

Consiglio Nazionale delle Ricerche

ISBN 9788897317722

ISSN 2035-794X

RiMe

Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea

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

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

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

A cura di / Edited by
Raffaele Cattedra - Gianluca Gaias - Giuseppe Seche

DOI: <https://doi.org/10.7410/1558>

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

Special Issue

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

Prospettive cosmopolite sulla città*

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

Cosmopolitan perspectives on the city

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/II n.s. (June 2022)

Special Issue

Trame cosmopolite. Minorità, migrazioni e città
intorno al Mediterraneo.
Prospettive cosmopolite sulla città

Cosmopolitan weaves. Minorities, migrations and cities
around the Mediterranean.
Cosmopolitan perspectives on the city

A cura di / Edited by

Raffaele Cattedra - Gianluca Gaias - Giuseppe Seche

Table of Contents / Indice

| | |
|--|---------|
| Raffaele Cattedra | 3-29 |
| Sguardi cosmopoliti sulla città / <i>Cosmopolitan gazes on the city</i> | |
| Silvia Aru | 31-45 |
| "Comunità di confine"? Ventimiglia cosmopolita / " <i>Border Community</i> "? <i>Cosmopolitan Ventimiglia</i> | |
| Gianluca Gaias | 47-67 |
| <i>Overlap, co-presence and interaction in the public space. Fragments of local cosmopolitanism in the city of Cagliari</i> | |
| Tatiana Cossu | 69-89 |
| "Siamo noi che cambiamo": storie di migranti a Cagliari / " <i>We are the ones who change</i> ": <i>migrant stories in Cagliari</i> | |
| Patrizia Manduchi | 91-114 |
| "Cinq cents pas de promenade et l'on change de civilisation". Tunis, ville cosmopolite et/ou coloniale / " <i>Five hundred steps to change civilisation</i> ". <i>Tunis, a cosmopolitan and/or colonial city</i> | |
| Alessandro Porrà | 115-130 |
| La comunità ebraica di Istanbul tra nostalgia neo-ottomana e memoria repubblicana / <i>The Jewish community of Istanbul between neo-Ottoman nostalgia and republican memory</i> | |
| Andrea Corsale | 131-150 |
| Odessa. Un'identità mutevole e plurale / <i>Odessa. A plural and changing identity</i> | |
| Maurizio Memoli | 151-167 |
| Per una geografia urbana indiziaria e cosmo-politica / <i>For a cosmopolitical and circumstantial urban geography</i> | |

Sguardi cosmopoliti sulla città

Cosmopolitan gazes on the city

Raffaele Cattedra
(Università degli Studi di Cagliari)

1. *Da Marsiglia a Odessa passando per Alessandria... ascesa e eclissi di un mito cosmopolita?* - 2. *Quadri di lettura: ordini Mediterranei e situazioni urbane cosmopolite* - 3. *Soggettività, spazi e politicità: alla ricerca di un cosmopolitismo in divenire* - 4. *Bibliografia*. - 5. *Curriculum vitae*.

1. *Da Marsiglia a Odessa passando Alessandria... ascesa e eclissi di un mito cosmopolita?*

Marseille, Odessa, Alexandrie présentent, malgré la distance qui les sépare, le même spectacle: partout la vie et les affaires en plein air comme aux temps de l'agora, l'activité bruyante et le fourmillement d'une foule cosmopolite où se coudoient l'Orient et l'Occident; à vos oreilles résonnent les langues les plus diverse; et du milieu de ce Babel s'est dégagée une sorte de création bizarre, ce jargon arbitraire et composite qu'on a décoré du nom de langue franque.

(Paul Vidal de La Blache, 1873, 'La Péninsule Européenne. L'Océan et la Méditerranée', p. 16).

Così scriveva, Paul Vidal de la Blache nel 1873, il più noto e il più "accademico" dei geografi francesi del passato, nella sua lezione inaugurale al corso storia e geografia dell'Università di Nancy¹: descriveva lo "spettacolo" della "folla cosmopolita" che si poteva ritrovare negli spazi pubblici all'aperto in tante città del Mediterraneo, da Marsiglia a Odessa ad Alessandria. Il richiamo all'agorà e a Babele, come anche alla lingua franca che si parlava e si poteva ancora ascoltare nei

¹ Vidal de La Blache, 1873, p. 16.

porti a metà '800², di là di ogni concessione di natura "mitica o archetipica"³, o se vogliamo "romantica", restituisce pur sempre i tratti di una rappresentazione allora "scientificamente" accreditata sul carattere cosmopolita delle città del Mediterraneo dell'ultimo quarto dell'800.

Ma, per ragionare sul Mediterraneo, è forse utile non dimenticare l'avvertimento di un autore come Bernard Kayser che nell'esergo al volume *Il Mediterraneo. Una geografia della frattura* scrive a chiare lettere: "Il Mediterraneo è un mito, il Mediterraneo è un'immagine" (1996, p. 7). E gli autori dei contributi raccolti in questo fascicolo di *RiMe*, pur coscienti della forza e dell'inerzia della mitologia cosmopolita del Mediterraneo e delle sue città, vorrebbero in qualche modo ridiscutere tale mito o superarlo alla luce di metodi e di approcci che ne possono permettere una rilettura attualizzata e critica.

Rimanendo in un ambito geografico coevo alla citazione in esergo, i tratti cosmopoliti delle città del Mediterraneo emergono pure da un'altra grande figura contemporanea a Vidal de la Blache: quella del geografo-anarchico Elisée Reclus⁴. Nel suo caso – e, ricordiamolo, almeno settant'anni prima di Braudel, il quale tuttavia non citerà mai Reclus nelle sue bibliografie –, alla luce della lettura dei volumi che trattano dei paesi del Mediterraneo della sua *Nouvelle Géographie Universelle*⁵, l'emergere evidente di una dimensione cosmopolita propria di tante città mediterranee può essere colto come un carattere fondativo – e quindi in qualche modo archetipale – della loro urbanità⁶.

Elisée Reclus, descrive con spirito critico e meticolosità, basandosi sulla conoscenza di campo (è stato un grande viaggiatore) e su statistiche dell'epoca (siamo nell'ultimo quarto del XIX secolo), le società urbane composite che animano le grandi città, i porti e le capitali del Mediterraneo, con particolare attenzione agli aspetti sociali, confessionali ed etnici (*i.e.*: di "razza"). Da qui affiorano forme di

² Sulla lingua franca, lingua veicolare, neutra non identitaria e infraculturale parlata fra il '500 e l'800 nei porti del Mediterraneo si veda Dakhli, 2008.

³ Cfr. Franco Farinelli, 2003, p. 132: il paragrafo 'Tra mito e archetipo: che cos'è una città'.

⁴ A differenza di Vidal, Reclus è stato un esule politico e quasi per nulla un accademico in quanto bandito dalle università francesi; ma lo si può considerare un prodigioso divulgatore scientifico e per altro di grande attualità, precursore di tematiche ambientaliste, sociali o urbane nella geografia. Sul rapporto fra i due autori si veda Bord; Cattedra; Creagh; Roques; Miossec, 2009.

⁵ *Nouvelle Géographie Universelle. L'homme et la terre*, XIX volumi, pubblicati tutti di suo pugno fra il 1876 e il 1894.

⁶ Su questo: Cattedra, 2009.

cosmopolitismo che si collocano nell'Oriente urbano Mediterraneo, in città poste un tempo o ancora allora sotto l'influenza ottomana: Costantinopoli/Istanbul, Alessandria, Il Cairo, Gerusalemme, Sidone, Salonicco...Se Costantinopoli viene descritta come la città che riunisce sulle rive del Bosforo "la variété des types de toute couleur et de toute race" (Reclus, *NGU*, I, 1875, p. 153)⁷, Il Cairo, prima città d'Africa, è un luogo che riunisce una popolazione multicolore e accoglie alla Moschea Al-Azhar "tous les peuples de l'Islam", come anche le scuole di ogni le confessioni religiosa: cattolica protestante, malichita, copta o ebraica (Reclus, *NGU*, X, 1885). Salonicco è tratteggiata anch'essa come una città dove "comme dans les autres cités de l'Orient, toutes les races s'y trouvent représentées, mais les Israélites y sont proportionnellement fort nombreux" (*NGU*, I, 1875, p. 168). Nelle sue descrizioni, si ritrovano pure quei *métissage* cosmopoliti di altri grandi porti come Marsiglia, Barcellona, Venezia, Tangeri dovuti alle funzioni di scambio e alla situazione geografica di queste città, come di altre che poi assumeranno il ruolo di capitali nazionali quali Algeri, Tunisi, Tripoli.

L'importanza e l'interesse che riveste per Elisée Reclus il "mondo cittadino" mediterraneo anticipa e stabilisce i riferimenti di un lungo dibattito e di diatribe scientifiche sull'origine e sul modello – la "figura" delle città mediterranee – fino ad oggi, attraversando tutto il XX secolo; riferimenti questi che concernono, a ben guardare, la riflessione stessa sulla civiltà urbana e sulla società urbana, anche di là del Mediterraneo⁸. È probabilmente la postura universalistica di matrice anarchica propria di Elisée Reclus, in bilico temporale fra l'imminente caduta degli ultimi imperi, e in contraltare l'affermarsi dello Stato-Nazione, che si colloca sottotraccia la sua lettura cosmopolita delle città del Mediterraneo. Una lettura che a mio avviso anticipa, forse anche inconsciamente quella visione transnazionalista e pure alcuni tratti di quella che diverrà, un secolo dopo di lui, un'esplicita e cosciente critica teorica al "nazionalismo metodologico" delle scienze sociali occidentali, e che anima ancor oggi il dibattito contemporaneo⁹.

⁷ Secondo Reclus, la città subisce l'influenza commerciale dei franchi, benché minoritari, le cui diverse "nazioni", come quella armena e greca, si giovano "di alcuni privilegi di autonomia" (p. 155). Con gli osmanli turcofoni, gli slavi, i bosniaci, gli albanesi, i bulgari, gli ebrei e gli africani partecipano a modificare "in fretta i costumi", a mischiare i "tipi" e a animare "il turbillon di questa grande città", che annoverava allora 600.000 abitanti (p. 153).

⁸ Per un inquadramento generale mi permetto di rinviare a Cattedra, 2000 e 2021.

⁹ Su questo: Beck 2003 e 2005; Pendenza, 2017.

E, in articolazione con i contributi del fascicolo I di *RiMe* ("Figure, attraversamenti, comunità"), in questo fascicolo dedicato al tema "Prospettive cosmopolite sulla città: letture, sguardi, pratiche", ritroveremo con l'alternarsi di approcci geografici, storici e antropologici dei contributi di Silvia Aru (sulle "Comunità di confine di Ventimiglia), di Gianluca Gaias (sulle forme di "sovrapposizione" e di "interazione" negli spazi pubblici di Cagliari), di Tatiana Cossu (sulle "storie migranti"), di Patrizia Manduchi (su "Tunisi città cosmopolita e coloniale"), di Alessandro Porrà (sulla "Comunità ebraica di Istanbul"), di Andrea Corsale (sull'identità "plurale e mutevole" di Odessa) e infine di Maurizio Memoli (in una riflessione sulla città "cosmo-politica"), alcuni elementi nodali di questo dibattito. I temi del cosmopolitismo sono qui discussi attraverso questioni legate all'urbanità, allo spazio pubblico, agli effetti delle mobilità internazionali e alla gestione politica, come anche alle soggettività delle "comunità di comunità" o delle minorità che "fabbricano", formano e animano le città.

Se ci soffermassimo ancora sul passaggio di Vidal citato in esergo risalente a centocinquant'anni or sono, come pure sulle contemporanee descrizioni di Reclus, per farne un confronto con l'attualità, ci renderemmo facilmente – e banalmente – conto che i paesaggi urbani e sociali, come le realtà di città del calibro di Marsiglia, Alessandria e Odessa, per rimanere su queste tre, si sono profondamente modificati. Sono ormai "altre città", potremmo dire (per riprendere uno spunto di Petros Markaris, cui ci riferiremo in seguito). È possibile, dunque, reperire ancora oggi tracce di cosmopolitismo nelle strade, nell'urbanità civile e nella progettualità politica di queste città?

Diversi autori ci hanno mostrato come Marsiglia, dopo gli anni di crisi del suo porto nel periodo 1960-80, continua a mantenere e a sperimentare nella sua vita quotidiana prassi di tipo cosmopolita, quelle di una città fatta da tante minorità. Queste prassi risalgono, per un verso, al suo essere stata città-porto e città-rifugio, e città-porta coloniale del Mediterraneo fra '800 e '900, aperta agli scambi e al controllo economico-politico e militare francese dei paesi del Maghreb e del Medio Oriente o dell'Africa occidentale (ma anche in collegamento con le Americhe, l'Oceano indiano, etc.). Per altro verso, il cosmopolitismo marsigliese è legato alle conseguenze più o meno recenti dei grandi movimenti migratori e alle mobilità internazionali: dai corsi, ai genovesi, dai maghrebini ai napoletani, piemontesi, liguri, toscani (indubbiamente gli italiani – *les ritals* – vi hanno giocato un ruolo preponderante), dai comoriani agli armeni, dalle comunità ebraiche a quelle mediorientali, etc. Una lunga parabola cosmopolita che, fra alti e bassi, arriva alla

contemporaneità, come lo testimoniano le analisi di un'opera ormai classica su Marsiglia, pubblicata oltre vent'anni fa in quattro volumi a cura dello storico Emile Temime, intitolata *Migrance. Histoire des migrations à Marseille* (Temime, 1989-1991). Il titolo del terzo tomo (scritto da Attard-Marainchi e Temime, 1990) lo esplicita a chiare lettere: *Le cosmopolitisme de l'entre-deux-guerres (1919-1945)*¹⁰. Lo studio sul cosmopolitismo marsigliese ha consentito negli ultimi trent'anni di "sperimentare" nella teoria e sul campo diversi approcci, come quelli proposti dallo storico Yvan Gastaut e appena prima dagli antropologi Alain Tarrus e Michel Peraldi sulle "mobilità circolari" nel Mediterraneo o il cosiddetto "cosmopolitismo dal basso"¹¹.

Alessandria e Odessa per ragioni differenti hanno subito un'altra sorte. Il mito cosmopolita di Alessandria è stato nutrito fin dalla sua fondazione e dalle origini della sua storica biblioteca. Ma al momento della spedizione di Napoleone Bonaparte in Egitto nel 1798, Alessandria è solo un borgo decadente e semi abbandonato. Lo storico francese Robert Ilbert ha redatto uno studio critico sulla società urbana alessandrina per il periodo che va dal 1830 al 1930 (Ilbert, 1966), dedicando anche un volume collettivo al rapporto fra "Comunità e identità cosmopolita", da cui emerge una acuta rilettura del "modello effimero di convivialità" di Alessandria (Ilbert, Yannakakis, Hassous, 1992; Ilbert 1992). Nondimeno, questa città è divenuta in qualche modo l'idealtipo di quello che può essere considerato il cosmopolitismo del mediterraneo orientale di inizio '900 (come si vedrà di seguito), non privo di quell'aura romantica, che abbiamo già brevemente evocato attraverso Vidal de la Blache. Per dare comunque un'idea della complessità religiosa, linguistica e culturale del microcosmo sociale di Alessandria intorno al 1900, come ci mostrano gli studi di Ilbert (1992), basterà

¹⁰ Attard-Marainchi, Temime, 1990, T. 3. È utile ricordare qui i titoli degli altri tomi di *Migrance*: T. 1, *La préhistoire de la migration (1482-1830)* (Pierre Echinard e Emile Temime, 1989); T. 2, *L'expansion marseillaise et "l'invasion italienne" (1830-1918)* (Renée Lopez e Émile Temime, 1990); T. 4, *Le choc de la décolonisation (1945-1990)* (Jean-Jaques Jordi, Abdelmalek Sayad, Émile Temime, 1991).

¹¹ Sull'ampia bibliografia riguardante il dibattito intorno al cosmopolitismo marsigliese si rimanda in particolare ai lavori di Tarrus 1992, 2000 e 2012; di Peraldi 2001; 2002 e 2005; di Peraldi e Samson 2020, Gastaut 2002 e 2003; Cohen 2020. Sul versante della letteratura di finzione, e in particolare di quello che viene ormai definito come "Noir Mediterraneo" basterà ricordare il bel romanzo di Gian Carlo Fusco, *Duri a Marsiglia*, pubblicato nel 1974, che narra con un piglio autobiografico il microcosmo cosmopolita della mala marsigliese del periodo fra le due guerre, e la trilogia di Jean-Claude Izzo, pubblicata in italiano nel 2001, noto autore di origine italiana prematuramente scomparso nel 2000.

ricordare che ci vivevano ben 14 comunità non musulmane, fra cui latini (locali e europei); copti, greci e armeni (cattolici e ortodossi, per le tre comunità), maroniti, protestanti (in particolare tedeschi, francesi, scozzesi e inglesi), ebrei (autoctoni o di origine europea), oltre alle comunità sunnite arabe e a notabili turchi, etc. A cavallo del XIX secolo, Alessandria era sì una città ottomana, ma era anche un centro economico di scambio di rilievo per l'Europa, nonché una città-rifugio internazionale¹². Ma, oltre duemila anni dopo la grande biblioteca, il mito cosmopolita è stato quasi reinventato dallo scrittore Lawrence Durrell, che nel suo famoso *The Alexandria Quartet* (1957-60) ne satura lo spazio-tempo con le vicende di protagonisti che esprimono un cosmopolitismo che potremmo chiamare un po' sbrigativamente d'élite. In questo caso, secondo Elena Chiti, l'opera di Durrell, che paradossalmente ha soggiornato poco tempo ad Alessandria, diventa un "manifesto eterno della città", e così "la metafora [del comunitarismo/cosmopolitismo] diventa sineddoche", ovvero una parte per il tutto (Chiti, 2012). Del resto, lo stesso Durrell avvertiva nella prefazione alla sua opera: "I personaggi di questa storia, la prima di un gruppo come la personalità del narratore, appartengono tutte alla finzione. Solo la città è reale" (Durrell, 1957). Dopo la lunga storia nazionalista e arabista dell'Egitto contemporaneo, dagli anni Cinquanta in poi, e dopo il breve sussulto della primavera egiziana del 2011, resta ben poco di quella realtà o di quel miraggio cosmopolita, in questa città che oggi supera di ben oltre i cinque milioni di abitanti.

La parabola cosmopolita di Odessa, analizzata in queste pagine da Andrea Corsale descrive bene l'ascesa e la caduta del cosmopolitismo di questa grande città del Mar Nero. Città con una storia greca e turco-ottomana alle spalle, rifondata da Caterina II di Russia nel 1794 con il toponimo di Odessa che richiama simbolicamente il mito di Ulisse e le sue peregrinazioni mediterranee, conosce dalla fine del XVIII fino agli inizi XX secolo l'ascesa di una società urbana composita e cosmopolita. Una società urbana che emergeva dalla diversità delle comunità immigrate, composte da russi, ucraini, ebrei, greci, polacchi, armeni, francesi e in particolare italiani; di genti che parlavano le loro lingue e stampavano giornali in diverse lingue, in una città in piena ascesa economica che richiama nelle delle sue architetture i riferimenti all'estetica di una modernità internazionale europea e anche mediterranea. Nel XX secolo, come osserva Corsale, i traumatici

¹² Sulla presenza italiana ad Alessandria e in Egitto, in particolare sui gruppi anarchici e sulla stampa italiana cfr. Marchi 2010 e 2017.

eventi politici che vanno dalla Prima Guerra Mondiale e dalla Rivoluzione d'Ottobre al controllo sovietico di Odessa del secondo dopoguerra, con le deportazioni, le distruzioni e l'acculturazione forzata sconvolgono progressivamente quella società dal carattere composito: tant'è che "l'anima multi-etnica e cosmopolita di un tempo era andata perduta". Eppure, sulla scorta memoriale e turistico-patrimoniale degli ultimi quindi anni, Odessa sembrava aver ritrovato alcuni fili delle trame multiculturali e multi-etniche del suo passato. Ma l'occupazione russa del febbraio 2022, gli effetti dei bombardamenti, i nuovi spostamenti di popolazioni, le morti e il collasso economico, tutt'ora in corso, hanno interrotto e sconvolto drammaticamente la lunga parabola in questione. E infatti, Andrea Corsale, che ha redatto l'articolo per *RiMe* appena prima dell'occupazione russa e della guerra, quasi a mo' di avvertimento scrive:

Il deterioramento dei rapporti fra Russia e Ucraina degli ultimi anni, che si riverbera sempre più pesantemente sul rapporto fra le due nazionalità e incide ormai lacerante sulle appartenenze etnico-linguistiche, sulla sfera culturale e identitaria e sui legami internazionali, rischia di produrre nuovi gravi traumi per una città che non può, per la sua natura multiculturale, essere ingabbiata in una formula nazionale esclusiva.

Da ciò emerge che non è possibile pensare in maniera statica, rigida e definitiva all'idea e alla pratica di un cosmopolitismo urbano (nella fattispecie mediterraneo), ma è opportuno considerare, insieme all'evoluzione teorica del concetto, soprattutto le prassi sociali, politiche, economiche e culturali sia in una dimensione processuale, analizzandone le tracce sulla durata e individuando particolari effetti su precipue temporalità, sia in una dimensione spaziale, che tenga in conto di particolari ambiti geografici e scale territoriali, nonché di "situazioni" di relazionalità che prendono luogo nella città¹³. Condizioni e situazioni che poi possono modificarsi, scomparire, riapparire, enfatizzarsi.

2. Quadri di lettura: ordini mediterranei e situazioni urbane cosmopolite

Un pregevole intervento di Petros Markaris, noto scrittore di noir mediterranei, intitolato "La città come patria e identità", presentato al Primo incontro degli scrittori Euro-Maghrebini tenutosi a Tunisi nel 2013 sul tema delle identità plurali

¹³ Cfr.: Cattedra, 2003.

(Baeza, 2014), ci aiuta a cogliere alcuni di questi aspetti appena indicati, che qui si intrecciano fra la sua "figura" di uomo cosmopolita¹⁴ e situazioni urbane dove suoni di lingue, forme architettoniche, pratiche di culto o appartenenze comunitarie sono quasi svanite nella storia dell'ultimo secolo, in conseguenza di una tensione radicale, forse all'apparenza un po' schematica ma ad ogni modo pervasiva, posta fra le configurazioni fluide e aperte di tipo cosmopolita proprie di alcune città appartenenti al modo urbano mediterraneo, in particolare orientale, e le strutturazioni rigide e cristallizzate imposte dall'emerge e dallo stabilizzarsi dello Stato nazionale e territoriale moderno.

Vale la pena citare alcuni passaggi che riassumono parzialmente il suo intervento, che fanno da eco alle tracce di memorie e attualità che si possono leggere nei sette contributi di questo fascicolo, e che evocano trame cosmopolite intessute fra Tunisi e Istanbul, fra Cagliari, Odessa, e Napoli e Ventimiglia, fra il Mediterraneo e...il mondo. Ciò permetterà di focalizzarci sulla dimensione urbana cosmopolita, posta in qualche modo in biblico e in una connessione di scale che intrecciano le trame individuali e "**soggettive**" di figure cosmopolite e quelle "**spaziali**" e "**politiche**" dell'appartenenza allo Stato-Nazione. Nel mezzo di queste polarità emerge con chiarezza la scala e l'universo della città. Di una città che prende esistenza solo in virtù della sua diversità sociale e della capacità di tenere insieme diverse appartenenze.

Mon nom est Petros Markaris et je suis un écrivain grec.

Mais je suis en même temps Betros Markarian, fils d'un Arménien et d'une Grecque d'Istanbul. Je ne suis pas seulement l'enfant d'un mariage mixte, mais aussi celui d'un mélange de cultures et d'identités.

La ville qui incarnait ce mélange était Istanbul, ma ville natale.

Jusqu'au années soixante, Istanbul était une ville qui était habitée et imprégnée que par des minorités. Grecs, Arméniens et Juifs vivant depuis des siècles à Istanbul. Ils avaient leurs communautés, leurs églises et leurs synagogues, ainsi que leurs écoles.

Le premier signe de cette société de minorité était l'enchevêtrement de langues dans les rues. Le piéton de la fin des années cinquante qui effectuait une promenade dans le centre de Beyoglou, entendaient six langues à la fois : turc, grec, arménien, juif sépharade, français et italien. A côté de cela, il y avait des quartiers où l'on ne

¹⁴ Si veda anche su quest'aspetto l'introduzione al primo fascicolo di questo volume e in particolare il contributo di L. Marrocu: 'L'uomo che visse due volte. Alessandro Spina fra Oriente e Occidente'.

parlait presque qu'une seule de ces langues. C'étaient les quartiers où vivaient les minorités. À Kurtulus on n'entendait que du grec, à Samantiya, de l'arménien, et à Kuledibi, quasi que le ladino, le juif sépharade.

La prépondérance d'une langue par quartier montre cependant aussi que les minorités vivaient des unes à côté des autres, mais pas ensemble. Il y avait différentes raisons en cela. La première était liée à leurs valeurs de base : la religion et la langue.

Les minorités défendaient ces valeurs en se démarquant de la majorité, les Turcs, mais également des autres minorités. [...]

Je n'ai pas parlé volontairement des Turcs car je suis de ceux qui pensent que dans cette société d'Istanbul ils représentaient aussi une sorte de minorité, notamment en comparaison avec le reste de la Turquie. La diversité culturelle d'Istanbul vient des différentes ethnies qui peuplaient la ville depuis des siècles. [...]

Le concept de "Stambouliote" provient de cette diversité.

Stambouliote n'est ni un concept de lieu, ni un concept lié à la naissance ou directement aux origines familiales. On appelle plutôt stambouliotes ces habitants de la ville qui perçoivent sa longue histoire et sa culture, de l'époque byzantine à l'époque ottomane, comme une entité continue.

Ces habitants établis de longue date, qu'ils soient turcs, arméniens, grecs ou juifs s'appellent avant tout stambouliotes car Istanbul les a marqués plus que par leur appartenance nationale ou religieuse. [...]

La fondation de la République turque en 1923 était intimement liée aux idées d'un État national laïc, au sens des Jeunes Turcs, et signifiait également la rupture avec l'époque ottomane. [...]

Istanbul est aujourd'hui une autre ville. [...]

Je n'ai pas de patrie, juste une ville-patrie : Istanbul. Et je n'ai ni identité unique, ni culture fermée (Markaris, 2014).

L'approccio al cosmopolitismo proposto dal geografo Robert Escallier (2003) permette di mettere un po' d'ordine nella lettura dei microcosmi cosmopoliti del Mediterraneo sulla lunga durata e di procedere ad una decostruzione contestualizzata e critica dei mondi urbani. Ci aiuta a chiarire schematicamente evoluzioni, prassi, forme, contesti e situazioni a carattere urbano cosmopolita che hanno avuto luogo, sono scomparse o (ri)emerse intorno al Mediterraneo. Escallier individua tre età del cosmopolitismo che a loro volta possono dare vita a una varietà progressiva di ordini urbani.

La prima età corrisponde al modello "pre-moderno" proprio di ambito ottomano, ma nel quale possono tuttavia ritrovarsi in periodo coevo anche città come Marsiglia, Livorno, Genova, Venezia etc., e che si riversa poi nell'ordine

coloniale imposto sul Mediterraneo dalle grandi potenze fra metà '800 e inizi '900. Nelle città dell'impero ottomano (Istanbul, Smirne, Alessandria, Salonicco, Beirut, Aleppo, Damasco...), è segnato dal regime delle Capitolazioni e da quello delle *Millet* (nazione in turco moderno, derivato dall'arabo *milla*, confessione religiosa), come ci ricordano i contributi di Alessandro Porrà sulle "Comunità ebraiche di Istanbul fra nostalgia neo-ottomana e memoria repubblicana" e di Patrizia Manduchi su Tunisi, a proposito del "Patto fondamentale" del 1817 sulla protezione degli ebrei e dei cristiani. Gli accordi delle Capitolazioni consentono progressivamente dalla metà del XV-XVI secolo fino alla scomparsa dell'impero Ottomano di attribuire uno status particolare e una "protezione" ai cittadini di nazioni straniere presenti nell'impero attraverso ambasciate e consolati e agenzie commerciali a cui fanno riferimento levantini di origine europea, cittadini delle repubbliche marinare (Livorno, Genova, Pisa, Amalfi, Venezia), franchi, italiani etc... Le *Millet*, invece, organizzate su base confessionale, riprendono in qualche modo l'istituto della *dhimma* riguardante alcune comunità religiose autoctone non musulmane, come cristiani, ebrei, yazidi o zoroastriani nel periodo dei califfati. Il sistema giuridico ottomano delle *Millet* affidava a capi religiosi (Gran Rabbino, Patriarca e Vescovo) anche funzioni civili. Nacquero così *Millet* ebraiche, cristiano-armene e greco-ortodosse, e poi nel XIX secolo greco-cattoliche, siro-cattoliche, caldee, siro-ortodosse etc., attraverso cui le numerose comunità ottomane non musulmane, che in alcune città erano anche preponderanti, godevano di ampia autonomia, come abbiamo del resto brevemente potuto osservare con le testimonianze di Elisée Reclus. Se il confessionalismo è un dato essenziale di questo modello, come ricorda Markaris è tuttavia l'appartenenza alla città, al di là delle singole identità, a costituire dei tratti salienti e situati di questa forma di cosmopolitismo, e quindi un'appartenenza composita e fluida.

La seconda età è quella "moderna". Essa segna il declino dell'età precedente, contempla in parte l'ordine coloniale di fine XIX e inizio XX secolo (Liauzu, 1998), e corrisponde soprattutto all'ascesa della Stato-Nazione dopo l'ottenimento dell'indipendenza di molti paesi del Nord Africa e del Vicino Oriente (ma non solo se pensiamo alla crisi dei Balcani e a Sarajevo nell'ultimo decennio del '900). Possiamo ritrovare quest'ordine "moderno" a Tunisi nel periodo del protettorato, dopo il 1881 e nei primi decenni del '900, quando la macchina di acculturazione francese, come mostra il testo di Manduchi, cerca di contrastare il "pericolo italiano" attraverso politiche di "naturalizzazione" e, poi, dopo l'indipendenza del paese e le successive politiche di nazionalizzazione delle terre, con la partenza dei

francesi e con la diaspora della numerosa comunità italiana di Tunisia¹⁵. Certo, le logiche e le prassi dei cosmopolitismi urbani di stampo coloniale, nonostante gli scambi e le pratiche quotidiane di acculturazione reciproca fra le diverse comunità (siano esse culinarie linguistiche, di costume, etc.), stabiliscono geometrie ineguali e variabili, dove si scontrano l'egemonia politica, economica e culturale delle minoranze europee (con posizioni diverse a seconda della nazionalità e della classe sociale di appartenenza) e la subalternità delle popolazioni autoctone (anch'esse differenziate in base all'etnia, alla lingua, alla religione o al censo). Nelle sponde sud e orientali del Mediterraneo, le indipendenze post-coloniali, le costruzioni statali (repubblicane o monarchiche) segnate fortemente dall'emergere di regimi nazionalisti impongono l'arabità o l'appartenenza alla cultura turca ma spesso anche l'islam come vessillo ideologico dei nuovi Stati, rigettando o avvilendo minorità e culture autoctone (come quelle berbera, kurda o ebraica) (Donini, 1985), mentre gli scambi forzati di popolazioni (ad esempio quello di greci e musulmani fra Turchia e Grecia conseguente al Trattato di Losanna del 1923)¹⁶ e l'improvviso e progressivo allontanamento di popolazioni come i cosiddetti *pieds-noirs* d'Algeria ma anche di minorità autoctone (le comunità ebraiche maghrebine)¹⁷, porta al declino delle società urbane composite. In queste pagine troviamo un esempio del diluirsi della complessità religiosa e linguistica di una società urbana a partire dai primi decenni del '900 e dal periodo sovietico, come quello già evocato a proposito di Odessa (cfr. Corsale).

L'ultima età è quella attuale della globalizzazione, che vede l'emergere di un nuovo ordine urbano legato all'idea di un cosmopolitismo "risorgente", nel quale le grandi metropoli del Mediterraneo – ma anche città di medie e piccole dimensioni – attirano flussi di persone da tutto il mondo, e che per alcuni aspetti e in alcuni casi tende a far rivivere o a prospettare modalità di convivenza riscoprendo e/o attualizzando le pluralità di appartenenze del passato. È in questa prospettiva che possiamo leggere più esplicitamente i contributi di Silvia Aru su Ventimiglia, di Gianluca Gaias e di Tatiana Cossu su Cagliari, e di Maurizio Memoli a proposito delle prassi e delle scale "minime" di nuove e possibili tracce "cosmo-politiche". È

¹⁵ Su questo si veda il contributo di Deplano nel fascicolo 10/I n.s.

¹⁶ Cfr.: Melis, 2006.

¹⁷ Diversamente dagli altri paesi del Nord Africa, in Algeria, con il decreto Crémieux nel 1870 veniva accordata d'ufficio agli ebrei la nazionalità francese.

l'esperienza diasporica e migratoria che diventa "fabbrica di cosmopolitismo" secondo lo storico Mathieu Grenet (Grenet, Smyrnelis, 2016, p. 55).

L'approccio proposto da Escallier (2003), che certo non va applicato alla lettera, e che consente nondimeno di seguire delle piste ragionate per poter interrogarsi sull'evoluzione di singole città e di contesti storici e geografici (Smyrnelis, 2016), può essere integrato e articolato ad altri modelli di lettura che riguardano rispettivamente le questioni della territorialità e quella delle "figure di città".

Il quadro proposto da Pourtier (2005) sull'evoluzione della territorialità coglie anche qui tre età: quella della "Fluidità", propria delle società senza Stato dove i confini sono fluidi e mobili; quella "geometrica" e "meccanica" della Modernità, basata sulla misurazione del mondo e sul controllo dello Stato-Nazione, dove si affermano le figure ideologiche e spaziali della gerarchia, dell'isotropia, della continuità e della concentrazione, della regolarità e separazione, della simmetria e della rigidità, della standardizzazione¹⁸, ma anche, e non va dimenticato, i principi dell'uguaglianza e dei diritti universali; e infine l'età della "Complessità", dove la frammentazione e il decentramento del territorio offrono nuove spinte di cambiamento delle razionalità territoriali nelle connessioni gerarchiche fra scale locali e globali, in cui riaffiorano elementi propri della prima età della fluidità proprio attraverso l'idea del superamento della linea (ad esempio come quella del confine). Anche in questo caso la tripartizione non va presa meccanicamente, ma è utile per seguire le articolazioni e i passaggi da un ordine all'altro.

Un altro quadro di lettura è quello che ho proposto per leggere il paradigma della "città mediterranea" (Cattedra 2010 e 2021), interrogandomi sulla sua "genealogia" (Foucault, 1969), attraverso la decostruzione del discorso che è ne stato fatto e si continua a fare oggi. Dalla rilettura critica di diversi corpus emergono schematicamente tre figure principali, che possono susseguirsi nel tempo, ma anche ritrovarsi in contemporaneità. La prima è la figura della città "unitaria", secondo diversi autori matrice strutturante dell'idea di una categoria urbana come la "città mediterranea", che si articola sulla lunga continuità storica, sulla sua forma e sull'universalismo e il cosmopolitismo. La seconda, invece, definita della "divergenza" tende a separare un presunto modello di armonia e rigore, che apparterebbe alla città europea, per contrapporlo ad un altro presunto modello della "città araba" o "islamica" e/o orientale, basato sull'islam come fondamento dell'organizzazione urbana, sull'informalità sul "disordine"

¹⁸ A proposito delle figure urbane della modernità si veda Secchi, 2000.

urbanistico, e si articola su un ulteriore corollario che è quello della "città del terzo mondo", che può anche ricomprendere, nel momento in cui viene concepito, intorno agli anni 60/70 del '900, città europee del calibro di Barcellona, Napoli, Atene, Lisbona. La terza figura, che ho definito della "ricomposizione", riprende sempre nel discorso della letteratura più recente sul tema elementi del modello unitario e li riattualizza, per via di un sistema di rappresentazioni e anche di nuove "mitologie programmate" (Perrot, Rist, Sabelli 1992) che (ri)attribuiscono un valore positivo alla comune appartenenza mediterranea. Il ribaltamento si opera con la valorizzazione di alcuni elementi considerati precedentemente in maniera negativa (l'informalità, il disordine urbano, l'instabilità, le migrazioni, l'arte di arrangiarsi) che diventano fattori di creatività, di animazione dello spazio pubblico, di valorizzazione patrimoniale e identitaria, i quali basandosi proprio sulle pluralità culturali, linguistiche e religiose, possono configurare "nuovi volti urbani mediterranei" (Cattedra, Memoli, 2010).

3. Soggettività, spazi e politicITÀ: alla ricerca di un cosmopolitismo in divenire

Per meglio situare lo sguardo sulla contemporaneità è utile iscrivere le analisi locali in contesti più ampi che tengano conto delle dinamiche di ricomposizione urbana delle grandi e medie città del Mediterraneo negli ultimi decenni. L'internazionalizzazione delle grandi metropoli, in particolare sulla riva Nord (da Barcellona a Marsiglia, da Valenza a Genova, da Napoli a Trieste e Palermo, da Atene e Salonicco) ma non solo, pur nella deriva neoliberista (Palidda, 2011; Semmoud *et alii*, 2014; Semmoud e Signoles, 2020) ha comportato l'emergere di inedite *mixité* sociali che possono essere appunto osservate come nuove forme di cosmopolitismo (e il caso di Cagliari studiato da Gianluca Gaias va in questa direzione)¹⁹. Se in un primo tempo tali processi si sono progressivamente, e poi

¹⁹ Alain Tarrus nel suo studio sui "Nuovi cosmopolitismi" (2000) postula il "renouveau des cosmopolitismes dans les villes européennes [...] sous l'effet de la mondialisation", in conseguenza delle migrazioni internazionali che ne costituiscono uno dei vettori. In questo senso si tratterebbe di forme di cosmopolitismo e/o di situazioni cosmopolite prodotte in virtù della "capacité de métissages sociaux, culturels et économiques insolites, éloignées des formes classiques de l'intégration, dans une cohésion apparemment paradoxale qui échappe aux logiques de fonctionnement des Etats-Nation, mais rejoint des pratiques planétaires de la nouvelle économie". L'autore osserva qui i "territori circolatori", che abbiamo già evocato a proposito di Marsiglia, i quali configurano nuove

sempre più velocemente, affermati in controtendenza rispetto a tante città del sud del Mediterraneo, come Algeri, Orano, Tlemcen, Costantina, Tunisi, Alessandria, Tangeri o Casablanca, che hanno visto nella seconda parte del XX secolo entrare in crisi o scomparire, come abbiamo visto, i loro caratteri cosmopoliti di matrice pre-moderna o iscritti nel sistema di dominazione coloniale, si può osservare come dagli inizi del XXI secolo anche città del sud e dell'est, come Tel Aviv (Berthomière, 2003), Istanbul, Salonicco, Izmir, Beirut, ma anche Tunisi²⁰, Casablanca o Marrakech e Nador, manifestino anch'esse oggi segni di cosmopolitismo risorgente. Ciò avviene a seguito degli esodi provenienti dall'Africa sub-sahariana o originati delle recenti diaspore siriana, irachena, afgana etc.²¹, del tardivo e parziale riconoscimento nazionale delle culture autoctone (come quelle *amazigh*, ebraica o curda), nonché dei processi di internazionalizzazione e di globalizzazione economica, finanziaria e culturale delle città (Signoles *et alii*, 2014). Sul piano più geopolitico, è evidente constatare che l'Europa ha di fatto esternalizzato le proprie frontiere meridionali oltre il Mediterraneo, verso la regione sahariana²².

Considerando le piste proposte dai contributi qui riuniti, la riflessione sulle *trame cosmopolite* invita a rileggere le possibilità euristiche di applicazione del concetto, incrociando vari campi di ricerca che investono un ampio spettro di approcci che si muovono fra gli studi post-coloniali e gli studi sulle "minorità"²³, dai *migration/mobility studies* ai *border studies*. Un approccio così vario, e per certi versi frammentario, consente di risituare e ripensare le categorie e le pratiche anche alla luce dei "racconti" dei protagonisti e delle vicende, cogliendoli attraverso le

appartenenze di tipo cosmopolita dal momento che i protagonisti rivendicano al contempo la loro appartenenza "d'ici et de là-bas".

²⁰ Si veda ad esempio il contributo Monica Iorio nel primo fascicolo, dedicato ai flussi di pensionati italiani che scelgono di andare a vivere in Tunisia.

²¹ Si veda ad esempio Khrouz e Lanza 2015.

²² Su questo si veda il recente volume curato da Medici e Neve, 2021 e l'articolo di Cinzia Atzeni sullo spazio migratorio trans-sahariano nel primo fascicolo di questa *Special Issue* di *RiMe*.

²³ Si veda a proposito: il numero monografico 27 de *L'armée du Maghreb*, curato da Oiry-Varacca e Vanz, (2022); Chassain *et alii*, 2016. Si rimanda anche al Seminario "Ripensando le Minoranze. Fonti e metodi di ricerca", tenutosi nel febbraio 2022 al Dipartimento di lettere, lingue e beni culturali dell'università di Cagliari (curato da Raffaele Cattedra, Valeria Deplano, Andrea Corsale, Mariangela Rapetti e Isabella Soi).

recenti prospettive offerte alle scienze sociali dal *narrative turn*, per situarli nello spazio e in una prospettiva critica e, quindi, politica²⁴.

Da qui si propongono in conclusione tre principali linee trasversali e prospettive di lettura, focalizzate – e fra loro articolate – sulla "soggettività", sulla dimensione spaziale e sulla "politicità".

Soggettività. Un primo aspetto riguarda la dimensione individuale e soggettiva della figura del cosmopolita, dalla sua dimensione "classica", storica ed elitaria propria delle classi agiate in movimento - ormai desueta potremmo dire - ai nuovi cosmopolitismi dal basso che riguardano gli abitanti "ordinari" (De Certeau, 1990). Sono le soggettività cosmopolite di cui scrive qui Tatiana Cossu, riprendendo proprio nel titolo del suo contributo la frase di un protagonista, Modou, nativo della costa d'Avorio, che afferma: "Siamo noi che cambiamo"; o quelle di cui parla Maurizio Memoli a mo' di "geografia indiziaria", ricordando la storia della giovane albanese "Pasqualina", ovvero Shuke Engelli Leka, morta a Napoli in un incidente sul lavoro negli anni Novanta; o, ancora, le vicende cagliaritanee di "Alessandro"/Alassane Diallo, originario di Louga in Senegal, a cui per altro è stata dedicata una sezione nella mostra *Tracce* del progetto-evento *Cosmomed*, organizzato al Lazzaretto di Cagliari nel 2019 (www.cosmomed.org)²⁵.

Ma la soggettività non è solo una dimensione individuale. Essa traspare anche dal ruolo che le diverse minoranze (Angioni - Melis, 2008) o, meglio, "minorità" possono rivendicare come presa di coscienza della propria *agency* identitaria, culturale o politica. Ed è la dimensione dei *subalten studies* che consente in questo caso un rinnovamento degli studi e quindi di "rivisitare le condizioni minoritarie" come sostengono Varacca e Vanz (2022): dai movimenti sociali alle forme di "visibilità nello spazio pubblico" – di cui scrive, ad esempio, Gianluca Gaias nel suo testo "Overlap, co-presence and interaction in the public space" –, alle minorità di genere, religiose, linguistiche, di colore della pelle, di classe; sono minorità

²⁴ Nell'intervista di M.-C. Smyrnelis allo storico Mathieu Grenet, quest'ultimo segnala l'apparente disgiunzione fra il concetto astratto di cosmopolitismo e i cosmopolitismi (al plurale) da intendersi come pratiche plurali o come convergenza di ideai eterogeni. Tuttavia, senza dover necessariamente rinunciare all'uso del singolare, come sostrato concreto della vita reale, Grenet invita a identificare il cosmopolitismo urbano nelle sue forme "sitate" nelle pratiche e nello spazio (Grenet, Smyrnelis, 2016).

²⁵ La mostra è stata curata da Rosi Giua e Efisio Carbone; si veda a proposito l'apertura del fascicolo I: "Trame cosmopolite. Minorità, migrazioni e città intorno al Mediterraneo. Per una introduzione".

diasporiche, in movimento (Gaias - Atzeni, 2019) o temporaneamente stanziali. Si tratta, ponendo attenzione alla soggettività, di rimettere in discussione le dinamiche fra dominati e dominati, anche al di là dei dati propriamente demografici e quantitativi.

Ma in queste pagine scopriamo che la questione della soggettività si declina anche attraverso l'appartenenza linguista: ovvero il turco, il greco, l'armeno, l'ebraico sefardita, il francese e l'italiano che si potevano ascoltare tutte insieme attraversando alcune strade, o singolarmente, in alcuni quartieri di Istanbul, come racconta Markaris, e come ci ricorda Porrà. Così come per l'italiano, il siciliano e il sardo, l'arabo, il francese e il maltese che si parlavano correntemente a Tunisi di cui riferisce l'articolo di Manduchi; oppure le tante lingue in copresenza nella "comunità di confine di Ventimiglia" studiate da Aru; o quelle africane, e asiatiche e rom che si scoprono a Cagliari (Gaias). La molteplicità delle lingue – la Babele di cui scriveva Vidal de la Blache – diventa espressione forte della soggettività ma esplicita anche le competenze cosmopolite che portano gli abitanti a manipolare diversi idiomi al contempo. Torniamo ancora a Odessa per richiamare un passaggio dello scrittore Alexander Puškin, tratto dal romanzo Eugenio Onegin (1825-1832) e ripresa da Corsale:

(...) la lingua dell'Italia dorata risuonava allegra per le strade, dove camminava l'orgoglioso slavo, il francese, lo spagnolo, l'armeno e il greco e il severo moldavo, e il figlio della terra Egizia, e il corsaro"²⁶

Tant'è, come emblematicamente ricorda ancora Corsale, che "Nel 1988 la famosa canzone *'O Sole mio* fu scritta e composta a Odessa da Giovanni Capurro e Eduardo Di Capua e dedicata sia all'alba sul Mar Mero, sia alla leggendaria bellezza della nobildonna Anna Maria Vignati Mazza".

Un'altra declinazione forte della soggettività è quella che riguarda i corpi e il loro controllo bio-politico, come direbbe Foucault: i corpi in movimento nello spazio, i corpi che comunicano in diverse lingue, i corpi a cui non è consentito di attraversare liberamente le frontiere (come ci racconta Aru), i corpi di individui categorizzati come "stranieri" o "migranti" (Cossu) e che, come abbiamo visto, assumono volontariamente o a cui è attribuito un altro nome²⁷.

²⁶ Puškin, *Eugenio Onegin*, ripreso dall'autore in Makolkin, 2007.

²⁷ Sul corpo e la geografia si veda in particolare Giubilaro, 2016.

Spazi (situati). Appare evidente che è nella dimensione spaziale che va ancorato e territorializzato il fatto cosmopolita. Ma come avverte lucidamente Guarrasi

"Il fatto che il processo di cosmopolitanizzazione in atto avvenga dappertutto, non significa, infatti, che in ogni città esso coinvolga tutte le parti della città e nello stesso modo. Non tutte le parti della città sono esposte al fenomeno negli stessi tempi e secondo le stesse modalità. Se è vero, infatti, che il fenomeno penetra capillarmente in ogni dove - piazze e vie, uffici pubblici e privati, scuole e private abitazioni, ecc. -, è vero anche che molto diversi sono i gradi di esposizione. Ma soprattutto diverso è il modo in cui attori, spazi e luoghi reagiscono al fenomeno" (Guarrasi, 2012, p. 119).

Gli spazi pubblici ne sono l'emblema più palese, come ci mostra il contributo di G. Gaias. L'autore osserva come nel centro di Cagliari prenda ciclicamente luogo un processo spaziale e temporale di sovrapposizione, di co-presenza e di interazione di alcune pratiche comunitarie religiose, civili e commemorative: dalla festa di Sant'Efisio del primo maggio alla celebrazione dedicata a Cheikh Amadou Bamba da parte dei membri della confraternita senegalese della *Muridiyya*, dal Capodanno cinese alla festa dell'indipendenza Kirghisa. Queste forme di appropriazione (temporanea) dello spazio pubblico avvengono di fatto nelle stesse strade e piazze di Cagliari, secondo stratificazioni di temporalità e ritmi variabili²⁸, e sono la manifestazione di un "cosmopolitismo fragile", ma, al contempo, sono l'espressione di un certo grado di visibilità pubblica e la richiesta implicita di un riconoscimento (sociale, politico) da parte delle diverse comunità che ne sono protagoniste. Per quel che riguarda Istanbul, oltre al quartiere di Pera, noto per il suo cosmopolitismo e la presenza europea, Porrà mostra l'evoluzione residenziale delle comunità ebraiche, fino alle attuali residenze esclusive protette.

