo australiano con l'obiettivo di scoraggiare i profughi afgani che cercavano di raggiungere clandestinamente il paese.

<sup>19</sup> A proposito dei fumetti che raccontano l'esperienza della detenzione dei migranti: Rifkind, 2020; Nabizadeh, 2020.

Destinato a un pubblico straniero, questo lavoro ha suscitato molto scalpore e una serie di polemiche nel momento stesso in cui è stato ampiamente pubblicizzato in Australia attraverso una campagna on-line per sostenere le nuove politiche del governo nazionale riassumibili nello slogan *No Way. They Will Not Make Australia Home* (No way! L'Australia non diventerà la loro casa). Il messaggio è, come si vede, molto esplicito e mette a nudo, nella sua crudezza, delle precise relazioni di potere: il fumetto diventa lo strumento di un'ampia campagna volta a scoraggiare e disincentivare l'immigrazione, governandola mediante una propaganda negativa specificamente indirizzata a una particolare tipologia di fruitori (figg. 10-11). Ci troviamo insomma nella linea di confine che separa la *popular* dalla *practical geopolitics*. Per raggiungere l'obiettivo, la *mise en dessin* utilizza una serie di artifici che facilitano la diffusione del messaggio che si intende comunicare: gli autori hanno rinunciato alla componente verbale, giudicandola evidentemente inessenziale; il tratto è neutro e lo stile impersonale; la narrazione è muta ed essendo indirizzata a lettori afgani, che si esprimono in Dari e Pashtu, le vignette sono disposte da destra a sinistra (fig. 12). Aaron Humphrey suggerisce un ulteriore elemento di riflessione critica: l'assenza di testo, e la non chiarezza che connota alcune delle situazioni esposte, evita a questa produzione governativa di dover affermare esplicitamente qualcosa che, se articolato in modo chiaro, avrebbe potuto essere in contrasto con i trattati internazionali sui diritti umani. *No Way* indica quindi una tendenza che potrebbe plasmare sempre più il dibattito politico e la propaganda. (Humphrey, 2018, pp. 479-480)<sup>20</sup>.

#### 4. Conclusioni: mondo migrante e fumetto

I temi delle migrazioni, del cosmopolitismo e del suo contrario sono al centro di un buon numero di pubblicazioni che li affrontano attraverso punti di vista e registri narrativi diversi (dramma, graphic journalism, umorismo, ecc.) e mostrandoci le diverse fasi del percorso migratorio (il viaggio, il salvataggio in mare, l'approdo, l'inserimento riuscito o mancato nella società italiana, ecc.). A prescindere dai risultati artistici, queste opere riescono a mettere in scena punti di vista anche molto diversi, persino contrastanti, sul mondo migrante.

---

<sup>20</sup> Ricordiamo qui l'art. 14 della *Dichiarazione universale dei diritti umani*: "Ogni individuo ha il diritto di cercare e di godere in altri paesi asilo dalle persecuzioni":

Senza alcuna pretesa di esaustività, nei casi presi in esame abbiamo incontrato tre diverse declinazioni geografiche del rapporto migrazioni-fumetto; *il reportage sul campo, il fumetto-pamphlet e il fumetto di propaganda* non esauriscono ovviamente la casistica degli approcci possibili ma ci permettono di individuare alcuni dei tratti ricorrenti di questa intersezione.

Grazie al carattere ibrido della sua *mise en scène*, a un tempo testuale-e-iconica, questo medium rappresenta uno strumento duttile per raccontare e rappresentare i fenomeni migratori: è un genere trasversale, capace di attrarre anche il lettore restio a leggere uno studio scientifico o le statistiche sul fenomeno, introducendo i lettori più giovani a un tema di per sé molto delicato e creando così le basi per pratiche di cittadinanza inclusiva. Questa facilità di approccio è una risorsa preziosa: grazie a essa, la narrazione per immagini ben si presta alla narrativizzazione – in ogni suo aspetto – dell’esperienza migratoria. Come scrive Nora Lucía Serrano:

In tutte le loro splendenti forme brevi e lunghe, i fumetti sono movimento. Movimento nella forma: all’interno della tavola e tra ogni tavola e il voltare pagina. Movimento nei contenuti: tutti quegli sconvolgimenti fisici e psicologici. Movimento dei creatori: geografico e immaginativo. Movimento del fumetto come artefatto dentro e attraverso realtà diacroniche fatte di tempi e luoghi sempre nuovi: mani e menti operose della più ampia varietà di scrittori, artisti e lettori.

(...)

Il movimento è geografico e anche intellettuale. Il movimento è l’opposto dell’imitazione e della riproduzione statica; è invenzione e costruzione di visioni del mondo e nuove forme. In poche parole, il movimento è l’impulso alla base della volontà di stile; o come lo sto identificando ora, la volontà di modellare. E tutte queste caratteristiche si trovano in modo e grado superlativo nei fumetti. La volontà di dare forma è lo slancio e la forza irresistibili dei fumetti (Serrano, 2021, p. XIV; trad. dell’autore).

Certo, bisogna tener conto del fatto che si tratta di un’*immediatezza costruita*, e che è proprio l’intervento attivo del lettore a definire il senso della narrazione completando con la propria soggettività il non-detto (o, meglio, il non-visto) che si annida tra gli spazi vuoti presenti tra una vignetta e l’altra e tra una tavola e l’altra. Per riprendere un’espressione di Roland Barthes riferita alla fotografia (Barthes, 2001, p. 33), il fumetto *non* è un messaggio senza codice, anzi: la sua decifrazione è facile soltanto in virtù del fatto che siamo noi stessi a fornirne la chiave di lettura, dando ritmo e continuità alla sua *mise en scène*; non è neanche *context free*:

costituisce anzi un caso di costruzione del senso in cui il ruolo del fruitore è parte attiva, e integrante, di questa operazione. Si tratta come abbiamo visto di un *linguaggio specifico* che chiede studio e applicazione, e la capacità di maneggiarlo con cura se si vogliono sfruttare appieno le sue capacità espressive; soprattutto, il fumetto non è un succedaneo o un parente povero del linguaggio verbale ma un *trattamento autonomo* che ricodifica, plasmandolo, il nostro senso del reale, conseguendo effetti di senso non ottenibili con altri mezzi. Queste prime conclusioni ci ricordano che ancora molto resta da fare in questo campo, ma lasciano aperta la porta a uno studio sistematico che indagli in profondità le potenzialità ancora in parte inesplorate di questo medium, come il suo uso attivo nella ricerca; i primi esperimenti in questo campo fanno ben sperare, e forse aprono una nuova strada per i geografi.

### 5. Bibliografia

- Amato, Fabio - dell'Agnese, Elena (eds) (2016) 'L'esperienza migratoria e la cultura popolare. Passaggi, costruzioni identitarie, alterità', *Geotema*, 50, (<<https://www.ageiweb.it/geotema/geotema50/>>).
- Aru, Silvia - Serreli, Emiliano (2020) *Diario dal confine. Ventimiglia*. Cagliari, s.n.
- Barbieri, Daniele (2017) *Semiotica del fumetto*. Roma: Carocci.
- (1991) *I linguaggi del fumetto*. Milano: Bompiani.
- Barthes, Roland (2001) 'Il messaggio fotografico', in Barthes, Roland, *L'ovvio e l'ottuso. Saggi critici III*. Torino: Einaudi, pp. 5-21.
- Beatrice, Luca (ed) (2012) *Nuvole di confine - graphic journalism: l'arte del reportage a fumetti*. Milano: Rizzoli Lizard.
- Borgonovo, Francesco (2019), 'L'uomo nero', in Borgonovo, Francesco - Rava, Giuseppe, *Adam. Una storia di immigrazione*. Milano: Ferrogallico Editrice, pp. 68-101.
- Cancellieri, Adriano - Peterle, Giada (eds) (2019) *Quartieri. Viaggio al centro delle periferie italiane*. Padova: Becco Giallo.
- Colucci, Michele - Sanfilippo, Matteo (2015) *Le migrazioni: un'introduzione storica*. Roma: Carocci.

- Dal Lago, Alessandro (2004) 'Prefazione', in Barrocci, Tiziana - Liberti Stefano, *Lo stivale meticcio. L'immigrazione in Italia oggi*. Roma: Carocci, pp. 13-18.
- (2004b) *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli.
- de Spuches, Giulia (2016) 'Abitare la diaspora in Europa. Il graphic novel come forma di geopolitica popolare', *Geotema*, 50, 'L'esperienza migratoria e la cultura popolare. Passaggi, costruzioni identitarie, alterità', pp. 78-84.
- Dematteis, Giuseppe (2008) 'Zeus, le ossa del bue e la verità degli aranci. Biforcazioni geografiche', *Ambiente, Società, Territorio. Geografia nelle scuole*, LIII (3-4), pp. 3-13.
- Dematteis, Giuseppe (2021) *Geografia come immaginazione: tra piacere della scoperta e ricerca di futuri possibili*. Roma: Donzelli.
- Dittmer, Jason (2014) 'Comic Books', in Adams, Paul C. - Craine, Jim - Dittmer, Jason (eds) *The Ashgate Research Companion to Media Geography*. Farnham: Ashgate, pp. 69-83.
- (2010) 'Comic book visualities: a methodological manifesto on geography, montage and narration', *Transactions of the Institute of British Geographers*, 35 (2), pp. 222-236.
- Duncan, Randy - Smith, Matthew J. (2009) *The Power of Comics: History, Form & Culture*. New York: Continuum.
- Duncan, Randy - Taylor, Michael Ray - Stoddard, David (2015) *Creating Comics as Journalism, Memoir and Nonfiction*. London - New York: Routledge.
- Epifani, Francesca - Rinella, Antonella (2020) 'Informazione digitale a fumetti e narrazioni "resistenti": il world-building del portale Graphic News', *H-ermes. Journal of Communication*, 18, pp. 191-208.
- Fall, Juliet (2021) 'Worlds of vision: thinking geographically through comics', *ACME: An International Journal for Critical Geographie*, 20 (1), p. 17-33.
- Farinelli Franco (2019) 'Cittadinanza, spazio, confini. La natura della modernità', *Semestrale di Studi e Ricerche di Geografia*, XXX (2), pp. 19-31.
- (2014) 'La continua mobilità', *Equilibri*, 2 (agosto), pp. 363-367.

- (2003) *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*. Torino: Einaudi.
- Gamba, Simone (2020) *Spazio e potere nella letteratura a fumetti*. Roma: Edicusano.
- Giubilaro, Chiara (2016) *Corpi, spazi, movimenti. Per una geografia critica della dislocazione*. Milano: Unicopli.
- Graham, Richard L. (2011) *Government Issue: Comics for the People, 1940s-2000s*. New York: Abrams Comicarts.
- Groensteen, Thierry (1999) *Il sistema fumetto*. Genova: ProGlo.
- Gubitosa, Carlo (2018) *Il giornalismo a fumetti. Raccontare il mondo col linguaggio della nona arte*. Salerno: Nicola Pesce Editore.
- Iacoli, Giulio - Papotti, Davide - Peterle, Giada - Quaquarelli, Lucia (2021) *Culture della mobilità: immaginazioni, rotture, riappropriazioni del movimento*. Firenze: Franco Cesati.
- Icon Düsseldorf (ed) (2020) *Krieg und Migration im Comic: Interdisziplinäre Analysen*, Bielefeld, transcript Verlag.
- Kleeman, Grant (2006) 'Not just for Fun: Using Cartoons to investigate Geographical Issues', *New Zealand Geographer*, 62 (2), pp. 144-151.
- Marie, Vincent - Ollivier Gilles (eds) (2013), *Albums, des histoires dessinées entre ici et ailleurs: Bande dessinée et immigration (1913-2013)*. Paris: Futuropolis/Musée de l'histoire de l'immigration.
- McCloud, Scott (2018) *Capire, fare e reinventare il fumetto*. Milano: BAO Publishing.
- McKinney, Mark (2020) *Postcolonialism and Migration in French Comics*. Leuven: Leuven University Press.
- (2013) 'La Marche de 1983 et Convergence 84 chez les dessinateurs de bande dessinée issus de l'immigration, ou la contre-bande dessinée', *Migrance*, 41, pp. 111-121.
- Mezzapelle, Daniele - Simone, Andrea - Tabusi, Massimiliano (2021) 'Geonauti: l'innovazione umanistica, il fumetto e la didattica per connessioni di idee, di luoghi e di passioni', *Ambiente, Società, Territorio. Geografia nelle scuole*, LXVI (1-2), pp. 29-40.

- Mickwitz, Nina (2020) 'Comics Telling Refugee Stories', in Davies, Dominic - Rifkind, Candida (eds) *Documenting Trauma in Comics Traumatic Pasts, Embodied Histories, and Graphic Reportage*. Cham: Palgrave, pp. 277-296.
- Mitaine, Benoît - Touton, Isabelle - Rodrigues, Judite (eds) (2021) *Scoops en stock. Journalisme dessiné, BD reportage et dessin de presse*. Genève: Georg.
- Nabizadeh, Golnar (2020) 'The Lives of Others. Figuring Grievability and Justice in Contemporary Comics and Graphic Novels', in Hague, Ian - Horton, Ian - Mickwitz, Nina (eds), *Context of Violence in Comics*. London-New York: Routledge, pp. 147-163.
- Ó Tuathail, Geraóid (1998) 'Deterritorialized Threats and Global Dangers: Geopolitics, Risk Society and Reflexive Modernization', *Geopolitics*, 3 (1), pp. 17-31.
- Peterle, Giada (2021) *Comics as A Research Practice. Drawing Narrative Geographies Beyond the Frame*. London-New York: Routledge.
- (2017) 'Comic book cartographies: a cartocentred reading of City of Glass, the graphic novel', *Cultural Geographies*, 24 (1), pp. 43-68.
- Rifkind, Candida (2020) 'Migrant Detention Comics and the Aesthetic Technologies of Compassion', in Davies, Dominic - Rifkind, Candida (eds) *Documenting Trauma in Comics Traumatic Pasts, Embodied Histories, and Graphic Reportage*. Cham: Palgrave, pp. 297-316.
- Rinella, Francesca (2019) *Geo-grafie "ribelli". La narrazione dei problemi sociali e ambientali attraverso i comics: il caso della Puglia*. Bari: Wip Edizioni.
- Samers, Michael (2012) *Migrazioni*. Roma: Carocci.
- Scott, Cord A. (2011) *Comics and Conflict: War and Patriotically Themed Comics in American Cultural History from World War II Through the Iraq War*, PhD Diss. Chicago: Loyola University.
- Serrano, Nhora Lucia (ed) (2021) *Immigrants and Comics: Graphic Spaces of Remembrance, Transaction, and Mimesis*. London-New York: Routledge.
- Sferrazza Papa, Ernesto (2020) *Le pietre e il potere: una critica filosofica dei muri*. Milano-Udine: Mimesis.

Sharp, Jo (1996) 'Hegemony, Popular Culture and Geopolitics', *Political Geography*, 15, pp. 557-570.

Tanca, Marcello (2020) *Geografia e fiction. Opera, film canzone fumetto*. Milano: Franco Angeli.

— (2019) 'Un discorso specifico su un argomento specifico: la geografia italiana e i processi migratori', *Geotema*, 61, *Migrazioni e processi territoriali in Italia*, pp. 10-24.

Turco, Angelo - Camara, Laye (eds) (2018) *Immaginari migratori*. Milano: Franco Angeli.

UNDESA (2021) *International Migration 2020. Ten key messages* (<<https://www.un.org/development/desa/pd/news/international-migration-2020>>).

Vergari, Federico (2008) *Politicomics: raccontare e fare politica attraverso i fumetti*. Latina: Tunué.

Wright, John K. (1947) 'Terra Incognita: The Place of the Imagination', *Geography, Annals of the Association of American Geographers*, 37 (1), pp. 1-15.

## 6. Curriculum Vitae

Marcello Tanca è Professore Associato presso il Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali dell'Università di Cagliari. Insegna Geografia e Geografia regionale ed è membro del collegio del Dottorato in Storia, Beni Culturali e Studi Internazionali (Università di Cagliari). Le sue aree di ricerca includono la storia del pensiero geografico, il rapporto tra geografia e filosofia, il paesaggio, le geografie finzionali. Ha pubblicato *Geografia e filosofia. Materiali di lavoro* (2012) e *Geografia e fiction. Opera film canzone fumetto* (2020) entrambi editi dalla Franco Angeli; nel 2021 ha curato e tradotto, insieme a Marco Maggioli, *Essere umani sulla Terra: principi di etica dell'ecumene di Augustin Berque* per i tipi della casa editrice Mimesis.

## Approdi al margine. Minorità e sguardi cosmopoliti sulla Sardegna

### Landing places on the margin. Minorities and cosmopolitan gazes on Sardinia

Giovanni Sistu  
(Università degli Studi di Cagliari)

Scrive Antonio Pigliaru che

anche se una letteratura troppo spesso dilatata oltre le intenzioni ci ha abituati alla consueta immagine di una Sardegna 'come un continente', sta di fatto la più modesta verità di una terra che è la seconda isola di un mare ricco di civiltà ma non grandissimo, una terra tagliata su un fazzoletto, gettata dentro il Mediterraneo e dunque dotata di confini estremamente precisi ed assoluti. Sufficiente ampiezza ed articolazioni territoriali (per restare all'esempio di casa), complessiva conformità di caratteri geografici, confini segnati a vista d'occhio: non c'è in queste condizioni nulla di men che ovvio. [...] Le precedenti notazioni assumono una qualche importanza, in quanto indicano una situazione molto precisa, almeno nel caso della nostra isola [...] dove dizionario geografico, storico-culturale, politico e giuridico, segnalano una perfetta e rara coincidenza con la realtà, ed una non consueta identità di riferimenti immediati (Pigliaru, 2005, pp. 15-16).

Se chiudiamo gli occhi e, con un respiro profondo, proviamo a cogliere il sentimento con il quale molti dei protagonisti delle pagine che caratterizzano i contributi che seguono hanno mosso i loro primi passi in questo fazzoletto di terra, riusciamo a cogliere il valore di analisi che sono rese possibili dal rovesciamento della visione classica del rapporto fra documentazione e interpretazione, fra perdenti e vincenti. Come ci ricorda lo storico Gian Giacomo Ortu richiamando Gianni Bosio:

Raccogliere dalla viva voce dei protagonisti dell'altra storia un'eredità di conoscenze e pratiche, di lavoro e di vita, un patrimonio di sentimenti e di valori, di immagini ed ideali, nella purezza e spontaneità con cui si offrono alla registrazione mediante

magnetofono, significa ridelineare un altro orizzonte culturale: *colore e forme, rappresentazioni, fabulazioni e mitologie del proletariato* (Ortu, 1999, p. 35).

Testimonianze irripetibili che, fuori da qualunque retorica modernista, contribuiscono a comprendere il valore e l'attribuzione di senso del sapere tacito, della reticolarità sociale, del divenire della territorializzazione, dei sentimenti individuali e collettivi che accompagnano mobilità forzate, nuove speranze, smarrimenti di chi si ritrova minoranza nella minoranza, margine nel margine, agnello fra gli agnelli.

Come sottolinea Felice Tiragallo nel suo contributo, nell'esperienza mineraria, attraverso un processo di sovrapposizione di luoghi si crea un nuovo tipo di luogo. Nello specifico, il sistema estrattivo, effimero per definizione nei suoi aspetti economici e insediativi, si dimostra capace, con il proprio cosmopolitismo tecnico e culturale, di permeare per sempre l'atmosfera dei luoghi.

La stessa irreversibile trasformazione, nata sul nucleo della retorica fascista e costruita sull'idea di Stato capace di creare "luoghi" e "uomini" nuovi, che nell'isola raggiunge la sua massima espressione rurale nella fondazione di Mussolinia di Sardegna, permea irreversibilmente i luoghi della bonifica integrale (Pes, 2013): oggi attraverso le nuove fragilità connesse all'artificializzazione ecosistemica, mentre nella memoria lunga con i segni e i sogni delle famiglie con i quali, secondo l'efficace espressione di Maria Luisa Di Felice, "la storia orale circoscrive i vuoti che le fonti d'archivio non sono in grado di colmare ed evidenzia il rapporto contraddittorio tra eventi e memoria".

Ma c'è anche un cosmopolitismo dolce che si realizza con l'amalgama di saperi, la contaminazione progressiva, la riconoscibilità sociale, grazie all'esperienza come agricoltori e viticoltori, che, come sottolinea Deplano per l'esperienza dell'immigrazione italiana dalla Tunisia a Santa Margherita di Pula, "rappresentano alcuni degli elementi-cardine su cui i profughi costruiscono la propria identità come gruppo, innanzitutto in riferimento al periodo trascorso in Tunisia".

È utile allora ricorrere ancora al giurista e filosofo Antonio Pigliaru, quando nello spiegare la differenza fra intransigenza e intolleranza, sottolinea che:

L'intolleranza [...] definisce un modo di rapporto con altri, con gli altri, ed infatti è intollerante solo colui che per definizione non tollera, cioè non sopporta, che gli altri siano diversi da lui, che abbiano gusti e pensieri e problemi propri, che abbiano insomma un'esistenza diversa e fondata su principi che rifiutiamo di considerare tali

solo perché sono diversi dai principi sui quali fondiamo la nostra vita. La nostra esistenza (Pigliaru, 2005, p. 85).

Così, in questa parte del volume, le conclusioni di Cecilia Tasca e Mariangela Rapetti, quando ci ricordano che

la storia degli ebrei in Sardegna è stata segnata da temporanei 'stanziameti' di ebrei provenienti da aree diverse, e la "durata troppo breve" di queste esperienze di cosmopolitismo e commistioni tra ebrei e cristiani non ha consentito di costituire, nella nostra isola, "un modo peculiare di vivere l'ebraismo",

ben esprimono il senso di ciò che Pigliaru ha voluto sottolineare.

Lo stigma dell'intolleranza accompagna la presenza ebraica in Sardegna ma, in fondo, è lo stesso sentimento che spesso accompagna la storia recente di comunità che, condannate dagli stereotipi della comunicazione di massa, pilotata secondo logiche narrative votate alla semplificazione della complessità, reagiscono e si fanno protagoniste di modalità di espressione e di rappresentazione dell'io narrante sul mondo originali e impattanti, non ignorabili da chiunque intercetti gli spazi delle comunità stesse.

Questo protagonismo si può cogliere anche negli sguardi degli attori, passivi davanti all'obiettivo, che vengono chiamati a contribuire alla 'scoperta' iconografica della Sardegna del secondo dopoguerra, prodromo per quella rappresentazione costruita intorno alla ridenominazione dei luoghi e alla loro identificazione selettiva, al centro della modernizzazione costruita fra effimere cattedrali industriali e nuovo proletariato operaio, spontaneismo edilizio costiero ed enclave pianificate e respingenti. E qui, come osserva a proposito Carlo Di Bella, non è agevole portare a sintesi sguardi diversi, costruttori di una verità dinamica e situata nel tempo e nello spazio, ma protagonisti, consapevoli o meno, di una costruzione narrativa pubblica dell'isola pervasiva e di complessa decostruzione nel presente.

Resta la domanda di fondo, su quanto peso queste e altre contaminazioni abbiamo avuto nel costruire tracce di cosmopolitismo in Sardegna. Per riprendere l'efficace sintesi di Raffaele Cattedra

nonostante la rivendicazione della sardità e del mito degli Shardana, le tracce più antiche o più recenti della presenza di popolazioni venute da altrove sussistono anche in Sardegna, come in tanti paesi del Mediterraneo [...] lingue, culture, tradizioni e anche

paesaggi diversi, che screditano di fatto, e complessificano il mito e l'idea di una Sardegna identitariamente autoctona e granitica (Cattedra, 2019, p. 424).

Da questo partiamo per vivere le nuove forme di contaminazione, nucleo fondante nel lungo periodo di ogni forma di cosmopolitismo, sia che nascano dallo sbarco clandestino sia, con maggiore dolcezza, che siano il frutto delle nuove famiglie che si costruiscono intorno all'isola, come le nipotine dell'antropologo e scrittore sardo Giulio Angioni (Lórinzi, 2020), compagne del suo apprendimento dell'inglese e icone inconsapevoli di questi nuovi orizzonti

### *Bibliografia*

Cattedra, Raffaele (2019) 'La Sardegna nel contesto del Mediterraneo', in Andrea Corsale - Giovanni Sistu (a cura di), *Sardegna. Geografie di un'isola*. Milano: FrancoAngeli, pp. 408-430.

Lórinzi, Marinella (2020) 'Conta più quel che si dice di come (in che lingua) si dice. Vero e non vero', in Margherita Marras - Giuliana Pias - Felice Tiragallo (a cura di), *Una vita due volte vissuta. Giulio Angioni scrittore e antropologo*. Nuoro: Il Maestrale, pp. 179-205.

Ortu, Gian Giacomo (1999) *Il luogo, la memoria, l'identità. Saggi sulle nuove pratiche storiografiche*. Cagliari: CUEC.

Pes, Alessandro (2013) *Bonificare gli italiani. La Società Bonifiche Sarde tra risanamento e colonizzazione nell'Italia fascista*. Cagliari: AM&D Edizioni.

Pigliaru, Antonio (2005) *Le parole e le cose. Alfabeto della democrazia spiegato alla radio*. Sassari: Iniziative Culturali Editrice.

## Tracce di ebraismo in Sardegna tra esodi e ritorni<sup>1</sup>

### Traces of judaism in Sardinia between exoduses and returns

Cecilia Tasca

(Università degli Studi di Cagliari)

ORCID iD: [orcid.org/0000-0002-9425-9915](https://orcid.org/0000-0002-9425-9915)

Mariangela Rapetti

(Università degli Studi di Cagliari)

ORCID iD: [orcid.org/0000-0001-6069-1710](https://orcid.org/0000-0001-6069-1710)

Date of receipt: 20/10/2021

Date of acceptance: 04/06/2022

#### *Riassunto*

Sulla base degli studi compiuti negli ultimi decenni, il saggio propone una sintetica panoramica delle testimonianze sulla presenza ebraica in Sardegna dall'epoca romana alla Seconda guerra mondiale.

#### *Parole chiave*

Conversos; ebrei; minoranze; Sardegna; storia.

#### *Abstract*

Based on the studies carried out in recent decades, the essay offers a concise overview of the evidence on the Jewish presence in Sardinia from the Roman era to the Second World War.

#### *Keywords*

Conversos; Jews; Minorities; Sardinia; History.

---

1. *Antichità e alto medioevo.* - 2. *Il tardo medioevo e la Corona d'Aragona.* - 3. *Dall'Inquisizione spagnola alle Leggi razziali.* - 4. *Bibliografia.* - 5. *Curriculum vitae.*

---

<sup>1</sup> Il contributo presentato al Convegno è frutto di un'elaborazione differenziata. I paragrafi 1-2 sono stati scritti da Cecilia Tasca, il paragrafo 3 da Mariangela Rapetti.

1. *Antichità e alto medioevo*

Le fonti storiografiche romane segnalano l'arrivo di ebrei in Sardegna dai tempi di Tiberio (14-37 d.C.) (Castelli, 2009). Le attestazioni epigrafiche e archeologiche che testimoniano la presenza ebraica nell'isola risalgono, però, almeno al IV-V secolo, e la loro conoscenza si deve alle ricerche e agli studi condotti a partire dal canonico Giovanni Spano (Spano, 1875)<sup>2</sup>, e portati avanti nel tempo, tra gli altri, da Antonio Taramelli, Attilio Mastino, Antonio M. Corda<sup>3</sup>.

Le poche testimonianze archeologiche e documentarie ci portano a supporre che il vero momento di affermazione della presenza ebraica in Sardegna potrebbe risalire alla fase di passaggio fra l'età antica e l'alto medioevo. Fino al VI secolo doveva essere presente una comunità importante, visto l'interesse manifestato per i rapporti tra la Chiesa di Carales e la locale comunità ebraica nelle lettere di papa Gregorio Magno (590-604). Nel luglio dell'anno 599, per esempio, Gregorio scriveva al vescovo cagliaritano informandolo di aver ricevuto una delegazione della comunità ebraica di Carales, che gli aveva riferito di un increscioso episodio di intolleranza religiosa causato da un giovane che, convertitosi dall'ebraismo al cristianesimo, aveva guidato l'occupazione della sinagoga nel giorno di Pasqua<sup>4</sup>.

Non si conosce il destino della comunità menzionata da Gregorio Magno. Sappiamo che il VII secolo inaugurò un'era di persecuzione per le comunità ebraiche dell'Occidente, perché l'imperatore bizantino Eraclio, nel 632, avviò la conversione forzata in tutte le province del suo Impero (Colorni, 1980, p. 243). In quel momento, però, a causa delle incursioni arabe, la Sardegna iniziava a staccarsi da Bisanzio. Secondo Alberto Boscolo, per questa ragione, la presenza ebraica nell'isola non ha conosciuto soluzione di continuità (Boscolo, 1958, p. 3). Dello stesso parere anche Olivetta Schena, secondo la quale i sardi possono aver "stabilito con una parte del mondo arabo rapporti economici, verosimilmente mediati anche da Ebrei ancora residenti nell'isola" (Schena, 2009, p. 119). La studiosa, riprendendo Michele Luzzati e Carlo Pillai, non esclude che, tra XI e XIII secolo, i rapporti tra Pisa e la Sardegna possano aver comportato il transito di ebrei nell'isola, anche se sporadico, "numericamente poco consistente e con influenze

---

<sup>2</sup> Sullo Spano e i suoi studi sull'ebraismo cfr. Perani, 2009.

<sup>3</sup> Per una panoramica cfr. Colafemmina, 2009.

<sup>4</sup> Sull'argomento cfr. Schena, 2009. Per le traduzioni delle lettere di Gregorio si rinvia a Recchia, 1996-1999.

molto limitate nel contesto circostante” (Schena, 2009, p. 123; Luzzati, 1985, pp. 22-23; Pillai, 1984, p. 9; cfr. anche Davide, 2020, pp. 187-188).

## 2. Il tardo medioevo e la Corona d’Aragona

Gli archivi hanno restituito abbondante documentazione sulle *aljamas* locali solo in seguito alla conquista della Sardegna da parte dei catalano-aragonesi, principciata nel 1323 (Olla Repetto, 2016; Tasca, 1992 e 2008)<sup>5</sup>. Dalla metà del XIV e per tutto il XV secolo, ritroviamo nelle maggiori città sarde insediamenti ebraici di notevoli proporzioni, contraddistinti da una forte impronta aragonese, valenzana, balearica e provenzale<sup>6</sup>.

Gli studi compiuti fino a oggi hanno consentito di ripercorrere i principali aspetti economici e sociali di queste comunità (Blasco Martinez, 1996; Davide, 2019 e 2020; Olla Repetto, 1992 e 1994; Tasca, 1990, 2006, 2014 e 2015a), le attività di medici e mercanti (Tasca, 2012, 2013a e 2013b), il ruolo della donna ebrea e, più in generale, i rapporti con la comunità cristiana (Olla Repetto, 1988; Tasca, 2015b), gli assetti urbanistici dei quartieri (*juharias*) di Cagliari e Alghero (Milanese et al., 2001; Milanese 2011 e 2013, pp. 85-114; Sididi, 2009; Tasca, 2015c), le politiche protezionistiche adottate nel primo periodo dai re catalano-aragonesi nei confronti degli ebrei sardi, le prime avvisaglie di intolleranza sotto Ferdinando de Antequera (Tasca, 2013c) e, naturalmente, quanto avvenne con l’editto perpetuo di espulsione promulgato da Ferdinando il Cattolico nel 1492 (Tasca, 2006)<sup>7</sup>.

Considerati proprietà personale del re e appartenenti al tesoro reale, gli ebrei presenti in Sardegna erano sottoposti al controllo degli ufficiali regi: per quanto riguarda l’ordine pubblico, dipendevano dal governatore generale; rispondevano al vicario per gli affari relativi alla giustizia; erano sottoposti all’amministratore generale per gli aspetti patrimoniali e tributari; godevano del grande vantaggio di potersi appellare al re per ottenere benefici giuridici e sociali (Krasner, 2007; Tasca, 2014b, pp. 39-40 e 2017, pp. 170-172).

---

<sup>5</sup> Alla conquista della Sardegna è dedicata una vasta bibliografia. Si rinvia a Casula, 1990; Oliva - Schena, 2014.

<sup>6</sup> Per una disamina cfr. Abulafia, 1996; Davide, 2020; Iancu-Agou, 2009; Olla Repetto, 2016; Tasca, 1992 e 2008.

<sup>7</sup> Per un discorso più ampio, cfr. Conde y Delgado de Molina, 1991.

Nei primi anni del XV secolo, con l'ascesa al trono della casata dei Trastamara, la politica nei confronti degli ebrei residenti nel regno di Sardegna cambiò radicalmente, né poteva essere altrimenti: i territori continentali della Corona d'Aragona, sull'onda dei pogroms e delle conversioni forzate divampate in tutta la penisola iberica nel 1391, erano infatti nel pieno della tempesta anti giudaica scatenata da Vincent Ferrer (1350-1419)<sup>8</sup>, che trovò pieno sostegno da parte dell'antipapa Benedetto XIII e del nuovo sovrano Ferdinando I de Antequera (Tasca, 2013c).

I privilegi degli ebrei cagliaritari furono limitati da nuove norme dettate dai Consiglieri della città, che tendevano a una netta separazione tra gli ebrei e i cristiani. L'*aljama* del Castello mutò la propria fisionomia a causa delle nuove restrizioni che, anticipando l'editto di espulsione del 1492, furono decretate dai Consiglieri intorno agli anni 80 del secolo, a seguito di alcuni capitoli regi e viceregi – questi ultimi emanati con il favore dell'arcivescovo e inquisitore cagliaritano, Pedro Pílares (Loi, 2013, pp. 32-40; Tasca, 2014b, pp. 44-46). Diverso, invece, fu per Sassari e Alghero, dove le autorità locali non infierirono sulla comunità ebraica. Ad Alghero, in particolare, proseguivano gli scambi con le comunità ebraiche della Provenza (Iancu-Agou, 2009).

Nel 1485, un decreto viceregio impedì a tutti gli ebrei di uscire dall'isola, se non col permesso dello stesso viceré o del procuratore reale di recarsi negli Stati della Corona, con garanzia di rientro in Sardegna (Tasca, 2008, doc. 902; 2014b, p. 45)<sup>9</sup>. La motivazione del provvedimento si basava sul fatto che gli ebrei uscivano spesso dall'isola, senza licenza, per recarsi a Napoli o in altre terre che non erano sotto la signoria aragonese. Questi viaggi e trasferimenti comportavano spesso l'esportazione di beni, con evidente danno per la Corona. La contemporanea scomparsa, dalle fonti di questo periodo, dei personaggi più influenti della colonia cagliaritana, induce a pensare che le famiglie più abbienti dell'*aljama* abbandonarono l'isola a seguito di questo decreto. Altri ebrei isolani, invece, potrebbero essere partiti nel 1488 per evitare le ulteriori restrizioni imposte dai capitoli viceregi (confinamento nel quartiere, e soprattutto limitazioni a danno delle attività commerciali) (Tasca, 2008, doc. 938; 2014b, pp. 45-46), chiaro segno premonitore della tempesta che stava per abbattersi sugli ebrei di tutti i territori controllati dai re cattolici.

---

<sup>8</sup> Cfr. Montesano, 2006.

<sup>9</sup> Cfr. anche Tasca, 2008, docc. 927 e 931.

Il 31 marzo 1492, Ferdinando il Cattolico decretò l'espulsione degli ebrei da tutti i territori della Corona entro la fine del mese di luglio (Conde y Delgado de Molina, 1991, pp. 197-199; Tasca, 2008, doc. 947; 2014b, pp. 46-47 e n. 81). Fu ordinato di apporre alle porte delle case ebraiche le armi reali, affinché un pubblico notaio potesse inventariare gli oggetti, che andavano requisiti e conservati in casse sigillate. L'oro, l'argento, i gioielli e i tessuti preziosi dovevano essere consegnati in custodia ai cristiani. Il decreto stabiliva quindici giorni di tempo, durante i quali i creditori dovevano rendere noti i loro crediti ed essere rimborsati; quanto restava doveva essere restituito agli ebrei, a eccezione delle cose per le quali la legge vietava l'uscita dal regno (Tasca, 2008, doc. 948; 2014b, p. 47). Quasi nessun regno, però, riuscì a mettere in pratica l'editto secondo i tempi stabiliti, soprattutto a causa della difficoltà incontrata nell'inventariazione dei beni da confiscare agli ebrei. L'editto fu pubblicato a Cagliari solo il 28 settembre, come riportato sul verso della carta originale (*fonch publicada en la ciutat de Caller a. XXXVIII. de setembre any LXXXII*) (Tasca, 2008, doc. 948; 2014b, p. 47). Questo spiega perché gli ebrei sardi lasciarono l'isola ben oltre i termini previsti: ai primi di novembre, infatti, le due *aljamas* di Cagliari e di Alghero non avevano ancora definito i propri crediti pendenti (Tasca, 2008, p. 185). Gli ebrei di Cagliari si allontanarono dall'isola in un periodo compreso fra il 6 novembre, quando inoltrarono una supplica al re (Tasca, 2008, doc. 955), e il 10 gennaio 1493, data in cui il viceré comunicò al sovrano l'avvenuta vendita delle loro case e la trasformazione della sinagoga in chiesa cristiana (Tasca, 2008, docc. 956 e 965)<sup>10</sup>.

