



Università degli Studi di Cagliari

DOTTORATO DI RICERCA

STORIA, BENI CULTURALI E STUDI INTERNAZIONALI

Ciclo XXXII

Situazioni di cosmopolitismo urbano.

Cagliari tra il qui e l'altrove

M-GGR/01

Presentata da:	Gianluca Gaias
Coordinatore Dottorato	Prof.ssa Cecilia Tasca
Tutor	Prof. Raffaele Cattedra

Esame finale anno accademico 2018 – 2019
Tesi discussa nella sessione d'esame Gennaio-Febbraio 2020



La presente tesi è stata prodotta durante la frequenza del corso di dottorato in
"Storia, Beni Culturali e Studi Internazionali"
dell'Università degli Studi di Cagliari, XXXII ciclo,
con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del
P.O.R. Sardegna F.S.E. 2014-2020 –
Asse III "Istruzione e Formazione" –
Obiettivo Tematico 10, Priorità d'investimento 10ii,
Obiettivo Specifico 10.5, Azione dell'accordo di Partenariato 10.5.12

Indice

Introduzione

PARTE 1

IL TEMA, IL METODO E LA RICERCA..... 1

Capitolo 1

Città e forme Urbane, mobilità e reti. Fra teorie e pratiche

Introduzione.....	3
1.1. Figure di città, tra età moderna e contemporanea.....	5
1.2. Processi urbani e complessità. La città contemporanea.....	10
1.2.1 La città continua.....	13
1.2.2 La città creativa.....	16
1.2.3 Questioni di scala.....	20
1.2.4 La città è <i>mobile</i> . Territorializzazioni, reti e connessioni.....	23
1.2.5 La città virtuale.....	26
1.3 <i>Culture is back in town</i> . Il caleidoscopio della città contemporanea.....	29
1.4 L'approccio transnazionale, tra teorie e pratiche.....	33
1.4.1. L'agire transnazionale e il territorio circolatorio.....	38
1.4.2. Luogo, appartenenza e mobilità. <i>Place identity</i> e <i>place attachment</i>	41
1.5. Spazi migranti e "territori mobili". Il territorio urbano contemporaneo.....	46
1.6. Pensare transnazionale, ovvero quotidianizzare il fatto migratorio.....	50

Capitolo 2

Strumenti e metodi per un progetto di indagine geografica. Proposte operative per osservare, analizzare e raccontare la "città cosmopolita"

Introduzione.....	53
2.1 Ricercatore e postura, tra distacco e coinvolgimento.....	54
2.2 Quanti? Quali? Analisi a confronto, analisi a contatto.....	56
2.3 Uno "sguardo cosmopolita": oltre il nazionalismo metodologico.....	59
2.4 Il ricercatore è <i>in between</i> , tra cosmopolitismo metodologico e soglie urbane.....	63
2.5 Del campo e delle sue forme.....	66
2.5.1. Il "ricercatore situato", tra partecipazione e "galleggiamento".....	68
2.5.2. Alla deriva, <i>walkscaping</i> : il ricercatore insegue la città (camminando) <i>Pratiche artistico-metodologiche per significare e raccontare lo spazio</i>	70
2.5.3. Strumenti e pratiche del campo: l'intervista e il dialogo.....	75
2.5.4. Note biografiche e di campo, tra autoetnografia e racconto.....	78
2.5.5. "Alterazione" del campo: elementi di un'indagine <i>netnografica</i>	81
2.5.6. Modalità di indagine e campione.....	83
2.5.7. Osservazione partecipante e osservazione fluttuante nella rete: proposte operative.....	86
2.5.7.1. <i>La finestra sul cortile</i>	88
2.6. Ricerca percettiva. Suoni, immagini e materiali audiovisivi.....	90
2.7. Orientamento e fonti nella ricerca visuale. Lavorare <i>sulle</i> immagini	

e lavorare <i>con</i> le immagini	93
2.8. Geografie “pop” e strumenti per comunicare la scienza.....	99
2.9. Geografie “non-rappresentazionali”?.....	106

PARTE 2

ITINERARI. PERCORSI. SITUAZIONI.....	111
--------------------------------------	-----

Capitolo 3.

Come gli spazi si raccontano o *del cosmopolitismo urbano*. Un’indagine territoriale nella città di Cagliari

Introduzione.....	113
3.1. Uno sguardo sociostatistico sulla presenza straniera tra Europa, Italia e Sardegna.....	114
3.1.1. Lo scenario sardo.....	116
3.1.2. Il contesto di riferimento: Cagliari e l’area metropolitana.....	118
3.2. Uno sguardo sui quartieri dell’abitare.....	125
3.3. Frammenti di mobilità attraverso le reti.....	126
3.4. Lo spazio pubblico tra relazione, interazione quotidiana e <i>publicness</i> delle pratiche territoriali.....	129
3.4.1. La strada.....	134
Storie dal campo: <i>Jërëjef Serigne Touba!</i>	
3.4.2. Piazze e parchi urbani.....	144
Storie dal campo: <i>Domeniche a San Domenico, piazze come piazze</i>	
3.5. <i>Soundscape</i> s pubblici e attraversamenti sonori.....	151

Capitolo 4

Ierotopie e Ierofanie, percorsi urbani tra sacro e profano

Introduzione.....	157
4.1. Spazi religiosi, spazi sacri e spazi culturali: una lente di osservazione privilegiata <i>Are gods back in town?</i>	158
4.2. La città “superdiversa”: strategie di occupazione e organizzazione dello spazio religioso della città di Cagliari.....	161
4.2.1. Nelle chiese ortodosse, tra sovrapposizione e compromesso.....	171
4.2.2. Il tempio Sikh di Via San Giovanni.....	181
Storie dal campo: <i>Desh Pardesh</i>	
4.2.3. La chiesa evangelica di Vico Tofane.....	188
Storie dal campo: <i>A-Men!</i>	
4.2.4. La comunità filippina e le chiese. Tracce di un ancoraggio transnazionale.....	197
4.3. Centri di preghiera e moschee. Per una geografia dei luoghi del culto musulmano.....	201
4.3.1. Il campo religioso musulmano e i luoghi dell’Islam a Cagliari.....	205
4.3.2. La moschea di Via del Collegio.....	207
4.3.3. La nuova moschea di Via XX settembre.....	211
4.3.3.1. Syleth→Londra→Cagliari.....	214

Storie dal campo: <i>Il turno di Ahmed</i>	
4.3.4. La moschea di Monteclaro.....	222
Storie dal campo: <i>Una mattina a Monteclaro</i>	
4.3.5. Tra Senegal e Sardegna.....	225
4.3.6. Le molte funzioni delle <i>dabira</i> urbane. Cagliari, nodo della rete transnazionale muride	229
Storie dal campo: <i>Toubab a Cagliari</i>	
4.4. I luoghi del Ramadan a Cagliari, tra visibilità e invisibilità.....	237
Storie dal campo: <i>Eid Mubarak!</i>	
4.5. Altre funzioni degli spazi sacri, tra sostegno e inserimento sociale.....	242
4.6. Spazi sacri tra centralità e periferia. L'abito <i>fa</i> il monaco.....	245
4.7. Dialogo, conflitto, concorrenza delle pratiche territoriali del sacro e della religione.....	253

Capitolo 5.

Né qui né altrove. Cyberluoghi e comunità virtuali sul web

Introduzione.....	267
5.1. Territorializzazione 2.0: <i>cyberplaces</i> e piazze virtuali.....	268
5.2. Individui, gruppi e comunità religiose nel <i>cyberspace</i>	273
5.2.1. Una rete transnazionale al servizio della confraternita.....	275
5.3. Touba città globale. Tutte le strade portano a... Touba.....	280
5.4. Cyberspazio come eterotopia?.....	287
5.6. <i>Deathscapes</i> : morti transnazionali.....	290

Conclusioni	299
--------------------------	-----

Indice delle tabelle.....	317
---------------------------	-----

Indice delle figure.....	317
--------------------------	-----

Indice delle interviste.....	319
------------------------------	-----

Bibliografia	321
---------------------------	-----

Introduzione

Nelle pagine che seguono si parlerà di spazi e di luoghi, di città e di territori; si parlerà di spazio pubblico e di spazi sacri che vivono contemporaneamente nel “qui e nell’altrove”. Cercando di combinare *urban studies* e *migration studies*, si tenterà di fornire un quadro analitico che racconti di come dall’interrelazione tra le mobilità umane e le mutazioni morfologiche e sociali dei luoghi, emergano nel tessuto urbano alcuni frammenti di una città che cambia e si riscopre “cosmopolita”, almeno in alcuni dei suoi spazi, o in particolari contesti e “situazioni”.

Quali sono le ragioni che ci consentono di definire una città come “cosmopolita”? Come può essere definito uno spazio o una città cosmopolita? Robert Escallier (2003) individua nelle forme del cosmopolitismo Mediterraneo tre diverse “età”, corrispondenti a un cosmopolitismo premoderno “vivo” e “attivo”, uno moderno “decadente” e uno “risorgente”, riconducibile quest’ultimo alle nuove forme del cosmopolitismo contemporaneo. Tali forme di “*nouveaux cosmopolitismes*” (Tarrius, 2000), si rendono evidenti sia a livello politico, in risposta alle promesse di beneficio sociale disattese dal multiculturalismo, incapace di raccogliere gli stimoli provenienti dall’incontro tra culture; sia a livello sociale, come risposta al rinvigorirsi in tempi recenti di sentimenti di stampo nazionalista.

È quest’ultima dimensione di “nuove forme del cosmopolitismo urbano” che meglio inquadra lo spazio di questo lavoro, e appare concretamente sotto diverse forme.

Secondo questo approccio, sono gli effetti territoriali che danno prova del cosmopolitismo e sono essi stessi cosmopolitismo: una maniera di (con)dividere (Cristaldi, 2012) la città plurale, in termini di co-presenza e sovrapposizione di pratiche, usi dello spazio ma anche suoni, voci e tempi e ritmi di abitare la città.

Ci si riferirà, in questo senso, alle modalità e alle occasioni in cui si è potuto osservare e per certi versi scoprire tali spazi. Le metamorfosi urbane prodotte dalle mobilità transnazionali nell’area urbana di Cagliari sono così state lette come quelle forme di “cosmopolitismo risorgente”, che inducono nelle società in cui vengono prodotte una “svolta cosmopolita” (Beck, 2005) rispetto ai modelli tradizionali di concepire e vivere l’urbano. La città si veste di molteplici appartenenze e territorialità, che come sottolineato da Cattedra (2003), sono da ricercare e da cogliere attraverso il riconoscimento di “situazioni”

urbane, sino a poco tempo fa inedite, e che prendono piede nello spazio pubblico, contraddistinguendosi per essere delle forme di rottura e di discontinuità nel tessuto urbano “tradizionale”.

Questa ricerca ha l'intento di osservare tali spazi del cosmopolitismo urbano da diverse angolature. Essa vuole essere, per un aspirante geografo, in prima istanza una riflessione sullo spazio e le sue qualità: sui luoghi e sui loro significati, sui territori e le relazioni tra questi e le persone che li abitano e li vivono. Allo stesso modo, vuole anche essere una riflessione sulle mobilità umane e i processi trasformativi della società contemporanea ad esse connessi, che spingono le scienze sociali a sperimentare sempre di più concetti, approcci e nuove forme di osservare non solo ciò che è intorno a noi ma anche ciò che è fuori, ciò che è altro dal “nostro spazio”.

In ragione di ciò, il lavoro qui presentato è diviso in due parti: una prima sezione è dedicata a inquadrare discorsivamente e metodologicamente la ricerca, cercando nell'urbano e nelle sue forme i metodi più adatti a condurre una ricerca di tipo socio-geografico.

Una seconda sezione è organizzata intorno agli itinerari, ai percorsi e alle situazioni attraverso i quali la ricerca è stata condotta, sul terreno, alla ricerca di quelle “tracce di cosmopolitismo urbano” che vorremmo mettere in luce.

La prima parte del lavoro mira a fornire alcuni “sguardi” sulla città e sull'urbano, cercando di posizionarsi discorsivamente lo spazio dei movimenti della ricerca. La città, in alcune sue forme e variabili interpretative, è osservata mediante la descrizione di alcune “*figure di città*”, nel tentativo di mettere in luce problematiche, contraddizioni e possibilità che scaturiscono da eventi e processi di portata globale che si sviluppano negli spazi urbani. Si tratta di eventi frutto di sovrapposizione storica e territoriale, inevitabilmente intrecciati tra loro nel tempo e nello spazio, che conducono l'analisi verso “*la città contemporanea*” che si vorrebbe raccontare. Tra questi eventi e processi, le dinamiche che contraddistinguono le nuove forme di mobilità contemporanee interessano particolarmente lo scenario sociale delle città, che si distinguono per essere il luogo dove i flussi si rendono maggiormente evidenti. I diversi tipi di mobilità che interessano gli spazi urbani avvengono nel tempo e nello spazio determinandone il cambiamento, in termini di compressione, di movimento, contrazione e circolarità. Gli spazi così contratti sono meno lontani e i tempi di percorrenza si accorciano. Di questi tempi retrattili e di questi spazi che aprono finestre sul mondo, uno in particolare

interessa il nostro percorso, poiché è lo scenario in cui le mobilità concrete esistono e agiscono a livello spazio-temporale, territoriale e in senso politico. È la “città cosmopolita interculturale”, ad essere il luogo *dove il mondo accade*.

Una di queste città, da lungo tempo crocevia degli scambi via mare di persone, di merci e di idee, è Cagliari, che si affaccia oggi (nuovamente) ad uno scenario fatto di movimento, di passaggi e di scambi. Cagliari, capoluogo della Regione Autonoma della Sardegna, è dunque la lente scelta per provare a leggere in “chiave cosmopolita” le modifiche di uno spazio urbano investito in tempi recenti dai flussi delle mobilità contemporanee. Il capoluogo sardo è, infatti, il caso più rappresentativo di tutta l’isola sarda, sia per la sua centralità (amministrativa, politica, economica), sia per eterogeneità e varietà nelle tipologie di insediamento: sono 134 le nazionalità che si possono contare all’interno della Città metropolitana di Cagliari, nella quale si è registrato un notevole incremento della componente straniera della popolazione negli ultimi quindici anni. Il mondo intero rientra in città: lo spazio urbano insorge nuovamente, sotto uno sguardo differente, come uno spazio *cosmopolita*¹.

Dei due capitoli che compongono la prima parte, ampia trattazione è riservata, nel secondo capitolo, al metodo.

Innanzitutto, parlare di panorami della mobilità, paesaggi migratori o “spazi del cosmopolitismo” significa tentare di re-introdursi anche – e soprattutto – in prima persona in un tema contemporaneo avvolgente e irriducibile come quello dei rapporti sociali, umani e territoriali. Osserva Chiara Giubilaro:

“Cosa accade se la geografia viene fatta cominciare da un movimento e se tutto il resto, semplicemente, ne consegue, disponendosi intorno ad un centro instabile e perpetuamente in divenire? Cosa accade infine se la dislocazione è chiamata a riscrivere lo spazio, ad assumerne il peso e trattenerne il senso?” (Giubilaro, 2014: 14)

¹ La città metropolitana di Cagliari (L. Reg. n. 2, del 4.02.2016) include 17 Comuni con circa 432.000 abitanti, di cui circa 154.000 per il capoluogo. Anche Cagliari, sia pur parte di un contesto insulare e marcatamente “provinciale” rispetto ad altre aree di polarizzazione italiane o europee, ha conosciuto nell’ultimo ventennio un fermento sociale dovuto allo stabilirsi di nuove comunità straniere, con il conseguente diffondersi di forme localmente inedite di “praticare l’urbano”. Qui, gli stranieri residenti stranieri sono passati da meno di 2.000 nel 2002 (con un’incidenza dell’1,2%) a circa 9.500 nel 2019 (con un’incidenza del 6,1%), mentre, rispetto ai dati disponibili per l’insieme dell’area metropolitana, si è passati da 4.389 stranieri nel 2004 a circa 16.633 per l’inizio 2019, contando nel totale 134 nazionalità diverse e che rappresentano così il 3,9% della popolazione totale (Atlante demografico del comune di Cagliari, 2015; 2016; 2017; tuttitalia.it). Questa eterogeneità di presenze ne fa il contesto più rilevante dell’Isola dal punto di vista insediativo in termini di co-presenza.

Se poniamo come atto primo della “scrittura della terra” il movimento dell’uomo che, attraversando lo spazio disegna traiettorie, segna percorsi e limiti e che muovendosi lungo i percorsi pensa, abita e costruisce i luoghi, accade che le categorie stesse che possediamo per interpretare le forme della società non sono sufficienti a comprendere appieno la realtà delle cose. Una realtà fatta di movimento e di mobilità appunto, che ripetendosi ciclicamente riscrivono la terra. Accade, forse, che riportando la mobilità al “centro” nella sua complessità ed eterogeneità, si possano intuire alcune dinamiche che stanno alla base della costruzione sociale dello spazio contemporaneo, attribuibile non più ad un’unica forma di progettazione, ma a un insieme di prospettive convergenti in unico esito urbano. Lo spazio viene creato a mano a mano che lo si attraversa, lo si vive e lo si abita.

A partire da quanto detto sin ora, muoversi nel dedalo di una città complessa e segnata da nuovi tratti “cosmopoliti” pone diversi problemi di natura operatoria. Un primo aspetto legato al metodo riguarda dunque le posture del ricercatore, che “riposizionandosi” nello spazio urbano, cerca di adottare uno “sguardo cosmopolita”, abbandonando (almeno in parte) letture dello spazio e della mobilità legate a elementi culturali che Beck definisce come di “nazionalismo metodologico (2005).

In secondo luogo, come si avrà modo di vedere, la “questione sul metodo” è andata di pari passo con l’avanzamento dell’analisi, costituendosi progressivamente in un impianto metodologico che può dirsi interdisciplinare, contando sull’esercizio di strumenti diversi. Dai sopralluoghi urbani all’utilizzo della fotografia e delle registrazioni audio, dall’osservazione partecipante alle riprese video, la molteplicità degli approcci e degli strumenti ha, da un lato, rivestito un’importanza fondamentale nella costruzione dell’apparato metodologico e, dall’altro, è risultata utile ad una prima disseminazione dei risultati in una veste anche divulgativa. La tesi, parallelamente al testo scritto, si compone infatti di un web-documento in fase di continuo aggiornamento, ideato per essere apertamente accessibile sul web, e all’interno del quale sono presenti alcune parti emblematiche della ricerca, qui presentate mediante fotografie, testi scritti, contenuti audio e brevi video-documentari, che raccontano degli itinerari fisici e di ricerca che costituiscono l’impianto del lavoro². La progettazione e la creazione del supporto audio-video-fotografico e interattivo alla tesi scritta, prende le sue mosse dalla volontà di proporre alcuni aspetti della ricerca in chiave alternativa al solo testo

² Il documento in questione, sotto forma di sito interattivo, è consultabile all’indirizzo www.spazimigranti.it

scritto. Il lavoro si inserisce così all'interno del recente dibattito sulla "geografia pubblica" e sulle proprie applicazioni o declinazioni, nell'ottica di una disciplina capace non soltanto di descrivere il mondo, ma anche di "raccontarlo". In questo, un aspetto rilevante è quello relativo alla comunicazione dei risultati di una ricerca scientifica, in relazione alla possibile riformulazione dei linguaggi e degli strumenti comunicativi. Inoltre, un aspetto non secondario da tenere in considerazione, riguarda la restituzione dei risultati della ricerca (principalmente video e fotografie) presso le comunità con le quali si ha avuto modo di interagire e partecipare.

Si parlerà dunque di alcuni aspetti e dei protagonisti di queste mobilità: muoversi all'interno e all'esterno di quegli "spazi di nuova Italia" (Cattedra, Memoli, 2013) significa non solo guardare a ciò che è, ciò che esiste e si trova davanti ai nostri occhi; significa anche compiere uno sforzo e posizionare quel luogo altrove, lungo un *continuum* spazio-temporale, ovvero lungo una mobilità: si tratta di quei flussi, quegli *-scapes* (Appadurai, 2001) che convergono in un solo luogo e lo fondano, lo determinano, lo presentano, ma sempre in stretta relazione con un altro luogo - anzi - con una serie di altri luoghi che ne definiscono le caratteristiche. La trama spaziale percorre luoghi fisicamente distanti tra loro, ma i tratti territoriali peculiari che identificano tali luoghi si muovono insieme ad ogni individuo in mobilità: ognuno porta con sé il proprio "pezzo di territorio" da ricomporre e risignificare altrove.

La seconda parte del lavoro, composta da tre capitoli, è articolata invece intorno a quei percorsi, itinerari e situazioni evocati dal titolo. Il terzo capitolo, intitolato "*Come gli spazi si raccontano o del cosmopolitismo urbano. Un'indagine territoriale nell'area urbana di Cagliari?*", è un tentativo di descrivere e analizzare quelle nuove geografie che ridisegnano lo spazio pubblico urbano delle città contemporanee: se il caso preso in esame non è certamente quello di una città globale per definizione (Sassen, 1999), lo diventa per contingenza: gli eventi che segnano con particolare rilievo il volto dell'epoca contemporanea sono di portata globale e ripropongono una molteplicità di scale geografiche in un disegno reticolare fatto di connessioni e trame che restituiscono fisiologicamente l'immagine di un mondo interdipendente e in continua comunicazione. La città globale non è più solo New York, o

Shangai, o Londra; anche altri contesti urbani (e non solo), decisamente più piccoli, meno importanti e provinciali risentono della globalità del mondo³.

Uno degli obiettivi di questo lavoro è quello di recuperare tracce della visibilità nello spazio pubblico che le collettività lasciano sul terreno. Quegli indizi che ci conducono alla scoperta di più o meno visibili “microcosmi in azione” (Cattedra, 1995) che sino a qualche tempo fa non erano riconoscibili nel paesaggio urbano della città, sono oggi parte di una struttura più ampia che mette in collegamento luoghi e territori fisicamente distanti.

Dopo aver inquadrato sistematicamente la natura numerica delle mobilità nell’area metropolitana di Cagliari, l’attenzione si è spostata verso l’identificazione e l’analisi di “situazioni geografiche”, che rivelano la loro “natura cosmopolita” nel momento in cui si esprimono nello spazio pubblico. Tali situazioni, riferite alle diverse comunità straniere che animano la città, mettono in relazione territori lontani, ridisegnando così una “mappa del cosmopolitismo” e riposizionando Cagliari all’interno di un sistema reticolare proprio della fluidità che contraddistingue le mobilità contemporanee. L’intrecciarsi e il sovrapporsi continuo di tali traiettorie e luoghi dà vita a uno scenario complesso, difficile da inquadrare in uno schema preciso e, soprattutto, in fase di continua trasformazione.

Si tratti di una manifestazione pubblica, di un corteo, di un evento specifico e calendarizzato, gli avvenimenti, le occasioni, le pratiche che diverse comunità straniere mettono in atto nello spazio pubblico sono la testimonianza di una “città che insorge” (Friedmann, 1999). Questo insieme di usi, pratiche, tradizioni differenti e “sovrapposte” che portano visibilità e danno voce ad alcune componenti dello spazio urbano che rimangono spesso inespresse, inascoltate, invisibili.

Sono queste le “situazioni di cosmopolitismo urbano” alle quali si fa riferimento nel titolo. La città cosmopolita, interculturale e frammentata è il frutto della convergenza di una serie di stili di vita che si sovrappongono, si intervallano, si completano l’un l’altro. Il *cosmos* rientra in città attraverso la presenza plurale di gruppi, di persone, di comunità, di fedi e tradizioni che utilizzano nuovamente lo spazio come teatro della propria apparizione e

³ Una sempre crescente letteratura attesta, in campo internazionale, un attento interesse verso contesti urbani di differente tipologia e dimensione. Se a livello internazionale città come Marsiglia sono investite da una copiosa letteratura, distinguendosi per essere contesti cosmopoliti per definizione (Si vedano: Temmime, Sayad, Jordi, 1991; Tarrus, 2002; Cattedra, 2006; Peraldi, Tarrus, 2014; Bava, 2004; 2017, et alii), nello scenario nazionale, sono prova di tale interesse, tra le altre, le numerose ricerche geografiche condotte in città come Napoli (Cattedra, 2003; Coppola, 2003; Amato, 2006, Amato, Coppola, (eds.)(2009); Torino (Göle, 2012; Giorda, 2015); Padova (De Nardi, 2017) Bergamo (Casti, 2008); Palermo (Guarrasi, 2012; De Spuches, 2012) o la stessa città di Cagliari (tra gli altri: Aru, Tanca, 2011, 2013; Cattedra, Gaias, 2019).

dichiarano apertamente la propria diversità. E lo fanno in luoghi, tempi e ritmi specifici: sono avvenimenti situati temporalmente e spazialmente.

Un sotto-tema chiave di questa realtà che cambia è rappresentato dalle nuove “geografie del sacro”, i cui luoghi sono parte di un *reticulum* che si estende su tutto il globo (Kearney, 1999). Nel quarto capitolo, “*Ierotopie e Ierofanie. Percorsi urbani tra sacro e profano*”, si è tentato di osservare e riconoscere quegli spazi religiosi e del sacro che “parlano la lingua del cosmopolitismo”, nella convinzione che questi rappresentino, in contesti di mobilità, dei canali privilegiati di trasmissione e ri-produzione di tratti territoriali specifici, e siano veicolo di trasmissione e costruzione di identità e appartenenze multiple. È attraverso questi luoghi infatti, che conservano quei tratti di autenticità spesso perduti nella mobilità, che abbiamo condotto un’analisi topografica e partecipativa, volta a indagare come la dimensione religiosa della socialità permetta alle comunità, collettività, gruppi in migrazione, diaspora o mobilità di applicare strategie di apparizione o di consolidamento della propria presenza nello spazio pubblico urbano (Knott, 2005; Knott-Vazquez, 2014; Giorda, 2015; Cattedra, Gaias, 2019). Non solo è utile rilevare la presenza più o meno stabile sul territorio di queste comunità, ma risulta stimolante cercare di cogliere le forme della loro *agency* territoriale (Turco, 1988) attraverso le quali emergono anche coloro i quali sono i protagonisti principali suscettibili di produrre – e che permettono di ripensare – lo spazio della “città cosmopolita”⁴ (Guarrasi, 2012).

Il caso studio di Cagliari ha messo in rilievo alcune pratiche di sacralizzazione e ri-sacralizzazione degli spazi della città (siano essi spazi privati, comunitari o pubblici) tramite rituali che possiamo definire propriamente religiosi o pratiche che, soprattutto se osservate in contesti di mobilità, si muovono tra *il sacro e il profano*: manifestazioni pubbliche, dimostrazioni politiche collettive e comunitarie, testimoniano di un attaccamento a uno o più oggetti e simboli identitari, che rivelano la loro natura sacrale quando diventano l’oggetto di un’identificazione di gruppo (Eliade, 1977).

Di quali elementi si compongono le nuove geografie del sacro? Quali sono state le modalità di insediamento nello spazio urbano tra ieri e oggi? E, soprattutto, quali sono le funzioni di comunicazione tra il qui e l’altrove che questi spazi di intermediazione esercitano

⁴ Ancora, sulle “tracce” del cosmopolitismo urbano, si vedano: Mondada, Söderstrom, 1991; Söderstrom (2009) Guarrasi (2009).

tra territori che sono essi stessi mobili per definizione? Quali le ragioni alla base di quelle dinamiche, apparenti o presunte di conflitto, di negoziazione, di regolazione, o ancora di concorrenza o di resistenza nello spazio pubblico, che le diverse forme di insediamento negli spazi migranti vengono tradotte in pratiche?

L'indagine si è mossa tra chiese evangeliche e ortodosse, moschee, templi e associazioni di varia natura; tuttavia, lo sguardo è ricaduto principalmente sulle collettività che entrano a far parte della "comunità musulmana cagliaritano", per una serie di motivi legati, da un lato, alla loro apparizione pubblica e alla loro "dirompente visibilità" (Gole, 2015) nello spazio pubblico urbano; dall'altro, perché una retorica costante e caratterizzante ne ha descritto (in maniera impropria) i tratti, diffusi particolarmente attraverso i mass-media e entrati a far parte dell'immaginario pubblico sulla religione islamica.