Gli spazi urbani sono poi perimetrati e compartimentati, connessi o separati da frontiere e soglie reali e simboliche. "Reale e materiale" è ad esempio il confine fra Francia e Italia che passa per Ventimiglia di cui scrive Aru: "uno spazio egemonico per ordinare la realtà", dove però si creano forme inattese di "solidarietà cosmopolite" che possono ribaltare l'ordinamento egemonico dello stesso confine (*border*). Spazi particolari e situati sono anche quelli dei quartieri di Tunisi indagati

²⁸ Gaias rivisita per quest'indagine i lavori sperimentali, ma sempre attuali, di Lefebvre e Regulier 1986; e 2004.

da P. Manduchi dove era preponderante la presenza italiana: quelli della "Petite Sicile" o della Goulette, dove nel 1921 su circa 6.000 abitanti quasi 2.500 erano italiani, 1.500 ebrei tunisini, 778 musulmani tunisini, 772 i francesi e 380 i maltesi. Cosa ne è oggi di questa memoria che è raccontata come cosmopolita? Alla Goulette svetta sempre il campanile di una delle più antiche chiese della Tunisia, si celebra ancora la processione della madonna di Trapani a cui partecipano oltre ai fedeli cattolici anche ebrei e musulmani, mentre la chiesa è sempre più frequentata da comunità originarie dell'africa sub-sahariana. E alla Goulette è nata da poco un'associazione culturale col nome di "Piccola Sicilia" le cui attività e progetti sono proprio quelli di valorizzare il patrimonio "condiviso" di questo piccolo comune fra il mare e la laguna.

Nella declinazione spaziale emergono anche i simboli e i toponimi – i nomi degli spazi. Questi possono risultare oggetto di conflitto quando richiamano presenze di un tempo, appartenenze del passato, o quando metamorfosano strategicamente il loro significato con i cambiamenti imposti da nuovi regimi; sono anche l'espressione di stili e di architetture che rinviano a modelli di urbanità venuti da altrove, oppure contraddittoria memorializzazione, quando la presenza di minorità religiose o linguistiche riemerge nella reinvenzione postmoderna in chiave turistico-identitaria, come si evince ad esempio dal testo di Corsale su Odessa. Come scrivono Marine Duc e Daniel Florentin (2020) in un recente articolo su minoranze e maggioranze in città, rivisitando i lavori della Scuola di Chicago, fra forme di segregazione o e prassi di inclusione "le città costituiscono dei luoghi privilegiati dell'analisi fra gruppi minoritari e maggioritari"²⁹.

Politicità. La terza linea di lettura è quella della politicità cosmopolita, ovvero quella di un'istanza cosmopolitica. Certamente diverse sono le declinazioni di senso che possiamo ritrovare nei testi di questo fascicolo, e che si riferiscono ad un'ampia letteratura sul tema (in realtà, difficilmente addomesticabile), ad indagini di campo e a "pragmatiche" con una visione prospettiva (Memoli). Consideriamo innanzitutto che superare il nazionalismo metodologico, significa pensare il mondo oltre la categoria cristallizzata, monolitica e monopolizzatrice dello Stato. E

²⁹ "Des villes coupées, couturées, rafistolées, des vies assignées, mais aussi émancipées : de l'analyse des politiques ségrégationnistes aux réflexions sur le caractère inclusif des espaces publics en passant par la négociation des expériences minoritaires individuelles et collectives, les villes constituent des lieux privilégiés de l'analyse des relations entre groupes minoritaires et groupes majoritaires" (Duc - Florentin, 2020).

sappiamo bene che le città sono nate ben prima degli Stati nazionali e territoriali moderni. Non è solo una questione di scala. Riprendendo un ricco e articolato saggio di Claudio Minca (2008) intitolato "Fra Cosmopolis e Nazione", Vincenzo Guarrasi scrive così:

La città cosmopolita chiama in causa, per sua natura, le politiche dell'identità. La diffusione di cosmopolis viene percepita, come un evento destabilizzante, destinato a minare, dalle fondamenta, l'integrità degli stati, la tenuta delle tradizioni e, con esse, delle identità (Guarrasi, 2011, p. 122).

Consideriamo poi che le città sono di per sé stesse il luogo della diversità come si evince dall'ampia letteratura degli studi urbani. Scrive a proposito Lefebvre nel *Diritto alla città*:

[L'urbano] È una forma mentale e sociale, quella della simultaneità, della riunione, della convergenza, dell'incontro (o piuttosto, degli incontri). È una qualità che nasce da quantità (spazi, oggetti, prodotti). È una differenza, o piuttosto un insieme di differenze (Lefebvre, 1970, p. 101)³⁰.

Sul fondo, certo, c'è la questione fondamentale, filosofica, giuridica, civile e politica della cittadinanza, che resta un campo aperto, ma ben delimitato dei confini dello Stato. Ma i segni delle pratiche sociali ci spingono anche, insieme alla rivendicazione della cittadinanza e ai conflitti, a osservare nell'urbanità mediterranea prassi di coesistenza, di creazione multiforme di nuove appartenenze e di nuovi (pluri)/universi culturali capaci di dare voce alle subalternità (Chambers, 2012) e di ascoltare le voci che si percepiscono nella città (anche alla lettera, ad esempio attraverso la pratica del *soudscaping* di cui scrive G. Gaias a proposito della sua indagine su Cagliari). Si tratta di cogliere le nuove forme di culture urbana non come somma delle culture esistenti sul campo, ma come prodotti ibridi e in trasformazione permanente. Come suggerisce in conclusione del suo saggio Maurizio Memoli:

³⁰ Su città, diversità e cosmopolitismo si veda Vertovec, 2007.

leggere le pragmatiche che innervano il mondo con la lente del cosmopolitismo è una delle (poche) chiavi in grado di far intravedere le potenzialità cui è invariabilmente legato il futuro delle società contemporanee.

In un orizzonte cosmopolita, pratiche di cittadinanza sono in ultima analisi quelle proposte dalla Carta di Palermo, voluta dall'allora sindaco Leoluca Orlando e lanciata nel marzo del 2015 nell'ambito dei "Cantieri culturali alla Zisa", dal movimento "Io Sono Persona", il cui slogan è "Dalla Migrazione come sofferenza alla mobilità come diritto." Così recita la pagina ufficiale del sito del Comune di Palermo dedicata alla Carta:

La Giunta comunale, nel pomeriggio di venerdì 20 Marzo [2015], ha approvato la 'Mobilità umana internazionale - Carta di Palermo 2015' che ha come obiettivo l'avvio del processo culturale e politico per l'abolizione del permesso di soggiorno, per la radicale modifica della legge sulla cittadinanza e per il diritto alla mobilità come diritto della persona umana³¹.

E così, lo scrittore e giornalista Jean Dufлот (2021), che ha dedicato diversi lavori a Palermo e alla sua Carta, evoca le tracce di una memoria che rinvia al "futuro di un'utopia"³²:

Palermo was founded by the Phoenicians (Panormos) and was thus the capital and key area for all the armed occupations during the conflicts that focused on controlling the trading posts installed on the coast of this nurturing sea. For centuries, this port city was fashioned by redundant foreign sedimentation. The Phoenicians were followed by Greeks, Carthaginians, Romans, Byzantines, Vandals, Ostrogoths and Arab-Berbers after the decolonization of Spain, Normans, Spanish, Bourbons, Hohenstaufen Swabians, French,⁵ Neapolitans and Lombards, Napoleon's army and, after a short period of British administration, once again the Bourbon dynasty.

This merry-go-round only came to an end in 1861 with the reunification of the Kingdoms of Italy under the aegis of King Vittorio Emanuele. It was this historical

³¹ Comune di Palermo, <<https://www.comune.palermo.it/palermo-informazione/dettaglio.php?tp=1&id=6820>>, Makolkin, 2007.

³² E non è un caso che proprio a Palermo si siano svolte nel 2006 e 2007 due edizioni della "Città cosmopolita" promosse dai geografi Enzo Guarrasi e Giulia De Spuches (Guarrasi, 2009 e 2012; Guarrasi *et alii*, 2011; Despuches 2012).

metamorphosis that allowed Leoluca Orlando, several times mayor of the port city of Palermo, to repeat throughout his periods of office that 'Palermo cannot afford to have a short memory'.

This vibrant, active memory has above all made it possible to transmit, down through the generations, memories of the 'Partenza' (the great migration) provoked by the terrible economic depression that followed the reunification of Italy. For a century and a half of expatriation, Sicily, like the rest of Italy, was forced to disperse its inhabitants all around the world – 150 years of suffering, in which the 'Eyeties' struggled with precarity, hardship and racial persecution in the slums in the world's largest cities. There is no doubt that this long season in hell led to the empathy and solidarity that are now developing in this southern European port. (Dufлот, 2021, 183-84).

4. Bibliografia

- Angioni, Giulio - Melis, Nicola (2008) (eds) *Minoranze nel Mediterraneo: uno studio multidisciplinare. Cooperazione Mediterranea*, 6.
- Attard-Maraninchi, Marie-Françoise - Temime Émile (1990) *Le cosmopolitisme de l'entre-deux-guerres*. T. 3 di *Migrance. Histoire des migrations à Marseille*. Temime, Emile (ed.). Aix-en-Provence: Edisud.
- Baeza, Laura (2014) (ed.) *Les identités plurielles. Première rencontre euromaghrebine d'écrivains*. Tunisi/Sfax: Délégation de l'Union Européenne en Tunisie.
- Beck, Ulrich (2003) *La società cosmopolita. Prospettive dell'epoca postnazionale*. Bologna: Il mulino.
- (2005) *Lo sguardo cosmopolita*. Roma: Carocci.
- Berthomière, William (2003) 'L'émergence d'une Tel-Aviv cosmopolite ou les effets d'un fin mélange entre reconfigurations sociopolitiques internes et externes', *Cahiers de la Méditerranée*, 67, dicembre (Escallier, Robert - Gastaut Yvan (ed.), *Du cosmopolitisme en Méditerranée*), pp. 299-312.
- Bord, Jean-Paul - Cattedra Raffaele - Creagh, Ronald - Roques, Gerges - Miossec, Jean-Marie (2009) (eds), *Autour de 1905, Elisée Reclus - Paul Vidal de la Blache. Le géographe, La Cité et le Monde hier et aujourd'hui*. Paris: L'Harmattan.

- Cattedra, Raffaele (2003) 'Espace public et cosmopolitisme. Naples à l'épreuve d'un inédit métissage urbain', *Cahiers de la Méditerranée*, 67, (Escallier, Robert - Gastaut Yvan (eds), *Du cosmopolitisme en Méditerranée*), pp. 313-344.
- (2009) 'Elisée Reclus et la Méditerranée' in Bord, Jean-Paul - Cattedra Raffaele - Creagh, Ronald - Roques, Georges - Miossec, Jean-Marie (eds), *Autour de 1905, Elisée Reclus - Paul Vidal de la Blache. Le géographe, La Cité et le Monde hier et aujourd'hui*. Paris: L'Harmattan, pp. 69-112.
- (2010) 'Le tre figure della città mediterranea', in Rossi, Luisa - Cerreti Luca (eds), *Mediterranei*. Reggio Emilia: Diabasis, pp. 173-203.
- (2021) 'The Mediterranean Town in Question', in Biancofiore, Angela - Barniaudy, Clément (eds), *Re-storying Mediterranean Worlds. New Narratives from Italian Cultures to Global Citizenship*. London/Oxford: Bloomsbury Academic, pp. 149-174.
- Cattedra, Raffaele - Memoli, Maurizio (2010) 'Nuovi volti urbani nel Mediterraneo fra migrazioni e situazioni di cosmopolitismo', in Sistu, Giovanni - Iorio, Monica (eds), *Dove finisce il mare. Scritti per Maria Luisa Gentileschi*. Cagliari: Sandhi, pp. 119-137.
- Chassain, Adrien - Clochec, Paulin - Le Meur, Chloé - Lenormand, Marc - Tregan, Marine (2016) 'Approches expérientielles du fait minoritaire', *Tracés*, 30, pp. 7-26.
- Chiti, Elena (2012) 'Incontournable Durrell, ou d'une saturation de l'espace-temps littéraire alexandrin' in Madoeuf, Anna - Cattedra, Raffaele (eds), *Lire les villes. Panoramas di monde urbain contemporain*. Tours: Presses de l'Université François Rabelais, pp. 109-118.
- Cohen, Camille (2020) 'Coming to Rest: Aesthetics of Cosmopolitanism and Mobility in Marseille', *City*, 32 (2), pp. 272-293.
- Comune di Palermo (2015), *Carta di Palermo. Mobilità umana internazionale*. <<https://www.comune.palermo.it/palermo-informa-dettaglio.php?tp=1&id=6820>>; <https://www.comune.palermo.it/js/server/uploads/_20032015172842.pdf> (consultati il 25 luglio 2022).
- Dakhliya, Jocelyne (2008) *Lingua franca: Histoire d'une langue métisse en Méditerranée*. Arles: Actes Sud.

- De Certeau, Michel (1990) *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard (I ed. 1980).
- De Spuches, Giulia (ed) (2012) *La città cosmopolita. Altre narrazioni*. Palermo: Palumbo Editore.
- Donini, Pier Giovanni (1985) *Le minoranze nel Vicino Oriente e nel Maghreb. Problemi metodologici e questioni generali*. Salerno: Laveglia.
- Duc, Marine - Florentin Daniel (2020) '#13 / Minorités/Majorités : édito', *Urbanités*. <<https://www.revue-urbanites.fr/13-minorites-majorites/>>.
- Duflot, Jean (2021) 'The Charter of Palermo: The future of a utopia' in Biancofiore, Angela - Barniaudy, Clément (eds) *Re-storying Mediterranean Worlds. New Narratives from Italian Cultures to Global Citizenship*. London/Oxford: Bloomsbury Academic, pp. 183-190.
- Durrell, Lawrence (1957-1960) *The Alexandria Quartet*. London: Faber & Faber.
- Escallier, Robert (2003) 'Le cosmopolitisme méditerranéen. Réflexions et interrogations', *Cahiers de la Méditerranée*, 67, pp. 1-13.
- Escallier, Robert - Gastaut Yvan (2003) (eds) *Du cosmopolitisme en Méditerranée (XVIe-XXe siècles)*, *Cahiers de la Méditerranée*, 67. <<http://cdlm.revues.org/index169.html>>.
- Farinelli, Franco (2003) *Geografia. Un'introduzione ai modelli del mondo*. Torino: Einaudi.
- Foucault, Michel (1969) *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Fusco, Gian Carlo (1974) *Duri a Marsiglia*. Milano: Bietti.
- 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.
- Gastaut, Yvan (2002), 'Le cosmopolitisme, un univers de situations', *Cahiers de l'Urmis*, 8, dicembre, pp. 45-47.
- (2003) 'Marseille cosmopolite après les décolonisations un enjeu identitaire', *Cahiers de la Méditerranée*, 67, pp. 269-285.

- Giubilaro, Chiara (2016) *Corpi, spazi, movimenti. Per una geografia critica della dislocazione*. Milano: Unicopli.
- Grenet, Mathieu - Smyrnelis Marie-Carmen (2016) 'Villes, diasporas, cosmopolitisme(s): une perspective historique', *Disaporas. Circulations, migrations, histoire*, 26, pp. 55-63 (n. monogr. *Scènes urbaines*, Kunth, Anouche - Smyrnelis, Marie-Carmen eds).
- Guarrasi, Vincenzo (2009) 'Esplorando la città cosmopolita', in Marengo, Marina - Lisi, Raissa Atena (ed.) "*Dentro*" i luoghi. *Riflessioni ed esperienze di ricerca sul campo*, Pisa, Pacini, pp. 15-27.
- (2012) 'Geografia e società. Dallo sviluppo locale alla città cosmopolita'. *Collana di Studi e Ricerche*, pp. 113-124.
- Guarrasi, Vincenzo et alii (2011) *La città Cosmopolita. Geografie dell'ascolto*. Palermo: Palumbo Editore.
- Ilbert, Robert (1992) 'Le symbole d'une Méditerranée ouverte au monde', in: Ilbert Robert - Yannakakis, Ilios - avec la coll. Hassous Jacques. (eds), *Alexandrie 1860-1960. Un modèle éphémère de convivialité. Communautés et identité cosmopolite*. Paris: Autrement, pp. 11-17.
- (1996) *Alexandrie 1830-1930*. Il Cairo: IFAO, 2 vol.
- Ilbert Robert - Yannakakis, Ilios - avec la coll. de Hassous Jaques (eds) (1992) *Alexandrie 1860-1960. Un modèle éphémère de convivialité. Communautés et identité cosmopolite*, Paris: Autrement.
- Izzo, Jean-Claude (2001) *La trilogia di Fabio Montale: Casino totale, Choumo, Solea*. Roma: E/O (I ed. or. dei 3 volumi 1995; 1996; 1998).
- Kayser, Bernard (1996) *Méditerranée. Une géographie de la fracture*, Aix-en-Provence: Edisud.
- Khrouz, Nadia - Lanza Nazarena (2015) (eds) *Migrants au Maroc. Cosmopolitisme, présence d'étrangers et transformations sociales*. Rabat: Konrad-Adenauer-Stiftung E.V./ Centre Jacques Berque.
- Lefebvre, Henri (1968) *Le droit à la ville*. Parigi: Éditions Anthropos (tr. It., (1970 *Il diritto alla città*. Padova: Marsilio).

- Lefebvre, Henri - Regulier, Catherine (1986) 'Essai de rythmanalyse des villes méditerranéennes', *Peuples Méditerranéens*, 37, ottobre-dicembre, pp. 5-15.
- (2004) *Rythmanalysis, Space, Time and everyday life*. London: Continuum.
- Liauzu, Claude (1998) 'Heurs et malheurs du cosmopolitisme sur la rive Sud de la Méditerranée à l'époque coloniale', in *Petites et grandes villes du Bassin Méditerranéen. Études autour de l'œuvre d'Étienne Dalmasso*. Roma: École française de Rome, pp. 527-546.
- Makolkin, Anna (2007) *The Nineteenth Century in Odessa. One Hundred Years of Italian Culture on the Shores of the Black Sea (1794-1894)*. New York: Edwin Mellen.
- Marchi, Alessandra (2010) 'La presse d'expression italienne en Egypte. De 1845 à 1950', *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, 5, pp. 91-125, ISSN 2035-794X, <<https://rime.cnr.it/index.php/rime/article/download/317/492>>.
- (2017) 'La presse et l'anarchisme. Des journaux italophones d'Égypte', in Empereur, Jean-Yves - Martellière, Marie-Delphine (eds), *Presses allophones de Méditerranée, Etudes Alexandrines* 41. Alexandrie: Céalex éditeur, pp.155-78.
- Markaris, Petros (2014) 'La ville comme patrie et identité' in Baeza, Laura (sous la direction de), *Les identités plurielles. Première rencontre euromaghrébine d'écrivains*, Tunisi/Sfax: Délégation de l'Union Européenne en Tunisie, pp. 15-22.
- Medici, Anna Maria - Neve, Mario Angelo (2021) (eds) *La Méditerranée-planète. Pour un nouvel atlas d'histoire mondiale*, Milano: Éd. Mimésis.
- Melis, Nicola (2006) 'Cittadinanza turca e minoranze', in Fiorani Piacentini, Valeria *Turchia e Mediterraneo allargato. Democrazia e democrazie*. Milano: Angeli editore, pp. 68-100.
- Minca, Claudio (2008) 'Tra Cosmopolis e Nazione'. *Rivista Geografica Italiana*. 115 pp. 459-481.
- Oiry-Varacca, Mari - Vanz, Jennifer (2022) 'Minorisation. Revisiter les conditions minoritaires', *L'année du Maghreb*, 27, pp. 13-21.
- Palidda, Salvatore (ed.) (2011) *Città Mediterranee e deriva liberista*. Messina: Mesogea
- Pendenza, Massimo (2017) *Radicare il cosmopolitismo. La sociologia cosmopolita di fronte alle sfide del futuro*. Milano: Mimesis.

- Peraldi, Michel (2001) (ed.) *Cabas et containers. Activités informelles et réseaux migrants transfrontaliers*. Paris: Maisonneuve & Larose/MMSH.
- (ed.) (2002) *La fin des Norias? Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*. Paris: Maisonneuve & Larose/MMSH.
- (2005) *Marsiglia: Bazar del Mediterraneo*. Messina: Mesogea.
- Peraldi, Michel - Samson, Michel (2020) *Marseille en résistances. Fin de règnes et luttes urbaines*. Parigi: La découverte.
- Perrot, Marie-Dominique - Rist, Gilbert - Sabelli Fabrizio (1992) *La mythologie programmée. L'économie des croyances dans la société moderne*. Parigi: PUF.
- Pourtier, Roland (2005) 'Les âges de la territorialité', in Antheaume, Benoît - Giraut, Frédéric (eds), *Le territoire est mort. Vive les territoires!*. Parigi: IRD, pp. 39-46.
- Reclus, Élisée (1876-1894) *Nouvelle Géographie Universelle: La terre et les hommes* (NGU). 19 volumi. Paris: Hachette
- Vol. I (1876), *L'Europe méridionale: Grèce, Turquie, Roumanie, Serbie, Italie, Espagne et Portugal*. Parigi: Hachette
- Vol. IX (1884), *L'Asie antérieure*. Parigi: Hachette.
- Vol. X (1885) *L'Afrique septentrionale 1^e partie: Bassin du Nil, Soudan égyptien, Ethiopie, Nubie, Egypte*. Parigi: Hachette.
- Vol. XI (1886) *L'Afrique septentrionale 2^e partie: Tripolitaine, Tunisie, Algérie, Maroc, Sahara*. Parigi: Hachette.
- Secchi, Bernardo (2000) *Prima lezione di urbanistica*. Bari: Laterza 2000.
- Semmoud, Nora - Florin Bénédicte - Legros, Olivier - Troin Florence (2014) (eds), *Marges urbaines et néolibéralisme*. Tours: Presses Universitaires Francois-Rabelais.
- Semmoud Nora - Signoles, Pierre (eds) (2020) *Exister et résister dans les marges urbaines, Villes du bassin méditerranéen*. Bruxelles: Editions de l'Univesrité de Bruxelles.
- Signoles, Pierre (ed) - Cattedra, Raffaele - Legros, Olivier - Iraki Aziz, Barthel Pierre-Arnaud (coordination de la publication) (2014) *Territoires et politiques dans les périphéries des grandes villes du Maghreb*. Paris: Karthala.

- Smyrnelis, Marie-Carmen (2016) 'Postface. Reinterroger le(s) cosmopolitisme(s) en contexte urbaon dans l'aire méditerranéenne', *Diasporas*, 28, pp. 115-129.
- Tarrius, Alain (1992): *Les fourmis d'Europe: migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationals*. Paris: L'Harmattan.
- (2000), *Les nouveaux cosmopolitismes: mobilités, identités, territoires*. La Tour-d'Aigues (France): Editions de l'Aube.
- (2012). *Des transmigrants en France: Un cosmopolitisme migratoire original*.
- Temime, Émile (ed.) (1989-1991) *Migrance. Histoire des migrations à Marseille*. 4 Volumi. Aix-en-Provence: Edisud.
- Vertovec, Steven (2007) 'Super-diversity and its implications', *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), pp. 1024-1054.
- Vidal De La Blache, Paul (1873) 'La Péninsule Européenne. L'Océan et la Méditerranée', *Leçon d'ouverture du cours d'histoire et de géographie à la Faculté des Lettres de Nancy*.
- www.cosmomed.org (consultato il 18 luglio 2022).

4. Curriculum vitae

Raffaele Cattedra. Full Professor of Geography at the Department of Letters, Languages and Cultural Heritage of the University of Cagliari. He deals with the Mediterranean, cities and migrations, favoring multimedia approaches with open perspectives on the relationship between science, art and territory. He taught in France and worked in Morocco and Tunisia. He organized the *Cosmomed* event in 2019: *Traces of cosmopolitanism around the Mediterranean: migrations, current memories* (Il Lazzaretto art center, Cagliari). Among the latest publications, he has edited (in collaboration) *Cagliari. Geografie e visioni di una città*. Milano: Franco Angeli, 2021.

“Comunità di confine”? Ventimiglia cosmopolita

“Border Community”? Cosmopolitan Ventimiglia

Silvia Aru

(Politecnico di Torino)

Date of receipt: 15/10/2021

Date of acceptance: 14/04/2022

Riassunto

Ventimiglia, città al confine con la Francia, è una delle metonimie di un'Europa politicamente in crisi, come mostrano gli effetti sul territorio della gestione dei flussi migratori tra i due Stati confinanti. Ma la città può essere considerata anche l'emblema di un modo altro di vivere e concepire le mobilità. Il contributo si propone di indagare le varie forme di supporto offerte ai migranti da parte di gruppi tra loro fortemente eterogenei (rete NoBorder, volontari Caritas, operatori delle ONG, etc.). Il cosmopolitismo verrà indagato principalmente come orizzonte di senso che motiva, secondo direttrici anche fortemente differenziate, il supporto ai migranti e al loro diritto alla mobilità.

Parole chiave

Confine; cosmopolitismo; Ventimiglia

Abstract

Ventimiglia, a city on the border with France, is one of the metonyms of a Europe politically in crisis, as revealed by the effects on the territory of managing migratory flows between the two neighbouring states. However, the city can also be considered the emblem of another way of living and conceiving mobility. This paper investigates the support offered to migrants by highly heterogeneous groups (NoBorder network, Caritas volunteers, NGO workers, etc.). Cosmopolitanism will be explored mainly as a horizon of meaning that motivates, according to different directions, support for migrants and their right to mobility.

Keywords

Border; Cosmopolitanism; Ventimiglia

1. Introduzione. - 2. Cosmopolitismo può far rima con confine? Brevi note teoriche. - 3. Ventimiglia: la storia del ritorno di un confine. - 4. Cosmopolitismo come “campo di contestazione” a Ventimiglia: molteplicità. - 5. Discorsi “altri” a Ventimiglia: visibilità & spazi. - 6. Note conclusive. - 7. Bibliografia. - 8. Curriculum vitae

1. Introduzione

È possibile accostare il concetto di *cosmopolitismo* ad una situazione in cui ad alcuni soggetti è preclusa la mobilità e ad altri è invece consentita? E ancora: i luoghi di confine possono essere letti attraverso le lenti teoriche del cosmopolitismo? Se sì, secondo quali prospettive? La sfida posta da queste domande costituisce un punto di partenza ed il quadro entro cui si muove il presente contributo.

Il lavoro prende le mosse da un più ampio progetto di ricerca europea dal titolo: *A Place for the Asylum Seekers. European migration policies and their socio-spatial impacts* (PASS)¹. L'obiettivo del lavoro biennale, concluso nel 2020, era quello di valutare gli impatti socio-spaziali delle politiche d'asilo dell'Unione Europea (UE) in specifici luoghi, tra questi l'area di confine italo-francese e, in particolare, il comune ligure di Ventimiglia. Per indagare gli impatti delle politiche migratorie a livello socio-territoriale, il confine è stato scelto all'interno del progetto PASS come spazio privilegiato di indagine. Pur essendo ai margini dello Stato, infatti, "non è mai [un contesto] marginale" (Brambilla, 2015, p. 26). Infatti, è qui che sono più visibili i meccanismi di gestione e di divisione della mobilità (Cuttitta, 2007; Tazzioli, 2017), la criminalizzazione di alcune sue forme (quelle definite per legge come "irregolari") e la relazione tra politiche migratorie e la vita di coloro che non hanno i documenti in regola per risiedere in uno Stato e/o spostarsi in un altro.

Nell'ambito delle scienze sociali, la centralità delle aree di confine è cresciuta nel tempo. A partire dagli anni '90, il tema dei confini inizia a farsi spazio all'interno del dibattito critico sulla globalizzazione e i suoi effetti, anche al di fuori del mondo prettamente accademico. In quest'ultimo caso, si pensi al movimento dei *Sans papiers* in Francia, alla campagna internazionale *No one is illegal* e al movimento *NoBorder*. Studiosi e attivisti, ognuno con i propri strumenti e ambiti di azione, hanno posto un'enfasi specifica sul proliferare di muri, confini e politiche migratorie sempre più restrittive in un mondo globalizzato e interconnesso fisicamente e virtualmente per capitali e merci. A questo proposito, il crescente numero di coloro che sono morti durante i tentativi di giungere in Europa parla chiaro². Riprendendo le parole del filosofo politico Sandro Mezzadra, potremmo dire che questi dati mostrano come i confini siano diventati "[...] un drammatico

¹ Marie Skłodowska-Curie Fellowship, EU proposal n. 752021.

² Cfr. <http://www.borderdeaths.org/?page_id=5> (15 ottobre 2021).

campo di tensione in cui spesso la ricerca di una vita migliore si infrange sulla catastrofe della morte” (Mezzadra, 2007, p. 104).

Per comprendere in che modo sia possibile accostare il termine cosmopolitismo ad una realtà di confine sempre più escludente e violenta, è necessario fare un ulteriore passo concettuale. Infatti, se è vero che il confine si pone come spazio egemonico per ordinare la realtà, categorizzare i soggetti e irreggimentarne corpi e movimenti (*hegemonic borderscape*), è altrettanto vero che esso può farsi contesto di lotta da cui possono partire discorsi e/o pratiche di dissenso (*counter-hegemonic borderscapes*) (Brambilla, 2015). Per questa via, il confine può diventare un paradigma non solo dell’attraversamento, ma anche della circolazione, della mescolanza e della resistenza a certe forme di gestione delle mobilità (Salvídar, 1997).

È a partire da questa seconda natura, potenzialmente propria di ogni confine, che l’articolo tenterà di rintracciare tracce di cosmopolitismo a Ventimiglia. In particolare, l’articolo individuerà alcune specifiche pratiche in cui le tracce di cosmopolitismo si sostanziano e prendono visibilità. La tesi portata avanti dal lavoro, si badi bene, non è che le tracce di cosmopolitismo siano legate in maniera semplicistica alla sola presenza dei migranti “bloccati” al confine. Al contrario, si sostiene che tali tracce si possano trovare all’interno dei luoghi e delle pratiche che portano avanti un’altra idea di comunità umana, ovvero di una comunità che si pone in completa antitesi rispetto alle logiche divisive e statocentriche del management del confine.

Da un punto di vista metodologico, tale studio è esito di una ricerca empirica condotta nella città di Ventimiglia nel 2018. Il lavoro di campo si è snodato in diversi luoghi, tra questi gli spazi pubblici della città, i rifugi di fortuna, il Campo formale per migranti della Croce Rossa, l’Infopoint *Eufemia* gestito dal Collettivo 20K e il centro Caritas. In questi contesti d’indagine, ho utilizzato diversi strumenti d’indagine qualitativi, tra cui l’osservazione partecipante e le interviste in profondità realizzate con migranti, volontari, attivisti e politici locali. Ho partecipato attivamente alle attività svolte dal collettivo 20K sia nell’Infopoint *Eufemia* che lungo il confine dove avvengono i respingimenti. I numerosi dati empirici raccolti, insieme ai dati secondari a supporto, sono la base del mio lavoro.

Il contributo è così strutturato. Dopo un necessario inquadramento teorico in cui si prova a sciogliere l’apparente ossimoro tra “cosmopolitismo” e “confine”, il terzo paragrafo indaga il caso specifico di Ventimiglia, offrendo un inquadramento della nuova strutturazione del confine franco-italiano a partire dal 2015, anno in

cui i francesi hanno ripristinato i controlli sulle mobilità in ingresso. Il quarto e il quinto paragrafo, cuore del lavoro, indagano le molteplicità di forme, pratiche e luoghi in cui è possibile trovare tracce di cosmopolitismo a Ventimiglia. Entrambe le sezioni, dedicate rispettivamente ai gruppi solidali e ai luoghi e tempi della solidarietà, hanno l'intento di sottolineare come il cosmopolitismo al confine nasca e prosperi all'interno di un *campo di contestazione* rispetto allo status quo, in cui operano una pluralità di attori con diversi orizzonti politici e d'azione. Infine, le note conclusive riassumono il lavoro, sottolineando gli spunti principali offerti dal contributo.

2. *Cosmopolitismo può far rima con confine? Brevi note teoriche*

Come i lavori raccolti in questo numero monografico dimostrano, non esiste un'interpretazione uniforme del concetto di "cosmopolitismo". La letteratura sul tema adotta, non a caso, una molteplicità di prospettive e di strumenti metodologici per indagare il tema sia da un punto di vista teorico che empirico (Cheah, 2006). In via schematica, i diversi approcci al tema possono essere ricondotti a due grandi gruppi. Il primo, con un focus principalmente *normativo/filosofico*, sottolinea le caratteristiche salienti alla base dell'idea di "cittadinanza globale"; il secondo punta l'attenzione sul piano empirico, focalizzando l'analisi sulle realtà sociali e sulla dimensione delle pratiche che danno corpo all'idea che esista una cittadinanza globale, al di sopra di ogni ideale nazionalistico. Questo secondo gruppo di studi, riconducibili a quello che David Harvey (2001) definisce "Cosmopolitismo radicato" (*Grounded cosmopolitanism*), prova ad utilizzare il concetto di cosmopolitismo superando quello che alcuni studiosi hanno valutato come suo limite, ovvero la sua presunta natura utopica, disancorata da quanto accade realmente al mondo (Gregory et al., 2009). Il noto filosofo francese Étienne Balibar (2006) è tra i primi ad affermare che l'attuale processo di globalizzazione e le crescenti interconnessioni planetarie rendono invece il cosmopolitismo una realtà e non solamente un concetto *normativo/filosofico*. I due gruppi di studi sul cosmopolitismo non sono dunque in contraddizione, anzi. Lo stesso Harvey afferma la necessità di non rigettare il cosmopolitismo *tout court*, ma di utilizzare tale concetto per proporre una visione del mondo antitetica a quella dei nazionalismi imperanti (Harvey, 2001). Attraverso questa prospettiva, il cosmopolitismo si disancora da una dimensione esclusivamente teorica, per essere strumento di studio della dimensione pratica e politica di un diverso mondo possibile.

Per comprendere ancora meglio la possibile (e auspicabile) convivenza tra la dimensione *normativo/filosofico* e la dimensione pratica e concreta (*grounded*, per l'appunto) di cosmopolitismo risultano di supporto le considerazioni di Delanty (2012):

Il cosmopolitismo come *critica normativa* si riferisce a fenomeni che sono generalmente in tensione con il loro contesto sociale, che cercano di trasformare. [...] [Il cosmopolitismo] è un discorso o un fenomeno che si esprime nei suoi effetti sui contesti sociali e nella sua risposta ai problemi sociali che sono vissuti dalle persone in diversi contesti. Il cosmopolitismo è quindi sia una teoria normativa (che fa rivendicazioni cognitive) che un *particolare tipo di fenomeno sociale* (Delanty, 2012, pp. 41-42).

Da un punto di vista teorico, il mio contributo si iscrive in questa corrente di ricerca che accomuna studi tesi ad indagare la natura sociale e trasformativa del cosmopolitismo, quest'ultimo inteso come processo ancorato ad un preciso contesto socio-territoriale. La dimensione sociale, situata e conflittuale del cosmopolitismo fa sì che questo fenomeno sia particolarmente proficuo da studiare al confine (Rumford, 2012). Da questo luogo peculiare, è possibile infatti non solo cogliere le dinamiche di esclusione rivolte a certe categorie di soggetti (i “migranti irregolari”), ma anche il potere trasformativo che idee altre di abitare il mondo possono portare con sé. Seguendo tale prospettiva, nelle pagine che seguiranno, dopo un breve richiamo al contesto di Ventimiglia e alla strutturazione del confine in quest'area, verrà analizzata quella che Fine (2012) chiama la “solidarietà cosmopolita” (*cosmopolitan solidarity*), ovvero la rete che si è creata nel tempo a supporto della presenza dei migranti e del loro diritto alla mobilità. In linea con la cornice teorica che istruisce il lavoro, tale rete – composita e mutevole nel tempo – verrà indagata per il potere trasformativo dei discorsi e delle pratiche che, in dissenso più o meno aperto con le politiche confinarie, sostanziano la sua variegata attività.

3. Ventimiglia: la storia del ritorno di un confine

Ventimiglia è una piccola città italiana di circa 24.000 abitanti (ISTAT, 2017) sul confine che a nord-ovest separa l'Italia dalla ricca area francese della Costa Azzurra. A partire dal 2015, l'area lungo il confine italo-francese è tornata ad essere uno dei numerosi checkpoint interni alla UE del controllo dei flussi migratori (Tazzioli - Garelli 2020). Ormai da sette anni, infatti, la Francia ha ristabilito i

controlli alla frontiera con l'Italia come misura di emergenza in risposta a vari allarmi terroristici dichiarati lungo il corso del tempo (Giliberti, 2020). Ad essere sotto controllo sono in particolar modo i *movimenti irregolari* dei cittadini non europei (Wagner - Perumadan - Baumgartner, 2019) direttamente associati ad un maggior rischio per la sicurezza nazionale. La storia di Ventimiglia è emblematica per comprendere la portata di tali mobilità rimaste sotto traccia fin dalla dismissione, grazie all'accordo di Schengen, di infrastrutture e sistematici controlli ai confini interni alla UE. Ventimiglia, come altri contesti simili in Unione Europea (UE) (Cassidy et al, 2018), ha dunque conosciuto a partire dagli anni Novanta una perdita di importanza e funzione del confine tra i due Stati membri (processo di *debordering*) e, successivamente, una ripresa dei controlli e delle infrastrutture espressamente rivolte ai movimenti irregolari (processo di *rebordering*). I dati parlano chiaro: nel 2017 nel dipartimento delle Alpi Marittime – quello al di là del confine di Ventimiglia – sono stati respinti 44.433 individui (tra cui 13.500 minori), contro gli appena 1.193 del 2015³. A partire dal primo blocco francese, Ventimiglia si è trovata dunque a fronteggiare la presenza nel suo territorio di migliaia di migranti bloccati, tra cui numerosi minori.

Nel tempo, la situazione venutasi a creare ha richiamato nella piccola città di frontiera un gran numero di attivisti e di volontari pronti ad affiancare la popolazione locale che, in un primo momento, aveva risposto in maniera compatta dando un aiuto concreto e quotidiano alle esigenze dei migranti bloccati nell'area. Dopo un'iniziale fase di pieno supporto alla presenza dei migranti bloccati, parte della popolazione ha iniziato a mostrare segni di ostilità per la situazione venutasi a creare in città. Anche in risposta ad alcune rimostranze, un campo di soccorso della Croce Rossa aperto nel 2015 nella zona della stazione è stato chiuso dopo pochi mesi perché non più "adatto allo scopo" e "dannoso per l'immagine di Ventimiglia e del suo settore turistico" (Intervista al Segretario del Sindaco, 18/09/2018). Nell'estate del 2015, è nato il presidio permanente *NoBorder*, una sorta di tendopoli auto-organizzata da attivisti politici e migranti proprio a ridosso della frontiera, con l'obiettivo di creare un "laboratorio permanente di convivenza e di resistenza alle politiche repressive" dei territori di confine⁴. Dalla fine del 2015, le autorità italiane hanno messo a punto una serie di dispositivi per gestire e

³ Cfr. <https://www.agi.it/fact-checking/migranti_francia_respingimenti_macron_salvini-4328311/news/2018-08-31/> (15 ottobre 2021).

⁴ Cfr. <<https://noborders20miglia.noblogs.org/chi-siamo/>> (15 ottobre 2021).

irreggimentare la presenza di persone bloccate in città (Amigoni et al., 2021; Aru, 2021) e per destrutturare le forme più politicizzate e antagoniste di supporto ai migranti in transito (Trucco, 2021). Dopo ogni sgombero, i migranti sono stati metodicamente identificati e gli attivisti, soprattutto NoBorder in un primo periodo, hanno ricevuto ordini di espulsione. Nel 2016, la sistematicità degli sgomberi e delle espulsioni degli attivisti ha creato una situazione paradossale: alla crescente precarietà dei campi informali si è aggiunto un vero e proprio “vuoto istituzionale” di sostegno ai migranti, che è stato parzialmente bilanciato dalle attività della chiesa di Sant’Antonio e della Caritas. È infatti la chiesa di Sant’Antonio, nel quartiere delle Gianchette, ad aver accolto tra il 31 maggio 2016 e l’agosto 2017 i migranti dopo l’ennesimo sgombero (Intervista a Mugahid, 02/12/2018). Nel prevalente vuoto istituzionale (Intervista a C., assistente sociale di Oxfam, 1° dicembre 2018), la funzione fondamentale svolta dalla Chiesa era riconosciuta informalmente da tutti; non solo dal sindaco, ma anche dalla polizia, che mandava i migranti a Don Rito per farsi aiutare (Intervista a M.N., medico Caritas, 19/11/2018). Le lamentele dei residenti non si sono però fermate, tanto che nel quartiere si è costituito un Comitato con lo scopo di riportare le Gianchette e la sua chiesa ad una “situazione normale” (Intervista a A.M., presidente del Comitato delle Gianchette, 09/11/2018). Nel luglio 2016, dopo mesi passati a cercare aree adatte, la Prefettura ha aperto il campo Roja, volutamente lontano dal centro città, affidandone anche in questo caso la gestione alla Croce Rossa. La chiesa delle Gianchette è stata chiusa; gli uomini adulti sono stati trasferiti al campo Roja nel luglio 2016 e tutti gli altri, donne e minori non accompagnati, nell’agosto del 2017. Mentre il movimento NoBorder pur non scomparendo del tutto ha subito un forte ridimensionamento a causa dei fogli di via per gli attivisti, altre realtà solidali sono entrate in scena, tra queste il Collettivo 20K.

4. Cosmopolitismo come “campo di contestazione” a Ventimiglia: molteplicità

Il «principio di ospitalità» proprio di ogni società (Derrida, 2005) ha differenti volti a Ventimiglia. In un contesto come quello del confine, che nel caso specifico è fortemente ostile alla mobilità irregolare, le forme di solidarietà provengono da attori differenti che operano in alcuni casi anche in rete tra loro.

È possibile analizzare l’azione di diversi gruppi attivi nel tempo a Ventimiglia per provare a inquadrare i loro orizzonti politici. Questi ultimi costruiscono, attraverso pratiche quotidiane concrete, una forma di solidarietà che potremmo

definire appunto “cosmopolita”, proprio perché in antitesi rispetto a una gestione escludente del confine e a una visione differenziale del diritto alla mobilità (Sbraccia - Mezzadra, 2007). Inoltre, si può rintracciare un comune riferimento al “diritto ad avere diritti” (Arendt, 1996), ovvero all’idea che i diritti debbano essere garantiti all’umanità stessa, al di là del differente status giuridico dei singoli. Nonostante questa matrice di base comune, è possibile individuare dei riferimenti politici e/o culturali differenti tra i vari gruppi solidali che ne muovono e definiscono l’azione. Come ci ricorda anche Agier, infatti:

Si tratta di ambienti culturalmente eterogenei, le cui motivazioni, nonostante il loro carattere contraddittorio – più o meno umanitario o politico, per esempio – hanno effetti dal punto di vista della protezione e dell’integrazione degli stranieri (Agier, 2016, p. 4).

Come in parte già ricordato, tra gli attori attivi sul campo fin dalla primissima ora vi sono la Caritas, le ONG e la Croce Rossa, la rete NoBorder e il Collettivo 20K. Nel mondo cristiano, qui incarnato dalla Caritas, la visione cosmopolita della società è associata in primis alle parole attribuite a San Paolo:

Così dunque non siete più né stranieri né ospiti; ma siete concittadini dei santi e membri della famiglia di Dio (Efesini 2, 19).

Inoltre, un ulteriore riferimento cristiano alla base di una certa visione del mondo è la parabola del buon Samaritano, intesa come giustificazione per un’etica universalistica dell’amore incondizionato (Bretherton, 2006). In questo quadro, le politiche per i rifugiati che stanno attuando al giorno d’oggi la maggior parte delle democrazie liberali sono moralmente problematiche perché favoriscono il forte sul debole. L’azione di supporto offerta a Ventimiglia dal centro Caritas ai migranti si sostanzia principalmente in pasti caldi e abiti. Come chiariscono le parole delle volontarie qui riportate, emerge una visione fortemente contraria ad un certo approccio securitario alla gestione del confine di Ventimiglia che trova spazio anche all’interno del mondo cristiano:

Io sento dire dalle mie amiche, gente di chiesa, mi hanno detto: “Ma scusa, hanno fatto il Campo Roja, devono stare chiusi lì dentro!” Così. Ci sono rimasta [di stucco], dico: “Ma stai dicendo sul serio? Non devi metterli in gabbia...” Ma io ho detto “Non lo so, saranno gentili, saranno persone che hanno bisogno...sono libere. Ma cosa mi

dici?! Allora poi ha cambiato un po', però mi ha detto così! “Devono stare chiusi”, mi ha detto, “devono stare chiusi, devono essere invisibili”. [V] eramente io mi inchino ai NoBorder, mi inchino, per ciò che hanno fatto [...] loro. Noi abbiamo dato le braccia, tutto quello che era visibile, si poteva fare, bene; quello che era invisibile, lo facevano loro (intervista a P., focolarina - volontaria Caritas, 06/11/2018).

In questo brano si fa diretto riferimento a una qualche forma di rapporto tra le azioni (visibili) a favore dei migranti portate avanti nell'ambito della chiesa e quella della rete NoBorder, una rete antagonista internazionale che opera in vari confini interni alla EU. I soggetti della rete si battono per la libertà di movimento e oppongono resistenza a politiche di controllo dei flussi delle migrazioni umane, attraverso iniziative politiche come l'organizzazione e il coordinamento di campi di protesta sulle frontiere, azioni dimostrative, azioni dirette, campagne anti-deportazione. I NoBorder si oppongono esplicitamente all'inasprimento, in senso restrittivo, delle politiche europee in materia di asilo e immigrazione, con l'obiettivo “di contribuire, insieme ai diretti interessati e alle organizzazioni sul campo, al sostegno per una vita dignitosa e per i diritti basilari delle persone in transito verso l'Europa”⁵.

Col passare del tempo, ad una maggiore strutturazione del confine, ha fatto seguito l'arrivo in città di un numero crescente di ONG formalizzate (es. OXFAM, WeWorld) le uniche a cui è consentito entrare anche all'interno del Campo della Croce Rossa per supportare i migranti. Le ONG e la Croce Rossa basano il loro cosmopolitismo sul principio dell'università dei diritti fondamentali e su quello di uguaglianza. Inoltre, dal 2016 diventa sistematica la presenza a Ventimiglia del Collettivo 20K che porta avanti, in aperto contrasto con la gestione confinaria, un'idea di cittadinanza svincolata dal principio di appartenenza territoriale. Ecco come si descrivono:

Siamo un collettivo politico, orizzontale e autogestito, che dal 2016 lotta contro il sistema di violenze razziste, capitaliste e patriarcali incarnate dal dispositivo frontiera sul territorio di Ventimiglia. [...] Sosteniamo l'autodeterminazione delle persone in movimento attraverso lo scambio di conoscenze, il supporto materiale e immateriale lontano da logiche assistenziali, e pratiche condivise di resistenza alla repressione della frontiera. *Lottiamo per un mondo senza frontiere, senza catene e senza*

⁵ Cfr. <https://m.facebook.com/CiampinoNoBorders/?ref=page_internal> (15 ottobre 2021).

*padrona, in cui la libertà di movimento sia garantita alle persone prima che alle cose e in cui tutte possano realizzare i propri desideri*⁶.