Non tutti gli ebrei sardi scelsero l'esilio: molti di loro si convertirono e si trattennero nell'isola (Marongiu, 2009; Tasca, 2016).

### 3. Dall'Inquisizione spagnola alle Leggi razziali

Importanti testimonianze sui *conversos* sardi sono presenti negli archivi del Tribunale dell'Inquisizione Spagnola<sup>11</sup>. Dai documenti si evince che, fino a tutto il XVI secolo, molti *conversos* residenti in Sardegna continuarono a seguire riti e pratiche dei loro antichi correligionari (Loi, 2013, pp. 289-293). Le denunce e le indagini del Tribunale portarono all'individuazione di diverse decine di

<sup>10</sup> Cfr. anche Tasca, 2014b, p. 48 e n. 89.

<sup>11</sup> Sull'Inquisizione spagnola cfr. Loi, 2013; sui documenti cfr. Rapetti, 2019.

giudaizzanti (o presunti tali). A Cagliari, tra il 1486 e il 1504, furono condannati settantaquattro giudaizzanti, ad Alghero quindici, a Sassari due, tre a Bosa, due a Ozieri e uno, rispettivamente, a Burgos, Castelsardo, Torralba. Un altro *judio* fu condannato a Iglesias nel 1513 (Loi, 2013, pp. 44-49; pp. 294-296; pp. 463-468). I *conversos* perseguitati in Sardegna, in tutto, potrebbero essere stati circa duecento, probabilmente un decimo di quelli presenti al tempo nel regno: le fonti, talvolta lacunose, non consentono di affermare il dato con certezza. Il fenomeno della persecuzione dei giudaizzanti sardi sembrerebbe cessato negli ultimi decenni del XVI secolo, come confermano i pochi processati di origine giudaica risultanti dai documenti: in tutto sette, cinque dei quali sardi, uno francese, ma residente a Sassari, e uno straniero non meglio precisato (Loi, 2013, pp. 463-468). Con il passare dei decenni, i discendenti dei *conversos* andarono a integrarsi nella società cristiana (Marongiu, 2009; Tasca, 2016). Qualcuno arrivò a ricoprire importanti cariche istituzionali, fatto impensabile ai tempi della conversione forzata<sup>12</sup>. Nell'immaginario collettivo, però, l'ebreo continuò a essere rappresentato dalla parte degli 'infedeli' (Spissu, 2019).

Carlo Pillai ha approfondito, sulla base della documentazione scritta, la presenza di ebrei in Sardegna nell'età moderna (Pillai, 2003 e 2009). Si trattò, in questo caso, di una presenza effimera, legata a rapporti commerciali ma, soprattutto, a rapporti di schiavitù in generale e alla cattura di naufraghi in particolare. Un esempio tra tutti, quello dell'ebrea polacca Mariana del fu Mosé, che a seguito di un naufragio avvenuto intorno al 1606 fu separata dal marito e venduta come schiava, trovando un breve riparo in Sardegna, prima di essere condotta a Palermo e poi a Napoli (Luzzati, 2007, p. 713). La presenza – o quanto meno la vendita – di schiavi ebrei in Sardegna, soprattutto uomini, è confermata anche dagli studi di Salvatore Loi e Francesco Carboni (Carboni, 2008; Loi, 2015). Interessante il dato, riscontrato da Pillai, della posizione differente di ebrei e musulmani: dai documenti emerge una maggiore probabilità di riduzione in schiavitù dei naufraghi saraceni, piuttosto che dei naufraghi ebrei. Sembra che, nel caso di naufragi di bastimenti con a bordo mercanti ebrei, le mire fossero "indirizzate ai beni piuttosto che alle persone" (Pillai, 2009, p. 268), sebbene le persecuzioni avessero esposto più facilmente questi ultimi alla cattura e alla riduzione in schiavitù. È, inoltre, importante ricordare che erano attive, almeno in territorio peninsulare, diverse compagnie ebraiche per il riscatto degli schiavi, che

---

<sup>12</sup> Un caso emblematico è quello della famiglia Carcassona, cfr. Tasca - Rapetti, 2018.

consentirono la *redemptio* anche di alcuni di ebrei venduti in Sardegna (Luzzati, 2007)<sup>13</sup>.

Una rilevante, temporanea presenza ebraica in Sardegna – legata sempre a ragioni imprenditoriali ed economiche – è testimoniata nella metà del XVIII secolo, poco dopo la presa di possesso del Regno da parte della casa Savoia<sup>14</sup>. Nel 1740, Carl Gustav Mandel, console della Svezia a Cagliari, e i suoi soci, Charles Brander e Carl Holtzendorff, ottennero una concessione trentennale per lo sfruttamento delle risorse minerarie sarde<sup>15</sup>. La società costruì, con il nome di Charleshüt, una fonderia a Villacidro, che iniziò a funzionare nel 1743 (Castellino, 1993). Nel 1744, ritiratisi prima Brander e poi Holtzendorff, Mandel si associò con due imprenditori ebrei, Gabriele e Isacco Lopez Pinchieri, napoletani, zio e nipote. Subito dopo, Gabriele si ritirò e fu sostituito da un altro ebreo, Isacco Netto, di Londra (Tasca, 1995). I due imprenditori ebrei furono accompagnati dai domestici Jacob Meyer e Angelo Pisa.

Isacco Lopez Pinchieri era stato informato del fatto che l’editto perpetuo di Ferdinando era ancora vigente, e che i sovrani sabaudi, Vittorio Amedeo II e Carlo Emanuele III, non erano mai intervenuti in merito. Pertanto, agli ebrei erano vietati l’ingresso e la permanenza nel Regno. L’imprenditore napoletano si era dunque rivolto al re Carlo Emanuele III, già nel settembre 1743, per chiedere un salvacondotto per sé e per i tre ebrei che avrebbero fatto parte del suo seguito. Il gruppo ottenne un salvacondotto quinquennale, rinnovabile, e dovette sottostare a speciali disposizioni che ne limitavano i rapporti con i cristiani, imponevano il segno distintivo di riconoscimento, il divieto di intrattenersi con i sardi in conversazioni di tema religioso e di svolgere funzioni religiose pubblicamente; il divieto di lavorare nei giorni di precetto per la religione cattolica. Inoltre, era fatto loro divieto di introdurre nel Regno altri ebrei, così come era loro vietato assumere regnicoli per il servizio domestico. Potevano portare le armi da fuoco, se a norma di legge, solo durante i loro viaggi, e “insomma il vivere e trattare loro” doveva “in tutto essere onesto e benigno, senza dar alcuna occasione di doglianza o di scandalo”<sup>16</sup>.

---

<sup>13</sup> Vedi sul tema Di Nepi, 2012. Per un approfondimento sulla schiavitù in ambito mediterraneo si rimanda a Bono, 2016; Fiume, 2009 e 2015; Rozen 2016.

<sup>14</sup> Sul passaggio del Regno di Sardegna ai Savoia cfr. Mattone, 1992.

<sup>15</sup> Sulle attività minerarie in età sabauda cfr. Bulferetti, 1959; Manconi, 1986.

<sup>16</sup> Il documento è edito in Tasca, 1995, doc. I.

Gli studi di Maria Grazia Cugusi hanno evidenziato i sospetti nutriti dalla comunità locale, e dall'arcivescovo di Cagliari, nei confronti degli imprenditori ebrei, sospetti talmente forti che furono resi noti al re, il quale suggerì l'istituzione di appositi missionari che arginassero il pericolo di contaminazioni religiose (Cugusi, 2003).

La società metallurgica non durò a lungo: Netto rientrò a Londra nel 1746 (Castellino, 1993, p. 52), Mendel – che nel frattempo era stato accusato di venire meno ai suoi impegni – morì nel 1759, e l'impresa cessò la sua attività. Probabilmente, Isacco Lopez Pinchieri e i suoi accompagnatori lasciarono l'isola in quell'occasione (Castellino, 1993, p. 52).

Il 29 marzo 1848, un decreto albertino riconobbe i diritti civili per gli ebrei del Regno di Sardegna – si ricordi che a Torino, in quel momento, erano ancora confinati all'interno dei ghetti. Nel giugno 1848, con l'entrata in vigore della legge Sineo (divieto di discriminazione in base alle differenze di culto), furono concessi agli ebrei i diritti politici, per cui fu possibile anche per loro accedere alle cariche civili e raggiungere posti di prestigio e responsabilità<sup>17</sup>.

È così che, dalla seconda metà del XIX secolo, si registrarono nuove presenze ebraiche in Sardegna, anche se non si assistette alla ricostituzione di una vera e propria comunità. Le presenze, infatti, erano legate prevalentemente a ragioni familiari o professionali, e spesso erano fugaci. Tra le presenze professionali si annoverano commercianti, ingegneri, medici e docenti universitari (Pillai, 2003). Per esempio, tra la fine dell'Ottocento e i primi del Novecento insegnarono all'Università di Cagliari, tra gli altri, il patologo Alessandro Lustig (1857-1937)<sup>18</sup>; il noto giurista Gino Segrè (1864-1942)<sup>19</sup>; lo storico del diritto Alessandro Lattes (1858-1940)<sup>20</sup>; il matematico Beppo Levi (1875-1961)<sup>21</sup> e il patologo Cesare Sacerdotti (1861-1953), che fu rettore nel 1911-1912<sup>22</sup>.

---

<sup>17</sup> Per un approfondimento cfr. Maida, 2001.

<sup>18</sup> <<https://archiviostorico.unica.it/persone/lustig-piacezzi-alessandro>>.

<sup>19</sup> <<https://archiviostorico.unica.it/persone/segre-gino>>.

<sup>20</sup> <<https://archiviostorico.unica.it/persone/lattes-alessandro>>.

<sup>21</sup> <<https://archiviostorico.unica.it/persone/levi-beppo>>. Insieme ad Alessandro Lattes fu autore dei *Cenni storici della Regia Università di Cagliari*, pubblicati nell'«Annuario» dell'anno 1909-1910.

<sup>22</sup> <<https://archiviostorico.unica.it/persone/sacerdotti-cesare>>; cfr. Rapetti - Todde - Scroccu, 2020, sch. 45.

I documenti legati alle politiche della razza adottati dal regime fascista nel 1938 narrano un'altra triste pagina della storia ebraica. L'esame delle carte delle Prefetture fa emergere un ristretto numero di ebrei residenti in Sardegna. Michele Sarfatti ne ha illustrato i numeri: quarantanove nella provincia di Cagliari, sette in quella di Nuoro e undici nella provincia sassarese (Sarfatti, 2018, pp. 32-33). A questi si aggiungevano alcuni non residenti: per esempio, negli elenchi consegnati dai Carabinieri reali al Prefetto di Cagliari il 19 agosto 1938, figuravano in testa i professori dell'Ateneo cagliaritano Teodoro Levi e Camillo Viterbo. Seguivano l'insegnante privato di Lingua tedesca Eugenio Lewin e gli ingegneri Giuliano Massarani, Aldo Beer e Livio Massarini. Furono censite, in tutto, ventidue famiglie, alcune delle quali incerte per mancanza di dati. Il questore avrebbe confermato al Prefetto che "in Provincia gli ebrei [erano] pochissimi e tutti di altre località del Regno", che "nessun ebreo [occupava] cariche politiche, amministrative o sindacali" e, inoltre, si comunicava la presenza di quattro cinesi, venditori ambulanti, convertiti dal buddismo al cattolicesimo, e di due "negri libici" (Rapetti, 2020, p. 6)<sup>23</sup>.

Nell'agosto del 1938, è noto, fu distribuito nelle Università italiane un questionario volto a censire il personale di razza ebraica, cui seguì, nel mese di ottobre, la sospensione dal servizio per appartenenza alla razza ebraica<sup>24</sup>. In ottemperanza alle leggi razziali, l'Università di Cagliari sospese Alberto Pincherle (1894-1979), professore straordinario di Storia delle religioni (Rapetti, 2020)<sup>25</sup>, Doro Levi (1898-1991), professore straordinario di Archeologia e Storia dell'arte antica (Rapetti, 2020)<sup>26</sup>, Camillo Viterbo (1900-1948), professore straordinario di Diritto commerciale (Rapetti, 2020; Contu 2009)<sup>27</sup>; l'Ateneo di Sassari, invece, sospese Michelangelo Ottolenghi (1904-1967), professore straordinario di Anatomia degli animali domestici, istologia ed embriologia (Tognotti, 2000, pp. 188-189, 192 e n. 28)<sup>28</sup>. Ancora a Sassari si registrò un caso eclatante, quello di Vittoria Zaira Coen,

<sup>23</sup> La documentazione è conservata in Archivio di Stato di Cagliari, Prefettura, Gabinetto, 18.

<sup>24</sup> Sul tema esiste un'ampia bibliografia, cfr. Cianferotti, 2004; Dell'Era, 2004, 2008; Dell'Era - Meghnagi, 2020. Sul caso sardo: Brigaglia, 2002; Marrocu, 2003; Rapetti, 2020; Tognotti, 2000.

<sup>25</sup> <<https://archiviostorico.unica.it/persone/pincherle-alberto>>.

<sup>26</sup> <<https://archiviostorico.unica.it/persone/levi-tivoli-teodoro-davide>>.

<sup>27</sup> <<https://archiviostorico.unica.it/persone/viterbo-teseschi-camillo>>.

<sup>28</sup> Un'intervista ad Abramo Ottolenghi, figlio di Michelangelo, rilasciata alla comunità

mantovana, in servizio in Sardegna da circa 20 anni come insegnante di Scienze naturali e Chimica nei Licei. A seguito delle leggi razziali – che colpiscono tutti gli ordini di istruzione e le cariche pubbliche – Zaira fu esonerata dall'insegnamento, lasciò Sassari e raggiunse sua sorella a Firenze. Entrambe, purtroppo, furono vittime dei nazisti nel 1944<sup>29</sup>.

Dopo la guerra, per diverse ragioni, nessuno dei quattro docenti espulsi dagli Atenei isolani riprese l'attività accademica in Sardegna (Rapetti, 2020). Fino allo studio di Eugenia Tognotti, pubblicato nel 2000, e alle indagini degli ultimi anni, le loro vicende sono rimaste nell'oblio. Nel 2018, sulla scia delle iniziative promosse dalla Conferenza dei Rettori delle Università italiane, l'Università di Cagliari ha chiesto solennemente scusa alle famiglie dei tre docenti espulsi nel 1938 (Rapetti, 2020; Luciano, 2018).

Ciò che viene dopo questa triste vicenda, è storia recente, e su questo lasciamo il passo agli specialisti del cosmopolitismo contemporaneo. Chiudiamo il nostro rapido excursus, reso possibile dai tanti studi compiuti da diversi ricercatori, soprattutto negli ultimi decenni<sup>30</sup>, richiamando e parafrasando le parole scritte da Michele Luzzati nel 2007: la storia degli ebrei in Sardegna è stata segnata da temporanei “stanziameti” di ebrei provenienti da aree diverse, e la “durata troppo breve” di queste esperienze di cosmopolitismo e commistioni tra ebrei e cristiani non ha consentito di costituire, nella nostra isola, “un modo peculiare di vivere l'ebraismo” (Luzzati, 2008, p. X).

---

ebraica di Columbus (Ohio), consente di ripercorrere gli spostamenti della famiglia: <[http://columbusjewishhistory.org/oral\\_histories/abramo-ottolenghi/](http://columbusjewishhistory.org/oral_histories/abramo-ottolenghi/)>.

<sup>29</sup> Brigaglia, 2002, pp. 133-134; <<http://digital-library.cdec.it/cdec-web/persona/detail/person-1550/coen-zaira.html>>.

<sup>30</sup> Un punto negli studi sugli ebrei in Sardegna è stato segnato con il XXII convegno internazionale dell'Associazione italiana per lo studio del giudaismo (Cagliari, 17-20 novembre 2008), i cui atti, curati da Cecilia Tasca, sono stati pubblicati nel XIV volume della rivista *Materia giudaica* (2009). Gli studi sono poi proseguiti, e la ricca bibliografia presente negli atti meriterebbe un aggiornamento, in parte presente in Davide, 2020; Olla Repetto, 2016; Rapetti, 2020; Tasca, 2014.

## 4. Bibliografia

- Abulafia, David (1996) 'Gli ebrei in Sardegna', in Vivanti, Corrado (a cura di), *Storia d'Italia. Gli ebrei in Italia. Annali*, 11/I. Torino: Einaudi, pp. 85-94.
- Blasco Martinez, Asunción (1996) 'Aportación al estudio de los judíos de Cagliari (siglo XIV)', in *La Corona d'Aragona in Italia (secc. XIII-XVIII)*. Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona, Sassari-Alghero (19-24 maggio 1990), III. Sassari-Cagliari: Delfino, pp. 151-164.
- Bono, Salvatore (2016) *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*. Bologna: Il Mulino.
- Boscolo, Alberto (1958) 'Gli ebrei in Sardegna durante la dominazione aragonese', in *Medioevo Aragonese*. Padova: CEDAM, pp. 1-13.
- Brigaglia, Manlio (2002) 'Su disterru: l'emigrazione forzata nella Sardegna del Ventennio', in Sechi, Maria - Santoro, Giovanna - Santoro, Maria Antonietta (a cura di), *L'ombra lunga dell'esilio. Ebraismo e memoria*. Firenze: Giuntina, pp. 127-137.
- Bulferetti, Luigi (1959) 'Le miniere sarde alla metà del secolo XVIII', in *Studi storici in onore di Francesco Loddo Canepa*, I. Firenze: G.C. Sansoni, pp. 67-86.
- Carboni, Francesco (2008) *L'umanità negata. Schiavi mori, turchi, neri, ebrei e padroni cristiani nella Sardegna del '500*. Cagliari: CUEC.
- Castelli, Silvia (2009) 'Gli ebrei espulsi da Roma e inviati in Sardegna da Tiberio nel 19 E.V. nelle fonti storiche di età romana', *Materia giudaica*, XIV (1-2), pp. 67-80.
- Castellino, Anna (1993) 'Un'esperienza imprenditoriale in campo metallurgico nel XVIII secolo: la Charleshut di Villacidro', in Kirova, Tatiana K. (a cura di), *L'uomo e le miniere in Sardegna*. Cagliari: Edizioni della Torre, pp. 49-54.
- Casula, Francesco Cesare (1990) *La Sardegna aragonese*, I-II. Sassari: Chiarella.
- Cianferotti, Giulio (2004) 'Le leggi razziali e i rettori delle Università italiane (con una vicenda senese)', *Le Carte e la Storia*, 2, pp. 15-28.
- Colafemmina, Cesare (2009) 'Una rilettura delle epigrafi ebraiche della Sardegna', *Materia giudaica*, XIV (1-2), pp. 81-100.

- Colorni, Vittore (1980) 'Gli ebrei nei territori italiani a nord di Roma dal 568 agli inizi del secolo XIII', in *Gli ebrei nell'alto Medioevo*, XXVI Settimana di studio del CISAM (Spoleto, 30 marzo-5 aprile 1978). Spoleto: CISAM, pp. 241-307.
- Conde y Delgado de Molina, Rafael (1991) *La Expulsión de los Judios de la Corona de Aragón. Documentos para su estudio*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Contu, Martino (2009) 'Dalla Sardegna all'Argentina per sfuggire alle leggi razziali del 1938. Breve profilo del giurista ed economista Camillo Viterbo', *La Rassegna Mensile di Israel*, 75 (1-2), pp. 209-226.
- Cugusi, Maria Grazia (2003) 'Imprenditori di «Nazione Ebraea» a Villacidro. I loro rapporti con la società e la chiesa della prima metà del Settecento tra superstizione e tolleranza. Regesto di alcuni documenti', in Contu, Martino - Melis, Nicola - Pinna, Giovannino (a cura di), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*. Firenze: Giuntina, pp. 185-212.
- Davide, Miriam (2019) 'Sassari città multiethnica', in Mattone, Antonello - Simbula, Pinuccia F. (a cura di), *I settecento anni degli Statuti di Sassari. Dal Comune alla città regia*. Milano: Franco Angeli, pp. 555-582.
- (2020) 'Differenze e analogie tra le comunità ebraiche della Sardegna e quelle stanziate nel resto d'Italia', in Soddu, Alessandro (a cura di) *Linguaggi e rappresentazioni del potere nella Sardegna medievale*. Roma: Carocci, pp. 187-197.
- Dell'Era, Tommaso (2004) 'La storiografia sull'università italiana e la persecuzione antiebraica', *Qualestoria*, XXXII (2), pp. 117-129.
- (2008), 'Contributi sul razzismo e l'antisemitismo a settant'anni dalle leggi razziali italiane. Introduzione', *Ventesimo secolo*, 7 (17), pp. 9-20.
- Dell'Era, Tommaso - Meghnagi, David (a cura di) (2020) *The Racial Laws of 1838 and Italian Universities, Trauma and Memory*, 8, 1 (Special Issue) -2 (Special Section).
- Di Nepi, Serena (2012) 'L'apostasia degli ebrei convertiti all'Islam. Dalle carte del Sant'Uffizio romano (secoli XVI-XVIII)', *Società e storia*, 138, pp. 769-789.
- Fiume, Giovanna (2009) *Schiavitù mediterranee. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*. Milano: Mondadori-Pearson.
- (2015) 'La schiavitù mediterranea tra Medioevo ed Età moderna. Una proposta bibliografica', *Estudis. Revista de Historia Moderna*, 41, pp. 267-318.

- Iancu-Agou, Danièle (2009) 'Portrait des juifs marseillais embarqués pour la Sardaigne en 1486. Données prosopographiques', *Materia giudaica*, XIV (1-2), pp. 171-186.
- Krasner, Mariuccia (2007) 'Aspetti politici e rapporti istituzionali comuni tra le comunità ebraiche sarde e quelle siciliane nei secoli XIV e XV: la politica di Martino l'Umano (1396-1410)', *Materia giudaica*, XII (1-2), pp. 177-185.
- Loi, Salvatore (2013) *Storia dell'Inquisizione in Sardegna*. Cagliari: AM&D.
- (2015) 'Schiavi musulmani in Sardegna nei secoli XVI e XVII', *Bollettino di Studi Sardi*, 7, pp. 65-86.
- Luciano, Erica (2018) 'A 80 anni dalle leggi razziali. L'Università degli Studi di Cagliari Ricorda Doro Levi, Alberto Pincherle e Camillo Viterbo. Rassegna', *Studi e Ricerche*, XI, pp. 215-222.
- Luzzati, Michele (1985) *La casa dell'Ebreo. Saggi sugli Ebrei a Pisa e in Toscana nel Medioevo e nel Rinascimento*. Pisa: Nistri-Lischi.
- (2007) 'Ebrei schiavi e schiavi di ebrei nell'Italia centro-settentrionale in Età medievale e moderna. Note di ricerca', *Quaderni Storici*, n.s., 42 (126/3), pp. 699-718.
- (2008) 'Prefazione', in Tasca, Cecilia, *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo: fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*. Firenze: Giuntina, pp. IX-XII.
- Maida, Bruno (2001), *Dal ghetto alla città. Gli ebrei torinesi nel secondo Ottocento*. Torino: Zamorani.
- Manconi, Francesco (a cura di) (1986) *Le miniere e i minatori della Sardegna*. Milano: Silvana editoriale.
- Marongiu, Carla (2009) 'Fonti archivistiche sui *conversos* a Cagliari nel XVI secolo', *Materia giudaica*, XIV (1-2), pp. 271-284.
- Marrocu, Luciano (2003) 'Figure di intellettuali ebrei nel periodo delle Leggi Razziali', in Contu, Martino - Melis, Nicola - Pinna, Giovannino (a cura di), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*. Firenze: Giuntina, pp. 177-184.

- Mattone, Antonello (1992) 'La cessione del Regno di Sardegna dal trattato di Utrecht alla presa di possesso sabauda (1713-1720)', *Rivista storica italiana*, CIV (1), pp. 5-89.
- Milanese, Marco et. alii (2001) 'Il *Kahal* medievale di Alghero. Indagini archeologiche, 1997-1999', in *Atti del II Congresso di Archeologia. Medievale* (Brescia, 30 settembre - 2 ottobre 2000). Sesto Fiorentino: All'insegna del Giglio, pp. 1-11.
- Milanese, Marco (2011) 'Fuelles récentes dans la juharía médiévale d'Alghero en Sardaigne', in Salmona, Paul - Sigal, Laurence (eds.), *L'archéologie du judaïsme en France et en Europe*. Paris: La Découverte, pp. 153-160.
- (2013) *Alghero. Archeologia di una città medievale*. Sassari: Delfino.
- Montesano, Marina (2006) 'Le comunità ebraiche e musulmane nella predicazione di Vincenzo Ferrer', in Hodel, Paul-Bernard - Morenzoni, Franco (eds.), *Mirificus praedicator. À l'occasion du sixième centenaire du passage de saint Vincent Ferrer en pays romand*. Actes du colloque d'Estavayer-le-Lac, 7-9 octobre 2004. Roma: Istituto Storico Domenicano, pp. 61-76.
- Oliva, Anna Maria - Schena, Olivetta (a cura di) (2014) *Sardegna catalana*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.
- Olla Repetto, Gabriella (1988) 'La donna ebrea a Cagliari nel '400', *Annuario de estudios medioevales*, 18, pp. 551-562.
- (1992) 'La presenza ebraica in Sardegna nei secoli XIV e XV', *Bollettino Bibliografico e Rassegna Archivistica di studi storici della Sardegna*, IX n.s. (16), pp. 25-36.
- (1996) 'La presenza ebraica in Alghero nel secolo XV attraverso una ricerca archivistica', in Mattone, Antonello - Sanna, Pietro (a cura di), *Alghero, la Catalogna, il Mediterraneo. Storia di una città e di una minoranza catalana in Italia (XIV-XX secolo)*. Sassari: Gallizzi, pp. 149-158.
- (2016) 'La condizione ebraica nella Sardegna aragonese (1323-1492)', in Meloni, M. Giuseppina - Oliva, Anna Maria - Schena, Olivetta (a cura di), *Ricordando Alberto Boscolo*. Roma: Viella, pp. 457-492.

- Perani, Mauro (2009) 'Giovanni Spano e gli ebrei. Due manoscritti ebraici della sua collezione donati alla Biblioteca Universitaria di Cagliari e nuove scoperte sulla Sardegna judaica', *Materia giudaica*, XIV (1-2), pp. 35-62.
- Pillai, Carlo (1984) 'Gli ebrei in Sardegna all'epoca di Alfonso IV', in *La società mediterranea all'epoca del Vespro*. Atti dell'XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Palermo-Trapani-Erice, 25-30 aprile 1982), IV. Palermo: Accademia di Scienze, Lettere e Arti.
- (2003) 'Le vicende degli ebrei in Sardegna attraverso la documentazione d'archivio (età moderna e contemporanea)', in Contu, Martino - Melis, Nicola - Pinna, Giovannino (a cura di), *Ebraismo e rapporti con le culture del Mediterraneo nei secoli XVIII-XX*. Firenze: Giuntina, pp. 161-175.
- Pillai, Carlo (2009) 'Schiavi ebrei e schiavi di ebrei in Sardegna', *Materia giudaica*, XIV (1-2), pp. 265-270.
- Rapetti, Mariangela (2019) 'Il fondo *Consejo de Inquisición* dell'*Archivo Histórico Nacional di Madrid*. Per una "guida" ai documenti del *Tribunal de Cerdeña*, in Floris, Antioco et al. (a cura di), *Sguardi contemporanei. Studi multidisciplinari in onore di Francesco Atzeni*. Perugia: Morlacchi, pp. 347-364.
- (2020) 'Racial Laws in the Italian Universities of Cagliari and Sassari. For an Archive Directory', in Dell'Era, Tommaso - Meghnagi, David (eds.), *The Racial Laws of 1838 and Italian Universities, Trauma and Memory*, 8, 1 (Special Issue), pp. 4-26.
- Rapetti, Mariangela - Todde, Eleonora - Scroccu, Gianluca (2020) *L'Università di Cagliari e i suoi rettori*. Nuoro: Ilisso.
- Recchia, Vincenzo (a cura di) (1996-1999) *Lettere/Registrum epistularum*, V/1-4. Roma: Città Nuova.
- Rozen, Minna (2016) *The Mediterranean in the Seventeenth Century: Captives, Pirates and Ransomers*, Quaderni Mediterranea. Ricerche storiche/32. Palermo: Mediterranea.
- Sarfatti, Michele (2018) *Gli ebrei nell'Italia fascista. Vicende, identità, persecuzione*. Torino: Einaudi.
- Schena, Olivetta (2009) 'Tracce di presenze ebraiche in Sardegna fra VI e XIII secolo', *Materia Giudaica*, XIV (1-2), pp. 111-124.

- Siddi, Lucia (2009) 'La chiesa di Santa Croce nell'antica Juharia del Castello di Cagliari. Storia e restauri', *Materia Giudaica*, XIV (1-2), pp. 209-225.
- Spano, Giovanni (1875) 'Storia degli ebrei in Sardegna', *Rivista Sarda*, 1, pp. 23-52.
- Spissu, Maria Vittoria (2019) 'Scary Neighbours and Imperial Strategy: Contriving the Image of the Subdued Infidel in Sardinian Altarpieces', *Jewes and Muslims Made Visible in Christian Iberia ad Beyond, 14<sup>th</sup> to 18<sup>th</sup> Centuries*, ed. by Borja Franco Llopis and Antonio Urquizar-Herrera. Leiden-Boston: Brill, pp. 266-295.
- Tasca, Cecilia (1990) 'La comunità ebraica di Alghero tra '300 e '400', *Revista de l'Alguer*, 1, pp. 141-166, <<http://revistes.iec.cat/index.php/RdA/article/view/40554/40456>> (8 luglio 2022).
- (1991) *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo: società, cultura, istituzioni*. Cagliari: Deputazione di Storia patria per la Sardegna.
- (2006) 'Aspetti economici e sociali delle comunità ebraiche sarde nel Quattrocento: nuovi contributi', *Materia Giudaica*, XI, pp. 87-96.
- (2008) *Ebrei e società in Sardegna nel XV secolo: fonti archivistiche e nuovi spunti di ricerca*. Firenze: Giuntina.
- (2012) 'Mercanti ebrei tra Toscana e Sardegna (secoli XIV-XV)', in Tanzini, Lorenzo - Tognetti, Sergio (a cura di), "Mercatura è arte". *Uomini d'affari toscani in Europa e nel Mediterraneo tardomedievale*. Roma: Viella, pp. 225-247.
- (2013a) 'Medici, mercanti, n'emanim: élites ebraiche nel Castello di Cagliari nel XV secolo', in Meloni, M. Giuseppina (a cura di), *Élites urbane e organizzazione sociale in area mediterranea fra tardo medioevo e prima età moderna*. Cagliari: Isem-CNR, pp. 175-206.
- (2013b) 'Mercanti ebrei nel Mediterraneo medievale: nuove fonti per lo studio dell'aljama di Alghero', in Simbula, Pinuccia Franca - Soddu, Alessandro (a cura di), *La Sardegna nel mediterraneo tardomedievale*. Trieste: CERM, pp. 337-370.
- (2013c) 'Ferdinando I de Antequera e il regno di Sardegna. Primi riflessi di una nuova politica nei confronti degli ebrei', in Falcón Pérez, María Isabel (a cura di), *El compromiso de Caspe (1492), cambio dinásticos y constitucionalismo en la Corona de Aragón*, Ibercaja, Diputación General de Aragón, pp. 832-838.

- (2014) ‘Gli ebrei nella Sardegna catalana’, in Oliva, Anna Maria - Schena, Olivetta (a cura di), *Sardegna catalana*. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans, pp. 173-208.
  - (2014b) ‘La politica dei sovrani aragonesi e spagnoli nei confronti degli ebrei. Nuove fonti sull’Inquisizione in Sardegna (1486-1515)’, *Materia giudaica*, XIX (1-2), pp. 37-53.
  - (2015a) ‘Mercanti ebrei nel Mediterraneo: nuovi spunti sulle relazioni commerciali fra Sardegna e Sicilia tra XIV e XV secolo’, in Gallinari, Luciano - Sabaté i Curull, Flocel (a cura di), *Tra il Tirreno e Gibilterra. Un Mediterraneo iberico?* II. Cagliari: Isem-CNR, pp. 625-659.
  - (2015b) ‘De juya fadrina ho maridada que no aport aresaments de perles. Donne ebee nella Sardegna catalana’, in Graziani Secchieri, Laura, et al. (a cura di), *Vicino al focolare e oltre. Spazi pubblici e privati, fisici e virtuali della donna ebrea in Italia (secc. XV-XX)*. Firenze: Giuntina, pp. 97-122.
  - (2015c) ‘I quartieri ebraici nella Sardegna medioevale: la “juharia” di Castell de Caller’, in Martorelli, Rossana (a cura di), *Itinerando. Senza confini dalla preistoria ad oggi. Studi in ricordo di Roberto Coroneo*. Perugia: Morlacchi, pp. 837-854.
  - (2016) ‘Ebrei e *conversos* nella Sardegna catalana: fra convivenza ‘forzata’ e integrazione sociale’, in Borja Franco Llopis et al. (eds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (ss. XIV-XVIII)*. València: Universitat de València, pp. 21-38.
  - (2017) ‘Jews in Sardinia: From Antiquity to the Edict of Expulsion of 1492’, in Hobart, Michelle (a cura di), *A Companion to Sardinia History. 500-1500*. Leiden-Boston: Brill, pp. 165-176.
- Tasca, Cecilia - Rapetti, Mariangela (2018) ‘I De Carcassona. Dalla Provenza allo Studio Generale cagliaritano’, *Materia giudaica*, XXIII (1-2), pp. 177-188.
- Tognotti, Eugenia (2000) ‘Le leggi razziali e le comunità accademiche nel Mezzogiorno. Il caso della Sardegna’, in Plaisant, M. Luisa (a cura di), *La Sardegna nel regime fascista*. Cagliari: Cucc, pp. 185-198.

### 5. Curriculum vitae

Cecilia Tasca è Professoressa Ordinaria di Archivistica presso il Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali dell'Università degli Studi di Cagliari; è responsabile dell'Archivio Storico dell'Università e coordinatrice del Dottorato in Storia, Beni Culturali e Studi Internazionali; è socia dell'Associazione italiana di storia del giudaismo (AISG), dell'Associazione Nazionale Archivistici Italiani (ANAI) e socia fondatrice e consigliera dell'Associazione Italiana Docenti Universitari di Scienze Archivistiche (AIDUSA). Ha studiato, in particolare, la storia delle comunità ebraiche della Sardegna nel XIV e XV secolo e la presenza dei *Conversos* nel XVI secolo, con l'edizione di oltre 2.500 documenti. Ha dedicato tre monografie alla storia della città di Bosa attraverso la documentazione conservata negli archivi italiani e spagnoli, per le quali la città le ha conferito la cittadinanza onoraria.

Mariangela Rapetti è Professoressa Associata di Archivistica presso il Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali dell'Università degli Studi di Cagliari. Si occupa di storia e scienze del documento, storia degli archivi e archivi storici. Tra i suoi principali filoni di ricerca vi sono gli archivi di ospedale, gli archivi delle università, la storia della medicina, l'Inquisizione spagnola e le minoranze. È socia dell'Associazione Italiana Docenti Universitari di Scienze Archivistiche (AIDUSA), dell'Associazione Nazionale Archivistici Italiani (ANAI) e della Società Italiana degli Storici Medievalisti (SISMED).

## Contaminazioni (post-)coloniali. Gli italiani di Tunisia a Santa Margherita di Pula

### (Post-)colonial contaminations. Italians of Tunisia in Santa Margherita di Pula

Valeria Deplano

(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 22/10/2021

Date of acceptance: 24/05/2022

#### *Riassunto*

Dopo la Seconda guerra mondiale la decolonizzazione ha spinto milioni di persone di origine europea, portatrici di un bagaglio culturale complesso e stratificato, a lasciare l’Africa e l’Asia per il Vecchio continente. Attraverso il caso degli agricoltori italiani provenienti dalla Tunisia che all’inizio degli anni Sessanta si insediarono a Santa Margherita di Pula, nel Sud Sardegna, l’articolo si interroga sull’impatto della loro presenza nel luogo d’arrivo, con l’obiettivo di comprendere se questo porti alla creazione di una dimensione cosmopolita.