A partire da tale mancanza di consapevolezza, problemi di comunicazione sociopolitica e di "conoscenza quotidiana" tra gli spazi in questione hanno fatto sì che questi iniziassero ad essere riconosciuti solo e soltanto quando di essi si è iniziato a parlare in maniera fortemente negativa e a livello mediatico, in particolare dell'Islam, soprattutto in merito a vicende internazionali che hanno segnato gli ultimi decenni della storia recente.

Cercando almeno in parte di rispondere alle domande poste sopra, si è tentato di ricomporre la complessità dello scenario urbano della città di Cagliari, muovendosi all'interno delle varie situazioni geografiche che ne scandiscono i tempi e i ritmi, rendendo chiare alcune dinamiche di intersezione e di dialogo, ma anche di concorrenza e conflitto dovute alla presenza (o assenza) fisica o simbolica nello spazio e nella sfera pubblica.

Per questo motivo il quadro analitico che segue vuole inserirsi in quella parte di studi che osserva i movimenti religiosi da un punto di vista transnazionale e che analizza, in un'ottica spaziale, come e perché i luoghi del sacro siano una lente di osservazione privilegiata dei movimenti migratori e siano luoghi capaci di catalizzare, trasmettere, condensare una serie di informazioni e di significati legati - su scale diverse - con temi quali la globalizzazione, la tolleranza, il cosmopolitismo e la convivenza plurale e la cittadinanza (Kong, Woods, 2010, Habermas, 2008).

Non a caso, infatti, le scienze sociali e in particolar modo la geografia e la sociologia hanno dimostrato un crescente interesse verso il sacro e l'urbano (Eliade, 1977; Raffestin, 1985; Racine, 1993; Knott, 2005; Kong 2001; Kong, Woods, 2010; Ambrosini, 2019), con

una produzione accademica rilevante soprattutto negli ultimi decenni⁵, analizzando in che modo le mobilità umane siano veicolate o facilitate dalla matrice religiosa, o in che modo (ed è questo l'argomento principale cui ci riferiamo) le forme di affiliazione religiosa “ricompongano” le collettività negli spazi urbani, aumentandone la complessità dei significati e fornendo indizi per comprendere le nuove forme che questi assumono, in un processo continuativo e globale di territorializzazione.

Sebbene non in maniera esaustiva, uno sguardo su questi frammenti di letteratura ci indica che la centralità dello spazio nelle questioni e nei discorsi che ruotano attorno alla religione è inopinabile. Più nello specifico, non è solo lo spazio in sé ad essere messo in discussione, ma la portata fisica e simbolica di quest'ultimo. Parliamo di quei “modelli di consacrazione spaziale” che rendono evidenti molte delle pratiche pubbliche delle collettività. O, meglio, che visibilizzano l'alterità religiosa attraverso la loro “provocazione” allo stato ordinario delle cose: “L'uomo prende coscienza del sacro quando questo si manifesta, si mostra come qualcosa di completamente diverso dal profano” (Eliade, 1973: 14).

Parallelamente all'analisi condotta sul terreno, l'analisi si è mossa “alterando” il campo fisico degli spostamenti del ricercatore. In alcuni casi, infatti, è stato possibile osservare come non sia solo lo spazio concreto e materiale della città a mostrare prove dell'esistenza di molteplici “altrove”. Esistono dei luoghi “altri”, virtuali e materiali, dove si consumano diverse forme della socialità contemporanea.

In ragione di ciò, un quinto ed ultimo capitolo ha condotto l'indagine verso un “campo parallelo”, identificato nel web e in alcune sue forme di utilizzo sociale (nello specifico, i social network), nel tentativo di osservare come alcune comunità tentino di “appropriarsi” di tali spazi “virtuali”. Il capitolo, intitolato “*Né qui né altrove: cyberluoghi e comunità virtuali sul web*” mira a fornire elementi utili e spunti di ricerca innovativi allo sviluppo di nuove possibili piste di indagine, con lo scopo di osservare i meccanismi di produzione dello spazio e le dinamiche di autorappresentazione sociale, spaziale e politica poste in essere da alcune comunità.

⁵ I tanti lavori sul tema testimoniano di un interesse diffuso in molti paesi e tradizioni accademiche. Si vedano in particolare i *Carnets de géographes* (6/2013), o i lavori di Knott e Vazquez (2014) o, ancora le testimonianze ispanofone su alcune comunità religiose nel sud della Spagna (Moreno, 2014; Godoy, 2018).

Come recuperare e riproporre le tracce di cosmopolitismo in città attraverso una riproposizione non troppo schematica, non troppo descrittiva, non troppo rappresentativa dello spazio urbano? (Governa, 2013)

Si è cercato di mettere insieme e sovrapporre in maniera coerente diversi registri di scrittura, direttamente legati ai diversi strumenti utilizzati durante la ricerca. Lo scopo è quello di spiegare e presentare al meglio come è stato possibile riconoscere e analizzare i luoghi, senza tuttavia lasciare in secondo piano le pratiche “concrete” di interazione che in essi hanno avuto luogo, ovvero come ho potuto relazionarmi e interagire con gli altri protagonisti della ricerca.

Anche le mappe, insieme alle registrazioni audio, alle fotografie e ai materiali video raccolti attraverso i luoghi, fanno parte di quel *diario di bordo* al quale ho affidato una parte del racconto, nella convinzione che si riuscisse a comunicare meglio quello che è stato il vissuto personale ed emotivo della ricerca che, spesso, resta fuori dall’indagine ma non fuori dal racconto. Peraltro, queste “parentesi” testimoniano, a volte, del dato geografico e spaziale in maniera più chiara e completa: appunti sul clima, sugli orari o sulla conformazione di alcuni ambienti; ma anche intensità, emozioni, sensazioni riescono forse a trapelare dalle poche righe che ne parlano.

Le “situazioni” di cosmopolitismo forniscono una narrazione *non lineare* della città di Cagliari, come esempio territoriale di un contesto urbano in mutazione. La ricerca di situazioni si presta pertanto a comprendere meglio la complessità di un contesto urbano in mutazione, anche attraverso la riscoperta e la re-interpretazione dello spazio.

Questo perché, parafrasando Debord (1954), viviamo in città piccole, medie, grandi delle quali non conosciamo che quei quattro punti in croce e quelle quattro o cinque strade che percorriamo per arrivarci tanto meccanicamente da non farci caso. Poco consapevoli della realtà che ci gira attorno, l’immagine della città che possediamo è spesso un’immagine che non entra nemmeno in contatto con la città stessa: essa è, il più delle volte, il frutto di significati prodotti e riprodotti da altri.

Attraverso l’incontro con tali “situazioni di cosmopolitismo urbano”, si può prendere parte e coscienza di “ciò che accade” (Governa, 2013) non solo “qui e ora”, ma anche, in chiave transnazionale, “altrove in un altro momento”, ponendo la mobilità al centro della riscrittura degli spazi. Questa, parla il linguaggio dei mercati globali, di spedizioni extra-planetary e di modelli di sovrapposizione culturale che sono essi stessi movimento, ai quali

siamo chiamati a rispondere cambiando noi stessi il modo di vivere la socialità cui eravamo abituati.

In questo, una geografia pubblica, che si preoccupi di identificare e descrivere alcune forme dell'“altrove e del qui” riaffiora come indispensabile apertura verso l'altro e verso sé stessi, in uno sforzo di comprensione imprescindibile per provvedere a de-problematizzare le differenze (Amin, 2016), verso le quali nutriamo spesso troppa diffidenza.

PARTE 1

IL TEMA, IL METODO, LA RICERCA

Capitolo 1.

Città e forme urbane, mobilità e reti. Fra teorie e pratiche

Una città: pietra, cemento, asfalto. Gente
sconosciuta, monumenti, istituzioni.
Megalopoli. Città tentacolari. Arterie. Folla.
Formicai?
Cos'è il cuore di una città? E l'anima di una città?
Perché si dice che una città è bella o che una città è brutta?
Che cosa c'è di bello e cosa c'è di brutto
in una città?
Come si conosce una città?
Come si conosce la propria città?

Georges Perec, *Specie di Spazi*

Introduzione

La parte iniziale di questo lavoro vuole essere un breve percorso nello spazio analitico dei nostri spostamenti. È la città, in alcune sue forme e variabili interpretative, ad essere protagonista di questo primo capitolo introduttivo. I temi che compaiono in questo quadro scomposto rappresentano alcuni degli sguardi – scientifici, letterari, artistici, indissolubilmente legati alle logiche del tempo – che si sono posati sull'urbano e che ne hanno descritto e interpretato l'andamento e l'evoluzione tra l'epoca moderna e l'avvento della realtà globale contemporanea. Attraverso questi sguardi abbiamo tentato di mettere in luce problematiche, contraddizioni e possibilità che scaturiscono da eventi e processi di portata globale e che si sviluppano negli spazi urbani. Sebbene tali processi siano effetto di sovrapposizione storica e territoriale, dunque inevitabilmente intrecciati tra loro, è utile stabilire dei percorsi, dei momenti chiave nella storia delle città per comprendere le direzioni dell'analisi. Oltre questo, si possono provare a definire – ambiziosamente, ma pur sempre in maniera critica – delle “chiavi di lettura” che aiutino a delineare i processi fondativi o alcune delle dinamiche dove questi processi globali si intrecciano e si confondono. Con l'intenzione di fornire una breve panoramica sul tema della città, tema in cui questo studio si vuole

inserirlo, si è scelto in questo primo capitolo di utilizzare alcune “figure” o “modelli” di città, nella misura in cui questi risultano utili a chiarire alcune dinamiche che contraddistinguono l’esperienza urbana. Se nel paragrafo intitolato “La città continua” è il carattere omologante degli spazi urbani a essere messo in evidenza, anche mediante quelle dinamiche che ricadono sotto il nome di “creatività urbana”, è nella città come luogo di incontro e scambio tra culture che risiede l’insieme di significati su cui si è posato lo sguardo di questa analisi. È nella contemporaneità delle città, infatti, che ho potuto individuare quelle “geografie della complessità” (Turco, 1988) che trovano posto, talvolta, sotto forme inedite per quanto riguarda dinamiche di insediamento e eterogeneità. La figura di città che forse più di tutte rappresenta il percorso di “situazioni urbane” di cui parleremo più avanti è quella della “città mobile” e “cosmopolita”, relazionale e interculturale, che nasce e si sviluppa su di un sistema multi-stratificato di *territorialità* che convivono nello stesso spazio.

A stimolare la riflessione sulla città “cosmopolita contemporanea” intervengono le pratiche dell’*agire transnazionale*, sulle quali si fonda la sua rinnovata natura cosmopolita. Nella seconda parte del capitolo, attraverso i concetti di *place identity* e *place attachment*, si è osservato come individui e gruppi migranti mettano in campo diverse forme di capitale sociale nella produzione dello spazio che complessificano notevolmente il *caleidoscopio urbano*. È anche in virtù di tali forme dell’*agire* che, come si è cercato di mettere in luce, esiste anche un altro modello città, descritto in parte nel paragrafo “La città virtuale”: avamposto della città postmoderna, esiste in uno spazio parallelo a quello fisico e materiale dell’urbano, quello “virtuale” e telematico del web.

In ragione di ciò, dunque, pratiche di diversa natura convogliano nelle città sino a darle temporaneamente forma: flussi di capitale e di persone, così come il rinnovamento delle politiche urbane e dei sistemi di *governance* locale e globale, ne modellano i tratti in termini di co-presenza, interazione, compromesso. Tali logiche, in virtù della globalità dei sistemi di comunicazione, di mobilità, di approvvigionamento delle risorse e del mercato, non interessano in maniera esclusiva le grandi città globali (Sassen, 2004), cuore pulsante del mondo post-moderno, ma si espandono lungo gli innumerevoli nodi del *network* globale, arrivando così ad interessare contesti e spazi dapprima soltanto – almeno apparentemente – lambiti dal discorso sulla complessità, la diversità culturale e il rischio globale.

1.1. Figure di città, tra età moderna e contemporanea

Uno dei quesiti più rilevanti per chi si occupa di geografia urbana è senza dubbio quello della problematica insita nella stessa definizione di “urbano” e di “cosa sia” di fatto la città. Se è sempre stato un problema tentare di definire una città in quanto insieme di caratteristiche peculiari e specifiche, oggi lo è ancora di più alla luce delle trasformazioni dell’epoca contemporanea. Si può tentare, in favore di una maggiore comprensione, di operare una breve ricognizione concettuale delle principali forme che la città ha assunto nel corso del tempo, senza pretese di avanzare un trattato di storiografia urbana, ma mettendo in evidenza alcuni termini o operazioni di sintesi che gli studi sociali hanno posto in essere nel corso del tempo. Esse saranno utili, in chiave evocativa, per inquadrare alcune delle dinamiche che interessano, congiuntamente o separatamente gli spazi urbani¹.

Innanzitutto, la città nasce per aggregazione (o addensamento) o fondazione (Rossi, 1989; Martinelli, 2003). Aggregazione di individui in un dato luogo, addensamento di beni, di individui e di strutture. Termini che si prestano a significare non soltanto l’atto della fondazione materiale dell’insieme urbano in chiave storica, ma anche a mostrare alcuni dei sistemi attraverso i quali il mondo contemporaneo opera nella direzione del *fabbricare* la città oggi.

Esiste, alla base, una differenza di scala e di tipologia primaria: parliamo infatti di “insediamento urbano” e di “insediamento rurale”. È su questa contrapposizione, apparentemente banale (per come oggi siamo portati a concepire il fatto urbano) che sono stati definiti i tratti essenziali della città². A partire da questo punto fermo, le definizioni che tradizionalmente hanno tentato di inquadrare i tratti tipici dell’urbanità sono essenzialmente di due tipologie: quelle attente a tratti numerici, quali l’estensione della superficie e il suo rapporto con il numero di abitanti (densità abitativa), il numero di edifici presenti su una determinata area urbanizzata, l’aspetto del nucleo, le attività non agricole e i sistemi di

¹ Sulle forme assunte nel corso del tempo dalla città, sulle diverse tipologie e sulle diverse declinazioni del concetto stesso di urbano si veda il lavoro di Armand Frémont “Vi Piace la Geografia?” (2005). Curiosamente, la parte sulla città (par.9.3.) si conclude lapidariamente con una frase: [La città] è per eccellenza il terreno di scontro fra antichi e moderni, idealisti e realisti. Chi governa la città? E, volendo ripetersi all’infinito, che cos’è una città?

² La letteratura in questione è folta e varia. Si vedano, in una prospettiva esemplificativa e parziale del fatto urbano Castells, 1974; Roncayolo (1988); Cori B., Corna Pellegrini G., Dematteis G. e Pierotti P. (1993); Borja M., Castells M. (2000); Amin, Thrift (2005); Governa F., Memoli M. (2011); Dematteis G. e Lanza C. (2014).

produzione; altre, più eclettiche, che tentano di sintetizzare la complessità del dato urbano, esaminandone le caratteristiche fisiche dell'insediamento in rapporto alla dimensione umana, il modo di vita, l'eterogeneità, l'interazione e la cosiddetta "cultura urbana" (Wirth, 1921).

«Si può tentare di definire una città in modi molto diversi. È comune a tutte le definizioni soltanto il fatto che essa in ogni caso (almeno relativamente) sia un insediamento circoscritto, un 'centro abitato', e non una o più abitazioni isolate. Inoltre, la rappresentazione corrente collega la parola 'città' a caratteristiche puramente *quantitative*: essa è un grande centro abitato» (Weber, 1922; trad. it. 2003: 3).

La descrizione lineare che fornisce Weber si riferisce chiaramente alla fisicità della città come unico elemento in grado di accomunare le diverse ipotesi di definizione. Descrivendo le città come insediamenti, gli studi urbani arriveranno ad analizzare un insieme di elementi sociali, culturali, politici ed economici che raccontano ben oltre la realtà fisica delle città. Parallelamente, osserva Dematteis, è interessante notare come anche i termini impiegati per definire caratteristiche e peculiarità del fatto urbano seguano un percorso analogo, dalla semplice identificazione dello "spazio città" a

«[...] concetti ben più astratti e generali. Dal greco '*polis*' (abitato fortificato) derivano parole come 'metropoli' e 'politica'. Dal germanico '*bberg*' (altura fortificata), derivano borgo e borghese. Dal latino '*urbs*' (città come insediamento) derivano 'urbano', 'urbanizzazione'. Infine l'indoeuropeo '*weik*' è all'origine del francese 'ville', di parole come 'vicino', 'vicinato' e del latino '*civitas*', da cui città, civiltà, ecc.» (Dematteis, 1993: 49).

Oggi potremmo dire senza sbilanciamenti di sorta che, qualsiasi sia la sua definizione o forma, questo sistema circoscritto non esiste più per le sue caratteristiche di insieme limitato ed esclusivo: mancano fundamentalmente il dentro e il fuori, e allo stesso tempo diviene sempre più difficile identificare – se necessario – quali siano i soggetti che stanno dentro e quelli che stanno fuori dalla città. Possiamo ritenere che sino alle trasformazioni indotte dalla nascita della città moderna, che si colloca nel tempo intorno alla seconda metà

dell'800, la distinzione tra cos'era *dentro la città* e cosa si trovava *fuori città* era più semplice da cogliere e più spazialmente segnata: esistevano delle mura, o degli ostacoli di altra natura che separavano l'interno dall'esterno (Roncayolo, 1988; Secchi, 2007). Oggi potremmo dire che la città è ovunque: mancano i limiti della dimensione urbana, che accompagna invece ogni pensiero e azione della vita quotidiana contemporanea.

Esiste dunque per la città un significato *immediato*, rappresentabile nello spazio fisico delle cose. Limitarne la descrizione a “insieme funzionale di edifici e vie di comunicazione” non permette però di cogliere le caratteristiche sociali, culturali, le dinamiche politiche e di insediamento che generano le città, senza le quali le stesse non esisterebbero per come appaiono ai nostri occhi. Esiste poi un significato *mediato* che coinvolge gli individui nel loro rapporto simbiotico con la città (Cattedra, Governa, 2011).

In Europa la sociologia urbana ha lavorato sulla città in maniera altamente critica, soprattutto nei confronti della cultura capitalista e del proprio riversarsi totalmente nella città moderna; il tedesco Georg Simmel³ (1903) osservava come proprio in città si concentrasse la più attiva vita intellettuale; la città del tempo ribolle di novità culturali e sociali, il ritmo è così rapido e frenetico rispetto alla vita rurale da renderla “nervosa”, eccitata; tuttavia, nel rispondere a questo numero elevatissimo di stimoli l'individuo perde in un certo modo sé stesso, subendo passivamente anche la presenza degli altri individui: in ciò, la città produce culture individuali ed esalta l'autonomia del singolo, ma allo stesso tempo ne aumenta il sentimento di solitudine ed elimina i rapporti di vicinato. La città come insieme di comunità lascia il posto alla città come insieme di individui.

Come già osservato circa mezzo secolo fa, una città frutto della frammentazione sociale e del lavoro, delle differenti marche comunitarie dei gruppi, produce una sorta di “atrofia culturale individuale e, allo stesso tempo, un'ipertrofia della cultura oggettiva, quindi omogeneizzante e standardizzante, che nasce e si sviluppa con e dentro la città” (Capel, 1975: 269).

Se da un lato la contrapposizione tra urbano e rurale è stata fondamentale per definire numericamente e in base ai sistemi di produzione la fisionomia dell'insediamento e le sue caratteristiche di sistema funzionante, lo stesso rapporto di discontinuità è servito anche per

³ L'opera di G. Simmel, del 1903, è precorritrice in un certo qual modo degli studi a venire: il titolo, “Metropoli e mentalità”, rimanda all'intento principale dell'autore, ovvero quello di spiegare “il carattere intellettualista della psiche urbana in comparazione a quella della piccola città, che è maggiormente fondato sulla sensibilità e i rapporti affettivi” (Fijalkow, 2017; ns. trad)

definire la “cultura urbana”, o, se si vuole, ciò che Louis Wirth identificava come “stile di vita urbano” (Wirth, 1921). La geografia urbana deve molto in questo senso agli studi sociologici condotti dalla “Scuola di Chicago”⁴: autonomia dell’individuo, stili di vita, strutture di potere, relazioni interetniche e territoriali, marginalità o criminalità sono le principali aree intorno alle quali si sono sviluppate le tematiche di questa scuola di pensiero nell’analisi dei sistemi urbani, dando di fatto il via a una lunga tradizione che inevitabilmente si riflette ancora oggi nei percorsi di studio sulla città. Se però il “modo di vivere” è fondato sull’interazione tra il soggetto e l’ambiente in cui si muove, come è possibile che dato lo stesso ambiente esistano modi e stili di vita differenti? Le modalità di vivere la città si frammentano e si diversificano a seconda del genere, del gruppo sociale, etnico, o religioso di appartenenza.

Wirth si propone dunque di arrivare a una definizione sociologica di città che individui gli elementi che caratterizzano lo stile di vita specifico dei suoi abitanti, il quale secondo l’autore deriverebbe dal fondersi di tre elementi: il numero degli abitanti, la densità degli insediamenti e l’eterogeneità sociale (Wirth, 1921). L’elemento di novità della sua lettura consiste proprio nel riconoscere nella città il fattore dell’eterogeneità sociale che compone e struttura e l’insediamento urbano, il “mosaico sociale” della città. La sua teoria però è stata piuttosto criticata, nonché soggetta a reinterpretazioni nel corso degli anni soprattutto per quanto riguarda l’accezione terminologica di “cultura urbana” (Capel, 1975). Questa, infatti, altro non sarebbe che il prodotto di una graduale crescita del processo di capitalizzazione degli spazi urbani, dell’industrializzazione della società moderna, leggibile più come un “naturale” sviluppo della società occidentale di tipo capitalistico. In breve, secondo Wirth la città è un insediamento fisicamente vasto (estensione), densamente abitato (densità abitativa) e strutturato in maniera socialmente eterogenea (eterogeneità): la cultura urbana sarebbe dunque il prodotto dell’incrocio tra queste tre caratteristiche della città. A ben vedere, osserva Manuel Castells,

«El sistema urbano no es exterior a la estructura social, sino que la especifica, forma parte de ella. Pero en toda práctica concreta es necesario tener en cuenta su articulación a otros niveles que los especificados en el sistema urbano. Esta articulación se hace a través de

⁴ Sono diversi che tradizionalmente si annoverano nella Scuola di Chicago, la cui origine e fondazione si deve a R.E. Park. Tra gli esponenti di spicco ricordiamo E.W. Burgess, L. Wirth e R.D. Mackenzie, ai quali si deve uno dei primi manuali di sociologia statunitensi e l’opera collettiva “La città” (1925).

la inserción necesaria de los agentes urbanos en el sistema de lugares económicos, políticos e ideológicos de la estructura social, así como en las diferentes relaciones entre los lugares que definen a los sistemas en su estructura interna.» (Castells, 1974: 314).

In sintesi, e semplificando, organizzazione sociale e sistema culturale dipendono non soltanto dal numero e dalla varietà degli individui che la compongono. È necessario, per poterne comprendere le fattezze e le dinamiche, prendere in considerazione più nello specifico la struttura tecnologica e la struttura “tecno-sociale, fondamento organizzativo della città” (Castells, 1974).

Amin e Thrift, capisaldi della geografia anglosassone che si pongono l'obiettivo di “ripensare” *radicalmente* le città (Amin-Thrift, 2005; cfr. anche Guarrasi, 2012a) sottolineano come nella definizione di Wirth e in buona parte degli approcci susseguiti e che avevano come base la scuola di Chicago, la città e il modo di vivere la città stessa fosse basato su relazioni sociali e rapporti di tipo co-presenziale, o *face to face*. Lo stesso tessuto etnico dello spazio urbano si evolveva in maniera segregativa e procedeva lungo due vie principali: una segregazione di tipo esterno, con alla base pregiudizi di tipo razziale o un più generico rifiuto del diverso (Dematteis, 1993: 96) e una segregazione interna, ovvero la tendenza di comunità omogenee a stabilirsi nei medesimi spazi urbani ricreando cellule identitarie e zone familiari in uno spazio urbano diverso o poco conosciuto. Ciò che secondo gli studiosi che lo hanno seguito manca nella lettura proposta da Wirth (anche per evidenti aspetti legati al contesto storico) e che la rendono “incompatibile” con alcuni dei tratti salienti della città contemporanea, sono una serie di dinamiche di comunicazione e di relazione che caratterizzano con sempre maggiore frequenza e importanza la vita urbana: parliamo delle relazioni a distanza o dei legami virtuali, che danno vita a nuove forme di urbanità e di relazione che condizionano profondamente gli aspetti fisici e sociali del vivere gli spazi urbani e prescindono decisamente dai legami di prossimità.

Le critiche alla lettura di Wirth testimoniano di un interesse continuo per un tale approccio, i cui elementi sono comunque costantemente utilizzati anche perché ben si prestano a riletture interpretative anche un secolo dopo la loro prima formulazione. L'attualità dell'approccio della Scuola di Chicago risiede soprattutto nel metodo, incline a visualizzare e analizzare attraverso l'“esplorazione della città” (Hannerz, 1980; Lynch, 1964; Guarrasi, 2009), le sue forme più diverse e apparentemente prive di interesse specifico: le

forme istituzionali, le comunità e i gruppi, i centri e i margini della città e, soprattutto, i suoi abitanti e le relazioni tra essi.

La visione di Wirth segnò una rottura fondamentale nel modo di interpretare allora la città, affermandosi come un crocevia per diversi campi di studio, come la sociologia urbana o la geografia. Quest'ultima farà tesoro soprattutto del paradigma relativo alla questione dell'eterogeneità urbana, in chiave ecologica e umana, il quale per certi aspetti soprattutto metodologici, è ancora oggi largamente adottato.

1.2. Processi urbani e complessità. La città contemporanea.

Ripercorrere la storia della città conduce inevitabilmente all'incontro con una serie di tratti mutevoli e talvolta incompleti, come incompleta è la definizione stessa di città. Certo è però che il "sistema mondo" (Wallerstein, 1978) è oggi incentrato sulla forma urbana, sia a livello fisico che sociale, culturale e politico (Wirth, 1921; Borja, Castells, 2000). Sono numerosi i processi che hanno condotto alla dimensione attuale dello spazio urbano contemporaneo, ma di questi alcuni sono senza dubbio stati - e sono ancora - determinanti nello sviluppo della forma e dei discorsi sulla città per la loro enorme portata: il capitalismo, e la sua "attualizzazione" nella città neoliberale; i processi di innovazione tecnologica degli ultimi cinquanta anni e gli effetti di quella che per comodità d'uso terminologico rientrano nel macro-insieme che chiamiamo "globalizzazione".

Questi avvenimenti di portata epocale costituiscono la sostanza dell'epoca attuale, quella contemporanea, le cui trasformazioni sono particolarmente rilevanti nei sistemi urbani su una scala multilivello, dal punto di vista materiale a quello simbolico, sociale culturale e politico⁵.

⁵ In riferimento ai cambiamenti epocali che interessano la contemporaneità e sono inevitabilmente proiettati sul futuro, alcuni autori contemporanei (Crutzen, 2005) hanno coniato, in campo dapprima esclusivamente geologico, poi arrivato alle altre discipline, tra cui quelle umanistiche, il termine "Antropocene", il quale, in sintesi, rappresenterebbe l'ingresso del pianeta terra in una nuova era geologica, quella dell'uomo. A tal proposito, diverse critiche sono state mosse soprattutto nei confronti di un utilizzo improprio della definizione di era geologica e delle sue cause, ipotizzando che non possa essere l'uomo in sé a causare tutta una serie di cambiamenti climatici e proiettare il pianeta verso una nuova condizione evolutiva guidata dalla razza umana, ma una serie di fattori e dinamiche che sono strettamente legate con la modernità e la contemporaneità. J.W. Moore (Moore, 2014) propone invece il termine alternativo di "Capitalocene", volto a sottolineare la preponderanza del capitale e dei sistemi capitalistici sui modelli di produzione a scala planetaria, determinanti nell'evoluzione del modo di vivere del pianeta contemporaneo. Secondo Moore, il termine Antropocene oscura anziché illuminare lo scenario dell'attuale crisi planetaria: *"individuare le origini del mondo moderno nella macchina a*

Un assunto generico sulla città contemporanea ci conduce a continuare ad identificarne tra le pratiche di produzione quelle interne ad un sistema strettamente legato alle – e dipendente dalle – logiche del mercato e una serie di dinamiche connesse in maniera bilaterale ad esso e allo sviluppo urbano: crescita incontrollata delle città, speculazioni economiche, elettorali o edilizie, logica del consumo e della sovrapproduzione. Il capitale, e con esso il mercato, è stato ed è in maniera differente alla base delle trasformazioni territoriali che sono occorse e occorrono nelle città contemporanee, a partire dalla propria conformazione e dagli oggetti che esse racchiudono: le fabbriche, un tempo centri di produzione e cuore pulsante del sistema produttivo; i centri finanziari e bancari di supporto alla produzione, lo sviluppo di reti di trasporti e di comunicazione su diversa scala, dall’800 sino ai giorni nostri (Wallerstein, 1978; Harvey, 1998; Borja, 2006).