Il Collettivo 20K e il movimento NoBorder condividono l'idea di lotta politica contro un mondo profondamente ineguale. Eppure le divergenze e le spaccature tra questi due gruppi esistono, come spiega L.A., attivista del Collettivo: "I NoBorder ci hanno accusato di essere 'assistenzialisti', 'amici dei passeur', poco critici...ogni volta una nuova..." (Intervista, 16/10/2019). Se il movimento NoBorder viene fortemente ridimensionato a causa dei fogli di via, il Collettivo 20K si radica in città. Nel 2016 apre infatti l'Infopoint *Eufemia* proprio di fronte ad uno dei principali campi informali della città per fornire supporto legale, informazioni e supporto logistico (connessione internet, corrente per ricaricare il cellulare) ai migranti in transito. Nel dicembre 2018, l'Infopoint è stato chiuso a causa del mancato rinnovo, da parte del proprietario dell'immobile, dell'affitto. Tra il 2019 e il 2022 l'attività del Collettivo 20K ha proseguito come progetto mobile sul territorio grazie ad un furgoncino sovvenzionato da una rete di attivisti inglese il cui gruppo è nato inizialmente a supporto dei migranti a Calais. Nel maggio 2022 è stato aperto un nuovo Infopoint poco distante dal precedente, anche se in una zona leggermente più lontana dal centro città.

Nella città ligure, la rete di solidarietà cosmopolita creata fin dalla prima ora è dunque abbastanza trasversale e si ridefinisce costantemente. Tale rete non solo si riconfigura in base al momento, ma rende visibile sul territorio un modo «altro» di abitare il confine e di rapportarsi al tema della migrazione.

5. Discorsi "altri" a Ventimiglia: visibilità & spazi

L'azione di attivisti, di volontari e di operatori ONG porta con sé una carica trasformativa che, come abbiamo visto nella parte teorica, viene qui considerata caratteristica centrale del "cosmopolitismo radicato". Tale azione, che abbiamo detto essere eterogenea nei modi e nei fini, ha non solo dei tempi, ma anche degli spazi specifici in cui si palesa. Per comprendere il portato trasformativo della presenza sul territorio di questa realtà solidale è necessario fare riferimento anche a quanto le diverse pratiche portate avanti nel suo seno, permettano di ridefinire la

⁶ Cfr. <<https://www.facebook.com/progetto20k/>> (15 ottobre 2021).

visibilità dei migranti e del loro movimento. Sono infatti vari i momenti e i luoghi che si oppongono apertamente ai processi di costante marginalizzazione, espulsione e invisibilizzazione della presenza migrante e solidale dalla città. Dall’iniziale presidio NoBorder, passando per le numerose manifestazioni contro il confine che hanno interessato la città, viene posto collettivamente il problema dell’attuale regime confinario e l’ipotesi di un altro mo(n)do possibile (di agire). Gli spazi pubblici e l’area di confine attraversati da numerose manifestazioni pro mobilità mettono in scena questa *ipotesi altra* lungo l’arco del tempo.

Accanto a questi momenti temporanei di “visibilità”, abbiamo assistito alla nascita, proprio in seno alla rete solidaristica, di luoghi che potremmo definire – riprendendo un termine caro a Michele Foucault – *eterotopie* (Foucault, 2018).

Le eterotopie organizzano una parte del mondo sociale in un modo diverso da quello che le circonda. Questo ordinamento alternativo li contraddistingue come *Altro* e permette loro di essere visti come un esempio di un modo alternativo di fare le cose (Heterington, 1997, cit. in Harvey, 2001, p. 537).

Gli spazi eterotopici sono dei veri e propri “serbatoi di immaginazione” che si correlano allo spazio esteriore “sia nella forma dell’illusione sia nella forma della compensazione” (Foucault, 2018). Tra questi, a Ventimiglia troviamo il già citato Infopoint *Eufemia* e il bar *Hobbit*, posto nei pressi della stazione della città. L’Infopoint prende il nome da una delle città invisibili di Calvino (1972), *Eufemia* per l’appunto, una città che si definisce proprio come uno spazio di incontro e di condivisione. Calvino così la descrive (Calvino, 2012, pp. 140-141).

Non solo a vendere e a comprare si viene ad *Eufemia*, ma anche perché la notte accanto ai fuochi tutt’intorno al mercato, seduti sui sacchi o sui barili o sdraiati su mucchi di tappeti, a ogni parola che uno dice – come ‘lupo’, ‘sorella’, ‘tesoro nascosto’, ‘battaglia’, ‘scabbia’, ‘amanti’ – gli altri raccontano ognuno la sua storia di lupi, di sorelle, di tesori, di scabbia, di amanti, di battaglie. E tu sai che nel lungo viaggio che ti attende, quando per restare sveglio al dondolio del cammello o della giunca ci si mette a ripensare tutti i propri ricordi a uno a uno, il tuo lupo sarà diventato un altro lupo, tua sorella una sorella diversa, la tua battaglia altre battaglie, al ritorno da *Eufemia*, la città in cui ci si scambia la memoria a ogni solstizio e a ogni equinozio.

Il bar *Hobbit*, gestito da Delia Bonomo, è diventato nel tempo simbolo della rete di solidarietà a Ventimiglia e luogo di incontro per migranti e non⁷. Il bar si è dotato, nel tempo, di spazi dedicati a fornire un primo supporto alle persone in transito. Ecco le parole di Delia che – con la sua presenza – ricorda il ruolo fondamentale svolto anche da singoli abitanti di Ventimiglia nella rete composita di solidarietà cosmopolita:

Nel frattempo il nostro Sindaco aveva dato l'ordinanza di non dare da mangiare agli immigrati per strada. E io un giorno (era una festa, credo che era il 15 agosto) ho fatto le lasagne per tutti i ragazzi. *Io li chiamo ragazzi, perché immigrata sono anch'io, figlia di immigrati. [...]* Comunque, avevo fatto le lasagne perché la Caritas era chiusa e all'epoca non c'era la distribuzione dei francesi. E, perciò, avevo avvisato tutti i ragazzi che se venivano potevano mangiare gratuitamente un piatto di lasagna. È così che è nata un po' la mia storia, ecco. Da lì ho conosciuto i NoBorder. [...] È diventato il bar degli immigrati. Man mano la mia clientela italiana (o bianca, come volete distinguere voi), man mano si sono allontanati tutti perché avevano paura tutti di prendersi le malattie, perciò mi chiedevano il caffè nella tazzina di plastica, monodose, perché avevano paura tutti di prendersi la scabbia. E nel giro di poco io ho perso tutta la clientela italiana. Nel frattempo, però, è aumentata quella dei ragazzi di tutte le famiglie. [...] [Mi hanno aiutato] i volontari che abitano a Ventimiglia, che fanno parte della Caritas, o chi era alla Chiesa di Sant'Antonio. Ma 'il normale', che non la pensa come me, [mi ha ostacolato]. A me non piace dire 'politicamente diverso' perché io non sono politica. *Io non lo faccio perché politicamente sono di una bandiera, io lo faccio perché il mio cuore non ha colore, non ha una bandiera* (int. a Delia Bonomo, 01/12/2018).

6. Note conclusive

L'esperienza di attraversamento, ma anche di permanenza dei migranti a Ventimiglia, non la rende di fatto una città cosmopolita. La natura cosmopolita non è data dalla compresenza di persone di provenienza differente, così come le persone in transito possono non essere esse stesse cosmopolite nell'orientamento (Roudometof, 2005). Eppure, proprio in questo campo di battaglia (Ambrosini, 2020) che è il confine, in cui vengono utilizzati diversi meccanismi per bloccare, contenere ed espellere le persone in movimento, si sviluppano strutture materiali, azioni di solidarietà e reti di azione che parlano di un'altra idea di mondo in cui il diritto a rimanere e ad attraversare i confini dovrebbe avere carattere universale.

⁷ Cfr. <https://www.repubblica.it/cronaca/2018/09/12/news/barista_serve_gli_stranieri_minacce_e_insulti-206235872/> (15 ottobre 2021).

Seguendo l'orientamento teorico del “cosmopolitismo radicato”, questo contributo si è focalizzato sulla pluralità di luoghi e attori che nel tempo hanno creato la rete di solidarietà a favore dei migranti e della loro mobilità nella città ligure. Qui, più che altrove, sono stati rintracciati i semi per una possibile trasformazione dell'attuale sistema confinario.

7. Bibliografia

- Agier, Michel (2016) *Borderlands: Towards an anthropology of the cosmopolitan condition*. Cambridge and Malden: John Wiley & Sons.
- Amigoni, Livio, et al. (eds.) (2021) *Debordering Europe: Migration and Control Across the Ventimiglia Region*. Springer Nature.
- Arendt, Hannah (1996) *Le Origini del Totalitarismo*, tr.it. di A. Guadagnin. Milano: Edizioni di Comunità, 1996.
- Aru, Silvia (2021) ‘Abandonment, Agency, Control: Migrants’ Camps in Ventimiglia’, *Antipode*, 53 (6), pp. 1619-1638.
- Balibar, Étienne (2006) ‘Cosmopolitisme et internationalisme: deux modèles, deux héritages’, in Naishtat, Francisco (ed.), *Philosophie politique et horizon cosmopolitique*. Paris: UNESCO, pp. 37-64.
- Brambilla, Chiara (2015) ‘Exploring the critical potential of the borderscapes concept’, *Geopolitics*, 20 (1), pp. 14-34.
- Bretherton, Luke (2006) ‘The duty of care to refugees, Christian cosmopolitanism, and the hallowing of bare life’, *Studies in Christian Ethics*, 19 (1), pp. 39-61.
- Calvino, Italo (2012) *Le città invisibili*. Milano: Edizioni Mondadori.
- Cheah, Pheng (2006) ‘Cosmopolitanism’, *Theory, culture & society*, 23 (2-3), pp. 486-496.
- Cuttitta, Paolo (2007) *Segnali di confine. Il controllo dell'immigrazione nel mondo-frontiera*. Milano: Mimesis.
- Delanty, Gerard (2012) ‘Introduction: the emerging field of cosmopolitanism studies’, in *Routledge handbook of cosmopolitanism studies*. London-New York: Routledge, pp. 20-27.

- Derrida, Jacques (2003) *On cosmopolitanism and forgiveness*. London-New York: Routledge.
- Fine, Robert (2012) 'Cosmopolitanism and human rights', in *Handbook of Human Rights*. London-New York: Routledge, pp. 124-133.
- Foucault, Michael (2018) *Eterotopia*. Milano: Mimesis.
- Giliberti, Luca (2020) 'Il ritorno delle frontiere interne in Europa e la solidarietà ai migranti in transito: il caso della Val Roja', *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, 28, pp. 69-87.
- Gregory, Derek *et al.* (2009) *The dictionary of human geography*. Cambridge and Malden: John Wiley & Sons. Voce *Cosmopolitanism*, pp. 117-118.
- Harvey, David (2001) *Cosmopolitanism and the banality of geographical evils*. Duke University Press.
- Khosravi, Shahram (2019) *Io sono confine*. Milano: Elèuthera.
- Latour, Bruno (2004) 'Whose cosmos, which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck', *Common knowledge*, 10 (3), pp. 450-462.
- Mezzadra, Sandro (2007) 'Confini, migrazioni, cittadinanza', pp. 103-113 <https://www.sissco.it/download/pubblicazioni/confini_mezzadra.pdf> (15 ottobre 2021).
- Robbins, Bruce (1998) 'Actually existing cosmopolitanism', in Cheah, Pheng - Robbins, Bruce (editors) *Cosmopolitics: Thinking and feeling beyond the nation*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 1-19.
- Roudometof, Victor (2005) 'Transnationalism, cosmopolitanism and glocalization', *Current sociology*, 53 (1), pp. 113-135.
- Rumford, Chris (2012) 'Bordering and connectivity: Cosmopolitan opportunities', in *Routledge handbook of cosmopolitanism studies*. London-New York: Routledge, pp. 261-269.
- Saldívar, José David (1997) *Border matters*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Sbraccia, Alvise - Mezzadra, Sandro (2006) *Diritto di fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*. Verona: Ombre Corte.

- Tan, Kok-Chor (2004) *Justice without borders: Cosmopolitanism, nationalism, and patriotism*. Cambridge: University Press.
- Tazzioli, Martina (2017) ‘Moving Migrants Around, Moving Migrants Back: Counter-mapping Channels of Relocation and of Forced Transfer across Europe’, *Political power & Social Theory* <<https://www.politicalpowerandsocialtheory.com/the-refugee-crisis>> (15 ottobre 2021).
- Tazzioli, Martina - Garelli, Glenda (2020) ‘Containment beyond detention: The hotspot system and disrupted migration movements across Europe’, *Environment and Planning D: Society and Space*, 38 (6), pp. 1009-1027.
- Trucco, Daniela (2021) ‘(Un) Politicising a European Border: No Border and Solidarity Mobilisations in Ventimiglia after 2015’, in Amigoni, Livio, *et al.* (eds.), *Debordering Europe. Migration, Diasporas, Citizenship*. Cham: Palgrave Macmillan, pp. 179-204.
- Wagner, Martin - Perumadan, Jimy - Baumgartner, Paul (2019) *Secondary Movements*, <<https://www.cidob.org/en/layout/set/print/content/download/75622/2433820/file/WORKING+PAPERS++No.+34.+Secondary+Movements.pdf>> (15 ottobre 2021).

8. Curriculum vitae

Silvia Aru (PhD) è ricercatrice di Geografia economica e politica all’Università di Torino. I suoi interessi di ricerca comprendono le politiche migratorie e i loro impatti socio-territoriali, i temi della giustizia e dell’inclusione/esclusione socio-spaziali. Su questi temi ha condotto un progetto Marie Curie presso l’Università di Amsterdam sulle politiche migratorie europee (2018-2020). La sua attività di ricerca ha trovato, nel tempo, una sintesi in diverse pubblicazioni su riviste nazionali e internazionali e in due monografie sulla geografia delle migrazioni. È inoltre co-editor della Rivista Geografica Italiana e Consigliera dell’Associazione dei geografi Italiani (AGeI).

Overlap, co-presence and interaction in the public space. Fragments of local cosmopolitanism in the city of Cagliari

Gianluca Gaias

(Università degli Studi di Cagliari)

A Cloe, grande città, le persone che passano per le vie non si conoscono. Al vedersi immaginano mille cose uno dell'altro, gli incontri che potrebbero avvenire tra loro, le conversazioni, le sorprese, le carezze, i morsi. Ma nessuno saluta nessuno, gli sguardi s'incrociano per un secondo e poi si sfuggono, cercano altri sguardi, non si fermano.

Italo Calvino, *Le città invisibili*

Date of receipt: 28/01/2022

Date of acceptance: 19/06/2022

Abstract

Contemporary cities are experiencing a sort of renewal of their shape and substance, mainly due to a set of diverse dynamics calling into question what we normally define globalization. In this macro-group of dynamics and events of planetary relevance, human mobilities at a global scale can be considered as one of the phenomena that particularly affects the symbolic and material substance of cities, contributing to the transformation process of urban spaces and places. Aim of this contribution is to shed lights on some of these dynamics as a starting point to define and analyze what can be called "local cosmopolitanism", starting from practices and elements of the everyday urban life.

Keywords

Public Space; Cosmopolitanism; Interaction; Mobile territory

Riassunto

Le città contemporanee sono interessate da una sorta di rinnovamento della loro forma e sostanza, principalmente dovuto a una serie di dinamiche che richiamano l'attenzione su ciò che normalmente definiamo globalizzazione. In questo macro-insieme di eventi e dinamiche di rilevanza planetaria, le mobilità umane su scala globale possono essere considerate come uno dei fenomeni che maggiormente influenzano sulla sostanza materiale e simbolica delle città, contribuendo ai processi di trasformazione dei luoghi e degli spazi urbani. Scopo di questo contributo è di fare luce su alcune di queste dinamiche, come punto di partenza per definire e analizzare ciò che può essere chiamato "cosmo-politismo locale", a partire da pratiche ed elementi della vita urbana quotidiana.

Parole chiave

Spazio Pubblico; Cosmopolitismo; Interazione; Territorio Mobile

1. *Mobility and the urban contemporary territory.* - 2. *On the trail of urban cosmopolitanism: Visibility, Otherness and Changing Public Spaces.* - 3. *Overlapping territories: paths through the times and rhythms of the city.* - 4. *Research perspectives.* - 5. *References.* - 6. *Curriculum vitae*

1. *Mobility and the urban contemporary territory*

As living and mobile subjects, contemporary cities are affected by a set of diverse dynamics that shape their material and symbolic substance. In this process of urban transformation, we are witnessing a renewal of the social, economic and political composition of cities (also seen as a system of representation), calling into question their normative and political order and, more generally, the idea of belonging to a "local" urban identity. How is it possible to read and attempt to interpret the contacts that take place at a territorial level between the 'global' and the 'local'?

The contemporary cities host a series of manifestations of otherness, belonging to different spheres of social and public life. Whether these traits can be traced back to ethnicity, geographical origin, religion or dietary habits, the city becomes the place where a cosmopolitanism 'with a human face' (Mellino, 2005) takes place, brought into being by numerous individual and collective expressions of cultural variety. It is a cosmopolitanism that rises from below (Tarrius, 2002; Escallier, 2003), not disconnected from the dynamics of markets and globalisation, but nourished by transnational mobilities that lead more and more individuals and communities to move from one place to another around the globe, connected through a series of points and nodes - the cities we are interested in - of a global network that is constituted around these mobilities.

As shown by a considerable number of studies, it is possible to say that mobility in its multiple forms is the medium through which this kind of contemporary cosmopolitanism occurs. Let us consider, for example, that the number of people defined as "in mobility"¹ in the world is about 281 million (with a slight downward trend compared to previous years due to the Covid-19 health crisis), or about 3.5%

¹ With "in mobility" we refer to people living in another country than their country of birth, or where data is not available, who have a citizenship other than that of their country of residence. (UN-Desa, 2020).

of the entire world population² (UN - Desa, 2020). However, on the basis of such complicated statistical evidence, combined with empirical data, mobility can be considered one of the forms of spatialisation at the core of the process of rewriting urban spaces³.

Millions of people move from one continent to another, creating a reticular system made up of numerous cells of varying size and hierarchy (Kearney, 1999), of which cities - small, medium and large - are a part. Such wide and diffuse movement makes it possible to partially rethink the idea of the territory as a circumscribed, fixed and stable element, in which boundaries and limits define membership to a national and local apparatus, and sealing the union between citizen and state. The territory, as Angelo Turco outlines it, does not exist for its own sake, but is the result of a process of symbolic and physical appropriation of space by individuals and social groups (Turco, 2010). This means that, if we look at the inter-ethnic composition of cities, the urban territory cannot be thought of as a *unicum*, but as a set of different "territorial ideas" converging in the same portion of space. In contexts of migration, these move together with the individuals who undertake a mobility project; each of whom brings with them their own "piece of territory" to reproduce in the context of settlement. It is precisely from such a variety of presences that the territory becomes "*mobile*": each individual stages his or her own territoriality, in a cumulative process of independent and fragmentary "territorialising acts"⁴. With this contribution we would like to show some possible traces for a 'local' reading of urban cosmopolitanism, observed through the lens of public space, as the frame of an urban complexity in the making that is built around the dialogic or conflicting relationship that exists between the different communities and groups that inhabit the city.

² These are highly variable numbers, which only partially take into account the extent of migration flows, for which it is difficult rather difficult to give a specific numbercount, also given the impossibility of standardising the methods of interpreting the complex data at a global level, is rather complex.

³ See, on this aspect, Giubilaro (2016).

⁴ In this regard, the idea of 'mobile territory' was developed in my doctoral thesis, currently under publication, entitled 'Situations of urban cosmopolitanism. Cagliari between the here and the elsewhere'.

2. *On the trail of urban cosmopolitanism: Visibility, Otherness and Changing Public Spaces*

In the spaces of even more *super-diverse* cities (Vertovec, 2007), by virtue of such mobility amplified on a global scale, complex and multidirectional relations are established between distant and different points, giving rise to decentralised and multiform places that adapt their shapes to the contexts in which they are in; such places, within the urban space, are often the physical and symbolic reproduction of another place that can be located 'elsewhere'. Investigating the paths of such an urban *superdiversity*, what are the forms and *traces* of cosmopolitanism that can be found on the territory of a city such as Cagliari, to allow us to define it a *cosmopolitan city*? A first point in support of this thesis concerns the mobilities that have affected the Metropolitan City of Cagliari in recent years. Cumulatively, out of a total population of about 420,000 inhabitants (149,474 for the capital), the foreign component has gone from about 2,000 in 2002 to more or less 16,000 at the beginning of 2021 (ISTAT, 2021).

In line with other European contexts, with regards to the resident 'local' population, the demographic data has undergone a sharp drop for the municipality of Cagliari, which records, for the same period of time about 13,000 fewer presences, going from 162,864 to 149,474, mainly due to a severe decline in births and mobility towards the capital's 'satellite' centres. Here the percentage of foreign residents is around 5.8%, while in the Metropolitan City accounts for 3.8% of the total (www.tuttitalia.it).

When this data is compared with those of other territorial realities (such as, for example, Triveneto, or Lombardy, or the Metropolitan Area of Rome)⁵, it appears to be of minor importance; however, given the relative "novelty" of the incoming migration phenomenon as far as the context of our interest is concerned, they show a quite lively and rapidly changing scenario, whose substance is expressed in various settlement dynamics, in practices linked to the most immediate aspects of

⁵ This is not meant to be a comparative scheme between territories or cities. However, we must note that, in addition to the territories mentioned above, a large number of urban contexts on the Italian Peninsula of the same size as Cagliari have a higher percentage of foreign population than the latter, especially in the northern and central areas. For an overview about Italy, see the most recent IDOS Statistical Dossiers on Migration (Centro Studi e Ricerche IDOS, 2019; 2020; 2021)

daily life, to the job market and, more generally, to participation in the ordinary public city life.

Furthermore, in parallel to the statistical data, it is possible to identify the *traces* of such a change also in the light of the existence of new spaces, places and "situations" that emerge in the urban kaleidoscope (Cattedra, 2011) which offer a cross-section through which to read a varied and changing urban scenario⁶. These are the result of processes of re-territorialisation (Turco, 2010) carried out by individuals, groups or communities living in the city who, by symbolically and physically appropriating these spaces, shape their forms and ways of using them, sometimes in a new way.

The analysis of the urban space can be made through the observation of the organisation of public, community or private spaces as a complex set of relations between the actors involved in the process of transforming spaces. This suggests observing the city as the result of successive, stratified and overlapping processes of territorialisation, whereby the same place can be given different meanings, depending on how it is used and who its users are.

Focusing on such spaces makes it possible to overturn a 'localist' territorial perspective, developing what Ulrich Beck defines as a 'cosmopolitan gaze', i.e., the ability to overcome the distinctions between *inside* and *outside* (the city, the region, the state, the language...), between national and extra-national, between ourselves and others, in order to be able to understand everyday reality, both public and political, in the light of a new cosmopolitan realism (Beck, 2005)⁷.

The research and 'discovery' of such places and situations of cosmopolitanism in the city of Cagliari was conducted through "walkscaping" the public spaces of the city, or by actively participating in events, public demonstrations or

⁶ It should be added that in Cagliari there are 134 different nationalities, in variable numbers; the ethnic-geographical composition of the statistical number has in fact changed considerably since the mid-2000s, in relation to the so-called 'new migrations'.

⁷ Beck contrasts this approach to history and society (with all the possible declinations that belong to the most diverse human activities) with an approach that he defines as "methodological nationalism", based on thinking - and thinking oneself - as within closed and separate communities, whereby a certain type of understanding of one's own identity and belonging determines behaviours and perceptions of oneself and of others that are reflected in the spheres of everyday life; above all, that of social and inter-ethnic relations and the geographical, historical and political idea of community as a closed, aligned and well-defined whole with unique and exclusive features.

ceremonies, observing and analysing how and where certain practices took place and placing them in the inter-ethnic calendar of the use of the city⁸.

It is in public space that, by definition, the appearance of cultural diversity becomes manifest and presents itself with its “disruptive visibility” (Göle, 2012). This happens especially in relation to certain specific communities, individuals or groups who appropriate, albeit temporarily, certain places in the city generally submitted to other types of use.

These 'microcosms in action' (Cattedra, 2002), which produce 'unprecedented' forms of everyday life, appear to be spatio-temporal juxtapositions in the urban palimpsest, standing out in particular for being 'different' manifestations. The same space can be subjected to different uses at different times and in different ways, depending on who uses it or temporarily takes possession of it.

Through such a perspective that is attentive to differences, the fragmentary nature of the cosmopolitanism we are looking for becomes even more evident. The examples that can be traced back to the public presence of foreign communities are various and of a different nature: events of ethnic-religious nature, public events linked to national festivities or particular ceremonies (carnival, Chinese New Year, politically themed meetings, etc.). They involve the various communities settled in the territory, which, although a more or less extensive and more or less institutionalized participation, express their presence and manage to reproduce "community contexts" useful for the consolidation of their individual and group cultural identities.

Streets, squares and places of habitual frequentation thus become the stage on which it is possible to observe the *mise en scène* of the city, in which the foreign component of the urban population becomes protagonist. This occurs in a partial and temporary reversal of the appropriation dynamics and presence in public space: foreign communities experiencing marginality – whether it is of a social,

⁸ Walkscaping and participant observation were the prevailing methodologies in this survey. If the former was carried out without following precise times and moments in time, as for the participant observation, over the course of about three years (2017/2020), it was possible to participate in different occasions of a religious, ordinary, work, or community type that involved different foreign communities in the city of Cagliari. In the frame of this analysis, the communities investigated were the Senegalese, the Kyrgyz and the Chinese, but also individuals and small groups belonging to the different foreign communities in the territory.

residential, cultural or linguistic kind - acquire visibility and "centrality" in such occasions and moments of collective interaction, exchange and public communion.

3. Overlapping territories: paths through the times and rhythms of the city

The social devices brought into being in the public space considered in this analysis are diverse and varied in nature and typology. Some forms of manifestation and participation in public life have been taken into consideration, to support our reflection on an urban cosmopolitanism in the making.

These public demonstrations of a certain socio-cultural capital refer not only to the desire to reaffirm community forms of "urban creativity" (De Certeau, 2001) through their collective presence in the public space; but, also, to a manifest (because voluntary, public and open) desire to affirm one's presence in the public sphere in a "cosmopolitical" key (Mellino, 2005).

In addition to the mundane events scheduled in the annual public programme, other events that are close to the sphere of worship and religion exist. Those are often the most experienced and participated events, especially by the local population: this creates a curious overlap in the use of certain spaces in the city.

For the citizenry of Cagliari, the most eagerly awaited event is the day dedicated to Saint Efsio, the patron saint of Sardinia, in whose honor, on 1 May, a large parade goes through the streets of the city centre in front of thousands of participants from all over the island. The scale of the event and the importance of Cagliari's city centre in the island's ecology make it the catalyst for a certain type of collective identity⁹, thus promoting the creation of a feeling of identification of the population with the city as a sacred place, traditionally linked to the presence of the martyr-saint.

Alongside the centuries-old expression of a community feeling linked to the Sardinian cultural tradition, other ceremonial events take place in the public space, whose routes cover some of the city centre's emblematic streets. In addition to the festival of Saint Efsio Martyr, we can note the Chinese New Year's Eve

⁹ However, it should be pointed out that Sant'Efsio's celebration is more popular in the southern part of the island than in the central-north, whose festivities are linked to local forms of social identification. Nevertheless, the feast of Sant'Efsio is the most important folkloric gathering and the longest pedestrian procession in the Mediterranean. See also Corda 2005.

celebrations, the Kyrgyz Independence Day and the Cheikh Ahmadou Bamba Day, promoted by the local Senegalese community (See fig.1 -2).

In several places, between the lower Stampace district, the Marina District, *Largo Carlo Felice* and *Via Roma St.* (fig.1), the trajectories drawn by these events 'overlap', since the communities that animate them find themselves using the same spaces and sharing, in part, the same paths even though they are during different times of the year.

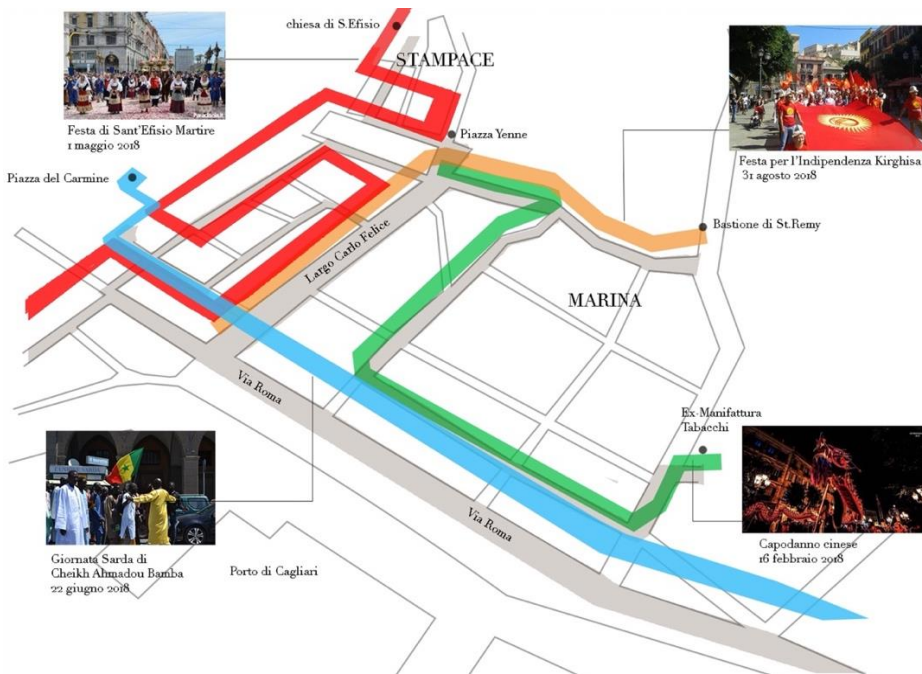


Fig.1

. Paths of overlapping and co-presence in the public space of the city. Gaias, 2020

The "Sardinian Cheikh Ahmadou Bamba Day" has been held in Cagliari for ten years in honour of the leading figure of the *Muridyya*, a Sufi brotherhood of Senegalese Islam¹⁰. In 2019, the ceremony reached its ninth edition and can

¹⁰ The system of brotherhoods is highly developed in Senegal, where around 92% of the population declares itself to be Muslim. Ahmadou Bamba is the greatest figure and founder of the Muridiyya, one of the most important brotherhoods in the country. He

therefore be said to have become part of the annual calendar of the city of Cagliari¹¹.

The peaceful march through the streets of the city centre is motivated by the arrival in Sardinia of Serigne Mame Mor Mbacké Mourtada, a direct descendant of the spiritual guide of the Muridiyya and son of the *Marabout* Serigne Mourtada, also known as the 'Marabout of the Diaspora' (Riccio, 2008). His visit is linked to a long itinerary, in which the international head of the brotherhood visits places and cities where the Senegalese communities of the Talibées mourides have successfully settled and rooted¹².

The strong sense of community, witnessed by the great participation of the Sardinian Senegalese communities and an albeit limited participation of the population of Cagliari, is particularly visible on the occasion of the event, risen as a transnational cooperation project from a bilateral initiative with the municipality of the Metropolitan City and aimed at promoting integration, solidarity and interreligious dialogue.

The visual impact with the procession has a strong symbolic meaning: a large number of Senegalese people parade in Via Roma St. to celebrate their day, which 'also belongs to the whole citizenship¹³' and which offers the possibility to observe and come into contact with an 'institutionalised' cultural diversity in an immediate and dialogical way.

gave birth to one of the most powerful and prominent Senegalese religious movements in the international scenario, since the colonial period and with greater weight in the contemporary transnational scenario. See, among the numerous contributions on it, Bava, 2017.

- ¹¹ The event was held for the first time in 2011. It takes place every year in May or June. In the last two years, however, and like a number of other religious and secular events, restrictions due to the Covid-19 pandemic have prevented them from taking place.
- ¹² In brotherhoods such as the Muridiyya, the marabouts belong to an elaborate hierarchical organisation, in which those in the highest rank assume the title of Khalife (caliph) and have extensive powers, enjoying a form of prestige comparable to that of a saint. The Talibées are, in the hierarchical order of the brotherhood, the disciples who refer to each marabout. See Riccio, 2008.
- ¹³ Extract from an interview with A.N., head and contact person of the Senegalese Muride community in Sardinia (<http://kissaqani.blogspot.com>, entitled "22 June, Cagliari capital of Muridism" 15/06/2011).

The annual recurrence of Cheikh Ahmadou Bamba Day testifies to a lively functioning of the organisational *apparatus* of urban *dahiras*¹⁴ in Sardinia. In Cagliari, the places part of this path tells of this unity and of the explicit desire to positively appear both to the hosting community and to the eyes and judgement of their spiritual reference and guide. Sardinian mourides are just one of the many ways in which a community takes possession of space, dressing it up with attributes and meanings that speak the language of that community: sounds, voices and music, but also smells, flavours and colours are elements of an *elsewhere* not always clearly defined and which temporarily moves, giving life to “fragments of the world” that make the city the stage for an unprecedented cultural plurality.

On 31 August, on the other hand, the Kyrgyz Independence Day is celebrated, animated by the large Kyrgyz community settled in Cagliari¹⁵ which, since last decade, has established a dense network of transnational communications between Kyrgyzstan and the Sardinian capital, thanks also to the local roots of the transnational association "Kyrgyzstan United". Besides being a communication and reference bridge between the two countries, it also operates as a support system for the development of mobility (especially occupational mobility) of Kyrgyz families. Despite the fact that this is a relatively recent presence, there is an active effort to continuously enliven the community to keep alive and strong the transnational link with their country.

The procession starts from the central Via Roma St. and continues to Largo Carlo Felice. Here, where *launeddas*¹⁶ resound and traditional Sardinian costumes parade on May 1st, a parade of Kyrgyz flags, songs and dancing bodies move along the streets of the city centre to the sound of the Komuz, a traditional Kyrgyz instrument, ending at the Bastione St.Remy, a symbolic place among the city's public spaces.

The event that brings together the Kyrgyz community to the streets of the city centre also aims to unite people with the place where they have settled, involving the population in moments of conviviality that encourage encounters and promote

¹⁴ The *dahira* is the urban associative form that the murid brotherhood used during the period of internal mobility between rural and urban areas of Senegal, becoming, in the diasporic context, a place where associationism and worship blend almost inextricably, to the point of being considered on a par with a mosque. See Bava, 2017.

¹⁵ The Kyrgyz community in Cagliari is the largest in Italy, accounting for about 1/3 out of the total population in the country.

¹⁶ A typical Sardinian woodwind instrument.

forms of "daily acculturation". This diversity is presented through music, dance and food, elements with a strong cultural permeability through which individuals and communities find a channel of contact both with the places as well as with those who live there.

The same discourse could be done for the paths which unknot through the streets of the centre on the occasion of the Chinese New Year's Eve (the date of which is variable), an occasion that now involves the participation of the entire local population. Promoted by a local association and by transnational networks rooted in the territory¹⁷, it has become an appointment awaited by the population, called upon to assist original shows which, despite being part of the collective imagination, are still undoubtedly considered "exotic". Over the years, the festival has taken the form of a widespread event, occurring in different venues and public spaces; the sacred dimension of the community is transported into action, an effective strategy from the point of view of social roots and territorialization. The events, which take place throughout the week in the streets, pubs or restaurants of the city, include cultural moments and public parades, in which the exhibition of symbols linked to Chinese culture, or the staging of singing or cultural performances, reproduce a small mobile and temporary Chinatown.

At a spatial level, the paths identified in this limited portion of urban space seem to take the form of 'urban pilgrimages', due to practices taking place in them that lie somewhere between the sacred and the profane (Eliade, 1977). Although not all these manifestations are directly linked to a certain type of rituality or, more generally, to the sphere of the sacred and the religious, in their interest in "conquering" space by temporarily appropriating it, communities give rise to forms of sacralization and ritualization of space (Agier, 1999), aware that, by highlighting the dimensions of urban religious experience, they manage to gather elements of the profane experience of the world (Eliade, 1973). In other words, through one's 'sacred' presence in public space, one opens up to the world of the everyday, to that 'profane' which we might define as 'everyday urban rhythm' (Lefebvre, Regulier, 1992)¹⁸.

¹⁷ The initiatives in occasion of the Chinese New Year's Eve are organised by a number of local associations and also by the collaboration between Italian and Chinese institutions (the municipality, the university, the embassies in the country) resulting from bilateral agreements between the two countries.

¹⁸ Eliade, 1973 does not make a clear-cut division between the sacred and the profane, but

All the events mentioned, with different aims and different roots, find themselves occupying the same paths. The same streets that 'belong' to the island's patron saint host also the events of the Chinese or Senegalese community, physically and symbolically overlapping in a frame that describes of how public space and the uses under which it is put gives place to forms of cultural contact to which the communities have access, in a more or less conscious and direct way.

The transnational link on which these events are based is not only that which on the direct line of mobility between Senegal, China, Kyrgyzstan and Sardinia unites the two countries; it is also that connection line which brings spaces, places and practices to cross the Mediterranean into the daily life of Cagliari and to exist in a new territory that we can attempt to define as cosmopolitan.

distinguishes between “the religious man and the 'a-religious' man”, emphasising how even in those profane practices it is possible to read manifestations of an implicit and unconscious religiosity. This variable set of practices would represent people’s everyday life, or rather those times of urban way of living inscribed outside the practices more strictly considered as religious.

Fragments of local cosmopolitanism



Fig.2. Overlap: scenes of cosmopolitanism along the Via Roma in Cagliari; a-b) Cheikh Ahmadou Bamba's Sardinian Day; c-d) Festival in honour of Saint Efisio; e-f) Kyrgyz Independence Day; g-h) Chinese New Year's Eve celebrations. Ph. Gaias, 2018.

The "fragments of cosmopolitanism" identified in this space represent something more than sociality between residents of the same neighbourhood, area or city and/or belonging to the same ethnic, geographical or religious communities; what takes place is the result of a "cosmopolitanism of exchange" (Métral, 1996), which occurs, in some cases (as we have tried to highlight) in spaces of great accessibility and openness (open spaces, squares, thoroughfares). However, there are many other places where such a daily exchange can take place (De Certeau, 2001), such as those with a commercial connotation (even community spaces dedicated to worship, although their dimension is not exclusively public), where an exchange of material and symbolic goods takes place, and where information concerning the different communities is processed and circulated (through religious symbols, language, through food sold and bought). A clear example of negotiation that can take place in such contexts concerns, for example, linguistic exchanges that puts in communication people often engaged in different working environments (wholesale and retail trade, itinerant trade, fast-food) and who use language as a vehicle for everyday or working communication (as they often speak different languages). In this case, in addition to buying and selling goods and merchandise, language itself is the object of negotiation. There are various activities that push this kind of interaction, more or less in-depth, during which seller and buyer, customer and shopkeeper negotiate their positions and identities through language, and the use of Italian as a vehicular code is emblematic of this process; in other cases, however, these overlap with languages spoken by people belonging to the same community (geographical or ethnic) and for whom these places also function as meeting places, in the same way as those places more properly considered as public seen above¹⁹.

They are spaces of "generalised exchange" (Métral, 1996), where commercial trades are mixed up with exchanges of language and identity: these negotiated forms of action are the result of the overlapping and co-presence of languages (accents, variants, dialects), expressions, gestures and tones; they particularly stand out and give rise to new soundscapes (Schafer, 1985; Amphoux, 2006) in which different sound characteristics are introduced each time. Sound signals that mix

¹⁹ For what specifically concerns this aspect, please see the website www.spazimigranti.it. Here examples of sound interactions and language exchanges could be found in an interactive map presenting some results of this research. For further references see also Gaias, 2021.

and mingle, giving rise to what Iain Chambers defines as a "Mediterranean counterpoint": the overlapping and intertwining of sounds and music that have always inhabited the shores of the Mediterranean are here today to rewrite its stave and history²⁰.

What we have defined as "cosmopolitanism of exchange" within these spaces can therefore appear as the result of the overlapping, the encounter and the subsequent and consequent negotiation (including sound and language) of one's presence in the urban space, shared by a plurality of actors who come into daily and more or less conscious contact (Fig.3).

²⁰ Edward Said already saw in this practice an example of how history - and stories - could be told in a more objective way, which, not being exclusively oriented towards a colonial and "western" historiography, would take into account the thousand voices of which the Mediterranean is composed. See Chambers, *Exercises of Power*. Gramsci, Said and the Postcolonial (2006).

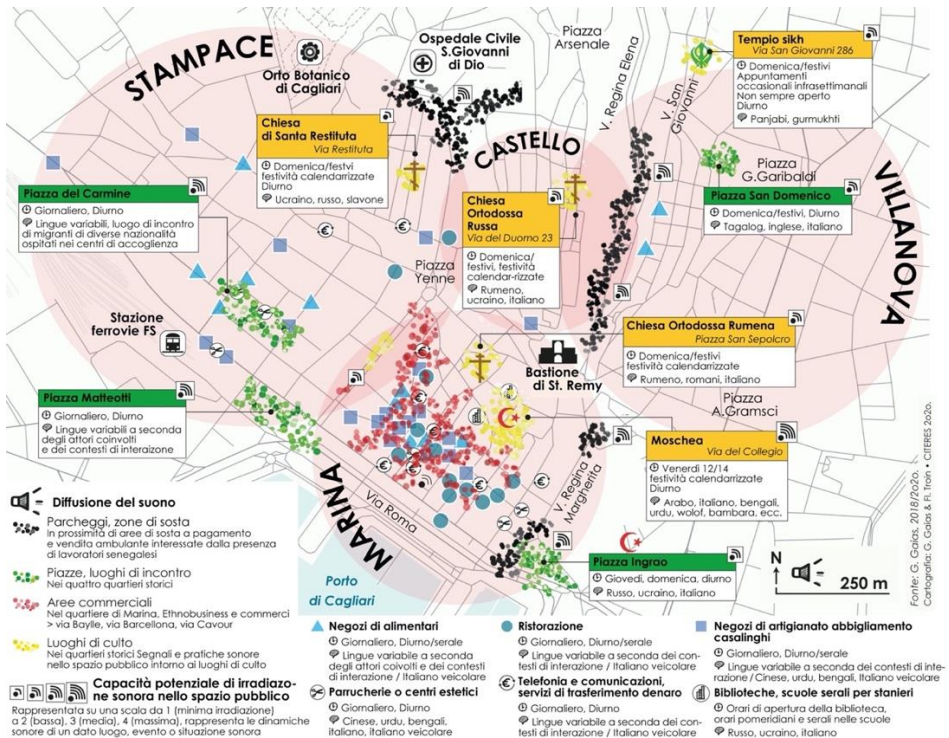


Fig.3. Map of overlapping situations in the four historical districts of Cagliari. Elaboration: Gaias, Troin (2020). The map shows a set of overlapping situations in the space of the city's four historic districts. Starting from different types of settlement and use of space, an attempt has been made to highlight the different temporalities and ways in which it has been used by the foreign communities that inhabit it, taking into account relational, visual, sound and olfactory traces indicating presences and practices attributable to the foreign presence.

4. Research perspectives

Public space is continuously and progressively affected by a set of "cosmopolitan tendencies", which act in a variable and continuous way on the social systems of

urban groups and communities on the one hand, and on the other, on the morphological and spatial systems of the contemporary urban territory. These tendencies develop in relation to endogenous or exogenous, implicit or explicit transformative forces which are produced on different scales and contexts (from the neighbourhood to the city, from the local to the global), affecting and shaping the political and social structure of the urban.

In the light of the examples that have been provided to support and categorize what we have attempted to show, it is useful to emphasize that the cosmopolitanism here discussed, based on the definitions provided (Tarrus, 2002; Escallier, 2003; Cattedra, 2003; Mellino, 2005), is a "fragile cosmopolitanism", in a process of becoming and therefore not yet widely recognizable - except in those specific places and situations, but limited in time and space.

On the one hand, this fragility is due to the relatively recent dimension of incoming migrations in our analysis context, also considering the relative scarceness of the numerical data compared to other national and international contexts. It is a systemic fragility, daily expressed in the temporary re-use of spaces and places by individuals and communities, who participate in "shaking up the city from below" (Cattedra – Tanca - Gaias, 2017) in a scenario where, in fact, policies and structures do not sufficiently facilitate an institutionalised process of "bilateral acculturation" and interaction.

The "cosmopolitan outlook" evoked by Beck (2006) also directs the attention towards a pragmatic dimension of cosmopolitanism, which is useful for a conceptual survey of the term, as it allows us to rethink in a "global" key even small and relatively geographically limited cities or contexts, as places where an experience of interaction, adaptation and territorial rewriting by different territorial actors is experienced on a daily basis. Approaching the concept of cosmopolitanism from a pragmatic point of view also helps a conceptual reconstruction of the term when it is observed from elements that intersect and overlap in the times and rhythms of the urban (Lefebvre, 1992) and from the different territorial ideas and practices - that is, that refer to a certain 'idea of territory', located elsewhere - put into being by individuals and communities that inhabit the same space, enriching it with new attributes and possibilities of interpretation, thus contributing to the social planning of places in the city.

The urban cosmopolitanism thus observed is daily sustained by experiences of intersection and adaptation that can also give rise to problematic or conflictual situations. These require a dialogical approach, and give rise to what some authors

have defined as "vernacular" or "provincial" cosmopolitanism (Werbner, 2017), which refers not only to the global logics that outline the cosmopolitan ideal as it has historically been understood (especially in the Western world), but also to an actual dimension of exchange which, as Vereni notes, is very close to the system of hospitality and gift, which has found in the Mediterranean Basin one of the most emblematic spaces of such a shared practices system (Vereni, 2017, p. 25). However, in the context of this paper, in the wake of numerous critical works on cosmopolitanism, it is particularly useful to speak of "cosmopolitanisms in the plural" (Werbner, 2017) precisely because there are so many possibilities for interaction, overlap and the construction of a shared complexity that arise from the practices of everyday interaction between individuals and groups. All the definitions of cosmopolitanism used here can be complementary, and each enhances a perspective that goes in the direction of building a common complexity, pursuing ideals of plural coexistence.

5. References

- Bava, Sophie (2017) *Routes migratoires et itinéraires religieux des senegalais mourides entre Touba et Marseille*. Dakar: Panafrika
- Beck, Ulrich (2009) 'L'Europa cosmopolita. Realtà e utopia', *Mondi Migranti*, 2, pp. 7-22.
- Calvino, Italo (2009) *Le città invisibili*. Milano: Mondadori.
- Cattedra, Raffaele (2002) 'Les métamorphoses de la ville. Urbanités, territorialités et espaces publics au Maroc', in *Géocarrefour - L'espace public au Moyen-Orient et dans le monde arabe*, 77 (3), pp. 255-266.
- (2003) 'Éspace public et cosmopolitisme: Naples à l'épreuve d'un inédite métissage urbaine', in Escallier, Robert - Gastaut, Yves (éds) 'Du cosmopolitisme en Méditerranée'. *Cahiers de la Méditerranée*, 67, pp. 313-344.
- Cattedra, Raffaele - Memoli, Maurizio (2013) 'Spazi di "nuova Italia": fra situazioni di cosmopolitismo urbano e condizioni di contenimento forzato' in Aru, Silvia - Corsale, Andrea, Tanca, Marcello (a cura di), *Percorsi migratori della contemporaneità: forme, pratiche, territori*. Cagliari: CUEC, pp. 83-100.