#### *Parole chiave*

Decolonizzazione; migrazioni post-coloniali; Sardegna contemporanea.

#### *Abstract*

After the Second World War, decolonization pushed millions of people of European origin, carrying a complex and stratified cultural background, to leave Africa and Asia for the Old Continent. Through the case of Italian farmers from Tunisia who in the early 1960s settled in Santa Margherita di Pula, in Southern Sardinia, the article investigates the impact of their presence in the place of arrival, with the aim of understanding if this leads to the creation of a cosmopolitan dimension.

#### *Keywords*

Decolonization; Post-colonial Migrations; Contemporary Sardinia.

---

1. Una dimensione cosmopolita nello spazio (post)coloniale? – 2. Siciliani di Tunisia. – 3. L’arrivo a Santa Margherita e la questione del lavoro. – 4. Italiani, francesi, tunisini? – 5. Modernità e peculiarità dell’esperienza coloniale. – 6. Conclusioni: cosmopolitismo e dimensione transnazionale. – 7. Bibliografia. – 8. Curriculum vitae.

*1. Una dimensione cosmopolita nello spazio (post)coloniale?*

Benché l'imperialismo otto-novecentesco si reggesse sul presupposto dell'esistenza di identità monolitiche e immutabili che distinguevano, gerarchizzandoli, colonizzatori e colonizzati, nei fatti quello coloniale fu uno spazio di grande mobilità e, di conseguenza, di incontri, contatti e contaminazioni culturali (Bhaba, 1994).

Sino alla metà del Novecento furono soprattutto gli europei a muoversi dal Vecchio continente verso le colonie, ma con la Grande guerra la mobilità di africani e asiatici verso l'Europa iniziò a crescere, per poi farsi più consistente e sistematica dopo il secondo conflitto mondiale. Proprio questi flussi sono una prova dei contatti maturati nel periodo coloniale: le migrazioni delle persone di origine africana e asiatica verso l'Europa del dopoguerra erano in parte determinate da una ormai acquisita vicinanza linguistica, spesso da una posizione giuridica favorevole, nonché da una condivisione di una parte della storia recente.

Anche la mobilità degli europei dall'Africa e Asia verso l'Europa iniziò a farsi significativa col secondo conflitto mondiale, prima a causa della stessa guerra, e dopo a causa del rapido cambiamento della situazione politica e sociale nelle ex-colonie: oramai sulla strada dell'indipendenza, queste non garantivano agli europei il mantenimento della posizione sociale raggiunta nel periodo coloniale, e in alcuni casi neanche la sicurezza personale. La loro migrazione dalle ex-colonie è stata definita da Andrea L. Smith "invisibile", poiché talmente frammentata e dilatata nel tempo (si va dagli anni Quaranta, quando tornarono gli italiani dal Corno d'Africa e dalla Libia, alla seconda metà degli anni Settanta, quando i portoghesi lasciarono le colonie ormai sulla via dell'indipendenza) da essere difficilmente tracciabile e anche quantificabile in maniera precisa: gli studi finora condotti parlano di un numero compreso tra i 5,4 e i 6,8 milioni di persone che si recarono in Europa dalle ex-colonie, di cui 3,3/4 milioni erano di origine europea (Smith, 2003, p.11 - Buettner, 2018)<sup>1</sup>. Formalmente e legalmente si trattava di europei, italiani, francesi, belgi, portoghesi, olandesi; ma nella realtà essi erano difficilmente riconducibili ad una appartenenza univoca. Le persone che "ritornavano" verso le ex-metropoli coloniali in alcuni casi non erano mai state in Europa poiché a migrare erano state le generazioni dei padri o addirittura dei nonni; per questo avevano un'identità europea mediata, cui si sommavano

---

<sup>1</sup> Per il caso italiano si vedano almeno Rainero, 1994; Ertola, 2020.

elementi identitari dello spazio coloniale in cui erano vissuti (Miege - Dubois, 1994). Tale commistione è ancora più evidente nel caso dei coloni transnazionali, cioè delle persone di origine europea che si erano insediate in colonie occupate da un paese europeo diverso da quello di provenienza. Questa categoria di persone visse come fluido lo spazio coloniale nel periodo dell'apogeo dello stato-nazione, diventando portatrice non solo di specifiche esperienze e memorie del periodo coloniale, che ne resero complicato l'inserimento in Europa, dopo il loro ritorno<sup>2</sup>; ma anche di una "complessità culturale" che emergeva dalla coesistenza di elementi della cultura del luogo provenienza, della cultura del paese colonizzatore del territorio di arrivo, e di quella dello stesso territorio di arrivo. Scopo di questo articolo è comprendere se e come le migrazioni (post)coloniali, dato il loro portato di complessità, contribuirono a ridefinire lo spazio di arrivo, per verificare se esso possa essere inteso come uno spazio cosmopolita.

Da questa specifica prospettiva si guarderà alla vicenda degli italiani, in particolare siciliani, che dopo un periodo spesso ultradecennale nella Tunisia francese, a partire dai primi anni Sessanta si insediarono in poderi a loro assegnati nell'area di Santa Margherita di Pula, nella Sardegna meridionale, dove all'epoca operava l'Ente di Trasformazione Fondiaria e Agraria (Etfas). Obiettivo di questo saggio non è né ricostruire la partenza e il reinsediamento degli italiani di Tunisia nell'Italia repubblicana, nel contesto dei movimenti post-coloniali internazionali; né ragionare sul peculiare carattere agricolo di una parte di questi movimenti; né indagare la mobilità e l'insediamento in Sardegna: tutti temi di grande interesse, ma che esulano dalla specifica riflessione sul cosmopolitismo che è al centro di questo intervento. Attraverso l'analisi delle carte dell'Etfas e del Consiglio regionale della Sardegna, e attraverso alcune interviste fatte a esponenti della comunità tutt'ora residente nell'area<sup>3</sup>, il contributo si pone invece l'obiettivo di analizzare da una parte come persone con una esperienza tra Sicilia, mondo francofono, e mondo arabo si siano rapportate al contesto di una campagna sarda – e sardofona – all'epoca ancora periferica anche in relazione ai centri urbani

---

<sup>2</sup> Su questo tema, specificamente per il caso degli italiani di Tunisia: Audenino, 2015; Audenino, 2018.

<sup>3</sup> Le interviste utilizzate per questo articolo sono state realizzate nell'estate 2019 rappresentano il primo nucleo di una ricerca più ampia, svolta all'interno del progetto "Narra-mi. Re-thinking minorities: national and local narratives from divides to reconstructions", finanziato col bando FS 2018.

dell'isola; e dall'altra di comprendere se la stessa area di Santa Margherita di Pula si sia modificata a causa della presenza di tale comunità.

## 2. *Siciliani di Tunisia*

Il XIX secolo vide il consolidarsi dei rapporti tra la Tunisia e la costa nord del bacino mediterraneo; le migrazioni da quella che sarebbe diventata l'Italia verso il territorio nordafricano precedettero l'assunzione del protettorato sulla regione da parte della Francia, nel 1881, e riguardarono dapprima la borghesia imprenditoriale, e poi agricoltori e operai (Atzeni, 2011). La comunità italiana aveva continuato a crescere ancora sino alla Prima guerra mondiale, fino a raggiungere una consistenza di 180mila persone all'inizio del XX secolo. A costituirla erano sardi, laziali, toscani ma soprattutto siciliani. Il 60% delle partenze, facilitate dalla vicinanza geografica ma anche la disponibilità di collegamenti diretti, proveniva infatti dalla Sicilia, in particolare dalla provincia di Palermo, da quella di Trapani, e dalle isole minori<sup>4</sup>.

L'agricoltura, insieme alla pesca, era il settore che dall'inizio del XX secolo vide un maggiore impiego di italiani e siciliani: questi ultimi, nel corso del tempo, da braccianti a servizio dei proprietari francesi si trasformarono a loro volta in piccoli proprietari terrieri, impegnati in particolare nella coltivazione della vite: si deve a loro l'introduzione di specifiche varietà di vigneti adatti ai climi caldi tunisini (Fauri - Strangio, 2018, p.258). Soprattutto in ambiente rurale la comunità siciliana mantenne dei "legami di solidarietà progressivi", riproducendo con gli insediamenti in Tunisia le aree di provenienza in Sicilia (Melfa, 2008, p.66). La collettività dei siciliani aveva mantenuto caratteristiche proprie, ed era percepita anche dall'esterno come una comunità a sé all'interno di quella italiana.

Dal punto di vista della stratificazione culturale, dunque, nella comunità degli italiani di Tunisia nel secondo Novecento troviamo un substrato che non era tanto italiano quanto della regione di provenienza, su cui si innestavano elementi francesi, acquisiti attraverso l'educazione che le seconde generazioni ricevevano in un ambiente francofono e di cultura francese. A questi si aggiungevano infine

---

<sup>4</sup> Sulla comunità italiana in Tunisia si vedano almeno: Del Piano, 1965; Marilotti, 2006; Fauri, 2015; sulla composizione articolata della comunità si veda El-Houssi, 2005, che riflette anche sulla particolare posizione ricoperta dagli italiani in un contesto coloniale altrui.

elementi arabi, in particolare linguistici ma anche più genericamente culturali, che entrarono nella quotidianità della comunità.

La maggior degli italiani di Tunisia, se non arruolati per il conflitto, rimase in Nord-Africa durante la Seconda guerra mondiale e fin dopo l'indipendenza ottenuta dal paese nel 1956. Furono i primi provvedimenti promulgati dal presidente della giovane repubblica tunisina Habib Bourguiba e finalizzati all'allontanamento degli stranieri – francesi, ma anche italiani - dai centri economici del paese, a causare flussi di partenze crescenti a partire dal 1959-60 sino al 1964-65<sup>5</sup>. In particolare, per gli agricoltori, fu la legge che autorizzava l'esproprio delle terre degli stranieri, approvata nel 1964 ma annunciata già dal 1958, a spingere verso l'abbandono del Nord Africa. Ne 1962 si contava che, su una comunità italiana in Tunisia di 53mila persone, 25mila circa avessero lasciato la Repubblica di Bourguiba; a questi si aggiunsero altre 18mila partenze entro la fine del decennio<sup>6</sup>. La maggior parte di questi si recò in Italia dove furono riallestiti, per accoglierli, i campi profughi che avevano ospitato i profughi di guerra. Come accadde nel contesto francese, il ricollocamento lavorativo degli ex-coloni provenienti dal nord-Africa privilegiò il settore agricolo, dover questi potevano mettere a frutto il proprio know-how<sup>7</sup>. Nel caso italiano il collocamento interessò aree in cui erano già stati avviati progetti di trasformazione territoriale e di attribuzione dei terreni a "coloni" cui era assegnato il compito di metterli a frutto: oltre la metà dei profughi della Tunisia si insediò nell'Agro Pontino (Mangullo, 2015), ma altri furono inseriti nei progetti di trasformazione territoriale in corso in altre zone d'Italia: tra queste la Sardegna, dove l'Etfas (l'Ente di trasformazione fondiaria e agricola della Sardegna) e l'Ente speciale Flumendosa avevano già avviato negli anni Cinquanta progetti di bonifica, appoderamento e assegnazione dei terreni. Nell'isola tra il 1962 e il 1964 furono collocate alla fine 82 famiglie di profughi della Tunisia, concentrate in particolare tra Castiadas e Santa Margherita, con alcuni inserimenti anche nell'Oristanese (Zeddiani) e altri, in seguito nuovamente espropriati, a Grogastu vicino ad Assemini<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Sulla figura di Bourguiba si veda Camau - Geisser, 2004.

<sup>6</sup> Sulla storia delle partenze della comunità italiana di Tunisia si veda Morone, 2015. Il processo di allontanamento della comunità italiana dalla Tunisia, e di contestuale perdita dei terreni, fu al centro di un'attenzione governativa e di un contenzioso sugli indennizzi: Tommasetti, 1988.

<sup>7</sup> Un caso noto è quello dei Pied Noirs in Corsica: Hermitte, 1970.

<sup>8</sup> Sul ruolo degli agricoltori che dalla Tunisia andarono in Sardegna: Deplano, 2021.

### 3. *L'arrivo a Santa Margherita e la questione del lavoro*

Anche se alla fine degli anni Cinquanta la zona di Santa Margherita di Pula aveva iniziato ad essere oggetto delle primissime lottizzazioni finalizzate alla villeggiatura, in particolare nell'area di Is Morus, lo sviluppo turistico dell'area avvenne a partire dalla fine del decennio successivo, per consolidarsi negli anni Settanta e Ottanta ed esplodere definitivamente negli anni Novanta. Al momento dell'arrivo dei migranti della Tunisia la vocazione economica prevalente dell'area era quella specificamente agricola (Leccis, 2009, pp. 140-157).

La zona Pula, di cui Santa Margherita faceva parte insieme ai comprensori di Sarroch e Cala d'Ostia, era stata oggetto dei lavori di trasformazione avviati dall'Etfas dall'inizio degli anni Cinquanta: l'opera di trasformazione al 1956 riguardava 2652 ettari di terreno, il 70 per cento dei quali però era in territorio montuoso (Di Felice, 2005, pp. 181-82 e tabella p. 332)<sup>9</sup>. L'Etfas aveva progettato per l'area una coltivazione di "colture legnose specializzate", che in particolare nel comprensorio di Santa Margherita includevano un'area da destinare ai vigneti. Inizialmente il terreno era stato organizzato in 93 poderi di 7 ettari ciascuno, a cui si sommava una quota aggiuntiva lontana dal podere principale. La difficoltà del terreno, la limitata estensione degli appezzamenti, unita alla destinazione a colture specializzate che i primi assegnatari - spesso privi di esperienza come agricoltori - riuscivano difficilmente a portare avanti, rese necessaria una riorganizzazione: a Santa Margherita, come a Castiadas, l'Etfas decise di aumentare la dimensione e di ridurre il numero dei poderi, che nel comprensorio del Sud Sardegna diventarono 80.

All'inizio degli anni Sessanta non tutti erano stati assegnati, e altri erano rimasti liberi dopo i tentativi infruttuosi dei primi coloni di renderli produttivi: è in questo spazio che avvenne l'inserimento delle famiglie di migranti provenienti dalla Tunisia, che al momento dell'assegnazione avevano dimostrato la propria esperienza come agricoltori. Nella documentazione dell'Etfas risultano assegnatarie di un podere a Santa Margherita 32 famiglie provenienti dal Nord-Africa<sup>10</sup>. I poderi erano stati scelti dagli stessi migranti, che in maniera diretta, o affidandosi alle reti amicali e familiari create in Tunisia, avevano preventivamente

---

<sup>9</sup> A questi si aggiungevano 2344 ettari le cui possibilità di trasformazione erano in fase di studio.

<sup>10</sup> Archivio Etfas (Aetfas), Elenchi assegnatari, Pula.

preso visione dei terreni, e ne avevano poi fatto richiesta all'ente di trasformazione<sup>11</sup>.

Questa dinamica replicò, amplificandola, quella descritta da Melfa sulla comunità siciliana in Tunisi: grazie alla possibilità di scelta dei poderi e alla preparazione collettiva dello spostamento e del ricollocamento in Italia, al momento dell'insediamento in Sardegna vennero mantenute tanto le relazioni disegnate dall'appartenenza familiare – nel frattempo ulteriormente ramificate dai matrimoni endogamici all'interno della comunità in Tunisia –, quanto quelle dalla provenienza geografica sia in Sicilia sia in Tunisia. Se anche in questo caso la provenienza familiare era quella delle isole minori siciliane – in particolare Pantelleria – e delle province di Palermo e Trapani, le località tunisine di provenienza diretta delle famiglie di assegnatari erano prevalentemente l'area intorno a Tunisi, in particolare Bou Fichta, El Aouina, Kouba Kebira, Hammam-lif, Birine; e la piana di Grombalia, in particolare Bou Argoub, tutt'ora località rinomata per la viticoltura.

L'arrivo in Sardegna fu quindi frutto di una scelta fatta collettivamente, anche a tutela della rete sociale tunisina; ma non per questo il trasferimento fu semplice. Il motivo principale, insieme al doversi reinventare una nuova vita e all'essersi lasciati dietro beni mobili e immobili, risiedeva nel fatto che Santa Margherita fosse all'epoca un luogo isolato e privo di servizi: le stesse strade tra i poderi non erano asfaltate e mancavano di illuminazione. La asperità del luogo e la difficoltà della vita nei periodi iniziali rappresentano un elemento centrale del racconto degli assegnatari. L.A., giunta col marito nel 1964, dopo aver fatto domanda di assegnazione nel 1962, ad esempio afferma che la prima impressione fu tutt'altro che positiva:

Io in campagna non ci volevo stare più, poi sapevo che qua c'era caldo. [...] C'era una desolazione qua. Ora è irriconoscibile, è irriconoscibile. Ma grazie a noi, però<sup>12</sup>.

La capacità di trasformare, il lavoro agricolo, e in particolare l'esperienza come agricoltori e viticoltori maturata in Nord Africa, rappresentano alcuni degli elementi-cardine su cui i profughi costruiscono la propria identità come gruppo, innanzitutto in riferimento al periodo trascorso in Tunisia. R.G. racconta ad

---

<sup>11</sup> Aetfas, Fascicoli personali assegnatari Santa Margherita.

<sup>12</sup> Intervista dell'8/8/2019.

esempio come il marito si fosse dovuto trattenere in Tunisia anche dopo l'ottenimento del podere in Sardegna, per soprintendere alla vendemmia del terreno ormai perduto:

Siccome lui si occupava di tutta l'azienda, faceva il vino, si era dovuto trattenere ancora un anno per finire sto lavoro che loro non lo sapevano fare<sup>13</sup>.

La competenza come elemento caratterizzante, e distintivo rispetto alla comunità locale, si trova anche in riferimento a Santa Margherita, dove effettivamente anche nelle relazioni del Ministero dell'Agricoltura l'arrivo della comunità viene fatto coincidere con un aumento di produttività dei terreni, e con l'avvio ex-novo di una produzione vinicola in loco<sup>14</sup>. Afferma L.A.:

Mio marito ha messo una vigna, e anche gli altri. Il marito di questa signora ha messo una piantagione di albicocche. Qualchedun altro ha messo le serre. Questo di fronte a noi ha visto che avevamo messo la vigna l'hanno messa pure loro. Insomma, hanno imparato dietro di noi, li hanno incitati<sup>15</sup>.

Anche S.C., arrivato con la famiglia in un altro comprensorio e spostatosi a Santa Margherita nei primi anni Settanta, ha messo in evidenza come la capacità nel lavoro agricolo fosse una caratteristica peculiare dei nuovi assegnatari:

(...) Infatti quando sono arrivati qua i tunisini - li chiamavano proprio "tunisini" - di punto in bianco i terreni sono rinati, iniziavano a vedere palificazioni ben fatte, fil di ferri, la vigna potata come si deve... insomma avevano l'aspetto di aziende messe bene. Poi hanno copiato, perché adesso vedo qualche sardo che fa le cose come si deve<sup>16</sup>.

L'insistenza di entrambi gli intervistati sul carattere anche didattico della propria presenza, rispetto alla comunità sarda, racconta di come a Santa Margherita si fossero create due comunità: se i profughi della Tunisia tendevano a identificarsi come gruppo a sé stante rispetto agli abitanti già insediati nel

---

<sup>13</sup> Intervista del 13/8/2019.

<sup>14</sup> Archivio centrale dello Stato, Ministero Agricoltura e Foreste, DG Bonifiche e colonizzazione, b. 54, *Relazione sulla visita dell'VIII commissione agricoltura del Senato ai comprensori dell'Efias*, 13-15/3/1965.

<sup>15</sup> Intervista dell'8/8/2019.

<sup>16</sup> Intervista del 20/8/2019.

comprendente, anche una parte dei sardi, già assegnatari di podere, percepiva come estranei i nuovi arrivati. Come accaduto in altre aree della Sardegna quali Assemini, dove nel 1964 il sindaco si fece portavoce della richiesta di non assegnare i terreni di Grogastu a persone considerate straniere<sup>17</sup>, anche a Santa Margherita potevano essere considerati, da una parte della comunità, illegittimi occupanti di terreni destinati ad altre famiglie sarde. Allo stesso tempo gli stessi profughi della Tunisia fondavano la propria legittimità e il diritto a stare nei poderi anche sulla propria diversità, sull'esperienza in agricoltura maturata in ambito coloniale, e presentata come compensativa delle mancanze della comunità esistente.

#### 4. Italiani, francesi, tunisini?

Al momento dell'insediamento a Santa Margherita intervennero dunque questioni di territorialità che fecero spesso percepire i profughi, invece che connazionali da aiutare, come degli usurpatori dei terreni sardi. A questo si aggiungevano l'esperienza in quanto viticoltori e la diversa pratica come agricoltori, che rendevano ulteriormente complesso il rapporto dei nuovi assegnatari con il paese d'arrivo. Ma una certa difficoltà di assimilazione dipendeva anche da una oggettiva complessità nella storia identitaria dei nuovi arrivati. Come detto, i siciliani di Tunisia erano migranti transnazionali: anche la loro appartenenza all'Italia era, in qualche modo, il frutto di una scelta. Delle 25mila persone che avevano lasciato la Tunisia nel 1962, poco meno di 20mila avevano raggiunto l'Italia, mentre il resto si era diretto altrove ma perlopiù verso la Francia. Questo fatto sottolinea la complessità dell'identità della comunità: se da una parte l'appartenenza europea non era messa in discussione, essa non era riconducibile in maniera univoca ad un contesto nazionale. Delle persone intervistate, tutte hanno percorsi familiari non lineari: all'interno dello stesso nucleo alcuni dei figli scelsero di andare in Francia, altri nell'Agro Pontino dove dagli anni Cinquanta si era insediata una nutrita comunità di profughi dalla Tunisia, mentre la Sardegna

---

<sup>17</sup> Cfr. Deplano, 2021, p.141 e n. La questione fu portata anche in Parlamento da Mario Berlinguer, che chiedeva il motivo per cui le domande di alcuni coltivatori diretti di Assemini fossero rimaste inevase, mentre "invece si è dato corso per l'assegnazione a lavoratori tunisini". Atti parlamentari, Camera dei deputati, Discussioni, 14/6/1962, p.4932.

rappresentò una scelta minoritaria. In uno dei casi fu scelta anche Torino che, in quanto città industriale, negli anni del boom economico fu il polo di attrazione di forza lavoro da tutta l'Italia.

Le motivazioni dietro le diverse scelte erano di diverso tipo. R.G. ha affermato che per la sua famiglia la decisione dipese dalla valutazione del trattamento che si aspettavano di ricevere nei diversi luoghi: i parenti che si recarono oltralpe lo fecero perché ritennero che la Francia fosse più affidabile dal punto di vista dell'intervento pubblico a sostegno dei profughi<sup>18</sup>. Un'altra intervistata sostiene invece che la possibilità di trovare lavoro fosse l'unica discriminante sulla base della quale si decideva se andare in Italia o in Francia<sup>19</sup>. L.A. ha raccontato, invece, che il suo nucleo familiare provò a stare un anno a Marsiglia, presso alcuni parenti<sup>20</sup>. L'esperienza della vita cittadina, più che il trovarsi in Francia, si rivelò problematica, e andava ad accrescere il trauma del distacco dalla Tunisia, cosicché lei e il marito decisero di ritornare al podere in Sardegna già ottenuto in assegnazione. Nel caso di S.C. la famiglia scelse l'Italia, ma anche in questo caso l'opzione a favore della Sardegna da parte della famiglia coincise con la scelta di alcuni di continuare con l'agricoltura e con la vita precedente:

Ci hanno sparpagliati tutti. Mio nonno è finito con un fratello di mio padre ad Aprilia, perché loro erano in cerca di lavoro e l'agricoltura non gli piaceva. Nonostante tutto. Mio nonno sì, ma il fratello di mio padre no. Infatti lui era chiamato il segretario perché non faceva niente, manualmente, gli piaceva stare seduto a un tavolo a fare i conti; invece mio padre era appassionato di agricoltura e qui ci hanno dato dei terreni (Intervista del 20/8/2019).

La decisione sul dove andare una volta lasciata la Tunisia, dunque, fu presa in base ad elementi concreti, come le possibilità lavorative, il tipo di vita a cui aspirare, la presenza di parenti nel luogo di destinazione. Ciò che indirizzò la maggior parte dei profughi all'Italia erano la maggiore vicinanza geografica, la convinzione di una maggiore tutela e, in questa fase, anche la stessa possibilità di poter accedere con delle agevolazioni ad un podere.

Un ruolo meno importante ebbero gli elementi di tipo linguistico, culturale, e di nazionalità, tradizionalmente invece individuati come fondamentali nel plasmare

---

<sup>18</sup> Intervista del 13/8/2019.

<sup>19</sup> Intervista del 20/8/2021.

<sup>20</sup> Intervista dell'8/8/2019.

l'idea di appartenenza e quindi, in questo caso, orientare la mobilità. Le storie degli italiani di Tunisia raccontano di come all'interno della stessa famiglia esistessero diversi gradi di francesizzazione e italianizzazione. All'interno del nucleo familiare di due degli intervistati alcuni membri (una madre, i suoceri) avevano acquisito la cittadinanza francese in seguito alla campagna di naturalizzazione portata avanti dal paese d'oltralpe negli anni Venti del Novecento. Anche nei casi in cui fu mantenuta la cittadinanza italiana, la Francia faceva parte dell'orizzonte linguistico e culturale condiviso; questo valeva in misura maggiore per le seconde e le terze generazioni, nate e educate in Nord-Africa. Nelle scuole della Tunisia, quelle dunque in cui normalmente studiavano, a livello elementare, anche generazioni nate nei primi anni Cinquanta, la lingua impartita ed utilizzata era il francese. Allo stesso modo il francese è la lingua della vita sociale extrafamiliare. Dice L.A.:

a casa in Tunisia non è che si parlava francese, si parlava in italiano. Nei negozi, le commesse anche se erano siciliane dovevano parlare francese. Allora uno si sforza (Intervista dell'8/8/2019).

Se il francese è riconosciuto in maniera unanime come la lingua della vita sociale in Tunisia, sull'uso domestico dell'italiano le altre testimonianze non concordano: questo è indicato come una lingua acquisita per scelta, o successivamente. Come spiega R.G.:

(...) il marito P., mio marito parlavano in siciliano, a casa si parlava il dialetto. Mia mamma lo parlava l'italiano perché le piaceva leggere. Tutti gli altri, mio marito, l'italiano non lo parlavano, perché a casa si parla siciliano. Io sono stata in collegio perché quando c'era la guerra, i francesi contro gli italiani, gli italiani ce l'avevano contro i francesi, allora non volevano mandarci la scuola francese E lì ho imparato a parlare italiano ma a casa si parla in dialetto Anche adesso io parlo con mio fratello in dialetto (Intervista del 13/8/2019).

Anche S.C. spiega che al momento dell'arrivo parlava arabo e francese:

L'italiano no. L'italiano per forza di cose l'ho imparato qua (Intervista del 20/8/2019).

Paradossalmente, in un'isola a quel tempo percorsa dai maestri impegnati nell'alfabetizzazione della popolazione locale, per una parte degli agricoltori della Tunisia l'arrivo in Sardegna fece parte del proprio processo di italianizzazione.

L'uso dell'italiano poteva comunque essere un marcatore di diversità rispetto ad una comunità che era sardofona. Lo nota A.L.:

La gente con me parlava in italiano, per quello non ho imparato il sardo. Miei figli sì, mio figlio è nato qua, perciò l'ha imparato subito (Intervista dell'8/8/2019).

Se il sardo è la lingua dell'integrazione, che avviene con le generazioni successive, come si è detto il dialetto siciliano è invece la lingua della famiglia e della comunità: al punto che un figlio di una coppia di agricoltori arrivati negli anni Sessanta, e nato in Sardegna alla fine di quel decennio, ha scelto di recuperare come elemento di continuità familiare il dialetto del territorio di origine, l'isola di Pantelleria<sup>21</sup>.

Un'ulteriore dimensione dell'identità complessa degli agricoltori provenienti dalla Tunisia emerge a proposito dell'arabo: questo era praticato poco dalle donne, strettamente per l'uso quotidiano<sup>22</sup>, e utilizzato quasi esclusivamente dagli uomini della comunità italiana. In questo caso la lingua aveva un carattere di servizio, poiché permetteva di comunicare con i lavoratori tunisini, tanto in Nord Africa quanto in Sardegna.

(...) L'arabo parlo dieci parole. Oddio, quando sono venuti qua avevo solo dipendenti arabi. Sono venuti appresso a noi. Alloggiavano qua. Io ne avevo 4, tutti ne avevano qua. Perché sapevano chi eravamo. Ci hanno seguito in una certa maniera, ci hanno seguito. E allora li avevamo qua. E vuoi che con loro ci fosse un rapporto di amicizia, e allora parlavi.

*Parlavate francese?*

No anche arabo, anche arabo. Lo riprendi. Io non è che non lo so, l'ho fatto 3 anni e anche scritto<sup>23</sup>.

La questione dell'uso dell'arabo non soltanto si rivela fondamentale per comprendere l'organizzazione sociale in Tunisia, ma mette in luce come l'arrivo della comunità siciliana della Tunisia non portò a Santa Margherita soltanto nuove competenze linguistiche o, come vedremo, anche abitudini culturali, che da una

---

<sup>21</sup> Intervista del 13/8/2019.

<sup>22</sup> "Io non ho imparato l'arabo; per esempio se mi dici l'acqua, l'olio, certe parole sì; ma fare un discorso o no", Intervista a R.G. 13/8/2019.

<sup>23</sup> Intervista del 20/8/2019.

parte rafforzavano l'idea che nel comprensorio esistessero due comunità distinte, mentre dall'altra indubbiamente aprivano la zona a nuove influenze: allo stesso tempo la nuova comunità portò con sé reti di relazioni, aprendo la strada alla prima immigrazione stagionale dal Nord Africa<sup>24</sup>.

### *5. Modernità e peculiarità dell'esperienza coloniale*

Come già emerso in alcuni passaggi, gli assegnatari provenienti dal Nord-Africa erano correntemente chiamati "tunisini", una definizione che si ritrova anche nei documenti dell'Etfas, sulla stampa, e anche nelle sedi ufficiali di dibattiti politici. Ad esempio, nel 1969, al Consiglio regionale della Sardegna, durante un dibattito sull'efficacia degli interventi dell'Etfas il consigliere del Partito comunista italiano Alfredo Torrente citava così la comunità del comprensorio:

A Pula forse che i tunisini e i sardi vivono coltivando la terra sulla base della trasformazione per la quale abbiamo speso circa 80 miliardi?<sup>25</sup>

Il termine "tunisini" è marcatore di una diversità percepita, a vari livelli, rispetto alla comunità dei sardi; una diversità che non riguardava solo la difforme esperienza agricola, e neanche una maggiore varietà di usi linguistici, ma che includeva anche i costumi culturali delle persone provenienti dal Nord-Africa.

L'esperienza nella Tunisia coloniale, benché nei casi analizzati fosse sviluppata perlopiù in un ambiente rurale piuttosto che cittadino, coincide in infatti con una esperienza di modernità. Mentre del luogo d'arrivo emerge soprattutto l'assenza di ogni comodità, l'asprezza dei terreni, la semplicità spartana delle abitazioni all'interno dei poderi ("non c'era nulla", "c'erano solo sassi"), quello di partenza viene descritto come moderno e vivace, anche per la vicinanza di Tunisi alla maggior parte delle aziende agricole di provenienza. Un esempio emblematico in questo senso riguarda il rapporto col mare e la balneazione. Nella Santa Margherita dei primi anni Sessanta non solo non si era ancora affermato il turismo,

---

<sup>24</sup> La questione approdò anche alla Camera, nel 1973, perché i tunisini che raggiungevano gli assegnatari per lavorare nei loro poderi entravano con il visto turistico, diventando in questo modo forza lavoro illegale. Atti Parlamentari, Senato della Repubblica, Risposte scritte a interrogazioni pervenute sino al 30 maggio 1973, p.761.

<sup>25</sup> Consiglio Regionale della Sardegna, Resoconti consiliari, 1/4/1969, p. 7198.

ma la frequentazione delle spiagge circostanti da parte dei locali non era usuale. Dice sempre R.G.:

(...) si vede in una foto quando siamo venuti il mare deserto, mo' se si va al mare non si trova posto. C'era uno che aveva le capre in montagna e diceva che una volta erano venuti i tedeschi al mare, si erano fatti un bagno, loro scendevano dalla montagna per vedere questi tedeschi al mare. In Tunisia era da anni che si andava al mare in costume da bagno, era più moderno<sup>26</sup>.

La diversità dei costumi emerge in maniera particolarmente evidente nelle esperienze delle donne, che al momento dell'arrivo nell'isola si trovano portatrici di costumi più aperti e di possibilità ulteriori:

- Qui nessuno aveva la macchina, la macchina l'abbiamo portata noi. Lì ho preso la patente.
- Era raro, per una donna?
- Sì, ma lì no<sup>27</sup>.

L'esperienza in Tunisia, oltre che sui costumi sociali della comunità a Santa Margherita, ha avuto un portato di diversità sul luogo d'arrivo, a diversi livelli: culinario, innanzitutto. In Tunisia, come afferma sempre R.G., "c'era un miscuglio: francese, italiano, tunisino". Le abitudini culinarie, richiamate dai diversi intervistati, sono state importate a Santa Margherita, dove sino al 2019 la sagra del cous-cous rappresentava uno dei momenti di ritrovo della comunità. Ma le contaminazioni culturali emergono anche in altri ambiti, quali quello architettonico: è sempre il consigliere Torrente a parlare nel suo intervento in consiglio di un

contadino tunisino di Pula che aveva avuto il finanziamento del piano organico aziendale dalla Regione e si è adattato la vecchia casa colonica dell'ETFAS secondo il costume moresco del paese di provenienza<sup>28</sup>.

---

<sup>26</sup> Intervista del 13/8/2019.

<sup>27</sup> *Ibi*.

<sup>28</sup> Consiglio Regionale della Sardegna, Resoconti consiliari, 1/4/1969, p. 7198.

## 6. Conclusioni: cosmopolitismo e dimensione transnazionale

Gli elementi di differenza culturale portati dalla comunità dei siciliani di Tunisia sollecitano riflessioni sull'impatto della loro presenza sulla società di arrivo: in che modo il loro insediamento rende la comunità di Santa Margherita di Pula differente da altri contesti? La risposta va cercata, come detto, nell'influenza della loro presenza sulla vocazione economica assunta dal luogo di arrivo, ma anche, specie inizialmente, nell'intraprendenza imprenditoriale. Va cercata inoltre nelle relazioni con l'esterno: in una maniera classica per le migrazioni postcoloniali di ritorno, la partenza dei proprietari apre un varco anche per la partenza dei lavoratori tunisini - questa volta tunisini veri - verso l'isola, chiamati a fare i lavori stagionali in quanto persone esperte e affidabili. Ma l'impatto va cercato anche e soprattutto all'interno, in una comunità poliglotta, moderna, e più contaminata.

Resta da comprendere se siano sufficienti la varietà linguistica, la facilità di movimento, le reti transnazionali che le famiglie provenienti dalla Tunisia hanno, per parlare di una tensione cosmopolita della comunità di arrivo.

Quello che emerge a Santa Margherita non pare essere il tipo di cosmopolitismo definito da Ulrich Beck, cioè uno spazio in cui i valori cosmopoliti valgono di più di quelli nazionali (Beck, 2002). I profughi della Tunisia, come altre comunità di origine europea che hanno sperimentato il colonialismo, e in maniera simile alle comunità migranti, sono portatori di appartenenze complesse rispetto alla comunità di arrivo. Ma tali appartenenze, anche se molteplici, almeno nelle prime generazioni<sup>29</sup> vengono ribadite ed emergono con una certa rigidità specie nella relazione con la popolazione sarda, esplicandosi proprio nella negazione dell'universalismo da una parte, e nella rivendicazione di una propria specialità dall'altra.