L’incessante processo di fabbricazione della città intreccia gli interessi della produttività con quelli della diffusione dei beni su larga scala.

“Il termine globalizzazione suggerisce un cambiamento radicale nel modo di vivere e di produrre, percepito, non senza timore, come una forza che pervade il mondo moderno avvicinando spazi e persone” (Gemmiti, 2004: 20).

Quanto viene detto sul tema della “città globale” (Borja, Castells, 1997, Sassen, 1991; 2004) e anticipato da Marshall McLuhan (1979) si fonda quasi solamente su di una base prettamente economica; anche gli aspetti sociali vengono letti in chiave o in funzione del loro profilo economico, dalla dispersione della produzione alla ri-concentrazione spaziale del

vapore e nelle miniere di carbone significa dare la priorità alla dismissione delle stesse macchine e miniere (e delle loro incarnazioni del XXI secolo). Collocare le origini del mondo moderno nell’ascesa della civiltà capitalista a partire dal 1450, con le sue audaci strategie di conquista globale, mercificazione infinita e razionalizzazione implacabile, significa dare precedenza ai rapporti di potere, sapere e capitale che hanno prodotto – e ora stanno distruggendo – il mondo moderno come l’abbiamo conosciuto.” In un certo senso, è necessario politicizzare la lettura del dato evolutivo del pianeta, così come è necessario inserirvi dinamiche fondamentali della modernità quali il lavoro, la preponderanza del sistema capitalistico e soprattutto i rapporti di potere che persistono proprio a partire dalle rivoluzioni dell’età moderna. In alcune conversazioni sul tema con dei colleghi geologi dell’Università di Bologna, mi è stato confermato come il termine, peraltro, non sia ancora stato ufficialmente adottato dalla società geologica internazionale che ancora ne discute la validità scientifica: questo perché, sintetizzando, un tale approccio sia riferito al futuro piuttosto che al passato; le rocce costituiscono il supporto, il *record* di dati del geologo, il quale compito è di analizzarle per come si presentano nel presente, non per come potrebbero essere nel futuro. L’Antropocene o Capitalocene rimane per ora un concetto prevalentemente antropologico, poco trattato da umanisti e sviluppato invece, non senza difficoltà, dalla comunità geologica internazionale; ciononostante, i recenti sviluppi sul tema e il sempre maggior numero di conferenze, studi e contributi della comunità scientifica dimostrano un manifesto ed attento interesse nei confronti di un tema così attuale e importante. In geografia, a tal proposito, si rilevi dei lavori e dell’interesse manifestato, tra gli altri, da Giorda (2017). Si veda anche Chakrabarty (2015).

potere economico e della produzione stessa⁶. Se agli albori, tra gli anni '70 e '80 il termine veniva utilizzato appunto per definire la spinta dei mercati nella futura economia globale – che avrebbero poi generato – è di fatto opinione comune che il mercato esteso alla scala planetaria non sia stato l'unico elemento volto a definire il concetto di globalizzazione, ma si tratta di tutta una serie di fattori economici, sociali, culturali, di relazioni di potere e dinamiche politiche e di un insieme di modelli sovrapposti o giustapposti. Certo è comunque che si tratta di un fenomeno fatto di logiche e principi che sottostanno ad un qualsivoglia tipo di produzione – riproduzione, sia che si tratti di beni (e quindi prodotti) sociali, culturali o materiali.

«La città subisce, in certa misura, questo comportamento dell'impresa, perciò se per un lunghissimo periodo assume la forma di un unico grande stabilimento, da un certo punto in poi diventa il luogo in cui si concentrano le funzioni di direzione coordinamento di una produzione che ormai si svolge altrove» (Gemmiti, 2004: 21)

In generale, i fenomeni globali prendono piede e si sviluppano nelle città per delle motivazioni immediatamente riconducibili alle precedenti considerazioni: le città sono il contesto in cui avvengono, prendono forma, si percepiscono, e da cui si diramano cambiamenti di portata globale; le città sono poli multifunzionali di attività commerciali e finanziarie, le quali sono sottoposte ad un forte processo di multinazionalizzazione (pensiamo soltanto al termine *multinazionale*); sono punti di accesso o incursione favoriti dalla loro funzione di crocevia lungo le reti di trasporti e comunicazioni su diverse scale⁷; inoltre, «rappresentano il luogo in cui si concentra l'innovazione, la formazione e forniscono il capitale sociale umano fondamentale in questi processi» (*Ibidem*: 24).

La grande città come noi la conosciamo e come la concepiamo oggi, allo stesso tempo centro politico, amministrativo, sociale e soprattutto economico è principalmente un prodotto della modernità (Frémont, 2005). La città contemporanea si può considerare almeno in parte il superamento di un sistema urbano, quello moderno appunto, che si

⁶ Pensiamo ad esempio agli spostamenti globali di manodopera attraverso i quali si è spesso trovata la spiegazione ad alcuni consistenti flussi migratori internazionali, come per il caso delle donne provenienti dall'Ucraina o dalle Filippine in viaggio verso l'Europa, un fenomeno sociale massivo letto esclusivamente in chiave di domanda-offerta del mercato globale e locale.

⁷ Esse infatti sono più o meno interessate dall'argomento, almeno in termini numerici, soprattutto in riferimento alla posizione occupata nella scala globale, che ne fa ormai di fatto un elemento al pari della prossimità o distanza geografica. Garantiscono l'accesso di persone, beni, servizi e culture.

configurava come appendice territoriale del sistema stato-nazione di riferimento (per altri versi potrebbe essere l'estensione, l'amplificazione su scala globale della città moderna). Nella città moderna si è consolidato uno stile di vita, una forma di vivere sociale che ha uno scopo comune tendente alla produzione ed al profitto. La città contemporanea sta mettendo in crisi questo sistema di ritorno economico della vita quotidiana apportando modifiche sostanziali agli spazi urbani, soprattutto in termini di morfologia sociale, che riportano in un certo senso il legame sociale e comunitario al centro, e mettono in crisi i concetti di cultura urbana e di sistema di vita urbano come forme univoche dell'abitare la città.

1.2.1. La città continua

Da un punto di vista letterario la città è stata essa stessa teatro e protagonista di storie e racconti che ne hanno dipinto di volta in volta i tratti e colorato le forme. Uno dei più rappresentativi fra gli autori che hanno reso protagonista la città moderna e contemporanea – ma non solo – è Italo Calvino, che ci aiuta a comprendere in uno dei suoi testi più significativi, “l'ultimo vero poema d'amore verso le città⁸”, alcune “figure di città” descrivendo con una certa lungimiranza (il testo è del 1972)⁹ la città da molti autori descritta come postmoderna, postindustriale o neoliberale.

Alcuni passi utili al nostro discorso identificano una linea *continua* che si può recuperare nel cercare di osservare attraverso la lente letteraria il rapporto tra i diversi modelli di città (Rossi, 1987), tra presente, passato e futuro. Nell'urbanistica immaginaria di Calvino si ritrovano tanti suggerimenti all'opposizione tra la città moderna e la città come “bene comune”, viste con lo sguardo appassionato e quasi onirico di chi rivolge la propria attenzione a un momento storico in cui è sempre più difficile abitare e vivere a pieno le città.

⁸ Il libro “Le città Invisibili” è formato da una serie di racconti, raggruppati secondo un ordine che descrive le diverse “tipologie di città”. Con una tecnica narrativa decisamente calviniana, che oscilla tra il racconto breve e il romanzo filosofico, Calvino descrive i tratti della metropoli, del villaggio, della città di provincia. Racconta di volta in volta di una città che è simbolo di qualcos'altro, ora il consumismo, ora l'apatia, l'indifferenza o la pace e la vita. Foltissima la critica al testo di Calvino, divenuto nel tempo uno dei testi fondamentali nelle facoltà di architettura e di scienze umane non soltanto italiane. Si veda, ad esempio Segre (2004).

⁹ Si può leggere un'affinità con Lefebvre: lo stesso Calvino, nel periodo di gestazione dell'opera si trovava a Parigi, città determinante nello sviluppo della stessa. E il Calvino narratore, affidatosi al viaggiatore Marco Polo afferma: “Ogni volta che descrivo una città dico qualcosa di Venezia... Per distinguere le qualità delle altre, devo partire da una prima città che resta implicita. Per me è Venezia” (Calvino, 1972: 94); La stessa città che per Lefebvre è sinonimo di *città come opera* (Lefebvre, 1976).

Il discorso che traspare dalla descrizione della città di *Leonia*, o di *Trude*, può trovare un corrispettivo nella variegata realtà urbana. *Una, nessuna e centomila* città e immagini di città¹⁰.

Da una parte c'è *Leonia*, la città del consumismo; dall'altra c'è *Eufemia*, la città degli scambi. *Leonia* “rifà sé stessa tutti i giorni”: questo rinnovamento è dovuto però soltanto al continuo accumulo e consumo di beni e prodotti, all'usa e getta compulsivo. Potremmo dire che non è la città a rifarsi, ma solo l'immensa mole di merce che vi è all'interno. E *Leonia* accumula sia all'interno che all'esterno. Perché se da un lato, spende, mangia, consuma, dall'altro accumula rifiuti, produce eccedenze doppiamente inutili. Gli abitanti di *Leonia* accumulano per consumare ed espellono, lasciano al di fuori della città ciò che non serve loro o ciò che pensano possa ledere la loro integrità di cittadini e consumatori. Essa è metafora dell'individualismo, della speculazione che il potere esercita sull'abitante. Se invece si passa per *Trude*, la continuità del fatto urbano è psicologica oltre che spaziale: il viaggiatore che la incontra non trova differenze tra questa e un'altra città. *Trude* è per certi versi la città che tutti conosciamo: l'elemento che più la caratterizza è quello di essere simile alle altre, nei luoghi, nelle persone e nei modi di vivere la città. È, forse, la città industriale moderna, votata alla funzione e alla struttura. Ma le città non sono uguali: sono simili, presentano numerosi punti di incontro e altrettanti punti di rottura che ne veicolano l'immagine e determinano al tempo stesso la forma presente e futura. Roncayolo ricorda, a tal proposito, come è proprio di queste differenze che le città vivono, e che a partire da esse si distinguono e si riconoscono:

“Le differenze tra una città e l'altra, oppure le disuguaglianze all'interno di esse sono più significative di un modulo che definisca chiaramente il fenomeno urbano; esse pongono immediatamente il problema del funzionamento e dei limiti dell'agglomerato” (Roncayolo, 1997: 12).

È proprio questo probabilmente il senso che *Calvino* ha voluto dare alle sue visite presso “Le città invisibili”. La descrizione che ne offre trova riscontro nell'attuale dibattito sulla città contemporanea, che (non) si distingue per essere omologata e standardizzata, attraverso processi di uniformazione dei luoghi e mercificazione della città. Ne sono un

¹⁰ Il riferimento è chiaramente al romanzo Pirandelliano “Uno, nessuno, centomila”; la seconda parte ricorda invece il verso di una canzone di una band italiana, pilastro della scena indipendente e *alternative rock* italiana, i *Marlene Kuntz*, dal titolo “*Chi mi credo d'essere?*”

esempio i grandi centri turistici, o le città copia-di-città che tendono sempre di più a somigliarsi e perdere le proprie “identità”, appiattendolo “l’altrove” all’interno di esse nel tentativo di adeguarlo alla massa (Foucault, 1976; Harvey, 2007). Conviene però, nell’analizzare il *milieu* urbano (Governa, 2011), rispettare delle distanze da posizioni ferree e discorsi sulle culture urbane che legano indissolubilmente i cittadini e modellano i loro stili di vita alla città così intesa. Esistono altre città, come quella di Eufemia. Essa è la metafora della città come luogo di incontro, di connessioni culturali e sociali. A Eufemia si incrociano mercanti che provengono da tutto il mondo, ma che non si limitano a vendere le loro mercanzie e poi andarsene; quando è finita la giornata, si siedono e si raccontano delle loro terre e delle loro case, e stanno ore ed ore seduti davanti al fuoco a parlare. A Eufemia dunque non si tratta solo di mercato, ma si tratta anche di racconto, di memoria e di identità: identità delle persone che si incrociano portando insieme ai loro beni anche i loro saperi e i loro retaggi culturali; identità e memoria dei luoghi, tenendo conto di quello che viene costruito nel presente e quello che rivive nei racconti e nella memoria collettiva. La città diventa così il luogo d’elezione di una cultura ibrida e osmotica, che non si arrende alle *speculazioni* tanto *edilizie*¹¹ quanto retoriche, ma che fa della necessità dell’esperienza tra persone, gruppi, culture e stili di vita l’unica via da perseguire per ridotare la fabbrica urbana di un senso condiviso di *opera* collettiva.

¹¹ Il riferimento è a un altro testo emblematico di Calvino, “La speculazione edilizia”, edito da Einaudi nel 1963.



Fig. 1.1. Fernand Léger *La Ville*, 1919; olio su tela cm 231,14 x 298,45. Philadelphia Museum of Art, A. E. Gallatin Collection, 1952

1.2.2. La città “creativa”

Molti studiosi hanno sottolineato la necessità di applicare uno sguardo molteplice, nelle sue angolature e nel metodo, allo studio della città. Possiamo dire che a partire da Lefebvre (1976a), la critica agli studi urbani mirava a considerare necessariamente il rapporto fondamentale nella produzione e nella percezione dello spazio tra il soggetto, l'individuo e lo spazio stesso, socialmente e fisicamente inteso, dotato storicamente, culturalmente ed economicamente di una struttura che ne condiziona il rapporto con la società (Lefebvre, 1976a; Turco, 1988; De Certau, 2001; Beck, 2005; 2009). Nonostante ciò, numerose discipline i cui interessi gravitano intorno alla città hanno limitato l'analisi di alcuni aspetti sociali e culturali, concentrandosi spesso su relazioni (stabilite su rapporti di tipo più o meno deterministico) tra le evidenze e le emergenze territoriali (prevalentemente fisiche o materiali) e le dinamiche di potere alla base di queste, secondo un approccio di tipo *top-down*,

lasciando dunque in disparte quelle dinamiche apparentemente marginali che contribuivano – e contribuiscono – ad “agire ed agitare la città” dal basso¹².

La pianificazione, costantemente interessata al paradigma della crescita e all’inseguimento dell’idea moderna di città, spesso non ha saputo osservare i cambiamenti che stavano avvenendo sia a livello urbano che a livello sociale.

Cosa significa in questo senso “città creativa”? Si possono identificare due “punti di vista” attraverso i quali si può declinare il concetto di “creatività urbana”. Da un lato recuperiamo il senso di una creatività “spontanea” e di “prossimità” implicita al fatto urbano: si tratta di quella dimensione che pervade le strade, le piazze e i luoghi pubblici che, proprio per via del loro statuto “condiviso” e potenzialmente aperto a tutti, sono fucina creativa per eccellenza. È nelle piazze che nel passato avvenivano gli incontri pubblici, o i comizi. È nelle piazze e nelle strade (siano esse fisiche o virtuali) e che oggi si diffonde il sapere, si produce e si propaga la cultura popolare; è all’aperto che si sentono i suoni della città, si incontrano persone, si dialoga e si discute; che hanno luogo le manifestazioni e prendono piede gli eventi pubblici. Questo è un tipo di creatività quotidiana che, sia o meno promossa o prodotta dalle logiche del potere, si riflette inevitabilmente su tutte le fasce della popolazione urbana, generando un movimento (di persone, di simboli, di opinioni) che contribuisce a produrre il senso della *città come opera*, in un sistema di produzione che segue una linea dal basso verso l’alto. La creatività urbana è anche dovuta alla contaminazione e all’ibridazione di saperi, culture e pratiche che portano alla nascita e allo sviluppo di nuove forme artistiche dell’abitare. La diversità stimola la creatività e, in un certo senso, dona vigore e nuova energia agli spazi urbani.

Da un altro punto di vista, la creatività urbana può essere declinata in maniera piuttosto differente. Soprattutto negli ultimi anni, infatti, la diffusione di una retorica creativa-culturale nelle città europee ed extraeuropee rappresenterebbe un chiaro esempio delle logiche neoliberali nelle città contemporanee (Rossi, Vanolo, 2010; Olivi, 2014). Le città sono in costante competizione, sono lo strumento principe per il mantenimento del processo capitalista a livello globale: le grandi città globali infatti (ma anche le realtà ben più limitate e fisicamente circoscritte, proprio in funzione del sistema di rete che abbiamo poco fa

¹² Per una recente illustrazione di pratiche riconducibili all’agire territoriale dal basso, si veda Cattedra, Tanca, Gaias (2017).

discusso) generano flussi finanziari, di capitale e movimenti di persone che partecipano alla ridefinizione reticolare delle condizioni urbane su scala planetaria.

In un intenso seppur breve articolo, Alessandra Olivi esemplifica come le logiche neoliberali del mercato siano riuscite a permeare gli strati culturali della città, appropriandosene, e dando vita a un sistema di logiche della competitività urbana che prevede una serie di “concorsi a premi”: si pensi in particolar modo, con specifico riferimento al caso Italiano o Europeo all’elezione annuale e largamente anticipata di “capitale della cultura”, italiana o europea, o alla “capitale della gioventù europea”, per citare alcuni esempi¹³. In occasione di questi eventi, l’attrattività degli spazi urbani fa leva sulla loro capacità di attrarre investimenti, pubblico e consumo; dai megaeventi alle logiche turistiche di creazione e messa in opera di infrastrutture ricettive e retoriche culturali, molte città in maniere differenti mercificano i propri spazi su misura di un pubblico ormai vasto di consumatori. È interessante dunque osservare come questo succeda in maniera visibile anche in città medio-piccole e de-industrializzate o tagliate fuori dai processi di industrializzazione “classici” e di lunga durata – come il nostro contesto di indagine - dove si presta ad esempio particolare attenzione alla creazione di spazi apparentemente pubblici, come luoghi di *loisir* e tempo libero o spazi dove sorgono progetti architettonici particolari, che rispondono a una logica di presunta sostenibilità e di necessario consumo degli spazi stessi.

Perfettamente calzante è a tal proposito la definizione di David Harvey di “*creative destruction*”, vicina al concetto espresso sempre dallo studioso britannico di “capitalismo estrattivo” (Harvey, 2007)¹⁴. In riferimento alla città, questa “distruzione creativa” (invertendo l’ordine, anche una creatività distruttiva) diventa un reale compromesso tra mercato e luogo: l’abbattimento delle barriere spaziali favorisce l’entrata vigorosa di flussi di

¹³ Nel caso della Sardegna, dal momento che ci occupiamo di Cagliari, i sistemi di competitività si ripercuotono anche sugli insediamenti urbani più piccoli, soprattutto nella creazione e nella spropositata proliferazione di eventi culturali estremamente mercificati, che piuttosto che diffondere elementi culturali, servono da richiamo turistico verso zone prima poco attrattive da questo punto di vista. Ne sono chiari esempi le diverse manifestazioni promosse dalla Regione Autonoma e dai singoli comuni della Sardegna come “Autunno in Barbagia, o “*Cortes Apertas*” diffuse in maniera costante negli ultimi anni e allargandosi anche a zone che non erano state prese in considerazione nei progetti iniziali di messa in opera dell’evento, talvolta adattandosi, talvolta cambiando il nome a seconda della zona o della specificità culturale messa di volta in volta in mostra.

¹⁴ Sappiamo che non è il solo lavoro di Harvey a contenere riferimenti al capitalismo estrattivo o al concetto di accumulazione per spoliamento; temi, questi, che possono essere applicati a sistemi differenti e su differenti scale, dalla geografia al marketing, dal colonialismo di insediamento all’urbanistica. In questo senso, possiamo declinare il concetto di accumulazione per spoliamento con la quantità continua di flussi finanziari e più in generale economici che si riversano sulle città e che avviano un processo di competitività interna agli spazi urbani che esclude chi, di fatto, non possiede capitali tali da poter prendere parte a dinamiche di partecipazione delle città.

capitali e investimenti, modificando la città in un sistema di consumo anziché di produzione; non più un sistema volto a sostenere i suoi componenti (gli abitanti) fornendo sempre più servizi, ma un sistema competitivo di strategie volte ad accentuarne le disparità. Ciò genera anche nuovi “stili di vita urbani” che minacciano chi si trova a stare al di fuori del discorso portato avanti dalle logiche del mercato: gli strati più bassi o marginali della società.

Secondo Harvey, i modelli di città così pensati arrivano al collasso, indebolendosi, sino a giungere al processo inverso di “dissoluzione della città come comunità locale” (Harvey, 2012). La città rischia così di perdere le sue identità man mano che le pratiche sociali della convivenza si indeboliscono, le distanze tra gli strati della popolazione si accentuano e la sua immagine non riflette più quella di una o più comunità al suo interno (*Ibidem*). Del resto, già Lefebvre (1976) aveva considerato che la città, da *opera*, diventa *prodotto* attraverso questo senso di continua spettacolarizzazione del fatto urbano (cfr. anche Debord, 1967).

Attraverso un ritorno all’idea di “città-opera” (collettiva e inclusiva) si manifesta l’opportunità di recupero del senso di città come insieme di comunità. In tal modo, in una città attrattiva ma spesso poco “vivibile” per un numero sempre crescente di persone (poiché fuori dalle logiche del mercato, se non da consumatori), si può promuovere un interesse sociale che attivi una rivitalizzazione urbana dal basso, «rafforzando o ridisegnando reti sociali e di solidarietà che confluiscono nella costruzione di un attivismo urbano fortemente mobile ed eterogeneo» (Olivi, 2014: 10). In questa tensione con la creatività distruttrice del mercato si pone la forza creativa e interpretativa dei singoli individui o dei gruppi che attuano forme di resistenza a queste dinamiche proponendo alla scala globale nuove forme di appartenenza, nuove forme di cittadinanza urbana che si manifestano al di fuori dei parametri geografici e dei confini strutturalmente stabiliti. Una maggiore equità sociale passa inevitabilmente per la riforma della fabbrica urbana (Harvey, 2013). Questo è un altro punto fondante del nostro studio su Cagliari, che si focalizza sul contributo “comunitario” e “migrante” alla “fabbricazione” contemporanea della città.



Fig. 1.2. Umberto Boccioni, *La strada entra nella casa*, 1911. Sprengel Museum, Hannover

1.2.3. Questioni di scala: piccole, medie e grandi città

Nell'ambito delle scienze sociali come in altri campi disciplinari, l'attenzione nello studio degli agglomerati urbani è stata rivolta perlopiù a città o a sistemi che rispecchiavano un certo tipo di caratteristiche: quello di essere, sostanzialmente, dei centri urbani di grandi dimensioni, sia in termini fisici di estensione che in termini di densità abitativa. Numerosissimi sono gli approcci che hanno osservato e analizzato le varie dimensioni e dinamiche geografiche, sociali, economiche o, più in generale, dei processi urbani concentrandosi con maggiore interesse sulle grandi capitali globali come New York o Shanghai, Londra, Parigi o Amsterdam (Sassen, 2004; Petsimeris, 2006; Tarrus, 2002; 2013; et al.), per citarne alcuni. L'analisi poi, riguarda sempre più la totalità dei continenti, con particolare riferimento all'esplosione di alcuni spazi urbani (Gottmann, 1961) in Africa, nel sub-continente Indiano e nel continente Asiatico (per citarne alcune: Shanghai, Guangzhou in Cina; Il Cairo, Lagos in Africa; New Dehli, Mumbai o Islamabad nel subcontinente indiano), i quali rappresentano l'esempio lampante di un sistema demografico in piena "crisi geografica": mi riferisco alle previsioni di crescita demografica e all'enorme divario che esiste tra i Paesi cosiddetti de Sud e del Nord del mondo¹⁵.

Per ritornare agli studi sulla città, gli approcci legati a una dimensione del "cosmopolitismo" teso in questo caso a osservare gli schemi della mobilità internazionale, del lavoro e della finanza, sviluppatasi e consolidatisi nei grandi mondiali non tiene di fatto conto di tutto un sistema urbano che non è incluso in quella grande cerchia metropolitana delle grandi città, delle metropoli e delle città globali (Sassen, 2004; Dematteis, 1993). Queste città, sviluppatasi in stretta interdipendenza, sono contraddistinte da un "marchio di fabbrica globale" che permette di identificarle a partire da alcune caratteristiche salienti. Esse, infatti, prescindono dalle rispettive forme urbane regionali e mostrano caratteri simili alle altre città globali sviluppatasi nello stesso mercato transnazionale (grattacieli, strade, centri finanziari, divisione dello spazio centrale in *city* e *suburbs*, quartieri operativi divisi per funzioni, ecc)(Soja, 2000; Harvey, 2010). Le città vengono ripartite in questo senso per funzioni, ovvero per la loro possibilità di oltrepassare i confini amministrativi (le città globali, metropoli, megalopoli)

¹⁵ Per quanto riguarda previsioni e statistiche, i dati sono consultabili sui portali web dell'ONU, della FAO e dell'UNHCR o consultando i lavori e i rapporti periodici del *Plan Bleu*, l'osservatorio mediterraneo sull'ambiente e lo sviluppo, con sede di lavoro in Francia. Uno schema utile che riguarda invece l'area ristretta del mediterraneo e vicino oriente, è offerto da Marina Fuschi (2008).

e divenire delle entità a sé, con un ruolo strategico di legame e ponte tra realtà amministrative differenti (regioni, stati, continenti). Nonostante possiedano tutte le funzioni al loro interno, secondo Dematteis “la vera specializzazione delle città globali è nel settore quaternario (cioè nel complesso delle funzioni direzionali al massimo livello)” (Dematteis, 1993: 79); rivestono dunque un ruolo importantissimo in termini di polarità, a livello multiscalare, per regioni, stati o addirittura a livello intercontinentale. Ma se abbandoniamo temporaneamente il discorso sulle “città importanti”, osserviamo come negli ultimi anni le politiche territoriali hanno concentrato la loro attività discorsiva e applicativa sulle altre “grandi città”, quelle *metropoli non-metropoli* che nascono in seno a un ordinamento giuridico che ne determina l’identificazione. Se nel caso francese, come ricorda Demazière (2015)¹⁶ «on peut citer la politique des pôles de compétitivité, l’appel à coopération métropolitaine, la démarche récente de labellisation “French Tech” ou la création d’une nouvelle catégorie de structure de coopération intercommunale : les « métropoles»», anche in Italia l’ordinamento amministrativo ha dotato realtà urbane territorialmente rilevanti (ma non tali da poter essere definite metropoli) della denominazione di “città metropolitane”. Anche la città di Cagliari, insieme a 16 comuni¹⁷ del circondario più o meno prossimo è stata riconosciuta come tale nel 2015¹⁸.

Ancora Dematteis, infatti, suggerisce come, nonostante in linea di massima gli studiosi siano d’accordo sul concetto di città globale, non lo siano altrettanto sulla loro individuazione (Dematteis, 1993: 79). Si potrebbe discutere proprio in relazione al concetto di polarità, soprattutto per quanto riguarda la forte interconnessione che permette di unire tra loro non solo città globali “classiche”, ma buona parte dei centri di medie e grandi dimensioni sul pianeta. Nel nostro caso, portare la riflessione sull’urbano verso temi quali le migrazioni e le comunità diasporiche, permette di aggiungere nuove e inedite polarità a queste “reti di città” (*Ibidem*), portando a considerare come città globali (in quanto parte di una comunità in diaspora, sparsa per il mondo) anche quadri urbani non ascrivibili alla funzione esclusivamente amministrativa come nel caso precedente. Si tratta di città che tuttavia si

¹⁶ Demazière, citato in Carabelli R., (2015).