- Cattedra, Raffaele - Tanca, Marcello - Gaias, Gianluca (2017) 'Voci migranti e paesaggio urbano: per una lettura sonora dei processi migratori nel centro storico di Cagliari', *Semestrale di studi e ricerche di Geografia*, XXI (2) luglio-dicembre, pp. 29-43.
- Corda, Mario (2005) *Sardae Patronus Insulae. Il culto di Sant'Efisio attraverso i secoli*. Cagliari: CUEC.
- De Certeau, Michel (2001) *L'invenzione del quotidiano*. Roma: Edizioni Lavoro.
- Escallier, Robert (2003) 'Le cosmopolitisme méditerranéen: Réflexions et interrogations' in Escallier, Robert - Gastaut, Yves (éds), "Du cosmopolitisme en Méditerranée". *Cahiers de la Méditerranée*, 67, pp. 1-13.
- Gaias, Gianluca (2021) 'Voci. Nuove forme di cittadinanza: spazialità sonore nel centro storico di Cagliari' in Aru, Silvia - Cattedra, Raffaele - Tanca, Marcello - Troin, Florence (a cura di) *Cagliari, Geografie e visioni di una città*. Milano: Franco Angeli, pp. 51-67.
- Giubilaro, Chiara (2016) *Corpi, spazi, movimenti. Per una geografia critica della dislocazione*. Milano: Unicopli.
- Göle, Nilufer (2012) 'La dirompente visibilità dell'islam nello spazio pubblico europeo. Problemi politici, questioni teoriche', *Politica e società*, 1, pp. 65-88.
- Hannerz, Ulf (1996) *La diversità culturale*. Bologna: Il Mulino.
- Idos centro studi e ricerche (2015, 2016, 2017, 2018, 2019), *Dossier Statistico Immigrazione*, Roma: Idos
- Kearney, Michael (1999) 'The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism', *Annual Review of Anthropology*, 24 (1995), pp. 547-565.
- Lefebvre, Henri - Regulier, Catherine (2004) *Rythmanalysis, Space, Time and everyday life*. London: Continuum.
- Mellino, Miguel (2005) *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*. Roma: Meltemi.
- Métral, Jean (1996) 'Réflexions sur le cosmopolitisme des villes de la Méditerranée orientale, 1850-1950'. en *Actes du colloque Chypre hier et aujourd'hui entre Orient et*

Occident, Julliet 1994, en MOM-Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 25, pp. 69-73.

Riccio, Bruno (2008) *Toubab e vucumprà. Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*. Padova: Cleup, Collana Antropologia.

Sassen, Saskia (1991) *The global city*. New York - London - Tokyo - Princeton: Princeton University Press.

Schafer, Raymond Murray (1985) *Il paesaggio sonoro*. Lucca: Ricordi - LIM.

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 de l'économie souterraine*. Paris: Balland.

Torricelli, Giuseppe (2013) *Spazio pubblico e società all'epoca della globalizzazione: cittadinanza e movimenti urbani*. Mendrisio: Università della Svizzera italiana.

Turco, Angelo (2010) *Configurazioni della territorialità*. Milano: FrancoAngeli.

UN, Department of Economic and social affairs - Population Division (2020). *International Migration 2020 highlights*. New York: United Nations.

Vereni, Piero (a cura di) (2017) *Le ragioni plurali del cosmopolitismo*. Meridiana, 89, pp. 9-27.

Vertovec, Steven (2007) 'Super-diversity and its implications', *Ethnic and Racial Studies*, 30 (6), pp. 1024-1054.

Werbner, Pnina (2017) 'Via dall'orientalismo. Verso un'etica cosmopolita localizzata' in Vereni, Piero (a cura di), *Le Ragioni Plurali del Cosmopolitismo*. Meridiana, 89. Roma: Viella, pp. 29-49.

6. Curriculum vitae

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.

“Siamo noi che cambiamo”: storie migranti a Cagliari

“We are the ones who change”: migrant stories in Cagliari

Tatiana Cossu

(Università degli Studi di Cagliari)

<https://orcid.org/0000-0002-9676-9513>

*Si cresce nell'andare e l'arrivare
è compito che non finisce.*

(Giulio Angioni, *Sulla faccia della terra*)

Date of receipt: 02/10/2021

Date of acceptance: 30/05/2022

Riassunto

Che cosa vuole dire essere uno straniero, essere un ospite, essere a casa? Intorno a queste domande si intrecciano le riflessioni di un gruppo di giovani provenienti da diversi Paesi africani, con lo status di rifugiati o il permesso di soggiorno per motivi umanitari, o anche giunti in Sardegna per motivi di studio, i quali hanno accettato di confrontarsi e di condividere le loro storie nell'ambito di un progetto avviato da Cosmomed (<<https://www.cosmomed.org/>>) tra 2017 e il 2018, con la collaborazione di istituzioni e organizzazioni attive nel territorio di Cagliari. Il contributo intende focalizzare l'attenzione sui differenti vissuti migratori emersi dalle storie di vita narrate da questi giovani e le modalità di costruzione / ridefinizione della propria identità e del proprio progetto di vita.

Parole chiave

Migrazione; mobilità; straniero; memorie; identità.

Abstract

What does it mean to be a foreigner, to be a guest, to be at home? These questions are intertwined with the reflections of a group of young people from different African countries, who have the status of refugees or residence permits for humanitarian reasons, or even who have arrived in Sardinia for study reasons. They have agreed to discuss and share their stories as part of a project launched by Cosmomed (<<https://www.cosmomed.org/>>) between 2017 and 2018, with the collaboration of institutions and organizations active in the Cagliari area. The contribution intends to focus attention on the different migratory experiences that emerged from the life stories narrated by these young people, and the ways of building / redefining their identity and their life project.

Keywords

Migration; Mobility; Foreigner; Memories; Identity.

1. Migrare. - 2. Memorie. - 3. "Straniero in patria". - 4. Il racconto di Modou. - 5. Il foglio di via. - 6. Conclusioni - 7. Bibliografia. - 8. Curriculum vitae.

1. Migrare

Viviamo in una situazione storica, politica e sociale tanto irta di contraddizioni che forse è necessario ricordare in premessa che migrare non è affatto una anomalia del vivere, né lo è mai stato, e non è una devianza (Di Cesare 2017)¹. Eppure, nella pubblica opinione, nei media e nel dibattito politico il termine 'migrare' ha acquisito negli ultimi decenni una valenza non di rado spregiativa, e i soggetti coinvolti in questa forma di mobilità sono indicati come facenti parte di un'alterità in un certo qual modo più forte di quella rappresentata dallo straniero nell'immaginario collettivo, quasi che i migranti fossero portatori di una differenza culturale incommensurabile, inscritta ontologicamente nel loro modo di essere, nella loro personalità (Riccio, 2002 e 2014; Vacchiano, 2011). Questa rappresentazione sociale dei migranti mostra i processi di essenzializzazione a cui è soggetta tale categoria e svela al contempo le disuguaglianze sociali su cui essa si fonda, dato che comprende soprattutto coloro che provengono da Paesi più poveri del Paese di accoglienza o da Paesi nei quali guerre, catastrofi naturali, carestie hanno provocato o alimentano il fenomeno migratorio. In quanto 'stranieri' e 'poveri', i migranti divengono dunque portatori di una sorta di "doppia alterità" (Ambrosini, 2017), con la quale si dà forma alla loro identità.

Da circa due decenni nei *migration studies* e nell'ambito dell'antropologia si sta delineando un cambiamento di paradigma teorico, noto come *mobility turn*, che include i movimenti migratori nella categoria più vasta della mobilità, mostrandone la non eccezionalità e de-essenzializzando i percorsi di mobilità (Sheller – Urry, 2006), talora fino a de-migrantizzare la mobilità delle persone (Dahinden 2016; Schapendonk - Bolay - Dahinden, 2020). L'utilizzo della categoria analitica della mobilità nella ricerca migratoria contemporanea offre una utile prospettiva che dà la possibilità di analizzare le interconnessioni fra le varie forme di spostamento, interne e internazionali (King-Skeldon, 2010; Riccio, 2016), e anche di superare lo

¹ La percezione del migrare come qualcosa che va contro l'ordine naturale o normale delle cose è costruita soprattutto intorno all'idea degli Stati-nazione come entità naturali ed eterne, e all'assunzione della sedentarietà come condizione naturale umana (Malkki, 1992).

schematismo lineare del percorso migratorio, che a lungo ha pervaso gli studi del settore, ingabbiandolo fra partenza e arrivo, polarizzando immobilità e mobilità. Aspetto positivo dei *mobility studies* è inoltre l’aver contribuito a mostrare i processi di co-costruzione delle politiche, delle pratiche e delle narrazioni dell’immobilità e della mobilità. La normalizzazione delle varie forme di movimento in un’unica categoria analitica tuttavia, depoliticizzando la migrazione, può occultare le dinamiche di potere nella costruzione della (im)mobilità e della categoria dei ‘migranti’. Per esempio, la visione della mobilità migratoria come un terreno aperto e mutevole senza vettori principali, se da un lato consente di mostrarne la complessità e soprattutto di decostruire e de-ideologizzare le “grandi narrazioni” intorno alle traiettorie lineari transnazionali e transcontinentali (Schapendonk, 2021), dall’altro può scivolare a sua volta in contro-narrazioni nelle quali l’analisi dell’agency dei soggetti (im)mobili / migranti non è accompagnata da una corrispondente identificazione del campo di forze entro il quale tali soggetti si trovano e agiscono, sottovalutando il ruolo delle condizioni strutturali sottese al fenomeno multidimensionale delle migrazioni.

È pertanto opportuno adottare un approccio basato non genericamente sulla mobilità, bensì sui “regimi di mobilità” in quanto tale prospettiva consente di tener conto dei processi di produzione delle diverse gerarchie di (im)mobilità geografica e sociale, senza nascondere le relazioni di potere ineguale e le forme di sfruttamento del capitalismo globale (Glick Schiller - Salazar, 2013; Riccio, 2019). Una visione acritica della mobilità, infatti, può essere produttrice a sua volta di una “metafisica nomade” (Cresswell, 2006), altrettanto insidiosa quanto quella che ha accompagnato il sedentarismo.

I regimi di mobilità/migrazione nell’attuale ordine migratorio europeo sono stati esaminati fra gli altri da Anna Amelina (2020) che, adottando un approccio costruttivista incentrato sul “*doing migration*”, ha analizzato le pratiche e i processi sociali che trasformano i soggetti (im)mobili in migranti, e come la dialettica mobilità / migrazione sia radicata nelle stesse figure discorsive. La dicotomia discorsiva fra mobilità e migrazione è infatti una delle modalità chiave attraverso le quali a livello istituzionale, organizzativo e interazionale si operano inclusioni ed esclusioni, si tracciano distinzioni fra ‘noi’ e ‘loro’, si configurano appartenenze e gerarchie, separando i soggetti che godono della libertà di movimento e della cittadinanza dentro i confini dell’Unione Europea, da coloro che provengono da Paesi terzi.

Al di là delle varie distinzioni giuridico-amministrative (migranti regolari o irregolari, richiedenti asilo, rifugiati, ecc.), i soggetti (im)mobili migranti non solo sono sottoposti a restrizioni della libertà di movimento e marginalizzati, ma spesso anche criminalizzati (Dal Lago, 1998 e 1999). Lo rivela l'ampio uso dell'etichettamento di 'clandestino' per indicare coloro che entrano in modo irregolare o hanno il permesso di soggiorno scaduto o anche coloro che salgono su barconi per tentare l'attraversamento di quella parte di mare che li divide da una possibile vita dignitosa, sebbene questi ultimi facciano poi ingresso in Europa soprattutto mediante operazioni di soccorso².

Quanto più sono privi di risorse, privati di diritti e giuridicamente invisibili, tanto più i migranti finiscono fuori dalla legge (Ravenda, 2011). Infatti le varie forme di delegittimazione della loro possibilità di mobilità, messe in campo dalla sovranità statale e da istituzioni sovra-statali, come quella europea, costruiscono spazi di illegalità che si modificano e addirittura si ampliano proprio quando il potere politico ambiguamente sostiene di volerli limitare (Andersson, 2014; Gaibazzi, 2016). Questa stigmatizzazione e criminalizzazione dei migranti, che si spinge fino alla loro identificazione con la figura del nemico in discorsi ideologici e politiche securitarie (Caputo, 2007; Fabini, 2011), si accompagna a nuovi processi di razzizzazione (Palidda, 2009; Bachis, 2018; Rivera, 2020; Aime, 2020).

Tutto ciò è da tempo in atto in Europa, in Italia, e anche in Sardegna, che pure dell'(e)migrare, conosce le sofferenze, le lacerazioni sociali e affettive, così come le speranze e l'anelito di futuro che tale pratica racchiude.

2. Memorie

Terra di emigranti in un passato recente e ancora di questi tempi, la Sardegna si è infatti inaspettatamente scoperta luogo di immigrazione e di transito di umanità migranti³. Anche se – a ben vedere – la sua storia è fatta di arrivi e partenze, di incontri e scontri, di coabitazioni e mescolanze di genti che hanno attraversato il Me-

² Tali operazioni si svolgono secondo le leggi sul salvataggio in mare che prevedono l'identificazione di un porto sicuro, frutto della contrattazione tra il capitano della nave che opera il salvataggio e le varie autorità nazionali che devono concedere la possibilità di approdo.

³ Sull'immigrazione in Sardegna si vedano Podda, 1998; Zurru, 2007; Bachis - Pusceddu, 2013; Aru - Corsale - Tanca, 2013; Contu, 2017.

diterraneo nel corso dei millenni sin dall'antichità (Stiglitz, 2010; Del Vais - Guirguis - Stiglitz, 2019); una storia che contrasta con l'immagine stereotipata dell'Isola chiusa al mondo esterno, conservatrice di incontaminate tradizioni autoctone, costantemente resistente (Lilliu, 2002), nutrice di identità sostanzialmente fisse da tempi immemori⁴.

Raccogliere 'storie migranti' sia di coloro che giungono nell'Isola, sia di coloro che la lasciano o l'hanno lasciata, come le memorie ancora vive degli emigrati sardi del secondo Novecento, è uno dei modi utili per far sì che il discorso sulle migrazioni si apra a spazi di riflessione e di dialogo sulla varietà delle forme di mobilità e a una condivisione di esperienze e progetti, di speranze e sofferenze, sui modi di dare senso alla propria esistenza. Iniziative e confronti ravvicinati in questo senso, che connettono memorie migranti dell'emigrazione storica italiana con la nuova immigrazione internazionale, già esplorate in ambito socio-antropologico e anche letterario (Angioni, 1992; Pugliese, 2002; Signorelli, 2006; Corti - Miranda, 2018), stanno diffondendosi sul territorio nazionale per opera di associazioni, centri culturali, musei e istituzioni, con l'intento non solo di documentare e costruire un dialogo, ma anche di dare la parola ai soggetti migranti e di renderli parte attiva nei progetti (Vietti, 2017).

Proprio l'idea di un'attività partecipata che consentisse ad un gruppo di giovani di condividere le proprie esperienze di mobilità / migrazione è stata alla base dell'iniziativa progettuale "Migranti nella città metropolitana", avviata a Cagliari entro il Progetto Cosmomed⁵, alla quale hanno aderito alcuni giovani arrivati dall'Africa attraverso la rotta mediterranea e aventi lo status di rifugiati o il permesso di soggiorno per motivi umanitari, oppure giunti in modo regolare e volon-

⁴ In generale sulla costruzione dell'identità in Sardegna e sul mito della costante resistenziale sarda: Angioni - Bachis - Cossu - Caltagirone, 2007; Caltagirone, 2005; Paulis, 2006; Cossu, 2012; Marrocu - Bachis - Deplano, 2015; Ghisu - Mongili, 2021.

⁵ Il progetto 'Migranti nella città metropolitana' (2017-18), coordinato dall'autrice e attivato all'interno del Progetto Cosmomed (coord. scientifico Raffaele Cattedra, Università di Cagliari) finanziato dalla Fondazione Banco di Sardegna, si è avvalso della collaborazione della Caritas diocesana di Cagliari, del Cesvi di Bergamo rappresentato localmente da Fabiola Podda, del supporto logistico dei Missionari Saveriani della città di Cagliari, e della partecipazione di Ignazio Angius che svolge attività di volontariato presso questi ultimi. Una parte dei giovani che hanno aderito al Progetto erano o erano stati ospiti dei Padri Saveriani nella sede cagliaritano, riaperta nel 2014, che si trova ai piedi del colle San Michele, alla periferia della città.

tariamente a Cagliari. Le loro testimonianze sono state accompagnate da quelle di alcuni volontari sardi che hanno aderito al progetto. Al di là dei limiti programmati di questa iniziativa, le storie raccolte sono rimaste inevitabilmente aperte: si arricchiscono ogni volta che ci si incontra, essendo riprese e rielaborate dalla memoria, rinarrate e aggiornate da chi le ha donate e voluto condividere. I contatti fra i partecipanti infatti sono continuati nel tempo in modo informale e in amicizia. Ad alcune di queste testimonianze si farà cenno nella prima parte di questo contributo, per poi focalizzare l'attenzione sulle esperienze di (im)mobilità di uno dei partecipanti, l'unico del piccolo gruppo a non vivere più in Italia, il cui vissuto in movimento offre spunti per una riflessione sui percorsi migratori e sui processi di soggettivazione dei migranti.

Non è facile operare nell'arduo crinale della raccolta di storie di vita e delle esperienze migratorie, con il loro portato di sofferenze e non detti, di riscatti e fallimenti, che alimentano sentimenti contrastanti e ridefinizioni della propria identità (Bachis - Pusceddu, 2013). Non lo era in relazione alle storie degli emigrati, e ancor più non lo è nel contesto immigratorio attuale, dato che proprio i racconti, le storie di vita dei richiedenti asilo, acquistano un ruolo strategico durante il complesso e opaco iter burocratico dell'accoglienza e subiscono un processo di oggettivazione, diventando documenti rilevanti sulla base dei quali ai migranti si propone il riconoscimento del loro status (Sorgoni, 2011 e 2013). I racconti, in quanto testimonianza utile a fini giuridico-amministrativi, sono quindi caricati di significati, più dei silenzi stessi che li accompagnano (Taliani, 2011); dalla loro credibilità e coerenza dipende la vita futura del richiedente. Per questo motivo, il contesto e le condizioni di produzione delle storie di vita rivestono una notevole importanza e comportano problemi metodologici ed etici non trascurabili per il lavoro dell'antropologo, quando egli opera entro le strutture di prima accoglienza, ma anche quando le narrazioni sono riproposte all'interno di attività progettuali esterne (Altin - Sanò, 2017), come in questo caso.

La disponibilità a partecipare e a condividere le proprie esperienze di mobilità da parte dei giovani interlocutori del nostro progetto, se da un lato ha offerto una possibilità di autorappresentazione e di scambio di riflessioni, dall'altro non è stata priva di condizionamenti derivanti dalla posizione di relativa soggezione in cui alcuni partecipanti si trovavano a causa della precarietà abitativa o lavorativa, e ai legami relazionali, compreso il 'debito' di riconoscenza e di gratitudine, che ancora li uniscono alle istituzioni e agli operatori dell'accoglienza. Tenendo conto di questi limiti, i luoghi, i tempi e le modalità degli incontri del gruppo sono stati concordati

volta per volta, e il progetto stesso è stato modificato man mano che si rafforzava il rapporto di fiducia e di dialogo. Gli spazi discorsivi si sono così arricchiti di informalità, rispettosi dei silenzi, dei tempi e dei modi di proporre racconti e memorie da parte di ciascuno. Gli strumenti metodologici adottati negli incontri sono stati quelli del focus group e delle interviste libere, l’attrezzatura tecnica una videocamera e in alcuni casi la webcam o il registratore dello smartphone. L’obiettivo era di procedere in un secondo momento al montaggio delle videointerviste per una loro presentazione pubblica, operazione che poi non è stata compiuta.

In questo articolo si dà conto dell’intrecciarsi del lavoro di questo progetto con il percorso di (im)mobilità e di costruzione di un flebile spazio di *agency*, anche attraverso l’autorappresentazione, di uno dei componenti del gruppo.

3. “Straniero in patria”

Il primo incontro del gruppo avvenne nel dicembre del 2017 in una saletta del Centro di ascolto per stranieri - Kepos⁶. Vi presero parte Derek, nativo della Costa d’Avorio, Mathias etiope, Modou, originario della Guinea Bissau, e Louis egiziano⁷: tutti giovani al di sotto dei venticinque anni, che soggiornavano a Cagliari da diversi anni e con appresso un bagaglio di esperienze legate a vissuti molto differenti, per condizione socioeconomica, per livello di istruzione, per competenze, per ambienti e territori abitati, aree urbane (soprattutto) o rurali, per appartenenza e contatti con realtà multietniche, lingue, religioni e popoli diversi. Con i collaboratori del progetto, Fabiola e Ignazio, ci sedemmo tutti insieme intorno a un tavolo per conoscerci meglio e condividere gli obiettivi dell’iniziativa.

L’affermazione di Modou “Siamo noi che cambiamo” non mi parve del tutto chiara in un primo momento, sebbene trasparisse che fosse densa di significati. Egli si inserì nella conversazione in contrappunto a una mia osservazione generica sul mondo in continua trasformazione intorno a noi. “Siamo noi che cambiamo, non è il mondo che cambia” – puntualizzò Modou. In accordo con lui anche Derek: “Bi-

⁶ Si tratta di un centro di ascolto della Caritas diocesana di Cagliari, situato nel quartiere storico della Marina e frequentato dai componenti del gruppo, nel quale ci accolse Daniele, collaboratore della Caritas, che ci supportò nelle prime fasi del progetto e partecipò ad alcuni degli incontri.

⁷ Data la vulnerabilità dei partecipanti si è preferito mantenere il loro anonimato adottando degli pseudonimi.

sogna avere problemi per crescere e per cambiare”, e proseguì spiegando che il cambiamento è legato alle difficoltà che mettono ciascuno alla prova e che consentono di trasformarsi.

Sin da questo primo incontro emerse la rilevanza che i componenti del gruppo davano alla dimensione soggettiva dell’esperienza migratoria, che ha determinato e continua a provocare cambiamenti profondi nel loro modo di vivere e di percepirsi; una esperienza a volte dolorosa, che essi considerano anche formativa nella misura in cui li ha portati a maturare velocemente, a diventare adulti⁸. È con questo messaggio che i quattro giovani scelsero di rivolgersi soprattutto ai loro coetanei di questa parte di mondo, italiani ed europei, che non conoscono le sofferenze della (im)mobilità legata alle condizioni socio-economiche o politiche del proprio paese e della propria famiglia. Louis propose che i destinatari del progetto e delle loro storie fossero “coloro che non hanno una vita simile, coloro che hanno tutto” e non capiscono quali siano le difficoltà della vita; la raccolta delle testimonianze può servire, infatti, “per capire che cosa sono i grandi problemi” e che bisogna darsi degli obiettivi nella vita, perché – sostenne – “gli obiettivi rimangono, i problemi prima o poi finiscono”. La vita alla quale si fa riferimento è qui colta anche nella sua dimensione socio-politica, nelle sue condizioni ‘oggettive’ che rivelano forti disuguaglianze sociali (Fassin, 2017). L’importanza data al porsi degli obiettivi da perseguire rimanda pertanto sia al processo di costruzione della propria forma di vita, in direzione di un completamente antropopoiético, sia ai contesti in cui si vive e alla possibilità di *agency*, seppur limitata da fattori strutturali, che è implicita nella sua progettazione.

In uno degli incontri successivi portai la videocamera e, con l’aiuto di Mathias per le riprese, aprimmo una discussione di gruppo su alcune parole chiave, quali “migrante”, “straniero”, ma anche “ospite”, che ciascuno declinò liberamente facendo riferimento alla propria storia personale. Il confronto mise subito in luce posizioni e interpretazioni differenti.

Louis e Derek sono amici da tempo, si sono incontrati a Cagliari attraverso la Caritas, ma le loro storie sono molto diverse; l’uno è giunto in città regolarmente per poter proseguire gli studi all’Università, l’altro è un rifugiato che ha dovuto lasciare il suo Paese.

⁸ La messa in relazione delle difficoltà e dei pericoli del viaggio con la crescita e il passaggio all’età adulta è frequente nei racconti di tanti giovani migranti africani (Timera, 2001; Massa 2019).

Louis, proveniente da un quartiere del Cairo che da solo conta circa due milioni di abitanti – una popolazione superiore a quella dell’intera Sardegna –, diede da subito rilievo al fatto che nessuno ha scelto in quale Paese nascere. “Siamo tutti stranieri” – aggiunse a bassa voce, facendo riferimento alla condizione che lo accomuna agli altri giovani africani del gruppo – “ma la cosa peggiore è sentirsi straniero in patria. (...) Mi sono sentito straniero nel mio Paese perché non avevo i diritti, non potevo realizzare il mio sogno di diventare ingegnere”. Louis è consapevole che ciò che condiziona i termini della sua esistenza è la disuguaglianza: lo stato socio-economico della sua famiglia gli ha impedito di intraprendere gli studi universitari al Cairo, spingendolo a lasciare l’Egitto per cercare di realizzare le proprie aspirazioni. Sentirsi “stranieri” vuole dire, dunque, sentirsi discriminati, non poter godere all’interno del proprio Paese delle stesse opportunità, di uguali diritti politici, sociali e civili: una condizione che mette in crisi il senso di appartenenza alla comunità statale ridelineando la propria identità sociale.

Derek, invece, proviene da una famiglia benestante che abitava in una delle più grandi città della Costa d’Avorio. Il suo “destino”, afferma, era quello di diventare avvocato come il padre, ma la sua condizione mutò all’improvviso quando suo padre e suo fratello vennero uccisi a causa dei conflitti politici e della guerra civile scoppiata nel suo Paese. La madre fu costretta a fuggire con il resto della famiglia in Ghana. Da lì Derek passò di Paese in Paese fino a giungere in Libia, adattandosi a lavorare come manovale, lui che non aveva mai lavorato, come ci fece notare. Attraversò il Mediterraneo su un barcone insieme a circa quattrocento persone; durante il tragitto ci fu un drammatico naufragio in cui morì quasi la metà dei suoi compagni di viaggio: Derek nuotò a lungo mentre i loro corpi galleggiavano in mare intorno a lui.

Sono trascorsi molti anni da quando Derek ha lasciato il suo Paese; ora lavora come cuoco, ma continua ad amare lo studio come Louis. La vita, secondo lui, è come un cammino voluto dal destino o da Dio; a suo modo ha cercato di dare un senso alla sua storia: “Tutto quello che ho vissuto, così doveva essere, ovunque vado sono a casa mia”.

Intervenire per ultimo Modou, il più giovane del gruppo, che inaspettatamente si soffermò a raccontarci molti episodi della sua vita, alcuni dei quali riportati nel paragrafo seguente; alla fine, quasi tirando le somme sulla sua esperienza, si ricollegò al tema iniziale della discussione:

Non mi importa se qualcuno mi dice: “Tu sei straniero, tu sei migrante”. Chi sono? Sì, sono straniero, sono emigrato, ma nessun problema.

Ospite è uno che ospita, perché io forse nella mia vita passata... ho ospitato. Ero ospitato in Senegal, sono venuto qui, sono ospitato. Se tu rispetti le persone che ti trovi, rispetti la loro cultura... qualsiasi cosa che fanno, devi rispettarli (...), se vuoi che loro ti rispettino.

“Straniero”, che cosa significa? Uno che non ha documenti, non ha niente... non parli la lingua, anche. Perché, se non parli la lingua, non puoi comunicare. Penso che migranti o stranieri esistono. Io chi sono? Sono migrante e straniero... Nessuno lo nega quello che sei: tu sei questo; sono, e basta⁹.

In questo dialogo con noi ma soprattutto con sé stesso, Modou mostra di aver introiettato lo sguardo esterno oggettivante e classificante che fa di lui uno straniero e un migrante. Ed è quello sguardo che egli usa per definirsi, e con il quale sembra costruire e plasmare la sua identità, fatta di mancanze e assenze, più che di presenze. Mentre, infatti, la sua condizione di ospite è declinata in positivo essendo legata a forme relazionali basate sulla reciprocità, invece quella di straniero è declinata esclusivamente in negativo: straniero è colui che “non ha niente”, nemmeno i documenti, nemmeno una lingua per comunicare. “Migrante e straniero” sono pertanto due figure che finiscono per fondersi e caratterizzarsi per ciò che manca, per ciò di cui si è privi (documenti, permesso di soggiorno, cittadinanza, lavoro, ecc.). Entrambe queste figure sono incorporate da Modou, la cui identità, attraverso tali processi di auto- ed etero-ascrizione, subisce una forma di essenzializzazione e di riduzione a una alterità data come oggettiva, ovvia e indiscutibile: “tu sei questo; sono, e basta”.

La storia di Modou, che riporto di seguito, è paradigmatica perché il racconto del suo “viaggio”, come egli definisce il suo percorso migratorio, è stato condizione fondante della sua accoglienza in Italia con la “protezione umanitaria” e dimostrativo della legittimità della sua richiesta, sebbene non gli sia stata riconosciuta la condizione di rifugiato, il cui status legale offre più opportunità. Lo status giuridico ottenuto durante la sua permanenza a Cagliari, comunque lo liberò temporaneamente dall'estrema precarietà. Vedremo come, poco tempo dopo questi primi incontri, il mancato rinnovo del permesso di soggiorno lo fece precipitare in una condizione di irregolarità evidenziando la collocazione del giovane, come di tanti

⁹ Dalla video-intervista del 18.03.2018.

altri nella sua condizione, nell'estremità inferiore della stratificazione relativi ai diritti concessi dal regime di mobilità e migratorio europeo e nazionale.

4. Il racconto di Modou

Nato in un piccolo villaggio del nord della Guinea Bissau, Modou era già un profugo nei suoi primi anni di vita, quando la famiglia fu costretta ad abbandonare il proprio villaggio e il Paese a causa della guerra civile¹⁰.

E [mia madre] fuggiva lì con tante persone, forse duecento, non lo so. Perché in Bissau c'era la guerra, quando ero piccolo. E lì, [è] morto mio fratello mentre stavamo fuggendo in Senegal. Quando siamo arrivati in Senegal, io ero piccolo. Non mi ricordo, mi [rac]contava sempre mia mamma.

Siamo vissuti lì in Senegal... Siamo venuti lì in Senegal. Eravamo tanti tanti¹¹.

Nel viaggio verso il Senegal perse il fratellino e poco dopo morì anche il padre a causa di una malattia. Modou e la madre, rimasti soli, furono ospitati, come altri profughi della Guinea Bissau, da famiglie senegalesi della città di Ziguinchor (Ziganchor).

Siamo ospitati lì da [una]¹² famiglia senegalese. Loro non fanno parte della nostra famiglia. Perché anche mia mamma non sapeva dove sta la sua famiglia. Io, [nel]la mia vita non ho vissuto mai con la mia famiglia, non ho mai sentito essere con famiglia, insieme, così. Sempre ho vissuto con altre persone che non ho mai conosciuto, sempre sono stato con delle persone diverse, diverse culture... Lì parlano diverse lingue.

In Senegal Modou trascorse la sua infanzia senza aver la possibilità di frequentare una scuola. Dopo un tentativo di rientro in Guinea Bissau, insieme alla madre tornò a Ziguinchor. Ormai adolescente, iniziò a lavorare gratuitamente in una officina meccanica per imparare il mestiere.

¹⁰ Il conflitto politico-militare del 1998-1999 in Guinea Bissau e l'instabilità politico-istituzionale che ne seguì causò centinaia di migliaia di profughi. Il Paese, ex colonia portoghese, è attualmente uno dei più poveri del mondo.

¹¹ Dalla video-intervista del 18.03.2018.

¹² Fra le parentesi quadre sono inserite integrazioni e note dell'Autrice.

E lì... non andavo a scuola, non facevo... Andavo in una officina, un'officina meccanica. Andavo lì tutti i giorni a lavorare, imparare qualche cosa, ma non andavo lì per soldi, perché lì non pagano. Se vuoi imparare qualche mestiere... ti insegnano lì: "Fai questa cosa, porta questo, dammi questo". Sì, andavo lì tutti i giorni. Perché, se non facevo quello, non avevo una scelta, non avevo altre cose che fare.

L'esigenza di guadagnare qualche soldo per aiutare la madre lo indusse ad accettare la proposta di un connazionale, profugo anch'egli a Ziguinchor, che gli chiese di lavorare con lui in Niger; il suo percorso di vita così fu differente da quello di altri suoi coetanei.

Perché in Ziguinchor ci sono tanti ragazzi che crescono lì e poi vanno in foresta, vanno... prendono le armi, poiché lì è troppo pericoloso. C'è tanti ragazzi che sono criminali.

È la strada del petrolio e del mercato della benzina quella che fece attraversare il deserto al datore di lavoro e amico di Modou, che due anni più tardi morì in circostanze non chiare, mentre Modou lo attendeva, ignaro dell'accaduto, ad Agadez in Niger, fra persone di cui non conosceva la lingua: "In Niger tante etnie che parlavano lingue diverse, io non capivo niente. Però ogni giorno cercavo di comunicare con altre persone per [imparare a] parlare francese". Modou non sa leggere, né scrivere, ma apprende velocemente le lingue; la sua è una cultura fondata sull'oralità.

Tempo dopo, "il padrone" che vendeva la benzina al suo amico lo trovò ad Agadez e gli comunicò che il suo amico era morto nel deserto. Senza denaro e non conoscendo alcuno a cui chiedere aiuto, Modou non poteva fare ritorno dalla madre, così si trovò costretto ad accettare la proposta dell'uomo di seguirlo fino in Libia. Qui lavorò per diversi anni, finché un gruppo di persone armate ("quelli non erano poliziotti, erano criminali") entrò con violenza nella casa dove dormiva insieme ad altri lavoratori, li privò di quel che avevano e li arrestò.

E così (...) un giorno una banda di criminali hanno trovato noi in questa casa, [all]e tre di notte. Hanno aperto la porta, hanno preso tutte le persone che c'erano... per portare in prigione... Se c'è tuo amico che vive in Libia, ti dicono: "Chiama tuo amico, tuo fratello per portare soldi", e ti fanno uscire. Se non hai amico che ti [porti]

soldi, rimani lì tutta la vita. No, non ti fanno uscire. Portano le persone a lavorare tutto il giorno, a lavorare [a] forza in campi.

Modou restò prigioniero in Libia per sei mesi, e forse lo sarebbe stato ancora più a lungo se non fosse riuscito a scappare, insieme ad altri prigionieri, dai campi di lavoro forzato; una fuga che provocò feriti e probabilmente costò la vita ad alcuni dei fuggitivi colpiti dagli spari delle guardie. Fu così che la sua permanenza in Libia ormai non era più possibile e, dopo altre traversie, accettò di imbarcarsi per l'Italia. Con numerose altre persone salì su un barcone o un gommone, ma durante la traversata la situazione a bordo divenne presto disperata. Soccorsi da una nave che li portò a Cagliari, Modou fu accolto nell'autunno del 2015 in un centro di prima accoglienza, infine affidato dalla Caritas ai Padri Saveriani presso la sede dei quali ha dimorato fino al 2018.

5. Il foglio di via

Quando conobbi Modou, nel 2017, stava preparando le carte per il rinnovo del permesso di soggiorno. Modou aveva seguito il percorso di alfabetizzazione ed era ormai prossimo all'ottenimento della licenza media; si esprimeva in italiano e sapeva parlare tante lingue: il portoghese, l'arabo, un poco il francese, inoltre il kriol e le lingue fula (Modou è di etnia fula), mandinka, bambara e balanta, senza contare numerose altre lingue africane che era in grado di comprendere. Cresciuto in un contesto multietnico e multilinguistico come quello dell'Africa occidentale (“Solo in Guinea Bissau si parlano otto lingue diverse, ci sono otto etnie”, mi disse una volta con velato orgoglio), le lingue che egli ha appreso sono una traccia incorporata del suo vissuto, della sua cultura orale, delle sue esperienze di mobilità, e della sua notevole capacità di entrare in comunicazione con persone molto differenti per lingua e cultura. A queste lingue si è aggiunta ultimamente quella spagnola, perché Modou non vive più a Cagliari.

Nella primavera del 2018, forse a causa di un problema burocratico o per una incomprensione con l'avvocato che seguiva la sua pratica, scaddero i tempi previsti per la consegna della domanda per il rinnovo del suo permesso di soggiorno, così Modou inaspettatamente si vide consegnare il foglio di via. Sebbene la Caritas gli avesse assegnato un nuovo avvocato per presentare il ricorso, egli era ormai disorientato, spaventato, ed entrò in un profondo stato di prostrazione. Fu questo ‘incidente di percorso’ che mise nuovamente in luce, da un lato, i vincoli delle restrit-

tive politiche migratorie sui progetti di vita e di (im)mobilità di Modou, dall'altro le forme di condizionamento che anche percorsi umanitari di sostegno possono esercitare sull'*agency* di chi è 'accolto'. Se i primi producono persone (im)mobili (ir)regolari secondo la legge e 'fanno migranti', le seconde possono contribuire alla soggettivazione come 'migrante' di chi giunge ed è considerato bisognoso di integrazione nella società di arrivo. Quello fu un momento non facile anche per alcuni volontari del nostro progetto, che, seppure indirettamente, si sentivano coinvolti nelle attività di seconda accoglienza seguite da Modou. Il rapporto di fiducia faticosamente costruito nel tempo che legava il giovane agli operatori e ai volontari, infatti, si incrinò e si interruppe il 'percorso di inclusione' fino ad allora perseguito. Finito entro la ragnatela di norme burocratiche che non comprendeva, Modou avvertiva ormai imminente la sua espulsione.

Quanto poi accadde, colse di sorpresa volontari e operatori, e sentimenti di delusione si alternarono alla preoccupazione per la sua sorte. La situazione di assoluta incertezza e di precarietà in attesa dell'accoglimento del ricorso, infatti, spinse Modou a lasciare improvvisamente Cagliari per Roma, nel tentativo, poi risultato vano – come ci raccontò –, di ottenere un passaporto attraverso il suo consolato, seguendo i consigli di amici e connazionali della sua vasta rete di conoscenze; da lì si diresse verso il sud d'Italia fino a Taranto alla ricerca di un qualche lavoro. Durante il viaggio egli incappò in una serie di disavventure, fra le quali il furto del suo borsone, della carta d'identità e del cellulare, che lo fecero precipitare velocemente in una condizione di irregolarità e di indigenza. Tutte le fragili conquiste ottenute nel periodo della sua permanenza nell'Isola vennero meno in appena un paio di settimane, mentre il clima politico nazionale non era affatto favorevole nei confronti di chi era stato accolto, come lui, con la protezione umanitaria¹³. Con il supporto degli operatori cagliaritari, dopo molte difficoltà, riuscì a rientrare in Sardegna.

¹³ Nell'autunno del 2018 furono approvate le norme del cd. "decreto sicurezza" (D.L. 113/2018) dalle quali venne espunto qualsiasi riferimento letterale all'istituto della protezione umanitaria, sostituito dalla concessione della nuova "protezione speciale" e dal rilascio di un particolare permesso di soggiorno in determinati e specifici casi (<<http://www.altalex.com>>, 15 Luglio 2021). Le norme più restrittive portarono, come era prevedibile, all'aumento del numero di persone in stato di irregolarità, e alla loro esposizione a condizioni di maggiore vulnerabilità e precarietà socio-economica (Giovannetti, 2021).

Il breve viaggio di Modou nella penisola era stato un tentativo autonomo, anche rispetto al percorso seguito dagli operatori della Caritas, di superare i vincoli che lo disciplinavano come straniero migrante, e un punto di rottura rispetto ad una condizione di precarietà e instabilità che gli appariva del tutto priva di prospettive. Il rientro in Sardegna fu pertanto vissuto da Modou come un insuccesso personale. Gli operatori e i volontari furono portati, a loro volta, a riflettere sulla necessità di cambiare il modo di rapportarsi con Modou, che ormai considerava conclusa la sua esperienza a Cagliari e riteneva urgente rimettersi in viaggio per cercare un lavoro che gli consentisse di vivere autonomamente e in una condizione di minore precarietà. Fu quindi sostenuto dagli operatori nel suo successivo progetto di partenza.

Attualmente Modou vive e lavora a Lisbona, dove è giunto con un suo connazionale dopo una permanenza di alcuni mesi a Genova. Nella capitale portoghese risiede una numerosa comunità della Guinea Bissau; qui Modou ha ripreso a progettare il suo futuro, tanto che una volta ci ha detto che ormai dovunque si sente a casa, ridefinendo così la sua identità in positivo. L'anno scorso, subito dopo aver superato un momento difficile a causa di un incidente sul lavoro che lo ha portato a cambiare attività, ci inviò un videomessaggio esprimendo il desiderio che venisse conservato insieme agli altri file audio e video delle interviste. È il racconto delle esperienze più sofferte della sua vita, quando ha rischiato di morire di sete durante l'attraversata del Mediterraneo e precedentemente nel deserto del Sahara, ricordi che per Modou sono indelebili: “Io non dimenticherò mai quello che ho passato nel mio viaggio”. I pericoli e le sofferenze esperite sono divenute però non solo memorie, ma anche conoscenze e saperi di un vissuto da narrare.

E nel deserto ho visto tante cose differenti, tante cose. Non [di] tutte ho parlato, non tutte le potevo parlare. Tutto il mondo, tutte le persone pensano che nel deserto non ha niente, non ha le cose vive, non possono vivere lì niente. Però, molte cose vivono nel deserto, come vivono molte cose nell'acqua, e... anche nelle città. Io ho [so] sicuramente come nell'acqua, come nel deserto, è molto molto pericoloso. (...) Io non immaginavo che un giorno io sarò [sarei stato] qui a parlare¹⁴.

¹⁴ Da un videomessaggio di Modou (agosto 2021).

6. Conclusioni

Il rapporto fra storie, memorie e prospettive migratorie come motori dei processi di soggettivazione dei migranti è un tema classico degli studi antropologici e delle scienze sociali, che in questo articolo è stato presentato tenendo conto della prospettiva degli studi sulla mobilità, i quali consentono di cogliere le connessioni fra le mobilità interne e transnazionali e, in alcuni casi, sollecitano ad assumere una postura riflessiva in relazione ai processi che trasformano i soggetti (im)mobili in stranieri migranti. L'ordinamento europeo contemporaneo e la legislazione italiana, nel disciplinare l'immigrazione, hanno infatti costruito e ridefinito la condizione di 'straniero' e di 'migrante', applicandola ai cittadini di Paesi non appartenenti alla Comunità europea. Se fattori, come i regimi di mobilità, 'fanno' istituzionalmente migranti e stranieri, i soggetti extra-europei in movimento dentro l'UE e attraverso i suoi confini possono giungere a introiettare questa categorizzazione, riproposta variamente nelle pratiche sociali, nelle interazioni della vita quotidiana, nelle rappresentazioni dei media, nei percorsi burocratici. Entro questi vincoli e forti condizionamenti si collocano le storie e le memorie del viaggio migratorio, che subiscono un processo di oggettivazione durante l'iter burocratico dell'accoglienza, ma che acquistano significati differenti a seconda del contesto, essendo prodotte da soggettività posizionate in continua trasformazione.

Nelle autonarrazioni dell'esperienza migratoria presentate in questo articolo il viaggio è presentato come necessario, spesso come inevitabile, ma anche come una possibilità per cambiare la propria situazione. I percorsi di (im)mobilità (in)volontaria o forzata di familiari e conoscenti costituiscono una dimensione entro la quale si inserisce facilmente la mobilità dei più giovani. Nelle biografie si colgono, inoltre, punti di frattura del vissuto che scandiscono la storia di migrazione (la perdita del lavoro, il carcere o la detenzione illegale, il foglio di via e l'espulsione) e inducono a mettere in discussione la permanenza in un luogo e a trovare la forza per andare via.

Queste 'storie migranti' sono segnate da diverse partenze, così come da arrivi in luoghi che poi diventano spesso solo tappe dell'andare, in cerca di condizioni di vita possibili e dignitose; ma in esse sono raccolte anche diverse temporalità, dal passato trascorso in Africa all'essere qui ora nel presente nella "postura del ricordante" (Clemente, 2013) e, nel caso di Modou, al tempo in cui ha vissuto nella città di Cagliari e non di tutte le cose poteva raccontarci, fino al futuro, quando pure il tempo del racconto sarà diventato memoria di un passato.

Se ricordare e raccontare è infatti un modo di ridare senso e ordine al proprio vissuto, e di posizionarsi rispetto a chi ascolta e accoglie i frammenti di vita narrati, contribuendo al processo di costruzione e ridefinizione della propria identità, al contempo è anche un’apertura a intrecciare percorsi con altre vite e altre storie, un invito a conoscere, a comprendere e a sentire ciò che rende ineguali le esistenze, una proposta di incontro, perché un altro modo di stare al mondo insieme è possibile, laddove non si producano alterità da escludere o da assimilare a propria immagine. Forse è questo il percorso in direzione di una società cosmopolita (Agier, 2016; Josephides, 2017) dove si è tutti stranieri, oppure tutti ospiti, abitanti in un mondo comune e condiviso.

7. Bibliografia

- Agier, Michel (2016) *Borderlands: Towards an Anthropology of the Cosmopolitan Condition*. Cambridge: Polity Press.
- Aime, Marco (2020) *Classificare, separare, escludere. Razzismi e identità*. Torino: Einaudi.
- Altin, Roberta - Sanò, Giuliana (2017) ‘Richiedenti asilo e sapere antropologico’, *Antropologia Pubblica*, 3 (1), <<https://riviste-clueb.online/index.php/anpub/article/view/94>> (5 Luglio 2021).
- Ambrosini, Maurizio (2017) *Migrazioni*. Milano: EGEA.
- Amelina, Anna (2020) ‘After the reflexive turn in migration studies: Towards the doing migration approach’. *Population, Space and Place*, 27, e2368. <<https://doi.org/10.1002/psp.2368>>
- Andersson, Ruben (2014) *Illegality, Inc.: Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*. Berkely: University of California Press.
- Angioni, Giulio (1992) *Una ignota compagnia*. Milano: Feltrinelli (nuova ediz. 2006, Nuoro: Il Maestrale).
- (2016) *Sulla faccia della terra*. Nuoro: Il Maestrale.
- Angioni, Giulio - Bachis, Francesco - Cossu, Tatiana - Caltagirone, Benedetto (a cura di) (2007) *Seminario sull’identità*. Nuoro - Cagliari: ISRE-CUEC.

- Aru, Silvia - Corsale, Andrea - Tanca, Marcello (a cura di) (2013) *Percorsi migratori della contemporaneità. Forme, pratiche, territori*. Cagliari: CUEC.
- Bachis, Francesco (2018) *Sull'orlo del pregiudizio. Razzismo e islamofobia in una prospettiva antropologica*. Cagliari: Aispa Edizioni.
- Bachis, Francesco - Pusceddu, Antonio Maria (a cura di) (2013) *Storie di questo mondo. Percorsi di etnografia delle migrazioni*. Roma: CISU.
- Caltagirone, Benedetto (2005) *Identità sarde. Un'inchiesta etnografica*. Cagliari: CUEC.
- Caputo, Angelo (2007) 'Irregolari, criminali, nemici, note sul 'diritto speciale' dei migranti', *Studi sulla questione criminale*, II (1), pp. 45-63.
- Clemente, Pietro (2013) *Le parole degli altri. Gli antropologi e le storie della vita*. Pisa: Pacini.
- Contu, Sergio (2017) 'In viaggio. Etnografia di un percorso migratorio condiviso', in Lofranco, Tiziana Zaria - Pusceddu, Antonio Maria (a cura di) *Oltre Adriatico. Percorsi antropologici tra Italia e Sudest Europa*. Milano: Meltemi, pp. 127-155.
- Corti, Paola - Miranda, Adelina (dir.) (2018) 'Mouvements migratoires d'hier et d'aujourd'hui en Italie', *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], 34 (1), <<https://journals.openedition.org/remi/9565>> (6 Luglio 2021).
- Cossu, Tatiana (2012) "'Sinceramente primitivi": sguardi incrociati sull'origine dei Sardi', in Cannas, Andrea - Cossu, Tatiana - Giuman, Marco (a cura di) *Xenoi. Immagine e parola tra razzismi antichi e moderni*. Napoli: Liguori, pp. 381-394.
- Cresswell, Tim (2006) *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. New York: Routledge.
- Dahinden, Janine (2016) 'A plea for the 'de-migrantization' of research on migration and integration', *Ethnic and Racial Studies*, 39 (13), pp. 2207-2225.
- Dal Lago, Alessandro (a cura di) (1998) *Lo straniero e il nemico. Materiali per l'etnografia contemporanea*. Genova: Costa & Nolan.
- (1999) *Non-persone. L'esclusione dei migranti in una società globale*. Milano: Feltrinelli.
- Del Vais, Carla - Guirguis, Michele - Stiglitz Alfonso (a cura di) (2019) *Il tempo dei Fenici. Incontri in Sardegna dall'VIII al III secolo a.C.* Nuoro: Ilisso.