Quello della Santa Margherita delle prime generazioni appare piuttosto come uno "spazio sociale transnazionale", in cui il transnazionalismo non conduce immediatamente alla "cosmopolitanizzazione" della società, ma offre una chiave

---

<sup>29</sup> Le fonti qua utilizzate consentono di ragionare in maniera specifica sull'arrivo della prima generazione di assegnatari dalla Tunisia, e sull'impatto della loro presenza nei primi decenni di permanenza. Come emerso nel corso della ricerca, le generazioni successive iniziano il processo di sardizzazione; l'effetto di questo processo, e il portato della storia coloniale delle loro famiglie nella loro esperienza successiva deve essere oggetto di studi ad hoc.

di lettura per leggere il contributo dei migranti nel dare forma alle società di arrivo (Roudometof, 2005). I migranti transnazionali, ai quali gli italiani di Tunisia possono a questo punto essere equiparati, agiscono in una dimensione più ampia rispetto alla comunità di arrivo: come una parte significativa dei migranti contemporanei, hanno quindi contribuito a modificare il luogo di insediamento, sottoponendolo a nuove sollecitazioni culturali e inserendolo in una nuova rete di rapporti – pratici e simbolici - all'interno della quale un ruolo privilegiato spetta senz'altro alla società di provenienza dei migrati stessi: in questo caso da intendere in maniera duplice, siciliana e tunisina.

### 7. Bibliografia / references

- Atzeni, Francesco (2011) 'Italia e Africa del Nord nell'Ottocento', *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 6, pp. 785-810.
- Audenino, Patrizia (2015) *La casa perduta: la memoria dei profughi nell'Europa del Novecento*. Roma: Carocci.
- Audenino, Patrizia (2018) 'Rimpatriati o sinistrati della decolonizzazione? Memorie francesi e italiane a confronto', *Altreitalia*, 56, pp.103-116.
- Beck, Ulrich (2002) 'The Cosmopolitan Society and its Enemies', *Theory, Culture and Society*, 19 (1-2), pp.17-44.
- Bhaba, Homi (1994) *The location of culture*. London: Routledge.
- Buettner, Elizabeth (2018) 'Postcolonial migrations to Europe', in Thomas, Martin - Thompson, Andrew S. (a cura di) *The Oxford Handbook of the Ends of Empire*. Oxford: Oxford University Press, pp. 601-620.
- Camau, Michel - Geisser, Vincent (2004) *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*. Paris: Karthala Editions.
- Cortese, Antonio - Licari, Francesca (2019) 'L'emigrazione siciliana in Tunisia e l'odierna presenza tunisina sull'isola', *Altreitalia*, 58, pp. 41-59.
- Del Piano, Lorenzo (1965), *La penetrazione italiana in Tunisia (1861-1881)*. Padova: CEDAM.
- Deplano, Valeria (2021) 'Migranti, profughi e coloni. Gli italiani di Tunisia nei progetti di trasformazione territoriale della Sardegna', in Ruju, Sandro (a cura

- di), *Migrazioni, colonie agricole e città di fondazione in Sardegna*. Milano: FrancoAngeli, pp.135-146.
- Di Felice, Maria Luisa (2005) *Terra e lavoro. Uomini e istituzioni nell'esperienza della riforma agraria in Sardegna (1950-1962)*. Roma: Carocci.
- El-Houssi, Leila (2012) 'Italians in Tunisia: between regional organisation, cultural adaptation and political division, 1860s-1940', *European Review of History: Revue europeenne d'histoire*, 1, pp.163-181.
- Ertola, Emanuele (2020) 'Repatriates, refugees, or exiles?: Decolonization and the Italian settlers' return, 1941-1956', in Laschi, Giuliana - Deplano, Valeria - Pes, Alessandro (a cura di) *Europe between Migrations, Decolonization and Integration (1945-1992)*. Abingdon, Oxon: Routledge. pp. 67-81.
- Fauri, Francesca (2015) 'L'emigrazione italiana nell'Africa mediterranea 1876-1914', *Italia contemporanea*, 277, pp. 34-62.
- Fauri, Francesca - Strangio, Donatella (2018) 'Un viaggio di solo ritorno: migrazione e rientro degli italiani in Africa. Il caso di Tunisia e Libia', in Laschi, Giuliana - Deplano, Valeria - Pes, Alessandro (a cura di) *Europa in movimento. Mobilità e migrazioni tra integrazione europea e decolonizzazione, 1945-1992*. Bologna: Il Mulino, pp. 245-278.
- Hermitte, Jean-Emile (1970) 'Les "Pieds Noirs" de la Corse', *Cahiers de la Méditerranée*, 1, pp. 11-64.
- Leccis, Gianfranco (2009) *Pula e Santa Margherita. Il luogo, la storia e la gente*. Dolianova: Grafiche del Parteolla.
- Mangullo, Stefano (2005) *Dal fascio allo scudo crociato. Cassa per il Mezzogiorno, politica e lotte sociali nell'Agro Pontino (1944-1961)*. Milano: FrancoAngeli.
- Marilotti, Gianni (2006) *L'Italia e il Nord Africa. L'emigrazione sarda in Tunisia (1848-1914)*. Roma: Carocci.
- Melfa, Daniela (2008) *Migrando a sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)*. Roma: Aracne.
- Miege, Jean-Louis - Dubois, Colette (a cura di) (1994) *L'Europe retrouvée. Les migrations de la décolonisation*. Paris: L'Harmattan.

- Morone, Antonio Maria (2015) 'Fratture post-coloniali. L'indipendenza della Tunisia e il declino della comunità di origine italiana', *Contemporanea*, 1, pp. 33-66.
- Roudometof, Victor (2005) 'Transnationalism, Cosmopolitanism and Glocalization', *Current sociology*, 53 (1), pp. 113-135.
- Tomasetti, Martine (1988) 'Gli italiani in Tunisia: dal 1944 agli anni Sessanta', in Rainero, Romain H. *L'Italia e il Nordafrica contemporaneo*, Milano: Marzorati, pp. 237-245.
- Rainero, Romain H. (1994) *Repatriés et réfugiés italiens: un grand problème méconnu*, in Miège, Jean-Louis - Dubois, Colette (a cura di), *L'Europe retrouvée. Les migrations de la décolonisation*, Paris: L'Harmattan, pp. 23-33.
- Smith, Andrea L. (2003) *Europe's invisible migrants*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

#### 8. Curriculum vitae

Valeria Deplano è professoressa associata di Storia contemporanea all'Università di Cagliari. I suoi principali temi di ricerca includono la storia del colonialismo italiano nel periodo fascista, le eredità coloniali del colonialismo nell'età repubblicana, e le migrazioni post-coloniali in Italia e in Europa. Tra le sue pubblicazioni *L'Africa in casa. Propaganda e cultura coloniale nell'Italia fascista* (Le Monnier - Mondadori 2015), *La madrepatria è una terra straniera. Libici, eritrei e somali nell'Italia del dopoguerra* (Le Monnier - Mondadori, 2017), *Europe between Migrations, Decolonization and Integration (1945-1992)* (a cura di, con G. Laschi e A. Pes, Routledge 2020).

## Tracce di cosmopolitismo e costruzioni di identità nel mondo minerario sardo

### Traces of cosmopolitanism and constructions of identity in the Sardinian mining world

Felice Tiragallo

(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 27/12/2021

Date of acceptance: 08/07/2022

#### *Riassunto*

Nei distretti minerari sardi nel corso del Novecento si sono svolte importanti dinamiche d'integrazione sociale, materiale e culturale. Molti protagonisti della vita degli impianti piombo-zinciferi dell'Iglesiente, o di quelli carboniferi di Serbariu, Seruci e Nuraxi Figus venivano da fuori, con progetti di vita a volte voluti, a volte frutto di scelte casuali. Fra tutte le loro comunità, Iglesias e Carbonia sono state composte da persone di diversa provenienza. Essi hanno animato intrecci di profonda e durevole traccia. Le voci dei minatori qui studiate avviano un discorso su queste biografie, legate al meccanismo di omologazione delle dialettiche culturali della miniera moderna come produttrice di senso economico, sociale e di potere e di nuove identità culturali collettive.

#### *Parole chiave*

Miniere; biografie plurime; mobilità; comunità multiculturali

#### *Abstract*

In Sardinian mining districts, during the 20th century, important dynamics of social, material and cultural integration took place. Many of the protagonists of life in the lead-zinc mines of the Iglesias area, or in the coal mines of Serbariu, Seruci and Nuraxi Figus, came from outside, with life plans that were sometimes intentional, sometimes the result of fortuitous choices. Among their communities Iglesias and Carbonia, were made up of people of different origins. They animated ties with deep and lasting traces. Miners' voices studied here, can begin to establish a discourse on these biographical singularities, linked to the great mechanism of homologation of the cultural dialectics of the modern mine as a producer of economic meaning, social relations and power, and new collective cultural identities.

#### *Keywords*

Mining; Multiple Biographies; Mobility; Multicultural communities



1. *Cosmopolitismo e miniere.* – 2. *Invenzioni di identità.* – 3. *Biografie plurisituate: una vocazione mineraria fra Toscana e Sardegna.* – 4. *Conclusioni.* – 5. *Bibliografia.* – 6. *Curriculum vitae.*

1. *Cosmopolitismo e miniere.*

Il presente contributo intende verificare come e in che termini l'esperienza estrattiva in Sardegna possa essere interpretata, nei suoi aspetti storici e simbolici, in una prospettiva antropologica, tramite il concetto-chiave del cosmopolitismo<sup>1</sup>.

Chi ha scandagliato la storia sociale ed economica dell'isola dell'età contemporanea (fra gli altri Atzeni 2007; Brigaglia 1998; Manconi, 1986; Marrocu 1998; Ortu 1998; Ruju 2008) ha registrato l'evidente divario fra un tessuto agricolo e pastorale votato alla frammentazione aziendale e alla limitata circolazione delle risorse e del lavoro e una monocultura industriale estrattiva che ha costituito, dalla metà Ottocento, l'unico settore economico regionale sostenuto da un alto impiego di capitali, di risorse strumentali complesse e di lavoro salariato. Tutto ciò ha implicato nei vari bacini minerari e nelle aree a loro vicine una brusca accelerazione della mobilità sociale e lavorativa. Fenomeni estesi di migrazioni interne si sono associati a flussi di maestranze provenienti da varie parti d'Italia, spesso con storie minerarie più pregnanti e radicate, fino a formare nell'Iglesiente, nel Guspinese, nella Nurra e poi, a fine anni Trenta, nel Sulcis, con Carbonia, nuove realtà cosmopolite. Anche in queste storie come quelle di altri comparti industriali la nuova organizzazione sociale del lavoro implicò spostamenti, trasferimenti, coabitazioni, regimi di vita transculturali che portavano anche il

---

<sup>1</sup> Questo testo è la rielaborazione di un mio contributo al Convegno "Tracce di Cosmopolitismo intorno al Mediterraneo. Migrazioni, memorie, attualità". Tenuto a Cagliari nel 2020. Ringrazio gli organizzatori dell'evento per avermi accolto e ringrazio gli autori anonimi dei referaggi le cui indicazioni mi hanno aiutato a definirne la versione finale.

senso comune a riconoscere in agglomerati estrattivi come Buggerru, luoghi, in proporzioni ridotte, della eterogeneità metropolitana<sup>2</sup>.

In recenti studi sulle storie di vita dei minatori sardi del primo e secondo Novecento emerge una memoria a volte risolta e a volte altalenante. L'identità, i modi di rappresentazione del sé di questi interlocutori sembrano, infatti, a volte compiutamente integrati in una 'nuova' identità di minatore – che fa di questi narratori esempi consapevoli di un modo integrale e compiuto di definire sé stessi, in cui 'classe', 'solidarietà', 'saperi costitutivi' dell'essere minatori sembrano il collante che avvolge e ridimensiona ogni traccia di identità locale (Atzeni 2007; Tiragallo 2015). In altri casi si avverte invece la convivenza di storie minerarie personali con altre identità più profonde e radicate nelle comunità rurali in cui si è ritornato al termine dell'attività lavorativa (Bachis 2016, 2018)<sup>3</sup>.

Tuttavia la mobilità sociale incarnata nella vita mineraria e l'apertura strutturale di questo mondo a una rete di relazioni professionali, tecnologiche, finanziarie, politiche e sindacali così diverse dalla mobilità ridotta del mondo 'tradizionale', giustifica mio avviso il tentativo di leggere alcune storie di vita di minatori – desunte sia da un lavoro etnografico svolto in prima persona, sia fonti diverse come quelle raccolte dalla Società Umanitaria di Carbonia - per valutare in esse la presenza di un cosmopolitismo come esperienza vissuta o come filtro

---

<sup>2</sup> Diversi siti in rete richiamano la definizione del comune di Buggerru come "pétite Paris" a causa della presenza dalla fine dell'Ottocento di un gruppo di famiglie di dirigenti e quadri della *Société Anonyme des Mines des Malfidano*, le quali avevano ricreato un ambiente sociale di respiro 'internazionale'. "Piccola Parigi Cooperativa Sociale Buggerru" è il nome di un sito facebook di una organizzazione no profit legata al turismo responsabile e all'accoglienza. (<https://www.facebook.com/Piccola-Parigi-Cooperativa-Sociale-Buggerru-1825507274334506/>).

<sup>3</sup> "Tra questi minatori pastori, o minatori contadini, si ritrova la stessa passione, lo stesso orgoglio nella descrizione di una volata ben fatta e nel ricordo dei primi buoi cui si è badato, o nella descrizione delle tecniche di mungitura." (Bachis 2016, p. 256).

attuale della memoria capace di organizzare eventualmente intorno ad essa nuovi significati.

Per avviare questo tipo di verifica occorre collegarsi al dibattito disciplinare corrente sul cosmopolitismo. Il termine ha conosciuto una nuova attenzione soprattutto a causa della sua capacità di illuminare spazi complessi dell'attuale realtà culturale, sia come spazio di critica alle impostazioni nazionalistiche di studio dei fenomeni sociali, sia come luogo di attivazione di dialettiche fra Stato e corpi sociali transculturali (Vereni 2017). È lo stesso Pietro Vereni che attira la nostra attenzione sulla forte ambiguità semantica del termine.

1. Significato politico e normativo. Avvento di una nuova *governance* finalmente planetaria. Cosmopolitismo come ambito della cosmo-politica.

2. Riemergere del vecchio quadro analitico dell'uomo del futuro come 'cittadino del mondo'. Prospettiva individuale ed esistenziale, radicato però in contesti culturali specifici "di valicamento morale dei confini (etnici, politici, religiosi) in nome di una condivisa umanità" (p. 10).

3. Cosmopolitismo come quadro che rende possibili "nuove configurazioni transnazionali", cioè soprattutto nuovi movimenti sociali come comunità virtuali, o movimenti come i no-global, (ib.). Tecnologie e quadri economici che consentono quadri politici innovativi (Vereni 2017, p. 9).

4. Nella contemporaneità, nascita di una nuova categoria descrittiva "per associarla a nuove forme di movimento nello spazio di persone, beni e 'segni' che producono oggetti cosmopolitici..." (Ib.)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Nel caso 1 e 3, la lettura è politica, 2 e 4 la lettura è culturale. Poi c'è la dicotomia individuale/pubblico che attraversa in vari modi la dicotomia precedente. E ancora: il c. politico può essere letto dall'alto (livello istituzionale sovranazionale) e dal basso (nato da urgenze più informali e tuttavia assai estese (vedi Appadurai 2014, cap. 8, sul cosmopolitismo 'povero' a Mumbai). Il cosmopolitismo spaziale produce da un lato la 'cosmocrazia borghese' che mira all'esclusività, oppure anche un cosmopolitismo

Vereni fa notare opportunamente che è importante distinguere i processi fattuali della cosmopolitizzazione degli stati nazionali dai processi di emersione di vere soggettività culturali, cioè di “soggettività cosmopolite” orientate all’affermazione di un sistema di valori universale<sup>5</sup>. Ma è proprio su questo secondo livello, quello della creazione dal basso di nuove realtà ‘vernacolari’ di cosmopolitismo che incontriamo di nuovo la tensione fra ‘nuove’ identità cosmopolite e precedenti identità ‘locali’, su cui il quadro etnografico che proponiamo può portare qualche chiarimento. Vereni si chiede:

Se ogni cultura ha insomma un’idea di cosmo e un’idea di persone umane, quelle persone sono pensabili, di nuovo dentro quel contesto culturale, come cittadini del mondo, oppure le forze della gravità culturale agiranno sempre come attrattori prevalenti di una località anti-cosmopolita? (Vereni 2017, p. 13).

Bisogna stare attenti a non considerare a sé stanti forme vernacolari di cosmopolitismo, legate solo ai contesti locali di produzione, ma occorre intrecciarle “al quadro più ampio di propagazione del modello eurocentrico, evitando il duplice errore di considerare il tutto nulla più che l’ennesimo caso documentabile di occidentalizzazione del mondo o altrimenti di reazione e resistenza a quel percorso unidirezionale.” (*Ib.*).

Da questo punto di vista diverse fonti indicano nella storia delle miniere in Sardegna il luogo di un intreccio piuttosto complesso di pendolarismi fra mondo agropastorale e minerario e di arrivi dal ‘continente’ che assumono forma definitiva, specie nei settori più specializzati e nella dimensione dei quadri e dei

---

“banale e stanziale fatto di nuove forme di consumo” (Vereni 2017, p. 11), oppure cosmopolitismi migratori (gli edili a Londra).

<sup>5</sup> Vedi Ulrich Beck 2022, p. 28: “Non c’è una connessione necessaria tra lo studio della cosmopolitizzazione delle società basate sullo Stato nazionale e l’emergere di un “soggetto cosmopolita”, anche se alcuni studiosi sembrano credere proprio a questa connessione.”

dirigenti. Si tratta quindi di vedere se queste biografie possano far emergere uno spazio di pratiche e di rappresentazioni di un'umanità cosmopolita, in cui la miniera e ciò che sta intorno ad essa sia agita e pensata come luogo di accoglienza di una transculturalità non locale. Conforta in questa direzione l'osservazione di Ulrich Beck, secondo cui "Il principio del cosmopolitismo può essere trovato a qualsiasi livello in forme specifiche e può essere praticato in ogni campo dell'azione sociale e politica..." (Beck 2005, p. 107). Questi fenomeni di integrazione possono essere studiati localmente, a patto di cogliere il fatto che a dinamiche di de-localizzazione si associano altre di re-localizzazione. "...attraverso un processo di sovrapposizione di luoghi [si] crea un nuovo tipo di luogo" (Beck 2005, p. 109).

Per accostarmi al mondo minerario sardo faccio riferimento ad alcuni esiti fondanti del lungo lavoro di ricerca etno-antropologica compiuto a partire dai primi anni Ottanta da Paola Atzeni. Essi sono: a) la valorizzazione dell'intreccio denso fra saperi e conoscenze 'tecniche' dei minatori e una antropo-poiesi di più alta sintesi che associa nei minatori il saper fare al saper vivere, cioè l'essere pienamente uomini in un mondo minerario; b) l'attenzione all'articolazione e agli snodi, cioè alle conseguenze nella rappresentazione delle relazioni sociali di una 'antropologia del rischio' della vita dei minatori nel sottosuolo come dotata di una agattività autonoma e spesso antagonista rispetto alle norme emesse dalle altre forze in campo; c) il riferimento alla cultura materiale come disciplina fondante il connubio 'saper essere-saper fare' (Atzeni 1984, 2007, 2012a, 2021b).

## *2. Invenzioni di identità.*

La dimensione metodologica privilegiata in questa riflessione è stata l'intervista biografica filmata, associata a una documentazione audiovisiva sull'effettivo lavoro nel sottosuolo, un essenziale terreno di riscontro e di contestualizzazione della dimensione narrata oralmente della vita mineraria (Tiragallo 2008).

In questo cantiere di ricerca si tenterà la decifrazione comparata del ricordo di esperienze cosmopolite in cinque interviste biografiche registrate in video ad ex minatori fra Carbonia e l'Iglesiente. Si tratta di: Giorgio Borghesi, Antonio Capizzi, Vincenzo Cutaia, Idilio Vittori e Delfino Zara<sup>6</sup>. Occorre aggiungere a questo corpus audiovisivo una memoria scritta della vita di Giorgio Borghesi, raccolta da suo figlio Aldo. Si tratta di un racconto molto importante in questa sede che collega la memoria biografica del padre a quella del figlio, testimone e partecipe di molta parte della esperienza mineraria paterna.

L'esperienza di miniera sembra essere il crogiuolo di una identità di appartenenza peculiare che 'fonde', in un certo modo, e sublima le diversità etniche e culturali di provenienza. **Delfino Zara**, sulla base del racconto biografico che ne fa il figlio Mario, aveva l'obiettivo, nel 1946, di capitalizzare alcuni anni di lavoro a Carbonia per poi tornare a lavorare come allevatore in Ogliastra. Per motivi familiari dovrà radicarsi a Carbonia. Il figlio Mario racconta che:

... piano piano, ma nel giro di pochi anni, si è formata una mentalità di appartenenza anche tra persone che pure non erano nate a Carbonia, io sono uno di questi, è vero che sono arrivato da bambino e non mi ricordo molto della vita precedente, al mio paese ... (Santini 2013, p. 203).

---

<sup>6</sup> Giorgio Borghesi, toscano, classe 1928, intervistato nel 2007 da Paola Atzeni e da Felice Tiragallo; Antonio Capizzi, siciliano, nato nel 1938, intervistato a Serbariu, il 15 settembre 2016 nell'ambito di un progetto ideato da Sandro Mantega, coop. Progetto S.C.I.L.A. per i servizi audiovisivi del Sistema Bibliotecario Interurbano del Sulcis; Vincenzo Cutaia, nato a Riesi (CI), classe 1916, intervistato a Carbonia nel 2007 da Paola Atzeni e da Felice Tiragallo; Idilio Vittori, toscano, intervistato a Iglesias nell'ottobre 2005 a cura dei volontari della S. N: C: "Progetto ARCI videoteca sociale"; Delfino Zara, nato a Gairo, classe 1915, intervistato a Carbonia nel 2007 da Paola Atzeni e da Felice Tiragallo.

Dello stesso impianto è la testimonianza del siciliano **Vincenzo Cutaia**. Sono da segnalare, nella sua biografia, l'intreccio delle sue vicende militari, in Tripolitania nei tardi anni '30, con la casualità dell'incontro con la Sardegna e con la miniera. Qui ha agito l'esperienza di un fratello, il confronto con altre opportunità (rimanere oltremare, tornare in Sicilia) e la scelta con l'approdo a una identità culturale radicalmente nuova. Dalla lunga intervista biografica di Vincenzo Cutaia condotta da Paola Atzeni e da me propongo un brano che focalizza un aspetto del regime cosmopolita dell'esperienza del minatore secondo lo sguardo retrospettivo del protagonista.

Paola Atzeni (d'ora in avanti PA) [Inizio nastro 6]: - *Possiamo cominciare?*

Vincenzo Cutaia (d'ora in avanti VC): - No, ma questa precisazione ... quando parlo di alcune cose ... Per esempio: la frase che avevo detto che la Sardegna un po' è stata civilizzata di più ... potrebbe non piacere ... tu che la senti, però, gli dai il peso che gli devi dare. O la puoi anche respingere, o la puoi anche mettere così com'è come l'ho fatta. Oppure la puoi ancora migliorare ... ecco, se abbiamo questa possibilità io mi sento più tranquillo.

PA: - *Certo, certo ... scendiamo nei particolari, nel concreto, come mi insegni tu. Quando tu dici "Carbonia ha civilizzato la Sardegna", io ho bisogno di capire. In che senso dici questo? Perché Carbonia ha uno spazio ristretto: come fa lo spazio di un comune a civilizzare una regione?*

VC: - Benissimo ... ecco: io devo fare tutto il possibile per dire: "per questo, questo e quest'altro". Bene, se vuoi cominciare ...

PA: - *Incominciamo da qui.*

VC: - Allora ... sto dicendo questo ... comincio col dire che Carbonia ha dato della civiltà nella Sardegna. Ha fatto sviluppare una parte della civiltà che ancora era ... nascosta. Non appariva. Come e lo deduco questo, io? Che tutte le battaglie che noi abbiamo fatto dal momento in cui sono nate le miniere, abbiamo fatto sempre battaglie per lo sviluppo. Perché i posti di lavoro si capivano che servivano solo nel periodo bellico. Perché dopodiché finiva la necessità e quindi la miniera poteva anche soccombere. Certamente però non eravamo d'accordo, chi lavorava, chi viveva dalla miniera, di lasciare così una ricchezza e andare chi sa dove. L'Italia non è che

prometteva tanti posti di lavoro. Quindi, allora, noi, quando abbiamo cominciato a capire che la fine era con la guerra e quindi le miniere non avevano ragione di sussistere più, abbiamo capito che bisognava fare le battaglie perché le miniere restassero e quindi fosse una ricchezza per la Sardegna (...). Quando ci sono stati i licenziamenti, è vero che è stato negativo la cosa, perché licenziare significava perdere la possibilità e avere meno forza per batterci contro, per avere questi obiettivi che noi pensavamo potessero essere bene sviluppati. Però, inconsciamente, adesso dico inconsciamente, forse nessuno pensava che mentre noi, quelli che restavamo qui lavorando, portavamo avanti la battaglia, come si è visto, gli altri che sono andati a finire fuori, che non sono andati più in continente, ma che sono rimasti in Sardegna, sono rientrati nei loro paesi, (...) sono andati gente che si è formata una coscienza qui, prima! Una volta formata la coscienza qua, qualcuno ne ha portato qualcosa nel paese dove non ne esisteva. Dove non esisteva niente. Questi sono stati, diciamo, cominciati a essere avvicinati anche dalle amministrazioni comunali o anche dai partiti politici, dove si apparteneva o meno, e hanno cominciato a dare un embrione superiore a quello che c'era prima. Che era soggetto all'antico, in certo qual modo ... come vorrei dire ... (...). Invece c'è stato qualcuno che è venuto da Carbonia e aveva un po' di coraggio in più perché lo ha sentito per averlo praticato qui a Carbonia. E ha aperto bocca. Hanno scoperto che: "Beh, questo lo possiamo fare sindaco, consigliere comunale", così noi, alla barba di altri partiti che avrebbero potuto mantenere la situazione al buio, abbiamo dato alla Sardegna in quasi tutti i paesi sindaci, assessori, consiglieri, presidenti, abbiamo dato tutto. E oggi, nella maggior parte dei comuni, quasi sempre, c'è sempre qualcuno di Carbonia, che spunta per primo e che quindi ha dato qualcosa. (...). Questo è il mio concetto, senza voler essere offensivo...

I minatori di Serbariu, impianto chiuso a metà degli anni '60, si presentano come padroni della loro storia (Tiragallo 2019). La sanno esporre, ne sanno controllare le implicazioni, la sanno mettere in ordine e sanno imprimere al narrare un ethos e un pathos che possono essere dati, di volta in volta, dalla ineluttabilità del destino di minatore, dall'essere divenuto tale per necessità familiari, o per un incontro fortuito e per altri giochi del caso, oppure per una poiesi di tipo eroico o

epico, in cui si esalta l'aver affrontato il pericolo del sottosuolo e di averlo superato. Come ci ha detto Vincenzo Cutaia, l'esperienza mineraria, nata nel crogiuolo culturale e storico della ripresa delle attività estrattive nel secondo dopoguerra e nella lunga stagione delle battaglie sindacali contro il cottimo Bedaux e contro i successivi ridimensionamenti delle miniere e del lavoro degli anni '50 e '60 (Ruju 2008), ha prodotto un'eredità per il futuro della regione che oltrepassa il consuntivo economico e produttivo negativo di quella esperienza. Un futuro evidentemente non minerario. Si tratta del sapere della parola, della capacità diffusa nella comunità mineraria di esprimere adeguatamente il suo antagonismo politico, di usare la parola per difendere i diritti, di entrare cioè in una sfera pubblica di azione e di contesa utilizzando il lascito della agentività politica e sociale dei minatori del passato. Per riversarla nelle vicende della società civile attuale (Tiragallo 2015)<sup>7</sup>.

L'intervista a **Idilio Vittori** dura un'ora e 20 primi, ed è stata registrata con otto giovani ricercatori. Ciò probabilmente ha dato a Idilio la sensazione di una udienza forse troppo formalizzata. Per l'intervista in video l'ex-minatore è ospitato in un'ambiente appositamente costruito. Ha alle spalle una gigantografia che ritrae visi di minatori. Si tratta di uno scatto in bianco e nero che risale agli anni '40 - '50. Idilio sta seduto un poco rigido, in apprensione. Le mani allacciate sul grembo. La prima domanda è sulla sua famiglia.

---

<sup>7</sup> Se si colloca questa 'presa della parola' – avvenuta anche davanti alla nostra videocamera – accanto all'esperienza filmata della sensorialità visiva e auditiva del sottosuolo, si avverte una complementarità. Da un lato la miniera moderna appare come un organismo plurisoggettivo in cui sembrano valere le osservazioni che Bruno Latour ha fatto sulla agentività diffusa degli organismi complessi (Latour 1999). Questa linea, che collega Latour a Tim Ingold (2001), consente di pensare al lavoro dei minatori come a una pratica inserita in un corpo plurimo esperto che fonde fluidamente soggetti e oggetti.

Sono venuti dalla Toscana. I miei nonni, sia materni che paterni, sono venuti per lavorare in miniera. Provenivano dalla Scuola mineraria di Pistoia. Il babbo di mio babbo venne direttamente a Nebida [si sente un respiro esile, un certo affanno e una certa lentezza nell'emissione della voce]. Sono venuti già pronti... il babbo di mia mamma era anche lui un Vittori. Non erano parenti. Prima lavorò a S. Benedetto, poi alla Pertusola, a S. Giovanni. Mio padre era sorvegliante. A cinquant'anni è morto di polmonite. Io avevo vent'anni e avevo dovuto sobbarcarmi la famiglia. Mia mamma e mia sorella stavano alla fabbrica di indumenti. Ho conosciuto mia moglie, di Carloforte, e abbiamo fatto 48 anni di matrimonio. Poi mi ha lasciato...

Com'era la vita in miniera? "Pretendevano molto lavoro, alla Pertusola, io sono andato a S. Giovanni. Mi permettevano di vivere, ma la gestione da parte degli italiani era pessima. Ho lavorato negli spacci, fino alla fine". Quando è stato assunto? "Avevo 15-16 anni il lavoro era la distribuzione di generi alimentari ai dipendenti. (...) Eravamo 5-6 addetti. Dovevamo dare da mangiare a 2000 dipendenti". Il tempo libero? "La caccia. Una passione per la caccia". Come erano i dirigenti? Vittori qui fa i nomi degli ingegneri dirigenti alla Pertusola e a S. Giovanni e soggiunge "...della Pertusola ne ho un ricordo buono, davano la paga alla scadenza, ma i francesi ci guardavano dall'alto in basso... Per me lavorare allo spaccio era come stare in una famiglia". Una delle domande finali è: cosa ha rappresentato per lei il mondo della miniera? "Tanto, tanto... della produzione proprio non sapevo molto... però lavoravano, lavoravano... i francesi controllavano tutto... i dirigenti però erano bravi, la Pertusola era una fortezza...". L'intervista a Idilio Vittori non restituisce molto del clima cosmopolita che ha segnato la sua presenza come addetto allo spaccio alimentare aziendale. Dal punto di vista dei contatti con altre realtà culturali in questo lavoratore si segnala soprattutto l'ambivalenza della sua valutazione sul padronato e sulle capacità di gestione dei francesi della Pertusola comparata a quella degli italiani, subentrati dopo il loro abbandono nel 1969. I francesi ci guardavano dall'alto in basso. Però la gestione era migliore e la paga era abbastanza buona.

**Antonio Capizzi**, siciliano di Riesi (Caltanissetta), è nato nel 1935. L'intervista è del 15 giugno 2006. Capizzi si presenta indossando un casco rosso da minatore.

Con Polizzi la diversità culturale di origine si assorbe dentro la sua genealogia. Figlio di un minatore di zolfo, egli sostituisce il padre nel lavoro in miniera e rende esplicito il superamento della condizione di diversità 'etnica'. Di fatto la sua forma di appartenenza culturale non è data da Riesi, ma piuttosto, e integralmente, da essere (stato) minatore. Questa nuova e fondante identità emerge in passaggi come il seguente:

Io a 17 anni sono stato assunto alla Carbosarda, miniera di Schisorgiu. Inizia la mia vita di giovane minatore. Avevo una famiglia da mantenere. Poi Schisorgiu chiude. Mi mandano a Serbariu, dove il lavoro è durissimo. Si facevano le mine nella pietra. Chiude Serbariu e sono andato a Seruci. Lì ho avuto un'impressione bruttissima. A Serbariu si lavorava umanamente. Lì quando l'armatore disarmava una galleria chiedeva a tutti di fermarsi, perché voleva ascoltare la montagna. Il disarmatore stava attento. Era un metodo umano... lui disarmava e voleva il massimo silenzio... si fermavano i macchinari.... Si fermavano tutti. Seruci non era così. A Seruci c'era il minatore continuo: una polvere... non ci si vedeva l'uno con l'altro. Quando il disarmatore lavorava non faceva fermare niente. C'era un chiasso... non potevi sollevare la schiena, erano tutti lì coi fari puntati.

Il passaggio all'ENEL avvenuto ai primi anni Sessanta, e al lavoro in superficie è paradossalmente traumatico.

...quando siamo usciti dalla miniera e siamo andati all'ENEL, io ho pianto. Lasciare la miniera mi sembrava di aver perso tutto. Mi ero affezionato... noi minatori riuscivamo a comunicare e ad essere solidali. Mi è sembrato di mancarmi tutto. Sembrava che il mondo mi crollasse addosso. (...) Io ho sofferto quando sono uscito dalla miniera. Non so il perché. [All'ENEL] andavamo a percepire quasi tre volte lo stipendio da minatore. Ma quel lavoro lo ricordo con nostalgia.

In Polizzi il momento più importante e più duraturo nella memoria è dato all'esperienza di Serbariu, dove tutte le regole scritte e tacite della convivenza sul lavoro erano condivise e sembravano alludere uno stato di appartenenza che sorpassava e giustificava tutte le diversità culturali. L'essere diversi e uguali diventa solo qui un'esperienza vitale. Poi qualcosa in questo equilibrio identitario si rompe.

**Giorgio Borghesi** mostra nel suo racconto la linearità e l'assenza di traumi della sua esperienza.

A partire da dieci anni ho sempre pensato di andare a lavorare in miniera ... le miniere di Campiglia (Toscana) allora erano chiuse ... però c'erano ancora tutte le strutture abbandonate, c'era la ciminiera della fonderia del rame ... quindi per noi era uno spasso, c'erano tutti i cumuli di minerali, c'era la calcopirite, la pirite, la ematite ... la mia idea era quella di prendere la laurea di ingegneria mineraria e poi andare a lavorare in miniera.

Poi, nella accurata descrizione della tecnica di coltivazione del carbone, emerge la presenza di gerarchie e di status di fatto che stravolge la gerarchia ufficiale del lavoro organizzato:

[Tiene la testa tra le mani, sta per spiegare una questione complicata] «Erano più che altro rimonte affiancate con ritirata e distruzione dei pilastri intermedi [Usa le sue due dita per indicare due traiettorie parallele dal basso verso l'alto], lasciando parti piene, tre metri vuoti, quattro metri pieni, tre metri vuoti [le sue mani separano gli spazi]. Facevi due rimonte, lasciando tre metri di vuoto andavi su con queste due rimonte sulle tavole oscillanti e si comunicavano i pannelli lasciando pilastri quattro metri per quattro metri... Quanti? Dipende da quanto tempo è stato il pannello [si ferma, esita, sceglie le parole con attenzione]. Dalla galleria di base alla galleria principale. Ogni pilastro, tuttavia, doveva essere di quattro metri. Quando arrivavi su, cominciavi a ... [si ferma] a armare il pilastro delle castelle, delle traversine ... [si ferma di nuovo, ci dà uno sguardo quasi rassegnato che sembra dire: "So che è

complicato, sono cercando di spiegarlo nel modo più chiaro possibile”]. Traversine di leccio, non di quelle ferroviarie, quelle di decovie ... che venivano messe a due, due, [usa le sue mani per mostrare il modo in cui le coppie di traversine sono disposte trasversalmente una sopra l'altra a 90°] incuneate al tetto. Erano chiamate “castelle”, castelle di traversine. Venivano incuneate nel tetto e [fa un quadrato con le mani] se questo è un pilastro venivano collocate uno, uno, uno, nei vuoti. Dopodiché uno portava via il carbone al centro, con l'aiuto di alcune butte, pali di legno. Perché generalmente, nella rimonta affiancata con lo spoglio dei pilastri non c'era l'armamento in ferro. (...). A quel punto, però, c'era il disarmatore che, una volta che aveva portato via il pilastro, con il tetto che stava su [alza lo sguardo come se potessi vedere il cielo nel tunnel, agitando le mani per indicare l'instabilità], grazie alle traversine, deve recuperare quanti più traversine e butte possibile; lì, dicevo, c'erano i disarmatori che erano generalmente i decani. Coloro che hanno avuto la maggior esperienza di tutti... erano gli intoccabili ... lo smantellatore era un “decano”, era un “intoccabile”. Spesso prendevo posizione quando il capo sorvegliante rompeva le scatole, ma invece era uno che doveva essere lasciato in pace ed è tutto [agita le braccia per indicare assolutezza e perentorietà]. Non mi permettevo mai di dirgli: “No, togliilo prima questo dell'altro”. Poiché *lui* [enfasi] andava lì sotto per rischiare la vita... a parte il fatto che a me poteva fare barba e capelli, era molto più anziano...».