¹⁷ I comuni che fanno parte dell’area metropolitana di Cagliari sono: Assemini, Decimomannu, Elmas Uta, Quartu Sant’Elena, Quartucciu, Selargius, Sinnai, Settimo San Pietro, Capoterra, Sestu, Pula.

¹⁸ La città metropolitana di Cagliari è stata istituita con la Legge Regionale n. 2, del 4.02.2016. È costituita da 17 Comuni con circa 432.000 abitanti, di cui circa 154.000 per il capoluogo, Cagliari. Su questo, si vedano Bellino, Cattedra, Memoli, Puttilli (2017) e Cadeddu (cds.)

interpongono in una rete di relazioni fortemente connessa a livello globale. In sostanza, ci sono altre città che possiamo in maniera differente considerare “città globali”.

Alla luce di quanto osservato finora, è lecito pensare che la fondamentale chiave di lettura dello spazio urbano contemporaneo risieda forse nel nuovo statuto sociale della città. I processi globali hanno accelerato quell'insieme di flussi che convergono nelle città collegandole a livello multi scalare, determinando modifiche interne agli spazi urbani ai diversi angoli del pianeta. La città dunque, confrontandosi con infinite richieste, nuove e vecchie, di locale e di globale (Baumann, 2003) si trova faccia a faccia con necessità e bisogni che sono sempre più esterni al sistema tradizionale, un sistema generalmente basato su società di tipo tradizionale e su modi di interpretare e vivere la dimensione urbana radicalmente cambiati negli ultimi 50 anni. Tali sistemi geneticamente chiusi, solo in alcune declinazioni dell'urbanità hanno presentato, già da diverso tempo, le caratteristiche di quelle che Saskia Sassen definisce le *città globali*.

Fuori dalla cerchia di queste ultracittà il senso urbano così come oggi lo intendiamo non era concepibile né estendibile a realtà come quella cui diamo maggiore importanza nell'analisi, ovvero il contesto sardo-cagliaritano, né tantomeno a città di medie e piccole dimensioni sparse qua e là nell'Europa continentale. Se da un lato gli eventi importanti a livello mondiale accadono a Londra, Parigi, New York o Tokyo, anche nelle realtà più ristrette, provinciali e liminali del contesto urbano nazionale ed extranazionale ha preso il via un processo di riformulazione dei contenuti urbani senza precedenti nella storia delle città. Inoltre, come ritengono Borja e Castells,

«L'articolazione della struttura urbana delle grandi e piccole città europee, e delle infrastrutture fisiche e sociali ad essa collegate, è ancora in una fase di profonda ristrutturazione funzionale e di senso, culturale e spaziale» (Borja, Castells: 1997: 42)

A tal proposito, è puntuale osservare come la *superdiversity* (Vertovec, 2007)¹⁹ di una città come Londra, è presente in scala ridotta in contesti dapprima nemmeno lambiti

¹⁹ Riguardo questo argomento, si rimanda alla sessione del seminario *Cities and Mobilities Seminar Series #2 Cities, Mobility and Diversity*, specialmente all'intervento del Prof. Adrian Favell, tenutosi ad Amsterdam il 3/10/2017 presso l'IMES (*Institute for Migration & Ethnic Studies*) e disponibile in rete sul sito www.imes.uva.nl

dall'argomento multiculturale, se non in tempi ben più lontani e basati su sistemi di interazione differenti. I centri cittadini stanno quindi modificandosi a tal punto da diventare “connettori con il globale, con spazi centrali in permanente ristrutturazione e periferie suburbane che si trasformano in aree rifugio per vari gruppi sociali e attività economiche, sia per segregazione sia per demarcazione spaziale della propria esistenza” (Borja, Castells, 1997: 54). Quello di superdiversità è uno dei concetti intorno a cui ruota buona parte di questo insieme di percorsi e traiettorie disegnate dalle mobilità. Nei capitoli e paragrafi successivi il termine apparirà spesso: la città che si vorrebbe raccontare è una città “super-diversa”.

In questa prospettiva, nel nostro caso di studio, anche Cagliari è una “città globale”, nonostante la sue perifericità e insularità.

1.2.4. La città è mobile. Territorializzazioni, reti e connessioni

Un aspetto tanto interessante quanto determinante nell'osservare la città oggi, è che, contrariamente a quanto viene affermato in buona parte nel discorso sulla globalizzazione - o sulla condizione postmoderna delle società in generale -, il fatto che non esistano più elementi di connessione territoriale in senso stretto non preclude assolutamente la possibilità di un attaccamento territoriale originario. In altre parole, il distacco fisico da un contesto territoriale e il successivo insediamento in un altro, non implica necessariamente il distacco materiale o simbolico dal primo. “Il nuovo mondo urbano in gestazione” (Borja, Castells, 1997: 19), può essere inquadrato all'interno di un nuovo modello di società urbana, quella cosiddetta “del flusso”, una società in cui la base del potere è costituita essenzialmente da fluidità e in cui il potere, la ricchezza, ma anche la cultura e l'informazione sono organizzate in reti globali e che trascendono più semplicemente la dimensione locale o nazionale. (Appadurai, 2001; Borja, Castells, 2002). Quello a cui si assiste può essere considerato come un processo multisituato dalla duplice fisionomia: laddove da un lato si perdono dei contatti causali e fisici a livello territoriale, questi si riproducono altrove connettendo in una fitta rete di relazioni seriali o casuali soggetti, territori, pratiche, spazi dislocati e, allo stesso tempo, connessi tra loro, nonché autonomi e interdipendenti gli uni dagli altri.

Il concetto chiave alla base di questo modo di intendere l'“esplosione degli spazi urbani” (Gottmann, 1961), un concetto che ha ormai più di sessanta anni, sono quelli di rete

e di interconnessione. La rete rappresenterebbe un nuovo modo di concepire la morfologia delle città, che determina oggi il flusso dei capitali, delle persone, delle tecnologie, dei mezzi di produzione e riproduzione del capitale finanziario, umano, sociale. In questa accezione, il termine rete dovrebbe essere inteso in più modi e su scale differenti, complementari e interconnesse: da una parte una *rete globale*, quella che conosciamo, fatta di mezzi di comunicazione su più livelli, tecnologie, telematismi; dall'altra una *rete interna* alla scala urbana, che è inevitabilmente una *rete di individui*, fatta di spostamenti e di mobilità, di delocalizzazioni e di posizionamenti strategici, di rapporti conflittuali o concordi. Questi individui, siano essi appartenenti a una singola comunità/gruppo o luogo, si trovano disseminati tra le diverse scale come se fossero le unità minime, i nodi e punti fondamentali della rete. Queste due o più tipologie di rete e connessione, sono strettamente legate e imprescindibili le une dalle altre²⁰.

Il sistema reticolare (Kearney, 1996) che si sviluppa a livello globale permette di modellare dunque non solo lo spazio ma anche il tempo. Nella città industriale moderna lo spazio la fa da padrone e sottomette il tempo alle esigenze della produzione; oggi il tempo rappresenta una variabile mobile, nel senso che nella città interconnessa e plurale, a una pluralità di usi, appartenenze e stili di vita urbani corrispondono una pluralità di spazi e di tempi. Così le nuove tecnologie e in particolare la capacità di restare sempre connessi (travalicando il tempo, oltre che lo spazio) in una dimensione globale e atemporale, hanno modificato il modo in cui gli individui vivono e percepiscono la relazione spazio-temporale. L'aumentata flessibilità imposta dal mercato del lavoro, la maggiore mobilità da questa richiesta e il fatto di vivere in una dimensione continua si ripercuote nel modo in cui gli individui interagiscono e si relazionano con la loro realtà fisica e sociale quotidiana.

Sia gli individui sia le collettività hanno la possibilità di costruire e di proiettare la loro identità e le loro rappresentazioni in un paesaggio globale senza restrizioni temporali, che si può definire come un "*timelesstime*" (Castells 2000, Harvey 2000).

Anche in questo caso, gli ultimi studi di Lefebvre sui ritmi urbani mediterranei (Lefebvre, Regulier, 1992) appaiono precursori: la città, con i suoi spazi, i suoi tempi e ritmi, muove dalla fissità proporzionale di queste due grandezze (spazio e tempo) verso una nuova dimensione che è più atemporale e decisamente meno spazializzata.

²⁰ In Italia, gli studi sulla rete, a partire da un approccio di tipo qualitativo e funzionalista e, poi, come "metafora della terra", sono stati sviluppati, com'è noto, da Dematteis (1985). Si veda anche Dematteis, Lanza (2014)

Molti studiosi sostengono che l'interconnessione del mondo che oggi quotidianamente viviamo senza quasi farci caso sia iniziata ben lontano nel tempo. Non bisogna dunque tornare al 1969, a “quel primo scambio tra due macchine che ha dato vita alla rete” (Farinelli, 2009) per recuperare i tratti di una seppur diversa interconnessione spazio-culturale, ma, come nota Arjun Appadurai, ciò avviene già tra la fine del XV e l'inizio del XVI secolo, quando l'Occidente ha cominciato la sua “opera di contatto” con il resto del mondo in un “sovrapporsi di mondi” in cui flussi ingenti di denaro, di informazione, movimenti per le conquiste dei territori e commerci oltreoceano iniziarono a creare legami inediti destinati a diventare duraturi scambi tra culture (Appadurai, 2001). Senza tuttavia dimenticare il retaggio della dimensione egemonica di tipo coloniale di tale contatto, tali forme di comunicazione e incontro transculturale continuarono nel tempo per divenire poi flussi globali che si muovono costantemente grazie alle possibilità offerte da tecnologie e comunicazioni su scala planetaria. Questi flussi di rilevanza globale sono individuabili secondo l'antropologo statunitense in cinque categorie principali: gli *ethnoscapes*, generati dal movimento di persone, turisti, migranti, uomini d'affari; i *technoscapes*, flussi meccanici e tecnologici prodotti dalle possibilità di interconnessione e comunicazione tecnologica; i *financescapes*, ovvero i flussi di capitale generati dai mercati e dal capitale; i *mediascapes*, ovvero i “panorami” prodotti dalla produzione mediatica su scala globale dai media e, infine, gli *ideoscapes*, ovvero le ideologie prodotte dagli stati e che si muovono al di fuori di questi. Tali flussi sono intensamente intrecciati tra loro e inevitabilmente correlati da rapporti di dipendenza: pensiamo, ad esempio, alla diffusione di un'ideologia o di un pensiero collettivo, che difficilmente potrebbe giungere a “conquistare” diverse parti del mondo senza una sua diffusione mediatica su scala planetaria. In breve, per mezzo di movimenti continui e incessanti, gruppi, comunità e culture hanno dato vita a una forte intensificazione delle interconnessioni conducendo ad una rottura con la tradizione spaziale – e politico-amministrativa – dello stato-nazione e trasformando quest'ultimo in un insieme di “spazi di giustapposizione e mescolanza, dove diverse culture convergono, collidono e si trovano di fianco le une alle altre” (Inda, Mirón, 1999).

Si tratta di ciò che oggi chiamiamo spazi translocali, transnazionali o cosmopoliti e che altri autori hanno definito come *movescapes*, spazi di movimento (Giubilaro, 2014): in un continuo flusso di comunicazioni basate su notizie, idee, impressioni, pubblicità, nei più disparati modi di comunicazione e relazione attuali (dalle telefonate a Facebook, dalle radio al web...) o nello scambio di oggetti di qualsiasi tipo, questi spazi testimoniano dei forti legami che

esistono tra i luoghi e tra le territorialità che si riproducono nel superamento dei confini statali. Abbiamo fatto riferimento a come questa condizione di interconnessione continua (Borja, Castells 2002) necessiti, per estendersi e propagarsi sulla scala globale, di un sistema complesso e multistratificato di comunicazione fortemente tecnologicizzata che oltrepassa le variabili geografiche di prossimità e distanza. Ciò che possiamo facilmente osservare per quanto riguarda i processi di comunicazione telematica e tecnologica, è che essi snaturano in larga parte gli equilibri discorsivi basici e i rapporti *face to face* dell'atto comunicativo semplice, sino ad arrivare quasi a eliminarli. Per altri versi, invece, questi processi li alimentano, generando forme inedite – o quasi – di mobilità e spazialità: come osserva Giorda, infatti, “c'è ormai un livellamento sia terminologico che operativo tra le coppie oppostive di reale/virtuale/ - materiale/virtuale, che tendono a perdere la distanza con la quale erano connotati prima dell'avvento massificato delle tecnologie comunicative” (Giorda, 2001).

1.2.5. La città virtuale

Il grado di visibilità che gli individui e le comunità possono ottenere nello spazio pubblico delle città si misura in termini di apparizione pubblica, ma anche di accessibilità agli spazi urbani e più in generale di “diritto allo spazio” (Lefebvre, 1976). Esiste però, forse, un'altra città per ogni individuo, parallela a quella fisica e nella quale l'accesso agli spazi e alle comunità risulta decisamente diverso e più “democratico”: si tratta delle “città sulla rete”. Le comunità che si riuniscono in piazze virtuali, in quest'accezione, riformulano effettivamente la maniera di vivere alcuni spazi pubblici. In che modo? Manifestando la propria presenza attraverso il canale virtuale della rete, dando vita a realtà parallele in cui l'esistenza e l'appartenenza non sono necessariamente legati agli aspetti geografici della provenienza. Alcuni di questi, come avremo modo di vedere più avanti²¹, esistono nella realtà fisica e geograficamente localizzata delle cose, altri no. Essi sono luoghi virtuali che si muovono lungo una direttrice spaziale, simbolica e di significato che si riproduce in uno spazio “vergine, asettico, immacolato” quale quello del web (Neve, 2006). La proliferazione di *cyberplaces* racconta dei tanti spazi di discussione che nascono nella città parallela, quella fisica e materiale stavolta, dove le pratiche sono territorialmente situate, e si sviluppano in seno a

²¹ Si veda il cap. 5 “Né qui né altrove. Cyberluoghi e comunità virtuali nella rete” in questo lavoro.

tematiche o interessi differenti. L'utilizzo che si fa di questo spazio pubblico pone alcune "piazze" della città virtuale in una posizione di rilievo e interesse per quanto riguarda, ad esempio, l'insorgere di movimenti e l'organizzazione di manifestazioni, il proliferare di mode e *trend* (anche estremamente effimeri o temporanei) attraverso l'utilizzo di *hashtag* – parole, frasi, principalmente slogan che vengono pubblicati e ripubblicati a sottolineare l'affiliazione o il momentaneo appoggio a una questione, una parola, un'immagine o un *trend topic*²². In relazione a questi elementi, la vita sociale, politica e più propriamente pubblica è stata fortemente condizionata dal modo di vivere digitale.

Come abbiamo visto poco sopra (cfr. 1.2.4) e come proveremo a dimostrare con alcuni esempi in questo stesso lavoro, le due città hanno in comune anche altre caratteristiche, una su tutte quella di essere rete di reti; le loro costanti relazioni e interazioni producono e trasformano significati e contesti, attraverso la proliferazione di contenuti di natura prevalentemente audiovisuale, la "costruzione" di uno spazio sociale ben definito (quasi come fosse una città "vera", in cui si costruiscono piazze, strade, edifici...), apportando modifiche sostanziali anche agli spazi urbani.

La comunicazione, oramai – e di conseguenza la cultura (o la comunicazione della cultura)²³ –, è stata infatti organizzata nella società dei media come un sistema complesso di testi audiovisivi. Nei tempi più recenti, questo sistema di comunicazione in cui ci troviamo sommersi e accerchiati da un numero indefinito di immagini e proiezioni della realtà, ha lasciato più ampiamente margine a una crescente digitalizzazione di innumerevoli tipologie di messaggi e testi, diversificandosi a seconda del periodo e formando un vero e proprio "ipertesto globalizzato, interattivo e iperattivo" (Borja, Castells, 2000). Globalizzato, perché le stesse immagini prodotte in un dato luogo o contesto viaggiano e si diffondono in un sistema quasi immediato di propagazione dei contenuti, da un capo all'altro del pianeta; interattivo, perché è possibile in qualsiasi istante attivare una comunicazione improvvisa o duratura e senza vincoli materiali (salvo quelli fisici del mezzo tecnologico in proprio possesso)

²² Gli esempi ormai non si contano più; per citarne alcuni, andiamo da quelli dell'*#ottomarzo*, al *#primagliitaliani* di Matteo Salvini, movimenti e scioperi globali o locali ritrovano nel funzionamento dei social un termometro politico e sociale su cui animare le proprie istanze. Su questo argomento, si vedano un interessante articolo di Binotto (2016) e i lavori di Gerbaudo (2012).

²³ Numerosi sguardi si sono posati sulla cultura e le sue forme di comunicazione, produzione e riproduzione. Si vedano, su questo, opere d'avanguardia quali *La società dello spettacolo* di Guy Debord (1956) e *L'opera d'arte nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, di Walter Benjamin (1991; ed.orig. 1935). Sulla comunicazione "industriale" e di massa, si veda l'opera di Umberto Eco (2001; ed. orig. 1963) *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della comunicazione di massa*, in cui l'autore esamina a fondo le potenzialità e le criticità della cultura popolare e la sua diffusione principalmente mediatica.

interagendo di continuo con uno o più soggetti posizionati in diverse zone e su diverse scale (dalla stessa stanza al pianeta intero); iperattivo, perché oltre a rendere compulsiva la comunicazione, come fosse un bisogno primario dell'uomo, l'era dei social network ha invaso decisamente il modo di vivere e pensare la quotidianità in funzione di uno strumento che smuove continuamente testi di varia natura frutto della produzione audiovisiva tecnologicizzata. I luoghi del web che prendono forma nel processo di "apparizione" sui territori della rete, si configurano in questa visione, a volte, come la riproduzione "virtuale" del dato "attuale": una pagina, una community o un gruppo assolvono alla funzione di piazza, di luogo di incontro o di discussione.

Da ciò emerge come il solo requisito di fisicità o tangibilità degli spazi non sia di fatto ciò che ne determina l'esistenza. Di conseguenza, lo spazio pubblico della città virtuale esiste in maniera parallela a quello terreno, concreto e fisico. Ma la città, luogo degli scambi, delle comunicazioni, della produzione e negoziazione di esistenze e significati molteplici esiste sì in quanto prodotto dell'interazione tra uomo e ambiente (ovvero, il territorio), ma non in quanto "materiale" o "immateriale". La città terrena e fisica e quella virtuale e potenziale sussistono allo stesso modo poiché assolvono alle medesime funzioni sociali. Ciò che cambia, sono i luoghi dove tali forme di socialità si esprimono.



Fig. 1.3. Jackson Pollock, *No.5, 1948*, collezione privata

1.3. *Culture is back in town*. Il caleidoscopio della città interculturale, cosmopolita, relazionale

Il composito insieme delle nuove pratiche della e nella città, degli usi e delle diversità che si sono riversate nel modo di intendere l'urbanità stessa negli ultimi decenni, le grandi trasformazioni mondiali che si sono susseguite rapidamente nel tempo determinano anche il ricomporsi parziale dell'ordine sociale delle città (Soja, 2000; Harvey, 1993).

Recentemente il solo criterio di "cultura urbana" legata a un certo tipo di eterogeneità sociale ha iniziato a essere considerato insufficiente poiché non in grado di fornire delle letture adeguate derivate dall'osservazione della città contemporanea²⁴.

La composizione sociale ed etnica delle città «è da sempre un carattere che distingue le grandi città ed in particolare le metropoli dagli altri insediamenti. Nell'età contemporanea tale carattere si è rafforzato e sovente esteso a città minori», osserva Dematteis (1993: 96), aggiungendo come queste siano state soprattutto negli ultimi due secoli destinazione dei grandi flussi migratori internazionali: una storia che si ripete con decisione, secondo modalità differenti e in contesti distanti, ma che si configura come difficilmente intellegibile rispetto al riconoscimento di un "movimento migratorio unitario". Uno dei risvolti più evidenti della fluidità contemporanea, che negli ultimi anni ha generato soprattutto in Europa non pochi dibattiti mediatici e pubblici avendo dato vita a "nuove forme di vita urbana", è l'intensificarsi dei processi migratori sia dalle zone rurali verso quelle urbane, sia dai paesi cosiddetti "in via di sviluppo" verso l'occidente, ma anche verso quei paesi, anche nel sud del mondo, che hanno la capacità di attirare manodopera. Movimenti di persone che per i motivi più diversi scelgono di - o sono costrette a - migrare per cercare opportunità o cambiamento lontano da casa. Così, la città che "accoglie" cambia i propri connotati partendo proprio dal processo di interazione tra il soggetto, il gruppo e il territorio.

Gli "spazi migranti" nelle città sono contraddistinti da una fitta rete di passaggi e percorsi che si intrecciano, soprattutto quando alle reti migratorie più o meno consolidate, si

²⁴ Ribadiamo che il fenomeno migratorio sulle direttrici interne (rurale-urbano) ed esterne (extra-nazionali) non sia esclusivamente contemporaneo. I più volte ricordati studi della "Scuola di Chicago", operante a cavallo delle due Guerre Mondiali e ancora oggi in una certa misura paradigmatici, sono un esempio della rilevanza del fenomeno in alcune porzioni del globo. Per come lo intendiamo qui, ciò che differenzia la contemporaneità è una maggiore fluidità e diversificazione nei flussi e la conseguente messa in rete di percorsi e presenze che formano un organismo pluri-reticolare esteso su tutto il pianeta.

aggiungono le mobilità coatte (Gentileschi, 2007) che portano spesso migliaia di persone a ritrovarsi in un luogo non per scelta, ma per coincidenza. È difficile dire con precisione se queste ultime rimarranno, saranno costrette a riprendere la via del proprio paese d'origine, cercheranno fortuna altrove, o otterranno i documenti forse senza lasciare alcuna traccia nel paese di prima accoglienza. Tuttavia, tali flussi aggiungono notevole complessità alla dimensione migratoria e i legami spaziali che prima esistevano tra i luoghi di migrazione, basati perlopiù su elementi di matrice coloniale²⁵ (Tarrus, 2000) si trasformano dando vita a uno spazio migratorio fatto di circolazione e passaggio; uno spazio migratorio che insiste sui legami reciproci e duraturi tra i luoghi, sulle connessioni bilaterali che hanno effettive ricadute sui territori: uno spazio transnazionale, cosmopolita e globale²⁶.

È una mobilità fluida ed estremamente eterogenea quella che costituisce l'essenza delle mobilità contemporanee, delle molteplici provenienze e destinazioni, diversamente uguali a seconda dei contesti in cui prendano piede. Velocità e riduzione dei tempi di spostamento, istantaneità e immediatezza nell'informazione e nelle comunicazioni, sostengono l'ipotesi secondo cui non è un azzardo sostenere che sono le mobilità a modificare gli spazi urbani. Del resto, è sempre successo; ciò che cambia sono le implicazioni politiche e sociali che a queste vengono attribuite.

Andy Merrifield (2013), nella sua analisi degli spazi urbani delle città contemporanee, restituisce al meglio l'idea di uno spazio fatto di flussi, traiettorie che si incrociano, si intersecano e si sovrappongono. Come in un quadro di Pollock (fig. 1.3.), l'autore evoca l'esistenza e la produzione continua di uno spazio "senza centro, dove non c'è inizio o fine" (Merrifield, 2013: 10), in cui in virtù di tale complessità, il problema relativo agli spazi urbani e al diritto alla città tende ad assumere un'importanza sempre più rilevante, non soltanto su scala locale (della città), ma, per relazione, su scala globale²⁷ (*Ibidem*).

²⁵ Vedi per esempio il caso della potenza coloniale francese, o di quella inglese, lungo l'arco del XVIII e XIX secolo.

²⁶ Il riferimento al cosmopolitismo raccoglie qui la densità semantica coperta da termini come "transnazionale" "cosmopolita" "globalizzazione", "mondializzazione", usati talvolta in maniera interscambiabile gli uni con gli altri. Per superare tale aporia, diversi autori attribuiscono al transnazionalismo (e al cosmopolitismo) un significato sia operatorio che descrittivo, e conferendo ai termini di mondializzazione o globalizzazione il senso di un processo in corso (cfr. Peraldi, 2014). Si tenterà di osservare il cosmopolitismo come insieme concettuale, legato ad una visione del transnazionalismo come insieme di pratiche concrete, fisiche e simboliche, che permettono di definire un contesto come cosmopolita.

²⁷ Si veda il lavoro di Merrifield, nello specifico i capp. 1, 2 e 3, in cui l'autore problematizza gli aspetti del diritto alla città in uno scenario estremamente complesso di "rivoluzione urbana planetaria". Tra centralità è cittadinanza, l'autore cerca di attribuire agli spazi urbani la "responsabilità" di rendere evidente "un problema di diritto allo spazio in termini di cittadinanza urbana e, per relazione, globale: le città del mondo sono, ameno potenzialmente, tutte connesse tra loro.

Sembra evidente dunque, come parlare oggi di città significhi, in un certo senso, parlare del mondo intero. “Questo libro si apre con una città che era simbolicamente un mondo e si conclude con un mondo che è diventato per molti aspetti pratici una città” scriveva Lewis Mumford ne *La città nella storia* (Mumford, 1961), sintetizzando con una certa lungimiranza ciò che le città sono diventate: degli universi autosufficienti e interdipendenti su più livelli, in interazione tra loro e in comunicazione continua le une con le altre, in un insieme di rapporti multilaterali gerarchizzati o equivalenti di interrelazione.

Se è vero che, in un senso cosmologico, anche la città antica e medievale rappresentava per i suoi abitanti un mondo, un *cosmos* del tutto differente da ciò che stava fuori dalle mura della città stessa, oggi ogni città con il proprio mondo riesce a definire sé stessa per mezzo della propria diversità, ma si inserisce allo stesso tempo in una fitta rete di relazioni con gli altri nodi di questo sistema globale su diversi livelli, dai centri più grandi a quelli minori.

La città è cambiata – e cambia continuamente. Cambiano i modi di produzione e i mezzi di produzione; cambiano i prodotti, cambiano i produttori degli stessi.

Nella città interconnessa e globale, i fenomeni migratori, decisivi in tale processo di produzione dello spazio (Lefebvre, 1976a), rivestono dunque un ruolo sempre più rilevante e determinante nel forgiarne l’aspetto, la fisionomia e il significato urbano. L’avvento della globalizzazione ha avuto un forte impatto sulla città contemporanea, che è diventata un magnete per migranti, lavoratori in cerca di occupazione, viaggiatori o turisti di passaggio.

Ripensare la città, in questi termini, significa in prima istanza ripensare l’ordine delle gerarchie di scala moderne che hanno di fatto subito un brusco riposizionamento e, come alcuni degli elementi basilari che le determinavano - quali ad esempio lo Stato-Nazione, concetto e dispositivo chiave della modernità – sono, secondo alcuni autori, destinati a scomparire (Anderson, 1996; Sassen, 2008). L’attenzione muove dai fatti di natura locale a un’operatività degli elementi urbani trasversali, locali, regionali, nazionali, extranazionali e planetari.²⁸ Queste dinamiche di *re-scaling* (Lazzarini, 2015; De Nardis, Alteri, 2016; Bolocan Goldstein, 2017) non investono soltanto la città nella sua sostanza ma ne determinano necessariamente l’approccio analitico.

²⁸ Un fatto curioso rappresenta l’interesse recente di alcuni studi, dedicati a stabilire scale di riflessione all’interno delle quali compaiano in maniere inedite e sperimentali anche le cosiddette città planetarie in via di costituzione: esse sono a un livello superiore dello stesso ambiente globale, ma si pongono in stretta connessione con esso, in un rapporto numerico impari ma in continua connessione con quel che sono definite oggi le città globali.