- Di Cesare, Donatella (2017) *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Fabini, Giulia (2011) ‘Migranti e polizia. Tra diritto penale del nemico e regole del disordine’, *L’altro diritto. La rivista*, <<http://www.adir.unifi.it/rivista/2011/fabini/index.htm>> (15 Luglio 2021).
- Fassin, Didier (2017) *Le vite ineguali. Quanto vale un essere umano*. Milano: Feltrinelli.
- Gaibazzi, Paolo (2016) ‘Sovranità e controllo diffuso della mobilità nel regime dei visti’, *Antropologia*, 3 (2) n.s., ‘Lo Stato’, a cura di M. Gardini, pp. 47-60, <<https://www.ledijournals.com/ojs/index.php/antropologia/article/view/751>> (18 Luglio 2021).
- Ghisu, Sebastiano - Mongili, Alessandro (a cura di) (2021) *Filosofia de Logu. Decolonizzare il pensiero e la ricerca in Sardegna*. Milano: Meltemi.
- Giovannetti, Monia (2021) *I perimetri incerti della tutela: la protezione internazionale nei procedimenti amministrativi e giudiziari*, <www.questionegiustizia.it> (3 Giugno 2021).
- Glick Schiller, Nina - Salazar, Noel B. (2013) ‘Regimes of Mobility across the Globe’, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39 (2), pp. 183-200.
- Josephides, Lisette (2017), ‘Cosmopolitismo per antropologi’, trad. di P. Vereni, *Meridiana*, 89, pp. 117-137.
- King, Russell - Skeldon, Ronald (2010) ‘Mind the gap! Integrating Approaches to Internal and International Migration’, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 10, pp. 1619-1646.
- Lilliu, Giovanni (2002) *La costante resistenziale sarda*, a cura di Antonello Mattone. Nuoro: Ilisso.
- Malkki, Liisa (1992) ‘National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees’, *Cultural Anthropology*, 7 (1), pp. 24-44.
- Marrocu, Luciano - Bachis, Francesco - Deplano, Valeria (a cura di) (2015) *La Sardegna contemporanea. Idee, luoghi, processi culturali*. Roma: Donzelli.

- Massa, Aurora (2019) 'Narrare il viaggio. Mobilità e immobilità tra i rifugiati eritrei in Etiopia', in B. Riccio (a cura di), *Mobilità. Incursioni etnografiche*. Milano: Mondadori, pp. 64-93.
- Palidda, Salvatore (a cura di) (2009) *Razzismo democratico. La persecuzione degli stranieri in Europa*. Milano: Edizioni X Book.
- Paulis, Susanna (2006) *La costruzione dell'identità. Per un'analisi antropologica della narrativa in Sardegna fra '800 e '900*. Cagliari: Edes.
- Podda, Fabiola (a cura di) (1998) *Un biglietto di sola andata. L'immigrazione africana in Sardegna tra storie di vita ed itinerari dell'immaginario*. Cagliari: Aitef.
- Pugliese, Enrico (2002) *L'Italia fra migrazioni internazionali e migrazioni interne*. Bologna: Il Mulino.
- Ravenda, Andrea F. (2011) *Ali fuori dalla legge. Migrazione, biopolitica e stato di eccezione in Italia*. Verona: Ombre Corte.
- Riccio, Bruno (2002) 'Etnografia dei migranti transnazionali. L'esperienza senegalese tra inclusione ed esclusione', in Asher Colombo, - Giuseppe Sciortino (a cura di), *Stranieri in Italia. Assimilati ed esclusi*. Bologna: Istituto Cattaneo, Il Mulino.
- (a cura di) (2014) *Antropologia e migrazioni*. Roma: CISU.
- (a cura di) (2016) *From Internal to Transnational Mobilities*. Bologna: I Libri di Emil.
- (a cura di) (2019) *Mobilità. Incursioni etnografiche*. Milano: Mondadori.
- Rivera, Annamaria (2020) *Razzismo. Gli atti, le parole, la propaganda*. Bari: Dedalo.
- Schapendonk, Joris - Bolay, Matthieu - Dahinden, Janine (2020) 'The conceptual limits of the 'migration journey'. De-exceptionalising mobility in the context of West African trajectories', *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 47 (1), pp. 3243-3259.
- Schapendonk, Joris (2021) 'Counter moves. Destabilizing the grand narrative of onward migration and secondary movements in Europe', *International Migration*, 59, pp. 45-58, <<https://doi.org/10.1111/imig.12923>>.
- Sheller, Mimi - Urry, John (2006) 'The new mobilities paradigm', *Environment and Planning A: Economy and Space*, 38 (2), pp. 207-226.

- Signorelli, Amalia (2006) *Migrazioni e incontri etnografici*. Palermo: Sellerio.
- Sorgoni, Barbara (a cura di) (2011) *Etnografia dell'accoglienza. Rifugiati e richiedenti asilo a Ravenna*. Roma: CISU.
- (2013) 'Chiedere asilo. Racconti, traduzioni, trascrizioni', *Antropologia*, 15, pp. 131-151.
- Stiglitz, Alfonso (2010) 'Un'isola meticcica: le molte identità della Sardegna antica. Geografia di una frontiera', *Bollettino di Archeologia online I*. Volume speciale, pp. 16-28, <<https://bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it>> (8 Giugno 2021).
- Timera, Mahamet (2001/2) 'Les migrations des jeunes Sahéliens : affirmation de soi et emancipation', *Autrepart*, 18, pp. 37-49.
- Vacchiano, Francesco (2011) 'Discipline della scarsità e del sospetto: rifugiati e accoglienza nel regime di frontiera', *Lares*, LXXVII (1), pp. 181-198.
- Vietti, Francesco (2017) 'Migranti', *AM. Antropologia museale* 37/39 (13), 2015-16, pp. 110-113.
- Zurru, Marco (a cura di) (2007) *Etnie in transito. Vecchie e nuove migrazioni in Sardegna*. Milano: Franco Angeli.

8. Curriculum vitae

Tatiana Cossu, ricercatrice del settore demoetnoantropologico presso l'Università degli Studi di Cagliari, ha diretto dal 2015 al 2020 la rivista di studi interculturali "Medea" (<<https://ojs.unica.it/index.php/medea/index>>).

È autrice di numerosi saggi e curatrice di opere di carattere interdisciplinare intorno ai temi della memoria culturale, dell'identità, dei processi di patrimonializzazione, della tradizione e dei fenomeni mitopoietici. Attualmente ha la direzione scientifica della collana "Cultura, storia e archeologia della Sardegna", Ilisso editore.

**"Cinq cents pas de promenade et l'on change de civilisation".
Tunis, ville cosmopolite et/ou coloniale.**

**"Five hundred steps to change civilisation".
Tunis, a cosmopolitan and/or colonial city**

Patrizia Manduchi
(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 09/10/2021

Date of acceptance: 22/07/2022

Abstract

Le sujet de cet article est l'histoire de la ville de Tunis, en tant qu'exemple d'une forme de cosmopolitisme dont la genèse précède les contraintes dérivées du protectorat et de la présence d'une communauté française qui fut – si non démographiquement – politiquement dominante entre 1881 et 1956. La perspective méthodologique choisie est celle de l'histoire plurielle, laquelle, dans ce cas, se compose des histoires des différentes communautés de la Tunisie. L'histoire d'une cité, donc, comme histoire de relations dans laquelle les identités et les intérêts des acteurs sociaux sont construits surtout sur leurs interrelations et l'"identité" est intrinsèquement une question de relations entre personnes et entre groupes. C'est dans ce cadre méthodologique que nous allons examiner une page d'histoire de la ville de Tunis, qui, avant et durant la longue époque du protectorat, fut une ville arabe et berbère, mais aussi une ville méditerranéenne au sens 'braudelien': ouverte, vitale, stratifiée, multiethnique, plurilingue et plurireligieuse.

Mots clé

Tunisie; Tunis; Colonialisme;
Cosmopolitisme; Italiens en Tunisie

Abstract

The history of Tunis is a good example of a particular cosmopolitanism which anticipates the constraints derived from the Protectorate and the presence of a French community which was politically dominant between 1881 and 1956.

In a plural history methodological perspective, the history of a city like Tunis is a history of relations in which identities and interests of social actors are built above all on their interrelationships and in which "identity" is intrinsically a question of relations among people and groups. It is in this methodological framework that we will examine one page in the history of Tunis, which, before and during the period of the Protectorate, was overall an Arab and Berber city, but also a Mediterranean city in a 'Braudelian' sense: open, vital, stratified, multiethnic, multilingual and plurireligious.

Keywords

Tunisia; Tunis; Colonialism; Italians in Tunisia; Cosmopolitanism

1. Introduction - 2. De Bāb al-baḥr à la Porte de France. Un symbole de séparation mais aussi de métissage - 3. Tunis, ville cosmopolite. - 4. La présence juive à Tunis. - 5. La croissance impétueuse de la communauté italienne de Tunis au début du XX siècle. - 6. "Cinq cents pas de promenade et l'on change de civilisation"? - 7. Bibliographie. - 8 Curriculum vitae.



1. Introduction

Cet article est une réflexion personnelle qui vise à mettre en lumière une page d'histoire de la ville de Tunis en tant qu'exemple particulier d'une pratique de *cosmopolitisme*, une notion qui a été très débattue par les historiens de la ville¹. Un *cosmopolitisme* qui peut être vu comme une sorte de fil rouge qui précède et englobe la dimension coloniale et les distorsions sociales dérivées du protectorat et de la

¹ Voir, parmi les autres, Abdelkafi (1989); Liauzu (1998); Ben Hamida (2002); Kazdaghli (2006); Bordes-Benayoun (2006); Montalbano (2016).

présence d'une communauté française qui fut politiquement dominante entre 1881 et 1956.

Une histoire plurielle, laquelle, dans ce cas, se compose des histoires des différentes communautés de la Tunisie. Cette *histoire plurielle*, comme a bien dit Kazdaghli :

Relève plus largement de la reconstruction de la mémoire collective sans tabou, sans exclusive ni mutilation et se propose ni avec nostalgie ni avec amertume (...) d'intégrer les traces de ces groupes comme une partie intégrante de l'histoire de la Tunisie, de les soumettre à la critique, d'assumer pleinement l'histoire des minorités et autres groupes qui ont vécu en Tunisie comme une partie intégrante de son histoire (Kazdaghli, 2006, pp. 9-10).

Dans cette perspective analytique l'histoire doit être lue comme histoire de relations humaines dans laquelle les identités et les intérêts des acteurs sociaux sont construits sur leurs interrelations, étant l'identité intrinsèquement une question de relations entre personnes et entre groupes.

Dans ce cadre analytique, et tenant compte en particulier du point de vue des auteurs qui ont souligné cette particularité de l'histoire de la ville en adoptant le concept de cosmopolitisme pour analyser Tunis, nous allons examiner les relations sociales entre différentes communautés de la ville, qui, bien avant et pas seulement pendant la longue époque du protectorat, fut une ville arabe et berbère, mais aussi une ville méditerranéenne au sens 'braudelien': ouverte, vitale, stratifiée, multiethnique, plurilingue et pluri religieuse. Un contexte exemplaire de cette civilisation méditerranéenne qui

unirait en quelque sorte l'ensemble des éléments disparates et quelquefois discordants qui, de Marseille à Tunis en passant par Beyrouth, Gênes ou Corfou, l'ont peuplée. Autrement dit, elle constituerait une 'communauté des communautés', le lieu d'un dépassement supposé des appartenances particulières exclusives et étroites, sur fond et valeurs partagées (Bordes-Benayoun, 2006, p. 37).

Cette citation nous donne l'opportunité d'utiliser une perspective analytique des relations internationales connue selon l'expression du 'constructivisme social', qui confirme que "les structures de l'association humaine sont déterminées premièrement par des idées partagées plutôt que par des forces matérielles, et que

les identités et les intérêts des acteurs résolus sont construites par ces idées partagées et ne sont pas données en nature" (Wendt, 1999, p. 1).

Les échanges commerciaux et culturels et les dynamiques sociales en Tunisie, même si fortement inégales, ont donné lieu donc à la construction d'une *histoire mosaïque* faite de pluralisme (Kazdaghi, 2006, p. 11), car la plupart des communautés d'Européens résidant dans ce pays maghrébin étaient caractérisées par un fort ancrage dans le territoire et d'un niveau d'intégration avec les Tunisiens autochtones (surtout dans les couches inférieures de la population qui travaillaient dans la pêche, à la campagne, dans la construction) plus élevé par rapport à d'autres contextes précoloniaux et coloniaux, comme le soulignent des dizaines de contributions et divers auteurs; pour ne citer qu'un exemple, le volume sur *Les Communautés Méditerranéennes de Tunisie* édité par Habib Kazdaghi en 2006.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans le sens spécifique du terme *cosmopolitisme*, un terme plutôt controversé et débattu, mais qui dans ce cas indique simplement le caractère multiculturel de la ville (et des villes méditerranéennes en général), dans laquelle la coexistence de longue date entre différentes communautés se caractérise par des signes d'ouverture et de contamination, d'acculturation réciproque aussi nombreux que ceux de séparation et de différenciation. D'après Ben Hamida,

Ce terme [cosmopolitisme], occulté et de moins en moins utilisé au cours des années qui ont suivi les indépendances, était lié à l'idée de cohabitation et à la notion sous-jacente de tolérance. Il rappelle encore aujourd'hui un passé au cours duquel les affrontements inter-communautaires ont été exceptionnels à Tunis, où des quartiers gardent encore en mémoire, en relation avec une prospérité qui a perdu parfois de son panache, des moments forts d'intenses échanges quotidiens entre partenaires appartenant à des familles chrétiennes, juives et musulmanes ayant longtemps vécu en symbiose (Ben Hamida, 2002, p. 1).

Cela dit, il est bien connu que ce mot prend peu à peu une connotation franchement péjorative, surtout après la crise des années trente et au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, quand il commence à être utilisé pour refuser les revendications des nationalistes, au nom d'une vision édulcorée du passé colonial.

En utilisant le mot *cosmopolitisme*, on n'entend évidemment pas justifier les aventures coloniales ou les ingérences économiques et sociales dans les affaires d'un pays, ni encore sous-estimer les conséquences tragiques d'une subalternité non seulement économique et politique mais aussi culturelle, qui amène toujours

en soi des déséquilibres, des injustices, de l'exploitation, de la discrimination. Nous soulignons ce point fortement et clairement, mais cela ne nous empêche pas de considérer comment la nombreuse présence européenne ait eu son rôle, jusqu'à l'époque récente, en écrivant une page importante (qui n'est pas une histoire "à part", marginale, parce qu'elle n'est pas complètement étrangère) de l'histoire de Tunis.

Après ce prémisses nécessaire, notre analyse se concentrera avant tout sur la présence italienne (y compris la communauté italienne d'origine juive), qui a été importante en termes de nombre, et pour les signes nombreux et visibles de métissage culturel dans le contexte tunisien : ces signes de 'contamination' sont évidents dans plusieurs champs, de la langue à la gastronomie, des pratiques religieuses aux costumes, des métiers et des arts, à la structure urbanistique et l'architecture de la ville².

2. De Bāb al-baḥr à la Porte de France: un symbole de séparation mais aussi de métissage

Un visiteur qui désire connaître Tunis et son histoire plurielle ne peut pas trouver meilleure position pour commencer son itinéraire que la Porte de la mer, ou Bāb al-baḥr, un monument ancien, pas trop imposant ou significatif du point de vue artistique, mais d'une valeur historique et symbolique exceptionnelle : on parle de la plus importante porte d'entrée dans la cité arabe, du principal carrefour commercial d'un port très dynamique. Elle a signé la séparation entre deux communautés, voire trois : la population autochtone, arabe, à l'intérieur de la *madīna* et autour de la plus ancienne mosquée de la ville, le *jāmi' al-Zaytūna* ou mosquée de l'Olivier; la population hébraïque, concentrée dans son quartier appelé *hāra*³ (qui seulement plus tard s'est étendu au-delà des remparts); enfin, la communauté européenne, composée d'Italiens, Maltais, Espagnols, Grecs, Français etc., concentrée d'abord près de la Porte, puis de plus en plus loin, dans les nouveaux quartiers spécifiquement dédiés à ces communautés.

² Dans le volume édité par Silvia Finzi, *Mémoires italiennes de Tunisie* (Ambassade d'Italie - Institut de la Culture, Tunis : Imprimerie Finzi, 2000), les différents chapitres donnent une description très précise et détaillée des "signes" dont nous parlons. Au niveau de l'architecture voire les travaux de Albelkafi.

³ En Tunisie ce terme désigne le quartier juif. Voir Sebag (1959).

Bāb al-baḥr, ainsi était appelé la vieille porte, déjà connue sous ce nom depuis le XII^e siècle et était aussi à l'époque le nom d'un quartier occupé par les chrétiens de Tunisie. Le nom est dû au fait que, jusqu'au XIX^e siècle, l'eau du lac salé de Tunis (appelé *shāṭṭ al-Bahīra*) arrivait jusqu'à la baigner ; une porte qui va marquer la frontière entre la ville arabe, la *madīna*⁴, et les nouveaux quartiers européens, construits sur le terrain récupéré par le dessèchement progressif de la lagune de Tunis (Abdelkafi, 1989; Melligi, 2011).

Après avoir été rebaptisée par les Français "Porte de France", elle va reprendre son ancien nom officiellement avec l'Indépendance en 1956.

Quelques décennies après sa reconstruction en 1848, voulue par Ahmed Bey au lieu du petite bâtisse remontant à l'époque hafside, avec la signature du traité du Bardo en 1881 et le début des quatre-vingt années de protectorat français, la Porte de la mer deviendra le symbole de la séparation entre les deux villes, arabe et coloniale, en fonctionnant comme porte d'accès pour les commerces et les voyageurs qui, une fois débarqués au port de la Goulette, traversaient le lac de Tunis sur des grandes embarcations, arrivant plus ou moins là où aujourd'hui se trouve l'Ambassade de France.

Pourquoi cette porte est-elle pertinente pour notre discours? Parce qu'elle marque une frontière, mais en même temps qu'elle est le lieu architecturalement et socialement significatif de passage et de rencontre des différentes collectivités : commerces, services, loisirs, étant placés au cœur battant de la ville méditerranéenne et en on fait un symbole de son histoire plurielle.

3. *Tunis, ville cosmopolite*

Toute l'histoire de la ville de Tunis se présente comme l'histoire d'une ville ouverte, habitée aussi par des non-indigènes souvent non musulmans, et une brève note historique nous le prouve. Un nombre important d'"étrangers" commencent à arriver dans la ville depuis le début de sa conquête arabe (VIII^e siècle), car pour bâtir la première grande œuvre islamique, l'arsenal (*Dār al-Sinā'a*) environ mille ouvriers coptes sont arrivées de l'Égypte, lesquels s'établirent dans la ville pendant

⁴ Au Maghreb (mais pas au Mashreq) le terme *madīna* se réfère seulement à la partie ancienne de la ville, celle *intra-muros*. Voir Miossec, 1985, pp. 257-260.

une longue période et furent aussi engagés dans la construction d'une flotte pour combattre les Byzantins⁵.

Un deuxième signe de la vocation à l'ouverture et à la tolérance de la ville remonte au XI^{ème} siècle, quand la petite communauté juive locale obtient la permission de vivre à l'intérieur des remparts, dans un quartier spécifiquement réservé, dénommé *hāra*: d'après une tradition orale très répandue parmi les juifs tunisiens, mais pas confirmée historiquement, le pieux Sīdī Mahrīz (m. 1022), saint-patron de la ville (*sultān al-madīna*) vénéré encore aujourd'hui, aurait eu pitié des juifs alors chassés de Kairouan et leur aurait permis de vivre à l'intérieur de l'enceinte, dans les quartiers près des portes *Bāb al-Jazīra* au sud et *Bāb al-Suwayka* au nord. En même temps, il leur permit de construire une synagogue là où son bâton, lancé par le haut du minaret de sa mosquée, aurait touché terre (Jamoussi, 1999, p. 96).

Avec l'avènement de la dynastie des Hafsides, vers la moitié du XIII^e siècle, la ville connut une période de grande prospérité: la construction du palais de la *qasba* (siège du pouvoir), l'agrandissement de la mosquée Zaytūna, la restauration de l'aqueduc romain, la construction d'une seconde enceinte pour contenir l'irrésistible développement de la ville, témoignent qu'à l'époque Tunis était déjà une ville internationale non seulement grâce à la croissance des échanges commerciaux avec Gênes, Pise, Venise, Marseille, Barcelone, mais aussi pour l'habitude des Hafsides à recruter leurs propres soldats prétoriens parmi les chevaliers italiens et espagnols, surtout aragonais et catalans.

Coïncidant avec un autre moment d'ouverture à de nouveaux habitants, Tunis vécut son moment de la plus grande splendeur au XV^{ème} siècle, grâce à la florissante activité de la guerre de course, mais aussi grâce à l'arrivée d'un grand nombre d'exilés andalous, soit musulmans soit juifs.

Léon l'Africain (1489?-1554), dans son célèbre "Della descrittione dell'Africa et delle cose notabili che ivi sono"⁶, écrivait – en se référant aux toutes premières années du XVI^{ème} siècle – que les chrétiens résidaient au sud de la *qasba*, dans un

⁵ Al-Bakrī (1859) p. 84; Sebag, in Elz; Binous (2000), p. 68.

⁶ Rédigée entre 1523 et 1526 et publiée pour la première fois à Venise en 1550 par Gian Battista Ramusio, la *Description* connut plusieurs traductions, dont celle en français (traduite de l'italien par A. Épaulard et annotée par A. Épaulard, Th. Monod, H. Lhote et R. Mauny), ici utilisée, est considérée la meilleure : Jean Léon l'Africain (1956).

quartier séparé qui constitue lui-même une sorte de petit faubourg (...) Par la suite il s'est développé un autre faubourg qui se trouve hors de la porte appelée *Beb el Bahar*, c'est-à-dire porte de la marine, située à un demi-millier environ du lac de la Goulette. Les marchands étrangers tels que les Génois, les Vénitiens et les Catalans logent dans ce faubourg où ils ont leurs fondouq et leurs hôteliers à part.⁷

Il s'agissait d'un quartier appelé *ribāt al-Nassāra* (quartier des Chrétiens), où il existait une église consacrée à Saint François et où il était même permis de jouer les cloches.

La splendeur de la période hafside va s'interrompre quand les frères Bāb Arūj et Khayreddīn (Barberousse), corsaires à la solde des Ottomans, conquièrent la ville en 1534, déclenchant la réaction de l'Espagne, appelée en aide par la dynastie, et avec le pillage de Tunis par Charles V en 1535. Les Espagnols réussirent à maintenir le pouvoir politique sur la ville pendant un moment, puisque déjà en 1574 Sinān Pāshā et sa flotte vont reconquérir Tunis, qui fera partie de l'empire ottoman jusqu'à la conquête française de 1881.

La régence (*iyāla*) ottomane, qui durera trois siècles, inaugure une nouvelle phase historique, alors que la ville, même si sous l'influence d'Istanbul, continuera à maintenir sa vocation cosmopolite. Tunis va s'ouvrir plus encore comme centre d'échanges commerciaux méditerranéen et va accueillir des nouvelles communautés ; des nouveaux *sūq* seront ouverts, liés à la présence des Turcs (*sūq al-truk*, *sūq al-bashāmqiyya*, *sūq al-birka* etc.), ainsi que les premières mosquées de rite hanafite, avec leur fins minarets octogonaux, si différents des minarets carrés et trapus, typiques du rite malikite prédominant au Maghreb.

Les gouverneurs ottomans (*pāshā*) n'ont pas apporté des grands changements à la structure urbaine de la ville, qui reste essentiellement celle de la période hafside, avec une subdivision interne des zones de résidence des communautés ethno-religieuses : "Alors que Maures, Turcs et Andalous sont concentrés dans la ville haute, les non-Musulmans sont cantonnés dans la ville basse. Les Juifs continuent d'habiter la vieille *hāra* ; les marchands européens sont établis près de Bāb al-Bahr, la Porte de la Mer."⁸

Concernant la structure sociale de la Tunisie ottomane, il émerge une aristocratie formée des grandes familles proches de la dynastie régnante, des hauts

⁷ *Ibi*, p. 382.

⁸ Sebag, *Encyclopédie de l'Islam* (EI), p. 681.

fonctionnaires d'Etat (*mukhazniyya*) turcs, andalous ou maures⁹ et de la caste des '*ulamā*'. En intermédiaire, une riche classe entrepreneuriale d'origine maure ou andalouse, puis la masse de la population urbaine.

Après une période d'instabilité interne due aux rivalités entre les *deys* (élus par la milice turque) et les *bey*s (fonctionnaires chargés de collecter les impôts)¹⁰, ces derniers devinrent progressivement les vrais gouverneurs locaux et une nouvelle dynastie marquera l'histoire cosmopolite de Tunis et le caractère pluriethnique et plurireligieux de sa structure sociale à partir de 1705 jusqu'au XX siècle. Sous les Ḥusaynites¹¹, les diverses communautés se distinguèrent ultérieurement en raison de leurs activités et leurs rôles sociaux : l'élite politique et sociale était composée non seulement par des Turcs et des Maures, mais aussi par des "renégats" européens (beaucoup d'entre eux étaient Italiens), dénommés "Turcs de profession"¹², par des sujets ottomans provenant des Balkans, par les grands marchands européens et par les riches familles juives.

4. La présence juive à Tunis

La longue histoire des communautés juives de Tunis témoigne également de la vocation cosmopolite de la ville.

Les sultans ḥafside, après l'intransigeance et la fermeture de la période almoḥade (XII^e-XIII^e siècles), reviennent à l'attitude traditionnelle vis-à-vis des Gens du Livre, typique du sunnisme, en permettant de loger et travailler en ville soit aux soldats et aux marchands chrétiens dans leurs quartiers, soit aux juifs dans leur *hāra*, quartier non fermé par des murs mais par des lourdes portes qui

⁹ On qualifiait comme Maures les habitants plus ou moins autochtones, en les distinguant entre *baldiyya* (citadins) urbanisés de longue date, et *barraniyya*, étrangers, les nouveaux arrivés.

¹⁰ Le mameluk Murad bey fonda la dynastie des *bey* mouradites (1613-1702) qui, dès lors, fut maintenue, en englobant aussi la charge de *dey*.

¹¹ Dynastie fondée par le bey Ḥusayn ben 'Ali en 1705, formellement vassal de la Sublime Porte, mais qui dans les faits devint indépendant au moment où il réussit à gérer la collecte des impôts et le recrutement militaire, au début du XIX^{ème} siècle avec Hammūda Pāshā.

¹² Sebag in EI², p. 680.

s'ouvraient à l'aube et fermaient au coucher du soleil: une véritable ville à l'intérieur de la ville¹³.

La structure sociale de la population juive dans la Tunis hafside était composée par une grande majorité de petits artisans et marchands: orfèvres, bijoutiers, ébénistes, tisseurs, tailleurs, teinturiers, cordonniers, forgerons, épiciers. Parmi cette masse qui vivait souvent aux limites de la survie et habitait dans la *hāra*, des familles d'importants entrepreneurs et riches marchands arrivaient à se distinguer. Entre la fin du XIV^e et le XVII^e siècle, avec l'arrivée des nombreux réfugiés de l'Espagne ("Andalous")¹⁴, et avec des "Livournais", la *hāra* devint insuffisante pour accueillir une population de plus en plus nombreuse et hétérogène.

Les Italiens étaient importants dans la communauté juive, et surtout les Livournais, appelés *grāna*, à l'origine des sujets du Grand duc de Toscane Ferdinand I (1549-1609) qui avaient établi des florissantes relations commerciales avec le Maghreb, raison pour laquelle beaucoup d'entre eux avaient décidé de vivre en Tunisie, en développant le commerce avec la ville de Livourne.

Ils se distinguaient par leurs professions, niveau social, mœurs, langue et habits, par rapport à leurs coreligionnaires autochtones, appelés *twānsa*, même si au début ils fréquentaient ensemble l'ancienne synagogue *Slat el-kebira*, dans la médina. Les deux communautés, autochtone et immigrée, se divisent officiellement, dès 1710, en deux groupes séparés, chacun avec son tribunal rabbinique, ses synagogues, ses écoles et ses cimetières¹⁵. Les Livournais

¹³ Sebag, 1959, p. 13, nous indique les limites de la *hāra* la plus ancienne: "(...) entre la rue Achour, la rue Et Toumi, la rue Sidi Sridek, le Souk el Hout, la rue el Meslekh et la rue du Bain". Après la période d'intolérance almohade, les Juifs de Tunis ont vécu en conformité avec la loi coranique: comme les chrétiens, ils étaient tolérés et essentiellement libres d'exercer leur religion, mais ils devaient payer un lourd tribut et exhiber la *shikla*, un signe de distinction cousu sur les vêtements, imposé par le deuxième sultan de la dynastie hafside, al-Mustansir, en 1250.

¹⁴ A propos de la présence historique des juifs à Tunis, on sait que leur nombre augmenta considérablement après 1609, quand Philippe III décréta l'expulsion des Morisques de l'Espagne, et Tunis devint un refuge pour des centaines d'entre eux. Les musulmans, Moriscos ou "Andalous" s'établirent dans la médina (*zuqāt al-andalus*) ; les autres s'établirent en dehors des murs aussi, dans le quartier à nord (*hūmat al-andalus*). Sebag (1959, 1991)

¹⁵ La population juive va compter, vers la moitié du XIX^e siècle, 15 à 20% des habitants de la ville de Tunis (Sebag, 1998), dont 2 à 3.000 Livournais (*ibid.*). Les *Twansa* vont s'établir, dans la *hara*, plus au nord, en s'approchant du sanctuaire de leur protecteur Sidi Mahriz ;

s'installèrent dans le *sūq al-Filqa*, plus tard nommé *sūq al-Grāna*, où ils développèrent le commerce des épices ; dans le *sūq al-Bey* les juifs autochtones étaient forts dans le commerce de tissus ; d'autres encore se consacrèrent à la couture des habits pour les Turcs (*sūq al-Truk*) ou bien à travailler l'or (*sūq al-Sāghā*). D'après P. Sebag :

Les juifs bénéficient, dans la Tunisie des beys, d'une liberté religieuse qui étonne le voyageur européen. (...) La communauté juive de Tunis, en effet, continue de se gouverner en toute autonomie. (...) Dans les deux communautés, les études hébraïques fleurissent. Le souvenir s'est conservé de rabbins illustres dont s'enorgueillit le judaïsme local. Leur nom est porté par des temples de la hara, leur tombe est vénérée par les fidèles et leur œuvre (...) fit de Tunis au XVIII^e siècle "une grande ville de savants et d'écrivains" (Sebag, 1959, pp. 15-16)¹⁶.

Il ne faut pas oublier, cependant, que la *hāra* était jusqu'à la veille du Protectorat insalubre et surpeuplée et que les conditions de vie y étaient vraiment difficiles pour la grande majorité de la population.

Le quartier juif, appelé *hāra*, se présente comme un labyrinthe de ruelles boueuses, bordées de vieilles bâtisses en ruine, effrayantes parfois, avec des monceaux d'immondices à l'entrée des maisons. Elle abrite des milliers de personnes qui mènent une dure vie et, souvent avec peine, parviennent à se procurer une maigre nourriture¹⁷.

Dès que l'occasion se présenta, les riches familles juives commencèrent à abandonner la *hāra* pour s'établir dans les nouveaux quartiers européens.

Cela arriva en 1857, après l'exécution du juif Batou Sfez, condamné à mort pour outrage à la religion islamique, ce qui souleva un cas international après lequel le bey Muhammad fut obligé – suite à l'indignation de la France et de la Grande Bretagne, et de la communauté juive évidemment – à promulguer le Pacte Fondamental, un document très important qui s'insère chronologiquement et légalement entre le régime des Capitulations et la promulgation imminente de la

les *Grana* à l'est, vers les quartiers européens proches de la porte de la Mer. cf. Revault, 1936, pp. 5-35.

¹⁶ Voir aussi Sebag, 1991.

¹⁷ Perpetua, 1882, p. 173, cité par Sebag, 1959, p. 18.

première Constitution du monde arabe, en 1861, promulguée sous Mohammed Sadok Bey.

Le Pacte fondamental établit pour les juifs (et pour les chrétiens) la liberté religieuse, la possibilité de posséder des biens immobiliers, d'accéder aux charges publiques, de faire partie des cours de justice en cas d'implication d'un coreligionnaire, d'être employés dans l'armée, de ne plus payer la jizya (la taxe pour les non musulmans) et, enfin, la liberté de pouvoir résider en dehors de la hāra. Après des siècles, les juifs et les chrétiens passaient du statut de dhimmī (protégés) à celui de citoyens sujets du bey¹⁸. Ci-dessous, nous mentionnons au moins les trois articles les plus importants du Pacte Fondamental:

Article 4.

Nos sujets israélites ne subiront aucune contrainte pour changer de religion, et ne seront point empêchés dans l'exercice de leur culte ; leurs synagogues seront respectées et à l'abri de toute insulte, attendu que l'état de protection dans lequel ils se trouvent doit leur assurer nos avantages comme il doit aussi nous imposer leur charge.

Article 10.

Les étrangers qui voudront s'établir dans nos États pourront exercer toutes les industries et tous les métiers, à la condition qu'ils se soumettront aux règlements établis et à ceux qui pourront être établis plus tard, à l'égal des habitants du pays. Personne ne jouira, à cet égard, de privilège sur un autre.

Cette liberté leur sera acquise après que nous nous serons entendu avec leurs gouvernements sur le mode d'application, qui sera expliqué ou développé.

Article 11. — Les étrangers, appartenant aux divers gouvernements, qui voudront s'établir dans nos États, pourront acheter toutes sortes de propriétés, telles que maisons, jardins, terres, à l'égal des habitants du pays, à la condition qu'ils seront soumis aux règlements existants ou qui pourront être établis, sans qu'ils puissent s'y soustraire.

Il n'y aura pas la moindre différence à leur égard dans les règlements du pays. Nous ferons connaître ensuite le mode d'habitation de telle sorte que le propriétaire en aura une connaissance parfaite et sera tenu de l'observer.

¹⁸ Sur l'histoire de la communauté juive en Tunisie, voir Kazdagli (2006). Sur les juifs italiens voir Petrucci, 2008. Sur le Pacte Fondamental et la Constitution tunisienne voir Khadhar, 1989.

Le Pacte fondamental et la Constitution qui suivit, bien qu'éphémères (elle fut suspendue et puis abolie en 1884), marquèrent à l'époque l'ouverture d'une nouvelle phase politique en Tunisie et par conséquent une transformation des conditions de vie des différentes communautés non musulmanes en Tunisie.

5. La croissance impétueuse de la communauté italienne de Tunisie au début du XX^{ème} siècle

Vers la moitié du siècle on comptait à Tunisie jusqu'à 30.000 européens, juifs et chrétiens, sur une population globale d'environ 100.000 habitants (Ganiage (1955), pp. 153-173¹⁹).

L'institution du protectorat (12 mai 1881) marqua évidemment un tournant pour l'histoire des communautés européennes de Tunisie, "l'ordre colonial ayant fortement bouleversé les rapports intercommunautaires" (Ben Hamida ,2002, p. 1).

Relativement à la période 1891-1911, nous allons nous référer aux données élaborées par Paul Sebag, pour témoigner de la rapidité et de la brutalité d'une telle transformation démographique : "La population tunisienne musulmane et juive qui en représentait les quatre cinquièmes (81,5%) [1881] ne représente plus qu'un peu plus de la moitié (57,2%) [en 1911]. En revanche, la population européenne qui en représentait à peine un cinquième (18,5%) en représente près de la moitié (42,8%)" (Sebag ,1998, p. 336).

Ces données supplémentaires sont reprises par Ben Hamida :

La diversité de la population se renforce puisque l'accroissement rapide concerne toutes les communautés étrangères. Le nombre d'Italiens résidant dans l'agglomération tunisoise (ville plus banlieue) passe de 11.369 à 47.563 entre 1891 et 1911. Celui des Maltais évolue de 6.150 à 6.311 entre les mêmes dates. On y dénombre 261 Grecs en 1906, dont 247 à Tunisie et 33 en banlieue. On trouve 217 Espagnols dans le Grand Tunisie dont 33 en banlieue en 1906 et 255 en 1911 dont 8 en banlieue. Les ressortissants isolés de différentes nationalités étrangères, notamment les Anglais, Autrichiens, Belges et autres, deviennent également plus nombreux. Il en est de même des ressortissants musulmans : Tripolitains, Algériens, Marocains etc. (Ben Hamida ,2002, p. 2)²⁰.

¹⁹ Il faut préciser que la très grande majorité des juifs de Tunisie n'est pas européenne : il y a 2-3.000 Livournais pour plus de 10.000 juifs tunisiens (cf. Sebag, 1991).

En termes absolus, en 1911, face à une population autochtone d'environ 85.000 personnes (65.000 musulmans et 20.000 juifs) on comptait à Tunis à peu près 70.000 Européens.

Ensuite, entre 1920 et 1936 le nombre des Européens "est passé de 73.472 à 98.877 dans la ville, et de 81.750 à 115.653 dans l'ensemble de l'agglomération tunisoise" (Sebag, 1998, p. 416).

Voulant assurer la prépondérance de l'élément français (en 1923 les Italiens étaient 80.000 et les Français 54.000), les autorités coloniales promulguèrent une loi pour faciliter les procédures de naturalisation. Cette politique permit de doubler le nombre des Français au cours des quinze ans qui séparent les recensements de 1921 et de 1936. Toutefois, la population tunisienne musulmane augmente également en passant de 77.318 à 97.347 unités²¹.

Revenons maintenant plus spécifiquement sur la question de la présence italienne en Tunisie, la communauté la plus grande et la plus enracinée, comme on l'a vu. Une présence déjà nombreuse bien avant le début du protectorat, pour diverses raisons : en particulier, les causes économiques liées aux migrations de misère (Sicile, Calabre etc.) sont les plus importantes (de même pour les Maltais sujets britanniques); les raisons liées à l'unité d'Italie et aux bouleversements qui en suivirent, coïncidant chronologiquement avec l'ouverture à l'extérieur de la Tunisie, après le Pacte fondamentale de 1857 et la Constitution de 1861. Cette présence italienne si importante et enracinée obligea les autorités françaises à signer en 1868 le Traité italo-tunisien de la Goulette, qui donna à l'Italie le statut de "nation favorisée" et qui fut suivi par les fameuses Conventions spéciales adressées aux Italiens en 1896. La colonie italienne se constitua autour de trois groupes : les juifs italiens installés en Tunisie depuis des siècles, dont on a déjà brièvement parlé ; les exilés politiques de la période du Risorgimento, qui influencèrent remarquablement le développement de la culture, de l'instruction et de la presse en Tunisie ; et le troisième groupe, le plus nombreux, constitué de milliers de travailleurs et paysans du sud de l'Italie – Sicile, Calabre, Sardaigne²² – fuyant la misère.

Au delà des chiffres, il est important de souligner deux secteurs qui témoignent de l'importance considérable de la présence italienne à Tunis : la culture et l'architecture.

²¹ Tous les données démographiques viennent de Sebag, 1998.

²² Pour ce qui concerne l'émigration italienne voir Melfa, 2008; pour l'émigration de la Sardaigne voir Marilotti, 2006.

La première école moderne de la ville a été inaugurée en 1830 par le Livournais Pompeo Sulema, un *carbonaro* qui s'était réfugié à Tunis avec sa sœur Esther et Giuseppe Morpurgo²³; un autre italien, Giulio Finzi, provenant de Livourne et *carbonaro*, lui aussi réfugié en ville, fonda en 1829 la première et plus importante typographie de Tunis (qui existe encore aujourd'hui)²⁴.

Un autre exemple est visible dans l'architecture de la ville²⁵. La ville commence à changer d'aspect entre le 1857 (Pacte Fondamental) et le 1861, promulgation de la Constitution, qui reprenant le Pacte Fondamental, réitère clairement les droits de liberté, sécurité et égalité des sujets étrangers établis dans le royaume de Tunis. L'importance du chapitre XIII de la Constitution se comprend facilement avec une simple lecture des articles :

Chapitre XIII.

Des droits et des devoirs des sujets étrangers établis dans le royaume de Tunis.

Article 105.

Une liberté complète est assurée à tous les étrangers établis dans les États tunisiens quant à l'exercice de leurs cultes.

Article 106.

Aucun d'eux ne sera molesté au sujet de ses croyances et ils seront libres d'y persévérer ou de les changer à leur gré.

Leur changement de religion ne pourra changer ni leur nationalité ni la juridiction dont ils relèvent.

Article 107.

Ils jouiront de la même sécurité personnelle garantie aux sujets tunisiens par le chapitre II de l'Explication des bases du Pacte fondamental.

Article 108.

Ils ne seront soumis ni à la conscription ni à aucun service militaire, ni à aucune corvée dans le royaume.

Article 109.

Ainsi qu'il a été promis aux sujets tunisiens, il est garanti aux étrangers établis dans le royaume une sûreté complète pour leurs biens de toute nature et pour leur honneur, ainsi qu'il est dit aux chapitres III et IV de l'Explication du Pacte fondamental.

²³ Voir Petrucci, 2008.

²⁴ Pour un approfondissement sur le rôle des Italiens dans le développement culturel de la ville de Tunis, voir Manduchi, 2000; Passalacqua, 2000.

²⁵ Abdelkafi, 1989; Binous, Ben Becher, et Abdelkafi, 1985; Miossec, 1985; Quattrocchi, 2000, 2003 e 2022.

Article 110.

Il est accordé aux sujets étrangers établis dans le royaume les mêmes facultés accordées aux sujets tunisiens relativement aux industries à exercer et aux machines à introduire dans le royaume, et ils seront soumis aux mêmes charges et conditions.

Article 111.

Les dits sujets étrangers ne pourront établir les usines destinées à l'exercice des industries que dans les endroits où ils ont le droit de posséder et dans l'emplacement qui sera désigné par la municipalité ainsi qu'il est dit à l'article 97.

Article 112.

Les sujets étrangers établis dans les États tunisiens pourront se livrer au commerce d'importation ou d'exportation à l'égal des sujets tunisiens, et ils devront se soumettre aux mêmes charges et restrictions que celles auxquelles sont soumis lesdits sujets tunisiens.

Article 113.

L'article 11 du Pacte fondamental avait accordé aux sujets étrangers la faculté de posséder des biens immeubles à des conditions à établir ; mais quoique tout ce qui résulte dudit Pacte Fondamental soit obligatoire, en considérant l'état de l'intérieur du pays, il a été reconnu impossible d'autoriser les sujets étrangers à y posséder, par crainte des conséquences. Aussi, une loi spéciale désignera les localités de la capitale et ses environs, et des villes de la côte et leurs environs, où les étrangers pourront posséder. Il est bien entendu que les sujets étrangers qui posséderont des immeubles dans les localités désignées seront soumis aux lois établies ou à établir par la suite, à l'égal des sujets tunisiens.

Article 114.

Les créatures de Dieu devant être égales devant la loi, sans distinction, soit à cause de leur origine, de leur religion ou de leur rang, les sujets étrangers établis dans nos états, et qui sont appelés à jouir des mêmes droits et avantages que nos propres sujets, devront être soumis, comme ceux-ci, à la juridiction des divers tribunaux que nous avons institués à cet effet.

Les plus grandes garanties sont données à tous, soit par le choix des juges, soit par la précision des codes d'après lesquels les magistrats doivent juger, soit par les divers degrés de la juridiction, et pourtant, afin de donner une sécurité plus grande nous avons établi dans le Code civil et criminel que les consuls ou leurs délégués seront présents devant tous nos tribunaux dans les causes ou procès de leurs administrés.²⁶

Précisément, pour le discours qui nous intéresse ici, c'est l'art. 113, pertinent le droit de posséder des immeubles, qui restreint la liberté d'acquérir des propriétés

²⁶ Cf. mjp.univ-perp.fr > constit > tn1861Constitution tunisienne du 26 avril 1861, Digithèque MJP.

uniquement à certaines zones qui seront définies par la loi. Il sera le premier acte d'une véritable révolution dans la structure urbanistique de la ville. On procédera dès lors à la construction d'une ville nouvelle, à côté de la vieille ville au-delà de l'enceinte orientale et vers la mer ; une ville inédite, de conception européenne, avec un plan orthogonal, des bâtiments modernes et des grandes avenues.

Les premiers bâtiments en style européen vont apparaître, et ils sont presque tous italiens: le palais Raffo, le bazar Usseglio, le Club italien et le restaurant Panetti ; la place de la Bourse, entourée d'arcades avec des magasins, bureaux, cafés. Beaucoup de ces bâtiments ont une histoire à raconter, comme le palais Gnecco, bâti entre 1826 et 1830 en rue de la Commission par volonté de Paolo Antonio Gnecco (1789-1866), à la tête d'une très riche famille de commerçants en huile et blé vers l'Italie. Ce palais devint le siège d'une cellule secrète de la Giovine Italia et hébergea le fugitif Giuseppe Garibaldi entre 1834 et 1835.

Entre la fin du XIX^{ème} et le début du XX^{ème} siècle, la partie nouvelle de Tunis, en dehors de *Bāb al-Baḥr*, fut caractérisée par la construction de quartiers²⁷ entiers qui en ont définitivement changé la physionomie. La bourgeoisie européenne voulait vivre dans des palais en style 'italien' et la ville nouvelle s'agrandit, de pair avec la construction d'un système d'égouts, d'illumination, de transports, de services divers comme les écoles, les hôpitaux, les parcs publics etc., en grande partie destinés à la population européenne. C'est le triomphe de l'époque coloniale et de la transformation de Tunis avec une ostentation évidente. La ville se présente partagée en deux, selon un modèle colonial plutôt courant :

La ville s'est développée ou plutôt elle s'est dédoublée. A la ville ancienne, qui a conservé les traits d'une ville arabe, une ville nouvelle est venue se juxtaposer qui a les caractères d'une ville européenne avec son urbanisme réfléchi, son plan en damier et ses artères tracées au cordeau (Sebag, in EI², p. 648).

Mais il n'existait pas seulement les palais bourgeois et élégants des nouveaux quartiers à Tunis : concernant le cas italien, les chiffres de l'émigration bourgeoise

²⁷ Des nouvelles et importantes rues et avenues vont naître : les *rues* Amilcar, d'Italie (aujourd'hui Charles de Gaulle), Es-Sadikiyya (devenue rue Gamal Abdelnasser), de Hollande, de Grèce, de Carthage, de Rome, d'Alger, de Saint Charles (aujourd'hui Bach Hamba), de Paris, et surtout l'avenue de France et l'avenue Jules Ferry (l'actuelle Avenue Bourguiba). L'histoire des toponymes mériterait un essai à elle seule comme témoignage de l'époque coloniale et post-coloniale.

et intellectuelle venant du nord de l'Italie, et notamment avec les juifs livournais, étaient beaucoup plus réduits par rapport à la grande majorité des travailleurs italiens de Tunis, ouvriers, paysans, pêcheurs et mineurs qui arrivaient de la Sicile, de la Sardaigne, de l'Italie méridionale.

La plupart de ces immigrés italiens s'installaient près de la mer et pour cette raison l'histoire de la communauté italienne reste fortement liée au quartier de la Petite Sicile [à Tunis même] et à la Goulette [en banlieue balnéaire septentrionale]. Le quartier de la Goulette se développa à partir de la moitié de 1800 avec l'arrivée d'immigrés maltais et siciliens, attirés par les perspectives de travail liées aux activités maritime et portuaire. Un quartier de ruelles étroites et qui se croisent perpendiculairement, avec des maisons basses progressivement substituées par les grands bâtiments de la ville moderne qui font qu'aujourd'hui on trouve très peu de traces visibles du passé. Paul Sebag nous dit que, entre 1921 et 1936, le pourcentage d'habitants italiens à la Goulette était autour de 40% (Sebag, 1998).

| | tunisiens musulmans | tunisiens juifs | français | italiens | maltais | total |
|------|------------------------|-----------------|----------|---------------|---------|--------|
| 1921 | 778 | 1.540 | 772 | 2.449 (40,8%) | 381 | 5.997 |
| 1926 | 1998 | 2.074 | 1.264 | 2.921 (33,8%) | 299 | 8.653 |
| 1931 | 2274 | 843 | 2.233 | 3.476 (37,5%) | 332 | 9.260 |
| 1936 | 2343 | 1.668 | 2.713 | 3.801 (35,0%) | 265 | 10.862 |

Tab.1. Résidents à la Goulette. Source : Paul Sebag, *Tunis. Histoire d'une ville*, ed. L'Harmattan, Paris 1998

6. "Cinq cents pas de promenade et l'on change de civilisation" ?