### *3. Biografie plurisitate: una vocazione mineraria fra Toscana e Sardegna*

Il documento biografico sulla vita di **Giorgio Borghesi** redatto dal figlio Aldo (Borghesi 2019), nato nel 1957, storico di professione, si rivela particolarmente importante per tracciare ulteriori percorsi di vita che collegano dimensioni pluriculturali e plurilocali nella più generale vicenda della modernizzazione della società italiana del Novecento.

Dal ramo materno la famiglia di Aldo evidenzia una chiara ascendenza mineraria attraverso la figura del nonno, Nicolino Saba, classe 1878, diploma di perito minerario conseguito all'Istituto tecnico minerario di Iglesias, che con questa qualifica lavora in miniere di fosfati in Marocco e in Tunisia. Dopo la Prima Guerra

Mondiale, ultimato il servizio militare si stabilisce a Buggerru e sposa la maestra elementare Maria Pintus. Hanno tre figli, la prima, Mirella, è la madre di Aldo. Il ramo paterno di Aldo proviene da Casale Marittimo, nell'entroterra di Cecina, ma l'origine più remota rimanda a Sambuca Pistoiese, nel bacino del fiume Reno. Il nonno di Aldo è Adolfo Borghesi, che lavora fin da bambino nell'azienda di costruzioni edili del padre. Si sposa nel 1924 e nascono due figli; il secondo, Giorgio, è il padre di Aldo e sviluppa precocemente una vocazione mineraria. Nel 1938, a dieci anni, visita la Mostra Autarchica del Minerale Italiano a Roma, col dopolavoro San Vincenzo. Si ritrova in una galleria di Carbonia ricostruita per l'occasione nel Padiglione della Lignite, presso il Circo Massimo, col carbone in vista. Qui avviene una scelta. Nel 1947 si diploma al Liceo Scientifico "Marconi" di Piombino. Si iscrive a ingegneria, prima a Genova, poi a Roma, in seguito nel biennio di ingegneria mineraria a Pisa. Ma deve interrompere gli studi per esigenze familiari. Nel 1952 sostiene da privatista l'esame di perito all'Istituto minerario di Iglesias, il giorno dopo viene assunto alla Società Carbonifera Sarda. Si sposa nel 1954 con Mirella Saba.

La strada professionale di Giorgio Borghesi è articolata in tre fasi: a Carbonia dal 1952 al 1962, a Montevecchio dal 1962 al 1967, a Lula dal 1967 al 1973. A Carbonia nel racconto biografico emerge l'importanza della dimensione urbana. La città ha quarantamila abitanti. Il tessuto urbano degli anni Cinquanta assomiglia molto a quello dei sobborghi industriali delle città del nord Italia. Uguali spazi, ritmi e riti collettivi: c'è il mercato civico, l'ospedale, la scuola superiore, diversi uffici pubblici, la stazione ferroviaria, due cinema sempre affollatissimi il fine settimana, uno stadio, la grande piazza, adatta a grandi raduni politici di massa. Nella memoria di Giorgio Borghesi lo status, i consumi e l'abbigliamento 'civile' dei minatori sono generalizzati e uniformi: essi distinguono lo stile di vita dell'intera categoria professionale. Il minatore "veste con eleganza", sa parlare bene l'italiano, è abituato a leggere, conosce i propri diritti e sa come tutelarli. Sa trasmettere agli altri le sue conoscenze. *Minadori bell'e dottori*, recita un detto contadino-campidanese. "Si trattava di uomini, e anche donne, giunti a Carbonia

da luoghi molteplici e diversi”. C’erano anche vecchi minatori sardi reduci dalla miniera di lignite di Arsia, in Istria, forte di 7000 addetti prima della guerra, importante per motivi strategici, che faceva parte dell’Azienda Italiana Carboni, di cui a sua volta faceva parte la Carbonifera Sarda. Il punto importante è che ancora nel 1960 esistevano in città delle comunità regionali, “...con una connotazione abbastanza marcata”. Erano gruppi che si frequentavano fra loro, mantenevano rapporti privilegiati, si sposavano anche, di preferenza, senza però impedire rapporti interregionali. Aldo propone una similitudine con l’idea catalana di *nacions*: abruzzesi, marchigiani, siciliani, toscani, ecc. Nella città del carbone, tuttavia, i legami con la parentela e con i gruppi di origine si indebolivano rapidamente, perché ci si trasferiva da soli oppure solo con il proprio nucleo familiare e ciò permetteva l’instaurarsi di legami di vicinato molto forti, connotati da una solidarietà affettiva, inventata o ricreata (v. P. Atzeni 2002, p. 9)<sup>8</sup>.

La seconda tappa professionale di Giorgio Borghesi si svolge a Montevecchio, presso Guspini, ove è assegnato all’ufficio studi, in cui si valutano gli effetti del sistema di produzione a cottimo Bedaux. Incarico non più di responsabilità di

---

<sup>8</sup> Un collega di lavoro di Borghesi era Alfio Baldini, di Ravi, frazione di Gavorrano. Baldini ha moglie toscana e con la famiglia Borghesi passa buona parte del tempo libero e anche l’esperienza periodica dei ritorni nel Continente: “...noi eravamo la propaggine sarda di una famiglia i cui Lari e le cui radici stavano fuori dall’isola...” (p. 5). Un altro coetaneo del padre, nato a Massa Marittima, è Natalrigo Galardi, che si trovava a Carbonia per una motivazione politica, per il suo antifascismo che aveva spinto molti a trasferirsi nel Sulcis, un approdo “...per molti sovversivi del Continente [che] desideravano sfuggire alle attenzioni delle camicie nere dei luoghi di origine” (p. 6). Il personaggio di Ferriero Dondi nel romanzo *Doppio cielo* di Giulio Angioni (2010) sembra incarnare letterariamente questa vicenda. Paradossalmente, dopo il 1945 Carbonia sarà anche rifugio per alcuni fascisti repubblicani. L’appartenenza ideale raggruppa delle ‘nazioni’ ma anche le attraversa. Importante, oltre al radicamento dei grandi partiti di massa e dei sindacati nazionali, fu anche la presenza nella città mineraria della massoneria (R. Loggia Ugolino del Grande Oriente d’Italia) (v. Atzei 2014).

cantiere, ma di delicato e non piacevole controllo del lavoro altrui. Nella testimonianza di Giorgio, ma in questo caso più di Aldo, già in grado, malgrado l'età, di osservare e di registrare ambienti e rapporti sociali, Montevecchio presenta un maggiore controllo sociale, un ambiente più ristretto e angusto. La distinzione gerarchica degli spazi dell'insediamento è marcata, come pure la prossemica spaziale. Di qua le abitazioni delle famiglie dei quadri, come quella dell'aiuto capo servizio Borghesi. Di là quelle degli operai specializzati, più in là quelle dei sorveglianti. I bambini, di conseguenza, formano bande rivali. Staccate da tutti, quelle dei figli dei dirigenti. Anche a Montevecchio emergono forti raggruppamenti 'nazionali'. Ci sono cinque famiglie toscane (tutti dirigenti e quadri). Molti di meno rispetto a Carbonia, inoltre numerosi i romagnoli e diversi sardi. Ma la 'nazione' dominante è quella dei veneti, che non sono ricordati molto presenti a Carbonia. Erano spesso periti minerari diplomati all'I.T.I. di Agordo (Ai primi '60 esistevano in Italia solo quattro istituti tecnici minerari: Agordo, Massa Marittima, Iglesias, Caltanissetta). Molti anche gli operai che a Montevecchio provenivano dall'Alta Val Cordevole, nelle Alpi Bellunesi<sup>9</sup>. Negli anni Ottanta il declino di Montevecchio aumenta e si arriva alla chiusura, con l'occupazione del pozzo Amsicora, nel 1991. Negli anni della decadenza si verifica una diaspora. Le famiglie che abitavano presso i siti minerari vanno verso Cagliari, da Iglesias, Arbus, Guspini e Silius. Gli agordini della generazione di Aldo Borghesi ritornano in provincia di Belluno e per molti si apre il lavoro alla Luxottica.

Esiste dunque una "diaspora montevecchiese" che si esprime attraverso un suo sito internet e costituisce un punto di riferimento per la comunità del ricordo, con raduni annuali. Allo stesso modo l'esperienza del soggiorno nella colonia Sartori di Funtanazza è per molti appartenenti a quella comunità mineraria un fattore costitutivo del ricordo di integrazione culturale.

---

<sup>9</sup> Le famiglie venete erano: Scussel, Zasso, Ronch, Nascinben, Campedel, Schena, Deon, Zanvettor, Fugazzaro, Piasentin, Benvegnù. C'erano inoltre famiglie siciliane e romagnole, come la famiglia Marzocchi (cfr. Sanga e Viazzo 2016, Viazzo 2016).

#### 4. Conclusioni.

Questa breve ricognizione può dare alcuni elementi iniziali di riflessione sui caratteri di un contesto minerario cosmopolita in Sardegna. In primo luogo, ci si può chiedere se le tracce di cosmopolitismo che emergono nella casistica proposta elaborano un ricordo, anche nostalgico, della vita mineraria, oppure testimoniano direttamente di un passato che corrisponde a una realtà cosmopolitica. Rispondo affermando che le parole dei nostri minatori interpretano sicuramente la volontà di costruire ex-post una realtà extra locale, di fare della miniera il luogo di una esperienza che tende comunque a 'fondere' differenze di origini e di stili di vita. L'esempio più probante di ciò sta forse nella testimonianza di Vincenzo Cutaia e nel suo proposito sofferto di dare significato pubblico ed etero-rivolto alla esperienza estrattiva. Al di là della fragilità delle basi economiche della produzione del carbone Sulcis sta un valore che di fatto proviene – dice Cutaia – dalla conquista di una competenza che trascende le precedenti differenze culturali e che contribuisce a una cosmogonia più unitaria e potenzialmente transnazionale, quella della autonomia politica e civile fondata sulla miniera. Ma è forse nella nostalgia per la pratica 'tradizionale' della estrazione, evocata da Capizzi, che troviamo i modi di pensare a un cosmopolitismo del sottosuolo, assorbito nel riconoscimento delle diverse culture, ma come dato strutturale della comunità dei minatori, sempre uguali e, ovviamente, sempre diversi. Nella evocazione degli incidenti di miniera, specie quelli mortali, in tutti i minatori che abbiamo ascoltato è sempre presente l'indicazione della provenienza della vittima (un siciliano, un campidanese...).

In secondo luogo è importante chiedersi se la tensione tra la tendenza all'uniformità delle relazioni capitalistiche che abbiamo evidenziato – implicanti un cosmopolitismo inteso come 'strutturale' al capitalismo - e la tendenza alla differenziazione che producono le stesse relazioni capitalistiche, laddove la segmentazione (anche etnica, culturale etc.) produca mondi non comunicanti della stessa catena di accumulazione del valore.

Da queste testimonianze emerge a mio parere una distanza fra gli intrecci di relazioni sociali implicanti la comunità del sottosuolo e quelli che riguardano gli altri livelli e le altre dimensioni della produzione. Ascoltando le parole e le storie di vita di attori collocati posizioni intermedie, come il capo servizio Borghesi, incontriamo una acuta sensibilità verso il valore e il significato delle competenze di base del lavoro minerario, soprattutto quelle che si collocano nella cultura del rischio, e che sono decisive nel formare gerarchie di fatto e riconoscimenti di identità. Emerge così, per molti aspetti e non senza fratture e contraddizioni profonde, un mondo cosmopolita legato a qualcosa che sta su un piano, quello degli status e delle dimensioni culturali incorporate, che appare lontano dal simbolico, ma che vive in un quadro più sensoriale ed implicito dell'essere minatore (cosmopolita).

La narrativa sulle miniere ha spesso rappresentato questo mondo come un grande campo aperto di esperienze di vita nuove e decisive, ma che si rivelano sempre capaci di costituire *comunità nuove*, così come avviene in *Germinal* di Emile Zola e anche in *Doppio cielo* di Giulio Angioni. Nelle città minerarie di fondazione oltre alla condivisione dell'evento individuale (il "diventare minatori") si aggiunge quello dell'oscuramento di un passato personale per costituire una nuova comunità che rende possibile spartire invece un presente e un futuro. Tuttavia, questo crogiuolo fa sopravvivere le differenze culturali.

Oltre ai momenti di mediazione e di aggregazione 'per nazioni', ci sono altre modalità di scambio e di intreccio culturale ancora da esplorare, quelle nei quali hanno operato altri linguaggi e altre forme per costruire identità e differenze, a partire dal comune destino del sottosuolo.

5. Bibliografia.

- Angioni, Giulio (2010) *Doppio cielo*. Nuoro: Il Maestrale.
- Appadurai, Arjun (2014) *Il futuro come fatto culturale. Saggi sulla condizione globale*. Milano: Raffaello Cortina.
- Assman, Jan (1997) *La memoria culturale*. Torino: Einaudi.
- Atzei, Giampaolo (2003) 'La formazione di una élite operaia: il caso minerario', in Novelli, Cecilia (a cura di), *La società emergente. Elite e classi dirigenti in Sardegna fra Otto e Novecento*. Cagliari: AM&D.
- Atzei, Giampaolo (2014) 'Ceti emergenti e dinamiche sociali nel bacino metallifero dell'Iglesiente tra Ottocento e Novecento', in Cicu, Emanuela - Gavini, Alberto - Sechi, Marilena (a cura di), *Alta formazione e ricerca in Sardegna*. Raleigh: Aonia edizioni.
- Atzeni, Paola (2012a) 'Saper dire, saper fare, saper vivere: frammenti storici di antropologia mineraria', *Ricerche storiche. Archeologia industriale*, XLII (3), sett-dic.
- (2012b) 'Knowing how to tell, how to do, how to live. Historical Fragments of Mining Anthropology', Centro Italiano della Cultura del Carbone, Carbonia', *Ricerche storiche», Archeologia industriale*, XLII (3), settembre-dicembre.
- (1984) 'Lavoro e tempo in miniera', *La Ricerca Folklorica*, 9, aprile.
- (2007) *Tra il dire e il fare, Cultura materiale della gente di miniera in Sardegna*. Cagliari: CUEC.
- Augé, Marc (1998) *Les formes de l'oubli*. Paris: Payot.
- Bachis, Francesco (2016) 'Entrare in miniera. Traiettorie biografiche di minatori tra Iglesias e Piana del Cixerri', in Tasca, Cecilia - Carta, Annalisa - Todde,

- Eleonora (a cura di), *“Dell’industria delle argentiere”*. Nuove ricerche sulle miniere nel Mediterraneo. Perugia: Morlacchi.
- (2018) ‘Mondi sconosciuti. La scoperta della miniera nelle storie di vita dei minatori sardi’, *Medea*, IV (1) (Estate/Summer 2018).
- Beck, Ulrich (2005) ‘La svolta cosmopolita’ (con Magatti, Maura e Martinelli, Monica), *Studi di sociologia*, aprile-giugno 2005, 43 (2), pp. 105-153.
- (2003) *La società cosmopolita*. Bologna: Il Mulino.
- Borghesi, Aldo (2019) *Spostamenti, circolazione umana, riflessi culturali nell’ambiente minerario sardo: appunti e ricordi personali* (comunicazione personale inedita).
- Brigaglia, Manlio (1998) ‘La Sardegna dall’età giolittiana al fascismo’, in Berlinguer, Luigi - Mattone, Antonello (a cura di), *Storia d’Italia. Le regioni dall’Unità ad oggi. La Sardegna*. Torino: Einaudi.
- Duranti, Alessandro (2007) *Etnopragmatica. La forza nel parlare*. Roma: Carocci.
- Fadda, Paolo (2010) *L’uomo di Montevecchio: la vita pubblica e privata di Giovanni Antonio Sanna, il più importante industriale minerario nell’Ottocento*. Sassari: Carlo Delfino editore.
- Feld, Steven (1991) *Voices of the Rainforest: A Day in The Life of The Kaluli People*. Salem, MA: Rykodisc. CD 10173.
- Godoy, Ricardo (1985) ‘Mining: Anthropological perspectives’, *Annual Review of Anthropology*, 14, pp. 199-217.
- Halbwachs, Maurice (1994) *Les cadres sociaux de la memoire*. Paris: Albin Michel (ed. or. 1925).
- Ingold, Tim (2011) *Being alive. Essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge.
- (2001) *Ecologia della cultura*. Roma: Meltemi.

- Latour, Bruno (1999) *The Pandora's Hope*. Harvard: Harvard University Press.
- Manconi, Francesco (1986) (a cura di) *Le miniere e i minatori della Sardegna*. Cagliari: Consiglio Regionale della Sardegna.
- Marrocu, Luciano (1998) 'Il ventennio fascista (1923-43)', in Berlinguer, Luigi – Mattone, Antonello (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi. La Sardegna*. Torino: Einaudi.
- Ortu, Gian Giacomo (1998) 'Tra Piemonte e Italia. La Sardegna in età liberale (1848-96)', in Berlinguer, Luigi – Mattone, Antonello (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi. La Sardegna*. Torino: Einaudi.
- Otelli, Luciano (2005) *Serbariu. Storia di una miniera*. Cagliari: CICC-Tema editrice.
- Rakowski, Tomasz (2016) *Hunters, gatherers, and practitioners of powerlessness: An ethnography of the degraded in postsocialist Poland*. New York-Oxford: Berghahn.
- Ruju, Sandro (1998) 'Società, economia, politica dal secondo dopoguerra a oggi (1944-98)', in Berlinguer, Luigi - Mattone, Antonello (a cura di), *Storia d'Italia. Le regioni dall'Unità ad oggi. La Sardegna*. Torino: Einaudi.
- (2008) *I mondi minerari della Sardegna (1860-1960) con dieci testimonianze orali*. Cagliari: CUEC.
- Samuels, David W. - Meintjes, Louise - Ochoa, Ana Maria - Porcello Thomas (2010) 'Soundscapes: Toward a Sounded Anthropology', *Annual Review of Anthropology*, 39, pp. 329-345.
- Sanga, Glauco – Viazzo Pier Paolo (2016) 'Introduzione: Minatori nelle Alpi: prospettive storico-antropologiche', *La Ricerca Folklorica*, 71, pp. 5-11.
- Santini, Sabrina (2013) *Per una seconda vita delle miniere. Pratiche di patrimonializzazione nella Sardegna sud-occidentale*, Tesi di laurea, facoltà di Lettere e Filosofia, Corso di laurea magistrale Discipline Etno-antropologiche. Università di Roma La Sapienza, a. a. 2013-14.

Simmel, Georg (1984) *Filosofia del denaro*. Torino: UTET, (ed. or. 1900).

Tiragallo, Felice (2008) *Seguendo le lampade. Tracce visive di vita mineraria*, ricerca etnografica: Paola Atzeni, immagini: Tiragallo, Felice – Mura, Andrea – montaggio: Mura, Andrea – Porru, Annalisa produzione: Università degli Studi di Cagliari, Laboratorio di Etnografia Visiva – Centro Italiano della Cultura del Carbone, durata: 1:41'35".

— (2015) 'La voce soggettiva e la presenza etnografica. Note su cinema diretto ed etnografia audiovisiva in una prospettiva storico-antropologica', *MEDEA*, 1.

— (2019) 'Tunnels of Voices. Mining Soundscapes and Memories in South West Sardinia', *Ethnologia Polona*, pp. 11-29.

Vereni, Piero (ed.) (2017) 'Le ragioni plurali del cosmopolitismo'. *Meridiana*, 89, pp. 9-27.

Viazzo, Pier Paolo (2016) 'La cultura della miniera nelle Alpi tra storia e antropologia: stato delle ricerche e questioni aperte', in Sanga, Glauco - Viazzo Pier Paolo (a cura di), *Minatori nelle Alpi: prospettive storico-antropologiche*, *La Ricerca Folklorica*, 71, pp. 13-26.

Zola, Émile 1885, *Germinal*, (ed. it. 2005. Torino: Einaudi).

## 6. Curriculum vitae.

Felice Tiragallo è professore associato in Discipline Demo-Etnoantropologiche nell'Università di Cagliari. Le sue principali aree di ricerca sono il mutamento culturale e sociale (in particolare lo spopolamento nelle zone rurali del Sud Europa, le dinamiche dell'azione politica fra centro e periferie), la cultura materiale (i saperi incorporati, i processi di demercificazione e i modi di produzione dell'autentico nelle società complesse) e l'antropologia visiva (i metodi di ricerca digitali, la

**Felice Tiragallo**

conoscenza e la comunicazione non testuale, le pratiche del filmare). Dirige nel suo ateneo il Laboratorio di Etnografia Visiva.

**“Eravamo come schiavi”. Famiglie contadine a Mussolinia-Arborea:  
fonti orali e dinamiche socio-economiche**

**“We were as slaves”. Peasant families in Mussolinia-Arborea:  
oral sources and socio-economic dynamics**

Maria Luisa Di Felice  
(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 23/09/2021

Date of acceptance: 30/03/2022

*Riassunto*

Documenti d'archivio e testimonianze orali illustrano le vicende delle famiglie mezzadrili che, giunte in Sardegna negli anni del fascismo, ingaggiate dalla Società Bonifiche Sarde per colonizzare la piana di Terralba, divennero assegnatarie dei loro poderi dopo la riforma agraria del 1950. Sono soprattutto le fonti orali a rivelarsi essenziali per ricostruire i termini dell'emarginazione sociale e dell'isolamento a cui questi nuclei familiari furono costretti nella tenuta aziendale e il senso della lotta che essi vollero ingaggiare per superare la soggezione mezzadrile e, grazie alla riforma agraria, conquistare l'emancipazione sociale ed economica.

*Parole chiave*

Società Bonifiche Sarde; Mussolinia-Arborea; fascismo; bonifiche e colonizzazione; riforma agraria.

*Abstract*

Archival documents and oral testimonies illustrate the vicissitudes of the sharecropping families who arrived in Sardinia during the Fascist period, hired by the Società Bonifiche Sarde to colonise the Terralba plain, and became the assignees of their small farms after the agrarian reform of 1950. Oral sources are of the utmost importance to reconstruct the social marginalisation and isolation to which these families were forced on the company property and the meaning of the struggle they waged to overcome sharecropping subjugation and achieve social and economic emancipation, thanks to the agrarian reform.

*Keywords*

Società Bonifiche Sarde; Mussolinia-Arborea; Fascism; Reclamation and colonisation; Agrarian reform.

---

1. Mussolinia-Arborea. Condizioni di vita e di esistenza nel “racconto” dei testimoni. – 2. “Arborea sembrava il deserto del Sahara”. – 3. Rapporti di subordinazione spaziale e sociale. – 4. Un novello feudo. – 5. La riforma agraria: speranze e delusioni. – 6. Bibliografia. – 7. Curriculum vitae.

*1. Mussolinia-Arborea. Condizioni di vita e di esistenza nel "racconto" dei testimoni*

La bonifica della piana di Terralba-Arborea (poi PT) venne realizzata dalla Società Bonifiche Sarde (poi SBS), un'impresa legata alla Banca Commerciale Italiana e alla Società Strade Ferrate Meridionali Bastogi, nata nel 1918 per realizzare la bonifica idraulica e agraria di territori sardi caratterizzati dal precario regime idro-geologico<sup>1</sup>. A prospettare questo genere di interventi risanatori era stato per primo il socialista riformista Felice Porcella, deputato e sindaco di Terralba, la cui iniziativa fu scavalcata dal Gruppo Elettrico Sardo, di cui la SBS era parte e nei cui consigli d'amministrazione era presente l'ingegnere Giulio Dolcetta, convinto assertore della necessità di realizzare i piani di bonifica e ristrutturazione del territorio dell'ingegnere Angelo Omodeo<sup>2</sup>.

Il progetto di bonifica integrale della PT, avviato nei primi anni del '900, impiantata un'agricoltura intensiva ed irrigua e insediati numerosi coloni, conobbe una svolta nel 1928 con l'inaugurazione del villaggio Mussolini — divenuto comune nel 1930 con il nome di Mussolinia di Sardegna, di Arborea nel 1944 —, il primo tra gli insediamenti creati in Sardegna tra il 1928 e il 1938 nell'ambito di progetti di trasformazione economico-sociale caratterizzati dalla correlazione tra processi di modernizzazione autoritaria e volontà di controllo sociale (Lino, 1998).

Per comprendere quanto il paesaggio agrario e urbano interessato dalla bonifica costituisca ancora oggi un contesto naturale, culturale, sociale ed economico del tutto originale in Sardegna, occorre analizzare sotto nuove lenti interpretative i processi che hanno trasformato l'ecosistema dell'area e la sua demografia, a partire dall'esperimento di colonizzazione mezzadrile attuato dalla SBS, per arrivare alle novità economiche e sociali introdotte nello stesso territorio nel 1954, attraverso la riforma agraria attuata dall'Ente per la Trasformazione Fondiaria e Agraria della Sardegna (poi ETFAS), subentrato alla SBS, e considerare infine gli esiti di queste novità, quanto esse non tradirono le aspettative dei coloni della bonifica o le delusero tanto da indurre l'abbandono della piana.

Rispetto alla documentazione con la quale si è ricostruita gran parte della storia della PT (Pisu, 1995; Soru, 2000) e rispetto a quanto potrà ancora emergere dalle carte

---

<sup>1</sup> Sulle vicende della PT cfr. Tognotti, 1987; Pisu, 1995; Di Felice, 1996; Pellegrini, 2000; Da Re, 2015; Mignone, 2015; M.L. Di Felice, 2019. Sui prodromi politici e tecnici della bonifica cfr. Barone, 1986.

<sup>2</sup> Sugli aspetti politici e tecnici della progettazione cfr. Pisu, 1995; Soru, 2000. Su Omodeo si veda Di Felice, 2015.

della SBS e dell'ETFAS, in corso di riordinamento, le interviste e le testimonianze raccolte dalla fine degli anni Settanta tra le famiglie residenti ad Arborea e quelle rientrate nella penisola (Capraro, a.a. 1976-77; Mignone, 2019; Medda Costella, 2018 a,b,c,d,e,) consentono di considerare, da un lato, le modalità con cui l'insediamento fu realizzato e si svolse l'esistenza dei coloni, costretti tra la necessità di soddisfare i bisogni più elementari e l'oppressivo sistema di rapporti aziendali imposti nella SBS; dall'altro, la lotta intrapresa nel secondo dopoguerra dai mezzadri per affrancare la terra, emancipare la propria attività dal vincolo societario e conquistare migliori condizioni di vita e di lavoro.

Queste testimonianze sono "storie di gente comune", come le definirebbe Antonio Gibelli, capaci di innervare la storia di questo territorio che, senza di esse, sarebbe molto più povera, ma che non sarebbero comprensibili senza riferirsi agli eventi che ne coinvolsero e sconvolsero le vite (Gibelli, 2014). Pur non omogenee per modalità di acquisizione e resa linguistica — alcune trascritte nella parlata dei testimoni, altre tradotte in italiano — le interviste costituiscono un patrimonio significativo per la ricostruzione delle vicende della comunità di Mussolinia-Arborea, per “ridare voce, identità personale, soggettività, presenza, dignità ai protagonisti comuni della storia” (Antonelli, 2018, p. 387), alle donne e agli uomini espressione di una cultura popolare, non egemone, seguendo la lezione di Gianni Bosio, Nuto Revelli e Alessandro Portelli (Bosio, 1975; Revelli, 1977; Portelli, 2017). Alle fonti orali si ricorre in questo saggio con l'intento di rileggere, attraverso il contributo dei testimoni, il progetto di bonifica e di colonizzazione della SBS, dall'avvio dell'insediamento sino a quando l'ETFAS subentrò nella tenuta e gli ex coloni, finalmente liberi dal vincolo mezzadrile, si trovarono a decidere se restare e operare come assegnatari della riforma o lasciare la piana alla volta dei paesi d'origine o dei centri industriali del Nord Italia. Le fonti orali sono al centro di un approccio alla storia della trasformazione economica e sociale avvenuta nella PT che, per riprendere quanto sottolinea Revelli nei lavori dedicati ai contadini del Cuneese e in special modo alla “donna di campagna”, ne *La strada del davai* e ne *L'anello forte* (Revelli, 2020; Revelli, 2018), consente ai mezzadri di “scrivere” la loro bonifica e la società contadina del Nord-Est trapiantata nella piana, con le sue regole funzionali alla stabilità organizzativa, sociale ed economica dei gruppi familiari.

Come ha sottolineato Portelli, le fonti orali documentano “vicende personali troppo private per attirare l'attenzione della storiografia e delle fonti istituzionali e della stampa”, ma non per questo sono meno capaci di coprire dei vuoti, di dare conto delle trasformazioni del significato degli eventi, e soprattutto offrono un

contributo essenziale nella “battaglia per la memoria”, nell’esplorare la relazione “tra la materialità degli eventi e la soggettività delle persone”. La storia orale distingue tra eventi e racconti, tra storia e memoria, proprio perché ritiene che i racconti e le memorie siano essi stessi fatti storici (Portelli, 2005, *passim*).

Rispetto alla storia e alla memoria della bonifica della PT, la storia orale circoscrive i vuoti che le fonti d’archivio non sono in grado di colmare ed evidenzia il rapporto contraddittorio tra eventi e memoria. Ad emergere nei suoi tratti più significativi è il lungo e complesso viaggio dei coloni, chiave interpretativa dell’esperienza vissuta dai mezzadri che, da un lato, ridimensiona l’enfasi con cui essa è stata celebrata in chiave solo pionieristica, sottacendo la difficile esistenza consumata in una sorta di “novello feudo”, negazione dei diritti più elementari, dall’altro dà conto dei “miti” ancora radicati nella bonifica, che ora attribuiscono al fascismo il merito di avere liberato i coloni dalla miseria e dalla precarietà occupazionale, ora assegnano alla riforma agraria il merito di avere aperto le porte al riscatto e al benessere, di avere posto fine all’oppressione aziendale e all’emarginazione sociale. Luci e ombre tra storia e memoria che spesso si palesano tra le righe del medesimo racconto, quando a rammentarsi sono le situazioni più sconcertanti — l’insicurezza di una vita condizionata dalla malaria, i ritmi martellanti del lavoro, le privazioni dell’esistenza quotidiana, le discriminazioni sociali, la forte subordinazione vissuta dalle donne —, ma anche il ruolo provvidenziale del fascismo, o il mito della conquistata libertà negli anni del secondo dopoguerra, o ancora il rimpianto per le speranze deluse dalla riforma agraria del 1950 e la necessità di trovare una nuova e più gratificante identità nel contesto industriale del Nord Italia. Testimonianze spesso imprecise e/o contraddittorie che, tuttavia, non perdono il loro connotato precipuo, l’essere un patrimonio prezioso di vita vissuta. Ogni testimonianza è diversa dall’altra, i discorsi e i temi spesso si ripetono, ma altrettanto spesso si connotano per la loro specifica capacità di accrescere il contributo alla storia.

## 2. “*Arborea sembrava il deserto del Sahara*”

Per ovviare al dissesto idro-geologico della PT e sviluppare attività agricole e industriali, la SBS acquisì a diverso titolo circa 9000 ettari di terreno, e l’intervento di bonifica poté essere realizzato grazie al contributo di importanti agevolazioni statali (Società Elettrica Sarda, 1949; Tognotti, 1987). Mentre per il prosciugamento delle paludi e per l’infrastrutturazione della zona operarono le maestranze sarde,

per la lavorazione dei poderi la SBS, con il coinvolgimento del Comitato permanente per le migrazioni interne<sup>3</sup>, ingaggiò famiglie di coloni polinucleari provenienti dalla penisola<sup>4</sup>, la cui composizione numerica e l’esperienza maturata nelle campagne del Nord-Est del paese assicuravano, piuttosto che le famiglie sarde, le rese che si attendevano dai poderi, la cui distribuzione veniva, infatti, operata in base al rapporto tra l’estensione degli stessi e la dimensione dei nuclei familiari<sup>5</sup>.

La decisione dei coloni di lasciare le terre d’origine sopraggiungeva per la necessità di trovare un’occupazione stabile e un’esistenza dignitosa. A muovere le famiglie erano le richieste inviate nei Comuni dagli incaricati della SBS e il passaparola che coinvolgeva vicini e parenti, ma la destinazione finale era sempre sconosciuta: l’Agro Pontino, la Libia o la Sardegna. Si raggiungeva l’isola dopo avere venduto i pochi averi — “ci avevano fatto vendere tutto, non aveva più neanche una sedia”, ricorda S. P. venuta da Adria (Ro) nel 1928 (Capraro, a.a. 1976-77, p. 62) — e certi di trovare una casa e un podere attrezzati. Certezza che soprattutto ai primi coloni fu del tutto negata. Sono le donne a manifestare il proprio sconforto all’arrivo e a ricordare quei terribili primi giorni.

Avevano detto che le case erano ammobiliate. Invece c’erano solo i muri. Neanche le finestre, tanto che per ripararsi avevano dovuto mettere dei sacchi. Anche questo raccontava mia madre. Non essendoci poi ancora piante il vento dopo una giornata di lavoro portava via tutto. Piangeva e diceva a mio padre: “ma dove ci hai portato?”. Lei aveva già tre figli e ne aspettava un altro. Quindi sai, nella disperazione più nera. Non avevano da mangiare. Gli avevano dato quel pochino per un paio di giorni. Quelli che erano arrivati prima di loro allora li hanno aiutati con un sacco di farina, magari coi vermi dentro. E allora mia mamma e mie zie la setacciavano e facevano le piadine. Con quello mangiavano (Medda Costella, 2018e).

---

<sup>3</sup> Archivio storico SBS (poi ASSBS), *Pratiche di colonizzazione mezzadri polesani (1928-1929); ibi, Stati di famiglia, 1927-34.*

<sup>4</sup> ASSBS, Archivio fotografico. Inventario del materiale (copie e negativi) al 15 luglio 1954.

<sup>5</sup> I 1000 abitanti segnalati nel 1928, arrivarono nel 1931 a 2.253 e agli oltre 4.000 prima del secondo conflitto mondiale: Medda, 2021. Sulla composizione delle famiglie: ASSBS, *Censimento mezzadri, 1929; Elenchi di famiglie spedite al villaggio Mussolini*, e le “Note sul reclutamento dei mezzadri, prospetti spedizioni famiglie coloniche 1930-1931”; *Libretti colonici, 1928-38; Stati di famiglia, 1927-34.*

Ai coloni la piana si presentava come una distesa desolata, nella quale il vento, la sabbia e la malaria erano i veri protagonisti. Al paesaggio palustre andava sovrapponendosi un nuovo territorio ridisegnato a tavolino e le case, quando pure costruite e abitabili, ma sempre prive d'acqua corrente e di luce, emergevano qua e là disperse in uno spazio indistinto. Era facile perdere l'orientamento soprattutto di notte, o quando tirava il vento che faceva sollevare grandi nuvole di sabbia. "Arborea sembrava il deserto del Sahara", sottolinea A. C. di Pordenone (UD) giunto nel 1928 (Capraro, a.a. 1976-77, p. 2).

L'esistenza appariva molto difficile, ma il ritorno al paese era oltremodo complesso perché, arrivati con un biglietto di sola andata, nessuno disponeva delle risorse per pagare il viaggio di ritorno. Ricorda S. P., "erano tempi davvero duri e se avessimo avuto i soldi per tornare lassù, l'avremmo fatto volentieri" (Capraro, a.a. 1976-77, p. 64). Se alle spalle si erano lasciate fame e miseria, fu subito chiaro che a Mussolinia tutto si sarebbe pagato con tanto lavoro e fatica, senza l'aiuto delle macchine e ricorrendo, piuttosto, al lavoro dei bambini<sup>6</sup>. Ricorrere al lavoro minorile era del tutto usuale, così come era assai frequente che i bambini fossero costretti a disertare la scuola, secondo quella scala gerarchica che posizionava il lavoro al primo posto e l'istruzione sempre dopo (Revelli, 2018, pp. LXI-LXIII, LXXX-LXXXI).

Non sempre nella memoria tutto concorda; nel medesimo racconto possono rammentarsi da un lato le situazioni più sconcertanti che spingevano all'abbandono della tenuta — l'insicurezza di un'esistenza condizionata dalla malaria, le condizioni precarie e non proprio igieniche delle case ricevute in consegna —, dall'altro i luoghi comuni sul ruolo provvidenziale del fascismo e di Mussolini.