Ciò detto, è utile chiarire che non bisogna limitarsi allo studio della composizione sociale dello spazio urbano in sé, ma guardare all'insieme delle relazioni tra i gruppi e le comunità e i loro effetti sulla gestione della città (Roncayolo, 1997). Riconoscendo di fatto la composizione multi-stratificata dello spazio urbano, fatta di sovrapposizioni di vecchio e nuovo su cui si determinano rapporti di dislivello e di potere tra i gruppi e gli individui, osserviamo come la composizione sociale di per sé non è sufficiente a stabilire delle gerarchie all'interno di un dato insieme: sono i rapporti che in esse si riflettono e articolano a determinarne il valore e le relazioni. Dunque, oltre le divisioni classiche cui siamo soliti riferirci in quanto categorie stabilite (classe sociale, classe politica, élites industriali o commerciali, lavoratori immigrati e giovani), non possiamo tralasciare il ruolo che giocano quei raggruppamenti di individui o associazioni che, "a fianco dell'istituzione municipale, partecipano conflittualmente o no allo sviluppo della città, all'inquadramento territoriale della popolazione" (*Ibidem.* 101). Queste organizzazioni hanno effetti e strutture che sono territoriali e de-territorializzate allo stesso tempo. Esse infatti si muovono su più assi direzionali di contatto e comunicano come i nodi di una fitta rete di relazioni e di comunicazione. Racchiudono spesso in sé più ambiti che sarebbero altrimenti diversificati in diversi sottoinsiemi (politico, lavorativo, relazionale). In rapporto proprio a questa "società globale" (Roncayolo, 1997; Borja, Castells, 2000) si costituiscono dei "surrogati" di società che si trovano ad interfacciarsi con le istituzioni territorialmente consolidate ed ufficiali. Essi, promuovendo una certa vitalità sociale, assicurano contemporaneamente un certo livello di controllo sociale che si rifà ad un'esperienza territoriale che si trova altrove, rispetto al contesto nel quale si inseriscono, cercando inoltre di ricavare un posto valido per l'inserimento (sociale, lavorativo, politico) nella società di accoglienza.

1.4. L'approccio transnazionale, teorie e pratiche

Il contesto globale degli spazi urbani all'interno del quale si organizzano le nuove frontiere della mobilità, le nuove forme contemporanee di movimento fisico e sociale (e tutti i significati ad esse connessi), induce a ripensare i possibili paradigmi che accompagnano i diversi tipi di movimento e di migrazione²⁹. Le possibilità di re-interpretare il territorio e le forme di mobilità di cui siamo protagonisti attivi o spettatori, consentono un progressivo o parziale allontanamento dallo schema contrappositivo classico tra i termini di emigrazione/immigrazione³⁰, saldamente ancorato nella tradizione geografica, favorendo invece una rappresentazione reticolare, circolare o casuale del movimento migratorio. A questo indice di casualità si accompagnano tuttavia numerosi fattori e considerazioni che rimandano costantemente alla sempre maggior consistenza dei rapporti all'interno delle reti migratorie a carattere internazionale, che si creano nei contesti a forte tasso di emigrazione per favorire l'inserimento e la conoscenza dei propri connazionali all'estero, o in vista di un

²⁹ Un buon punto di partenza è quello di approcciare il discorso distinguendo tra due forme di mobilità individuale e collettiva: la *circolazione* e la *migrazione* (Gentileschi, 2009). Entrambi i concetti ruotano attorno alle coordinate di tempo e di spazio: se in passato la determinante spaziale costituiva un freno, un limite alla libertà e alla facilità di movimento, oggi la diffusione su larga scala di mezzi e sistemi di trasporto veloci (su distanze brevi o lunghe), favorisce insieme ad altri elementi la mobilità, riducendo lo spazio in termini di tempi di percorrenza. Inoltre, la vita contemporanea necessita di una continua compressione temporale, nella quotidianità del lavoro e del tempo libero: a questo tipo di compressione corrisponde la *circolazione*, ovvero lo spostamento più o meno sistematico di persone che tornano poi al punto di partenza, come ad esempio nelle differenti forme di pendolarismo (ivi compreso il turismo), e che oggi si allarga più in generale ad altre forme di mobilità (Tarrus, 2002). Il concetto di migrazione invece si riferirebbe ad un movimento incluso in un progetto maturo e di più lunga durata (Gentileschi, 2009). Altro elemento discriminante per individuare la migrazione tra le diverse e possibili forme di mobilità è secondo diversi studiosi proprio la dimensione del "cambiamento" che il muoversi comporta nell'individuo, tanto nel luogo di partenza che in quello d'arrivo. Da ciò si deduce che se la "circolazione" in quanto tale non produce effetti particolari (se non sull'entità numerica - e temporanea - della popolazione presente in un luogo); le migrazioni, invece, intervengono sostanzialmente sulla distribuzione della popolazione residente, e dunque sul territorio, sia che queste assumano carattere transitorio e temporaneo (stagionali, periodiche, brevi), sia che si distinguano per durata e stabilità, come nel caso di chi sceglie di (o è costretto a) vivere altrove per tutta la propria vita lavorativa o biologica, senza ritorno nel luogo di origine (Ambrosini, 2008; Gentileschi, 2009; Zanfrini, 2014).

³⁰ La tradizione degli studi sociogeografici sulle migrazioni ha privilegiato - con un approccio decisamente positivista - la teoria cosiddetta dei *push-pull factors* (fattori di attrazione/espulsione) che ha dominato gli studi sulle mobilità banalizzando e riducendo la complessità del movimento migratorio ad un rapporto di disuguaglianza tra territori, al quale gli attori locali cercavano di compensare attraverso la mobilità. Il concetto di base è che da luoghi in cui sussistono condizioni economiche sfavorevoli, scarsità di occupazione, condizioni abitative discutibili si emigrava verso lidi economicamente più attrattivi in cerca di salari più alti e condizioni di vita più vantaggiose. Ad esempio, il primo rapporto sulle migrazioni in Italia, elaborato circa 25 anni fa, evidenziava che le maggiori spinte migratorie erano "determinate dal differenziale di pressione demografica-economica che esiste fra i possibili paesi di origine e quelli possibili di destinazione" (Ismu, 1995). Su questo, si veda Tanca (cds). Si vedano inoltre, sul panorama migratorio italiano, Amato (2008) e Amato, Coppola (2009).

progetto migratorio individuale o collettivo³¹. Un così complesso insieme di relazioni tra individuo e mobilità in tutte le sue forme, fa particolarmente leva sul concetto di transitività migratoria, o transnazionalismo delle migrazioni (Portes, 2003; Ambrosini, 2008; Zanfrini, 2014).

I processi che entrano a far parte della globalizzazione o “cosmopolitizzazione” (Beck, 2005), oltre che essere plasmati dalla mobilità di capitali e di merci, dalla fluidità e velocità delle comunicazioni e dei trasporti, si fondano dunque anche su una forte mobilità degli individui. Il sistema globale è infatti capace di muovere, spostare, delocalizzare gruppi di persone o addirittura intere popolazioni. In un primo momento il termine “transnazionalismo” è stato impiegato per definire quei movimenti finanziari e di capitale che prendevano luogo in diverse aree del pianeta in maniera simultanea, in stretta relazione - e come conseguenza - con la globalizzazione economica. Si tratta di un concetto di matrice prettamente economica, anche in relazione alle possibilità di muoversi e di spostarsi, che in un passato non troppo lontano avevano perlopiù coloro i quali facevano parte di classi sociali economicamente agiate e che potevano permettersi spostamenti continui e relazioni sociali interstatali, in buona parte dei casi all’interno degli stessi movimenti del mercato internazionale³². Ad ogni modo il concetto di transnazionalismo fa leva sulla “duplice (o molteplice) presenza del migrante”. Una dimensione relazionale della spazialità che presa tra i diversi contesti interessati, permette di travalicare le frontiere fisiche e giuridiche costituendo fitte e multiformi reti di comunicazione e azione territoriale.

Il concetto, notevolmente usato negli ultimi anni, presenta tuttavia dei limiti: uno di questi risiede nel definire transnazionale qualsiasi tipo di movimento migratorio, senza tener conto delle cause, ma piuttosto degli effetti. Come nel caso, ad esempio, delle migrazioni coatte o dei recenti sviluppi della crisi migratoria nel Mediterraneo, dove l’*agency* territoriale (Turco, 2010) nel contesto di origine è piuttosto limitata. Una prima modalità ci porta a definire come transnazionale «l’insieme composito delle relazioni e delle pratiche sociali a distanza (e degli orientamenti identitari che le possono sorreggere) attraverso le quali i

³¹ Si veda, a tal proposito, anche il cap. 4 di questo lavoro.

³² I primi studi, non a caso, insistevano sul concetto di transnazionalismo indagandone la dimensione in economica del movimento, inteso allora come di persone delocalizzate per dinamiche aziendali in relazione ai flussi di mercato e agli spostamenti delle grosse aziende o dei manager e delle figure di spicco del commercio internazionale (Ambrosini, 2008). Si trattava di un significato diverso da quello che ha assunto la denominazione di “migrante economico” oggi, la cui identificazione verte più su un progetto individuale e personale piuttosto che su una mobilità dettata da logiche aziendali interne.

migranti esercitano un'influenza significativa, ed empiricamente documentabile, verso il paese di provenienza (e ne vengono a loro volta influenzati)» (Boccagni, 2009: 520). La definizione offerta da Boccagni non si limita a inquadrare soltanto le pratiche relazionali, ma pone l'accento sulle ripercussioni identitarie e territoriali che queste pratiche sorreggono. D'altro canto, se così non fosse, si ripresenterebbe il problema di una definizione di troppo largo respiro: una telefonata, ad esempio, non definisce un migrante come transnazionale per il solo fatto di intrattenere conversazioni telefoniche tra più Paesi. Tuttavia, in quanto pratica diffusa tra le esperienze di vita quotidiane dell'individuo in mobilità, fa parte di un insieme di pratiche relazionali, sociali e culturali che ricadono sotto la lente del transnazionalismo.

Portes (Portes et al., 1999; Portes, 2003) aggiunge che il transnazionalismo dei migranti implica una serie di azioni e occupazioni che per essere realizzate richiedono un impegno regolare e un contatto continuo e prolungato nel tempo tra diversi contesti nazionali. Sul transnazionalismo, la chiave di lettura ricade dunque nell'identificare i processi attraverso cui i migrati costituiscono relazioni sociali e culturali multistratificate, che consentono il mantenimento di rapporti multilaterali di agency territoriale (Glick Schiller – Levitt, 2004). Significativamente, è a livello territoriale che gli effetti di tale transnazionalismo si rendono espliciti: il migrante “abita la frontiera” (Agier, 2014), condividendo forme del vivere sociale e pratiche identitarie e rituali, rispecchiando un forte e stabile legame con il contesto di provenienza. È utile a tal proposito, non tanto parlare di transnazionalismo o di legami transnazionali, quanto di pratiche transnazionali; e, quindi, non di migrazioni transnazionali ma più largamente di “vite transnazionali”.

Quanto detto spinge ad abbandonare approcci di stampo assimilazionista o multiculturalista³³, considerati fallimentari per la loro tendenza all'etnocentrismo e ad inquadrare il migrante come figura *temporanea*, senza tener conto di necessità di vario tipo che muovono nella direzione della creazione di una *pluriappartenenza*, che non nega di fatto la possibilità di integrazione e condivisione: ne sono un esempio i tanti “italiani senza cittadinanza” che non si vedono riconosciuti alcuni diritti fondamentali.

³³ Il modello multiculturalista, figlio illegittimo del paradigma assimilazionista francese, definisce sostanzialmente un dato di fatto: la compresenza di culture diverse all'interno della medesima società. Per questo, un modello come quello multiculturalista non mira a un tipo preciso di integrazione, anzi in un certo qual modo la rigetta, in quanto le diverse comunità semplicemente convivono nello stesso habitat sociale, ricreando idealmente i loro diversi ecosistemi di riferimento senza possibilità di comunicazione. Le culture restano chiuse e ripiegate al loro interno, considerate come degli insiemi estremamente statici e dunque inattaccabili dal cambiamento e impermeabili alle contaminazioni (Maniscalco, 2015). Si veda, su alcuni tratti del modello assimilazionista francese, Memoli (2011)

Partendo da questa serie di premesse si può limitare dunque l'utilizzo del termine transnazionale ad aspetti e fenomeni che riflettono un vero e proprio livello di azione territoriale da parte di individui e collettività. Si aggiunga, tra l'altro, che anche fattori apparentemente ininfluenti come la situazione familiare o il ciclo di vita influiscono notevolmente sul tipo di azione transnazionale che un individuo riesce a mettere in pratica (Ambrosini, 2008; Boccagni, 2009). Transnazionale diventa dunque lo stile di vita di chi vive lontano dalla propria terra di origine; transnazionali sono i rapporti di potere, sociali ed economici che il migrante ritiene di dover intrattenere; transnazionale diventa la sua identità, sempre più ibrida e cosmopolita.

Quali sono i fattori che sostengono il transnazionalismo migrante? Quali sono le evidenze empiriche su cui si basano gli approcci transnazionali e la definizione di territorio circolatorio? (Peraldi, 2014; Tarrus, 2015). Si tratta di una varietà molto ampia di elementi che si riferiscono a due tipologie principali: quelli di livello prevalentemente attitudinale o identitario e quelli più orientati alla pratica, di tipo comportamentale e relazionale (Portes, 2003; Boccagni, 2009). All'interno di questo insieme di elementi e di pratiche è possibile distinguere anche una sorta di "transnazionalismo banale"³⁴, prodotto dall'accelerazione del processo di tecnologicizzazione delle società che "banalizza e normalizza" pratiche quotidiane (le telefonate cui facevamo riferimento prima, ad esempio) che tuttavia hanno ripercussioni transnazionali, quali le telecomunicazioni o la creazione di reti di interazione transnazionale e di promozione territoriale, facilitate dalle possibilità e dagli avanzamenti tecnologici alla portata di molte più persone.

Nella tabella che segue si è cercato di condensare e semplificare alcune di queste tipologie di pratiche e di elementi transnazionali, partendo da uno stesso lavoro portato avanti da Boccagni (2009), riadattato e completato in base al contesto di indagine. Come si può vedere, buona parte degli oggetti transnazionali mirano da un lato a costruire un progetto di vita nell'ottica, in alcuni dei casi, di una migrazione di ritorno (rimesse, elementi di carattere economico); da un altro lato, a ricostruire il territorio lasciato alle spalle nel contesto di nuovo insediamento attraverso la ricreazione di oggetti e simboli familiari e conosciuti (dagli abiti tradizionali al cibo, alle musiche, alla religione), facendone allo stesso tempo mezzo e spazio di diffusione e condivisione della propria identità culturale.

³⁴ Beck parlava di cosmopolitismo banale riferendosi a realtà cosmopolite normalizzate nei contesti e nelle società (Beck, 2005; 2009).

Tab.1.1. Forme, oggetti, orientamenti del transnazionalismo migratorio

CONTENUTI EMPIRICI: OGGETTI E PRATICHE TRANSNAZIONALI E CIRCOLATORIE

	AMBITO ECONOMICO	AMBITO POLITICO	AMBITO SOCIOCULTURALE
<p>LIVELLO IDENTITARIO</p> <p><i>Orientamenti personali o di gruppo</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> . Orientamento verso prodotti, beni di consumo, oggetti del Paese di origine . Proposte dirette alla creazione di ponti tra i contesti di origine (se vissuta la mobilità in maniera positiva) 	<ul style="list-style-type: none"> . Patriottismo e sentimento nazionalista a distanza . Affiliazione a partiti o movimenti politici Madrepatria . Interesse verso le vicende politiche nel contesto di origine 	<ul style="list-style-type: none"> . Patriottismo e nazionalismo come attaccamento al luogo . Identificazione sociale con il resto delle comunità all'estero . Identificazione con pratiche religiose e/o rituali rivolte alla Madrepatria
<p>LIVELLO RELAZIONALE</p> <p><i>Relazioni e rapporti, pratiche sociali tra e nei poli della mobilità</i></p>	<ul style="list-style-type: none"> . Invio di denaro sotto forma di rimesse familiari . Invio di denaro come partecipazione ad attività di carattere comunitario e culturale . Investimenti diretti nell'acquisto di proprietà . Investimenti nell'avvio di attività commerciali . Favorire lo scambio turistico tra i contesti interessati . Attività di commercio transfrontaliero privato o informale . Imprese di commercio "etnico" 	<ul style="list-style-type: none"> . Partecipazione alle elezioni dall'estero . Attività di promozione politica dei partiti, tanto in madrepatria quanto nel contesto di origine . Funzione di aggancio per attività politiche extra-statali, legate ad esempio al rilascio di documenti dalla madrepatria . Visite e/o relazioni a distanza da parte di esponenti politici/religiosi presso le sedi comunitarie . Creazione e fruizione di spazi web creati <i>ad hoc</i> 	<ul style="list-style-type: none"> . Telefonate, videochiamate, comunicazione su diversi livelli e con diversi strumenti . Utilizzo di abiti e costumi tradizionali . Riproposizione di feste e celebrazioni comunitarie . Manifestazioni pubbliche di interesse sociale . Costituzione di associazioni culturali . Visite e/o relazioni a distanza tra membri delle "famiglie transnazionali" . Visite e/o relazioni a distanza tra membri delle stesse comunità . Visite periodiche nella madrepatria . Creazione di spazi web dedicati alle comunità, spesso in relazione all'ambito associativo

Rielaborazione personale di uno schema proposto in Boccagni (2009)

1.4.1. L'agire transnazionale e il territorio circolatorio

Le identità e le vite transnazionali si reggono dunque su una serie di elementi che sono continuamente in circolo tra i contesti in cui si sviluppa la mobilità. Si tratta al contempo di oggetti fisici o simbolici, di cose o persone che si muovono e si riproducono nello spazio. Parliamo dunque di un tipo di mobilità *circolare*: si migra per dei periodi sempre più brevi e meno stabili, e si moltiplicano a volte e a seconda delle possibilità le andate e i ritorni tra un polo e l'altro, o tra i tanti poli migratori cui un solo individuo riesce ad appartenere durante un percorso (Peraldi, 2014; Tarrus, 2015).

A supporto di come questa tendenza sia di fatto diventata una prassi consolidata, ho avuto in parte modo di constatare come all'interno delle comunità presenti nell'area urbana di Cagliari, coloro che ne fanno parte riescano ad organizzare il proprio "rientro a casa" periodico. I più "mobili" tra gli interlocutori presi in considerazione sono originari del Marocco³⁵ e vivono a Cagliari o nelle zone dell'area metropolitana. I loro ritorni sono stagionali, vengono principalmente da zone del centro del Paese, una delle zone a più alta emigrazione verso l'Italia (Fqih Ben Salah, Khouribga, Beni-Mellal o Casablanca)³⁶. Anche molte donne provenienti dalla Romania o dall'Ucraina trovano più semplice fare ritorno a casa, sempre in linea con i propri impegni personali o lavorativi: alcune di loro, oltre allo spostamento aereo, utilizzano mezzi stradali che percorrono tutta la penisola prima di rientrare in Romania o Ucraina³⁷. Alcuni si muovono in famiglia, altri da soli alternandosi

³⁵ Una delle principali ragioni è verosimilmente additabile anche alla moltiplicazione negli ultimi dieci anni delle rotte tra l'Italia e il Marocco tramite compagnie aeree *low-cost* che collegano le più importanti città dello stato del *Maghreb* a quelle italiane (tra i collegamenti operati dalla compagnia low-cost Ryanair, ricordiamo i voli in partenza da Bergamo, Roma, Bologna, Pisa, Venezia o Torino verso le principali città del Paese), favorendo così una più cospicua mobilità tanto di turisti quanto di passeggeri residenti nei diversi luoghi della mobilità. Inoltre, anche i collegamenti marittimi permettono di viaggiare in Marocco, passando per la Spagna. Restando su prezzi accessibili ai più, favoriscono indubbiamente lo scambio di merci tra privati e un certo tipo di commercio circolatorio al dettaglio.

³⁶ Si tratta di informazioni ricavate da interviste condotte con alcune studentesse dell'Università di Cagliari e con altre persone che vivono nel capoluogo; come pure da interlocutori che vivono in altre parti della Sardegna, incontrati in occasione di viaggi o in paesi del centro dell'Isola.

³⁷ A tal proposito, è necessario segnalare il caso dell'*Atlssib*, società rumena con diverse sedi in Italia che si occupa dei trasporti internazionali di persone e di merci. L'azienda fornisce inoltre servizi di trasporto pacchi anche oltre i confini rumeni, arrivando sino in Polonia, Bielorussia, Moldavia, Ucraina e Crimea. Su questo genere di mezzi viaggiano periodicamente, stando alle possibilità personali e agli impegni di lavoro, un buon numero di persone, prevalentemente donne, che lavorano in Italia. I prezzi più competitivi e le possibilità di trasportare altri tipi di merce oltre i passeggeri a prezzi inferiori rispetto a quelli imposti dalle compagnie aeree, ne fanno un mezzo molto utilizzato. Di fianco alle possibilità offerte da mezzi più istituzionali, vi sono anche camionisti e autisti di nazionalità Ucraina che lavorano "in proprio", facendo la spola tra l'Ucraina e l'Italia.

con il resto dei familiari, anche se si trovano in Italia ormai da diversi anni e in pianta stabile. Per altri, soprattutto persone appartenenti alla comunità senegalese, il ritorno è più complicato per motivi soprattutto economici (il costo del biglietto, o la diffusa tradizione di distribuzione di regali nella vasta rete familiare). Ma ciò è comunque relativamente programmato: se c'è chi riesce a tornare anche più volte nell'arco di un anno, c'è chi non torna da anche per o tre anni di seguito in Senegal, ma ha in programma di farlo. Un'ulteriore testimonianza è quella di H., incontrato all'aeroporto di Cagliari in partenza per la Francia, mentre si dirigeva dopo circa un anno in Bangladesh dalla famiglia, che di lì a poco si sarebbe stabilita insieme a lui a nel capoluogo sardo. Tutti questi movimenti ripetuti e pendolari nel tempo e nello spazio danno vita a una fitta rete di strutturazione diasporica: per quanto stabili, i migranti rifiutano la "sedentarietà" e moltiplicano viaggi tra paese d'origine e paese d'accoglienza³⁸ (Peraldi, 2014). Pertanto, non sono soltanto i luoghi ricoperti dalle tratte di viaggio ad essere considerati come "luoghi di mobilità", ma si possono inscrivere in questa categoria anche i luoghi di residenza che, in un continuo scambio di andate e ritorni, diventano definitivamente degli spazi circolatori a tutti gli effetti. Questi racchiudono poi diversi tipi di circolazione identificabili su diversa scala. Se, fino a poco tempo fa questa era evidente e misurabile nelle traiettorie lavorative che portavano dalla città alla campagna, o meglio, dai centri abitativi a quelli lavorativi, ora sono diverse le scale che concorrono alla ridefinizione dello spazio circolatorio coinvolgendo sempre più attori, implicando un vasto ventaglio di realtà economiche, sociali, culturali e più generalmente territoriali all'interno di un unico contesto pluristratificato. In questo senso, Michel Peraldi e Alain Tarrius riconoscono nello spazio euro-maghrebino (e più in generale Mediterraneo) uno spazio circolatorio, fatto di continui spostamenti, di andate e di ritorni per i motivi più diversi, e si può suggerire tale denominazione per descrivere oggi lo spazio migratorio di molti centri,

Questi danno vita anche ad una sorta di "mercato del contatto": si è scelto di chiamarlo così perché è attraverso questo collegamento informale che molte donne Ucraine riescono a mantenere un contatto vivo e concreto con i luoghi di appartenenza. Nelle occasioni in cui i corrieri Ucraini passano per Cagliari, nel luogo deputato all'incontro settimanale tra autisti e clienti, in Piazza dei Centomila a Cagliari il giovedì pomeriggio, si crea un mercato informale dove è possibile spedire beni di qualsiasi tipo in Ucraina, ma anche acquistare prodotti tipici provenienti dalla madrepatria, quotidiani, riviste, ecc. ricreando una situazione "familiare" fatta anche di elementi fisici e materiali (riviste, quotidiani, cibi tipici e oggetti di vario genere)

³⁸ In aggiunta, è utile osservare come questa dinamica emerga anche dai migranti europei che si stabiliscono all'estero, nella fattispecie nei paesi del Maghreb per fare un confronto diretto con alcuni dei casi presi in esame. Molti, ad esempio (chi decide di stabilire la propria residenza all'estero una volta ottenuta la pensione, per ragioni fiscali, economiche, climatiche o scelte di vita, i cosiddetti *hivernants*), promuovono uno scambio continuo di passaggi tra il qui e l'altrove, dando vita a rotte sempre più trafficate e a un mercato del turismo cosiddetto "di ritiro".

grandi e piccoli, interessati dai movimenti migratori. È emblematica e adeguata a tal proposito la definizione di “*étrangers de passage*”: lo spazio migratorio delle città mediterranee è contraddistinto da una fitta rete di passaggi e percorsi che si intrecciano, soprattutto quando alle reti migratorie più o meno consolidate, si aggiungono le mobilità coatte che portano spesso migliaia di persone a ritrovarsi in un luogo non per scelta, ma per coincidenza (Gentileschi, 2007). È difficile stabilire con precisione se questi ultimi rimarranno, saranno costretti a rientrare a casa, cercheranno fortuna altrove, ottenendo i documenti forse senza lasciare alcuna traccia futura nel paese di prima accoglienza. Tali flussi aggiungono notevole complessità alla dimensione migratoria, e i legami spaziali un tempo esistenti tra i luoghi di migrazione, basati perlopiù su elementi di matrice coloniale (Tarrius, 2015), si trasformano dando vita a uno spazio migratorio circolatorio a tutti gli effetti, che insiste sui legami reciproci e duraturi tra i luoghi, sulle connessioni bilaterali che hanno effettive ricadute sui territori. È così che emerge uno spazio transnazionale, cosmopolita e globale³⁹.

Pertanto, per rendere chiara e comprensibile questa serie di dinamiche “basculatorie” (Peraldi, 2014) è necessario quel riposizionamento dello sguardo del ricercatore e una riformulazione delle domande da porsi. Accantonare uno “sguardo coloniale” (operazione difficoltosa tanto più continua a pervadere l’immaginario mediatico e la percezione dei luoghi “altri”) significa osservare con maggiore attenzione la mobilità:

«Du colonial au transnational, ce ne sont donc pas seulement des modalités migratoires qui évoluent, de nouvelles figures qui apparaissent, c’est plus fondamentalement un rapport au monde qui change.» (Peraldi, 2014: 97).

³⁹ Il riferimento al cosmopolitismo raccoglie qui la densità di significati che vengono spesso distribuiti tra la moltitudine – e a volte l’inconsistenza – terminologica che copre i termini “transnazionale”, “cosmopolita”, “globalizzazione”, “mondializzazione” - usati talvolta in maniera interscambiabile gli uni con gli altri. Nel testo di M.Peraldi (2014) si fa riferimento ai due termini senza troppe distinzioni di sorta, dando al transnazionalismo (e al cosmopolitismo) un significato più operatorio che descrittivo, e conferendo ai termini di mondializzazione o globalizzazione il senso di un processo in corso.

1.4.2. Luogo, appartenenza, mobilità. *Place identity* e *place attachment*

“A difference de l'arbre, l'homme n'a pas des racines, il a des jambes”

T. Todorov, *Devoirs et delices*

Come suggerito nelle parti iniziali di questo lavoro, il riferimento ai luoghi che cambiano e alla città che si *metamorfizza* (Guerroudj, 1995) e si frammenta poggia la sua base discorsiva su tre grandi impianti concettuali: luogo, appartenenza, mobilità. I luoghi e i territori, ovvero ciò che appare del rapporto tra l'uomo e lo spazio (Turco, 1998); le appartenenze, cui per semplicità faremo riferimento come le molteplici sfaccettature del vivere urbano in relazione alle comunità e ai diversi gruppi che li dotano di senso; infine, le diverse forme della mobilità umana, che testimoniano della composizione sociale dello spazio urbano contemporaneo.