Nous voici aux notes finales, ou plutôt aux questions finales. Est-ce que l'idée d'espace trans-colonial (Montalbano, 2006), c'est-à-dire la cohabitation entre communautés, voire la symbiose entre différents groupes ethniques et religieux,

peut nous aider à définir l'histoire pluriséculaire de la ville de Tunis ? Oui, mais seulement si elle est dûment accompagnée par la prise de conscience des dynamiques hégémoniques et des bouleversements provoqués sur le système social traditionnel par l'expérience de la colonisation.

La ville, surtout la ville coloniale, doit être étudiée comme la représentation physique et territoriale des relations socio-spatiales entre divers acteurs, comme un espace où des relations de pouvoir se concrétisent. Quand on approche l'analyse d'un contexte urbain fortement caractérisé par des rapports de domination comme celui colonial, on ne peut pas faire abstraction d'une telle perspective analytique.

L'afflux constant des Européens qui s'installaient à Tunis a évidemment eu un impact sur la structure sociale de la ville, fortement hiérarchisée : au sommet il y avait les Français, suivi par les Européens en général (avec les Italiens, les Maltais, les Grecs, les Espagnols), situés plus en bas de l'échelle sociale, et enfin les Tunisiens autochtones, musulmans et juifs. On est d'accord donc avec ceux qui soulignent comment :

L'affirmation de l'identité tunisienne et de son ancrage dans le monde arabo-musulman a tendance à remettre en cause certaines données liées au cosmopolitisme, avec d'autant plus d'insistance que les colonisateurs crispés sur leurs privilèges en péril sont loin de s'identifier à une société cosmopolite (Ben Hamida, 2002, p.10).

Au cours du Protectorat, les différences sociales se répercutaient aux niveaux de l'habitat, de la santé, de l'alimentation, de l'instruction, des conditions économiques et sociales, et par conséquent dans les diverses modalités d'accès aux services. Les privilèges allaient aux Français et à ceux et celles qui pouvaient être naturalisés comme Français, en bénéficiant de meilleurs salaires et des facilitations d'accès au crédit bancaire, des possibilités de travail et des meilleurs logements et services.

Il est donc opportun de se demander, finalement, si Tunis peut être définie comme une ville cosmopolite depuis toujours, ou bien – au contraire – une ville constituée par des communautés superposées, séparées, dans des espaces fermés par barrières physiques et psychologiques, malgré les échanges continus et les fortes interrelations. Nous avons décidé de laisser cette question ouverte.

Le grand écrivain tunisien Albert Memmi décrit magnifiquement ce *cosmopolitisme imposé* mais en même temps *enraciné* :

Voici la ville arabe, ses maisons aux visages fermés, ses longs conduits de silence et d'ombre débouchant sur des foules compactes, les ruelles juives agitées, sordides et familières, creusées d'échoppes, boutiques et bistrots, entassant au mieux leurs maisons difformes; la Petite Sicile où la misère attend au pas des portes, les Fondouks collectifs des Maltais, bizarres Européens au parler arabe, de nationalité britannique, l'église russe orthodoxe, enluminures et coupoles, conçue un soir de rêve moscovite, le petit train belge, électrique et propre, net comme un intérieur flamand (...) O ville prostituée, au cœur fragmentaire, qui ne t'a eue pour esclave? Quand je sus un peu d'histoire, j'en eus le vertige : Phéniciens, Romains, Vandales, Byzantins, Berbères, Arabes, Espagnols, Turcs, Italiens, Français, j'en oublie et je dois en confondre. Cinq cents pas de promenade et l'on change de civilisation (Memmi, 1966).²⁸

La question est pertinente : s'agit-il vraiment de changer de civilisation, ou l'on est confronté à un exemple de cette histoire plurielle dont on parlait au début ?

L'identité d'une ville comme Tunis s'est construite sans doute à partir de son histoire, même récente, et des dynamiques sociales et culturelles sorties de siècles à la fois de cohabitation et de friction quotidienne entre collectivités différents (Bordes-Benayoun, 2006, p. 40), mais ça ne veut pas dire qu'on peut oublier les répercussions tout à fait négatives du passé colonial et qui rendent le concept de cosmopolitisme ambigu et à traiter avec beaucoup de prudence, comme dans tout contexte colonial.

7. Bibliographie

Abdelkafi, Jellal (1989) *La Médina de Tunis*. Tunis: Presses du CNRS.

Al-Bakrī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz Abū 'Ubayd (1859) *Description de l'Afrique septentrionale* (tr. Par Mac Guick De Slane). Paris: Imprimerie Imperiale.

²⁸ Albert Memmi, né à Tunis en 1920 par une mère juive tunisienne et un père franco-juif d'origine italienne, est une figure emblématique de cette ville ouverte, stratifiée, plurielle, méditerranéenne.

- Ammar, Leïla (2010) *Tunis d'une ville à l'autre. Cartographie et histoire urbaine 1860-1935*. Tunis: Editions Nirvana.
- Ben Hamida, Abdessalam (2002) 'Cosmopolitisme et colonialisme. Le cas de Tunis', *Cahiers de l'Urmis*, 8, mis en ligne le 15 juin 2004, consulté le 07 octobre 2021. URL: <<http://journals.openedition.org/urmis/4>>; DOI: <https://doi.org/10.4000/urmis.4>
- Binous, Jamila - Ben Becher, Fatma et Abdelkafi, Jellal (1985) *Tunis*. Tunis: Sud Éditions.
- Binous, Jamila (2000) 'La medina', *Ifriqiya. Tredici secoli d'arte e d'architettura in Tunisia*. Milano: Electa, pp. 65-93.
- Bordes-Benayoun, Chantal (2006) 'La communauté des communautés' in Habib Kazdaghli (éd.), in *Les communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Tunis: Centre de Publication Universitaire, pp. 37-45.
- Davì, Laura (2000) 'Entre colonisateurs et colonisés : les Italiens de Tunisie (XIXe-XXe siècle)', in Alexandropoulos, Jacques et Patrick Cabanel (éds.), *La Tunisie mosaïque: diasporas, cosmopolitisme, archéologies de l'identité*. Toulouse: Presses universitaires du Mirail.
- Finzi, Silvia (2000) *Memorie italiane di Tunisia*. Ambasciata d'Italia - Istituto di cultura. Tunisi: Imprimerie Finzi.
- Ganiage, Jean (1955) 'La population européenne en Tunisie au milieu du XIX^e siècle', *Cahiers de Tunisie*, pp. 153-173.
- Jamoussi, Jean-Marie (1999) 'Le légendaire dans l'histoire des Juifs de Tunisie: la Hara de Tunis', in *Histoire communautaire, histoire plurielle. La communauté juive de Tunisie*. Tunis: Centre de Publication Universitaire.
- Jean Léon l'Africain (1956) *Description de l'Afrique, nouvelle édition*. Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien-Maisonneuve, 2 voll.
- Kazdaghli, Habib (2006) 'La mosaïque Tunisie dans le champ de la recherche', in id. (éd.), *Les communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Tunis: Centre de Publication universitaire, pp. 7-12.

- Khadhar, Hedia (1989) 'La Révolution française, le Pacte fondamental et la première Constitution tunisienne de 1861', *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 52-53, pp. 132-137.
- Largueche, Abdelhamid (2006) 'Les communautés et la ville: Tunis à l'époque moderne', in Habib Kazdaghli (ed.), *Les communautés Méditerranéennes de Tunisie*. Tunis: Centre de Publication universitaire, pp. 157-166.
- Liauzu, Claude (1998) 'Heurs et malheurs du cosmopolitisme sur la rive Sud de la Méditerranée à l'époque coloniale', *Petites et grandes villes du Bassin Méditerranéen. Études autour de l'œuvre d'Étienne Dalmasso*. Roma: École française de Rome, pp. 527-546.
- (1996) *Histoire des migrations en Méditerranée occidentale*. Bruxelles: Éditions Complexe.
- Manduchi, Patrizia (2000) 'La presenza italiana in Tunisia ed il suo ruolo nello sviluppo della stampa', *Africana. Rivista di Studi extraeuropei*, Pisa: Edistudio, pp. 133-147.
- Marilotti, Gianni (a cura di) (2006) *L'Italia e il Nord Africa. L'emigrazione sarda in Tunisia (1848-1914)*. Milano: Carocci.
- Melfa, Daniela (2008) *Migrando a sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)*. Roma: Aracne.
- Melligi, Tahar (2011) 'Bab Bhar, le cœur battant de la capital', *La Presse Magazine*, 1258, p. 31.
- Memmi, Albert (1957) *Portrait du colonisé: précédé du portrait du colonisateur*. Paris: Buchet/Chastel.
- Memmi, Albert (1966) *La statue de sel*. Paris: Gallimard.
- Michel, Léon (2012) *Tunis, l'orient africain, arabes, maures, kabyles, juifs, levantins, scènes de mœurs, intérieurs maures et israélites*. Paris: Hachette (éd. originale, Paris: Garnier Frères, 1867)
- Miossec, Jean-Marie (1985) 'Ville et citadins. Citadins, néocitadins et organisation spatiale', in Jean-François Troin (éd.), *Le Maghreb. Hommes et espaces*. Paris: Armand Colin.

- Montalbano, Gabriele (2016) 'Une Tunisie trans-coloniale: les immigrés italiens dans le protectorat français de Tunisie entre colonisation et colonialisme', *La Lettre de IRMC*, 18, pp. 9-11.
- Passalacqua, Daniele (2000) 'Cenni sommari sulla vita culturale a Tunisi nel XIX e nella prima metà del xx secolo', in Silvia Finzi (a cura di), *Memorie italiane di Tunisia*. Tunis: Imp. Finzi, pp. 213-218
- Petrucci, Filippo (2008) 'Una comunità nella comunità: gli ebrei italiani a Tunisi' *Altretalia, Rivista internazionale di studi sulle migrazioni italiane nel mondo*, 36-37, pp. 173-88.
- Quattrocchi, Luca (2000) 'La presenza italiana nell'architettura tunisina tra Art Nouveau e Art Déco, 1900-1940', in Silvia Finzi (a cura di) *Memorie italiane di Tunisia*. Tunis: Imp. Finzi, 2000, pp. 167-176.
- (2002) *Architetture italiane di Tunisia*. Tunisi: Finzi.
- (2003) *L'architettura coloniale in Tunisia. Dall'orientalismo all'Art Déco, 1881-1942*. Milano: Mondadori.
- Revault, Jean (1936)'La Grande Synagogue de Tunis', *Les Cahiers de Tunisie*, XI (41-42), pp. 5-35.
- Sebag, Paul in Encyclopédie de l'Islam (EI²) voce *Tunis*, p. 681.
- (1959) *La Hara de Tunis. L'évolution d'un ghetto nord-africain*. Paris: Institut des Hautes Etudes de Tunis, PUF.
- (1991) *Histoire des Juifs de Tunisie*. Paris: L'Harmattan.
- (1998) *Tunis. Histoire d'une ville*. Paris: L'Harmattan.
- Signoles, Pierre - Belhedi, Amor - Miossec, Jean-Marie - Dlala, Habib (1980) 'Tunis. Evolution et fonctionnement de l'espace urbain', *GéoProdig, portail d'information géographique*.
- Wendt, Alexander (1999) *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

8. *Curriculum vitae*

Professore Associato in Storia dei Paesi islamici presso il Dipartimento di Scienze politiche e sociali dell'Università di Cagliari. Le sue ricerche si focalizzano sulla storia contemporanea dei Paesi arabi, in particolare Egitto e Tunisia. Più di recente si sta occupando della diffusione del pensiero di Antonio Gramsci nel mondo arabo. Sulla Tunisia ha pubblicato: 'La presenza italiana in Tunisia e il suo ruolo nello sviluppo della stampa', in *Africana*, Edistudio 2000, pp. 133-147; 'Per una storia degli italiani in Tunisia. Gli anni dell'antifascismo: la figura di Velio Spano', in *Studi mediterranei*, Edistudio, Pisa, 2002, pp. 193-220; 'La presse italophone de Tunisie des années 1930 jusqu'à la fin de la Seconde guerre mondiale', in *La presse allophone de Méditerranée*, Centre d'Etudes Alexandrines, 2017, pp. 311-322; 'Antifascismo, comunismo e nazionalismo. Gli anni a Tunisi di Velio Spano (1938-1943)', in *Mondo Contemporaneo*, n. 3, 2019, pp. 5-30.

La comunità ebraica di Istanbul tra nostalgia neo-ottomana e memoria repubblicana

The Jewish community of Istanbul between neo-Ottoman nostalgia and republican memory

Alessandro Porrà

(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 29/09/2021

Date of acceptance: 26/07/2022

Riassunto

Gli studi di memoria che dagli anni '80 si sono diffusi in Turchia in relazione all'Impero ottomano, hanno generato un'ondata di nostalgia per la governance e la società ottomana.

Considerando che l'impero ottomano è ritenuto da molti storici come l'età dell'oro dell'ebraismo ottomano/turco, è legittimo domandarsi se gli ebrei turchi condividano questa nostalgia neo-ottomana o se invece guardino con rimpianto ai primi anni della Repubblica quando il laicismo dello stato sembrava offrirgli una reale integrazione nella nuova Turchia repubblicana.

Al fine di trovare una risposta a questo quesito sono state condotte una serie di interviste semi-strutturate e autobiografiche con membri della comunità ebraica turca, per poter verificare attraverso le loro testimonianze come i drammatici cambiamenti avvenuti in Turchia negli ultimi cento anni abbiano influenzato la percezione dell'essere "ebreo turco" nel presente.

Parole chiave

Ebrei; Istanbul; Minoranze; Storia Orale; Studi di Memoria.

Abstract

The memory studies that since the 1980s have spread in Turkey in relation to the Ottoman Empire have generated a wave of nostalgia for the Ottoman governance and society.

Considering that the Ottoman Empire is also considered by many historians to be the golden age of Ottoman / Turkish Judaism, it is legitimate to ask whether contemporary Turkish Jews share this neo-Ottoman nostalgia or whether they look with regret at the early years of the Republic when the state secularism seemed to offer them a real integration into the new republican Turkey.

In order to find an answer to this question, several members of the Turkish Jewish community have been interviewed employing semi-structured and autobiographical interviews. Thus, through their testimonies, it has been possible to verify how the dramatic changes that have occurred in Turkey in the last hundred years have influenced the perception of being a "Turkish Jew" in the present.

Keywords

Jews; Istanbul; Minorities Oral History; Memory Studies.

1. - *Introduzione.* - 2. *La comunità ebraica di Istanbul.* - 3. *L'Impero ottomano e la Repubblica Turca e le minoranze non-musulmane.* - 4. *Proposte metodologiche.* - 5. *La Comunità ebraica tra la nostalgia del passato e un incerto futuro.* - 6. *Bibliografia / references.* - 7. *Curriculum vitae.*

1. Introduzione

Capitale del multietnico e multiconfessionale Impero ottomano, Istanbul è stata per secoli una delle città più eterogenee e cosmopolite del mondo; un luogo dove per secoli, popoli appartenenti a diversi gruppi etnici e con caratteristiche culturali differenti hanno vissuto insieme dando origine a un'esperienza unica di convivenza multiculturale. Tra le varie comunità, quelle non-musulmane, che secondo il censimento del 1885-86 (Karpas, 1985) costituivano oltre il 40% della popolazione della capitale Ottomana, nel corso del XX e del XXI secolo si sono ridotte a piccole percentuali sul totale della popolazione di Istanbul (Icduygu - Toktaş - Soner, 2008). Tuttavia, le tracce di questa mescolanza etnico-religiosa sono ancora evidenti in tanti quartieri, dove sinagoghe, chiese e moschee convivono una vicina all'altra e dove strade, cortili ed edifici residenziali rivelano le origini più diverse dei suoi antichi, scomparsi residenti.

2. La comunità ebraica di Istanbul

Che già in epoca bizantina Costantinopoli fosse popolata da colonie ebraiche lo conferma Benjamin de Tudela, che nella descrizione della città fatta nel 1176, asserisce che nell'area di Sirkeci sul Corno d'Oro vivevano circa 2,500 ebrei (Benjamin of Tudela, 1907, p. 13). La colonia era composta da ebrei Romanioti, presenti nell'area sin dall'epoca romana, e italiani. A causa delle continue politiche di espulsione e conversione forzata condotte dalle autorità bizantine, il numero degli ebrei diminuì notevolmente e quelli che rimasero furono confinati a vivere nel quartiere di Pera (oggi Beyoğlu).

Quando il sultano Mehmed II conquistò Istanbul nel 1453 rivoluzionò la struttura urbana della città concedendo ai musulmani di risiedere nelle prestigiose pianeggianti aree centrali, lasciando alle comunità non-musulmane le zone periferiche di minor valore. La città fu ripopolata con elementi musulmani, cristiani ed ebraici così da mantenere la struttura e composizione cosmopolita dell'epoca bizantina tanto che nel censimento del 1477 risultava che Istanbul contava circa 100.000 abitanti di cui il 60% musulmano e il 40% non musulmano, di

cui 21,5% Greci, l'11% Ebrei il 2,6% Armeni (Inalcik, 2012, p. 286). Balat divenne il centro della comunità ebraica, mentre altri gruppi di ebrei si stabilirono a Hasköy, Galata e Kuzguncuk. L'arrivo di decine di migliaia di ebrei Sefarditi in fuga dalla Spagna (Sefarad) e dal Portogallo dopo l'Editto di Espulsione del 1492 ingrandì ulteriormente la comunità. Gli Ottomani accolsero con favore questi esuli in quanto arricchirono il tessuto economico e culturale dell'Impero con i loro capitali, i loro saperi in campo economico e finanziario e la loro progredita cultura millenaria. In breve, l'elemento sefardita si impose sulle altre comunità preesistenti, la romaniota, l'italiana, la caraita e la askenazita, e la propria lingua, il ladino ¹ diventò con il tempo la lingua predominante della comunità.

Il XVI secolo viene considerato come il secolo d'oro della comunità ebraica di Istanbul. In quegli anni diversi ebrei stambulioti raggiunsero alte cariche nella corte ottomana e nell'amministrazione centrale come consiglieri di sultani, medici di corte, governatori locali e diplomatici mentre i mercanti ebrei si imposero nella gestione dell'economia dell'Impero². Tuttavia, con il XVII secolo iniziò una fase di declino. Le cause furono molteplici: una serie di disastri naturali - incendi e terremoti - distrussero ripetutamente le aree residenziali della comunità; la perdita del controllo dell'economia ottomana a favore dei mercanti cristiani ottomani che avevano forti legami con i paesi europei e beneficiavano del sistema delle Capitolazioni; lotte interne per il controllo della comunità che ne intensificarono l'instabilità e decadenza; infine, la questione di Sabatay Sevi, il "falso Messiah" del 1666 (Goldish, 2004; Scholem, 2000).

Il declinò portò anche a profondi cambiamenti demografici. I disastri naturali spinsero molti ebrei a spostarsi verso altri distretti della città; così Galata, che si stava sviluppando come il quartiere moderno ed europeo della città, dal XIX secolo cominciò ad attrarre molti di questi ebrei che vi si trasferirono aprendo nuove sinagoghe e portando con sé le Istituzioni della comunità. Nei quartieri storici della comunità, Balat e Hasköy rimasero a vivere solo gli individui più poveri. Inoltre, nel XIX secolo arrivarono a Istanbul gruppi di ebrei europei in fuga dai *pogrom*

¹ Il giudeo-spagnolo (*Judezmo*) è una lingua romanza evolutasi a partire dallo spagnolo (castigliano) del XV secolo che ha fatto suoi molti termini presi in prestito dal turco, e in misura minore dal greco, arabo, ebraico e francese. Per approfondimenti e maggiori dettagli si veda Bunis, 1999.

² Per una veloce rassegna storiografica si veda Lewis, 1991. Per lo specifico di Istanbul, il più recente Rozen, 2015.

russi e dal crescente clima antisemita avvertito in vari stati europei che contribuirono alla modernizzazione di Istanbul e alla rinascita della comunità ebraica.

La seconda metà del XIX secolo, grazie alle politiche riformiste portate avanti dalla dirigenza ottomana nel periodo delle *Tanzimat*, segna l'inizio di un periodo di grande *revival* economico e culturale della comunità ebraica. Queste politiche ebbero un profondo impatto sullo status legale, sociale ed economico delle comunità non-musulmane dell'Impero. Grazie alle nuove leggi che garantivano ai non-musulmani l'eguaglianza giuridica, gli Ebrei riuscirono a cambiare l'essenza stessa della loro società soprattutto grazie a un sistema educativo che faceva perno su prestigiose scuole, come quelle della *Alliance Israélite Universelle*, che promosse, fino ai primi anni della Repubblica turca, la modernizzazione e l'integrazione culturale e sociale della comunità ebraica, fornendo una istruzione laica in francese ad ambo i sessi e promuovendo i valori occidentali. Gli ebrei di Istanbul, non diversamente da tutta la componente borghese non musulmana, ebbero anche un ruolo importante nell'emergere di una società ottomana pluralistica. Delegati ebrei rappresentarono i propri correligionari nelle assemblee della municipalità di Beyoğlu nel 1857 e poi nella Assemblea Nazionale nel 1877. Simbolo di questa modernizzazione fu Abraham Camondo, politico, finanziere e filantropo che si impegnò nel riformare la vita sociale e il sistema educativo della comunità ebraica stambuliota (Erbahar, 2010).

I turbolenti anni prima del collasso dell'Impero ottomano furono segnati da una serie di eventi drammatici, tra cui la Rivoluzione dei Giovani Turchi nel 1908 che rovesciò il regime del Sultano Abdülhamid II e restaurò la Costituzione liberale del 1876. Sebbene Abdülhamid II avesse avuto buone relazioni con la comunità ebraica, furono in tanti gli ebrei che aderirono con convinzione al nuovo regime che aveva riconfermato i diritti civili per tutti gli abitanti dell'Impero sanciti nel 1876 e prometteva riforme ed equità. L'entusiasmo, tuttavia, durò poco a causa di un clima politico che cominciava a essere decisamente ostile nei confronti delle comunità non-musulmane. Prima la guerra italo-ottomana nel 1911, poi le Guerre Balcaniche del 1912-1913, non solo causarono la perdita della maggior parte dei territori europei dell'Impero insieme alle minoranze cristiane che li abitavano, ma consolidarono tra i musulmani l'idea che i cristiani dell'Impero fossero inaffidabili, ostili e sicuramente più legati ai rispettivi nazionalismi che allo Stato ottomano. Altra conseguenza di queste guerre fu il colpo di stato del 1913 effettuato dall'ala del CUP (il braccio politico dei Giovani Turchi) più nazionalista e ostile alle

minoranze non-musulmane, che avrebbe condotto poi all'ingresso nella Grande guerra e, quindi, alla fine dell'Impero ottomano.

Gli ebrei, pur celebrati per il loro attaccamento e fedeltà allo Stato come la "*Millet leale*", in contrapposizione alle poco affidabili *Millet* greco-ortodossa e armena, subirono comunque gli effetti negativi causati dai conflitti politici e sociali, così in migliaia emigrarono soprattutto verso le Americhe.

La Prima Guerra Mondiale pose fine non solo allo Stato ottomano, ma anche alla posizione degli ebrei di Istanbul come comunità *leader* tra le comunità ebraiche dell'Impero ottomano. Inoltre, la caduta del vecchio sistema provocò un profondo stato di incertezza circa il futuro. I termini di riferimento erano infatti cambiati: non più protette dalle autorità imperiali e dalle *millet*, le comunità non-musulmane furono trasformate in minoranze dal Trattato di Losanna del 1923, il quale sanciva a loro favore una serie di diritti in campo religioso e culturale che avrebbero dovuto tutelare le loro diversità.

Gli ebrei di Istanbul, tuttavia, preferirono rinunciare allo status di minoranza e posizionarsi con forza all'interno della nuova società repubblicana in quanto l'orientamento secolare del nuovo regime sembrava offrire una maggior sicurezza rispetto a quella garantita vagamente dalle potenze occidentali nel Trattato.

Tra gli anni '20 e gli anni '50, la comunità ebraica di Istanbul attraversò due importanti cambiamenti demografici. Innanzi tutto, anche se non più capitale, Istanbul mantenne la sua preminenza come centro ebraico nella regione in quanto molti ebrei che risiedevano nelle province vi si trasferirono in seguito al verificarsi di episodi di natura antisemita, come i boicottaggi e gli attacchi contro le proprietà ebraiche avvenuti in Tracia nel 1934. Il secondo cambiamento riguarda la sensibile diminuzione della popolazione ebraica causata da una forte emigrazione verso l'estero. Le politiche di turchificazione condotte dal regime kemalista - tra cui il devastante *Varlık Vergisi* (Imposta sul Capitale) nel 1942 (Melis - Tocco 2017) - colpirono infatti pesantemente l'economia della comunità così nei primi anni successivi il 1948, su una popolazione di circa 90.000 residenti, più di 30.000 ebrei, in gran parte appartenenti alle fasce economicamente più deboli, emigrarono nel nuovo Stato di Israele (Bali 2010).

Altre ondate di emigrazioni seguirono, anche se su scala inferiore, nei decenni seguenti in seguito a vari sconvolgimenti politici, come gli attacchi del 1955 contro le minoranze non-musulmane di Istanbul o il periodo di instabilità politica ed economica che precedette il colpo di stato del 1980.

Nonostante le crisi politiche e le emigrazioni, secondo dati non recentissimi la comunità ebraica di Istanbul conta circa 18.000 membri (Roze 2015; Kara 2009:26), mantiene funzionanti diverse sinagoghe, di cui una ashkenazita, pubblica il settimanale *Şalom* e gestisce diversi circoli dove vengono organizzate attività culturali e sportive. La maggior parte di loro appartiene alla media-alta borghesia e vive nei quartieri benestanti di Nişantaşı, Şişli, Gayrettepe, Ulus, Etiler, Ortaköy e Tarabya sulla sponda europea di Istanbul, e di Moda, Caddebostan, Suadiye e Ziverbey sulla sponda asiatica. (Kara, 2009, p. 37) È quindi molto difficile indicare un quartiere o un'area in cui sia concentrata la comunità ebraica, come avveniva un tempo con Balat e Galata, ma in generale si può affermare, gli ebrei siano inclini a risiedere in una sorta di residenze esclusive auto-segregative situate nelle zone residenziali più esterne di Istanbul, che offrono particolari *comfort* sia in termini di infrastrutture che di sicurezza.

Grazie a certi aspetti della politica governativa e per le buone relazioni con le altre comunità, gli ebrei di Istanbul sono stati un gruppo integrato in tutti gli aspetti della vita sociale ed economica della città, così per esempio, quando nel 1986 ci fu l'attacco terroristico contro la sinagoga Neve Şalom la città e le Istituzioni risposero con ampia solidarietà.

L'avvento dell'AKP di Erdoğan nel 2002 ha tuttavia segnato un cambiamento nel rapporto tra la comunità ebraica e la città e più in generale con la società e la politica turca. Il discorso sul conflitto israelo-palestinese è stato enfatizzato innescando un cortocircuito tra argomenti anti-sionisti e posizioni anti-semite nel più generale discorso politico di Erdoğan. Questo cambio nella dialettica, unitamente alla retorica antisemita del nazionalismo-islamico dell'AKP e di quello dell'estrema destra nazionalista dell'MHP (al potere insieme all'AKP), e una sempre più insistente e violenta esplosione di antisemitismo sui media e sui *social media*, ha creato una situazione di grande tensione all'interno della comunità ebraica di Istanbul che si sente fortemente minacciata. Questo stato di forte insicurezza ha provocato una nuova ondata di emigrazione, soprattutto tra i giovani, e la pubblicazione di articoli sulla stampa israeliana e internazionale nei quali viene posto l'interrogativo se la Turchia del XXI secolo sia ancora un paese sicuro per la propria comunità ebraica (Jovanovski, 2018).

3. L'Impero ottomano e la Repubblica Turca e le minoranze non-musulmane

Uno dei motivi della durata plurisecolare (1299-1923) dell'eterogeneo e policrono Impero ottomano, è da ricercare nella pragmatica scelta degli ottomani di praticare il pluralismo giuridico.

Gli ottomani divisero la nazione in due gruppi: i musulmani e gli *zimmi* (dall'arabo *dhimmi*, "protetti" riferito ai non-musulmani). Questo sistema utilizzava il concetto di *zimma* (dall'arabo *dhimma*) introdotto nella Convenzione di Medina (circa 622) che definiva gli *zimmi* come quei non-musulmani che essendosi sottomessi pacificamente ai conquistatori musulmani meritavano di essere rispettati e protetti. Il sistema giuridico ottomano, che prese il nome di *millet*, dall'arabo *milla* ("comunità religiosa"), è un esempio della lungimiranza e del pragmatismo ottomano in quanto permetteva di garantire un sistema di tutela giuridica alle minoranze non-musulmane pur rimanendo all'interno dei precetti della legge islamica evitando così che venisse messa in discussione la natura islamica dell'Impero e la supremazia dell'elemento musulmano.

Il sistema della *millet* era organizzato su base religiosa, piuttosto che etnica e linguistica; assicurava agli *zimmi* un'ampia autonomia culturale, religiosa e giuridica ma allo stesso tempo li escludeva dallo Stato e li assoggettava a una condizione di inferiorità giuridica rispetto ai musulmani. Questa separazione tra gli elementi musulmani e quelli non-musulmani la ritroviamo anche nelle geometrie urbane delle città dell'impero che rispecchiavano questa divisione religiosa. Non dobbiamo tuttavia pensare a una struttura a "ghetto" all'europea, in quanto i confini tra quartieri erano piuttosto permeabili e a Istanbul non mancarono quartieri misti come Kuzguncuk dove ebrei, greci, turchi e armeni formavano una unica comunità. Solo nel corso del XIX secolo quando i vecchi quartieri furono abbandonati a favore della moderna Galata, le comunità non-musulmane si mescolarono tra loro e insieme gli stranieri che già vi risiedevano e all'*élite* ottomana occidentalizzata, svilupparono un quartiere in cui la fusione di queste diversità ed eterogeneità viene spesso definita come "cosmopolitismo".

Le riforme delle *Tanzimat*, (1839-1876) portarono a una riorganizzazione del sistema delle *millet*. Gli ottomani pressati dalle potenze europee, da una parte, e ispirati dall'Ottomanismo³, dall'altra, attuarono un ambizioso piano di riforme che

³ Ideologia che si proponeva di unire tutti i popoli dell'Impero intorno all'ideale della comunità statale, superando così le divisioni etnico-linguistico-religiose e creare una

portarono al riconoscimento formale della piena parità giuridica tra musulmani e non-musulmani (Editto di *Gülhane*, 1856), all'introduzione della cittadinanza ottomana estesa a tutti i soggetti dell'impero a prescindere dalla loro etnia e religione (Legge sulla Nazionalità, 1869) e alla sostituzione dei giudici religiosi con quelli laici. Sull'onda delle riforme, anche le *millet* furono riorganizzate, con l'elemento laico che andò a sostituire quello religioso nell'amministrazione delle comunità così che la *millet* cominciò a perdere la sua configurazione di "comunità religiosa" per assumere quella di "comunità etnica". Molti esponenti delle *élite* delle *millet* non-musulmane respinsero tuttavia l'ottomanismo e il riformismo delle *Tanzimat* che venivano da loro percepiti come strumenti per lo smantellamento dei loro tradizionali privilegi e dai musulmani come una minaccia alla loro posizione egemonica. Si andò così rafforzando il nazionalismo etnico che sosteneva, da un lato, la creazione di stati cristiani indipendenti, e dall'altro il salvataggio di quello che restava dell'impero attraverso l'esaltazione dell'elemento turco-musulmano e la "turchizzazione" di una economia controllata da quelli che venivano considerati come gli inaffidabili e ostili non-musulmani. Il lungo periodo di guerre (1911-1923), diede il colpo di grazia all'ottomanismo e al progetto di un moderno stato pluralista e multiculturale e la delusione per il fallimento dell'ottomanismo divenne parte integrante del nazionalismo turco negli anni '20.

Con la fondazione della Repubblica nel 1923 il sistema delle *millet* fu formalmente superato. Il Trattato di Losanna del 1923 trasformò le comunità non-musulmane in "minoranze" che godevano della piena cittadinanza e avevano il diritto di istituire e gestire proprie istituzioni religiose, sociali e scolastiche, utilizzare la propria lingua e praticare i propri servizi religiosi. Il regime kemalista, tuttavia, attraverso una serie di dispositivi legislativi, ostacolò qualsiasi tentativo autonomistico delle minoranze- L'*élite* kemalista, infatti, rigettò il pluralismo ottomano e ignorò le differenze e le diversità etno-culturali presenti nella nazione turca. Si pose, invece, come obiettivo l'omogeneizzazione della nazione turca.

Nonostante il kemalismo perseguisse politiche di laicità, l'essere di religione musulmana era condizione fondamentale per essere membri della nazione turca; ciò ovviamente ridusse l'inclusione dei non-musulmani dalla nazione turca.

In rottura con l'impero ottomano, multi-etnico, plurilinguistico e pluriconfessionale, la Turchia repubblicana e nazionalista basò la propria cittadinanza su un modello

comune identità "ottomana".

autoritario e monolitico di nazione. Sin dai primi anni della repubblica, l'accento posto su un'identità nazionale turca [...] nega la presenza sul territorio di altri gruppi etnici. Così, la questione delle minoranze si rivela una delle più problematiche per la Turchia moderna, impegnata nella difesa radicale di un'identità nazionale che i vuole coesa e omogenea. (Nocera, 2011, p. 30).

In questo modo quelle minoranze non-musulmane che avrebbero potuto svolgere un ruolo cruciale in un processo di modernizzazione dal basso della società e dell'economia turca furono invece sistematicamente messe da parte e persino eliminate.

La turchificazione economica e demografica ha causato un costante flusso migratorio in uscita delle comunità non-musulmane e chi ha deciso di rimanere ha dovuto sviluppare tattiche per garantirsi una pacifica convivenza con lo Stato e la società turca. Per questo motivo i rappresentanti delle minoranze non-musulmane hanno preferito enfatizzare una sottomessa lealtà delle loro comunità allo Stato e alla nazione turca. In questo modo hanno cercato di garantire alle comunità sicurezza e protezione per le loro identità culturali e religiose di fronte alle pressioni della maggioranza musulmana turca. Anche per questo motivo, gli elementi minoritari si sono in gran parte adattati al regime repubblicano attraverso una assimilazione di facciata in cui viene mostrato il proprio essere turco nella sfera pubblica, pratica utile anche come strumento di mobilità verso l'alto. Tuttavia, questa identificazione dell'essere turco con il retaggio culturale turco-musulmano-sunnita, anche se solo nella prassi e non nella sostanza, ha rappresentato per le minoranze non-musulmane una sfida molto difficile tanto che a tal proposito Leyla Neyzi ha scritto: "Altre identità tendono a essere confinate nella sfera privata o messe a tacere del tutto" (Neyzi, 2004, p. 286).

4. *Proposte metodologiche*

A partire dagli anni '80, in Turchia si sono moltiplicati gli studi sulla memoria in relazione all'Impero ottomano, che hanno generato un'idea di nostalgia per gli ottomani, la loro *governance* e, più in generale, per la società ottomana nel suo insieme. Come ha scritto Esra Özyürek, "la nostalgia è lungi dall'essere solo un'immaginazione del passato. Piuttosto, è un modo potente e versatile di relazionarsi e trasformare il presente" (Özyürek, 2006, p. 177).

Considerando che l'Impero ottomano viene considerato da molti storici e studiosi come una sorta di "Età dell'Oro" per gli ebrei ottomani, è legittimo chiedersi se gli ebrei turchi contemporanei condividano questa idea di nostalgia neo-ottomana, o se al contrario, si sentano più legati al loro passato repubblicano, e, in particolare, agli anni di fondazione della Repubblica, quando la laicità di Stato sembrava offrire alle minoranze l'opportunità di una reale integrazione nel tessuto sociale della nuova Turchia repubblicana.

Per capire come la comunità ebraica turca si relazioni con un potenziale senso di nostalgia per un passato spesso conflittuale e traumatico, un possibile strumento metodologico di ricerca è offerto dalla storia orale in quanto strumento perfetto per studiare come il passato viene letto, ricostruito, interpretato e vissuto nel presente. (Portelli, 2001) La storia orale, infatti, permette di raccogliere testimonianze personali, storie di vita, ricordi e informazioni, proprio da quegli individui che, direttamente o indirettamente, hanno vissuto quella serie di eventi che ha profondamente influenzato il senso di appartenenza della comunità ebraica all'Impero e alla Repubblica. In altre parole, si dovrebbe non tanto ricostruire la "esattezza" del passato, ma piuttosto trovare delle indicazioni su come questo è stato vissuto, percepito, interpretato e rimodellato dai singoli membri della comunità ebraica turca, magari diventando nel corso di questo processo di elaborazione un "mito" di cui avere nostalgia. Per questo, diventano fondamentali le rappresentazioni delle memorie individuali e collettive, le dinamiche psicologiche, il lavoro dell'immaginazione, le aspettative, le emozioni, i sogni e le paure. In questo modo, attraverso le storie e i ricordi si possono verificare come i drammatici cambiamenti avvenuti in Turchia negli ultimi cento anni abbiano influenzato la percezione dell'"essere un ebreo turco" nel presente. In tal senso, l'intervista autobiografica, sviluppata dal sociologo tedesco Fritz Schütze, rappresenta una dimensione utile di lavoro, in quanto, come sostiene il sociologo francese Daniel Bertaux nel suo libro *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, l'intervista biografica può essere lo strumento più adatto per ricostruire le storie di vita e la situazione sociale degli attori coinvolti comprendendone dunque le logiche di azione alla base di esse (Bertaux, 1998).

In ricerche che fanno riferimento a gruppi minoritari stigmatizzati, il processo di selezione del campione da intervistare rappresenta una fase piuttosto delicata e complessa. La comunità ebraica turca è infatti una struttura piuttosto chiusa, poco estroversa e discorsiva; diventa quindi fondamentale riuscire a instaurare un diretto e personale rapporto di fiducia con eventuali narratori disposti a essere

coinvolti in un processo di interviste. Nel mio caso, verificata la chiusura e diffidenza di soggetti istituzionali, ho fatto ricorso a un *network* personale che mi ha consentito di creare una rete di contatti di ebrei turchi residenti in Turchia, Italia e Germania.

Per la scelta del campione centrale della ricerca ho fatto inizialmente considerazioni di carattere anagrafiche. Infatti, dal momento che il mio obiettivo è quello di valutare attraverso le storie di vita quale impatto abbiano provocato sulla memoria e sul rapporto tra passato e nostalgia la transizione da Impero a Repubblica kemalista, ho voluto *in primis* considerare come campione privilegiato, quello composto da soggetti la cui data di nascita si avvicinasse maggiormente agli anni '30, in modo da poter interagire con dei testimoni che hanno avuto accesso diretto agli eventi trattati. Non volendo tuttavia considerare l'età anagrafica come unico parametro di scelta, ho voluto allargare il campione ai loro figli e ai nipoti, prestando particolare attenzione a questi ultimi in quanto ho trovato particolarmente interessante analizzare come le generazioni più giovani si relazionino a questo traumatico passato e come esso possa portarli a riflettere sulle proprie soggettività passate e attuali. Queste interviste, di tipo semi-strutturato, sono state fondate su un modello da usare come schema guida che comprendesse delle aree tematiche riguardanti la famiglia di origine, i ricordi personali e i ricordi familiari, le opinioni sull'Impero ottomano e il regime kemalista e il personale rapporto tra passato, memoria e nostalgia. Pur rivelandosi lo strumento metodologico più idoneo per la conduzione della ricerca, questa scelta, ha tuttavia presentato una serie di considerevoli criticità di carattere socio-antropologico e politico.

Al primo gruppo appartengono le difficoltà incontrate nell'approccio con la comunità ebraica turca in quanto, come è stato detto sopra, si tratta di un gruppo piuttosto chiuso e guardingo nei confronti di chi non appartiene alla comunità ebraica. Questa indisponibilità insieme alla secolare regola del "*kayadez*", cioè la consuetudine di mantenere una posizione di silenzio e di basso profilo al fine di garantire sopravvivenza e sicurezza ontologica, ha creato non poche difficoltà nel coinvolgimento di possibili soggetti da intervistare. Infatti il non essere di religione ebraica, il non parlare turco o ladino, sono stati elementi che talvolta mi hanno fatto percepire come un elemento "estraneo" da gestire con indifferenza se non diffidenza.

Il secondo elemento di criticità ha un fondamento squisitamente politico. Infatti, se nel fare storia orale gli storici cercano di creare spazi "sicuri" anche in società

“non sicure” (Neyzi, 2019, p. 19), le tematiche affrontate dal ricercatore possono tuttavia, inavvertitamente, condurre gli intervistati a tessere una narrazione la cui condivisione può essere potenzialmente pericolosa. Questo rischio è oggi in Turchia altissimo, in quanto, soprattutto dopo il tentativo di colpo di stato del luglio 2016, il paese è sprofondata in un clima di repressione, sospetto e intolleranza. Questo stato di cose rende pericoloso partecipare a progetti di storia orale e studi di memoria in quanto tematiche e argomenti apparentemente inoffensivi e banali possono invece essere visti come pericolosi e inopportuni e la loro trattazione potrebbe avere per il narratore conseguenze molto drammatiche, inclusa la possibilità di essere sottoposti a un procedimento giudiziario. Da qui la riluttanza di molti a rendersi disponibili e a rilasciare interviste registrate.

5. La Comunità ebraica tra la nostalgia del passato e un incerto futuro

Il rapporto tra memoria, passato e nostalgia è largamente influenzato dall'appartenenza a uno specifico gruppo anagrafico. Tra gli intervistati appartenenti alla “generazione repubblicana”, nata a ridosso degli anni '30 e '40, l'Impero ottomano è visto come un'epoca ambigua e contraddittoria. Conosciuto attraverso i ricordi diretti di genitori e nonni, è ricordato come un periodo in cui gli ebrei erano sì parte di un sistema “sicuro”, la *millet*, che concedeva loro libertà religiosa ma che questo sistema risultava comunque inserito all'interno di un regime autoritario e repressivo che imponeva alle minoranze non-musulmane uno stato di incertezza e inferiorità. C'è invece una visione molto positiva e nostalgica del primo kemalismo che, a loro dire, segna la fine dell'oppressione ottomana e l'inizio di una reale politica di emancipazione degli ebrei turchi, parte di un processo di modernizzazione e secolarizzazione dello Stato, tanto che Atatürk viene definito un "uomo illuminato" oltre che un "amico degli ebrei". L'adesione alla Repubblica kemalista è tale che perfino le politiche discriminatorie e gli atti di violenze poste in quegli anni in atto contro i non-musulmani, sono considerati come “inevitabili incidenti di percorso”. Non tutti gli intervistati tuttavia condividono questa posizione nostalgica. Per alcuni infatti il regime kemalista è stato invece un sistema che ha costruito il proprio concetto di identità nazionale sul rifiuto e la repressione di ogni tipo di diversità e sull'obliterazione dei valori ottomani di tolleranza; a loro avviso, il nazionalismo kemalista attraverso feroci politiche discriminatorie ha trasformato le minoranze non-musulmane in tollerati ospiti. Per questo gruppo la nostalgia si esprime come un forte senso di

appartenenza a Istanbul, "*lieux de mémoire*" delle loro famiglie, che da secoli la abitano. Il giudizio sulla nostalgia neo-ottomana è invece unanime e negativo in quanto identificato esclusivamente con il "neo-ottomanismo islamico" nato in seno all'*élite* intellettuale dell'AKP è visto come una trappola usata dal Partito per porre fine al processo di democratizzazione della Turchia, smantellare il secolarismo e per imporre un modello autoritario di stampo islamico-nazionalista.

Tra gli *under 40* manca invece la memoria per un passato che non conoscono e per il quale non possono naturalmente provare alcuna nostalgia. Questo "vuoto" è dovuto al lavoro svolto per generazioni dai genitori che per evitare ai figli di sviluppare ansie e insicurezze, hanno deliberatamente evitato di tramandare un passato problematico, e le loro, spesso traumatiche e dolorose, memorie. Invece, come strategia di protezione, hanno costruito per loro delle bolle sociali e familiari dove sentirsi protetti. (Côrte-Real Pinto - David, 2019). Oggi tuttavia queste bolle sembrano ormai non offrire più grande protezione. I giovani ebrei turchi, come tutta la comunità, hanno inizialmente sostenuto l'AKP con le sue promesse di riforme democratiche; poi, il fallimento del processo di adesione all'UE, le politiche di islamizzazione, la repressione di Gezi Park nel 2013, l'ascesa dell'autoritarismo di Erdoğan dopo il 2015, la fine del processo di pace con i curdi e l'attuazione di misure legali arbitrarie dopo il tentativo di colpo di stato del 2016, hanno cominciato a provocare una forte senso di sfiducia e timore. Questa apprensione è poi aumentata in seguito alle regolari pubbliche esplosioni di antisemitismo, spesso sostenute dallo Stato, e legate al conflitto israelo-palestinese. Criticare Israele e il sionismo è diventato un elemento chiave delle politiche dell'AKP. Il Rapporto pubblicato nel 2011 dalla Fondazione Dink sul monitoraggio dell'incitamento all'odio sui media turchi, ha rivelato che gli ebrei sono le principali vittime (Arcan:49) in quanto vengono associati a Israele, presentati come dei nemici e una minaccia per la Turchia in quanto parte di una cospirazione ebraica mondiale (Berman, 2015). Il senso di sfiducia è poi accresciuto dalla freddezza del sistema giudiziario turco nel difendere le minoranze dall'incitamento all'odio.

Oggi, in sostituzione delle suddette bolle, come una nuova strategia volta a gestire l'insicurezza, molti giovani ebrei turchi fanno richiesta della cittadinanza spagnola o portoghese⁴. Ottenere una seconda cittadinanza non equivale (ancora)

⁴ Il Parlamento portoghese con la Legge 43/2013 e quello spagnolo con la Ley 12/2015 hanno riconosciuto il diritto di richiedere la cittadinanza portoghese e spagnola ai

all'emigrazione ma rappresenta una sorta di polizza assicurativa, un'ultima risorsa o un piano di emergenza da utilizzare in caso la violenza diventasse ingestibile⁵. Il poter ottenere una doppia cittadinanza ha quindi contribuito a migliorare la sicurezza ontologica dei richiedenti garantendo una potenziale uscita da un ambiente sempre più ostile e paradossalmente, ne ha finora impedito la loro emigrazione.

6. Bibliografia / references

- Arcan, Esra H. (2013) 'Interrupted Social Peace: Hate speech in Turkish Media', *IAFOR Journal of Media, Communication & Film*, 1(1).
- Bali, Rifat N. (2010) *L'affaire "Impôt sur la fortune, " (Varlık Vergisi), 11 novembre 1942-15 mars*, Libra Kitapçılık ve Yayıncılık, Istanbul.
- Barkey, Karen - Gavrilis, George, (2016) 'The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and its Contemporary Legacy', *Ethnopolitics*, 15 (1), pp. 24-42.
- Benjamin of Tudela (1907) *The Itinerary of Benjamin of Tudela*, Critical text, translation and commentary by M.N. Adler. London.
- Berman, Lazar (2015) 'Jews are focus of the most hate speech in Turkey, media study finds', *The Times of Israel*, online, <<https://www.timesofisrael.com/jews-focus-of-most-hate-speech-in-turkey-media-study-finds/>> (1 maggio 2020).
- Bertaux, Daniel (1998) *Racconti di vita. La prospettiva etnosociologica*, a cura di Rita Bichi. Milano, Franco Angeli.
- Bunis, David M. (1999) *Judezmo: an introduction to the language of the Sephardic Jews of the Ottoman Empire*. Jerusalem: The Hebrew University Magnes Press.
- Çolak, Yılmaz (2006) 'Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey', *Middle Eastern Studies*, 42 (4), pp. 587-602.

discendenti degli ebrei sefarditi fuggiti dopo il 1492 in seguito alle espulsioni, alle conversioni forzate al cattolicesimo e alle persecuzioni messe in atto dall'Inquisizione nei confronti dei "conversos".

⁵ È anche vero che potrebbe essere anche una strategia per ottenere una cittadinanza europea in un periodo di profonda crisi politica ed economica. Il discorso andrebbe approfondito, ma questa sede non ce lo consente.