Quando che semo rivai i forestai iera appena impianta, rievoca T. S. di Lozzo Atestino (PD) arrivata nel novembre 1929. I paioni (materassi) i ne ga dà el duce e le bestie i le ga portà subito, cussì come el bidon del latte. I ne ga dà un sacco de farina bianca, un sacco de farina zaea, pronta all'uso, perché i savea che le nostre done iera brave a far de tutto. Fora iera il forno per fare el pan. Se alzavimo alle quattro dea mattina. Spesso iera fredo. Seminavimo el formenton (granoturco) a man con le bestie che i fea un solchetto. Sappare a man i campi de formenton. Fare i sime a man. E il fen, che quando che vigneu su el vento forte, perché in Sardegna xè vento, te fasea el mucio dea spagna e teo catavi in giro. E te dovevi recuperarlo col rastreo. El duce ga fato tanto. A semo

---

<sup>6</sup> "Anche i bambini — precisa M. F. —, povere anime, piccoli di 7, 8 anni, a lavorare come i grandi": Capraro, a.a. 1976-77, p. 59.

rivai in Sardegna che no gavevimo niente. I ne ga dà leti. In ne ga dà de magnar. Lavorà tanto, però a ierimo poveretti e se semo tirai su (Medda Costella, 2018c).

In qualche testimone, come A. T. arrivato da Piombino (LI) nel 1929, si sottolinea la sincera adesione ai riti di massa del regime, la soddisfazione per i risultati ottenuti nelle attività agricole, il rammarico per la caduta del fascismo e per il mancato esito delle sue promesse. È questo il tenore con cui si conclude la sua testimonianza che, invece, aveva esordito sottolineando quanto l'arrivo a Mussolinia fosse stato il frutto di una scelta imposta dal fascismo, dopo il licenziamento del padre di T. che aveva partecipato a una mobilitazione sindacale.

noi diciamo, siamo venuti qui per colpa del fascismo (...). Mio padre (...) operaio alle ferriere, (...) aveva partecipato ad uno sciopero antifascista, e da quel giorno perdette il posto. Non é che si occupasse tanto di politica, era antifascista (...) alla fine sapemmo che c'era questo posto in Sardegna e mio padre decise di venire (...) Comunque io ho un bel ricordo di quel periodo, del periodo fascista; e ho anche indossato volentieri la camicia nera, nessuno mi ha costretto. (...) Anche nonostante il fascismo io la mia gioventù l'ho vissuta da fascista, è un bel ricordo per me (Capraro, a.a. 1976-77, pp. 18-19, 27-28).

Nel periodo 1928-33 i processi di insediamento e di urbanizzazione conobbero un ritmo più deciso, grazie alle provvidenze della legge per la bonifica integrale<sup>7</sup>, ma quegli anni furono segnati anche dalle crescenti difficoltà dell'azienda e dall'uscita di scena di Dolcetta<sup>8</sup>. Fu Piero Casini a subentrare alla guida della SBS che, come molte società coinvolte dalla crisi del 1929, passò sotto il controllo dell'IRI, secondo il piano di salvataggio di Beneduce<sup>9</sup>. Da questo momento la presenza del fascismo si fece più pressante ed evidente, segnata anche dalla realizzazione degli edifici rappresentativi del regime — fino ad allora assenti la casa del fascio con la torre littoria e la casa del balilla furono progettati dall'architetto Giovanni Battista

---

<sup>7</sup> Il 15 settembre 1928 si presentarono i “Provvedimenti per la bonifica integrale” e il 24 dicembre fu varata la relativa legge, nota come legge Mussolini, alle cui provvidenze avrebbe attinto anche la SBS.

<sup>8</sup> ASSBS, *Verbale Consiglio /3*, Consiglio di amministrazione, 20 dicembre 1932.

<sup>9</sup> Cfr. le carte relative alla SBS dopo le dimissioni di Dolcetta, in Archivio Storico Banca d'Italia, *Fondo Beneduce*, Pratiche 26 e 34, 1933.

Ceas —, e dalla pubblicazione nel 1934 di *Brigata Mussolinia*, il notiziario mensile deputato alla propaganda (Murru, 1998).

Sopraggiunti i contrasti con i Consorzi di bonifica guidati da Ferdinando Rocco, sostenuti da importanti dirigenti del fascismo locale (Di Felice, 2000), nella seconda metà degli anni Trenta la SBS avrebbe mutato scopi e obbiettivi sociali e, rinserrata Mussolinia “in un ambito angusto e impossibilitato a integrarsi con il territorio circostante” (Pisu, 1995, p. 403), avrebbe accentuato la tendenza a operare in un’area “separata” e “distinta” dal territorio circostante, sotto il profilo della trasformazione ambientale e dell’economia agraria, ma anche dell’organizzazione sociale imposta alla comunità costituita per lo più da famiglie venete. Nell’isolamento i coloni avevano tuttavia una “compagna” fedele: la malaria, non sempre adeguatamente combattuta dai medici dell’ospedale Avanzini, anch’essi dipendenti della SBS.

Come avremmo voluto tornare al paese nostro! — rievoca S. P. — Almeno lì si era sani. Qui, oltre a tutti i disagi c’era anche la malaria che ci faceva morire. Una volta ho preso la malaria, e siccome dopo un paio di mesi che avevo la febbre, il dottore non era ancora riuscito a guarirmi, (...), mi hanno dovuto portare (...) all’ospedale di S. Gavino. I medici quando mi hanno vista hanno chiesto se al mio paese mi volevano ammazzare. Infatti, per curarmi, il dottore mi aveva dato solo olio di vaselina, Quando io sono guarita e glielo ho detto, lui mi ha risposto che aveva dovuto darmi quella medicina perché così volevano le S.B.S (Capraro, a.a. 1976-77, p. 63).

### *3. Rapporti di subordinazione spaziale e sociale*

Sin dal principio la SBS aveva assunto il totale controllo dei coloni e aveva strutturato e organizzato la propria attività come se la tenuta fosse un novello feudo. Esistevano dei veri e propri confini entro i quali l’azienda faceva rispettare la propria legge: batteva moneta, limitava la mobilità persino interna e si comportava da padrona incontrastata in una realtà lavorativa e sociale gerarchizzata. La vita quotidiana sperimentava “forme arcaiche di baratto più che forme moderne di economia monetaria” ed evidenti condizioni di concreta segregazione (Pisu, 1995, p. 369). “A quei tempi — ricorda C. M., da Contarina (RO), arrivato nel 1928 —, (...) la società ci pagava con dei soldi suoi (...) e potevamo comprare solo alla società o a Terralba” (Capraro, a.a. 1976-77, p. 36). Mentre A. T. rammenta: “qui intorno era recintato, e giorno e notte c’erano le guardie che se ti vedevano uscire ti dicevano ‘dove vai, hai il permesso per uscire?’. Se io dicevo di no, ci dicevano ‘fila a casa’. Non c’era niente da ribattere, dovevi tornare indietro” (Capraro, a.a. 1976-77, p. 20).

Anche il Comune, istituito nel 1930, operava di fatto alle dipendenze dell'azienda. L'occhiuta sorveglianza di tecnici e agenti, *longa manus* della SBS, vigilava sulla massa dei lavoratori, subordinati secondo specifici ruoli e collocati anche all'interno della tenuta secondo precisi livelli gerarchici. Il centro cittadino concentrava l'esistenza dei vertici aziendali, delle famiglie dei dirigenti, degli impiegati e dei commercianti e raccoglieva tutta la popolazione solo in occasione delle feste religiose o per il tributo ai gerarchi in visita alla bonifica. I mezzadri vivevano nei fondi, dispersi all'interno della maglia poderale, emarginati all'ultimo gradino dell'ordine urbano e sociale. “Quando el boaro o il contadin iera in centro per far i documenti el iera trattà da povero”, ha osservato C. P. di Ceregnola (Ro), rammentando le discriminazioni di cui erano vittime i coloni, emarginati dagli “spiassaroti”, dai compaesani che abitavano presso la piazza del paese (Medda Costella, 2018b). Tra gli abitanti del centro e i mezzadri, ricorda M. F., esisteva una netta distinzione di classe che si evidenziava in ogni momento della vita quotidiana, nei luoghi pubblici e persino nei locali dedicati al tempo libero (Capraro, a.a. 1976-77, p. 60). La collocazione nel contesto urbano e agrario, ma anche la tipologia e la fattezza delle abitazioni, rimandava alla gerarchia aziendale e sociale, alle diseguaglianze presenti e sempre conculcate nella tenuta. “Era inconcepibile che fossimo uguali — precisa G. F. arrivato da Bottrighe (Ro) nel 1928 — loro per esempio avevano il bar a parte. La Gil per esempio era divisa a metà, sotto il bar per noi, e sopra per gli impiegati. Le case, quelle degli operai erano diverse da quelle per gli impiegati” (Capraro, a.a. 1976-77, p. 93-94). Anche a scuola, rievoca O. T. arrivata da Adria nel 1928, i bambini di Arborea-centro erano separati dai figli dei mezzadri, in modo che evitarne la frequentazione (Capraro, a.a. 1976-77, p. 70).

L'oppressione gerarchica si riverberava ad ogni livello, dall'azienda alla casa, nei rapporti di lavoro e nelle relazioni familiari, e a subirne le maggiori conseguenze erano le donne, intimorite e costrette al silenzio, e i bambini. Alla direzione della casa e alla gestione delle risorse casalinghe badavano i “vecchi”, il patriarca e sua moglie: erano loro a comandare a Mussolinia-Arborea, ma più in generale nella famiglia contadina tradizionale, di cui Nuto Revelli ha ricostruito le dinamiche più complesse e articolate (Revelli, 2018). Sulle donne gravano le faccende casalinghe, ma anche i lavori agricoli al pari degli uomini e, a volte, anche più di loro. Lo confessano le testimoni rammaricandosi per i sacrifici sopportati sin dalla più tenera età e per lo stato di sottomissione a cui erano costrette in casa, dove era necessario piegarsi alle regole della gerarchia familiare, quella che all'apice della piramide collocava la coppia del patriarca e di sua moglie, al di sotto dei quali stavano i figli

maschi, in sequenza gerarchica a seconda dell'anzianità, le mogli degli stessi e all'ultimo gradino i bambini. Anche in Sardegna si replicavano le rigide modalità di organizzazione familiare che caratterizzavano l'esistenza dei gruppi familiari polinucleari della campagna povera (Revelli, 2018); la vita in comune imponeva regole difficili sulle quali si fondava l'equilibrio più o meno stabile del gruppo familiare. E in questo contesto, "l'età faceva grado"; i motivi di disaccordo erano molti e non sempre superabili; e "i rapporti collettivi umiliavano le sfere del privato". Il sistema, incardinato nelle privazioni e nell'obbedienza, annullava la volontà dei più giovani in ossequio alle necessità della comunità familiare (Revelli, 2018, pp. LXX-LXXI).

Se a scandire il tempo del lavoro erano il controllo esercitato dall'azienda e la soggezione alla rigidità dei ruoli familiari, a condizionare la vita delle donne erano la dura fatica quotidiana e la totale dipendenza economica, in sostanza l'assoluta mancanza di libertà. Ogni rinuncia, ogni privazione, ogni subalternità e sottomissione, giustificata sull'altare del "bisogno familiare", rispondeva in realtà, come ricostruisce Revelli (Revelli, 2018, pp. LVIII e LXX-LXXI), a sedimentate pratiche di conculcato controllo dell'esistenza e alla negazione di una reale parità di genere, anche nel momento in cui alle donne era riconosciuto un impegno lavorativo pari agli uomini.

Eppoi in casa non eravamo neanche padrone di aprire bocca, sempre zitte e sopportare tutto. Quando gli uomini discutevano e qualcuna di noi apriva la bocca per dire la sua, subito ci sgridavano 'Ma sta sita ti socco, cossa vuto sàvere' (...). Eppoi tanti in famiglia, troppi bambini, non si andava tanto d'accordo e bisognava stare insieme lo stesso, perché se ti dividevi non potevi mandare avanti il podere. Che tempi! Eravamo proprio come bestie (Capraro, a.a. 1976-77, pp. 12-13).

#### *4. Un novello feudo*

La condizione dei mezzadri dipendeva dal rapporto contratto con la SBS. All'arrivo nella tenuta ai coloni, superato un periodo di prova, era imposta la firma di un contratto di mezzadria, un contratto i cui obblighi e divieti dovevano essere rigidamente osservati, senza che altrettanti diritti, menzionati in modo generico,

potessero essere concretamente rivendicati<sup>10</sup>. Alla volontà della SBS di sviluppare una bonifica integrale modernamente concepita, faceva da contraltare l'imposizione di norme dal sapore feudale: se al mezzadro si consentiva di allevare un maiale, lo si obbligava, però, a corrisponderne un coscio alla SBS<sup>11</sup>.

La prescrizione di disposizioni coercitive dai presupposti organizzativo-produttivistici finiva per rinserrare i coloni nel 'chiuso' dei poteri, incidendo negativamente anche sulla loro sussistenza: così il divieto di prestare la propria opera al di fuori del fondo assegnato, o a giornata in altre attività della tenuta, salvo esplicita richiesta della SBS; l'impossibilità di affidare parte dei lavori a terzi senza l'assenso dell'azienda e senza che essa avesse verificato che i membri della famiglia avessero lavorato tutto il possibile; il divieto di alloggiare persone diverse dai componenti della famiglia, per non incidere sul fabbisogno alimentare della stessa; il divieto di allevare nella corte del podere un numero di animali (galline, conigli ecc.) superiore a quello stabilito (Capraro, a.a. 1976-77, pp. 37-38).

Queste e altre disposizioni prescrittive e restrittive, come quelle relative alle mansioni extra non retribuite, ma anche la riduzione delle anticipazioni fornite ai mezzadri, tutte giustificate dalla necessità di accrescere la produzione e di ottenere gli attesi risultati economici, si fecero più pressanti negli anni della gestione di Casini. Non senza cercare l'adesione dei coloni — attraverso premi, concorsi, rappresentazioni teatrali, la mediazione del cinema e del giornale aziendale *Brigata Mussolinia* —, ma soprattutto con frequenti interventi disciplinari e l'intensificata sorveglianza degli agenti, egli indirizzò la propria azione affinché, irrigiditi i patti mezzadrili e accentuato il processo produttivo, le famiglie coloniche incrementassero la propria attività, e, in caso contrario, fossero disdettate. I provvedimenti epurativi si disponevano in ottemperanza al contratto mezzadrile, ma spesso in base a questioni che esulavano dallo stesso: si discriminavano i mezzadri qualora non dessero prova di fedeltà aziendale, o perché avessero assunto comportamenti contrari al contegno richiesto nella tenuta. Rispetto ai rilievi 'tecnici', spesso avevano maggior peso i giudizi sulla condotta dei mezzadri che, se etichettata come indolente, litigiosa, arrogante, o squilibrata, apriva la strada alla disdetta. “Famiglia di poco rendimento al lavoro — si legge in un rapporto —. Il

---

<sup>10</sup> ASSBS, *Contratto di Mezzadria per l'Azienda agricola della Società Bonifiche Sarde concordato tra la Federazione Provinciale Fascista degli Agricoltori di Cagliari e l'Ufficio Provinciale della Confederazione Nazionale dei Sindacati Fascisti*, 1930

<sup>11</sup> Cfr. ASSBS, *Ordini, circolari e comunicazioni della presidenza e direzione*, 1933-38.

podere è coltivato molto male. L'attaccamento al podere e il desiderio di produrre di più non sono conosciuti". "Sulla famiglia corrono voci di scarsa moralità — si apprezza in un altro —. Frequenti litigi in famiglia. La stalla e il podere sono poco curati"<sup>12</sup>.

In sostanza la vigilanza sui nuclei familiari era tanto pervasiva da incidere sulla loro stessa esistenza.

Noi non eravamo padroni di nulla — rileva A. M. —. Dividevamo tutto a metà, il grano, il mais, i prodotti caseari. Facevano tutto loro, la lavorazione non spettava a noi, né potevamo intervenire sul mercato e dire la nostra sul prezzo del prodotto. (...) Basta, non si discuteva (...) Noi eravamo degli schiavi, la SBS una società con una disciplina ferrea e la gente era intimorita (Mignone, 2019, p. 68).

Spesso gli intervistati ritengono che le disdette fossero motivate da ragioni speciose, ma con altrettanta frequenza valutano la sorveglianza aziendale funzionale all'apprendimento delle pratiche agricole e, fatta propria la prospettiva paternalistica della SBS, giustificano l'allontanamento di quanti non dimostravano di essere dei 'veri' contadini (Capraro, a.a. 1976-77, p. 43).

Controlli e sanzioni erano indispensabili secondo gli agenti aziendali per diffondere "una sana e rigorosa educazione alla mezzadria" (Pisu, 1995, p. 382) e per formare la manodopera da lavoratori inesperti e/o indisciplinati, come sottolinea G. S. arrivato nel 1935 da Arezzo (Capraro, a.a. 1976-77, pp. 96-97). Di contro, le frequenti segnalazioni e le numerose misure punitive evidenziano la volontà dei coloni di 'resistere' alle prescrizioni, soprattutto per soddisfare le esigenze primarie della famiglia, sottraendo all'azienda qualche animale di bassa corte o piccole quantità del raccolto, o cercando di smerciare il grano a prezzi più favorevoli fuori Mussolinia (Pisu, 1995, pp. 193-194, 383-6). Molti insistono sulla durezza del rapporto con i dirigenti e i sorveglianti della SBS, e allo stesso tempo si soffermano a rammentare gli stratagemmi escogitati per soddisfare i bisogni essenziali. "I rapporti di lavoro con la società erano quelli tra servo e padrone, ma padrone cattivo", rimarca S. P. (Capraro, a.a. 1976-77, p. 64). E per quanto si temessero le sanzioni o la disdetta, per sopravvivere era gioco forza commettere delle violazioni: "si doveva rubare un po' per vivere", testimonia L. C. (Capraro, a.a. 1976-77, p. 47),

---

<sup>12</sup> ASSBS, *Fascicolo Pratiche mezzadri disdettati '939, 1934-39; e Mezzadri. Corrispondenza con Arborea e con terzi relativa a mezzadri o a questioni interessanti a mezzadri, 1938-47.*

mentre A. B. afferma “che poi, si dice rubare, mica rubavamo agli altri, rubavamo alla S.B.S. ciò che ci apparteneva, ciò che era nostro, ciò che noi avevamo lavorato e che ci serviva per mandare avanti la vita” (Capraro, a.a. 1976-77, p. 82).

Non meno negative le osservazioni di M. F. che, arrivato nel 1937, quando i poderi erano già sistemati, firmò subito il contratto come mezzadro, senza conoscerlo, come tutti gli altri coloni — “neanche mai visto, ma loro dicevano che era giusto così” —, e, pur vantando buoni rapporti con la SBS, confessa di essersi sentito obbligato a seguire le indicazioni degli agenti anche quando non le condivideva. Accantonata l’idea di lasciare la piana, soprattutto a causa della malaria che aveva colpito la sua famiglia, finché lavorò a mezzadria non conobbe soste o riposi, ma rinunciò a qualsiasi replica, per paura della disdetta.

All’inizio ci siamo trovati talmente male che si era deciso di andare via (...). C’era la chiesa, ma si stava male per il resto, per malaria, per il lavoro, era un lavoro da negri e basta. Dico solo quello. Mattina, sera, notte. Non so come abbiamo fatto a resistere. (...) Solo che si era troppo controllati: bestiame non se ne poteva tenera più di 12 capi, galline non più di un tanto, che adesso non mi ricordo, conigli non più di tre nidiati: e in più toccava dare alla Società uova, prosciutto e tutto quello che avevamo in più dovevamo portarlo a loro, quindi non conveniva avere niente. (...) Anche gli agenti erano severissimi. Guai se c’era qualcosa che non andava, facevano subito rapporto, e se parlavi tanto ti mandavano anche via (Capraro, a.a. 1976-77, pp. 54-55).

Nessuno si ribellava per il timore della disdetta o di incorrere nelle selezioni organizzate periodicamente, ha segnalato E. B.; e la SBS, dal canto suo, per ottenere l’obbedienza dei contadini, addebitava le imposizioni alle direttive impartite dal fascismo.

Ci dicevano che il fascismo ci aveva mandato qui e che se non facevamo come dicevano loro ci mandavano via. Hanno mandato via un sacco di gente. Facevano una selezione o perché uno aveva la lingua lunga o perché non era capace; c’era tanto ordine allora, ma eravamo come schiavi (Capraro, a.a. 1976-77, p. 16).

Non in tutti i testimoni si rileva la medesima consapevolezza. Secondo alcuni, gli uomini della SBS avrebbero voluto “aiutare” i mezzadri, così il direttore Giuliani (Capraro, a.a. 1976-77, p. 22), o prima di lui Dolcetta, mentre si trovavano costretti a punire i coloni per colpa di “certe” disposizioni, degli agenti che denunciavano gli

ammanchi, o delle questioni sorte presso la direzione generale (Capraro, a.a. 1976-77, p. 32).

In attesa che i poderi fossero sistemati, i coloni impegnati nella bonifica venivano pagati come salariati. Allora la loro condizione era precaria, ma in seguito peggiorava, perché la produzione era incentrata sull'allevamento bovino e sulla cerealicoltura, le colture orticole era ridotte al minimo e l'allevamento degli animali da cortile strettamente controllato e dipendente dalle disposizioni aziendali. Con la scarsa paga ricevuta i mezzadri non riuscivano a soddisfare le esigenze familiari, se non limitatamente alla più essenziale sussistenza.

I primi 4 o 5 anni lavoravamo come salariati — evidenza S. P. —, per mettere a posto i poderi, fare i canali, disboscare eppoi siamo passati mezzadri. Ma (...) le cose non sono migliorate; potevamo coltivare solo grano e foraggio, perché per loro era importante solo allevare bene il bestiame e quindi noi, siccome non ci restavano i soldi per comprare nulla, eravamo costretti a mangiare polenta 365 giorni l'anno (Capraro, a.a. 1976-77, p. 63).

In principio alle famiglie veniva distribuito lo stretto necessario per la sopravvivenza, in attesa che il fondo divenisse produttivo. Queste risorse andavano a costituire le scorte morte, addebitate ai coloni quando la mezzadria diveniva effettiva. La circostanza gravava sulla spartizione dei prodotti che, con questo carico di debiti, non era più a metà con la SBS, e condizionava le prospettive economiche delle famiglie.

Però dopo che avevamo sistemato il podere, ricorda A. B., e quindi cominciamo a raccogliere qualche cosa, tutta la produzione, foraggi, latte, bestiame, ci prendevano tutto loro. Con la scusa di scontrarci i concimi, le sementi, a noi non rimaneva mai niente. (...) In quel tempo non c'era mai stato, alla fine dell'anno, un mezzadro che avesse guadagnato qualcosa. O si era in pareggio o in debito. Quindi non è che stessimo tanto bene anzi direi che si stava malissimo (Capraro, a.a. 1976-77, pp. 74-75).

##### *5. La riforma agraria: speranze e delusioni*

Finita la guerra, la tenuta della SBS continuò a essere un'isola nell'isola e, proprio perché "riservata", entro i propri confini poté accogliere uomini del passato regime, come l'ultimo segretario del PNF Aldo Vidussoni. I primi segnali di discontinuità si evidenziarono al varo della riforma agraria del 1950; al principio la tenuta,

considerata azienda modello, evitò gli espropri previsti dalla legge, lasciando deluse le aspettative dei contadini sardi che, discriminati all'insediamento della SBS, ora ne rivendicavano le terre. Poco dopo, la prospettiva che l'azienda potesse essere acquisita dall'ETFAS, l'ente incaricato di attuare la riforma agraria in Sardegna (Di Felice, 2005), incontrò la resistenza della SBS e l'ostilità dei suoi dirigenti, per nulla disposti a ridimensionare il proprio ruolo e la propria autorità. Altrettanto negative furono le reazioni di Terralba che puntava a recuperare i territori che erano andati a costituire il Comune di Mussolinia-Arborea. Né minore contrarietà dimostrarono i contadini della zona, più propensi a ottenere dei vantaggi dagli espropri che a divenire assegnatari dell'ETFAS. Il passaggio veniva auspicato dai mezzadri, tesi a liberarsi dal sistema oppressivo e repressivo della SBS e ad emanciparsi per divenire proprietari. Riuniti nella Lega mezzadri<sup>13</sup>, con il supporto di una parte della DC e dell'Opera salesiana si mobilitarono per ottenere la terra che gli era stata promessa, mentre la dirigenza della SBS ne contrastava le ambizioni, ricorrendo all'appoggio delle forze politiche più conservatrici. G. F. ricorda il clima vissuto in quei giorni, la volontà di lottare nonostante la propaganda avversa dei dirigenti della SBS: la battaglia per la riforma sarebbe stata determinante per maturare il diritto a liberarsi dalla soggezione mezzadrile e conquistare quell'emancipazione sociale ed economica che la SBS aveva sempre conculcato, anche impedendo ai mezzadri di vivere in bonifica accanto agli operai sardi più politicamente avvertiti.

Durante le lotte per ottenere la terra, i dirigenti facevano numerose riunioni per convincerci a non accettare. E una volta c'ero andato anch'io e il direttore Casini ci disse che le cose, se avessimo accettato, sarebbero peggiorate, che la Società faceva i nostri interessi eccetera. Il modo con cui ci parlava mi ha colpito molto, era evidente che volevano intimorirci (Capraro, a.a. 1976-77, p. 95).

Tra le forze in campo si scatenò un vero e proprio scontro che vide i maggiori esponenti della DC dividersi fra loro, a favore della dirigenza SBS, o a sostegno dell'ETFAS, ma solo grazie all'intervento della Federterra si evitò lo scontro tra

---

<sup>13</sup> Nata nel luglio 1945, la Lega mezzadri lottò per modificare il contratto mezzadrile e nel giugno 1947 ottenne l'applicazione del Lodo De Gasperi per una nuova spartizione del prodotto: 53% al mezzadro, 47 alla SBS.

mezzadri, contadini e lavoratori agricoli esterni all'azienda<sup>14</sup>. In ultimo, nel giugno 1954, per cercare di risolvere la questione, il Consiglio regionale sardo nominò una Commissione speciale e già in luglio la SBS passò all'ETFAS: i mezzadri divennero assegnatari e anche i contadini del circondario poterono avere accesso ai poderi della bonifica (Medda Costella, 2013).

Mi ricordo che avevamo lottato molto — afferma S. P. —, avevamo fatto un grande sciopero e per un paio di giorni non avevamo consegnato il latte. Avevamo fatto anche molte dimostrazioni in piazza (...). La S.B.S. non voleva mollare. A loro certo non conveniva, ma noi volevamo la terra che avevamo lavorato per più di vent'anni. La S.B.S. cercava di convincerci che non ci conveniva eppoi avremmo dovuto pagare tutto noi, che da soli non ce l'avremmo mai fatta, ma noi non abbiamo mollato e abbiamo avuto ragione (Capraro, a.a. 1976-77, pp. 66-67).

L'America agognata, sintetizza E. B., i mezzadri la raggiunsero negli anni della riforma, identificati per molti con gli anni della ritrovata libertà.

Con la riforma noi abbiamo trovato l'America. (...) Abbiamo combattuto tanto perché la Società non voleva mollare, ma poi abbiamo vinto. Appena avuta la terra abbiamo pagato subito i debiti per non avere più niente a che fare con loro e abbiamo incominciato tutto da capo. Abbiamo tenuto più bestie perché sono quelle che ci fanno guadagnare di più, e abbiamo abolito il grano che non era per niente redditizio (Capraro, a.a. 1976-77, p. 17).

Il quadro economico e sociale di Arborea avrebbe conosciuto profondi cambiamenti. Con la riforma mutarono i rapporti interni alla tenuta, soprattutto con la costituzione delle cooperative i rapporti di lavoro si fecero meno rigidi e si affermarono nuove forme di collaborazione.

Nonostante l'esito positivo della lotta, non tutti i coloni maturarono la convinzione che l'esistenza ad Arborea sarebbe migliorata. Molti, per paura di un futuro ancora difficile, preferirono tornare ai paesi d'origine o cercare fortuna altrove, seguiti da quanti erano determinati ad affrontare una nuova esperienza nel mondo industriale in espansione nel Nord della penisola. Lo rammentano i coniugi

---

<sup>14</sup> Amintore Fanfani, ministro dell'Agricoltura, durante un comizio tenuto ad Arborea il 2 febbraio 1953, fu sonoramente fischiato per essersi opposto al cosiddetto 'matrimonio tra i mezzadri e la terra': cfr. Capraro, a.a. 1976-77, pp. 39, 60.

S. C. che nel 1963 abbandonarono la piana, lasciate alle spalle le privazioni e le difficoltà che la riforma non sembrava poter modificare (Medda Costella, 2018d).

Mentre la famiglia di M. P. e G. F., tra le prime a firmare per divenire assegnataria della riforma, non avrebbe mai lasciato la piana, nonostante il richiamo dell’impiego sicuro — “Vignè su che ghe el to stipendio. El sabo e la domenica te sta a casa” (Medda Costella, 2018a) —, altri si decisero al passo convinti dagli amici: “Me fioeo saveva che a Padova iera bisogno de manodopera. I l’è parti tanti prima de noi. (...) ‘E alora andemo via! Andemo via. Cosa femo qua?’ Me disea. ‘A monsera a vita le vacche?’ Semo vignui nel ‘63. (...) Ma la vita che gheimo fato in Sardegna varda...iera dura. Nissun pol rivar a crederghe cossa che iera” (Medda Costella, 2018c).

L’esodo, iniziato nel dopoguerra, si sarebbe intensificato quando a suonare furono le sirene delle industrie. La popolazione di Arborea, che nel 1957 contava 5.000 abitanti, si sarebbe ridotta ai 3.000 del 1963. Una nuova diaspora disgregava le famiglie, rompeva i legami costruiti nei tempi duri della bonifica: quelli erano “anni ladri, perché tutti andavano via” (Mignone, 2019, p. 78). I vuoti sarebbero stati colmati da nuovi arrivi e stavolta i poderi liberi sarebbero stati assegnati alle famiglie sarde. “Noi siamo venuti da Montresta — racconta infatti A. L., arrivato nel 1944 — per tante ragioni: nei paesi c’era un po’ di crisi, non avevamo niente e allora sapevamo che ad Arborea c’era lavoro, duro magari, ma sempre lavoro perché tanti veneti se n’erano andati e avevano lasciato i poderi liberi” (Capraro, a.a. 1976-77, p. 83).

I sardi avrebbero avuto difficoltà a inserirsi in un ambiente diverso da quello d’origine, a livello economico, sociale, culturale e linguistico. Malgrado i numeri crescenti dell’esodo, nella bonifica ci si sentiva sempre veneti e si era determinati a difendere l’identità conquistata con le stesse pratiche discriminatorie patite all’arrivo nell’isola: se in passato erano stati visti come coloro che avevano privato i sardi della loro terra, ora erano loro a guardare con diffidenza i lavoratori sardi e le loro tradizioni.

Superate nel tempo queste difficoltà, a strutturare il nuovo volto cittadino sarebbe stata una comunità ancora diversa da quella originaria. Arricchita di nuovi patrimoni culturali la propria originale storia, la bonifica avrebbe perso i connotati di un programma economico e sociale rinserrato su sé stesso, per divenire patrimonio collettivo, architettura sociale e del territorio, capace di manifestare l’alterità di un ambiente e di una struttura urbana, ma anche di testimoniare la storia complessa della sua comunità, una storia fatta di complicate dinamiche di coesistenza e interazione.

Le vicende vissute dalle comunità insediate nella piana di Terralba, in particolare nell’area controllata dalla SBS, costituiscono un *unicum* nel panorama sardo, ma

rinviano a un insieme più ampio e complesso che ha interessato la penisola italiana negli anni della colonizzazione interna del primo Novecento: i territori dai quali si emigrava alla ricerca di pane e lavoro, le aree che le nuove prospettive di sviluppo e inurbamento rendevano mete agognate di contadini e disoccupati. L'indagine condotta sui temi della mobilità e delle migrazioni, relativamente a quanto avvenuto nella zona di bonifica terralbese, ha evidenziato le dure condizioni di quanti vi emigrarono negli anni del fascismo: le tensioni e i rapporti conflittuali sperimentati da queste comunità all'interno dell'azienda, ma anche i disagi, le ostilità e le inquietudini che caratterizzarono a lungo i rapporti tra i nuovi arrivati e le popolazioni sarde. Dinanzi alle molteplici difficoltà sopraggiunte in questo microcosmo, proprio sul fronte delle capacità di integrare pluralità di appartenenze (Bruckner, 2000), il vissuto dei contadini della piana di Terralba offre uno spaccato originale sulle capacità sociali e pragmatiche che hanno le società di costruire forme di convivenza e d'inclusione.

#### 6. Bibliografia

- Antonelli, Quinto (2018) *Cento anni di Grande guerra. Cerimonie, monumenti, memorie e contromemorie*. Roma: Donzelli.
- Barone, Giuseppe (1986) *Mezzogiorno e modernizzazione. Elettricità, irrigazione e bonifica nell'Italia contemporanea*. Torino: Einaudi.
- Bosio, Gianni (1975) 'L'elogio del magnetofono', in Bosio, Gianni (a cura di) *L'intellettuale rovesciato*. Milano: Edizioni Bella Ciao, pp. 169-181.
- Bruckner, Pascal (2000) *Le vertige de Babel. Cosmopolitisme ou mondialisme*. Arléa: Paris.
- Capraro, Lucia (a.a. 1976-77) *Materiali per la ricostruzione della condizione contadina ad Arborea. Documenti e memorie*, 2 voll. Tesi di laurea, relatore Giulio Angioni. Cagliari: Università degli Studi.
- Da Re, Maria Gabriella (2015) 'L'invenzione di un villaggio. Arborea, da isolato etnico ed economico all'integrazione', in Marrocu, Luciano - Bachis, Francesco - Deplano, Valeria (a cura di) *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*. Roma: Donzelli, pp. 195-215.
- Di Felice, Maria Luisa (1996) 'Bonifiche e colonizzazioni interne nell'Italia fascista: Mussolinia e l'archivio della Società Bonifiche Sarde', in *Fonti archivistiche e ricerca*

- demografica*. Atti del Convegno di studi, Trieste 23-26 aprile 1990, I, Roma: MIBAC, pp. 466-94.
- (2000) ‘L’ascesa delle aziende edili all’ombra della bonifiche e dei lavori pubblici’, in Plaisant, Luisa Maria (a cura di) *La Sardegna nel regime fascista*. Cagliari: CUEC, pp. 83-113.
  - (2005) *Terra e lavoro. Uomini e istituzioni nell’esperienza della riforma agraria in Sardegna (1950-1962)*. Roma: Carocci.
  - (2015) ‘Acqua, architetto del progresso. Angelo Omodeo, idrologia e sviluppo’, *Rivista storica italiana*, CXXVII (2), pp. 595-623.
  - (2019) ‘Società Bonifiche Sarde: modernizzazione e controllo sociale nella piana di Terralba’, in Floris, Antioco - Lecis, Luca - Margheritella, Ignazio - Tasca, Cecilia (a cura di) *Sguardi contemporanei. Studi multidisciplinari in onore di Francesco Atzeni*. Perugia: Morlacchi, pp. 105-14.
- Gibelli, Antonio (2014) *La guerra grande. Storie di gente comune*. Roma-Bari: Laterza.
- Lino, Aldo (a cura di) (1998) *Le città di fondazione in Sardegna*. Cagliari: CUEC.
- Medda, Alberto (2013) *Lotta per la terra. I coloni di Arborea: da mezzadri ad assegnatari*. Tesi di laurea, relatrice Maria Luisa Di Felice. Cagliari.
- (2018a) “‘Quà se ciapa le decision’”. Ricordi sparsi di Giulio Fettamelli della veneta Arborea’, *Veneti & Veneti. Quotidiano online dei veneti nel mondo* (7 marzo 2018), <<http://www.venetinelmondo.org/category/autori/alberto-medda-costella/>> (14 luglio 2021).
  - (2018b) ‘Il potere, la mandola e Sant’Antonio. I Panetto da Grisignano di Zocco ad Arborea’, *Veneti&Veneti. Quotidiano online dei veneti nel mondo* (15 marzo 2018), <<http://www.venetinelmondo.org/category/autori/alberto-medda-costella/>> (14 luglio 2021).
  - (2018c) ‘Dai Soffiato e Beato il racconto del ritorno in continente di numerosi veneti di Arborea’, *Veneti&Veneti. Quotidiano online dei veneti nel mondo* (9 maggio 2018), <<http://www.venetinelmondo.org/category/autori/alberto-medda-costella/>> (14 luglio 2021).
  - (2018d) ‘La fatica della mezzadria e il vivere identitario nella colonia veneta di Mussolinia/Arborea, tre quarti di secolo fa’, *Veneti&Veneti. Quotidiano online dei*

- veneti nel mondo* (18 giugno 2018), <<http://www.venetinelmondo.org/category/autori/alberto-medda-costella/>> (14 luglio 2021).
- (2018e) 'Romagna, Romagna mia'. La storia dei Casadei a Mussolinia-Arborea', *Veneti&Veneti. Quotidiano online dei veneti nel mondo* (10 settembre 2018), <<http://www.venetinelmondo.org/category/autori/alberto-medda-costella/>> (14 luglio 2021).
- (2021) 'Mussolinia-Arborea: i coloni tra mito e realtà. Dal ventennio fascista all'Italia repubblicana', in Ruju, Sandro (a cura di) *Migrazioni, colonie agricole e città di fondazione in Sardegna*. Milano: FrancoAngeli, pp. 167-180.
- Mignone, Alessandro (2015) 'Dal paludismo all'urbanizzazione. La Banca Commerciale Italiana e la nascita di Arborea (Mussolinia)', *Storia urbana*, 148, pp. 77-102.
- (2019) *Pionieri. Voci e Volti della bonifica. Arborea 1928-2018*, Associazione culturale della Biblioteca di Arborea. Arborea: PTM editrice, Quaderni di storia di Arborea, n. 2.
- Murru, Giovanni (a cura di) (1998) *Antologia di "Brigata Mussolinia" 1934-1938*. Oristano: S'alvure.
- Pellegrini, Giorgio (a cura di) (2000) *Resurgo, da Mussolina ad Arborea: vicende ed iconografia della bonifica Cagliari*. Oristano: Janus.
- Pisu, Giuseppe (1995) *Società Bonifiche Sarde (1918-1939). La bonifica integrale nella piana di Terralba*. Milano: FrancoAngeli.
- Portelli, Alessandro (2005) *L'ordine è già stato eseguito. Roma, le Fosse Ardeatine, la memoria*. Roma: Donzelli.
- (2017) *Storie orali. Racconto, immaginazione, dialogo*. Roma: Donzelli.
- Revelli, Nuto (1977) *Il mondo dei vinti. Testimonianze di vita contadina*. 2 voll., Torino: Einaudi.
- (2018, ma I<sup>a</sup> edizione 1985) *L'anello forte. La donna: storie di vita contadina*. Torino: Einaudi.
- (2020, ma I<sup>a</sup> edizione 1966) *La strada del davai*. Torino: Einaudi.