L'immagine che l'esergo ripreso da Todorov rievoca è quella di un albero che possiede sì delle radici, ma allo stesso modo sviluppa una molteplicità di ramificazioni che si estendono oltre l'albero stesso. La questione dell'ancoraggio identitario, di uno sguardo continuo verso casa, verso quell'insieme di terre, colori, sapori e valori lasciati alle spalle, la ritroviamo ancora in filigrana nei discorsi e nelle trame territoriali che i migranti tessono durante la mobilità (Agier, 2003). L'insieme di significati attribuibili di volta in volta ai luoghi cui facciamo riferimento, è costituito da una serie elementi che hanno valore tanto per il singolo quanto per la collettività; questi sono riferibili alle definizioni di *place identity* e *place attachment* (Hidalgo, Hernandez, 2001). Secondo Hidalgo e Hernandez, l'attaccamento al luogo può essere definito come lo sviluppo di legami tra individui e luoghi specifici espresso attraverso affezione, emozioni, conoscenze e credenze (o ritualità) che sfociano nell'azione e nei comportamenti (e negli orientamenti, individuali o di gruppo). Alcune forme di attaccamento al luogo si riflettono anche nei legami funzionali tra luoghi e persone, descritte in termini di “dipendenza dai luoghi” (Hidalgo, Hernandez, 2001)

Reinterpretare i propri luoghi di vita, i luoghi dell'abitare e gli spazi e i tempi percorsi e trascorsi significa caricare momenti e luoghi di significati, ricostituendone di volta in volta l'essenza e la sostanza in base al proprio vissuto. Uno spazio, dapprima deputato ad una

funzione, può dunque assumere funzioni e valori differenti, a seconda di chi ne assuma il controllo, ovvero a seconda di chi lo abita, lo vive e lo significhi.

Utilizzando sempre il paradigma della territorializzazione offerto da Turco nella re-interpretazione dei luoghi, è utile dunque considerare la dimensione emotiva e sensibile. Sempre secondo Hidalgo e Hernandez,

“The identity of place is determined not only by the physical components but also the meaning and association developed between people and places. Simultaneously, cultural characteristics meld with the individual’s affective perceptions and functional needs and influence place identity” (Hidalgo, Hernandez, 2001: 278)

Il territorio e i luoghi sono costruiti di una forma fisica, sociale e di significato. Sono frutto di quel processo di territorializzazione che li distingue e che è proprio di ogni individuo o collettività. La forma di attaccamento al luogo di origine, in molti casi, funge da collante per ri-definire le identità in un altro contesto di insediamento. In altri termini, tante forme di *attachment* esistono ai diversi poli della mobilità e permettono di sviluppare legami duraturi con il luogo di origine, fornendo materiale simbolico per sviluppare forme nuove di legame nei luoghi di vita diversi da quelli di origine.

Alla psicologia ambientale sviluppata da Maria Carmen Hidalgo e Bernardo Hernández si avvicinano molto gli studi di diversi geografi che hanno lavorato ad una parziale ridefinizione della disciplina, volgendo lo sguardo verso un approccio più umanistico, sensibile e percettivo. Ad esempio, autori come Armand Frémont (2005), già citato in questo lavoro, o come Yi-Fu Tuan (1976; 1979), le cui teorie e definizioni si avvicinano notevolmente alla definizione di *place attachment* qui proposta (De Nardi, 2017).

Se *l’espace vécu* pensato da Frémont appare essere come un insieme fisico-emotivo dei luoghi frequentati da un individuo, definiti in base a delle caratteristiche specifiche e vincolanti dell’esperienza individuale⁴⁰, è utile anche considerare il concetto elaborato da Yi-Fu Tuan, di *sense of place, rootedness e topophilia* (De Nardi, 2017). Quest’ultimo, definito come “the affective bond between people and place or setting” (O’Leary, 1975), viene coniato da Yi-Fu Tuan per specificare come in larga misura qualsiasi ambiente di vita venga modificato

⁴⁰ Frémont parla di spazio vissuto come di uno spazio personale, soggettivo, emozionale e unico. Questo, infatti, risponde a delle categorie di elementi determinanti per lo spazio vissuto di ciascun individuo. Si veda, Frémont (2005), cap. 2

e interiorizzato in maniera tale da sentirsi “a casa” in qualsiasi contesto, sia esso naturale, rurale, urbano⁴¹. Appare significativo in questa lettura l’analisi dei tratti in comune nella percezione prima, e nella definizione poi, della stessa concezione di attaccamento.

L’identità di un luogo e il senso di appartenenza sviluppato da parte di chi lo ha vissuto, abitato, trasformato esiste quando si riesce ad instaurare un rapporto bilaterale con i soggetti e con gli spazi, quando l’individuo o il gruppo riesce in una certa maniera a partecipare alla costruzione non solo del luogo fisico, ma dello stesso senso di appartenenza in termini soprattutto emozionali. Da diverse occasioni di incontro e dialogo con alcuni interlocutori di differente provenienza geografica, estrazione sociale, età, scaturiscono considerazioni interessanti, soprattutto da parte di chi è abituato a muoversi con una certa frequenza o a spostarsi tra i poli della migrazione. In alcuni casi, soprattutto in relazione a persone che abitano da tempo nella città di Cagliari, il senso di appartenenza al luogo d’origine e al contempo al luogo di vita diventava quasi nostalgico:

«ogni anno, quando posso, non vedo l’ora di tornare a Touba...Poi torno lì, e dopo una settimana sento che mi manca [Cagliari, ndr.], mi manca la torre [Porta Cristina, ndr.]; e poi quando torno qui mi manca di nuovo il Senegal...” (I., 44 anni, Senegal)⁴².

C’è chi, come H., 32 anni, originario del Bangladesh, deve intraprendere viaggi più lunghi e faticosi in termini sia fisici che economici.

“Tornare in Bangladesh non è facile, ci vuole molto tempo. Io però lì ho ancora molta famiglia, mia moglie e la mia bambina che stanno arrivando qui...questo per me è molto meglio. Ma io da qui non voglio andare via...Qui in via San Giovanni c’è casa, la gente sono i miei amici, siamo sempre qui. Mi manca la mia famiglia, ma io ora ce l’avrò qui.” (H., 33, Bangladesh)⁴³.

In questa dinamica circolatoria c’è dunque un forte senso di attaccamento al “luogo” nelle idee di molti, che sia quello di origine o quello di migrazione, dettato probabilmente

⁴¹ In riferimento a ciò, si rimanda a una conferenza del Prof. Yi Fu Tuan per la *University of Berkeley*, California, apparsa sul canale della *University of California Television (UCTV)* dal titolo “*Home as Elsewhere*” e disponibile su youtube (2011). Consultabile all’indirizzo www.youtube.com/watch?v=4jhyJeV1RAA&t=11s

⁴² Intervista realizzata e maggio del 2018

⁴³ Intervista realizzata nell’aprile 2017

dall'abitudine al viverci e come tassello di un'esperienza vissuta - nonostante tutto - in maniera positiva. Ci si sente a casa malgrado le differenze, le difficoltà e la mancanza di spazi conosciuti e di “spazi della sicurezza”, quelle *comfort zone* che il senso di stare a casa garantisce. Malgrado le mancanze e le lontananze ci si sente a casa perché è la vita quotidiana che si riproduce e che si rinnova.

Un caso molto interessante di questa declinazione della pluri-appartenenza, se osservata attraverso la lente del senso di attaccamento ai luoghi, è probabilmente quello di D., un ragazzo senegalese di 37 anni che viaggia regolarmente e stagionalmente per lavoro. Ci siamo conosciuti per caso durante un soggiorno di ricerca in Spagna, a Siviglia. Dopo avermi identificato come italiano e aver iniziato a chiacchierare (in italiano) e a scambiarci curiosità sono arrivato a scoprire che D. aveva passato diversi anni in Sardegna, a Nuoro; che conosceva il paese dove ho vissuto sino all'età di 17 anni, vicino al capoluogo della provincia di Nuoro; che conosceva tanti ragazzi senegalesi che anch' io ho conosciuto nel corso di questi anni. Dimostrava di avere un certo attaccamento alla Sardegna, anche nel riferimento a elementi che definirei “tradizionali” e non accessibili a tutti, se non dopo averci vissuto del tempo. Da qui è emersa la sua “nostalgia”, la sua volontà di tornare al più presto in Sardegna:

«...Aaaah, non vedo l'ora di tornare in Sardegna! Io passo l'estate a Tortolì, sai? Lì si lavora bene, e poi vado a Nuoro per comprare la merce...che è vicino. Ora sono qui a Siviglia, che da voi fa freddo, eh!? Qui è bello, ma la città è grande e c'è troppo casino. Io preferisco vivere in una città piccola... Però l'anno prossimo torno in Sardegna, in estate però...Anche a Cagliari conosco molte persone...conosci A.N.? Lui sì che è un grande senegalese!» (D., 37 Anni, Senegal)⁴⁴

Al mio “sì” di risposta, quasi non credeva di aver trovato un legame vicino alla sua comunità in Sardegna, terra nella quale aveva vissuto per circa otto anni e nella quale intendeva ritornare. Congedandosi mi ha salutato in lingua sarda. Si può presupporre che, davanti ad un interlocutore sardo quale il sottoscritto la volontà di mostrare fratellanza e attaccamento al luogo (sentimento discorsivamente molto sentito tra i sardi, motivo di apprezzamento se riconosciuto da qualche straniero) l'avesse condotto ad utilizzare un

⁴⁴ Il riferimento è a un incontro avuto nel gennaio 2019

registro verbale condiviso. Ciononostante, rimaneva singolare e rilevante la maniera in cui D. dimostrava di conoscere i luoghi che aveva attraversato e che in un certo qual modo facevano parte della sua esperienza circolatoria. Inoltre, a fronte delle storie di vita personali qui evocate, tutte sono storie di mobilità e di insediamento, di costruzione di un futuro che passa, attraverso la ricostruzione dei legami familiari, per la ricostruzione dei luoghi di vita. E, in queste storie, tra i luoghi di vita esistono la dimensione sarda e quella cagliaritano.

A sostegno di quanto detto, altro aspetto sottolineato da Hidalgo e Hernandez (2001) e ripreso da De Nardi (2017) riguarda infatti non solo la dimensione fisico-simbolica dell'attaccamento ad un luogo, ma anche quella sociale e soggettiva e più in generale quella umana dei rapporti personali: se la prima mette in relazione il senso di appartenenza e attaccamento con le caratteristiche fisiche di un luogo, la seconda considera tale condizione emotiva come l'espressione di un legame con le persone che abitano, vivono o rappresentano quei determinati luoghi (Ibidem).

Queste maniere di regolare la propria esperienza basando il proprio sentimento e la propria percezione dei luoghi sulla dimensione personale o collettiva dello spazio vissuto risulta in diverse forme di ancoraggio territoriale e in diverse espressioni di *place attachment* che costituiscono e re-interpretano le molteplici identità dei luoghi, costituendo così nuove forme di *topophilia e rootedness*, tanto nel contesto originario quanto, di riflesso, nei contesti di nuova territorializzazione.

Le nuove forme di *place identity* e di *place attachment* si ritrovano infatti in una fisionomia simmetrica nei *luoghi altri* individuati nella ricerca. In questi luoghi si ripropone spesso una simbologia familiare e emotivamente vicina, che replica e riproduce il contesto originale al quale si fa riferimento. Possiamo distinguere, all'interno dell'insieme dei rimandi territoriali recuperati, oggetti e simboli diversi, che appartengono alla dimensione quotidiana dell'individuo, quanto ad altre forme simboliche di appartenenza, come quella legata alla religione o alla gastronomia o, più in generale a forme tradizionali di coesione sociale. Recuperiamo dunque tanto richiami legati alle quotidianità, quanto richiami legati a una dimensione più trascendentale dell'appartenenza, quella culturale e originale (cfr. tab. 1.1.)

Il "locale" ritorna prepotentemente nel momento in cui l'interlocutore viene chiamato a rispondere a domande e curiosità sul proprio luogo di origine. Ma quale locale? Sono tante le località alle quali chi è *deplacé* si riferisce, dimostrando diversi livelli di attaccamento ai propri diversi luoghi di vita.

Lo sviluppo di un senso bilaterale di appartenenza - e la sua dimostrazione pubblica - è strettamente legato dunque al tema della visibilità nello spazio pubblico. Esibire pubblicamente simboli, abbigliamento e più generalmente “marche territoriali” (Aru, Tanca, 2013), testimonia della necessità di continuare ad appartenere a un contesto originale di provenienza, quanto della ricerca di una propria dimensione territoriale in un contesto interculturale di insediamento⁴⁵.

1.5. Spazi migranti e “territori mobili”: il territorio urbano contemporaneo

Se, utilizzando il termine spazio, facciamo riferimento alla semplice estensione della superficie terrestre dotata di attributi fisici (Turco, 1988: 15), i campi dentro i quali l'indagine si muove fanno riferimento tanto allo spazio fisico, euclideo, misurabile geometricamente e numericamente, quanto al territorio e al paesaggio, ovvero al prodotto dell'interazione tra uomo e ambiente e alla sua percezione. È il territorio infatti a rappresentare lo spazio all'interno del quale sia stato prodotto un qualche artefatto umano (*l'u*). Lasciando allo spazio le caratteristiche di un concetto vergine, o polivalente⁴⁶, quello che definiremo come territorio è la risultante parziale e temporanea dei processi che in esso hanno avuto luogo (per cui, parlando di spazio parliamo indirettamente anche di territorio e di processi, ma non viceversa).

Il processo di “fabbricazione del territorio” può essere considerato come un meccanismo in costante divenire, all'interno di un contesto storico e sociale determinato e che si sviluppa lungo un asse cronologico-spaziale ben definito; oppure (come vorremmo mettere in evidenza nell'analisi della città di Cagliari), può essere considerato come un sistema

⁴⁵ Si rimanda, a proposito di questo argomento, al cap. 3 in questo stesso lavoro.

⁴⁶ Nel suo utilizzo in letteratura il termine spazio è soggetto a molteplici interpretazioni e utilizzi. Forse, proprio a causa della sua permeabilità concettuale, così come per il fatto che esistono significati tra loro non contrastanti che ne consentono l'utilizzo in diverse accezioni: abbiamo uno spazio euclideo, inteso geometricamente e numericamente, concepito per definire la mera estensione della superficie terrestre; abbiamo uno spazio “contenitore”, pensato come un insieme di eventi, oggetti e soggetti, che all'interno dello spazio euclideo si muovono e agiscono; abbiamo uno spazio mobile, ovvero uno spazio che si riproduce in diversi contesti, anche apparentemente lontani e diversi tra loro. Possiamo pensare a queste tre nozioni di spazio come decisamente complementari e non esclusive, bensì abbastanza ampie da poter ospitare delle sottocategorie. Queste si qualificano come delle estensioni concettuali dello spazio: il territorio e il paesaggio. Quest'ultima, più che un'estensione può essere considerata come un'astrazione del prodotto spaziale, in quanto è l'insieme delle nostre percezioni e idee a concepire ciò che identifichiamo come paesaggio. Sta dentro e fuori dello spazio, è *para-euclideo*, per così dire, contrariamente al territorio: esso può infatti essere considerato come l'esclusiva produzione dovuta dall'interazione costante e imprescindibile nelle società tra individuo e ambiente.

cumulativo di differenti “atti territorializzanti”, scomposti, frammentari, indipendenti ed eteroprodotti.

Questo è, fondamentalmente, il senso che si vuole recuperare con l’espressione “territorio mobile”, quello di un insieme che si muove e si trova in una condizione di mutamento e genesi continua. Un territorio può essere considerato mobile inoltre, nella misura in cui le mobilità (intese nel senso più ampio del termine per ciò che riguarda, in questo caso, l’urbano) diventano un vettore di produzione sociale e spaziale: ciò significa superare uno dei pilastri identitari nei processi di civilizzazione contemporanea, ovvero il modello basato sulla contrapposizione di valore tra mobilità e sedentarietà (la prima con accezione negativa, la seconda definita positivamente). Pensare il territorio in termini univoci rende forse chiara l’immagine di un attaccamento (attraverso quelle radici evocate nell’*esergo* da Todorov) che lega l’individuo indissolubilmente a un luogo. Ma se il territorio altro non è che il frutto di movimenti, negoziazioni, conflitti e trasformazioni nello spazio e nel tempo, esso rimanda anche alla natura profondamente mobile dei rapporti sociali (Giubilaro, 2016). Il territorio è mobile perché, in contesti di migrazione, esso si muove insieme agli individui che intraprendono un progetto di mobilità, i quali portano con sé ciascuno il proprio “pezzo di territorio” da riprodurre nel contesto di insediamento.

Da tale processo trasformativo e continuo nascono e si sviluppano i luoghi. Essi non esistono dunque come entità date, se non per la loro proprietà di essere localizzabili sulla terra. Piuttosto, ricevono qualità di luogo quando sono soggetti ad almeno uno degli atti territorializzanti, ovvero quando una componente umana li distingue e li riconosce come luoghi, ed essi esistono in maniera simbolica all’interno di un territorio. Seguendo sempre Angelo Turco (2005), è possibile distinguere diverse fasi del processo di fabbricazione del territorio. Un primo processo di appropriazione simbolica dello spazio è detto di “denominazione”, attraverso il quale l’essere umano, attribuendo un nome a cose, luoghi, animali, esercita un primo livello di confidenza e di “controllo simbolico” sull’ambiente che comincia a diventare “territorio”⁴⁷.

⁴⁷ A Cagliari, ad esempio, diverse strade del rione Marina portano il nome attuale come quello che portavano in passato: la via Lepanto, vicino al palazzo regionale, presenta sulla targa l’iscrizione “*già via dei preti*”, ed è facile immaginare che fosse una strada particolarmente abitata dai canonici di un tempo, essendo situata a poche decine di metri dalla Chiesa di S. Eulalia. Aldilà dell’immaginazione, testimonianze di ciò esistono negli archivi storici del comune di Cagliari e sono altresì presenti in romanzi e resoconti storici di alcuni dei letterati che hanno “scritto” la città di Cagliari. Tra questi, immancabili le opere di Francesco Alziator (*L’elefante sulla Torre*, 1976) e Giuseppe Luigi Nonnis (*Passeggiate. Semi-serie: Marina, Castello* (2018).

Tutti gli atti di denominazione dunque possiedono un valore ben preciso: quello di legare strettamente l'individuo al luogo, sia che esso ne faccia fisicamente parte, sia che in esso si riconosca.

Il processo denominativo del “territorio mobile” e migrante invece, si dimostra in un certo senso un processo ibrido, in quanto racchiude in sé una molteplicità di significati che appartengono stratificatamente a diversi progetti territoriali su diversi livelli. Immaginiamo il caso di un negozio di articoli etnici, quali bigiotteria e artigianato estero: esso si riferisce sia alla società di insediamento che alla società insediata (è rivolto ad una clientela “mista”); presenta caratteristiche linguistiche che fanno riferimento sia a una che all'altra società, sia nel significato che nella – dove presente – traduzione alfabetica (es. dall'alfabeto arabo alle lettere latine). Questa ibridazione parziale, dove lingue e immagini di diversa matrice si mescolano, è forse la prima caratteristica osservabile della creazione di un territorio plurale come è quello delle città contemporanee.

Un secondo processo, è quello della “reificazione”: dall' *homo geographicus*, interessato maggiormente a definire e dotare il suo universo di attributi nominali, si passa all' *homo faber*, che a partire da questo simbolismo costruisce (Turco, 1988).

A Cagliari, città in fase di mutamento, è possibile riconoscere gli attori sociali in gioco e le dinamiche territoriali a cui essi danno costantemente vita, nel loro intenzionale o casuale apparire nello spazio pubblico. Ciononostante, alcuni autori sostengono come “Le strutture evidenti e concrete, oltre alle dinamiche sociali, storiche politiche ed economiche e culturali legate ai processi territoriali sono i punti di partenza più utilizzati dall'analisi geografica per studiare il paesaggio” (Gavinelli, Santini, 2011: 101).

Nel territorio mobile e migrante, nella fattispecie, si passa da una materialità costruita in precedenza, ad una seconda (che non sempre viene ri-costruita). Ciò detto, è difficile andare a ricercare i segni della presenza migrante negli elementi di “reificazione” in quanto non è semplice recuperarne gli atti concreti inseriti in un vero e proprio processo (Burini, 2004). Si tratta perlopiù di frammenti sparsi in alcuni spazi della città, sia per la mancanza di organizzazione “dal basso”, sia per la mancanza, nella maggior parte dei casi, di politiche e risorse umane e economiche che permettano un processo di appropriazione materiale e sensiva del territorio (Turco, 1988).

Infine, un ultimo processo è quello definito della “strutturazione”, che riguarda più da vicino l'organizzazione della realtà che è stata per mano dell'uomo denominata e reificata.

Nell'ambito di un territorio frutto della convergenza di più modalità e livelli di appropriazione, l'insieme di relazioni così densamente intriso di senso politico che si viene a creare, è altresì oggetto di tensioni e di conflitti o di sbilanciamenti che appaiono a livello del "diritto" non solo allo spazio, ma anche alla rappresentanza nello spazio. Questo fatto è tanto più evidente quanto gli attori in gioco a contendersi il "controllo" delle strutture sono molteplici e differenti, provenienti da diversi retroscena culturali e sociali. Nel territorio mobile e migrante, lo spazio è vissuto contemporaneamente e in maniera interscalare e multisituata da più "idee di strutturazione", appartenenti a gruppi o comunità differenti che contribuiscono notevolmente a complessificare e rendere multi-stratificato lo spazio urbano. D'altro canto, la mancanza o la scomparsa di determinate strutture territoriali (ad esempio i luoghi del culto altro, come vorremmo evidenziare in parte di questa analisi) sottolineano innanzitutto una mancanza di consapevolezza e di comprensione della realtà che circonda la volontà politica, che non risponde di fatto all'esigenza di distinguere e attribuire i compiti sociali che lo spazio e l'azione territoriale gli propone di riconoscere. Se, come osservato, non sussistono le tracce materiali di artefatti territoriali (elementi di reificazione) rimane solo l'atto denominativo, che in molti casi non è sostenuto da una struttura organizzativa che conferisca ai luoghi meno formali uno statuto ufficiale diretto al riconoscimento e, conseguentemente, all'inserimento nella struttura politica del territorio. Per questo motivo, l'organizzazione del territorio, disposta su più livelli, è un concetto chiave per comprendere la distribuzione spaziale delle comunità e le loro relazioni con il luogo, che si manifestano attraverso pratiche differenti che gli attori che ne fanno parte mettono in scena nel palcoscenico della città. A ben vedere, ogni gesto, ogni pratica quotidiana può riempirsi di senso politico e pubblico, tanto da ricevere attenzione o risaltare particolarmente, spesso contraddistinguendosi per essere carica di elementi portatori di diversità.

1.6. Pensare transnazionale, ovvero quotidianizzare il fatto migratorio

Una rilettura del territorio in chiave transnazionale, statistica prima e casistica poi, offre uno spaccato interessante di una città piuttosto provinciale e fuori dalle dinamiche di interesse delle rotte migratorie; una città inserita in un contesto insulare, del quale è l'esempio più rappresentativo, che soffre tutt'oggi di un certo grado di allontanamento da contesti più "importanti" ma che, anche in relazione alle nuove frontiere che le mobilità umane costantemente ridisegnano, si trova a riscoprirsi "città cosmopolita" (Guarrasi, 2009; 2012). Stimolo alla riflessione geografica sono proprio questi nuovi movimenti che interessano tanto la città di Cagliari come i diversi paesi e contesti territoriali dell'area Mediterranea, i quali fungono da collante, da passo obbligato e frontiera del Mediterraneo (Schmoll, 2006). Una crescita esponenziale che non solo numericamente ma anche per tipologia si presenta come significativamente differente rispetto alle mobilità già conosciute dal Paese. Quella che viene da molti autori definita come una globalizzazione delle migrazioni transnazionali (Ambrosini, 2008; Colombo, 2007; Castells, 2000; Zanfrini, 2016; et al.), necessita di una riflessione attenta e puntuale, di una molteplicità di sguardi che riescano ad inquadrare un momento storico inedito non solo per le sue forme, ma anche per i risvolti sociopolitici che interessano le popolazioni e le società a livello globale. È infatti innegabile come il dibattito sociopolitico attuale, fondato su una diffusa mancanza di ideologia e su speculazioni di differente natura non promuova la creazione di un dialogo costruttivo in materia migratoria, anzi, ne limiti decisamente le possibilità chiudendosi in sé stesso e riportando alla luce correnti di pensiero dal sapore decisamente anacronistico. Questa narrazione sul fatto migratorio si inserisce all'interno di un dibattito politico, quello italiano, in cui il tema delle migrazioni e del Mediterraneo ha ricoperto negli ultimi anni un ruolo centrale per quanto riguarda schieramenti politici e "*affinità elettorali*", per fare il verso al famoso romanzo di Goethe⁴⁸. La stessa natura del dibattito e dei propri espedienti narrativi, portata avanti da una parte delle istituzioni particolarmente sensibile al tema, fornisce all'interlocutore-elettore una serie di immagini estremamente semplificate di una realtà altrettanto complessa, quella migratoria, dirette il più delle volte a stigmatizzare e isolare discorsivamente l'altro, un altro di cui aver paura. Questo insieme di discorsi poggia sull'utilizzo di una retorica semplice e

⁴⁸Goethe, J.W., (2011), *Le affinità elettive*, Universale economica Feltrinelli. Ed. originale 1809.

immediata, bassa e dai contenuti spesso privi di fondamento tecnico o statistico, ma che hanno vita facile nel riprodursi e diffondersi a velocità preoccupante⁴⁹.

È necessario dunque creare delle *contronarrazioni*, dati alla mano, che consentano di leggere un fenomeno, o alcuni aspetti legati ad esso che si distacchino da un immaginario mediatico demistificante e ridondante. Dall'altro lato infatti, esiste un tipo di narrazione che possiamo definire territoriale e quotidiana. Si tratta di una narrazione che racconta di un paesaggio urbano decisamente modificato nelle sue diverse componenti visive, olfattive, sonore o gastronomiche e che avvicina il paese ai *panorami*⁵⁰ diffusi degli altri paesi dell'Occidente "civile". È proprio quella quotidiana la realtà che ci interessa: quella della vita di tutti i giorni, del superamento di una fase di stallo attraverso la quotidianizzazione e quindi la normalizzazione del fatto migratorio da un punto di vista sociale e di riconoscimento individuale.

⁴⁹Un testo molto interessante è il lavoro recentemente pubblicato da Bachis (2018), "Sull'orlo del pregiudizio. Razzismo e Islamofobia in una prospettiva antropologica", nel quale si mettono in evidenza alcune dinamiche riguardanti pratiche politiche di demistificazione e xenofobia e della loro evoluzione nel tempo.

⁵⁰Il riferimento è alla distinzione operata dall'Antropologo e sociologo indiano Arjun Appadurai, che utilizza il termine *-scapes* per identificare le diverse forme attraverso cui i flussi di differente natura (finanziari- *financescapes*, mediatici e di comunicazione - *mediascapes*, di persone - *ethnoscapes*, etc.) si intrecciano dando vita ad uno spazio-tempo globalizzato che rappresenta l'ordine del mondo contemporaneo.

Capitolo 2.

Strumenti e metodi per un progetto di indagine geografica.

Proposte operative per osservare, analizzare e raccontare la “città cosmopolita”

Introduzione

È utile ai fini della lettura di questo lavoro anche mettere in luce quali siano state le dinamiche operatorie e le scelte fatte durante il percorso di ricerca per quanto riguarda strumenti, metodologie o fonti; in altre parole, raccontare della genesi e della costruzione di un percorso metodologico che rimane tuttavia in fase di costante aggiornamento e di rivalutazione. A metà del percorso di ricerca decisi che sarebbe stato opportuno incominciare a scrivere una parte - seppur embrionale - di quello che avrebbe dovuto essere l'elaborato finale del mio progetto in divenire. A mano a mano che le testimonianze, i dati e i materiali di diverse tipologie venivano raccolti, cresceva di pari passo l'esigenza di inquadrare il *corpus* all'interno di un impianto metodologico quanto più possibile lineare e leggibile. Quello che immaginavo potesse essere un'operazione quasi catalogatoria e analitica si è rivelata invece piuttosto problematica: mentre la ricerca proseguiva, capivo progressivamente che erano gli stessi materiali raccolti ad essere fondativi di un certo orientamento metodologico e, al contempo, della costruzione del “mio” campo di indagine.