- Côrte-Real Pinto, Gabriela Anouck – David, Isabel (2019) 'Choosing second citizenship in troubled times: the Jewish minority in Turkey', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46 (5), pp.781-796.
- Eligür, Banu, (2019) 'Ethnocultural nationalism and Turkey's non-Muslim minorities during the early republican period', *British Journal of Middle Eastern Studies*, 46 (1), pp.158-177.
- Erbahar, Aksel (2010) 'Camondo, Abraham de', in *Encyclopedia of Jews in the Islamic World*, Executive Editor Norman A. Stillman. Leiden, Brill.
- Goldish, Matt (2004) *The Sabbatean Prophets*. Cambridge: Harvard University Press.
- Icduygu, Ahmed - Toktaş, Şule - Soner, B. Ali (2008) 'The politics of population in a nation-building process: Emigration of non-Muslims from Turkey', *Ethnic and Racial Studies*, 31 (2), pp. 358-389.
- Inalcik, H. (2012) *The Survey of Istanbul 1455: The Text, English Translation, Analysis of the Text, Documents*. Istanbul, Ege.
- Jovanovski, Kristina (2018) 'Is Turkey safe for Israelis and Jews?', *The Jerusalem Post*, online, <<https://www.jpost.com/Diaspora/Is-Turkey-safe-for-Israelis-and-Jews-560112>>, (19 dicembre 2020).
- Kara, Mehmet (2009) 'The Analysis of the Distribution of the Non- Muslim Population and Their Socio- Cultural Properties in Istanbul (Greeks, Armenians and Jews), In the Frame of "Istanbul: European Capital of Culture 2010"', Tesi Master, Fatih University, Istanbul.
- Karpat H. Kemal (1985) *Ottoman Population 1830–1914 Demographic and Social Characteristic*. The University of Wisconsin.
- Kurban, Dilek, (2007) 'Report: A Quest for Equality. Minorities in Turkey', Minority Rights Group International, online, <<https://minorityrights.org/wp-content/uploads/old-site-downloads/download-739-A-Quest-for-Equality-Minorities-in-Turkey.pdf>>, (5 aprile 2020).
- Lewis, Bernard (1991) *Gli ebrei nel mondo islamico*. Firenze: Sansoni.
- Melis, Nicola - Tocco, Laura (2017) 'Aspetti identitari tra passato imperiale e presente repubblicano: una lettura dell'impatto sociale del varlık vergisi', in *Soggettività, identità, memoria: biografie e autobiografie nella Turchia contemporanea*, a cura di Fulvio Bertuccelli. Firenze: University Press, pp. 71-88.

- Neyzi, Leyla (2002) 'Remembering to Forget: Sabbateanism, National Identity, and Subjectivity in Turkey', *Comparative Studies in Society and History*, 44 (1), pp.137-158.
- (2019) 'National Education Meets Critical Pedagogy: Teaching Oral History in Turkey', *The Oral History Review*, 46 (2), pp.380-400.
- Nocera, Lea (2011) *La Turchia contemporanea. Dalla repubblica kemalista al governo dell'AK*. Roma: Carocci Editore.
- Özyürek, Esra (2006) 'Nostalgia for the Modern. State secularism and everyday politics in Turkey'. Durham and London: Duke University Press.
- Portelli, Alessandro, (1997) *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press.
- (2001) *What Makes Oral History Different. In The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*. Albany: State University of New York Press, pp.45-58.
- Rozen, M. (2015) *Studies in the History of Istanbul Jewry, 1453-1923. A Journey through Civilizations*. Turnhout: Brepols, Harvey Miller.
- Saraçgil, Ayse (2013) 'Silenzio nel Trauma. Nazionalismo turco, ebrei e politiche di turchificazione', *LEA, Firenze, University Press*, 2, pp 187-204.
- Scholem, Gershom (2000.) *Şabetay Şevi - Il Messia mistico, 1626-1676*. Torino: Einaudi.
- Schütze, Fritz (2014) 'Autobiographical Accounts of War Experiences', *Qualitative Sociology Review*, 10 (1).
- Toktaş, Şule (2006) 'Perceptions of Anti-Semitism among Turkish Jews', *Turkish Studies*, 7 (2), pp. 203-223.

7. Curriculum vitae

Alessandro Porrà è dottore di ricerca in Storia, Beni culturali e Studi internazionali dell'Università di Cagliari. Nel 2022 ha discusso una tesi su "I luoghi e gli ebrei di Istanbul sospesi tra Erdoğan e Aliyah". Lo studio ha come oggetto la comunità ebraica di Istanbul e il suo rapporto con il passato, la memoria e la nostalgia.

Odessa. Un'identità mutevole e plurale

Odessa. A plural and changing identity

Andrea Corsale

(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 27/09/2021

Date of acceptance: 28/03/2022

Riassunto

La città di Odessa, dall'antica storia greca e turco-ottomana, fu rifondata da Caterina II nel 1794 e divenne una fiorente città dall'atmosfera coloniale in grado di attirare immigrati russi, italiani, greci, ebrei e altre comunità che si contendevano i floridi traffici commerciali che fecero della città l'anello di congiunzione fra l'Impero Russo e il Mediterraneo. Se i primi protagonisti furono gli italiani e i greci, furono poi gli ebrei a dominare la vita economica e culturale cittadina fino alle tormentate vicende del Novecento, che ne hanno cambiato profondamente l'identità e la composizione etnica, sino ad arrivare all'attuale tormentato status di città orgogliosamente "russa" all'interno di un'Ucraina sempre più nazionalista. Tracce dell'antico multiculturalismo e nuove sfide geopolitiche fanno di Odessa uno snodo delle tensioni e delle opportunità che caratterizzano le città dall'identità cosmopolita e plurale.

Parole chiave

Minoranze etniche; Patrimonio culturale; identità; Odessa; Ucraina

Abstract

The city of Odessa, with its ancient Greek and Ottoman-Turkish roots, was re-founded by Catherine II in 1794 and became a thriving city with a colonial atmosphere, attracting Russian, Italian, Greek, Jewish and other immigrant communities, competing for the prosperous trade routes linking the Russian Empire with the Mediterranean. Italians and Greeks had a prominent role in the early times, while Jews subsequently managed to dominate the cultural and economic life until the troubled events of the Twentieth Century deeply changed the city's identity and ethnic composition. Odessa is now a proudly "Russian" city within an increasingly nationalist Ukrainian State. Traces of its ancient multiculturalism and new geopolitical challenges make Odessa a linkage between the tensions and opportunities which characterize the identity of cosmopolitan and plural cities.

Keywords

Ethnic minorities; Cultural heritage; identity; Odessa; Ukraine

1. Inquadramento geo-storico. - 2. La comunità italiana. Un'impronta mediterranea. - 3. La comunità ebraica. Tra fioritura e tragedia. - 4. Patrimoni condivisi e contesi. - 5. Bibliografia. - 6. Curriculum vitae.

1. Inquadramento geo-storico

Le origini di Odessa risalgono al VI secolo a.C., quando la colonizzazione greca delle coste settentrionali del Mar Nero generò una collana di scali e città portuali, tra cui Istria, Isakion e Skopelos, lontane antenate della città attuale. I legami con il mondo pontico e mediterraneo erano intensi, anche se la Odessa greca visse per lo più nell'ombra degli insediamenti più importanti che fiorirono in Crimea. Le città della costa pontica settentrionale ricoprivano un delicato ma importante ruolo di cerniera politica, economica e culturale fra la civiltà marittima e agricola greco-ellenistica e lo sterminato entroterra euroasiatico dominato da un complesso, instabile e oscuro amalgama di diverse popolazioni sarmatiche, alcune delle quali parzialmente sedentarizzate e assimilate, come gli Sciti, e altre descritte come irriducibilmente barbare e incontrollabili, come i Tauri (King, 2013; Subtelny, 1994).

Questo malfermo equilibrio fra civiltà urbana di matrice mediterranea e vicino-orientale e mondo nomade euroasiatico proseguì anche in epoca romana, quando il Mar Nero settentrionale vide un nucleo di relativa stabilità incentrato sulla Crimea e sulla penisola di Taman, dove si succedettero regni satelliti di Roma caratterizzati da una cultura mista greco-romana e scita, circondato, nell'entroterra, da un mondo sempre più instabile contrassegnato da migrazioni di popolazioni nomadi difficilmente classificabili dal punto di vista etnico (Magocsi, 1996; Subtelny, 1994).

Queste ultime finirono per prevalere e, a partire dal IV secolo d.C., la storia urbana di Odessa si interruppe per circa un millennio. Se la Crimea rimase ancora a lungo ancorata al mondo greco-bizantino, la regione di Odessa fu travolta da Bulgari, Avari, Peceneghi e Cumani, per poi finire sotto il controllo mongolo nel 1241. Il lungo dominio dell'Orda d'Oro vide la nascita di una cultura mista mongola e turca prevalentemente nomade e ancora relativamente poco conosciuta. La regione di Odessa ritrovò una sua più stabile fisionomia fra il XIV e il XV secolo, sotto la crescente influenza tatara e turco-ottomana, che, nella sua avanzata verso nord, andava a confliggere con la travolgente espansione polacco-lituana che avanzava, da nord-ovest, nelle terre slave dell'odierna Ucraina, mentre la presenza dei mongoli dell'Orda d'Oro, un tempo minacciosa, svaniva progressivamente (Magocsi, 1996; Plokhly, 2006; Subtelny, 1994).

La città riemerse, durante il XV secolo, con una fortificazione tatara (Khadjibey) che finì prima sotto il controllo polacco-lituano e poi, nel 1480, sotto quello turco. Il

controllo ottomano si rafforzò ulteriormente a partire dal 1529, quando Khadjibey divenne un porto fortificato all'interno dell'elayato di Silistra (King, 2013).

Si trattava, tuttavia, di una piccola città di provincia messa in ombra dalle ben più fiorenti città portuali della Crimea turco-tatara. Gli Ottomani ne riconobbero tardivamente l'importanza strategica dotando la città di una nuova fortezza (Yeni Dünya) nel 1764. La svolta avvenne su iniziativa privata dell'imprenditore polacco Antoni Protazy Potocki, direttore della Compagnia Commerciale Polacca del Mar Nero, che riconobbe le potenzialità geografiche di questa piccola città marinara e la dotò, intorno al 1780, di infrastrutture portuali più moderne.

La sua importanza crebbe rapidamente e attirò l'attenzione dell'ambizioso Impero Russo di Caterina II, che, in seguito alla guerra russo-turca iniziata nel 1787, si impadronì della città il 25 settembre 1789. Nel 1792 la regione entrò a far parte della cosiddetta "Nuova Russia", un vasto territorio spopolato destinato ad accogliere imponenti programmi di colonizzazione da parte delle autorità zariste. La città fu ufficialmente rifondata, su diretta iniziativa di Caterina II, con il nome di Odessa, in onore dell'antica città di Odessos (dall'incerta identificazione) e in modo da richiamare il mito di Ulisse, con l'esplicita intenzione di rievocare il prestigioso passato greco della regione e farne una testa di ponte verso Costantinopoli. A questo proposito, nel 1794, furono investite somme ingenti per il potenziamento del porto, insieme commerciale e militare, che aveva il vantaggio di essere pressoché libero dai ghiacci durante la stagione invernale (Herlihy, 1986; King, 2013).

Accanto alla nuova città pianificata che stava sorgendo al posto delle vecchie fortificazioni turche, e che attirava i primi coloni russi, esisteva anche un insediamento autonomo, conosciuto allora come Moldavanka, abitato da una mescolanza di moldavi (rumeni), greci e albanesi, ancora legati alla vecchia identità ottomana.

L'espansione della nuova città di Odessa fu rapida e travolgente: alle banchine portuali e alle caserme militari si affiancarono chiese, palazzi nobiliari e residenze borghesi, secondo un piano regolatore di ispirazione neoclassica disegnato dall'ingegnere olandese Franz De Vollan. Fra il 1803 e il 1814, il Duca di Richelieu, durante il suo esilio dalla Francia napoleonica, fu nominato Sindaco della città dallo Zar e contribuì a dare a Odessa un'atmosfera aristocratica e cosmopolita. Numerosi architetti stranieri, fra i quali gli italiani Francesco Boffo e Giovanni Torricelli, progettarono imponenti e scenografici palazzi, viali e piazze in stile neoclassico. Nel 1819 la città fu dichiarata porto franco e attirò una folta e variegata

popolazione che includeva russi, ucraini, ebrei, polacchi, tedeschi, armeni, greci, francesi, italiani, turchi, ecc. (Gras, 2021; Herlihy, 1986; Lami, 2021; Makolkin, 2004; Richardson, 2008). Nel 1826 Puškin scrisse che “l’aria della città sa di Europa, vi si parla francese e vi si trovano da leggere tutti i giornali e le riviste europee”, mentre Mark Twain, nel 1867, la descrisse come “una delle grandi città del Vecchio Mondo” (King, 2013).

Tra la fine dell’Ottocento e i primi del Novecento, il paesaggio urbano vide il tradizionale stile architettonico neoclassico, che ne faceva quasi una piccola Pietroburgo, affiancato da crescenti elementi greco-mediterranei, neomoreschi ed eclettici, con una profusione di edifici pubblici e privati in stile tradizionale russo, ma anche neogotico, neorinascimentale, neobarocco e neorococò, ad opera di architetti in gran parte stranieri. Cittadini dell’Impero e residenti stranieri potevano sentirsi a casa: le piazze e i viali alberati erano contornati da facciate che richiamavano Mosca, Parigi, Costantinopoli, Vienna, e suggellavano, anche simbolicamente, il ruolo della città come ponte fra la Russia e il Mediterraneo, fra l’Occidente e l’Oriente. Il museo archeologico mostrava l’eredità greca della città, il Teatro dell’Opera diffondeva i successi musicali europei, mentre gli hotel London e Bristol ospitavano celebrità internazionali, la spiaggia cittadina si trasformava nella località balneare di “Arcadia” e festività ortodosse, cattoliche, protestanti, ebraiche e islamiche animavano le vie della città in tutte le stagioni dell’anno (Evans, 2007; Herlihy, 1986).

Il carattere industriale e internazionale della città favorì la penetrazione del socialismo, che già nel 1905 generò la celebre rivolta antizarista repressa nel sangue nei pressi della scalinata monumentale Primorskij, più conosciuta come Potëmkin, dalla nave militare protagonista dei tumulti (King, 2013).

In seguito alla bufera geopolitica causata dalla Prima Guerra Mondiale, dalla Rivoluzione d’Ottobre, dalla Guerra Civile e dalla caotica ed effimera indipendenza ucraina, a partire dal 1920 Odessa si ritrovò sotto il controllo sovietico, assegnata alla Repubblica Socialista Sovietica dell’Ucraina, nonostante non avesse mai avuto un reale legame identitario con la nazione ucraina.

Il periodo interbellico fu caratterizzato dalla fuga all’estero delle élite nobiliari e borghesi, dal caos economico causato dalla nazionalizzazione delle attività industriali e commerciali e dalla pesante repressione politica che si abbatté su una città accusata di eccessivo “cosmopolitismo” (Friedberg, 1991; Makolkin, 2007; Richardson, 2008; Zipperstein, 1985).

Nel 1941, l'improvviso attacco nazista contro l'Unione Sovietica vide, inaspettatamente, l'esercito rumeno protagonista di un'offensiva geopolitica e militare diretta verso Odessa, forte di un accordo fra Hitler e Antonescu. Per compensare la Romania della traumatica perdita della Transilvania settentrionale in favore dell'Ungheria di Horthy, infatti, alla Romania fu concesso non solo di recuperare la Bessarabia e la Bucovina settentrionale, annesse da Stalin nel 1940 in seguito al Patto Molotov-Ribbentrop, ma anche di espandersi liberamente a est del fiume Nistro. Storici e antropologi rumeni si affrettarono a creare il mito della "Transnistria" come regione anticamente abitata da Daci travolti dagli invasori slavi e turchi ma disseminata di comunità rumeno-moldave testimoni di un indissolubile e viscerale legame con la Romania. Questo mito, con scarse basi storiche, archeologiche ed etnografiche, fu utilizzato per giustificare l'occupazione rumena di tutta la regione compresa fra il Nistro e il Bug, inclusa la città di Odessa. Data l'esiguità della popolazione di etnia rumeno-moldava, tuttavia, il regime di Antonescu fu restio ad annettere formalmente e a tutti gli effetti Odessa e la "Transnistria" alla Romania. Ciò che accadde fra il 1941 e il 1944 fu la creazione di un'amministrazione formata da funzionari rumeni, russi e ucraini accomunati da un solido anticomunismo, un tentativo malriuscito di imporre la lingua e l'identità rumena a una città e una regione a larga maggioranza slava, e ripetuti massacri ai danni della popolazione ebraica (King, 2013; Magocsi, 1996; Zipperstein, 1985).

Il ritorno della città sotto il controllo sovietico, nel 1944, portò nuove ondate di repressione politica e di deportazioni contro chiunque potesse essere sospettato di aver collaborato con gli occupanti e di aver mostrato un'opposizione al comunismo. Interi gruppi etnici rimasti in città, come i tedeschi, i rumeni e i tatar, furono brutalmente deportati nei campi di lavoro in territorio asiatico, mentre la popolazione ebraica sopravvissuta ai massacri, o rientrata in città al termine della guerra, emigrò a ondate successive verso Israele e gli Stati Uniti (Zipperstein, 1985).

L'Odessa sovietica del secondo dopoguerra sviluppò l'immagine di un solido polo culturale e industriale, con un passato illustre e una vocazione marino-balneare. Tuttavia, l'anima multietnica e cosmopolita di un tempo era andata perduta: la città era ormai una compatta isola russofona in territorio ucraino, con un porto sottoutilizzato e pochi contatti internazionali. I suoi palazzi nobiliari e borghesi, carichi di decorazioni eclettiche in disfacimento, erano abitati da una popolazione impoverita, inurbatasi dalle campagne o proveniente da lontane

regioni della Russia continentale, mentre gran parte dei luoghi di culto erano chiusi e trascurati (Friedberg, 1991).

L'indipendenza dell'Ucraina, nel 1991, diede un nuovo ruolo alla città, all'interno di un Paese disorientato e alla ricerca di una nuova fisionomia economica e politica (Fournier, 2002; Yekelchik, 2007). Su Odessa, la più grande città portuale del Paese, si concentrarono le speranze di rinascita economica dell'Ucraina, ma questo non bastò a costruire un rapporto solido fra gli ucraini, la cui identità rimane ancorata alla cultura rurale continentale, e un Mar Nero che, pur con le fratture ereditate dalla storia, mantiene il suo ruolo e la sua vocazione di ponte fra culture e popoli diversi (Magocsi, 1996). Dal 1991 in poi, la città ha resistito ampiamente ai tentativi di ucrainizzazione in ambito linguistico e si è orientata politicamente a supporto del mantenimento dei legami con Mosca (Fournier, 2002; Herlihy, 2018). Una larga parte della popolazione, infatti, si dichiara oggi parte del gruppo etnico ucraino, ma dichiara di parlare la lingua russa, legalmente riconosciuta come lingua "regionale" ma non ufficiale (Tab. 1 e Tab. 2).

| Gruppo etnico | 1897 | 1926 | 1939 | 2001 |
|------------------------|-----------------|-----------------|-----------------|------------------|
| Russi | 198 200 (49,1%) | 162 800 (39,3%) | 186 600 (31,0%) | 292 000 (29,0%) |
| Ebrei | 124 500 (30,8%) | 153 200 (37,0%) | 201 000 (33,4%) | 12 400 (1,2%) |
| Ucraini | 37 900 (9,4%) | 73 500 (17,8%) | 178 900 (29,7%) | 622 900 (60,5%) |
| Polacchi | 17 400 (4,3%) | 10 000 (2,4%) | 8 800 (1,5%) | 2 100 (0,2%) |
| Tedeschi | 10 200 (2,5%) | 5 500 (1,3%) | 8 400 (1,4%) | 1 000 (0,1%) |
| Greci | 5 100 (1,3%) | 1 400 (0,3%) | - | - |
| Turchi e Tatars | 1 500 (0,4%) | - | - | - |
| Armeni | 1 400 (0,4%) | 1 800 (0,5%) | 2 300 (0,4%) | 4 400 (0,4%) |
| Francesi | 1 100 (0,3%) | - | - | - |
| Italiani | 700 (0,2%) | - | - | - |
| Bulgari | 600 (0,2%) | 1 200 (0,3%) | 5 000 (0,8%) | 13 300 (1,3%) |
| Rumeni e Moldavi | 500 (0,1%) | 1 000 (0,2%) | 2 600 (0,4%) | 7 600 (0,7%) |
| Altri e non dichiarati | 4 700 (1,2%) | 3 700 (0,9%) | 8 100 (1,3%) | 73 300 (7,1%) |
| <i>Totale</i> | <i>403 800</i> | <i>414 000</i> | <i>601 700</i> | <i>1 029 000</i> |

Tab. 1: Composizione etnica di Odessa (1897-2001)

| Gruppo linguistico | 1897 | 1926 | 2001 |
|---------------------------|-------------|-------------|-------------|
| Russo | 49,1% | 66,1% | 64,8% |
| Yiddish | 30,8% | 19,8% | - |
| Ucraino | 9,4% | 10,1% | 30,4% |
| Altro | 10,7% | 4,0% | 4,8% |

Tab. 2: Composizione linguistica di Odessa (1897-2001)

Gli anni Novanta e Duemila sono stati caratterizzati dalla ricerca di una nuova identità dopo la lunga e difficile esperienza sovietica (Snyder, 2004; Yekelchyk, 2007). Gli elementi conflittuali si sono progressivamente moltiplicati, com'è accaduto con la ricostruzione della statua monumentale di Caterina II, demolita nel 1920, sostituita da vari monumenti a Marx e alla corazzata Potëmkin, e infine ripristinata nel 2007, nonostante le accese contestazioni dei Cosacchi e dei nazionalisti ucraini (Herlihy, 2018). Come in altre regioni russofone dell'Ucraina, le tensioni etnico-politiche sono poi esplose nel 2014 con scontri sanguinosi tra opposte fazioni che hanno lasciato molti morti e profonde fratture identitarie.

Nel 2015, la nuova legge sulla "decomunizzazione", che ha bandito in tutto il territorio nazionale simboli, monumenti e toponimi riconducibili al comunismo e al passato sovietico, ha investito anche Odessa, dove il Governatorato, emanazione del governo nazionale, ha rinominato 56 strade e piazze in tutta la città, dedicandone alcune a eroi nazionali ucraini, come Ivan Mazepa (1639-1709), eventi storici segnati dall'opposizione alle autorità sovietiche e russe, come la battaglia di Kruty del 1918 e le 130 vittime della "Rivoluzione dell'Euromaidan" del 2014, e personaggi controversi come Roman Shukhevych (1907-1950), che collaborò con i Nazisti in funzione antisovietica e che è accusato da varie parti di aver partecipato ai massacri contro la popolazione ebraica e polacca in Volinia e Galizia (Piotrowski, 2000 e 2007). Nel 2017, l'amministrazione comunale, espressione dei partiti "filorussi", ha annullato alcune delle ridenominazioni più controverse, accendendo un conflitto con le istituzioni nazionali che riguarda, ancora una volta, la dimensione etnico-identitaria della città: la memoria del passato sovietico è vista, dalla popolazione russofona, in termini meno negativi rispetto alla popolazione ucrainofona, mentre, al contrario, eventi e personaggi legati al nazionalismo ucraino sono talvolta vissuti con disagio dalla popolazione di lingua russa (Herlihy, 2018; Snyder, 2004).

Come spesso accade nel complesso scacchiere geopolitico dell'Europa centro-orientale, la presenza di narrazioni storiche divergenti è spesso funzionale al mantenimento o al rafforzamento di identità etniche differenti e di rivendicazioni

territoriali risorgenti (Corsale, 2016; Snyder, 2004). Così, nell'ambito storiografico ucraino, viene oggi messa in discussione la rappresentazione di Odessa come città di nuova fondazione russo-imperiale, sostenendo che l'area fosse già abitata stabilmente, oltre che da turchi e tatari, anche da comunità cosacche riconducibili alla nazionalità ucraina, in maniera non dissimile dal tentativo della Romania di Antonescu di enfatizzare la storica presenza di comunità moldave, e quindi rumene, già prima del 1794. Questa narrazione è funzionale anche al rafforzamento di un fronte geopolitico comune ucraino e tataro in funzione antirussa, che si estende anche alla disputa territoriale sulla Crimea (Magocsi, 1996; Herlihy, 2018).

Al contrario, da parte russa, si rimarca come la vasta fascia territoriale dell'odierna Ucraina meridionale e orientale fosse nota come "Loca deserta" nelle carte geografiche del XVII e XVIII secolo, priva quindi di connotazioni etniche riconoscibili, e che solo l'intervento russo, con la creazione della "colonia" della Nuova Russia, a partire dalla fine del Settecento, abbia consentito la colonizzazione della steppa e l'insediamento stabile della popolazione russa, ucraina ed ebraica, con la nascita di città e villaggi dall'impronta multietnica; di conseguenza, sulla base di questa rappresentazione, Odessa, sebbene città innegabilmente cosmopolita, sarebbe nata da una chiara matrice russa e il suo inserimento all'interno dei confini ucraini non sarebbe da considerare definitivo (Amacher *et al.*, 2020; Herlihy, 2018; Polese, 2014 e 2018; Richardson, 2019; Snyder, 2004).

Le vicende di alcune storiche comunità cittadine, fra le quali, in particolare, gli italiani e gli ebrei, che si sono succedute alla guida della cultura e dell'economia della città, per poi svanire lasciando il campo a russi e ucraini, mostrano le radici multiculturali della città e i cambiamenti avvenuti nel tempo¹.

2. La comunità italiana. Un'impronta mediterranea

A parte un'intermittente frequentazione genovese in epoca medievale, l'interessante e insolita storia della presenza italiana a Odessa risale, come per altre comunità di origine occidentale, alla rifondazione della città da parte di Caterina II, nel 1794, alla quale partecipò anche l'ammiraglio Giuseppe De Ribas, di origine

¹ Questo studio è basato sulla consultazione di fonti primarie e secondarie e sull'osservazione diretta, da parte dell'autore, durante numerosi viaggi nella città, tra il 2009 e il 2015).

spagnola ma nativo di Napoli, che rimase al comando della città fino al 1797 (Makolkin, 2004).

Già dal 1798 furono aperti i consolati napoletano e sardo, e l'espansione economica della città attirò un numero crescente di commercianti, marinai e soldati di origine italiana. Nei primi decenni dell'Ottocento le società commerciali italiane controllavano le attività del porto e gestivano i traffici con i porti di Napoli, Genova, Livorno, Venezia, Messina, Bari e Trieste. Fra le merci esportate vi era il rinomato grano ucraino. Imprenditori italiani affluirono in città e aprirono numerose attività, fra le quali anche tipografie e piccole fabbriche alimentari (Makolkin, 2007).

Intanto, le autorità locali e imperiali operarono fin da subito per fare della nuova città un polo culturale di rilevanza europea, e a tal fine furono chiamati architetti e artisti italiani in grado di farne un enorme museo all'aperto di architettura e urbanistica neoclassica, quasi una "città ideale" in grado di rafforzare l'immagine della nuova Russia "europea" e di favorire l'espansione politica ed economica verso il Mar Nero e il Mediterraneo. Per farlo, Caterina II diede licenza a De Ribas di operare per farne, oltre che una città portuale attrezzata per gli scambi internazionali, anche una città d'arte e di cultura. Il teatro dell'opera, gli ampi viali simmetrici e i grandi edifici neoclassici dovevano fornire un adeguato scenario per le ambizioni della città e dell'Impero stesso, richiamandosi alla civiltà greco-romana e al mondo mediterraneo. Già in precedenza, a partire dal 1703, Pietro I il Grande aveva fondato San Pietroburgo con l'aiuto dei maestri italiani Domenico Trezzini, Paolo Rastrelli e Carlo Rossi. Se San Pietroburgo rappresentava una porta aperta verso l'Oceano Atlantico settentrionale, nel sud la Russia aveva bisogno di un porto per accedere al Mar Mediterraneo (King, 2013; Makolkin, 2004 e 2007).

Molti degli spazi e degli edifici pubblici e privati costruiti tra la fine del Settecento e i primi decenni dell'Ottocento, quali il primo teatro dell'opera, l'edificio del Comune, il museo archeologico, il palazzo del governatore Vorontsov, i giardini comunali, le statue monumentali, le chiese, i palazzi aristocratici e borghesi del viale Primorskij, e l'imponente scalinata Potëmkin, furono costruiti da architetti italiani come il sardo Francesco Boffo, i napoletani Ivano Dall'Acqua e Francesco e Giovanni Frapolli, il ticinese Giorgio Torricelli e il piemontese Alessandro Digby (Lami, 2021; Makolkin, 2004 e 2007) (Fig. 2).



Fig. 1: Architetture neoclassiche su progetto italiano a Odessa²

In particolare, l'architetto Francesco Boffo (1796-1867), forse nativo della Sardegna, o comunque proveniente dal Regno di Sardegna (i suoi natali sono oscuri e incerti), formatosi fra Lugano e Torino, al servizio della famiglia polacca Potocki, divenne capo architetto del municipio di Odessa fra il 1822 e il 1844; fra i diversi edifici che portano la sua firma, si segnala proprio il simbolo stesso della città, la scalinata Potëmkin, un tempo dedicata al Duca di Richelieu, e oggi

² In alto: il Municipio (ex Borsa), opera di Francesco Boffo e Gregorio Torricelli (1828-1834), in basso: la Scalinata Primorskij, o Potëmkin, opera di Francesco Boffo (1837-1841).

ribattezzata Primorskij, che dal 1841 collega il porto al centro cittadino, e che è stata resa nota in tutto il mondo dal film di Eisenstein del 1925 (Makolkin, 2007).

Nel 1814 gli Italiani costituivano circa il 10% della popolazione cittadina, che raggiungeva ormai gli 8.000 abitanti. L'insegnamento della lingua italiana caratterizzava il curriculum di molti prestigiosi istituti scolastici cittadini, e la costante presenza di marinai, commercianti, imprenditori, architetti e artisti italiani favorì l'adozione della lingua italiana come idioma franco da parte delle diverse comunità cittadine. Non è un caso se, il 3 dicembre 1829, il governatore generale, il conte Vorontsov, si rivolse ai cittadini di Odessa in italiano, annunciando la ripresa di tutte le attività cittadine dopo un'epidemia di peste. Scelse, infatti, la lingua nativa dell'ancora influente gruppo urbano che mirava a riaprire teatri, bar, scuole, affari, e ripristinare il commercio e la navigazione (Lami, 2021; Makolkin, 2004).

Sin dalla realizzazione del porto, nel 1794, l'intera corrispondenza commerciale e degli affari portuali era condotta in italiano. Anche nell'ambiente aristocratico cittadino la conoscenza della lingua italiana, resa particolarmente popolare dalla musica e dal teatro, era un segno di appartenenza alle classi sociali più elevate e di vicinanza alla cultura europea (Lami, 2021; Makolkin, 2004).

Nel romanzo Eugenio Onegin (1825-1832), di Alexander Puškin, il protagonista vive in un'Odessa ormai puramente italiana, e così descrive la città: "La lingua dell'Italia dorata risuonava allegra per le strade, dove camminava l'orgoglioso slavo, il francese, lo spagnolo, l'armeno, e il greco e il severo moldavo, e il figlio della terra egizia, e il corsaro" (Makolkin, 2007).

Come testimonia Alexander de Ribas nel libro *Vecchia Odessa* (1913), "La vecchia Odessa fu principalmente italiana. Il cielo, il sole, l'architettura delle case, i dipinti delle chiese, il nome delle vie, strade e stradelle, la punta alla fine del molo Platonovskij, bagnato dalle onde del Mar Nero, le prime navi da Napoli e da Messina, le prime pietre di costruzione da Trieste e Malta, i primi commercianti, le prime gastronomie, le prime cantine di vini, la pasta, i primi pomodori e la bellissima Maria la Bella nel parco Gorsad, le prime opere, i primi cantanti furono la rappresentazione e l'eco della benedizione italiana" (King, 2013).

Fino al 1860 gli odessiti italiani rappresentavano ancora la ricca élite economica e commerciale della città, ma seguirono rapidi e profondi cambiamenti. Il 1861 fu l'anno dell'abolizione della servitù della gleba, e masse di contadini ormai liberi si diressero dalle campagne alle città, inclusa Odessa, cambiandone progressivamente la composizione etnica. Fu anche l'anno dell'unità d'Italia e

questo portò a un esodo di massa degli odessiti italiani verso la Penisola (Lami, 2021; Makolkin, 2007).

Ancora durante gli ultimi decenni dell'Ottocento, molti elementi della cultura italiana, dalla musica lirica alla scultura, fino all'arte della pasticceria, continuavano ad affascinare la società aristocratica e borghese cittadina, ma il crescente nazionalismo xenofobo dell'Impero Russo di Alessandro II e Alessandro III, le pesanti pressioni assimilatrici e l'emergere di mete più attrattive per gli emigrati italiani fecero rallentare gli arrivi, e i numerosi matrimoni misti fecero progressivamente sfumare l'identità della comunità. Nel 1905 Giovanni Sperandeo, professore di italiano presso l'Università di Novo-Rossija, contò a Odessa solo 50 residenti riconoscibili come italiani, mentre altri 600, secondo lui, erano ormai italiani solo di nome (Lami, 2021; Makolkin, 2007).

Eppure, i legami con l'Italia erano ancora solidi. Nel 1898 la famosa canzone 'O sole mio fu scritta e composta a Odessa da Giovanni Capurro e Eduardo Di Capua e dedicata sia all'alba sul Mar Nero sia alla leggendaria bellezza della nobildonna Anna Maria Vignati Mazza.

Gli eventi del 1917 portarono all'esodo dell'élite cittadina, e in particolare dei residenti di origine straniera, fra cui gli stessi italiani. In epoca sovietica rimasero ormai solo gli italiani che erano parte di famiglie miste dall'identità ormai prevalentemente russa (Lami, 2021; Makolkin, 2004).

3. La comunità ebraica. Tra fioritura e tragedia

Pochi ebrei vivevano probabilmente nella sonnolenta Khadjibey turca; fu la rifondazione della città, con il rapido sviluppo della sua economia commerciale, ad attirare una crescente presenza ebraica che, nel 1795, contava già 250 persone, il 10% circa della popolazione, e, caso raro per l'epoca, era già rappresentata nell'assemblea municipale (Zipperstein, 1985).

I primi decenni di vita di Odessa videro una prevalente influenza italiana e greca, ma la comunità ebraica crebbe più rapidamente delle altre e, nel 1873, gli Ebrei rappresentavano già il 27% dei 193.000 abitanti della città. In particolare, fra i 5.500 addetti al settore commerciale, il 53% erano ebrei. A fine Ottocento, la presenza straniera italiana e greca era ormai in declino e gli ebrei presero il controllo dell'economia cittadina: nel 1875 oltre il 60% delle imprese commerciali odessite erano di proprietà ebraica e l'esportazione del grano, un tempo controllata da italiani e greci, era ormai nelle mani della comunità ebraica. Agli inizi del

Novecento, l'89% del grano esportato dal porto di Odessa era controllato da imprese ebraiche e gli ebrei possedevano la metà delle fabbriche e i $\frac{3}{4}$ delle attività artigianali (Horowitz, 2008; Zipperstein, 1985).

Si trattava in larga parte di ebrei provenienti dalla Galizia austriaca, prevalentemente di orientamento modernista (*Haskalah*) e inizialmente vicini alla cultura tedesca. L'apertura di scuole ebraiche moderne, di sinagoghe riformiste, giornali, club e associazioni fece della comunità ebraica di Odessa, ormai sempre più russofona, il punto di riferimento per gli ebrei riformisti dell'intero Impero Russo (Zipperstein, 1985).

Molti scrittori ebrei di lingua russa, yiddish, ebraica, tedesca, polacca e francese contribuirono alla vivacità culturale della città. La passione cittadina per il teatro e la musica costituì un terreno fertile anche per la fioritura del teatro yiddish, del cabaret e della musica klezmer, con nomi quali Mischa Elman, Abraham Goldfaden, Yankel Adler, Pinhas Minkowski, Leonid Utesov e Aaron Lebedeff. Canzoni quali "Odessa Mama" e "In Odess", fra le più conosciute nell'ambito della cultura yiddish mondiale, testimoniano lo stretto legame anche affettivo che si consolidò fra la popolazione ebraica e la città di Odessa (King, 2013).

Al censimento del 1897, Odessa ospitava la seconda comunità ebraica di tutto l'Impero, dopo Varsavia, con oltre 120.000 persone, pari al 31% della popolazione cittadina. Le istituzioni culturali e comunitarie ebraiche, fra cui l'imponente ospedale ebraico, dominavano la vita sociale della città (Horowitz, 2008). Data la posizione geografica della città, affacciata sul Mar Nero in direzione dell'Impero Ottomano, e quindi della Palestina, il dibattito sull'identità ebraica, fra tendenze assimilazioniste e sioniste, nazionaliste, socialiste, liberali, ortodosse e laiche, fu particolarmente vivace. Nel 1911, $\frac{2}{3}$ circa della popolazione ebraica parlavano lo yiddish come lingua madre, mentre $\frac{1}{3}$ parlava il russo, e il 40% circa era in grado di parlare anche l'ebraico (Zipperstein, 1985).

I divari di reddito in seno alla comunità erano molto ampi: se i professionisti ebrei dominavano ambiti lavorativi quali la medicina, la farmacia e le professioni liberali, $\frac{1}{3}$ circa della comunità viveva in miseria e contava sull'assistenza sociale fornita dalle istituzioni comunitarie, e pochi erano gli ebrei che potevano permettersi la proprietà dell'abitazione. La vita dell'Odessa ebraica, vivace e colorata, ma anche difficile e instabile, fu immortalata, in particolare, nei racconti di Isaac Babel (1894-1940) (Zipperstein, 1985).

I rapporti fra la popolazione ebraica e gli altri gruppi etnici della città, tuttavia, furono tormentati e segnati da numerosi atti di discriminazione e di violenza.

Particolarmente difficili furono le relazioni fra gli ebrei e i greci, anche a causa della concorrenza negli stessi ambiti lavorativi, che produssero violenti attacchi antisemiti nel 1821, nel 1859 e nel 1871. Seguirono pogrom ancora più devastanti e sanguinosi, incoraggiati stavolta dalle stesse autorità imperiali, nel 1881 e, soprattutto, nel 1905, che causarono la morte di centinaia di ebrei. Eppure, nonostante le violenze, ancora nel 1910 il 43% degli industriali, il 56% dei negozianti, il 63% degli artigiani, il 56% degli uomini di legge e il 70% dei medici odessiti erano ebrei (Zipperstein, 1985).

Dopo la rivoluzione del 1917, e la presa della città da parte dei bolscevichi, nel 1920, i pogrom cessarono ma la vita comunitaria ebraica fu pesantemente indebolita dalla chiusura forzata delle sinagoghe, delle organizzazioni religiose e delle scuole ebraiche, dalla repressione contro gli intellettuali liberali e dalla nazionalizzazione delle attività economiche private (Horowitz, 2008). La russificazione procedeva rapidamente, e nel 1926 il 77% dei bambini ebrei frequentava scuole e classi in lingua russa (Friedberg, 1991). Nonostante la scomparsa delle istituzioni ebraiche, l'intensa migrazione dalle campagne continuò a rinvigorire la comunità, che nel 1939 raggiunse il picco di 201.000 persone, pari al 33% del totale cittadino (Zipperstein, 1985).

La Seconda Guerra Mondiale portò violenza e devastazione. Nel 1941 la città fu attaccata, assediata e conquistata dall'esercito rumeno, dietro incitamento di Hitler. La disorganizzazione dell'esercito rumeno e la relativa lentezza della sua avanzata, tuttavia, consentirono a una parte consistente della popolazione cittadina, compresa la metà circa della comunità ebraica, di fuggire verso Est mettendosi in salvo all'interno del territorio sovietico. I circa 90.000 Ebrei rimasti in città, in parte disorientati dalla mancanza di informazioni causata dalla censura sovietica, furono il bersaglio di massacri ripetuti, perpetrati principalmente dalle forze dell'ordine e dall'esercito rumeni, insieme a collaborazionisti ucraini e tedeschi locali: 27.000 furono uccisi fra l'ottobre e il novembre del 1941 e, dopo l'effimera creazione di un ghetto, i sopravvissuti furono massacrati fra il gennaio e il febbraio del 1942. Nel 1943 le autorità rumene registrarono appena 54 ebrei ancora residenti in città, anche se molti altri riuscirono a sopravvivere usando documenti falsi o nascondendosi nelle cosiddette "catacombe", un vasto complesso di cave di pietra sotterranee. Negli stessi anni, l'intera regione di Odessa, rinominata "Transnistria" durante l'occupazione rumena, fu sconvolta dal genocidio di oltre 100.000 ebrei russi, ucraini e rumeni. Il 10 aprile 1944 l'Armata Rossa riprese il controllo della città e gli sfollati rientrarono gradualmente, seguiti da un'ondata di immigrati

provenienti dalle campagne e dal resto del territorio sovietico, attirati dalla fama di Odessa come città gradevole e prospera. Fra i nuovi arrivati vi furono anche numerosi ebrei russi e ucraini, che portarono la popolazione ebraica cittadina a quota 109.000 persone nel 1959 (il 12% del totale), poi scese a 86.000 nel 1979 (l'8% del totale) in seguito all'emigrazione verso Israele e gli Stati Uniti. Nonostante la numerosità della popolazione ebraica, la propaganda antireligiosa, la repressione politica e la censura culturale, con pesanti venature antisemite, non consentirono la ricostituzione di una vera e propria vita comunitaria, favorendo l'emigrazione dei suoi componenti (Friedberg, 1991; Horowitz, 2008; Zipperstein, 1985).

Solo dopo il 1991, all'interno della nuova Ucraina indipendente, la comunità si è potuta riorganizzare, con la riapertura di sinagoghe, associazioni, scuole, biblioteche, giornali e istituti culturali (Gruber, 2007). Ufficialmente, al censimento del 2001, l'unico finora effettuato dal nuovo Stato ucraino, 12.000 ebrei vivevano ancora a Odessa, l'1,2% della popolazione cittadina, sebbene diverse stime portino il numero a oltre 30.000. Si tratta ormai, comunque, in gran parte, di anziani o di ebrei russificati, spesso in famiglie miste.

Se nel periodo sovietico i crimini compiuti contro gli ebrei durante la Seconda Guerra Mondiale furono ufficialmente mascherati come crimini compiuti dai fascisti contro i cittadini sovietici, dopo il 1991 sono stati realizzati in città numerosi memoriali che commemorano esplicitamente il genocidio compiuto a Odessa contro gli ebrei, ed è stato anche aperto, nel 2009, il primo museo dell'Olocausto in Ucraina; la narrazione storica ivi presente tende a enfatizzare le responsabilità rumene e tedesche nei crimini del 1941-1944 e la solidarietà espressa da una parte della popolazione cristiana locale, con pochi riferimenti ai collaborazionisti ucraini che parteciparono alle violenze e ai soprusi.

4. Patrimoni condivisi e contesi

Quando, nel 1867, Mark Twain descrisse Odessa come una piccola copia dell'America, si riferì, oltre all'esuberanza economica della città e al suo impianto urbano ortogonale da "città di frontiera", anche alla sua straordinaria, sebbene problematica, mescolanza etnica, linguistica e religiosa, e quindi alla sua identità ibrida e fluttuante, in grado di rigenerarsi generazione dopo generazione. Città italiana, greca, russa, ebraica, ucraina, città cosmopolita e multicolore, sfaccettato microcosmo stretto fra il mare e la steppa, oggetto di desiderio, speranza, brama, nostalgia, Odessa conserva tuttora la sua vocazione naturale, ma spesso frustrata,

di “città aperta”. Ha accolto voci e memorie diverse, che si sono incrociate e ibridate, ma anche combattute ferocemente fino alla distruzione reciproca (Amacher *et al.*, 2020; Gras, 2021; King, 2013; Lami, 2021; Richardson, 2008).

Dopo le tragiche vicende del Novecento, ancora negli anni più recenti la “Rivoluzione Arancione” e gli eventi successivi hanno fatto emergere le fratture e le tensioni che dividono il mondo post-sovietico, fra narrazioni storiche contrapposte, identità etnico-nazionali ibride e oscillanti, e strategie geopolitiche divergenti. Odessa, forte della sua vocazione marittima, della sua storia multiculturale e del suo prestigio internazionale, conserva e rinnova la sua diversità nei confronti di un’Ucraina marginale, conservatrice e nazionalista con la quale condivide poche basi storiche e culturali. Al tempo stesso, vi è la consapevolezza che riallacciare i rapporti economici, politici e culturali con la Russia, visti i precedenti della Transnistria moldava, dell’Abkhazia e dell’Ossezia del sud, della Crimea e del Donbass, porterebbe probabilmente un aggravamento dei conflitti etnico-identitari e un maggiore isolamento internazionale.

La narrazione storica delle vicende dell’ultimo secolo vede contrapposti i russi e gli ucraini, che litigano ancora sulla denominazione di strade e piazze e sul nome stesso della città (“Odessa” per i primi, “Odesa” per i secondi). La città rimane virtualmente contesa fra i due popoli, i Russi che l’hanno fondata e gli Ucraini che l’hanno ereditata (Amacher *et al.*, 2020; Herlihy, 2018; Lami, 2021; Polese, 2014 e 2018; Richardson, 2019). Perfino la ricca storia multiculturale della città, che include anche le testimonianze di comunità ormai considerate “innocue” come Italiani ed Ebrei, viene sfruttata sia dai Russi sia dagli Ucraini per presentarsi al mondo come nazioni storicamente tolleranti e mature (Corsale - Vuytsyk, 2015; Gruber, 2002).

Eppure, il patrimonio culturale cittadino è una risorsa comune che sembra poter costituire una base identitaria più inclusiva e condivisa (Iaromenko, 2020). Personalità come De Ribas, Richelieu, Boffo, Babel e Akhmatova sono parte di un’unica memoria collettiva che costituisce una forza pacificatrice e unificatrice fondamentale per il futuro della città. I fili della memoria si vanno lentamente riallacciando, come dimostra la costruzione della grande moschea al-Salam, nel 2001, che richiama il passato islamico della città, i gemellaggi con città come Istanbul, Genova, Marsiglia, Alessandria d’Egitto e Il Pireo, e i rinnovati legami transnazionali con la diaspora ebraico-russo-ucraina che vive in luoghi come “Little Odessa”, famosa enclave russofona a New York.

Le comunità odessite di origine straniera, sebbene ormai assimilate o emigrate altrove, hanno mantenuto o recuperato i legami col passato, come testimoniato dal fiorire di associazioni culturali transnazionali greche, bulgare, francesi, tedesche, ebraiche e italiane (es. Società Dante Alighieri), dalle raccolte di fondi internazionali che hanno permesso il restauro e la manutenzione di luoghi di culto ortodossi, cattolici, protestanti ed ebraici, e dal moltiplicarsi di monumenti commemorativi dedicati a personaggi quali Adam Mickiewicz, Ludwik Zamenhof, Hristo Botev e Steve Jobs, e alla società indipendentista greca Filikí Etería, ma anche elementi di cultura popolare quali Darth Vader, che coesistono con numerosi memoriali che presentano, con varie sfumature, connotazioni nazionalistiche ucraine, spesso in funzione anti-sovietica. L'inaugurazione, nel 2014, dell'*Avenue of Stars*, versione locale della *Hollywood Walk of Fame*, è stata l'ennesima occasione per ricordare un gran numero di celebrità legate alla storia di Odessa, da Vasilij Kandinskij a Svjatoslav Richter.

Nel 2009 il governo ucraino ha presentato all'Unesco il dossier per l'inclusione della città nella World Heritage List motivandola con una profusione di richiami al carattere multietnico e democratico della città, che traspare anche dal suo paesaggio urbano (*a multiethnic Classicistic settlement where just within one century different cultural traditions of Bulgarians, Greeks, Armenians, Jews, Italians, Moldavians, Poles, Russians, Romanians, Tatars and Ukrainians "dissolved" in a single socio-cultural environment [...] a harmonic architectural polyphony*) (whc.unesco.org/en/tentativelists/5412).