Società Elettrica Sarda (1949) *Il gruppo elettrico sardo e gli impianti dell' Alto Flumendosa*. Roma: Tipografia del Senato.

Soru, Maria Carmela (2000) *Terralba. Una bonifica senza redenzione. Origini, percorsi, esiti*. Roma: Carocci.

Tognotti, Eugenia (1987) 'Elettrici e bonifiche. Il caso della bonifica di Terralba (1911-1940)', *Storia urbana*, 40, pp. 128-136.

### 7. Curriculum vitae

Maria Luisa Di Felice, professore associato di Storia contemporanea presso l'Università di Cagliari, ha pubblicato numerosi saggi e monografie, tra cui 'La storia economica dalla "fusione perfetta" alla legislazione speciale (1847-1905)', in Berlinguer, Luigi - Mattone, Antonello (a cura di) *La Sardegna*, 1998; *Terra e lavoro. Uomini e istituzioni nell'esperienza della riforma agraria in Sardegna (1950-1962)*, 2005; *Renzo Laconi. Una biografia politica e intellettuale*, 2019.



## Fotografare e rappresentare: sguardi sulla Sardegna del Secondo Dopoguerra

### Photographing and representing: gazes on post-World War II Sardinia

Carlo Di Bella

(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 29/09/2021

Date of acceptance: 09/03/2022

#### *Riassunto*

Il saggio intende fornire alcune notazioni di storia culturale sulle modalità in cui la Sardegna è rappresentata nel Secondo Dopoguerra a partire da alcune fotografie pubblicate fra gli anni Cinquanta e Sessanta. Si vuole indagare il contributo delle foto all'immaginario collettivo e si intende sottolineare l'importanza dell'operazione editoriale come fonte ed esito di un processo a cui il fotografo partecipava con un ruolo fondamentale ma di cui non era unico protagonista. Dopo un rapido inquadramento storico e metodologico, si affronta una breve panoramica di immagini esemplificative, seguita da considerazioni conclusive sui meccanismi di formazione della molteplice identità pubblica dell'isola.

#### *Parole chiave*

Storia culturale; Fotografia Sardegna; Storia contemporanea.

#### *Abstract*

The essay means to provide some notations of cultural history on the ways in which Sardinia is represented in the Second World War starting from some photographs published between the fifties and sixties. The aim is to investigate the contribution of photos to the collective imagination and to underline the importance of the editorial operation as a source and outcome of a process in which the photographer participated with a fundamental role but of which he was not the only protagonist. After a quick historical and methodological framework, a brief overview of illustrative images is followed by conclusive considerations on the mechanisms of formation of the multiple public identity of the island.

#### *Keywords*

Cultural History; Photography Sardinia; Contemporary History.

---

1. *Un problema di storia culturale.* - 2. *Definire l'immaginario: alcuni autori, opere e il loro pubblico.* - 2.1. *Federico Patellani: dai reportage di Tempo al racconto dell'Illustrazione italiana.* - 2.2. *Franco Pinna: i viaggi in*

*Sardegna e il libro per l'Automobile Club. - 2.3. L'immaginario e il mito: Sardegna quasi un continente. - 3. La rappresentazione pubblica dell'altrove. - 4. Bibliografia. - 5. Curriculum vitae.*

### *1. Un problema di storia culturale*

Chi rifletta, da studioso o da appassionato, attorno alla rappresentazione della Sardegna, si trova di fronte ad alcuni *tòpoi* ormai classici: innanzitutto l'identità percepita dai sardi e dagli stranieri, poi la definizione di che cosa i sardi pensano che l'isola sia/debba essere in sé stessa e come percezione esterna. Chi voglia approfondire l'argomento, e scavare sotto la superficie del fenomeno, si trova spesso a domandarsi, infine, se questa idea di Sardegna sia una rappresentazione attendibile della realtà o ci sia qualcosa che le sfugge, perché devia dagli immaginari consueti.

Questi tre argomenti sono stati terreno di confronto nell'opinione pubblica e variamente, nel tempo, sono stati oggetto di dibattito e studio<sup>1</sup>. In tal senso, per la storia della Sardegna, è di particolare importanza il periodo del dibattito sull'attuazione dell'articolo 13 dello Statuto della Regione Autonoma, il quale impegnava lo Stato "col concorso della Regione" a "disporre un piano organico per favorire la rinascita economica e sociale dell'Isola"<sup>2</sup>, il cui inizio può essere fissato con l'approvazione dello Statuto della Regione nel 1948 e la cui fine con la Commissione Parlamentare di Inchiesta sul Banditismo del 1969, passando per l'approvazione del "Piano di Rinascita" con la legge 588 del giugno 1962 come tappa intermedia. Oltre al Piano di Rinascita, altri avvenimenti ponevano l'isola in una curiosa centralità periferica: la lotta antimalarica condotta con il contributo della fondazione Rockefeller (1946-1950), l'installazione delle servitù militari in favore di USA e NATO (1954, dopo la sottoscrizione italiana dell'"Accordo di Mutua Sicurezza con gli Usa" nel 1952), la recrudescenza dei sequestri di persona. La Sardegna, diventata così teatro di interessi interni ed esterni, compariva nel mercato editoriale come protagonista di vicende che rendevano attualissimi i discorsi sull'identità appena enunciati. Sul tavolo dello storico, tali discorsi, uniti ai problemi rappresentativi di cui si diceva, possono diventare problemi di storia culturale, cioè

---

<sup>1</sup> Per avere alcuni riferimenti sul dibattito in età contemporanea, si vedano Marrocu, 2015 e Deplano, 2015; Cherchi, 2013; Rudas, 1997; per uno sguardo generale il datato ma sempre valido volume di Berlinguer - Mattone (a cura di), 1998.

<sup>2</sup> Si veda L.C. 26 febbraio 1948 n. 3 (Statuto Speciale per la Sardegna).

problemi di analisi dello spirito del tempo attraverso simboli, per usare concetti cari a Peter Burke (Burke, 2013, pp. 9-12). Fra questi simboli le fotografie, nella loro qualità di fonti polisemiche, sono “veicolo di messaggi intenzionali e non intenzionali” (D’Autilia, 2005, p. 1), prodotti dell’occhio e dello sguardo che possono diventare “feticci, tanto sovrastimati quanto sottovalutati, tanto idolatrati quanto demonizzati” (Mitchell, 2015, p. 141).

Il contesto sardo appena descritto è ricchissimo di questi simboli-feticci, di questi ritratti fatti con la luce di un territorio e della gente che lo abitava. La maggior parte delle fotografie, per ragioni tecniche e per questioni di costi, era in bianco e nero mentre una minoranza di esse era a colori. L’uso del colore rispetto al consueto bianco e nero ha avuto un ruolo di rilievo nel fornire maggiore impatto comunicativo o nell’aggiungere una suggestione narrativa da osservare criticamente, sulla sottile linea fra la ricerca di dosate soluzioni espressive e artificiosità pittoriche. La sua introduzione, nel contesto di cui si scrive, assume un significato particolare: le foto a colori non erano ancora molto diffuse nelle opere editoriali analizzate, per cui alla loro collocazione corrispondevano esigenze varie. Talora il colore era un elemento utile a fornire maggior impatto alla copertina, talaltra veniva inserito in testi in cui si chiedeva alla foto maggior impatto emotivo rispetto alla mera decodificazione delle forme del bianco e nero. La scelta della pubblicazione a colori segna inoltre un salto di qualità tecnico: erano gli anni del passaggio dall’editoria artigiana degli anni Cinquanta all’editoria industriale degli anni Sessanta e aumentavano le pubblicazioni di viaggio, arredamento, moda, attualità (Lucas - Agliani, 2004, p. 29). In queste pubblicazioni l’uso del colore proiettava il lettore in una esperienza immaginativa di riproduzione della realtà avvertita come più moderna e fedele. Le motivazioni, oltre ad essere tecniche, diventano quindi parte di precise scelte comunicative nella misura in cui colore diviene anch’esso soggetto dell’opera e cambia l’atmosfera della foto in bianco e nero, talvolta rendendola più realistica, talvolta, soprattutto nel caso in cui esso sia aggiunto in postproduzione, conferendo alle immagini un’atmosfera differente che pare smorzare il rigore volumetrico del bianco e nero e dare una diversa sfumatura materica all’immagine. Erano anni in cui la questione meridionale animava il dibattito politico e intellettuale e in cui i nuovi rotocalchi aprivano le loro pagine al reportage sociale. La Sardegna diveniva il centro di numerose inchieste giornalistiche e indagini etnografiche che sottolineavano da un lato la dimensione di arretratezza e povertà dell’isola, costruendone nello stesso tempo la fama di un luogo fuori dal tempo e dalla storia. Dall’altro lato mostravano le forti dinamiche di mutamento e modernizzazione che nella congiuntura storica

sarda prendevano le sembianze della campagna antimalarica e dell'intervento economico delle politiche regionali e statali. Queste inchieste, queste indagini, le pubblicazioni turistiche erano sempre accompagnate da racconti fotografici. L'isola fu così meta dei viaggi di innumerevoli fotografi: Federico Patellani, Carlo Bavagnoli, Pablo Volta e Sheldon Merrit Machlin sulla scia delle inchieste di Franco Cagnetta, Wolfgang Suschitzky, Mario De Biasi, Franco Pinna, alcuni importanti fotografi Magnum come Cartier-Bresson, Werner Bishof e Bruno Barbey, per citare solo i più noti. Accanto alle storie di questi protagonisti si può riflettere poi sulle vicende di settimanali e opere monografiche in cui al racconto dell'isola la fotografia fornisce un contributo fondamentale: alle illustrazioni concorrevano più autori i quali, collettivamente o singolarmente, prestavano la propria opera al messaggio costruito con l'editore e con l'autore dei testi. Fra questi fotografi si possono annoverare alcuni sardi come Felice Mura, Tullio Sequi, Virgilio Lai, italiani come Giancolombo, Paolo Di Paolo, Bruno Stefani e stranieri come Marianne Sinn Pfaltzer, Edouard Boubat, Yan e molti altri<sup>3</sup>. I percorsi appena citati passavano per le classiche vie del reportage del periodico italiano d'inchiesta (*L'Espresso*, *Tempo*, *Panorama*), godevano dell'attenzione dei club di viaggio della classe media che cresceva in numero (uno dei più importanti editori per il turismo sardo fu ad esempio il Touring Club che nel 1954 pubblicò una monografia fotografica sulla Sardegna) (Jelardi, 2012), talvolta prendevano la forma di pubblicazioni descrittive delle peculiarità isolane (come nel caso dell'opera di Antonio Borio, *Sardegna*, pubblicata prima in Francia e poi nell'isola sotto l'egida dell'ENIT (Ente Nazionale Italiano per il Turismo) o del famosissimo *Sardegna quasi un continente* di Marcello Serra). Nel corso di questi anni, anche con il contributo di queste pubblicazioni, si era andato definendo l'immaginario di una terra mitica, primigenia, dalla natura selvaggia, dalle tradizioni forti, con alcuni elementi di modernizzazione e questi caratteri sarebbero stati posti in funzione dell'incipiente industria turistica, delle politiche industriali e, in senso più largo, della rappresentazione e autorappresentazione dei sardi. È sulla costruzione di questa idea di Sardegna che si concentra l'analisi di questo saggio, in cui si osserva come l'uso del colore diventasse dunque un arricchimento di questo immaginario, un elemento di cui tenere conto nell'analisi iconografica e simbolica.

---

<sup>3</sup> Si veda, per una rassegna più esaustiva, Di Bella, 2021.

## 2. Definire l'immaginario: alcuni autori, opere e il loro pubblico

### 2.1. Federico Patellani: dai reportage di *Tempo* al racconto dell' *Illustrazione italiana*

Federico Patellani fu uno dei primi grandi protagonisti del fotogiornalismo del dopoguerra a visitare l'isola.

Quasi quarantenne, possedeva già un corposo bagaglio di esperienze professionali e umane: dopo gli studi da avvocato, si era dedicato per diletto alla pittura e poi si era avvicinato alla fotografia d'informazione, diventando il fotografo di punta del settimanale *Tempo* di Alberto Mondadori, un giornale che tentava di portare in un'Italia ancora culturalmente lontana dal linguaggio del moderno fotogiornalismo, il modello dei settimanali illustrati incentrati su lunghi racconti fotografici e brevi didascalie, una formula resa famosa nel mondo dalla rivista americana *Life*. Corrispondente di guerra dal fronte russo, aveva poi continuato la collaborazione con *Tempo* nel dopoguerra, sotto la direzione di Arturo Tofanelli, firmando un insieme di storici fototesti che restituiscono oggi uno spaccato di estrema pregnanza dell'Italia della ricostruzione. Il fotografo-giornalista Patellani partì dunque da quella redazione per la Sardegna con l'idea di documentare la vita dell'isola in maniera precisa, con i modi del giornalismo d'inchiesta, a suo agio nella realtà industriale, nella cronaca politica e nell'inchiesta sociale (Concu, 2007, pp. 21-32; Bolognesi - Calvenzi, 1995, p. 7-9 e pp. 197-198).

Il primo, lungo reportage sardo di Patellani, fu pubblicato nel 1950 in quattro numeri distinti: *Il dramma di Carbonia*<sup>4</sup>, il primo servizio, racconta la crisi della città mineraria; *Liandru bandito dal bel nome*<sup>5</sup> è invece un viaggio nelle zone interne alle prese con il banditismo; *Così si vive e si muore in Sardegna*<sup>6</sup>, una raccolta di fototesti che cercano di dare una panoramica complessiva sui problemi dell'isola; *I pastori ancora re dei nuraghi*<sup>7</sup>, un servizio sui nuraghi con riflessioni sui possibili sviluppi del turismo.

Nel 1952, diventato free lance, Patellani iniziò a proporre i propri scatti anche ad altri periodici, che li utilizzavano liberamente con testi e finalità diverse da quelle originarie. Le fotografie acquistavano così una nuova dimensione:

---

<sup>4</sup> Inchiesta in Sardegna/1, *Tempo*, 5, 4-11 febbraio 1950, pp. 10-13, 8 fotografie.

<sup>5</sup> Inchiesta in Sardegna/2, *Tempo*, 6, 11-18 febbraio 1950, pp. 18-21, 9 fotografie.

<sup>6</sup> Inchiesta in Sardegna/3, *Tempo*, 7, 18-25 febbraio 1950, pp. 20-23, 13 fotografie.

<sup>7</sup> Inchiesta in Sardegna/4, *Tempo*, 8, 4-11 marzo 1950, pp. 20-23, 8 fotografie.

l'immagine era risemantizzata, acquistava nuova vita perché affiancata a testi diversi, pubblicata con tagli differenti e talora arricchita del colore.



Fig. 1



Fig. 2

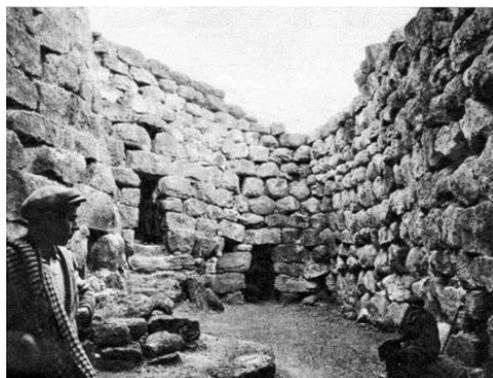


Fig. 3



Fig. 4

È quanto avviene con il reportage pubblicato nel 1952 su *L'illustrazione italiana*<sup>8</sup>. Il servizio, intitolato *Viaggio in Sardegna*, è firmato da Carlo Levi, esponente autorevole di quella letteratura meridionalista che, secondo Uliano Lucas e Tatiana

---

<sup>8</sup> Levi, 1952, pp. 33-40, 9 foto inedite (a cui se ne aggiungono quattro qui ristampate e già pubblicate su *Tempo* nel 1950).

Agliani, narra “viaggi nel Sud che sono spesso più un percorso a ritroso nel tempo e nella memoria che nelle concrete realtà del Meridione” (Lucas - Agliani, 2015, pp. 249-250). Nel valutare l’impatto delle immagini sul lettore, non si può fare a meno di registrare innanzitutto la stridente differenza di tono e di impostazione tra i testi dei due autori: articoli d’inchiesta e approfondimento quelli di Patellani nel 1950, racconti suggestivi e sognanti quelli di Levi del 1952.

Carlo Levi, proiettato in una dimensione da ‘Indias de por acà’<sup>9</sup> non priva di elementi orientalisti (Pandolfi, 1998, p. 286 e ss.), traccia un percorso nell’isola in cui la memoria e le emozioni personali (con il loro inevitabile portato culturale) sono preminenti rispetto all’indagine. Il lettore si trova immerso in una terra rocciosa, in cui si odono nenie lontane e il percorso prosegue a Cagliari, città presentata come “bellissima, aspra e pietrosa”, attornata da una pianura “africana”, abbellita dalla statua del re Carlo Felice, “tenerissimo re che viene ancora scambiato, mi raccontano, per una immagine sacra dai pastori e dalle donne della montagna” (Levi, 1952, p. 33). Appare chiaro come fosse lontana dall’autore l’idea di approfondire storicamente nella sua complessità l’opera del ‘tenerissimo’ *Carlo Feroce*, così era chiamato dai piemontesi, e il perché i pastori e le donne fossero evidentemente analfabeti, non essendo in grado di leggere l’iscrizione posta sul basamento della statua nel quale era scritto chi fosse il personaggio che omaggiavano. Il monumento del 1827 celebrava una figura storica che lasciava un ricordo quantomeno controverso: fu portatore di istanze di modernizzazione ma anche alacre innalzatore di forche e severo censore degli ideali rivoluzionari che avevano avuto il loro culmine nel triennio 1793-1796 e che Carlo Felice aveva represso nella fase controrivoluzionaria successiva, convinto che “l’amministrazione della giustizia fosse il compito principale di un viceré” (Marrocu, 2021, p. 171). Levi passava oltre con leggerezza e si limitava a raccontare che il suo viaggio avrebbe seguito “il gesto protettore della mano del re” lungo la strada di quella che, infine, è chiamata una “colonia in mezzo al mare” (Marrocu, 2021, p. 171). L’immagine costituisce qui un mero decoro al testo, già di per sé autosufficientemente descrittivo e pregno di elementi visivi. In quest’ottica è

---

<sup>9</sup> L’espressione “Indias de por acà” o “Indie di quaggiù”, veniva usata nel XV secolo dai gesuiti per descrivere le loro missioni di evangelizzazione nel sud Italia, che veniva così definito per somiglianza con le colonie d’oltremare. Sull’argomento cfr. Colombo, 2009, pp. 48-49.

funzionale osservare, nelle immagini qui contrassegnate come 2 e 4, l'uso del colore, per il quale si può ipotizzare con una certa sicurezza che non si trattasse di un rullino a colori ma che la colorazione sia stata aggiunta in fase di postproduzione. L'impatto cromatico altera il crudo realismo del bianco e nero del 1950 e le 'nuove' foto hanno sembianze completamente diverse per il lettore rispetto alle stesse immagini pubblicate in bianco e nero nel 1950. Su *Tempo*, la prima foto citata faceva da prologo a un breve articolo, apparentemente poco significativo, ma importante per la propria *vis* polemica<sup>10</sup>. L'immagine, piuttosto insignificante da un punto di vista compositivo, rappresenta un teschio scarnificato di bue appeso su rami secchi, scheletrici, con alle spalle il mare: la metafora della Sardegna terra depredata e scarnificata in cui nemmeno i morti trovavano posto (Patellani nell'articolo farà riferimento alla carenza di cimiteri in alcuni paesi dell'interno). Ne *l'Illustrazione italiana* la prospettiva è cambiata: il teschio diventa più piccolo, il campo si allarga e il taglio diventa verticale, il colore pastoso e vivido lo inserisce in un paesaggio marino a cui aggiunge un tocco gotico. Il testo di Levi non fa alcun riferimento alla fotografia, che nell'articolo di Patellani ricopriva invece l'evidente funzione simbolica sottolineata. L'interno del nuraghe Cabu Abbas subisce una trasformazione ancora più significativa: se nel 1950 le immagini si proponevano di documentare la dura vita dei pastori che utilizzavano i nuraghi come luogo di ricovero, qui l'immagine assume i tratti bucolici di un presepe fuori stagione (con l'innaturale luce gialla che illumina alle spalle il pastore sulla porta in fondo)<sup>11</sup>.

Il colore accentua in questo caso il riferimento etnografico, quasi poetico, nel modo in cui è rappresentata la pastorizia, che compare tuttavia anche con citazioni indirette, quando non si rappresenta direttamente il lavoro: nei due casi in cui sono fotografati i nuraghi, la foto non ha uno scopo prevalentemente culturale-documentaristico ma mostra i monumenti come luogo di lavoro dei pastori. Così pure l'anfiteatro romano non è preso in considerazione come monumento ma come esotico luogo di ricovero dell'umanità dolente che lo popola, "una specie di maligno e grandioso deserto meridionale, dove, come nel deserto della Tebaide, si sono rintanati qua e là uomini e donne, e nascono e muoiono bambini" (Levi, 1952, p. 34).

---

<sup>10</sup> Cfr. *Tempo*, 7, cit. e qui figure 1-2.

<sup>11</sup> Qui pubblicate come figure 3-4.

Il viaggio di Carlo Levi è un percorso narrativo che costruisce un resoconto letterario fra proiezione del paesaggio interno all'autore e paesaggio esterno, plasmato dai contatti umani con una popolazione che è oggetto d'osservazione e stimolo per la memoria, mai protagonista di una denuncia come quella documentaristica fatta da Patellani qualche anno prima. Le immagini hanno la funzione di accompagnare Levi in un sogno vagamente esotico (Said, 1991) che solo in qualche sussulto analitico si trasforma in dormiveglia. Il *medium* visivo nella diversità di contesto mostra la propria complessità: la polisemia dell'immagine fa sì che il contesto di pubblicazione e la parte testuale svolgano un ruolo decisivo nell'orientare la sua lettura. Tutti i media diventano *mixed media* (Mitchell, 2015, p. 131 e ss.), l'immagine non 'parla' più solo visivamente.

## 2.2. Franco Pinna: i viaggi in Sardegna e il libro per l'Automobile Club

Franco Pinna si considerava sardo: per famiglia, nascita e storia personale, un esule senza ritorno alla ricerca delle proprie radici (Pinna (a cura di), 2004, p. 20) che vide, nei suoi primi anni di attività, la professione di fotografo come un'occasione per fare i conti con le proprie origini. Era nato a La Maddalena da un padre militare, arruolato in marina, con cui avrebbe avuto rapporti burrascosi e poi aveva seguito i genitori negli spostamenti che la professione paterna imponeva. La sua frequentazione dell'isola dunque è insieme un ritorno a casa e una riscoperta umana e personale, tanto che il critico Edgardo Pellegrini (Pellegrini, 1982, p. 7), sintetizzandone la carriera, la divide in due fasi: un primo periodo che va dagli esordi al 1963 in cui Pinna fu impegnato nell'analisi del Mezzogiorno d'Italia (celebri gli scatti per l'antropologo De Martino) e della Sardegna, e un secondo in cui Pinna fu stabilmente il fotografo di scena di Federico Fellini, fino a *Casanova* (1976). La fotografia sarda di Pinna fu da subito connotata da una forte componente analitica, sapientemente dosata anche nelle scelte tecniche: il fotografo alternava l'uso del rullino 35 mm della Leica a un più limitato uso della Rolleiflex di formato 6x6, riservato dall'autore a immagini più statiche e meditate (Miraglia, 1992, p. 17).

*Sardegna: una civiltà di pietra* (Pinna - Dessì - Pigliaru, 1961) è il volume più importante della fase sarda della fotografia di Pinna. Pubblicato nel 1961 dall'Automobile Club d'Italia, esso è accompagnato da didascalie di Antonio Pigliaru e un'introduzione di Giuseppe Dessì. Il libro è suddiviso in quattro album e le oltre duecento immagini occupano molto più spazio rispetto al testo, costruendo una vera e propria narrazione: *il paesaggio, la storia, la tradizione* (pp. 1-

47); *il cavallo, l'allegria, la donna, la morte* (pp. 47-90); *i pastori, i contadini, i pescatori, i minatori* (pp. 90-125); *la promessa della Rinascita* (pp. 125-134). Il testo aveva come pubblico ideale un turista consapevole e interessato alla scoperta dell'isola, come avrebbero dovuto esserlo i soci dell'editore. Erano gli anni del boom economico in cui le Fiat Cinquecento, le Seicento e Millecento motorizzavano la popolazione e l'auto impiegata per motivi di svago iniziava ad essere alla portata di settori sociali più ampi. La scelta degli scatti, un ricco scenario umano e naturale, era certamente influenzata dalla destinazione editoriale e risultava improntata a una maggiore attenzione alle persone calate nei luoghi, alla dimensione riposante del paesaggio naturale, rispetto alle inchieste di informazione pubblicate nei periodici o alle sequenze fotografiche eseguite per l'antropologo Ernesto De Martino (Pinna (a cura di), 2004, pp. 51-55) nel meridione italiano.

La rappresentazione di *Sardegna. Una civiltà di pietra* presenta delle peculiarità notevoli rispetto a ciò che Pinna aveva già pubblicato: in passato aveva usato raramente il formato 6x6 a colori e nelle sue fotografie aveva dato poco spazio al paesaggio. Si tratta quindi di un passo nuovo e tipico di questa ricerca estetica. Si propongono accostamenti originali, come nella pagina in cui sono disposte in due colonne la costa vicino ad Alghero, Castelsardo, la chiesetta di Galtellì e le discariche rosse di materiale minerario ad Iglesias<sup>12</sup>: paesaggi tipici ma vari, non declinabili secondo un unico rapporto uomo-territorio né secondo univoche categorie estetiche.

---

<sup>12</sup> Qui pubblicata come figura 5 da Pinna - Dessì - Pigliaru, 1961, p. 4.

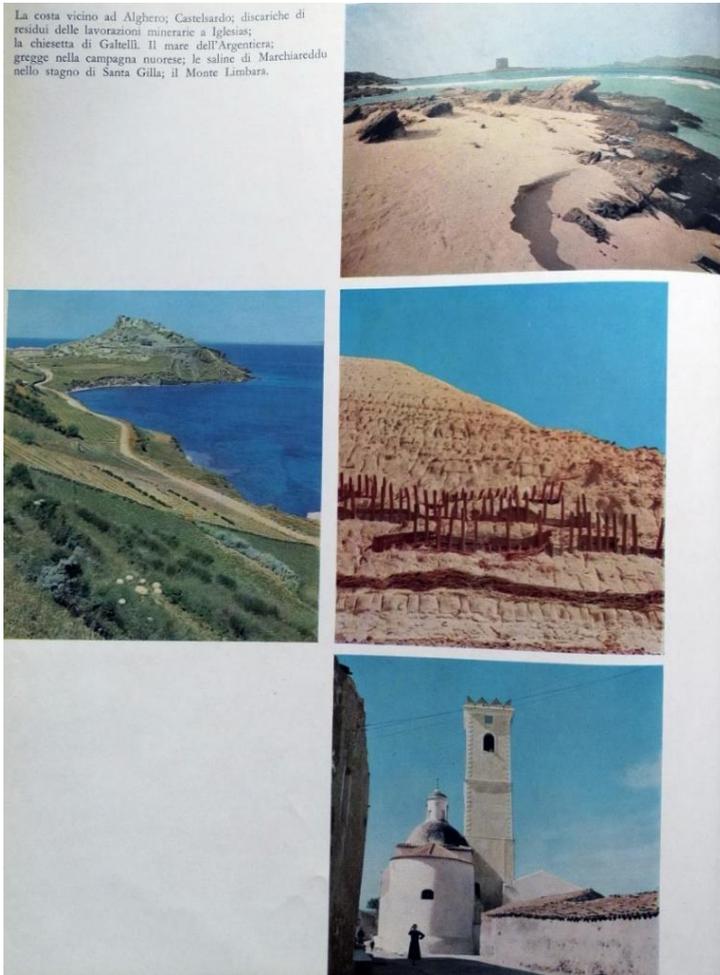


Fig. 5

Pinna mirava alla rappresentazione di una Sardegna custode originale di tradizioni, arcaica e ricca di cultura da preservare e perpetuava così l'opposizione classica modernità-tradizione, mantenendo fede al titolo. La tipicità dell'isola passa per Pinna dalla dimensione agricola, pastorale, artigianale, dalle persone intente alle proprie occupazioni. Nei paesaggi, l'uso del colore approda a risultati inconsueti rispetto a quanto già visto: i toni sono delicati, la luce accentua un realismo narrativo che non impiega contrasti tonali netti e usa le ombre e le luci per

definire gli spazi. Il colore non pare insomma una patina impiegata per accentuare la dimensione sognante e il fotografo non è ottusamente monotematico: ancorché palesemente sbilanciato verso gli argomenti indicati, il ventaglio esplorativo è ampio e permette di cogliere una visione complessiva raramente raggiunta da altri reporter, condannati, non sempre per scelte proprie, a trascurare le realtà industriali, l'artigianato e i siti archeologici.

### 2.3. *L'immaginario e il mito: Sardegna quasi un continente*

Il libro di Pinna non fu l'unico testo, in quegli anni, in cui la fotografia aveva un'importanza decisiva in operazioni editoriali che davano conto dell'identità della Sardegna e dei sardi. Marcello Serra, scrittore, giornalista e docente ogliastrino, era impegnato, nello stesso periodo, nel presentare all'esterno la "vera Sardegna" con alcune monografie, di cui *Sardegna quasi un continente* è certamente la più ampia e conosciuta.

L'intento di Serra pare votato alla celebrazione musealizzata della realtà sarda, presentata come interessante già a partire dall'origine mitologica. Infatti la suggestione che anima lo scrittore del testo non è altro che una sorta di mito fondativo risalente a prima dell'origine dell'uomo:

La Sardegna è un frammento della Tirrenide, il vasto continente naufragato in un'era lontanissima. Di quel continente l'isola serba nel suo grembo, nelle coste e nelle articolazioni i diversi accenti e i molteplici aspetti. È la reliquia, ma anche la proiezione estrema di quella grande terra, scomparsa forse durante i cataclismi del Terziario, la quale si riflette e dunque sopravvive ancora nella fisionomia mobilissima di questo suo lembo superstite (Serra, 1958).

Benché il testo di Serra sia l'asse portante della pubblicazione, il volume è presentato come un'operazione a cui gli editori, fratelli Fossataro, concorrono con l'apporto decisivo dato dall'aggiunta delle immagini:

abbiamo concepito e realizzato quest'opera che illustra come non mai la Sardegna in tutti i suoi aspetti fisici, umani ed artistici, e che per la validità organica del testo affidato a Marcello Serra e per la eccezionale, completa e assolutamente inedita documentazione fotografica resterà come un monumento nella storia sarda e nella editoria italiana (Serra, 1958, p. II).

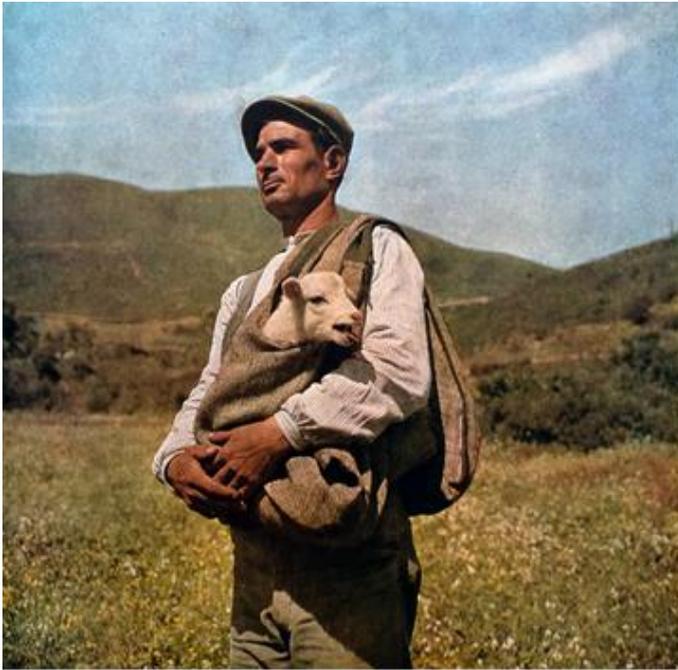


Fig. 6

Il libro, di ampiezza enciclopedica, conta circa duecentocinquanta pagine in formato A4 accompagnate da circa ottocento fotografie, fra le quali cinquantasei a colori, realizzate da un gran numero di autori sardi, italiani e stranieri<sup>13</sup>, o da incaricati di enti regionali. Il numero delle foto di proprietà di enti regionali<sup>14</sup> e di quelle non firmate è nettamente inferiore rispetto a quelle 'd'autore'. Le immagini a colori non sono suddivise per categorie e sono prive di crediti. Esse sono collocate fra pagine fitte di testo e sembrano assumere sostanzialmente il compito di intervallare la lunghissima prosa con elementi figurativi in cui il colore è usato più in funzione decorativa che documentaria. Le didascalie più accurate forniscono indicazioni geografiche sui luoghi rappresentati (Cagliari, Àrdara etc.), ma la

---

<sup>13</sup> Bini, P. Boi, Branca, Chiolini-Turconi, De Biasi, Del Piano, D. Giacobbe, V. Lai, Leporati, Mastino, Moro, Perella, Pes, Pfältzer, Pizzetti, Sequi, Sulis, Wilson.

<sup>14</sup> Enit, Esit, Soprintendenza Archeologica.

maggioranza di esse sono brevi e poco esplicative e accompagnano ritratti che sembrano voler delineare dei personaggi prototipici, anche perché precedute dall'articolo determinativo: "la coppia a cavallo", "l'amazzone", "il patriarca barbaricino", "il vecchio della montagna", persino "le desulesi sorridono così". Un esempio esplicativo è l'immagine raffigurante un abbronzato pastore dal viso curato, perfettamente sbarbato che porta nella propria bisaccia un agnello<sup>15</sup>: la posa è vagamente solenne, ripresa dal basso verso l'alto, il corpo del soggetto in piedi girato di tre quarti verso l'obiettivo, con lo sguardo volto altrove. A corredo, una brevissima didascalia: "il buon pastore", un titolo che richiama suggestioni, ricordi dell'infanzia e retoriche (classicamente cristiane, in questo caso) che portano l'osservatore in una realtà senza tempo, lontana da un approccio documentario ed analitico.