In parte forse per l'approccio esperienziale della ricerca e per un *modus operandi* volto a favorire spesso il contatto e la conoscenza personale, risultava difficile far combaciare le modalità di raccolta dei dati ed un quadro analitico rigoroso, “scientifico” (duro) e schematico. Il risultato era piuttosto un insieme miscelaneo di modalità operatorie, che articolavano oggetti di carattere quantitativo ed elementi di tipo qualitativo raccolti seguendo una prospettiva situazionale e mobile. Il titolo del lavoro inquadra l'analisi all'interno di "Situazioni del cosmopolitismo urbano". Un percorso tra gli spazi della città interculturale che prefigura un certo tipo di approccio, vale a dire anche quello occasionale, della situazione, della scoperta. In relazione agli spazio-tempi della ricerca, il tema della postura del ricercatore è fondamentale e, in questo caso, anch'esso mobile: cambia spesso in base al metodo usato, agli strumenti e agli interlocutori o ai luoghi al centro dell'indagine. Proverò a spiegare parte

del percorso di ricerca, completando l'impianto teorico con alcuni esempi. Iniziando da alcune nozioni di carattere più teorico, mi addentrerò successivamente in alcuni dei punti critici riguardanti il metodo utilizzato in questa ricerca. In questo modo, proverò a mettere in luce non solo le pratiche utilizzate, ma cercherò di presentare le mie riflessioni su uno dei profili spesso assenti nei resoconti d'indagine: la posizione e il ruolo attivo del ricercatore all'interno del campo. Per cercare il più possibile di sintetizzare l'insieme degli approcci e degli strumenti utilizzati, è presente alla fine del capitolo un quadro sintetico delle proposte metodologiche prese in considerazione nella costruzione di un apparato "multimetodo e multimediale": ho tentato così di ricomporre graficamente l'esperienza metodologica portata avanti in questo periodo di ricerca, proponendo alcune "figure di ricercatore" in relazione alla posizione assunta ed alla tipologia degli strumenti utilizzati (cfr. fig. 2.5).

Appare chiaro, ma è giusto ribadirlo: si tratta di proporre un punto di vista metodologico, senza pretesa di esaustività ma, piuttosto, con lo scopo di testimoniare e condividere elementi di un'esperienza altamente formativa.

2.1. Ricercatore e postura, tra distacco e coinvolgimento

Se nelle cosiddette scienze esatte il principio di oggettività ha sempre guidato in una certa maniera il concetto di ricerca, questo approccio non può più considerarsi efficace e valido per discipline che non sono prettamente scientifiche, ma che si avvicinano di più al campo delle scienze umane ("meno esatte", solo perché, appunto, meno "oggettive"). È dal micro al macrocosmo scientifico che sono partite le crepe che hanno messo in crisi il paradigma dell'oggettività, così come, ad esempio in geografia, l'analisi muove con maggiore precisione ed esattezza, e per fare il verso al metodo, con maggior scientificità, proprio quando questa è condotta dal locale al globale, dal piccolo al grande (De Matteis, 1985; Alaimo, 2012)

Di fianco a tutte le incongruenze che nel tempo hanno caratterizzato i differenti approcci "oggettivi", per quanto riguarda soprattutto la ricerca sul campo delle scienze umane, è necessario come ritiene utile Alaimo riconsiderare il rapporto che intercorre tra oggetto studiato e soggetto che conduce lo studio, fattore che porta sempre a considerare la conoscenza prodotta come contingente (Alaimo, 2012). Il risultato dunque, dipende dal

soggetto che conduce la ricerca e deve essere contestualizzato e mai scorporato dall'insieme soggetto-oggetto-*background*, sino alla produzione finale di testo-contesto.

Non può esistere dunque un atteggiamento che possa definirsi di totale distacco dalla realtà osservabile delle cose, poiché è sempre il punto d'osservazione a determinare l'angolatura e le sfaccettature specifiche di un dato argomento¹. È lecito però domandarsi a cosa porti questo distacco dall'oggettività, e chiedersi se non conduca a un relativismo secco e incontrovertibile.

Uscire dall'*impasse* epistemologica che si crea nel rapporto tra interpretazione e soggettività non è certamente una cosa facile, al punto da considerare alcuni dei risultati del proprio studio come “viziati” da tutto l'insieme di conoscenze e retroscena culturali che si trovano a monte dello studio stesso. Ciò non deve però condurre ad uno schema di relativismo concettualmente impermeabile, in quanto, osservare, descrivere e raccontare il paesaggio è un'azione soggettiva e personale, per quanto distaccata in partenza dal coinvolgimento “emotivo” dall'oggetto di studio². Come osserva Dematteis parlando del “progettista del territorio”, chi si avvicina al paesaggio

“descrive e allo stesso tempo interpreta [...] si pone in una posizione di ascolto, di esplorazione di nuovi significati, per scoprire possibilità già iscritte negli stati di cose esistenti. Inoltre, voglio dire che per rappresentare questi non (ancora) esistenti egli deve forzare i limiti del linguaggio e delle categorie concettuali in uso, operando nella penombra dei rapporti significante/significato” (Dematteis, 1995: 40).

Il compito del geografo, e più in generale della geografia, è dopotutto quello di raccontare, di descrivere, di fornire delle “narrazioni della terra” fatte di segni e metafore (Farinelli, 1992; Dematteis, 1985) che rispecchino la realtà mediata dall'osservazione, ma che possano poi proporsi come un modello di interpretazione da divulgare tale da garantire un

¹ Primo insegnamento di questo semplice assioma deriva proprio dalla logica cartografica, per rimanere all'interno della disciplina geografica, e rimanda alla funzione della carta nel corso dei secoli e, soprattutto, alla costruzione degli spazi di potere. È bene sottolinearlo, come ricorda Farinelli (1992): la carta è potere: basti pensare ai navigatori veneziani o genovesi e ai loro commerci oceanici lungo la via delle Indie, agli Olandesi o alla scoperta del “Nuovo Mondo”; se, da un lato, la proiezione – la carta – consente di rappresentare graficamente ciò che interessa, presentandosi come oggetto scientifico dal valore indiscutibile capace di mostrare una rappresentazione reale della terra, dall'altro possiede il potere di persuadere il fruitore che ciò che è rappresentato è rappresentato “meglio”, in un'immagine fedele e ricca di particolari rispetto alla realtà. Essa diventa una notizia reale, interessante e sicura (Poli, 2011).

² Sui temi relativi al paesaggio, da una prospettiva geografica e filosofica, una ricca panoramica è offerta da Tanca (2018; 2020). Si veda anche Tanca, Aru (2015).

accesso più semplice alla conoscenza del mondo. Sta al geografo, sia esso “coi piedi nel fango” o seduto su un tavolino a disegnare le proprie carte (Frémont, 2005), cogliere questo cambiamento, trasmetterlo e renderlo fruibile.

Un geografo è un soggetto che si muove, che attraversa e percorre lo spazio che studia; spesso inoltre, non ricerca soltanto elementi spaziali "inerti", ma lavora insieme e mediante relazioni interpersonali, dalle quali risulta inevitabilmente difficile rimanere distaccati, unendo alla propria parte razionale quella emotiva.

2.2. Quanti? Quali? Analisi a confronto, analisi a contatto

Esiste nella scelta di una tipologia metodologica, come visto poc'anzi, una divisione fondamentale secondo la quale si associa il tipo di ricerca condotta per mezzo di numeri, dati, assiomi – quantitativa – a dei risultati precisi propri delle scienze esatte (salvo poi essere confutati) e un altro tipo, più confacente dal mio punto di vista alla ricerca “sul campo”, che predilige metodi diretti di rapporto e stretto contatto con gli attori territoriali con i quali il ricercatore deve interagire. Una divisione così netta – che vuole forse riportare ordine anche nella scelta del metodo per poi giungere ad un risultato il più esatto possibile – può risultare controproducente o addirittura fornire griglie di interpretazione sbagliate, parziali o fuorvianti. Per quello che riguarda questo studio, e che verrà discusso più avanti, sono state diverse le fonti primarie e secondarie, di diversa natura e di stampo quantitativo e qualitativo che hanno offerto scenari parziali e spesso fuori fuoco. Se pensiamo, ad esempio, alle numerose ricerche condotte in materia migratoria, come ai diversi “dossier” che vengono periodicamente presentati in varie sedi istituzionali³, è possibile notare come questi diffondano dati fondamentali per la comprensione immediata di alcuni fenomeni di larga portata (numero di presenze registrate sul territorio, distribuzione demografica, anagrafica, ecc.), ma non siano generalmente volti, per l'impostazione del lavoro al quale sono chiamati

³ In questo caso, mi riferisco ad alcuni strumenti di analisi utilizzati anche per questa ricerca, quali i diversi Dossier statistici sull'immigrazione e altri strumenti prevalentemente di censimento ed organizzazione di basi di dati ampie e schematicamente analitiche. Si vedano, ad esempio i dossier statistici redatti da diversi enti, fondazioni e gruppi di ricerca (Idos, 2015, 2016, 2017, 2018; Rapporto Unar, 2017, 2018; Caritas Migrantes, 2015, 2016, 2017, 2018; Ismu, 1995; 2017; 2018), i quali, nonostante una sempre maggiore attenzione alla parte comunicativa e narrativa dei dossier, svolgono sempre una funzione analitica e descrittiva di un dato fenomeno. In questo caso, quello del fenomeno migratorio, indirizzati verso una maggiore settorializzazione dei dati (dossier specifici su argomenti specifici), si evince tuttavia un notevole cambiamento nella presentazione dei dati, con misure tematiche narrative su base qualitativa con una chiara funzione di supporto al dato quantitativo.

a rispondere, ad illuminare esplicitamente su dinamiche differenti, meno impersonali e legate ai fattori più disparati e classificabili come fattori individuali, di gruppo, di comunicazione⁴.

Pensiamo soltanto al numero di “invisibili” impossibile da registrare, per i quali possono essere avanzate soltanto delle stime, ancora una volta numeriche, considerando magari il numero di arrivi o di sbarchi per anno, o l'utilizzo di servizi di accoglienza e il supporto sanitario o primario. È anche per questo che l'informazione che viene veicolata dalla lettura di dati esclusivamente numerici non può essere considerata sufficiente alla descrizione di un fenomeno, quale è quello migratorio, che necessita di un'attenzione differente alle vicende vissute per essere sensibilmente compreso. Per cercare di offrire un'analisi quanto più dettagliata e precisa non solo della distribuzione territoriale di un fenomeno così ampio, quanto anche delle molteplici dinamiche che si trovano alla base della propria esistenza, è necessario tentare di portare avanti l'analisi territoriale e la ricerca sotto due aspetti che procedono in maniera complementare.

Pertanto, laddove l'analisi quantitativa in geografia è stata condotta nell'ultimo cinquantennio con particolare dedizione, soprattutto negli studi di matrice positivista⁵, da tempo ormai è subentrata come metodologia preferenziale nello studio dei movimenti migratori e territoriali un tipo di approccio che possiamo definire prevalentemente qualitativo.

Se, da un lato, la ricerca sui numeri fornisce dati più o meno accurati, ad esempio sul fenomeno di insediamento legato al contesto migratorio, dall'altro si può rivelare insufficiente quando oltre al dato numerico, l'interesse si rivolge verso le motivazioni, intrinseche o estrinseche, che spingono un individuo a migrare. Quanto suggerito da Mirella Loda, riguardo l'attitudine del ricercatore nei confronti della propria scelta di campo e di metodo, è sicuramente condivisibile, nel senso in cui chiaramente anche in riferimento a quanto detto poco fa, sono le attitudini del ricercatore stesso a permettergli di preferire un approccio a un altro:

⁴ Se ciò è vero, è anche necessario notare come, soprattutto negli ultimi anni, gli strumenti statistici che producono informazione sulle dinamiche demografiche e migratorie, abbiano operato una svolta parziale nella presentazione delle informazioni contenute nei dossier. Abbiamo così dossier tematici incentrati su un argomento principale (con focus specifici su lavoro e occupazione, natalità/mortalità, questioni di genere, ecc.); si può notare anche come, con rispetto ai primi dossier, si tenda a dare più spazio alla parte esplicativa dei lavori, con introduzioni a ciascuna sezione di approfondimento e spiegazioni più puntuali delle parti più problematiche. Si confrontino, ad esempio, il primo rapporto ISMU (1995) e gli ultimi Dossier IDOS (2018) sull'argomento migratorio.

⁵ Su questo argomento e sulla critica al positivismo ed al determinismo geografico si vedano, tra gli altri, Farinelli (1992), De Matteis (1995, 2008) e Governa, Memoli (2011).

«la scelta del metodo d'indagine è connessa all'oggetto della ricerca, ma in egual misura all'orientamento epistemologico del ricercatore, cioè alla sua visione di cosa sia e come si raggiunga la conoscenza scientifica» (Loda, 2008: 133)⁶.

Nel caso di questa ricerca, il coinvolgimento personale, come sopra ricordato, è forte. Non tanto per quanto riguarda la rete di conoscenze (fortunate) che ho avuto modo di fare nel corso degli ultimi anni in relazione a questa ricerca, quanto per le connessioni che esistono tra un argomento “delicato”, com'è diventata attualmente la questione migratoria, e la sensibilità che ne scaturisce di fronte all'osservazione di una realtà come quella italiana. La scelta, nella fattispecie, non può che essere ricaduta su di un metodo di tipo prevalentemente qualitativo, in cui le storie di vita del singolo sono ritenute importanti quanto i dati contenuti negli archivi ufficiali o meno sulle migrazioni, siano essi di un comune, di una regione o di un'istituzione o di un organismo nazionale.

La storia del singolo può essere infatti considerata come altamente paradigmatica ed emblematica delle storie di molti, come “storia delle storie”, soprattutto per quanto riguarda gruppi composti in maniera abbastanza omogenea e stratificata, che spesso condividono, oltre il viaggio, anche un destino comune nel contesto di arrivo, sia esso abitativo, lavorativo e non di rado marginalizzante.

Tuttavia, abbandonare completamente il dato numerico può risultare controproducente, come accennato poc'anzi, per almeno due ragioni. In prima istanza, è difficile distaccarsi dall'analisi quantitativa in un momento storico come quello corrente. Questo perché numerose altre discipline che si interessano dell'argomento migratorio considerano i dati numerici come la base per discutere e affrontare problemi relativi alle politiche pubbliche e o urbane, o per varare e promuovere disegni di legge o proposte relative al “problema migratorio attuale”. In secondo luogo, perché un tipo di ricerca schierata e in parte *engagé*, può avvalersi degli stessi metodi che i detrattori utilizzano per screditare la pertinenza dell'argomento: spesso, infatti, buona parte delle considerazioni a sfavore del fatto migratorio fondano le loro argomentazioni su un immaginario discorsivo costruito *ad hoc*, fatto di numeri, di “invasioni”, di scenari terrificanti che non possiedono di fatto il più delle volte alcun riferimento statistico. In questi termini, il binomio che si vorrebbe seguire – per

⁶ Su questo stesso argomento e le posture metodologiche si veda anche Alaimo (2012).

sua natura altamente discutibile – è quello che vede di pari passo l'analisi del locale e l'analisi qualitativa, e l'analisi globale andare di fianco a un approccio quantitativo. Dal micro al macro-livello, considerando l'unità, il frammento, come la parte di un mosaico da ricostruire le cui tessere sono sparse localmente e globalmente.

2.3. Uno sguardo cosmopolita: oltre il nazionalismo metodologico

È interessante a questo punto osservare come molte delle teorie sulle quali si basano gli approcci alla ricerca (ivi comprese quelle di tipo quantitativo) si fondino su un atteggiamento che Beck definisce di “nazionalismo metodologico” (2005). Il ricercatore, considerato come parte integrante del sistema che si accinge a studiare, non può offrire un'osservazione totalmente imparziale, né tantomeno veritiera. Come osserva puntualmente Alaimo,

«[...] la conoscenza prodotta dipenderà non tanto da un soggetto razionale che conosce, quanto da una persona in carne ed ossa, uomo o donna, appartenente ad una certa classe sociale, ad una cultura, ad un'istituzione, etc. Un soggetto, quindi, attraversato da una molteplicità di appartenenze, di cui si dovrà tenere conto. E ancor di più, un corpo che attraversa lo spazio che studia, che incontra altre persone e che reagisce non solo con la sua parte razionale, ma anche con quella emotiva.» (Alaimo, 2012: 21)

Diventa dunque necessario ripensare anche di quale oggettività si debba parlare, ovvero una dimensione legata alla parziale soggettività dei nostri sguardi che in maniera completa forniscono diverse angolazioni di uno stesso oggetto di ricerca o ne determinano diversi andamenti nel prosieguo dell'osservazione.

Nei suoi lavori “Lo sguardo cosmopolita” e “La società Cosmopolita”, Ulrich Beck idealizza lo studio delle società fornendo un vademecum di quello che dovrebbe alimentare il nostro sguardo sulla realtà che ci circonda (Beck, 2003; 2005). Una domanda sorge quasi immediata: cosa significa condurre una ricerca con uno sguardo cosmopolita? Secondo Beck, il cosmopolitismo è il senso del mondo, il senso della mancanza di confini; solo chi è capace di affinare questo tipo di sguardo riflessivo e dialogico è capace di cogliere i mutamenti culturali, definirne o analizzarne i tratti, cogliendone le sfumature, le analogie o le sottili differenze e criticità. Elementi questi che si riversano sullo sguardo, e ancora prima sugli

spazi e i luoghi che sono il “teatro” (Turri, 1998), il palcoscenico dove prende luogo il racconto del quotidiano (De Certeau, 1993).

La tendenza a generalizzare, partendo dal proprio bagaglio teorico, ha portato diversi studiosi di scienze sociali a “ricalcare” il proprio vissuto e le proprie conoscenze teoriche per elaborare altre teorie: un riferimento particolare è quello della sociologia americana, sviluppatasi in ambito socio-geografico a partire dagli anni Venti del 1900 con la già ricordata “Scuola di Chicago”⁷. La base di questa affermazione si ritrova nello stesso modello adoperato dalle scienze sociali: creare dei *pattern* analitici che cercano di analizzare una data cultura prendendo come riferimento la propria. Un atteggiamento che si rifà ad una concezione di Nazione, Stato, Società come forme sociali e politiche “natural” del mondo moderno (Escallier, 2003; Beck, 2013). Il nazionalismo metodologico, di fatto basa la sua essenza su un insieme discorsivo fondato sull’esistenza dello stato-nazione in quanto forma rappresentativa data *a priori*: entità geograficamente e territorialmente ben delimitate e omogenee nella loro composizione sociale, all’interno delle quali diverse comunità si ritrovano e riuniscono sotto l’idea di una identità condivisa (Anderson, 1996).

A tal proposito, sempre Beck (2005) parla della necessità di una “svolta cosmopolita” nella ricerca politica e sociale:

«Come possono la teoria e la politica sociale aprirsi, tanto teoricamente ed empiricamente quanto metodologicamente e normativamente, a modernità storicamente nuove e intrecciate che minacciano i loro stessi fondamenti? Come possono spiegare la fragilità e la mutevolezza radicali delle dinamiche sociali del dominio e del potere, nel momento in cui queste sono modellate dalla globalizzazione del capitale e dei rischi all’inizio del XXI secolo?» (Beck, 2013)⁸.

Quali problemi teorici e metodologici sorgono, e come possono essere affrontati nella ricerca empirica? Questo era il paradigma indiscusso, però, sino all’avvento nelle scienze moderne dei *Global studies*: oggi l’altro e l’altrove sono in mezzo a noi; la loro stessa esistenza fisica non si lega indissolubilmente a un confine nazionale o a uno Stato. L’oggetto di studio

⁷ Ricordiamo che la Scuola di Chicago fu la prima “scuola dominante” della sociologia moderna. Tra i temi principali lo sviluppo e il cambiamento del comportamento umano all’interno degli spazi urbani. Si veda la sezione al cap.1.

⁸ Estratto da un insieme di materiali presentati a Firenze durante il corso di un’esposizione interdisciplinare, dalla quale vide la luce il catalogo “Territori Instabili - Confini e identità nell’arte contemporanea” (2013), Mandragora edizioni, Firenze.

è meno focalizzato sui rapporti di dipendenza diretta tra stato e individuo, ma si basa sulla interazione stessa tra i soggetti in questione.

Il termine cosmopolitismo non è tuttavia nuovo alla storia e alle scienze sociali: in Kant un cosmopolitismo di matrice positivista invoca il diritto dell'individuo ad abitare e vivere il mondo come parte della propria stessa esistenza⁹; in Habermas la città post-secolare esiste grazie al pluralismo cosmopolita di cui essa stessa si compone¹⁰. Ciononostante, a differenza di tali approcci, Beck mette in risalto la sostanza e i contenuti empirici del termine "cosmopolitismo". Riassumendo schematicamente queste posizioni e rilevando nel suo significato filosofico la sostanziale irrilevanza dell'appartenenza ad una determinata nazione e l'idea portante di una cittadinanza mondiale, questa "cosmopolitizzazione"

«si dispiega senza essere vista e senza essere desiderata, potente e aggressiva sotto la superficie o dietro la facciata della persistente nazionalità degli spazi, delle giurisdizioni o delle etichette. Si estende dall'apice della società fino alla vita quotidiana delle famiglie, nelle situazioni di lavoro e nelle biografie individuali, anche quando le bandiere nazionali continuano a sventolare e anche se si riaffermano con forza gli atteggiamenti, le identità e le coscienze nazionali.» (Beck, 2013).

L'autore lo precisa: non si tratta sempre di cosmopolitismo, ma di "cosmopolitizzazione": non un fatto, ma un processo che parte dalla globalizzazione, e dal superamento concettuale di quest'ultima, muove verso un sistema di interconnessione e contatto tra esseri umani ai quattro angoli del pianeta. Oggi, d'altronde, come già suggerito nel primo capitolo, tutte le esperienze umane sono di fatto notevolmente condizionate da

⁹ Il concetto di cosmopolitismo come interpretato nell'ideologia kantiana rimanda all'idea dell'essere e del vivere come cittadini di un mondo che prende la forma di un *cosmos*, un insieme ordinato, formato da molteplici e differenti individualità tra loro connesse secondo un ordine razionalmente identificabile. Essere cittadini del mondo per Kant, non rappresenterebbe tuttavia uno *status*, un qualcosa di già dato ed acquisito, ma costituisce un compito, una *Bestimmung*, una destinazione verso la quale l'intero genere umano sembra indirizzato (Pirni, 2005). Come osserva ragionevolmente Beck (2009; 2013) però, questo è un tipo di cosmopolitismo che per quanto positivo negli intenti, è ben lungi dall'essere progetto realizzabile. Si tratta infatti di una teorizzazione di tipo piuttosto elitario, in quanto le possibilità di aprirsi al mondo in tempi passati erano decisamente limitate alle *élites* urbane e alle classi più abbienti. Lo stesso significato di cosmo aveva accezioni diverse da quelle strettamente culturali. In buona sostanza, se adesso siamo capaci di decifrarne criticamente i lati positivi e negativi, è al quotidiano che dobbiamo fare affidamento. Il cosmopolitismo – la cosmopolitizzazione, è situazione necessaria del vivere contemporaneo.

¹⁰ Il riferimento è al testo di J. Habermas (2008) "Perché siamo post-secolari?"

una forte interconnettività, che portano secondo Beck alla “fine dell’altro globale”: l’altro globale è in mezzo a noi (Beck, 2013)¹¹.

Crocevia dove si intersecano *gli attori e le cose del cosmopolitismo*, le città e con esse le società si *metamorfizzano* (Guerroudj, 1995). L’urbano, laboratorio della contemporaneità ci porta a identificare una moltitudine di spazi e situazioni di cosmopolitismo: il *cosmos* rientra nello spazio urbano, la città torna ad essere *cosmos*. È un “cosmopolitismo dal basso” (Tarrius, 2002), un “cosmopolitismo dal volto umano” (Mellino, 2005) apportato da manifestazioni dell’alterità – o meglio, della diversità culturale differenti: è semplice pensare, dopotutto, a quali siano le implicazioni quotidiane di un certo tipo di cosmopolitizzazione “banale” (Beck, 2015), racchiuso in un corollario di manifestazioni del mondo che vanno dalla cucina alla televisione, dal mondo dello sport alla tecnologia, che negli ultimi tempi ne ha particolarmente definito e modificato i tratti.

Uno sguardo cosmopolita sulla città obbliga dunque a ripensare il mondo in termini di fluidità, di attraversamento e di rapporti di relazione tra territori in chiave globale, dai nuovi conflitti ai dibattiti e ai problemi di natura geopolitica che interessano la realtà contemporanea; alla composizione degli spazi urbani e a concetti quali dialogo, integrazione e tolleranza. In questo senso, una postura cosmopolita conduce a riposizionarsi in relazione alla scala: in primo luogo la scala del corpo, tanto del ricercatore quanto degli attori che animano la città (Giubilaro, 2016); secondariamente la scala del quartiere etnicamente marcato o della città che, a sua volta, racchiude in scala globale la riproduzione territoriale di altri spazi e luoghi: il locale e il globale si fondono e coesistono nel medesimo luogo. Anche il minimo gesto ha ripercussioni sul nostro microcosmo della quotidianità. Tutti aspetti che si riversano non solo nei grandi centri dell’occidente, ma che sono vissute anche se in maniera differente da ogni abitante di città, paesi, villaggi, in qualunque parte del mondo. Siamo tutti, in misura differente, cittadini cosmopoliti.

¹¹ Beck e altri autori, trattando di cosmopolitismo, hanno rilevato come la differenza concettuale tra i termini spesso confusi di cosmopolitismo e globalizzazione rimandassero invece a significati differenti. Una delle maggiori discrepanze concettuali riguarda l’approccio alla questione della globalizzazione come insieme di flussi sottomessi alle esigenze del mercato capitalista globale, rivelandosi essere dunque un progetto “top-down”; il cosmopolitismo dal basso, come già messo in evidenza, tratta invece di una globalizzazione (nel senso del vivere globale) che si dispiega orizzontalmente e i cui attori, spesso inconsapevoli, sono sparsi su tutto il pianeta ed agiscono in maniera quotidiana sulla realtà. Si vedano, a tal proposito, Hannerz (1996), Mellino (2005), Beck (2005; 2015), Peraldi (2014) e Tarrius (2002; 2015).

2.4. Il ricercatore è *In between*, tra cosmopolitismo metodologico e soglie urbane

A ripensare un modo di approcciare la ricerca geografica in chiave cosmopolitizzata e cosmopolitica¹² è utile riferirsi, pur nella sua ambiguità interpretativa, alla definizione di *space of betweenness* (Katz, 1994),¹³ a voler indicare un posizionamento del ricercatore rispetto all'ambito e agli oggetti/soggetti della ricerca che non è mai dentro né fuori, né *outsider* né *insider*. Questo limbo perpetuo, difficile da gestire e da negoziare (Guarrasi, 2012) senza implicazioni di merito riguardo i rapporti personali che possono sorgere relativamente ai contatti, ai gruppi frequentati e ai rapporti con persone che “aiutano” il ricercatore nella conduzione dell'indagine, permette di rovesciare parzialmente anche la dimensione della scelta del campo, senza poter effettivamente riconoscere un limite alle possibilità che il campo esprime. Sarebbe più corretto, dunque, parlare di area di interesse specifico, o di terreno, qualora l'indagine debba essere condotta in maniera esplorativa (Alaimo, 2012).

La posizione in uno spazio *in between* richiede anche una capacità ulteriore, ovvero quella di adattare il proprio agire alle specifiche circostanze. Se lo “spazio di mezzo” è per il ricercatore un margine di posizionamento quasi “neutrale”, tra il sé e l'oggetto della ricerca, è anche uno spazio simbolico di cooperazione con l'intorno di riferimento che, improntato su base dialogica, fornisce gli strumenti per sapersi adattare a situazioni differenti, mantenendo comunque una certa distanza da un forte coinvolgimento emotivo.

In architettura o in urbanistica, gli spazi *in between* sono i cosiddetti spazi di relazione, o spazi soglia¹⁴. In altre parole, degli spazi ibridi di mediazione tra un interno e un esterno¹⁵. Sono anche degli spazi “in divenire”, se rapportati al soggetto che li percepisce e li attraversa: a mano a mano che questo procede la soglia si dispiega o si raccoglie, avvicinando o allontanando individuo e obbiettivo. Compiendo un percorso dall'interno verso l'esterno -

¹² Atteggiamento cosmopolitico: intendo con questa formula l'interesse politico per argomenti, problematiche e tematiche che non riguardano solo il “locale”, ma che investono su vasta scala l'interesse del pianeta. Tra questi, per dare alcune linee, le migrazioni internazionali, i cambiamenti climatici, l'approvvigionamento di risorse e la popolazione mondiale. Attenzione però: questo non significa lasciar da parte il locale; la dimensione più prossima può anzi rivelarsi chiave di lettura efficace di dinamiche di più ampia portata.