Nel 2017, il rilancio dell'immagine turistica e cosmopolita della città è stato affidato a due grandi progetti di rinnovamento urbano: il "Parco Istanbul" e il "Parco Greco", due vaste porzioni del litorale cittadino trasformate con la creazione di ampi spazi pubblici colmi di simboli legati alla cultura turca e greca, con l'obiettivo di riallacciare idealmente i rapporti con gli altri Paesi e città del Mar Nero e dell'Egeo, e di riportare in evidenza le radici multiculturali della città. I due parchi urbani, grazie al loro messaggio di *mixité* interculturale, sono stati segnalati come buona pratica internazionale dal Consiglio d'Europa nel 2018 (Iaromenko, 2020). I portali turistici della città (<www.tic.in.ua> e <www.odessatourism.org>) dedicano ampio risalto al patrimonio ebraico, italiano, polacco, ecc., pur ribadendo, con abbondanza di simboli e bandiere nazionali, che "Odessa is a Ukrainian city" (<www.tourhub.top/en/excursions/ethnic/odessa-is-a-ukrainian-city/>).

Il deterioramento dei rapporti fra Russia e Ucraina degli ultimi anni, che si riverbera sempre più pesantemente sul rapporto fra le due nazionalità e incide in

modo ormai lacerante sulle appartenenze etnico-linguistiche, sulla sfera culturale e identitaria e sui legami internazionali, rischia di produrre nuovi gravi traumi per una città che non può, per la sua natura multiculturale, essere ingabbiata in una formula nazionale esclusiva.

Città greca distinta dal suo entroterra nomade, poi insediamento ottomano separato dal mondo cristiano circostante, città cosmopolita circondata da modesti e radi villaggi agricoli, infine isola culturale e linguistica russa in una repubblica ucraina, Odessa continua a cercare altrove, nel tempo e nello spazio, i suoi riferimenti identitari e le sue visioni future.

5. Bibliografia

- Amacher, Korine – Aunoble, Éric – Portnov, Andrii (eds.) (2020) *Histoire partagée, mémoires divisées. Ukraine, Russie, Pologne*. Lausanne: Antipodes.
- Corsale, Andrea, - Vuytsyk, Olha (2015) 'Jewish Heritage Tourism between Memories and Strategies. Different Approaches from Lviv, Ukraine', *Current Issues in Tourism*, 21 (5), pp. 583-598.
- Corsale, Andrea (2016) *Geografia delle minoranze tra Baltico e Mar Nero*. Milano: FrancoAngeli.
- Evans, Andrew (2007) *Ukraine*. Bucks: Bradt.
- Fourner, Anna (2002) 'Mapping Identities: Russian Resistance to Linguistic Ukrainization in Central and Eastern Ukraine', *Europe-Asia Studies*, 54 (3), pp. 415-433.
- Friedberg, Maurice (1991) *How Things Were Done in Odessa: Cultural and Intellectual Pursuits in a Soviet City*. Boulder: Westview.
- Gras, Cédric (2021) 'Odessa', in Escach, Nicolas - Goffin, Benoît (eds.), *De la Baltique à la mer Noire*. Lione: ENS Éditions.
- Gruber, Ruth Ellen (2002) *Virtually Jewish: Reinventing Jewish Culture in Europe*. Berkeley: University of California Press.
- (2007) *Jewish Heritage Travel. A Guide to Eastern Europe*. Washington: National Geographic Society.

- Herlihy, Patricia (1986) *Odessa: A History, 1794-1914*. Boston (Ma): Harvard University Press.
- (2018) *Odessa Recollected. The Port and the People*. Boston (Ma): Harvard University Press.
- Horowitz, Brian (2008) 'How Jewish was Odessa? The Society for the Promotion of Enlightenment as an Innovative Agent of an Alternative Jewish Politics', in Ramer, Samuel - Ruble, Blair (eds.), *Place, Identity, and Urban Culture: Odesa and New Orleans*. Washington: Kennan Institute, pp. 9-18.
- Iaromenko, Sergii (2020) 'Cultural heritage sites of Odessa Region as a potential for tourism development', *Market Infrastructure*, 45, pp. 198-205.
- King, Charles (2013) *Odessa. Splendore e tragedia di una città di sogno*. Torino: Einaudi.
- Lami, Giulia (2021) 'Per una storia della città di Odessa', *Mediterranea - ricerche storiche*, 18 (51), pp. 41-62.
- Magocsi, Paul Robert (1996) *A history of Ukraine*. Toronto: University of Toronto Press.
- Makolkin, Anna (2004) *A History of Odessa, the Last Italian Black Sea Colony*. New York: Edwin Mellen.
- (2007) *The Nineteenth Century in Odessa. One Hundred Years of Italian Culture on the Shores of the Black Sea (1794-1894)*. New York: Edwin Mellen.
- Piotrowski, Tadeusz (2000) *Genocide and Rescue in Wolyn: Recollections of the Ukrainian Nationalist Ethnic Cleansing Campaign Against the Poles During World War II*. Jefferson: McFarland.
- (2007) *Poland's Holocaust: Ethnic Strife, Collaboration with Occupying Forces and Genocide in the Second Republic, 1918-1947*. Jefferson: McFarland.
- Plokhyy, Serhii (2006) *The Origins of the Slavic Nations: Premodern Identities in Russia, Ukraine, and Belarus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Polese, Abel (2014) 'Between 'Official' and 'Unofficial' Temperatures: Introducing a Complication to the Hot and Cold Ethnicity Theory from Odessa', *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 35 (1), pp. 59-75.

- (2018) 'Building a Ukrainian Identity in Odessa: Negotiation of Markers and Informal Nationalism', *Otoritas: Jurnal Ilmu Pemerintahan*, 8 (1), pp. 1-16.
- Richardson, Tanya (2008) *Kaleidoscopic Odessa: History and Place in Contemporary Ukraine*. Toronto: University of Toronto Press.
- (2019), 'The regional life of geopolitical conflict: The case of Odes(s)a Oblast', *The Soviet and Post-Soviet Review*, 46 (3), pp. 263-303.
- Snyder, Timothy (2004) *The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569-1999*. New Haven: Yale University Press.
- Subtelny, Orest (1994) *Ukraine. A History*. Toronto: University of Toronto Press.
- Yekelchuk, Serhii (2007) *Ukraine: Birth of a Modern Nation*. Oxford: Oxford University Press.
- Zipperstein, Steven (1985) *The Jews of Odessa: A Cultural History, 1794-1881*. Stanford: Stanford University Press.

6. Curriculum vitae

Andrea Corsale è professore associato di Geografia presso il Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali dell'Università di Cagliari. I suoi interessi di ricerca includono la geografia della popolazione, le minoranze etniche, il turismo culturale, lo sviluppo locale e la geopolitica, in particolare nell'Europa centro-orientale (Polonia, Romania, Ucraina) e nel Mediterraneo (Italia, Marocco, Tunisia).

Per una geografia urbana indiziaria e cosmo-politica

For a cosmo-political and circumstantial urban geography

Maurizio Memoli

(Università degli Studi di Cagliari)

Date of receipt: 23/11/2021

Date of acceptance: 30/05/2022

Riassunto

L'ottimistica interpretazione che gli indizi prospettavano per il cosmopolitismo degli anni Novanta pare arenata nelle dialettiche del potere e nelle ragioni delle misure politiche assunte a scala globale, sopranazionale e nazionale in questi decenni. Ciononostante, emergono nuove possibili tracce sulle quali annodare scenari cosmo-politici. I brevi filoni percorsi rimbalzano nel conflitto che persiste tra le ragioni cosiddette "alte" degli Stati e degli apparati e le prassi minori che agiscono lo spazio minimo; tra le scale maggiori di scenari senza evidenti ragioni e le azioni che tessono le geografie minime che, fortunatamente, ogni giorno si riformulano.

Abstract

The optimistic interpretation prospected by the evidence of cosmopolitanism in the 1990s, seems to have run aground between the dialectics of power and the reasons for political measures, taken on a global, supranational and national scale in these last decades. Nevertheless, new possible traces emerge, to which cosmo-political scenarios can be tied. The short paths covered until now bounce into the persisting conflict between the so-called "high" reasons of the States and the minor praxis that act the minimum space; between the major scales of scenarios without obvious reasons and the actions that weave minimal geographies that, fortunately, are reformulated every day.

Parole chiave

Migrazioni; cosmo-politica; indizi; Pluriversalità.

Keywords

Migrations; Cosmo-politics; Clues; Pluriversality.

1. Tracce. - 2. Ragioni "alte" vs scale minori. - 3. Primo tema: la lettura pragmatista e la natura politica del cosmopolitismo mediterraneo. - 4. Secondo tema. Cosmopolitismo come esperienza soggettiva. - 5. Terzo tema. Lo spazio cosmopolita. - 6. Per chiudere e aprire. - 7. Bibliografia. - 8. Curriculum Vitae.

1. *Tracce.*

Le *Tracce* evocate dal sottotitolo del progetto Cosmomed¹ mi hanno riportato a un articolo scritto nell'ottobre del 1996 che insieme a Pasquale Coppola² presentammo al convegno organizzato da Carlo Brusa all'Università di Macerata dedicato a "Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi". Quel contributo, intitolato "Per una geografia indiziaria: alcune indagini sugli immigrati a Napoli", ruotava intorno a piccoli spunti che *indiziariamente* individuavano tratti, forme, tracce appunto dei mescolamenti di lingue, culti, prassi e che emergevano in forme ancora ancillari nello spazio delle nostre città di quel tempo.

In quell'articolo Pasquale ed io svolgevamo un ragionamento intorno alla varietà di nomi, parole, suoni che già echeggiavano nel quotidiano urbano della prima metà degli anni Novanta; all'uso plurale dei territori urbani in cui più forte si incistava (così dicevamo all'epoca) la nuova complessità migrante; alle trasformazioni che nuove storie, traiettorie, cerimonialità e ibridità segnavano nello spazio. Quella lettura³ scaturiva soprattutto da una nostra trama interpretativa connessa alla stagione di ri-conquiste democratiche e politiche che il paese pareva pronto ad affrontare e al riconoscimento di uno "stato di salute" della società italiana (forse europea) in cui sembravano poter facilmente convivere – pur con le difficoltà di dialogo, di sutura, di conflitto – diverse dimensioni di poteri e culture che emergevano nelle città abitate da nuovi cittadini ma non (ancora) italiani.

¹ Si tratta del progetto di ricerca "Cosmomed. Tracce di cosmopolitismo intorno al mediterraneo. Migrazioni, memorie, attualità" coordinato da Raffaele Cattedra nell'ambito del quale sono state organizzate molte attività e tra queste un convegno, una mostra, un laboratorio. Si veda: <<https://www.cosmomed.org>>.

² Il contributo venne pubblicato l'anno successivo nel volume degli atti del convegno: Coppola - Memoli, 1997. Mi piace partire da questa citazione anche per ricordare Pasquale Coppola, la sua colta creatività e la preziosa umanità.

³ Va detto che quel contributo, come molti altri in quegli anni, si alimentava del complesso lavoro condiviso con l'intero gruppo di geografi istituito da Pasquale Coppola all'Istituto Universitario Orientale (oggi Università di Napoli-L'Orientale) dedicato alle ricerche sulle migrazioni e composto originariamente dal compianto Sergio Ventriglia, da Raffaele Cattedra, da Fabio Amato e da me. Si veda: Amato - Cattedra - Memoli - Ventriglia, 1995.

Erano gli anni in cui si assaggiava la libera circolazione della Convenzione di Schengen⁴ e del trattato di Maastricht e dei suoi “tre pilastri”, ma erano anche gli anni in cui si palesava la volontà di un coordinamento democratico nelle politiche comunitarie. Accadeva tanto nel campo delle migrazioni interne quanto esterne e per frontiere che parevano destinate a essere governate con maggiore giudizio e, per questo, forse in parte più permeabili. Se non altro in modo da far trasparire nuovi scenari della mobilità internazionale dovuti a cause economiche ma che non disdegnavano anche le mescolanze culturali, della conoscenza che la globalità poteva portare con sé. Detto altrimenti, il tempo sembrava segnare favorevoli condizioni politiche, sociali, culturali che si insinuavano negli interstizi della furia neo-liberista aggressivamente globalista nell’ottica di “build a more cosmopolitan ethic as a foundation for cosmopolitan democracy” (Harvey, 2000, p. 531).

Sul piano delle migrazioni, delle consapevolezze, delle mediazioni e delle innovazioni culturali, infatti, parevano aprirsi le nuove rotte sud-nord e sud-sud in grado di promuovere un nuovo “cosmopolitismo rinascente” che, nonostante le miopi ostruzioni, si incistavano nelle città (Escallier, 2003; Cattedra, 2003a e 2003; Cattedra - Memoli, 2010 e 2012).

Quello “stato di salute” ispirato alla ottimistica interpretazione degli indizi raccolti a quel tempo sembra nel frattempo arenato nelle dialettiche del potere e nelle ragioni delle misure politiche assunte a scala globale, sopranazionale e nazionale in questi decenni (Beck, 2005). Ciononostante, anche se non molto migliori paiono le condizioni che la cronaca ci consegna alla scala minima dello spazio urbano-quotidiano, mi pare emergano comunque indizi sui quali è possibile ancora annodare, comporre, ipotizzare scenari di matrice cosmopolitica. Le poche note che vi propongo, poggiano sullo spirito ottimista di qualche anno fa e certo non sulla lucidità della ragione sull’oggi. I brevi filoni che seguono rimbalzano violentemente nel conflitto che persiste tra le ragioni cosiddette “alte” degli Stati e degli apparati e le prassi minori che agiscono lo spazio minimo; tra le scale maggiori di scenari senza evidenti ragioni e le azioni che tessono le geografie minime che, fortunatamente, ogni giorno si riformulano.

⁴ Accordo di libera circolazione siglato nel 1985 da Francia, Germania e Benelux e poi diventata Convenzione nel 1990 con l’allargamento all’Italia.

2. Ragioni “alte” vs scale minori

Piano globale. Una prima ragione propriamente globale, e dottrinale, è legata alla sfida posta alle potenze sovrane dalla crisi proprio delle istituzioni sovranazionali (UE, ONU), dal capitalismo neoliberale e dalla massiccia quantità di flussi transfrontalieri, movimenti migratori e scambi culturali esplosi dagli anni 2000 (Harvey). A questa prima scala tematica (e geografica) globale corrisponde l’approccio “alto” menzionato in introduzione, quello delle politiche migratorie europee, ad esempio, e delle più o meno conseguenti misure assunte a livello nazionale. Si tratta del livello dei poteri istituzionali in cui si continuano a considerare i migranti soprattutto come una perturbazione nei confronti della capacità dello Stato moderno di governare se stesso, di gestire una prioritaria emergenza economica e il collegato mercato del lavoro e, da lì, l’identità culturale e la conflittualità sociale.

Si tratta di un piano che predilige, alla comprensione bio-politica delle attività delle persone agenti nella quotidianità, l’indiscutibile anomia delle quantità numeriche che risolvono attraverso la conta, la numerazione, la certezza di contingentare chi è “estraneo/a”, “altro/a”, “differente” e tessere anzitutto un disegno di controllo dei flussi operato attraverso l’alimentazione della paura e il conseguente rifiuto.

Negli anni appena precedenti il 2000 era convincente porsi all’osservazione di un piano possibile di nuove forme di un cosmopolitismo in “emersione” e in particolare nelle aree urbane dell’Europa che affrontava la caduta del Muro di Berlino.⁵ Passata quella stagione, negli ultimi vent’anni, l’intensificazione dei flussi migratori⁶ ha portato all’adozione di misure volte soprattutto allo smistamento e alla sorveglianza dei migranti; al controllo e alla ri-frontierizzazione più che all’accoglienza. Per motivi di spazio, qui basterà evocare alcuni passaggi normativi significativi per il caso italiano. Si è passati dalla legge Martelli del 1990, che

⁵ Nonostante la fine di quello famoso berlinese, i muri paiono destinati a risorgere: nel 2015, in piena crisi delle guerre siriana e afgana, è stata la volta di quello costruito tra Ungheria e Serbia dal governo di Viktor Orbán mentre in questi mesi dodici paesi europei Austria, Bulgaria, Cipro, Repubblica Ceca, Danimarca, Estonia, Grecia, Ungheria, Lituania, Lettonia, Polonia e Slovacchi hanno chiesto all’UE di finanziare la costruzione di muri alle loro singole frontiere. Si veda: <<https://euobserver.com/migration/153169>>.

⁶ Si consideri che nel 2001 in Italia si contavano circa 1,3 milioni di stranieri residenti a fronte degli oltre 5 milioni del 2020 (dati <<https://www.istat.it/it/>>).

introduceva il regime delle quote certo per contingentare gli ingressi ma che in qualche maniera esprimeva il riconoscimento delle ragioni all'apertura); alla Turco-Napolitano del 1998, che estendeva ai migranti una parte importante dei diritti nel lavoro e sulla salute; all'entrata in vigore della Bossi-Fini nel settembre 2002, che prevedeva le espulsioni, la presa delle impronte all'ingresso in Italia, istituiva il paradossale reato di clandestinità e l'uso della Marina Militare per contrastare l'arrivo di migranti), e poi tutta la serie di decreti legislativi che da quel momento si sono succeduti, basicamente tesi a inasprire le condizioni di ingresso e accoglienza⁷.

Piani minimi. La seconda scala di osservazione si pone (e si poneva anche 25 anni fa) sul piano prossimo alle pratiche quotidiane, alle condizioni che dal "basso" emergono alla visibilità nello spazio sociale, negli interstizi delle città, nei margini semi-nascosti, nelle prassi minime perché poco evidenti che animano la relazione e la mescolanza tra contesti, uomini, donne, comunità differenti. Pur considerando la diffidenza diffusa, l'improvvisazione delle politiche e la violenza di discorsi che incitano al nazionalismo escludente, i segnali che si fanno strada nello spazio quotidiano, per quanto disordinati e contraddittori, raccontano di forme di fusione e capacità di realistica mescolanza, misture complesse, amalgami che ricompongono il tessuto civile. Quelli raccolti nelle strade e nelle piazze che alimentano ragionamenti e dibattiti nella capacità più semplice di aprirsi agli stimoli dell'altro e che integrano e spostano piccoli e grandi partiti sociali (De Spuches, 2012; Aru - Memoli, 2019).

Il territorio si intriga di diversità e consente di leggere la geografia di questi piccoli scenari sommergendo la geografia del numero, dell'ordine perturbato,

7 Solo per citarne i principali: L. 125 del 2008: reato di favoreggiamento di soggiorno clandestino; lgs 160/2008 (restrizione ricongiungimenti familiari); 94/2009: introduzione di reato di ingresso e soggiorno illegale e permesso di soggiorno "a punti". Come, su altro piano, è possibile considerare la natura sempre meno umanitaria e sempre più doganale delle missioni di frontiera operanti nel Mediterraneo: dal Mare Nostrum, iniziativa italiana del 2013, con l'obiettivo di salvare le vite in mare pattugliando fino alle coste; alla Triton 2014 comunitaria che poneva la sua priorità al controllo delle frontiere (e ricerche e salvataggi solo in caso di necessità non oltre le 30 miglia dalle coste europee); affiancata dalla missione Sophia dal 2015 (di supporto alla guardia costiera libica), infine alla Themis del 2019 che assegna peso agli obiettivi di controllo delle forze dell'ordine e di intelligence soprattutto a contrasto dei rischi di terrorismo e di disvelamento tra i e le migranti dei potenziali foreign fighters. Si veda, tra l'altro, il Consiglio dell'Unione Europea <<https://www.consilium.europa.eu/it/policies/eu-migration-policy/>>

rilevando una fertile occasione per perimetrare valori e luoghi della cittadinanza come fondamento reale del vivere associato.

L'idea è quella di cogliere, attraverso queste piccole ma numerose esemplificazioni, la condizione in grado di legare questi venticinque anni di migrazioni e commistioni, sovrapposizioni e mediazioni che hanno attraversato e modificato il paese quanto il continente europeo. Leggere le pragmatiche che innervano il mondo con la lente del cosmopolitismo è una delle (poche) chiavi in grado di far intravedere le potenzialità cui è invariabilmente legato il futuro delle società contemporanee.

Proverò a svolgere questi temi evocando tre veloci esempi.

3. Primo tema: la lettura pragmatista e la natura politica del cosmopolitismo mediterraneo

Amin (2016) afferma che le società contemporanee sono diventate “interamente ibride e in tutti i sensi” (p. 23). Per il vero, Amin parla di società “occidentali” intendendo quelle europee ma, forse, la più giusta condizione sarebbe quella di indicare quei contesti in cui è (stato) più critico e repentino il passaggio tra “aperture” e “chiusure” politiche, sociali, spaziali e tecnologiche. Si tratta di quei contesti/paesi/spazi animati di popolazioni e culture eterogenee o che si presentano come un insieme di *strangers*: estranei (stranieri, sconosciuti, forestieri) – sia autoctoni sia migranti.

In effetti, questa intensità di *strangers* corrisponde a società formate da così tante provenienze, dal piano locale al nazionale fino ad arrivare a quello virtuale, post-coloniale o transnazionale, che non vi può essere più assoluta certezza su quali possano essere stati gli apporti di comunità storiche alla vita associata di oggi, nonostante la sciocca permanenza, ancora largamente intesa di entità territoriali ben definite, nazionali, regionali, locali.

Lo dimostrano molti esempi territorializzati che, dove più, dove meno, animano intrecci sociali, culturali, affettivi, familiari di profonda e durevole traccia e fondano nuove ipotesi di neo-identità collettive. Valga per tutti il senso denso di significati che si caricano nel Mediterraneo e sul suo intorno (più o meno vasto). Per troppo tempo marginalizzato come una “appendice del mondo europeo” (Guarrasi, 2011, p. 45) questo spazio-mare si compone di mille nature e che ci pone una volta di più di fronte all'interrogativo circa il suo nome: ovvero se poi questo

Mediterraneo non debba cambiarlo accettando le nominazioni delle tante altre comunità che lo abitano e lo agitano.

Il Mediterraneo molteplice di confini e frontiere, di incroci di rotte marittime e terrestri, di grandi città cosmopolite e sovrane legate a piccoli empori fortificati e scali protetti o a luoghi di rinnovamento e scambio non solo commerciale, altro non è che una grande, antica piazza, un incrocio nel quale tutto, prima o poi, confluisce: “uomini, bestie da carico, vetture, mercanzie, navi, idee, religioni, arte di vivere” (Braudel, 1987, p. 8). Questa rappresentazione di un unico insieme fatto di gesti, storie antiche, popoli cugini, lingue madri e religioni figlie le une delle altre, pare debitrice di un desiderio, di una idea letteraria e immaginifica che troppo spesso è intrisa di matrici coloniali. L’ipotesi che le società che poggiano i gomiti sul bordo mediterraneo (“come ricorda Reclus, già Platone scriveva *come delle rane intorno a uno stagno, siamo tutti seduti sul bordo del mare*”, Deprest, 2002, p. 88)⁸ condividano un’unica ragionevolezza, un’unica razionalità, una concezione del mondo disegnato come “un cerchio di gesso che viene costantemente tracciato e cancellato, che i venti e le onde, che gli obblighi o le ispirazioni, espandono o riducono” (Matvejević, 1999, p. 10)⁹.

Nessuna sintesi, infatti, riesce a comporre una comunità mediterranea a partire da elementi che, per quanto familiari, non perdono mai il loro carattere perennemente parziale:

dei traffici dell’ambra e delle peregrinazioni degli ebrei sefarditi, dell’estensione della vite e del corso dei fiumi (...), dell’odore del cordame sui moli e le storie superstiziose nate intorno a questi ultimi, le spume diverse da mare a mare, le differenti tonalità della tenebra, la varietà della nomenclatura delle reti, i colori della pittura nei diversi paesi, le dominazioni del mare e le immagini della rosa dei venti, la struttura teatrale delle pescherie, il lessico o la gestualità dell’ingiuria e la contemplazione del mare intesa come preghiera” (Magris, 1991, p. 11).

Restano, infatti da aggiungere, maledette, le condizioni della prossimità fatta più spesso da conflitti che da commistioni cosmopolite, da discriminazioni più che

⁸ Nostra traduzione da Deprest: “Comme le rappelle Reclus lui-meme, Platon scriveva: “Comme des grenouilles autour d’une mare nous nous sommes tous assis au bord de la mer”, tratto da Reclus, 1876, p. 1011.

⁹ Nostra traduzione da Matvejević “a chalk circle that is constantly traced and erased, that the winds and waves, that obligations or inspirations, expand or reduce”.

da mescolanze, di rifiuto e morti più che di appartenenza e vita di un mediterraneo progetto perennemente in divenire.

Prendo a prestito da un libro di Chiara Giubilaro (2016, p. 190), (a sua volta debitrice di Arjun Appadurai) per riportare una piccola storia relativa a quando Appadurai, appunto, corge nelle strade della città di New York, nelle pratiche e nei discorsi che la popolano, il reticolato della politica razziale americana, sempre più intensamente attraversata da contraddizioni destinate presto ad una drammatica implosione.

Il multiculturalismo racchiuso dentro le retoriche del *melting-pot* o la logica separatista del “trattino” (italo-americani/e, latino-americani/e, afro-americani/e etc.) aveva ormai raggiunto livelli di saturazione (Appadurai, 1996, pp. 220-221).

Inseguire il fantasma di un’omogeneità nazionale o perseguire progetti di patriottismo sono divenute aspirazioni del tutto prive di senso in un mondo globale e diasporico. Il mosaico identitario si è polverizzato, per lasciare spazio a forme di ibridazione politica e culturale sempre più complesse. Per comprendere seriamente queste forme di complessità – suggerisce Appadurai – abbiamo bisogno di cominciare a guardare il mondo in modo diverso e di inventare nuove tecniche e nuovi strumenti per comprenderne le trasformazioni (Giubilaro, 2016, 190).

Ora, questo è assai noto, almeno a tutti quelli che se ne occupano più da vicino. Eppure, e ciononostante, o forse proprio per questo, persiste un discorso legato all’idea che ciascuna società, ogni Stato, paese o nazione esista come patria del proprio popolo, nota e fedele a sé stessa nonché distinta dagli stranieri di un’altra terra (Amin, 2016).

L’inizio del XXI secolo è, in questo, pienamente drammatico.

Dopo gli anni “post” (moderni, coloniali, umani) in cui tanti sostengono l’avvento di società eterogenee, aperte, costruite tra pari, nelle quali esprimere, ribadire, negoziare la propria differenza, siamo di nuovo costretti ad ascoltare parole, progetti, dispositivi tesi, invece, a ribadire le distanze; rafforzare i legami sociali in base a (in parte inventati) valori storici condivisi; accusare le minoranze di aspettarsi e pretendere troppo, e di dare poco in cambio e di far sentire le maggioranze come stranieri in patria.

A partire dalla logica diffusa di nuove patrie e sovranismi inventati e da inventare, pare che la costruzione delle società del terzo millennio debba comporsi di cittadini codificati, omogenei, prioritariamente coesi dai valori in buona parte inventati o imposti, e che passi attraverso l’esclusione o l’addomesticamento dell’estraneo e il passaggio-revival di nazionalismi perlopiù patetici: patria-lingua-

religione che assumono forme di tortellini nelle pubblicità, dei colori della maglietta della nazionale di calcio nei notiziari, usi folclorici dei dialetti o delle lingue locali nella politica, o pantomime militaresche e scioviniste nelle strade reali e nelle reti virtuali.

Si tratta di condizioni regressive e irrealistiche. Ancora Amin (2016, p. 25): regressive perché (neanche tanto velatamente) xenofobe; irrealistiche perché in grado di negare la composizione plurale, pluriversale dell'esistenza e dell'appartenenza territoriale e sociale. È però, questo, un ragionamento che può essere utile a ribadire la natura politica del cosmopolitismo, ovvero riconoscere l'esigenza di una svolta *cosmopolitica* nel vivere contemporaneo. Non intesa come quella cara a Kant o quella di Derrida legata all'etica dell'ospitalità; né tanto meno Habermasiana del sogno di una Europa che appare invece assai traballante. Intendiamo, invece, una versione "pragmatista" della cosmopolitica, delle prassi del vicinato, delle amicizie del lavoro, della condivisione del tempo e dello spazio, una versione da apparentare più all'internazionalismo proletario e popolare. Del resto i migranti sono in massima parte proletari (e quando non lo sono lo diventano nei paesi di arrivo), lo sono le loro storie, le loro esigenze, la fragile mobilità, le deboli relazioni di potere: mentre la politica, l'economia e il diritto elaborano nuovi linguaggi per normare le forme emergenti, delle società contemporanee, ciascuno di noi può provare a muoversi entro le pieghe della vita reale ed esplorare le inedite dimensioni dell'agire comunicativo, seguendo le duttili strategie suggerite dagli attori sociali nel concreto divenire dell'esperienza quotidiana (Guarrasi, 2011, p. 59).

4. Secondo tema. *Cosmopolitismo come esperienza soggettiva*

Questo secondo elemento si collega all'universo, alle narrazioni e alle attenzioni inerenti le pratiche che legano il cosmopolitismo alle esperienze di natura più soggettiva o individuale. Faccio un esempio, che mi riguarda. Nell'articolo già citato, insieme a Pasquale Coppola, raccontavo un caso quanto mai drammatico ed emblematico, quello di Shuke Engjelli Leka, una giovane clandestina albanese arrivata a Napoli (a Scampia) con il marito.

Per gli abitanti del quartiere di Secondigliano e, per le sue compagne di lavoro, Shuke non si chiamava così. Quel nome indecifrabile, indiscutibilmente strano, non poteva individuare una persona del gruppo, qualcuno che come tutti gli altri prestava (al pari del marito) il suo lavoro in uno dei molti, piccoli laboratori

informali dell'area. Per tutti Shuke era diventata Pasqualina e come Pasqualina è morta, per la cronaca, in una fabbrica (il cui proprietario si diede subito alla fuga) e solo la morte ne ha svelato l'esistenza al pubblico. Come altri cittadini di Secondigliano, abitante abusiva di un alloggio popolare post-terremoto, operaia in nero di una fabbrica di cuscini, l'immigrata senza permesso di soggiorno Pasqualina, pur non essendo mai esistita ufficialmente conosceva la vita di poco diversa da quella dei suoi vicini di casa. In una parità che non poteva trovare forma simbolica più elementare che nella trasformazione del suo nome.

Passato un quarto di secolo è plausibile evocare qui la storia (raccontata in parte nella mostra) di Alassane Sene Diallo noto a Cagliari come Alessandro. Alassane è arrivato in Italia nel 1996, nello stesso anno della morte di Shuke, e dopo aver suonato con un paio di gruppi musicali senegalesi ha vissuto a Cagliari 20 anni, e negli ultimi 7 anni ha venduto cose varie al semaforo di Porta Cristina. Alassane è diventato presto Alessandro, ha imparato l'italiano, ha tirato su una grande famiglia allargata rimasta sempre nel paese natale.

Quello di un nuovo nome è il primo passo di un'identità ricostruita, una premessa dell'integrazione in una nuova comunità. Attraverso l'assegnazione di un nuovo nome più familiare all'onomastica del luogo di accoglienza, si definiscono il ruolo, la stabilità sociale e l'appartenenza al gruppo. Il nuovo nome è un vero e proprio sopra-nome dotato di particolare forza di integrazione all'interno delle piccole collettività. Il soprannome surroga il nome a tutti gli effetti nelle relazioni comunitarie è uno dei segnali forti di riconoscibilità e di definizione dei legami tra l'individuo e la comunità. Per ogni Aziza che diventa Maria, Tatiana ribattezzata Antonia, si riconoscono frequenze che ribadiscono un diritto (negato), una appartenenza (ipotetica), un mascheramento (identitario), un riconoscimento (sempre temporaneo). Io stesso ho chiamato più volte Alassane col nome di Alessandro, senza sentirmi particolarmente in difetto nel chiamarlo col nome che lui stesso si è scelto. Ma è questa una storia che, in parte, mi riguarda (come quella di Shuke) perché mi lascia interdetto. Mi spiego con le parole ancora prese in prestito a Giubilaro (2016): "all'interno di ogni retorica del movimento, all'interno cioè dei discorsi e delle manifestazioni che vengono prodotti intorno ad ogni fatto di dislocazione, le differenze storiche e culturali tendono ad essere assorbite, a vantaggio di un'enfaticizzazione dell'esperienza soggettiva, delle sue ricadute nella sfera individuale ed esistenziale" (p. 176). Condizione che vale, oltre che per qualsiasi spostamento, anche per i contatti, le contaminazioni, i discorsi minuti,

minori puntuali che accadano e narrano delle dislocazioni materiali e immateriali che innervano il mondo urbano.

Quello della sopra-nominazione appare come il versante individuale di quanto afferma Ahmed riguardo alle risignificazioni concernenti le identità migranti. I e le migranti che acquisiscono un nuovo nome vengono definiti nel loro status non solo formale ma sostanziale di non-appartenenti, di alterazione, di contraffazione, da una falsa identità mimetica che destabilizza il senso di una possibile identità e, quindi, l'annientamento di qualsivoglia ipotesi cosmopolita.

D'altra parte, l'assegnazione del nome non può essere assimilata a una sorta di acquisizione di una cittadinanza di fatto a chi comunque non pare in grado di avere diritto a quella ufficiale, è dunque segno di una falsa cittadinanza che non sfugge alle regole della politica, non deroga alle norme amministrative rientrando, invece, nell'alveo proprio della pura, sovrastrutturale accettazione formalista del "non-accesso" ai diritti fondamentali (al lavoro, al tetto, alla sicurezza sociale etc.) e restando puro simulacro della falsa identificazione cosmopolitica. Dunque, parafrasando i Deleuze e Guattari della *Nomadologia* (1995), nel cosmopolitismo di alcuni critici contemporanei si possono bene mascherare categorie estetiche e interpretative, perlopiù eurocentriche e coloniali.

Bisogna allora, per elidere la violenza dall'esperienza coloniale, imporsi la volontà di non reiterare esperienze "esotizzate e idealizzate" che pure potrebbero assimilarsi a prassi genericamente cosmopolite e fomentare, invece, per dirla con Ahmed (1999, 334): "an ethics of transgression, an ethics which assumes that it is possible to be liberated from identity as such, at the same time as it 'belongs' to an authentically migrant subject"¹⁰

5. Terzo tema. Lo spazio cosmopolita

Lo spazio è condizione essenziale del cosmopolitismo e quello delle città lo è per eccellenza. Il cosmopolitismo viene spesso usato per dare chiarezza alla rappresentazione multietnica di luoghi, spazi, quartieri, contesti, segnatamente quelli in cui si può esperire un incontro (seppur edulcorato) con la diversità. Ma si tratta di una strategia di osservazione che rischia di considerare il cosmopolitismo

¹⁰ Una etica della trasgressione che non presupponga sia possibile liberarsi dall'identità in quanto tale, nello stesso momento in cui essa "appartiene" a un soggetto autenticamente migrante. Citato in Giubilaro, 2016.

su un piano superficiale e l'uso della (multi) cultura perlopiù come operazione di marketing urbano, quindi con delle finalità economiche e commerciali più che sociali.

Guarrasi ci mette in guardia su "non confondere il superficiale cosmopolitismo che alla città postmoderna deriva dal gusto della citazione, dal gioco del sincretismo e del montaggio, con ciò che sta avvenendo sotto la superficie" (Guarrasi, 2011, p. 44). Per intercettare cosa sta avvenendo sotto la superficie, è importate che le scienze sociali (Beck, 2005) rinuncino definitivamente al "nazionalismo metodologico" e provino a "escludere di diffondere un'immagine delle culture e delle civiltazioni già affermata nella comunità scientifica internazionale, "cooperare alla costruzione di nuove immagini, mentre si lavora a ripensare criticamente gli strumenti d'analisi, i modelli interpretativi e i protocolli di ricerca di cui la comunità scientifica è dotata" (Guarrasi, 2011, p. 42).

Insomma, per farla breve, occorre una volta di più confondere, ibridare, mescolare, non rappresentare ma immettersi, essere quanto più possibile dentro le pratiche, dentro al campo da parte di chi descrive, analizza, guarda, racconta lo spazio e, in particolare, quello urbano e, tra in questo, quello che può apparirci più fortemente affine al cosmopolitismo.

"È stato bello, molto bello; poi è arrivata la scuola e ha cambiato tutto. Lì mi dicevano: "Voi non parlate, fate i versi delle scimmie. Non si capisce nulla. Siete strani, siete come i gorilla". All'epoca ero piccola e i gorilla, che sono animali splendidi, mi facevano un po' paura per via della loro stazza. Non volevo essere un gorilla. Avevo constatato che la pelle nera non si poteva cancellare, quella me la dovevo tenere. Ma almeno sulla lingua potevo lavorarci. Avevo quattro o cinque anni. Non ero ancora un'africana orgogliosa della sua pelle nera. Non avevo ancora letto Malcom X. Quindi decisi di non parlare più somalo. Volevo integrarmi a tutti i costi, uniformarmi alla massa. E la mia massa allora era tutta bianca come la neve. Non parlare la mia lingua madre divenne il mio modo bislacco di dire Amatemi" (Scego, 2010).

Il libro di Igiaba Scego inizia con il disegno della mappa di una Mogadiscio fatta dalla famiglia ormai migrata (tra Roma e Manchester) riunita intorno a un tavolo. Ma, in realtà, quella Mogadiscio, non è Mogadiscio, al contrario è una Mogadiscio che non esiste più, una città del passato, distrutta dalla guerra, che esiste solo per come la ricordano le persone che ormai vivono lontano, disperse nel mondo. Una Mogadiscio perduta, città anche della stessa Igiaba anche se non vi è

nata, anche se non vi è cresciuta. Una sua Mogadiscio attorno cui, invece, si imbastisce e cresce la sua Roma che viene raccontata in un percorso che è anche un viaggio nella storia della famiglia (Christiaens, 2018).

E dunque, in questa Mogadiscio-Romana, trovano posto il Teatro Sistina, il concerto di Nat King Cole che onora i giovani somali (tra cui suo padre) che, a loro volta, seguono la scuola di politica dell'Italia del protettorato. Entrano l'elefantino di piazza S. Maria sopra Minerva e la nostalgia degli esuli nella storia della vita della madre. Il vuoto lasciato in piazza Capena dalla stele di Axum, un vuoto di memoria nella storia degli italiani*. La Stazione Termini che accoglie le chiacchiere di tutte le diaspore, luogo di ritrovo per eccellenza. Trastevere e gli anni difficili in cui bisogna chiedere aiuto, talvolta concesso sotto ricatto. Lo Stadio Olimpico e la passione per la Roma calcio che la tiene legata, ragazzina confusa, alla città in cui vive.

Ecco, come a Igiaba Scego, anche a me piace questo gesto di rimappare per "tracciare una nuova personale geografia [...], tracciare nuove linee, nuovi margini, altre parabole". I flâneur migranti fondano allora una "città mentale" (Buonanno, 2014, p. 3) o un'"immateriale cartografia migrante" (Papotti, 2011, cit. in Buonanno, 2014) che secondo Mengozzi (2014, cit. in Buonanno, 2014) non è solo un nuovo disegno degli spazi marginali e degli spazi tradizionali, ma che è anche una rimappatura dei discorsi della non-modernità occidentale che mette in contrasto i "nostri" luoghi con quelli di un altrove.

6. Per chiudere e aprire

In una fotografia molteplice scattata nelle aree urbane contemporanee potrebbe emergere una geografia caotica fatta di conflitti e contraddizioni, nuove scene e pratiche, contagi, discriminazioni, configurazioni originali e complesse.

Nella comparsa di nuove territorialità e la diluizione delle antiche, si ridefinisce l'essenza della città nel suo complesso. Molti quartieri storici diventano etnici conoscendo fasi di rimodulazione sociale e patrimoniale legato a nuove "tipicizzazioni" anche forzate dalla turistizzazione o dalle logiche di allocazione del capitale globale; altrettante periferie svolgono funzioni tradizionalmente proprie allo spazio pubblico assorbendo le qualità e le evidenze delle pratiche del religioso, del comunitario, del consumo sociale e delle consuetudini urbane non solo residenziali. Questa possibile inversione territoriale bascula tra un disordine

apparente e la genesi di un nuovo e possibile ordine latente che mescola vecchi irrigidimenti e nuove forme di un cosmopolitismo ancillare quanto inevitabile.

Non so se queste note abbiano saputo intercettare e sintetizzare questo piccolo caos il cui senso, mi pare, possa racchiudersi in un auspicio. Quello legato alla consapevolezza con cui ci piace poter leggere le tracce, gli indizi, le trame qui solo evocate, come espressioni di una nuova condizione, un nuovo tempo, una nuova consapevolezza “pluri-polita” più che “cosmopolita” di questi che possono essere piccoli esempi di “laboratori di convivenza urbana” in cui vivono, agiscono e riproducono la normalità e negoziano le loro vite soggetti in attesa (troppo lunga, troppo incerta, troppo retrograda) del riconoscimento dei diritti.

In realtà, il clima politico perennemente variabile (quando non tendente al cupo nuvoloso) ci conferma nella sensazione di trovarci di fronte ad un contesto sempre sospeso, in cui le vite (dei migranti e dei non migranti) non debbano ricomporsi, nonostante lascino intravedere in modo più che evidente, territori che si intridono di diversità, aiutando a emergere nuove geografie che annichiliscono la geografia dei numeri e degli ordini perturbati, delle normative e delle regole di controllo, preferendo promuovere occasioni per perimetrare valori e luoghi di una nuova cittadinanza pluriversale.

7. Bibliografia

- Amato, Fabio - Cattedra, Raffaele - Memoli, Maurizio - Ventriglia, Sergio (1995) ‘L’immigrato extracomunitario tra emarginazione e integrazione: Italia, Mezzogiorno, Campania’ in *Terra d’Africa*, IV, Unicopli, pp 129-196.
- Ahmed, Sara (1999) ‘Home and Away: Narratives of Migration and Estrangement’, *International Journal of Cultural Studies*, 2/3, pp. 329-347.
- Appadurai, Arjun (1996) *Modernity at Large*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press, (trad. it. *Modernità in polvere*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2012).
- Aru, Silvia - Memoli, Maurizio (2019) ‘Abitanti non-cittadini. Processi di accoglienza e pratiche spaziali quotidiane dei richiedenti asilo a Cagliari’, in Tiziana Grassi (ed.), *L’accoglienza delle persone migranti. Modelli di incontro e di socializzazione*. L’Aquila: One Groupe Edizioni.

- Beck, Ulrich (2005) 'The Cosmopolitan State: Redefining Power in the Global Age', *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 18 (2/4), pp. 143-159.
- Braudel Fernand (1987) *Il Mediterraneo, Lo spazio, la storia, gli uomini, le tradizioni*. Milano: Bompiani (prima ed. 1977).
- Buonanno, Fiorangelo (2014) 'Percorsi urbani nella letteratura di migrazione italiana', *Line@editoriale* [on line], N° 006 - 2014, Scritture italiane della migrazione, aggiornato il: 17/05/2017, URL: <<https://revues.univ-tlse2.fr:443/pum/lineaeditoriale/index.php?id=580>>.
- Cattedra, Raffaele (2003a) 'Crocevia urbani', in Pasquale Coppola (ed.), *L'altrove tra noi. Rapporto annuale 2003*. Roma: Società Geografica Italiana, pp. 52-63.
- (2003b) 'Espace public et cosmopolitisme: Naples à l'épreuve d'un inédit métissage urbain', *Cahiers de la Méditerranée, Du cosmopolitisme en Méditerranée*, 67, dicembre, pp. 313-344, <<http://cdlm.revues.org/index123.html>>.
- Cattedra, Raffaele - Memoli, Maurizio (2010) 'Nuovi volti urbani nel Mediterraneo fra migrazioni e situazioni di cosmopolitismo', in Sistu, Giovanni - Iorio, Monica (eds), *Dove finisce il mare. Scritti per Maria Luisa Gentileschi*. Cagliari: Sandhi, pp. 119-137.
- (2012) 'Spazi di "nuova Italia": fra situazioni di cosmopolitismo urbano e condizioni di contenimento forzato'; in Alessandro Ricci (ed.) *Geografie dell'Italia molteplice, Univocità, economie e trasformazioni territoriali nel mondo che cambia*. Roma: Ricerche e Studi della Società Geografica Italiana, 24, pp. 143-168.
- Christiaens, Lisa (2018) *La cartografia dello spazio urbano nella letteratura migrante italo-somala*, Tesi di Master in Letteratura Italiana, Università di Gent, consultata on line, 13 nov. 2021: <<https://www.scriptiebank.be/sites/default/files/thesis/2018-09/tesidilaureaLisaChristiaensversionedefinitiva1.pdf>>.
- Coppola, Pasquale - Memoli, Maurizio (1997) 'Per una Geografia indiziaria: alcune indagini sugli immigrati a Napoli', in Brusa, Carlo (a cura di) *Immigrazione e multi cultura nell'Italia di oggi*. Milano: Franco Angeli, pp. 363-379.
- Deleuze, Gilles - Guattari, Félix (1995) *Nomadologia. Pensieri per il mondo che verrà*. Roma: Castelvecchi, (ed. or. 1980/1987, Mille Plateaux. Chapitre 12.- *Traité de nomadologie: la machine de guerre*. Paris: Éditions de Minuit).

- Deprest, Florence (2002) 'L'invention géographique de la Méditerranée', *L'Espace Géographique*, 1, pp. 73-92.
- De Spuches, Giulia (2012) *La città cosmopolita. Altre narrazioni*. Palermo: Palumbo.
- Escallier, Robert (ed.) (2003a) 'Du cosmopolitisme en Méditerranée (XVIe-XXe siècles)', *Cahiers de la Méditerranée*, 67, dicembre, <<http://cdlm.revues.org/index169.html>>.
- Giubilaro, Chiara (2016) *Corpi, spazi, movimenti. Per una geografia critica della dislocazione*. Milano: Unicopli.
- Guarrasi, Vincenzo (2011) *La città cosmopolita. Geografie dell'ascolto*. Palermo: Palumbo.
- Harvey, David (2000) 'Cosmopolitanism and the Banality of Geographical Evils', *Public Culture*, 2 (XII), pp. 529-564.
- Magris, Claudio (1991) 'Per una filologia del mare', prefazione a: Predrag Matvejević, *Mediterraneo. Un nuovo breviario*. Milano: Garzanti (ed. or. 1987. Zagabria: Mediteranski Brevijar, GZH).
- Matvejević, Predrag (1991) *Mediterraneo. Un nuovo breviario*. Milano: Garzanti (ed. or. 1987. Zagabria: Mediteranski Brevijar, GZH).
- (1999) *Mediterranean: A Cultural Landscape*. Los Angeles: Univ. of California Press.
- Mengozzi, Chiara (2014) 'Città e modernità: nuovi scenari urbani nell'immaginario della 'letteratura italiana della migrazione'', *Scritture italiane della migrazione*, 6 <<https://www.italianisti.it/publicazioni/atti-di-congresso/moderno-e-modernita-la-letteratura-italiana/Mengozzi%20Chiara.pdf>>.
- Papotti, Davide (2011), 'L'approccio geografico alla letteratura dell'immigrazione. Riflessioni su alcune potenziali direzioni di ricerca', in Fulvio Pezzarossa - Ilaria Rossigni (ed.), *Leggere il testo ed il mondo. Vent'anni di scrittura della migrazione in Italia*. Bologna: CLUEB (Cooperativa Libreria Universitaria Editrice), pp. 65-84.
- Reclus, Élisée (1876) *L'Europe méridionale*, coll. «Nouvelle Géographie Universelle». La Terre et les hommes. Tome I. Paris : Hachette.
- Scego, Igiaba (2010) *La mia casa è dove sono*. Milano: Rizzoli.

8. Curriculum Vitae

Maurizio Memoli, ordinario di Geografia urbana dell'Università di Cagliari (Facoltà di Ingegneria e Architettura), si è occupato di città del Mediterraneo e dell'America latina privilegiando lo studio dei paesaggi urbani sociali nella relazione tra spazio e pratiche cittadine. Dal 2011 anima il gruppo "Geotelling" per ricerca visuale che produce film e web-doc geografici. Tra gli ultimi: "Sant'Elia - Frammenti di uno spazio quotidiano" (2017); "L'isola accanto" (2020), "Chronotopes of the European Quarter in Brussels" (2021).

Periodico semestrale pubblicato dal CNR

Iscrizione nel Registro della Stampa del Tribunale di Roma n° 183 del 14/12/2017