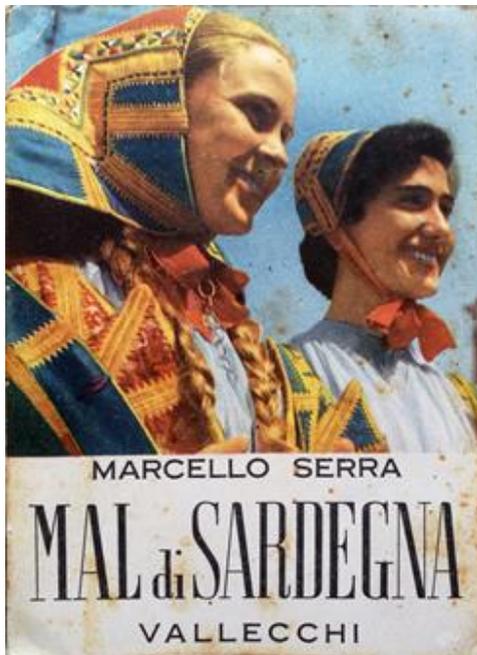


Fig. 7



Fig. 8

---

<sup>15</sup> Qui figura 7, tratta da Serra, 1958, inserita fra pag. 104 e pag. 105.

Prima che il ricco tomo di *Sardegna quasi un continente* fosse pubblicato, Serra aveva lavorato a testi più brevi, dai quali il complesso volume attinse informazioni, intenti e suggestioni. Una di queste opere minori, che si presenta come una guida di viaggio, è sostanzialmente un compendio turistico di carattere storico-geografico e può essere ritenuta una versione breve del libro citato. Uscita nel 1955 (e ristampata con lievi differenze nel 1963 (Serra, 1963)), essa ha il titolo allusivo e vagamente esotico di “Mal di Sardegna” (Serra, 1955). Serra, nell’introduzione al testo, menziona esplicitamente il forestiero: un “visitatore perplesso”, “sollecitato a proporsi un numero infinito di quesiti, che esigono le relative risposte” (Serra, 1955, p. 6). Nel decennio 1951/1961 l’incremento dei visitatori per le strutture alberghiere sarde fu del 141% negli arrivi e del 200% nelle presenze (Detragiache (a cura di), 1966, p. 107) e Marcello Serra aveva dunque buon gioco nel rispondere alle richieste editoriali di una domanda turistica in crescita. La sua operazione culturale funzionava perché, accanto ai sardi che, osservando con interesse l’isola, vedevano l’ingresso della propria storia e lingua all’Università (Marrocu, 2015, pp. 628-631), esisteva un pubblico esterno considerevole che rendeva sostenibili operazioni editoriali come la stampa di monografie dedicate alla Sardegna. In queste circostanze la descrizione delle bellezze isolate non poteva fare a meno di avvalersi di un opportuno apparato iconografico. Nella prima edizione di *Mal di Sardegna* esso consta di 48 fotografie in bianco e nero accompagnate dall’immane carta geografica pieghevole. I colori sono riservati alla copertina e alla quarta di copertina, che raffigurano donne in abito tradizionale in un contesto non ben caratterizzato: il cielo azzurro fa da sfondo ai sorrisi e all’abbigliamento variopinto di due donne di Desulo e metà pagina è occupata dal titolo del libro. La Sardegna rappresentata è vestita a festa e le sue donne sono impiegate come simbolo<sup>16</sup>. Seguendo Jakobson (Jakobson, 1966), la funzione comunicativa prevalente è poetica: ciò che conta è il simbolo che le due figure femminili incarnano, l’immagine di una Sardegna tradizionale, bella e accattivante.

Si tratta di un simbolo semplice, non importa contestualizzare l’immagine nella situazione al fine di documentare la realtà. Nell’interno le fotografie subiscono un trattamento diverso: più orientate all’informazione, in bianco e nero, hanno posizione autonoma rispetto al testo scritto, con il quale mantengono solo un labile legame ‘geografico’ (foto della Sardegna settentrionale sono inserite negli itinerari

---

<sup>16</sup> Qui figura 7, riproduzione della copertina di Serra, 1955.

turistici di questa area geografica ad esempio, ma senza riferimenti puntuali alle località di cui si parla nelle pagine adiacenti). Nella seconda edizione l'approccio comunicativo è all'incirca lo stesso della prima: compaiono molte bellezze paesaggistiche e l'uomo non è quasi mai in primo piano, fatti salvi i casi in cui indossa l'abito tradizionale. La Sardegna fotografica appare terra da esplorare, poco antropizzata, di cui il visitatore può fare un'esperienza estetica e intellettuale intensa purché riesca, guidato, ad apprezzarne la varietà. Le immagini promuovono chiaramente un turismo immerso nella tipicità locale. L'impostazione di queste fotografie da cartolina fa della loro fruizione un'esperienza visiva che può portare il visitatore a una percezione folcloristica in cui gli abiti tradizionali della festa sono costume quotidiano e il luogo è un paradiso naturale pacificato.

Esplicativa è, ancora una volta, l'immagine di copertina<sup>17</sup>. Essa raffigura le solite bellezze locali, come nell'edizione precedente, ma stavolta lo sfondo è intuibile: si vedono in lontananza altre persone, vestite con l'abbigliamento tradizionale, in una postura da parata folk di una festa di paese o ricorrenza religiosa. Quello rappresentato è una sorta di 'paesaggio bifocale' (Cattedra, 2001, pp. 95-120) in cui le parti che rimangono fuori fuoco fanno tuttavia intuire una realtà simile a ciò che è a fuoco: uno sfondo che riproduce il soggetto principale, una realtà da scoprire ma posando gli occhi solo su quanto la guida ci suggerisce di guardare.

### *3. La rappresentazione pubblica dell'altrove*

Secondo l'indice elaborato da Corrado Gini, la Sardegna del secondo dopoguerra era la regione dello stato italiano in cui più diffusa era la disuguaglianza economica fra la popolazione (Vecchi, 2012, p. 262 e ss.). Con l'idea di modificare la situazione, negli anni di tumultuoso cambiamento di cui si parla, si pianificava il parzialmente fallito tentativo di modernizzazione up-down che prese il nome di Piano di Rinascita (Accardo - Maurandi - Muoni, 1998; Rujū, 1998) e che Manlio Brigaglia, dagli anni Sessanta fino alla fine della sua vita, avrebbe definito teatro di una "catastrofe antropologica" (Brigaglia, 2017). Le fotografie del periodo non paiono dare compiutamente conto di questi processi e di questa realtà umana e naturalistica varia, in cui l'intervento pubblico ha innescato, a macchia di leopardo,

---

<sup>17</sup> Qui figura 8, copertina di Serra, 1963

sacche di cambiamento in un territorio multiforme, segnato da condizioni di vita fortemente eterogenee. Lo sfondo delle immagini era un'isola il cui spazio può essere considerato, con Lucien Febvre, "perimetro costiero, circuito di sponde; superficie terrestre su cui si esercita sovrano l'influsso del mare; zona destinata all'isolamento e alle sue conseguenze" (Febvre, 1980, p. 243). Partire da questa definizione consente di concepire il luogo come terra di confronto fra rappresentazione e autorappresentazione e permette altresì di osservare la fotografia e il concetto stesso di identità sarda, insulare e non, dal punto di vista dialettico dell'interazione fra gli spazi e il portato culturale delle persone che li abitano<sup>18</sup>. Ci si può chiedere, in altri termini, considerando alcuni percorsi nella rappresentazione fotografica dell'isola, quanto fosse forte il concetto di una realtà tipica, talvolta stereotipizzata, che si autoalimentava e mutava come prodotto di un quadrato rappresentativo a cui concorrevano lettore, autore delle immagini, editore e contesto storico-culturale di fruizione. La risposta è semplice ma non univoca: da un lato è chiaro che l'isola sia concepita in queste immagini come un altrove la cui caratterizzazione passa per luoghi comuni abbastanza palesi (ad esempio arcaicità, tradizione, natura), dall'altro è evidente che il lettore accorto possa problematizzare la questione osservando le interazioni dialettiche fra gli angoli del quadrato rappresentativo, assumendo coscienza che "tale dialettica esclude ogni forma di semplicistico determinismo unidirezionale"<sup>19</sup>. Non si tratta ovviamente di un'operazione agevole a livello di cultura di massa e la storia della Sardegna non può fare eccezione: ci ricorda Peter Burke che le immagini devono essere trattate dallo storico come le 'prove ammissibili' dall'avvocato e sono pertanto produttive di una verità dinamica, la cui efficacia rappresentativa è legata alla possibilità di individuarne i punti deboli (Burke, 2002, p. 16 e ss.). Mettere in relazione il lavoro di autori che hanno ritratto la Sardegna, i diversi contesti di pubblicazione, l'approccio editoriale di *media* vari, come periodici a larga tiratura e libri, può aiutarci a far emergere questi "punti deboli" e portarci a scoprire motivazioni, sensibilità, interessi, caratteristiche di un aspetto della rappresentazione pubblica dell'isola, intesa come spirito di un passato che pone domande al presente.

---

<sup>18</sup> Si veda, sul tema, Cherchi, 2021, p. 87 e ss.

<sup>19</sup> Pinotti - Somaini, 2016, p. 122; per approfondire sulla rappresentazione dell'alterità si veda *Ibi*, pp. 122-129

4. Bibliografia

- AA. VV. (2009) *La fotografia in Sardegna. Lo sguardo esterno. Gli anni del dopoguerra*. Nuoro: Ilisso.
- AA.VV. (2007) *Federico Patellani, un fotoreporter in Sardegna 1950 – 1966*. Nuoro: Imago Multimedia.
- Accardo, Aldo - Maurandi, Pietro - Muoni, Leandro (1998) *L'isola della Rinascita*. Bari: Laterza.
- Berlinguer, Luigi - Mattone, Antonello (a cura di) (1998) *La Sardegna*. Torino: Einaudi.
- Bolognesi, Kitti - Calvenzi, Giovanna (1995) *Federico Patellani. Fotografie per i giornali*. Tavagnacco: Arti Grafiche Friulane.
- Brigaglia, Manlio (31-05-2017) 'La Sardegna', in *Viaggio in Italia*, <[www.rivistailmulino.it](http://www.rivistailmulino.it)>.
- Burke, Peter (2013) *La storia culturale*. Bologna: il Mulino.
- (2002) *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini*. Roma: Carocci.
- Cattedra, Raffaele (2001) 'La città disincantata', *Meridione. Sud et Nord del Mondo*, 1, gennaio-febbraio.
- Cherchi, Giampaolo (2021) 'Il problema dell'insularità fra continentalizzazione e statolatria', in Ghisu, Sebastiano - Mongili, Alessandro (a cura di) *Filosofia de logu: decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna*. Milano: Meltemi.
- Cherchi, Placido (2013) *Per un'identità critica*. Cagliari: Arkadia.
- Colombo, Emanuele (2009) 'Le Indie di quaggiù', *Popoli*, gennaio.
- Concu, Giulio (2007) 'Se qualcosa è cambiato', in AA.VV. (a cura di) *Federico Patellani, un fotoreporter in Sardegna 1950 – 1966*. Nuoro: Imago Multimedia.
- D'Autilia, Gabriele (2005) *L'indizio e la prova*. Milano: Paravia - Bruno Mondadori.
- Deplano, Valeria (2015) 'Ripensare la Sardegna. L'immagine dell'isola negli anni della Rinascita', in Marrocu, Luciano - Bachis, Francesco - Deplano, Valeria (a cura di) *La Sardegna contemporanea*. Roma: Donzelli.

- Detragiache, Angelo (a cura di) (1966) *Sardegna, monografie regionali per la programmazione economica*. Varese: Giuffrè.
- Di Bella, Carlo (2021) *L'altrove in camera oscura*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Febvre, Lucien (1980) *La terra e l'evoluzione umana*. Torino: Einaudi.
- Jakobson, Roman (1966) *Saggi di linguistica generale*. Milano: Feltrinelli.
- Jelardi, Andrea (2012) *Storia del viaggio e del turismo in Italia*. Milano: Mursia.
- Levi, Carlo (1952) 'Viaggio in Sardegna', *L'Illustrazione Italiana*, 6, giugno.
- Lucas, Uliano - Agliani, Tatiana (2004) 'L'immagine fotografica 1945-2000', in Lucas, Uliano (a cura di) *Storia d'Italia, L'immagine fotografica 1945-2000, Annali 20*. Torino: Einaudi.
- (2015) *La realtà e lo sguardo, storia del fotogiornalismo in Italia*. Torino: Einaudi.
- Marrocu, Luciano (2021) *Storia popolare dei sardi e della Sardegna*. Roma - Bari: Laterza.
- Marrocu, Luciano - Bachis, Francesco - Deplano, Valeria (a cura di) (2015) *La Sardegna contemporanea*. Roma: Donzelli.
- Miraglia, Marina (1992) *Franco Pinna*. Inedito custodito presso la biblioteca dell'Istituto Sardo Regionale Etnografico di Nuoro.
- Mitchell, W. J. Thomas (2015) *Scienza delle immagini*. Monza: Johan & Levi Editore.
- Pandolfi, Mariella (1998) 'Two Italies, rethorical figures of a failed nationhood, in Schneider, Jane (ed.) *Italy's "Southern Question". Orientalism in One Country*. Oxford - New York: Berg.
- Patellani, Federico (1943) 'Il giornalista nuova formula', in Scopinich, Ermanno Federico (a cura di) *Fotografia. Prima rassegna dell'attività fotografica in Italia*. Milano: Gruppo Editoriale Domus.
- Pellegrini, Edgardo (1982) 'Franco Pinna', in Martinez, Romeo - Campbell, Bryn (a cura di) *I grandi fotografi*. Milano: Fabbri Editori.
- Pinna, Franco - Dessì, Giuseppe - Pigliaru, Antonio (1961) *Sardegna una civiltà di pietra*. Roma: Lea.

- Pinna, Giuseppe (a cura di) (2004) *Franco Pinna. L'isola del rimorso*. Nuoro: Imago Multimedia.
- Pinotti, Andrea - Somaini, Antonio (2016) *Cultura visuale*. Milano: Einaudi.
- Rudas, Nereide (1997) *L'isola dei coralli*. Roma: Carocci.
- Ruju, Sandro (1998) 'Società, economia e politica dal secondo dopoguerra ad oggi', in Berlinguer, Luigi - Mattone, Antonello (a cura di) *La Sardegna*. Torino: Einaudi.
- Said, Edward (1991) *Orientalismo*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Serra, Marcello (1955) *Mal di Sardegna: itinerari turistici*. Firenze: Vallecchi.
- (1958) *Sardegna quasi un continente*. Cagliari: Editrice Sarda Fratelli.
- (1963) *Mal di Sardegna: alla scoperta dell'isola millenaria*. Firenze: Vallecchi.
- Vecchi, Giovanni (2012) *In ricchezza e in povertà*. Bologna: il Mulino.

##### *5. Curriculum vitae*

Carlo Di Bella (PhD) è docente di letteratura e storia nella scuola secondaria di secondo grado. Moderatore e relatore in convegni e conferenze di argomento storico, ricercatore di storia della Sardegna, ha concentrato i suoi studi principalmente nell'ambito della storia culturale con particolare riferimento alla rappresentazione dell'isola in fotografia. Su questo tema ha pubblicato un saggio e una monografia.

A piece of white paper with the word "Fears" written in a dark green, cursive script. The paper is slightly tilted and has a soft shadow beneath it, giving it a three-dimensional appearance as if it's a sticky note or a card placed on a white surface.

Fears



## L'uomo che visse due volte. Alessandro Spina tra Oriente e Occidente

### The man who lived twice. Alessandro Spina between East and West

Luciano Marrocu

(Università degli Studi di Cagliari)

#### Riassunto

Basili Khouzam - questo il vero nome di Alessandro Spina- nacque a Benghazi nel 1927. Suo padre, di origini siriane, arriva a Benghazi da Aleppo nel 1911, proprio durante l'invasione italiana della Libia. Basili, ancora ragazzo, partirà in Italia con la famiglia.

Laureatosi in Italia, inizia a scrivere in italiano; trova il suo posto nella scena letteraria del suo nuovo paese, sino ad ottenere il premio Bagutta nel 2007.

Alessandro Spina è uno scrittore italiano di origini arabe, che vive tutto ciò che è ambiguo nella sua vita come una risorsa, facendo di questa ambiguità la sua cifra stilistica.

#### Parole chiave

Alessandro Spina; Cosmopolitismo intellettuale; Colonialismo.

#### Abstract

Basili Khouzam -this is the real name of Alessandro Spina- was born in Benghazi in 1927. The father, of Syrian origin, moved to Benghazi from Aleppo in 1911, coincidentally with the Italian occupation of Libya. Basili will move with the family in Italy when is still a teenager.

He graduated in Italy and writing in Italian he found his place in the literary scene of his new country until he got the Bagutta prize in 2007.

Alessandro Spina is an Italian writer of Arab origins who lives everything ambiguous in his personal life as a resource, then making this ambiguity his stylistic signature.

#### Keywords

Alessandro Spina; Intellectual cosmopolitanism; Coloniality.

---

#### 1. Bibliografia. – 2. Curriculum vitae.

Nella produzione letteraria di Alessandro Spina, l'Africa si affaccia sin dalle prime pagine edite con un racconto, *L'ufficiale*, scritto nel 1954 e pubblicato l'anno dopo su *Nuovi Argomenti*, la rivista diretta da Alberto Moravia e Alberto Carocci. Sino a quel momento, per sua stessa ammissione, Spina non si era mai posto il "problema

coloniale”, nonostante il fatto che in Libia non solo fosse nato nel 1927 (in una famiglia di cristiani d’Oriente di origine siriana) ma vi avesse anche vissuto sino ai tredici anni. Sono anni in cui il dominio coloniale italiano si va stabilizzando, un fatto da tener presente quando ci si chiede da quale parte di una società in cui la più sentita linea di divisione è quella tra colonizzatori e colonizzati si ponga il piccolo Basili Khouzam. È lui stesso a fornire una prima risposta a questa domanda:

Va detto che fin allora [fino alla stesura di *L’ufficiale*] non mi ero mai posto il problema coloniale, anche se fino all’età di tredici anni avevo vissuto in Libia colonia italiana: in Italia, dove vissi dal 1940 al 1953 nessuno se ne occupava e un giovane è difficile che si ponga problemi sociali e politici assenti nella società. I miei ricordi (sono nato nel ’27) sono solo della Libia in pace degli anni Trenta, essendo finita la Resistenza libica. Dei tragici anni 1911-1930 allora, in epoca fascista, non parlava nessuno, vicende rimosse. Io comunque non ne sapevo nulla, come tutti i miei compagni. Lasciala Libia nel ’40 a tredici anni e poco dopo la Libia cessava di essere una colonia italiana)<sup>1</sup>.

Questo non significa, ovviamente, che il giovane scrittore agli esordi non avesse ricordi della società coloniale, significa solo che questi venivano usati per dare al racconto un *decor* coloniale, “senza nessuna implicazione storica o polémica” (Spina, 2006, p. 1241). La stessa scelta di un militare come protagonista del racconto, che pure aveva motivazioni profonde, poteva in parte essere ascritta alla familiarità del giovane con l’ambiente militare, al fatto che a Bengasi il Circolo degli Ufficiali fosse a 50 metri da casa sua e inoltre alla amicizia che lo legava a diversi figli di militari italiani. Ricorderà più tardi: “in colonia, io ragazzo ancora (...), frequentavamo tante famiglie di ufficiali, pur essendo mio padre industriale e straniero” (Skocki, 2016, p.105). Due caratterizzazioni, *industriale* e *straniero*, che pongono il padre di Basili Khouzam in una posizione particolare, in qualche modo esterna alla linea di divisione più importante che attraversa la società libica, quella tra colonizzatori e colonizzati. L’essere straniero del padre di Basili Khouzam, e quindi anche di suo figlio, è con ogni probabilità, anche segnalato dai rispettivi documenti d’identità, laddove li si distingue dai “sudditi” libici.

---

<sup>1</sup> Postfazione dell’autore: Spina, 2006, p. 1240.

C'è una certa reticenza da parte di Spina al riguardo della sua famiglia d'origine e del tipo di educazione che gli viene impartita. Sappiamo del padre, un industriale che si trasferisce a Bengasi da Aleppo nel 1911, in coincidenza (e forse in corrispondenza) con l'occupazione italiana della Libia. Straniero e industriale, il padre di Basili è anche un "cristiano d'Oriente", una caratterizzazione di cui occorrerà tenere conto per capire il punto di partenza del percorso dello scrittore. L'osservazione di Spina che i medio orientali cristiani hanno nei suoi romanzi una importanza sproporzionata alla parte marginale rivestita storicamente in Libia, è una prova ulteriore del peso che lo scrittore attribuisce al fatto di essere alla nascita un "cristiano d'Oriente".

Non c'è in Libia una minoranza cristiana autoctona -scrive nel Diario di Lavoro- e gli stranieri medio orientali cristiani hanno avuto una parte marginale. Ma si dà il caso che l'autore venga da lì: anche questo non è trascurabile (c'è una parte della sua memoria che non si può espungere!) e a me ripugna la pagliacciata della immedesimazione totale (col mondo *autre*) come se non conoscessi altri mondi. Non delego affatto ai personaggi medio orientali cristiani il mio io in scena, sono maschere come le altre, forse, anzi, ne parlo con particolare libertà e cattiveria (vedi *Le nuits*). Cari amici libici se volete un romanzo tutto libico *scrivetevolo voi* (Spina, 2010, p. 135).

Che Spina non affidi alla "maschera" cristiano orientale il monopolio della rappresentanza dell'io, nulla toglie alla centralità che essa assume soprattutto nel confronto con altre "maschere", quella libica ad esempio. Centrale per il fatto che da questa appartenenza gli proviene una massa di "inesauribili memorie famigliari". Inesauribili e preziose, visto la loro disposizione a diventare materiale da romanzo. Ai personaggi medio orientali cristiani, scrive, "sembra che basti lasciarli parlare e salta fuori, già adulto, come Atena armata dalla testa di Giove, un romanzone" (Spina, 2010, p. 135). D'altra parte, mettere in scena i medio orientali cristiani -come fa massicciamente nel romanzo *Le notti del Cairo*- gli consente di sottrarsi alla "contrapposizione frontale e univoca libici/italiani o arabi/europei". L'affermazione che chiude questo passo del diario costituisce forse la più esplicita dichiarazione identitaria di Spina: riferendosi ai cristiani orientali, "siamo gente di frontiera", scrive (Spina, 2010, p. 136).

Non accetta tuttavia la contrapposizione netta rispetto alla borghesia musulmana così comune tra i cristiani d'oriente. Questi ultimi si presentano semmai "in anticipo", nella loro evoluzione, rispetto ai loro omologhi sociali di religione mussulmana, così

come è innegabile la distanza tra i cristiani d'Oriente egiziani e quelli libici. Le grandi famiglie dei cristiani libici seguono in ritardo quelli egiziani, mandando i loro giovani nei collegi esclusivi di Il Cairo come il *Saint Marc* o il *Vittoria*. Di questa educazione, sia che si tratti di egiziani o libici Spina sottolinea il "carattere fantastico": si educano i giovani in scuole esclusive, preparandoli a un mondo "che non esiste" (Spina, 2010, p. 137).

Frequentare la scuola francese -si legge in *Le notti del Cairo*- significava avere diritto a un doppio: che parlava un'altra lingua, prendeva altre abitudini, amava un'altra musica, iscriveva la sua vita in un'altra geografia e in un'altra storia: Alla visione del mondo vissuta nella quotidianità dell'esperienza, si sovrapponeva una seconda realtà, vissuta nel libro, non vista ma rivelata, conosciuta attraverso testimonianza (Spina, 2010, p. 936).

Presupposto implicito delle scuole religiose cristiane era che i giovani da loro formati andassero a vivere a Parigi, o meglio ancora che trasformassero il Cairo in una colonia francese (Spina, 2010, p. 937). Tutto questo aveva un carattere "fantastico" secondo Spina, ma ammesso che vi fosse un progetto sarebbe stato mandato a gambe all'aria con l'esplosione dei nazionalismi arabi coinvolgendo almeno in parte la stessa borghesia mussulmana: con Nasser, a partire dal 1952, e con Gheddafi dopo l'accelerazione del 1969.

Spina parlava l'arabo con disinvoltura, ma per sua stessa ammissione non padroneggiava altrettanto bene l'arabo scritto: la sua educazione, quella scolare almeno, per quanto ne sappiamo, fu infatti monopolizzata dall'italiano. Non appare una reale discontinuità tra i primi anni a Bengasi e l'adolescenza a Milano, sino all'iscrizione a 19 anni nella facoltà di Lettere di quella città. L'adesione tutt'altro che meccanica e per certi versi perfino entusiastica di Spina -meglio di Basili Khouzam- alla cultura italiana non cancellerà mai la sua appartenenza per via familiare alla borghesia cristiano orientale e, in una prospettiva più ampia, a una di quelle minoranze mercantili che ancora negli anni tra le due guerre si muovono con estrema facilità tra le due sponde del Mediterraneo e la cui identità sfugge a ogni precisa attribuzione nazionale. L'impressione che restituiscono i ricordi di Alessandro Spina è che Basili Khouzam, prima bambino e poi adolescente viveva l'immersione, lui arabo, in un contesto culturale in cui tutto ciò che è italiano assume un ruolo sempre maggiore con assoluta naturalezza, non cogliendone le tensioni e la problematicità che più tardi gli diventeranno più evidenti. Insomma, sino a quando nel 1940, scoppiata la guerra, lascerà Bengasi per Milano, Bengasi è per lui la vita nella sua forma più naturale.

Se almeno sino al ritorno in Cirenaica -che avviene nel 1953, quando affianca il padre a Bengasi nella direzione della impresa di famiglia- l'immersione piena e perfino compiaciuta nell'universo culturale italiano sembra tenerlo lontano dalle sue radici arabe, dopo quella data assistiamo, nella sua produzione narrativa, ad "una progressiva introduzione dell'elemento arabo" (Skocki, 2016, p. 105). Certo l'Africa che appare in *L'ufficiale* (ripubblicato come *Il capitano Renzi* in *I confini dell'ombra*) è fisicamente e cronologicamente indeterminata, tuttavia incombe su azione e personaggi. In tutto il ciclo di racconti di *Storie di ufficiali* e in quello conclusivo del ciclo, *Giugno 1940*, l'Africa, il mondo arabo, i colonizzati figurano per così dire in assenza:

In tutte le *Storie di ufficiali* i libici sono esclusi (come erano esclusi dall'ideologia coloniale; la storia della Libia, per quella ideologia era storia italiana; la scelta del narratore è voluta, non certo casuale, e ha un significato ben preciso, grave che il lettore avrebbe torto di trascurare, un'assenza sulla scena, come il silenzio di Cassandra!, può essere, in un preciso momento, elemento essenziale del dramma) (Spina, 2010, p. 78).

Nei romanzi, *l'elemento arabo* non solo assumerà contorni sempre più precisi ma diverrà più netta, la rappresentazione del mondo coloniale, ivi compreso il dominio esercitato dall'Italia, da quando nel 1911 si è impadronita della Libia. Sulle parole di condanna del colonialismo, che pure non mancheranno, continueranno tuttavia a prevalere espressioni quali *artificio, inganno, fiaba*. Una fiaba andata a male, naturalmente, come rivelerà la guerra che nel 1940 investe, prima ancora di altre realtà, la colonia.

Torniamo però al primo ciclo di nove racconti dedicati alla Libia di fine anni trenta. In origine pubblicati su riviste come *Nuovi Argomenti* o *Paragone* e che confluirono nel 1967 nella prima antologia di Spina *Storie di ufficiali*. Un titolo, quest'ultimo, che dà con precisione conto non solo dei protagonisti delle sue storie, ufficiali italiani appunto, ma anche del fatto che molta dell'azione si svolge in un Circolo ufficiali. Il quale funge da ambientazione quasi teatrale a vicende esilissime e che vivono soprattutto di dialoghi. Come si è detto, i colonizzati appaiono poco, anche se in un certo modo la loro assenza incombe. Si tratta, come spiega lo stesso Spina.

di un 'effetto' cercato con estrema cura e, forse, discrezione, riserbo. Alla radice di questi racconti c'è una scelta politica precisa, la condanna dell'atteggiamento italiano in questo paese: gli italiani vivevano qui come se il paese non avesse radici, volevano

tutto distruggere o, i migliori, consideravano gli indigeni il nulla. [...] Se gli ufficiali vivevano ignorando gli indigeni ebbene gli indigeni non compariranno mai nei racconti: è il modo più netto, più sobrio e, mi sembra, più serio di far pesare la loro presenza (Skocki, 2016, p. 105).

Occorre attendere i romanzi e in particolare il primo fra essi, *Il giovane maronita*, che verrà pubblicato da Rusconi nel 1971 perché anche i colonizzati facciano la loro apparizione. Conviene leggere un lungo passo del *Diario* di Spina datato 4 marzo 1970, quando il romanzo è già terminato e registra una certa difficoltà a trovare un editore (lo pubblicherà Rusconi nel 1971), per comprendere le intenzioni del romanzo

La pretesa del Maronita è quella di essere per certi aspetti in anticipo. Mentre il romanzo italiano ci affibbia quasi sempre testi su temi consunti, *Il Giovane maronita* apre (letteralmente nel romanzo italiano: apre) il discorso sul Terzo Mondo, che è il discorso capitale della nostra epoca, come lo era nella Russia di Tolstoj il problema dei contadini. In Italia si confonde ancora il discorso sul Terzo Mondo con l'esotismo e lo spirito coloniale, quindi l'Italia impegnata infantilmente a sinistra, oggi ne rifugge: nella sovrappopolata *sinistra intellettuale*, chi ha pensato di scrivere un romanzo ambientato nel Terzo Mondo, chi lo conosce, chi è andato a viverci? (Spina, 2010, p. 49).

Centro di gravità del romanzo la figura dell'ufficiale italiano. La qual cosa, viste le premesse, sorprenderebbe se non fosse che, almeno per questo aspetto, emerge una certa continuità rispetto al ciclo di racconti pubblicato qualche anno prima. Il capitano Martello diversamente dagli ufficiali italiani presenti nei racconti non ritrae lo sguardo dai "sudditi coloniali", rispetto ai quali non sopporta la "solitudine del padrone" Allo stesso tempo è lontano dai suoi. Lo perderà alla fine il senso di colpa che matura nei confronti dei colonizzati, un mondo da cui vorrebbe farsi accettare nel momento in cui lo sta prevaricando e che, in ultima analisi, non riesce ad afferrare. C'è nel personaggio, anche se solo accennato, il pericolo che possa avviarsi a una strada che è quella del *going native*:

Come un giocatore che raddoppi ad ogni mano la posta -dirà dopo la sua scomparsa un suo superiore- passò da un condiscendente interessamento all'inquietudine, e caduto nel senso di colpevolezza, finì crocefisso sul muro della disperazione. Credette nella conversione: a prezzo della fuga, del tradimento, della sincerità e dell'autoaccusa, monete che hanno valore solo nel campo che lui fuggiva - quelli non

sanno che farsene della nostra benevolenza, dei rimorsi e della sincerità. Il suo sacrificio è per loro utile come la buona volontà, non vogliono redimerci, scacciarci o ucciderci: possiamo essere ai loro occhi estranei o colpevoli, nient'altro (Spina, 2006, p. 175).

Sul versante opposto Semereth, un mercante con un passato politico proveniente dalla Turchia ottomana e che è rimasto a Bengasi dopo la partenza dei turchi. Si unirà Semereth alla resistenza libica e finirà impiccato dagli italiani. C'è anche un terzo personaggio, il giovane maronita appunto, un mercante proveniente da Aleppo (come il padre di Spina viene da notare) e che "a Dio piacendo, non apparteneva all'esercito, sorta di troupe teatrale che percorreva con fracasso quella contrada, ma alla mercanzia, che è mediazione" (Spina, 2006, p. 161).

Facile vedere nel "giovane maronita", Emile Chebas, il personaggio a cui Spina affida il suo discorso e su cui trasferisce momenti della sua biografia. Solo Chebas, tra personaggi instabili e interiormente divisi, sembra trovarsi a suo agio in uno spazio sociale e culturale in cui la sua "inappartenenza" finisce per diventare una risorsa

Era un cristiano, come gli invasori – si legge nel romanzo –, e allo stesso tempo parlava l'arabo come i libici. Tutte e due le parti l'avrebbero considerato come uno di loro. Avrebbe fatto esperienza di questa doppia appartenenza come un marchio di indubitabile estraneità, o usarlo come un talismano, una fonte di forza? (Spina, 2006, p. 161).

Se forse è esagerato parlare di un revival dell'opera di Spina, si registra una indubbia crescita d'interesse per i suoi racconti e soprattutto per i suoi romanzi. Il giovane maronita è stato tradotto in inglese nel 1915 col titolo *The Confines of the Shadows*, mentre risale a qualche anno prima la traduzione francese dei primi tre romanzi del ciclo africano. Diversi studiosi hanno visto in lui una sorta di scrittore "in movimento" tra una cultura e l'altra, "la cui identità e il cui senso di appartenenza è radicato in complesso mix di declinazioni linguistiche e culturali" (Dagnino, 2016, p.115). Una lettura del personaggio che trova riscontri sia nella sua biografia sia nella sua produzione letteraria ma che spesso lascia in ombra la natura specifica delle culture a cui si appoggia Spina, oltre al peso diverso che hanno sia nei suoi processi formativi che nella sua produzione letteraria. In altre parole, se la sua è una identità divisa non è influente chiarire i termini di questa divisione. Può

aiutare, in proposito, l'accostamento della biografia di Spina a quella di un altro cristiano d'Oriente cresciuto, come Spina, in Occidente, Edward Said. Se Said confessa di non sapere quale lingua abbia parlato per prima se l'inglese o l'arabo, non si ha traccia di un problema del genere in Spina, che invece confesserà apertamente di non avere alcuna padronanza dell'arabo scritto. D'altra parte le vicende della sua famiglia ci dicono come l'opzione italiana fosse una delle possibilità aperte ai cristiani d'Oriente: il padre di Spina sceglie di trasferirsi in Libia proprio lo stesso anno in cui il paese diventa una colonia italiana, per poi trasferirsi in Italia con la sua famiglia nel 1940 quando la presenza italiana nel paese africano risulta minacciata. Per Spina, l'Italia sarà, certo, una casa mentale, una costruzione affettiva, ma lo sarà anche, in modo ancora più artificiale, la Libia. Alessandro Spina è uno scrittore italiano, che a un certo punto del suo percorso trova nelle sue origini di arabo cristiano temi e motivazioni per guardare con un nuovo interesse al paese in cui ha vissuto sino ai tredici anni e poi, diverso tempo dopo, da adulto. Uno scrittore, tuttavia, che vive tutto ciò che c'è di ambiguo nella sua vicenda personale come una risorsa, facendo poi di questa ambiguità la sua cifra stilistica. "La mia ambizione - scrive - è quella di conservare a ogni personaggio il suo mistero: nel momento che esce di scena deve essere ancora indecifrabile" (Spina, 2006, p. 5).

### 1. Bibliografia

Dagnino, Arianna (2016) 'Rediscovering Alessandro Spina's Transculture/ality in The Young Maronite', *Humanities*, 5 (42). <<https://www.mdpi.com/2076-0787/5/2/42/htm>> (21 ottobre 2021).

Skocki, Tomasz (2016) 'Mezzo secolo di narrazioni africane: i racconti di Alessandro Spina', *Nuova Corrente-Rivista di Letteratura*, 1, pp. 103-117.

Spina, Alessandro (2006) *I confini dell'ombra*. Brescia: Morcelliana.

— (2010) *Diario di lavoro: alle origini de I confini dell'ombra*. Brescia: Morcelliana.

### 2. Curriculum vitae

Luciano Marrocu ha insegnato Storia contemporanea nell'Università di Roma "La Sapienza" e in quella di Cagliari. Tra i suoi ultimi saggi: *Deledda. Una vita come un romanzo*, Roma: Donzelli, 2016; *La sonnambula. L'Italia nel Novecento*, Roma-Bari:

Laterza, 2019; *Storia popolare della Sardegna e dei Sardi*, Roma-Bari: Laterza, 2021. Attualmente ha in preparazione per la casa editrice Ilisso una storia di Cagliari dalle origini ai giorni nostri. Ha pubblicato numerosi romanzi, tradotti in diverse lingue europee.



**Periodico semestrale pubblicato dal CNR**

Iscrizione nel Registro della Stampa del Tribunale di Roma n° 183 del 14/12/2017