¹³ Riprende la definizione di Katz anche Alaimo (2012: 26).

¹⁴ Cfr. Crotti (2000), *Figure architettoniche: soglia*, Unicopli, Milano.

¹⁵ Uno spazio soglia può in questo senso anche essere inteso come uno spazio non inserito e non contemplato dalla progettazione. Per questo l'accostamento a porzioni di spazio urbano che tendono a rimanere marginali si presta particolarmente. Tutti gli spazi in esame, o quasi, sono osservabili metaforicamente in termini di spazio di mezzo. La soglia tra un universo e l'altro, tra due culture, che necessitano come di “spazi cuscinetto” (Cattedra, 2003) per presentarsi. Esse possono essere considerate come delle interruzioni, dei punti di discontinuità nello spazio lineare che contribuiscono a definire un luogo in termini di diversità.

o viceversa - la dinamica della scoperta dello spazio è rilevante ai fini della comprensione dello spazio stesso. Kevin Lynch ne “L’immagine della città” (Lynch, 1960) definisce il concetto di soglia con il termine di margine, osservando come una delle sue peculiarità sia quella, per chi lo attraversa o lo occupa, di sentirsi in due territori contemporaneamente, con la possibilità di entrare a scelta nell’uno o nell’altro¹⁶.

Lo spazio soglia è, per certi versi uno spazio di relazione tra due territori; per altri, una linea di demarcazione tra “normalità spaziale” ed eterotopia¹⁷. In qualunque modo li si voglia definire o identificare, tali spazi suggeriscono, se non continuità, una certa sequenzialità nella lettura del tessuto spaziale (Lynch, 1960)¹⁸. Una soglia è dunque un elemento che si pone entro due situazioni territoriali: esso ha anche la duplice funzione di filtro. Lo è per la città, nella misura in cui crea una mescolanza di significato tra “spazio autoctono” e “spazio degli altri”; lo è per il ricercatore che, posizionandovisi all’interno funge egli stesso da filtro interpretativo nel fornire indizi per cercare di darne una lettura. In questo senso, la soglia non solo si pone tra due situazioni territoriali; essa è di fatto l’apertura di un territorio verso un altro. La capacità di osservare questi spazi, insieme a quella del ricercatore di porsi nella condizione di poterlo fare è variabile e dipende da tanti elementi. Lo sforzo però va nella direzione della creazione di linguaggi interpretativi adeguati alla comprensione di tali spazi per capire, distinguere e normalizzare la moltitudine di spazialità che vi sono presenti. Così come in questo parallelo spaziale, il ricercatore muove dall’esterno verso l’interno di quella “zona di mezzo” che è il suo posizionamento e che si trova né all’interno né al di fuori dell’oggetto preso in carico dalla ricerca.

Homi Bhabha pensa alle possibilità di contatto culturale come capacità di generare degli “spazi altri”, lasciando trapelare elementi che si identificano nei termini di “terzo spazio” e “ibridazione” (Bhabha, 1996). Se il termine “ibridazione” è ricoperto nel lessico coloniale di significati connotati in maniera fortemente negativa (Escallier, 2003), in un vocabolario contemporaneo “ibridazione” diviene una sorta di qualità aggiunta derivante dal contatto e dall’intercambio continuo di informazioni e prospettive (Magistri, 2017). Senza

¹⁶ Si veda un articolo di Antonella Valentini, intitolato “Limiti, confini, interfacce” e pubblicato su Ri-Vista. Ricerche per la progettazione del paesaggio, Firenze University Press anno 4 – num. 6 – luglio - dicembre 2006 Progettare sui limiti, sezione: Dialoghi - pp. 75-81

¹⁷ L’alterità qui è da intendersi in qualsiasi sua forma nei termini di “devianza” dalla norma (Foucault, 1967; Moscati, 2006)

¹⁸ Credo che qui la sequenzialità di cui parla Lynch sia da intendersi in termini di “insieme di sequenze”; in tal modo, la continuità (che verrebbe a mancare) sarebbe rappresentata da un’immagine unica (di un luogo, una città, un territorio), che è “diviso in sequenze” ed è possibile leggere attraverso l’avvicinamento ad una di esse.

addentrarsi troppo nella nozione di terzo spazio, la quale possiede in geografia diverse accezioni, è utile declinare geograficamente questo paradigma culturale per attribuire un significato agli spazi stessi. Quegli spazi che definiamo soglie, spazi di mezzo, spazi *in between*, sono spazi di traduzione e negoziazione, portano con sé una critica agli aspetti originari e identitari del vivere urbano, ponendosi in posizione di discontinuità rispetto all'idea primordiale di unità e fissità spaziale e culturale (Bhabha, 1996).

Sono una moltitudine gli spazi che possiamo riconoscere in quest'insieme di definizioni, ancor di più se orientiamo lo sguardo verso quegli spazi dell'"altro urbano": l'itinerario che segue è un continuo muoversi tra queste soglie e spazi marginali o centrali che rievocano la natura ibrida del territorio urbano contemporaneo (Guarrasi, 2012a). Così, nel nostro caso, a Cagliari, un passaggio presso il tempio Sikh di via San Giovanni permette di "affacciarsi" in uno spazio-tempo parallelo seguito da una differenziazione spaziale (Eliade, 1973), la cui matrice strutturale si trova altrove; o, ancora, visitando la Moschea di via del Collegio, si apre la porta di un universo apparentemente distante, ma localizzabile nelle stesse vie della città in cui si celebrano i riti della Settimana Santa¹⁹.

Pertanto, oltre il limite e la separazione, la soglia è, in un'estensione di significato, il passaggio, l'apertura. La forma di una soglia intesa diversamente dai suoi termini di confine e separazione diventa dimensione potenziale in cui "si affievoliscono le delimitazioni geografiche, sociali, funzionali" (Crotti, 2000: 19). Il movimento attraverso le diverse soglie che esistono all'interno degli spazi urbani provoca un mescolarsi di oggetti, persone, simboli e culture che si muovono costantemente in maniera fluida e incessante. Traspare ancora una volta una spaccatura nella tradizionale divisione tra il dentro il e fuori, tra *outsider* e *insider*, tra noi e gli altri, suggerendo come anche nel lavoro di ricerca sul campo, una marcatura relativa al posizionamento del ricercatore o dell'oggetto/soggetto di studio sia un'operazione altamente artificiosa e non priva di punti di discussione. Torniamo qui alla negoziazione della distanza tra soggetto/oggetto già ricordata da Guarrasi (2012): le conoscenze prodotte diventano decisamente parziali, locali e vicendevolmente critiche. Esse esistono come tali per la loro proprietà di costruire reti di relazioni interdisciplinari ed eterogenee.

Possiamo definire *in-between* dunque non solo uno spazio, ma anche una condizione: quella dello spazio fisicamente inteso, che possiede le caratteristiche che abbiamo messo

¹⁹ Nei capitoli successivi il percorso toccherà diversi di questi "spazi soglia", le cui caratteristiche verranno meglio esplicitate attraverso una serie di esempi puntuali. Si veda, inoltre, il webdocumentario che supporta la tesi, in particolare in questo caso le schede "Desh Pardesh", e "Le città di dio".

parzialmente in luce e che mostreremo nei capitoli a venire; quella del ricercatore, che si adatta ad esso e alle situazioni che in questo prendono piede, stando in una posizione di dialogo tra contesto e attori sociali.

2.5. Del campo e le sue forme

All'interno di un qualsiasi percorso di indagine territoriale, un ruolo preponderante è giocato dalla definizione e dalla delimitazione del campo di ricerca, basicamente inteso in prima istanza come il luogo, o l'insieme di luoghi, intorno ai quali si vuole condurre il proprio lavoro. Trattandosi certamente di un'analisi che per sua natura può definirsi mobile²⁰, una definizione di "campo" inteso dal punto di vista geografico come unico e inscindibile²¹ è difficile da restituire nel caso di questo lavoro.

A complicare ulteriormente la ricerca di un unico terreno si inserisce la natura stessa degli studi transnazionali, che non possono di per sé essere considerati come legati a un singolo campo (Söderström, 2010: 116). È la definizione più strettamente euclidea di spazio dell'indagine che viene così messa in discussione, non tanto per il suo carattere di "estensione", quanto per la sua poca praticità all'interno di un contesto transnazionale. I siti dell'indagine dovrebbero essere considerati come un *continuum* di luoghi e di esperienze, che possono concretizzarsi o meno da una parte o dall'altra dell'evento transnazionale. Parlando delle motivazioni che danno vita ad una rete o una catena migratoria ad esempio, riguardante un qualsiasi sito o contesto sulla terra, è impossibile comprenderne le dinamiche precise o coglierne alcune particolarità senza spostarsi da una parte all'altra del "filo", ovvero cercare di comprendere quali siano gli elementi che possano aver determinato scelte specifiche o aver condizionato atteggiamenti, attitudini e scelte di mobilità²². La necessità di inquadrare un

²⁰ L'analisi in corso può definirsi mobile più volte: innanzitutto per l'oggetto principale della ricerca, ovvero i territori a cui i migranti danno vita in contesti territorialmente lontani da quello originale; in secondo luogo perché è difficile porgere lo sguardo solo su uno dei due o più poli del progetto migratorio. Non solo, è un'indagine condotta spesso in movimento tra gli spazi e i luoghi della città.

²¹ Non si tratta, infatti, di un campo solo: ma di tanti "altrove" geografici, con le loro rispettive univoche localizzazioni sulla mappa. Per questo, definire un solo campo è complicato: sono tanti i luoghi che, seppure dal "qui", sono presi in considerazione come i tanti altrove che fanno riferimento a diverse territorialità geografiche.

²² Si veda, in questo stesso lavoro, il par. 3.6, in cui vengono messe in evidenza alcune motivazioni che hanno condotto alla creazione di una rete migratoria familiare originatasi tra le Filippine e Cagliari. O, ancora, si ragioni sui fattori di concorrenza che alcune nazionalità di migranti trasportano con sé nella mobilità da un contesto all'altro, come vorremmo mettere in luce nel cap. 4.

fenomeno che travalica i confini politici della “nazionalità” cui siamo abituati, per quanto sia un’operazione implicitamente richiesta dalle indagini sugli argomenti migratori, è altresì un’operazione complessa, soprattutto se inquadrata nel prisma di quella lettura del nazionalismo metodologico alla quale siamo tendenzialmente naturalizzati. Ne risulta dunque che, in accordo con il punto di vista espresso da Alaimo, «aumentare i campi di indagine risponde all’obiettivo di moltiplicare le differenze non tra i siti, ma all’interno del sito stesso» (Alaimo, 2002: 27). Ovvero, non si indaga in più siti specifici per fornire unicamente dei termini di comparazione di 1:1, ma anche per cercare di impostare un’indagine quanto più particolareggiata su di un fenomeno che, pur essendo il medesimo, può presentare diverse caratteristiche a seconda del contesto di riferimento. Osservata con una lente multilocale,

«la ricerca multi-situata è progettata intorno a catene, percorsi, discorsi, congiunzioni o giustapposizioni di locazioni nei quali l’etnografo stabilisce una qualche forma di presenza fisica o letterale, con un’esplicita logica ipotesi di associazione o connessione tra i siti che di fatto definiscono l’argomento dell’indagine etnografica» (Marcus, 1995: 105; ns. trad.).

Sempre lo stesso autore indica in una seconda parte del testo come una ricerca multi-sito sia inevitabilmente una ricerca progettata intorno alle persone che vivono e abitano questi siti e luoghi. Marcus esorta a “seguire la gente”, poiché

«Lo scambio o la circolazione di oggetti o l’estensione nello spazio di particolari complessi culturali come cicli rituali o pellegrinaggi possono essere il fondamento e la motivazione di tale tipo di approccio, ma la procedura è quella di seguire e stare con i movimenti di un gruppo specifico [...]» (Marcus, 1995: 105; ns. trad.)

Un tipo di ricerca multi-situata inoltre, può essere condotta anche a partire da un unico contesto spaziale. Per seguire i movimenti o le ragioni di uno spostamento, in questo caso, proveremo ad osservare la “città cosmopolita”, che racchiude in sé una varietà di campi, profili esperienziali e “territori mobili”, capaci di trasmettere e veicolare il senso che esprimono le diverse tipologie di spazi urbani. Essa diventa congiuntura tra contesti territoriali differenti, incorporando pratiche spaziali inedite ad altre già note e consolidate; la città cosmopolita permette a chi si appresta a descriverla, a leggerla, a viverla e a raccontarla di muoversi da un contesto all’altro stando simultaneamente “qui e altrove”.

2.5.1. Il ricercatore “situato”, tra partecipazione e “galleggiamento”

Le scelte portate avanti in questo percorso di ricerca, ancora una volta tese a ribadire la possibilità che il metodo qualitativo lascia agli “spostamenti di campo”, ai cambiamenti nell’inquadramento dell’oggetto e del metodo, si sono venute via via costruendo proprio nell’interazione continua con gli attori locali interessati, con i processi spaziali e la diversa natura dei luoghi dell’analisi²³. Uno dei propositi della ricerca è quello di offrire uno spaccato “casualmente ordinato” di avvenimenti, eventi e pratiche dello spazio pubblico. Sono queste le “situazioni” alle quali si fa riferimento nel titolo. Perché mettersi alla ricerca (o ritrovarsi coinvolti) di tali situazioni? La città cosmopolita, interculturale e frammentata nasce dalla convergenza di modi di vita che si sovrappongono e si intervallano. Il posizionamento richiede un processo continuo di (ri)negoziiazione del sé: in uno spazio pubblico ibrido e differenziato, il ricercatore deve sapersi costantemente adattare alle situazioni che ricerca o che ritrova per caso; e, avendo a che fare con occasioni e attori diversi, prendere in considerazione la gestione della distanza, mantenendo la propria personalità pur decidendo “da che parte stare” (Nast, 1994). Come ribadisce Vincenzo Guarrasi, riflessività è "l'arte di negoziare la distanza, cioè di muovere, a partire dalla propria posizione, alla ricerca di un luogo comune, di una posizione e di una visione condivisa dagli altri attori sociali"(2006: 58) Ma non solo: riflessività è anche la volontà di scoprire la propria identità personale, trovare il proprio posto e la propria opinione nel mondo delle cose in cui ci si muove. È un po' l'arte di negoziare sé stessi, dunque, imprescindibile dal rapporto con l'altro.

Figura chiave, al di là dei protocolli, diviene dunque lo stesso ricercatore che, muovendosi in un disegno di ricerca che fa dell’interazione e della partecipazione un elemento portante, fa emergere non pochi problemi di carattere epistemologico. Ancora una volta risulta appropriata la definizione di spazio *in-between*. Se infatti l’osservazione partecipante porta il ricercatore a sviluppare un coinvolgimento emotivo nei confronti dell’interlocutore, si può ritenere altresì che sia inevitabile procedere ed ottenere dei risultati soddisfacenti procedendo in maniera distaccata. In sostanza, la posizione del ricercatore dovrebbe essere bilanciata, per poter godere dell’oggettività che la ricerca richiede e

²³ I luoghi toccati dall’analisi sono infatti diversi per fisionomia e sostanza: si è trattato, come vedremo, di studiare dei fenomeni che pendevano piede nello spazio pubblico come una manifestazione per le strade della città, o in una piazza o, in altri casi, di partecipare a funzioni, rituali o manifestazioni comunitarie che si svolgevano in luoghi pubblici o comunitari, come chiese, moschee, sedi di associazioni, ecc.

avvantaggiarsi di considerazioni di natura soggettiva che scaturiscono da un maggiore coinvolgimento nell'oggetto dello studio.

Di riflesso, questo modo di fare della ricerca un'attività quasi quotidiana e normale, senza tralasciare aspetti importanti dell'analisi, è stata funzionale anche a un'articolazione differente dell'elaborato finale e della restituzione dei risultati, dell'utilizzo di metodi e di strumenti, ampliando e complessificando le possibilità di costruire un discorso di spessore che potesse soddisfare le esigenze della narrazione, della descrizione e dell'interpretazione dei dati in una veste comunicativamente efficace.

“L'osservazione è partecipante”, sostiene Semi (Semi, 2006), indicando in questa maniera la figura di un ricercatore *in praesentia* che va a “contaminare” il campo. Il ricercatore partecipa attivamente solo nel momento in cui alcuni tra gli altri partecipanti presenti si dovessero comportare in maniera differente dal “normale” compromettendo così quella che potrebbe rivelarsi un'analisi genuina e il più possibile spontanea. Talvolta, come vedremo più avanti, l'osservazione può essere anche “fluttuante” galleggiante o “ballerina”. La scelta del campo ha infatti a che fare non solo con lo spazio, ma anche con il tempo. Pertanto, partendo dal titolo di questo lavoro, la parola “situazioni” suggerisce qualcosa di identificabile in uno spazio e in un tempo ben situati. L'osservazione fluttuante è utile all'approccio di tali situazioni in quanto consente di muovere da un contesto all'altro, in maniera non necessariamente lineare. Se facciamo riferimento, ad esempio, all'utilizzo dello spazio pubblico da parte di alcune comunità migranti, dobbiamo rivedere l'impianto metodologico dell'investigazione in termini di temporalità specifiche, spesso differenti da quelle che compongono la quotidianità di un contesto tradizionale.

Data la necessità di “rincorrere” tali situazioni attraverso gli spazi, i luoghi e i tempi diversi che le contraddistinguono, è necessario effettuare un esercizio analitico di scomposizione del tema di ricerca in diversi sotto-temi e potersi spostare da un contesto all'altro tanto quanto è necessario affidarsi alla “deriva urbana” (Debord, 1956) e cogliere le informazioni in maniera frammentaria per poi ricomporle in un disegno il quanto più possibile lineare e uniforme. Una percezione acuta e attenta, una *paseologia*²⁴, come la definisce Neve (2006), ovvero l'“arte” di analizzare i paesaggi percorsi a piedi.

²⁴ Il termine *paseologia* è di origine ispanofona. L'autore, Eduardo Neve (2006), argentino, usa questo termine per definire quello che noi, nei paragrafi che seguono in questo lavoro, definiamo come *walkscaping*.

2.5.2. Alla deriva, *walkscaping*: il ricercatore insegue la città (camminando)

Pratiche artistico-metodologiche per significare e raccontare lo spazio.

Exercice.

Observer la rue, de temps en temps, peut-être avec un souci un peu systématique. S'appliquer. Prendre son temps. Noter le lieu, l'heure, la date, le temps. Noter ce que l'on voit. Ce qui se passe de notable. Sait-on voir ce qui est notable ? Y a-t-il quelque chose qui nous frappe ? Rien ne nous frappe. Nous ne savons pas voir. La rue : essayer de décrire la rue, de quoi c'est fait, à quoi ça sert. Les gens dans les rues. Les voitures : quels genres de voitures ? Les immeubles (...). Les magasins (...). Les cafés (...). S'obliger à voir plus platement. Déceler un rythme : le passage des voitures (...). Lire ce qui est écrit dans la rue : colonnes Morris, kiosques à journaux, affiches, panneaux de circulation, graffitis, prospectus jetés à terre, enseignes des magasins. Déchiffrer un morceau de ville, en déduire des évidences : la bantise de la propriété, par exemple. Les gens dans les rues : d'où qu'ils viennent ? Où qu'ils vont ? Qui qu'ils sont ?

Georges Perec, (1974: 61)

Partendo dall'idea che gli spazi che attraversiamo e abitiamo raccontino molto di ciò che siamo, ciò che Perec suggerisce nel passo citato in esergo è di catalogare la nostra esperienza *attraverso* lo spazio²⁵. Abituarci ad interessarci alle cose, e con esse i luoghi dove queste accadono e chiederci perché accadono; e, per farlo, cercare di

[...] annotare quello che si vede. Quello che succede di notevole. Sappiamo vedere quello che è notevole? Niente ci colpisce. Non sappiamo vedere.» (Perec, 1974: 62)

Prestiamo generalmente poca attenzione a ciò e a chi abbiamo intorno, a ciò di cui lo spazio continuamente ci informa, attraverso quelle comunicazioni involontarie del paesaggio urbano che ci informano di fatto su chi o cosa c'è, e come è fatto, o cosa fa.

C'è però una dimensione della geografia che «non si sottolinea mai abbastanza, e tuttavia illumina: la geografia è sensibile; i geografi sono sensibili alle bellezze del mondo, ai suoi drammi e anche agli uomini» (Fremont, 2005). La geografia è coinvolta nelle dinamiche

²⁵ A tal proposito, nel maggio 2019, si è tenuto all'Asinara un workshop interdisciplinare, nel quale diverse prospettive, dalla geografia alla sociologia, all'ornitologia, alle arti figurative, hanno tentato, in chiave performativa, di affiancare mobilità umane e migrazioni degli uccelli attraverso diverse attività di vario genere. Nel nostro caso, insieme al Prof. Raffaele Cattedra e alla Dott.ssa Cinzia Atzeni, abbiamo proposto un workshop dal titolo "Io attraverso lo spazio", il cui scopo era quello di spiegare i propri "attraversamenti" (e, in un altro senso, il proprio vissuto) in una prospettiva cartografica e spaziale.

del mondo poiché elabora l'intorno di riferimento adottando uno sguardo totale, nel quale sono coinvolti vista, udito, tatto, olfatto e gusto. Come cercare dunque di riconoscere quegli spazi e situazioni del cosmopolitismo in città, come porsi in relazione con gli spazi e in contatto con i territori che danno forma e sostanza al tessuto urbano? La prima forma di conoscenza dello spazio circostante, operazione tanto riflessiva quanto mirata, tende a riconoscere le fattezze, le proporzioni e le forme dello stesso insieme di luoghi in cui ci si muove, si abita e si vive.

Per dare vita a delle geografie sensibili e attente, è necessario muoversi e camminare, per conoscere e riconoscere lo spazio in cui ci si muove: il *walkscaping* è la pratica del camminare e dell'osservare, descrivere e raccontare spazi e luoghi attraverso le percezioni. Un camminare da non intendersi solo come pratica estetica, ma come scoperta e osservazione accurata dello spazio che ci circonda²⁶.

Le forme del percorso si sono articolate sin dall'inizio intorno a quella matrice sensoriale che privilegia la scoperta del paesaggio e dei territori attraverso pratiche soggettive di "esplorazione urbana" (Hannerz, 1996; Guarrasi, 2009). Il *walkscaping*, dall'inglese *to walk* – camminare e *scape* – "orama" ricalca una pratica estetica del camminare in città, la *flânerie*²⁷ descritta da Charles Baudelaire²⁸. Il *flâneur* come figura che osserva ed analizza lo spazio urbano è presente in gran parte della produzione artistica della modernità soprattutto pittorica sotto forma di sguardo sulla città²⁹. Chi è e cosa fa il *flâneur*? Potremo dire che

²⁶ Ho sempre avuto una domanda, che puntualmente si trasformava in risposta, quando mi chiedevo come avremmo visto la città se l'avessimo percorsa solo guardando in su, verso l'alto. C'è un'altra città, parallela e complementare in alto, che sta su un altro livello. È una città che non può essere vista immediatamente e che viene scoperta solo prestandoci attenzione. Questa pratica banale racchiude un po' l'essenza del *walkscaping*, nell'idea messa nero su bianco da Perec di guardare gli spazi e i luoghi per prestargli attenzione e riportarli ad essere interessanti.

²⁷ Dal dizionario Garzanti linguistica, alla voce *flânerie* risulta "L'andare a zonzo, il bighellonare. Il gingillarsi, il perder tempo". Il personaggio del *flâneur* non è soltanto un modello artistico o letterario, ma una persona che osserva criticamente lo spazio ed i comportamenti umani. È una figura ibrida e versatile, che ha a che vedere con quella del geografo e del cartografo. Nello sguardo del *flâneur* l'osservazione dei comportamenti umani nell'ambiente urbano va di certo oltre il semplice andare a zonzo.

²⁸ La figura del *flâneur* è stata messa in risalto dal poeta francese Charles Baudelaire. Nel suo raccontare Parigi attraverso lo sguardo di un artista che si muove senza una meta specifica cercando di rimanere fuori dalla società capitalistica e dal pensiero imperante della modernità che avanza, Baudelaire dà vita al *flâneur* in diversi dei suoi scritti, come nei Fiori del Male, in una sezione intitolata I quadri di Parigi o in altri poemi in prosa che fanno parte dello Spleen di Parigi (*Petits poèmes en prose*), proprio nello spazio urbano parigino. Questi testi, pensati in relazione alla sua persona (il poeta maledetto, l'artista vagabondo e fuori dagli schemi, accompagnato dall'alcool e dall'assenzio) ed a un preciso ambiente, quello parigino, rivelano elementi nascosti della vita metropolitana, mettendo in rilievo alcuni aspetti in una sorta di critica moderna al capitalismo borghese: la solitudine dell'uomo nella folla della metropoli.

²⁹ Tra gli esempi più conosciuti e rappresentativi, ricordiamo: Gustave Caillebotte; Edgar Degas, o Constantin Guys.

scopre la città, alla ricerca di una strada, di un negozio, di un portone o di una persona che comunichi qualcosa su sé stessa o su quella porzione di spazio urbano. Nello specifico, per chi scrive, il *flâneur* è un personaggio particolarmente utile per analizzare le trasformazioni urbane attraverso un legame fortemente empatico coi luoghi stessi, per rileggere più da vicino il mondo e ciò che lo compone. Sempre per chi scrive, *walkscaping* è parallelamente *serendipity*³⁰, ossia la possibilità di fare per caso scoperte inattese, specialmente in campo scientifico, mentre si sta cercando o facendo altro. Ancora una volta a rimarcare il proprio ruolo e il proprio luogo nello spazio di una ricerca, colui che si muove, conosce, interpreta lo spazio che abita e pratica è l'oggetto ma anche il soggetto dell'analisi, e il racconto che ne scaturisce va ad integrarsi a strategie analitiche e percorsi di ricerca ben più strutturati e dalle basi solide, quali l'etnografia o l'indagine geografica e sociologica.

Il *walkscaping* è, inoltre, una pratica performativa attraverso la quale il ricercatore percorre lo spazio urbano, lo attraversa e lo significa simbolicamente e fisicamente. È una pratica metodologica che ha i suoi riferimenti tanto nell'architettura e nell'urbanistica quanto in quelle insieme di teorie situazioniste e della deriva di cui Guy Debord (1956) fu ideatore e promotore. Una pratica analitica che combina la *flânerie* ad una vera e propria presa di coscienza delle dimensioni e delle fattezze dello spazio che si percorre. Il ricercatore affina i sensi, si mette all'ascolto e all'osservazione della città, cercando di riconoscerne i motivi e le funzioni. La scoperta e la comprensione dell'alterità passano prima di tutto per l'osservazione, perché spazi e luoghi non racchiudono un solo punto di vista, ma sono essi stessi mobili e soggetti a cambiamento.

«Il camminare è soltanto l'inizio dell'essere cittadini, ma camminando il cittadino conosce la propria città e i propri concittadini e la abita realmente e non soltanto una piccola porzione privatizzata di essa. Camminare per le vie è ciò che connette il leggere su una cartina stradale con il vivere la propria vita, il microcosmo individuale con il macrocosmo pubblico;

³⁰ Il termine *serendipity* (serendipità) sta a significare la scoperta di qualcosa di inatteso e importante che non ha nulla a che vedere con quanto ci si proponeva o si pensava di trovare o l'attitudine a fare scoperte fortunate e impreviste; inoltre, si usa anche per intendere la capacità di cogliere e interpretare correttamente un fatto rilevante che si presenti in modo inatteso e casuale. Il suo utilizzo viene da *Serendip*, il nome persiano dell'attuale Ceylon o Sri Lanka. Coniato e utilizzato da Horace Walpole in una lettera scritta all'amico Horace Mann il 28 gennaio 1774, lo scrittore raccontava di essere stato colpito dalla lettura una fiaba persiana dal nome "I Tre Principi di Serendippo", di Cristoforo Armeno del 1548. Il racconto si svolge intorno alla ricerca di un luogo, per giungere al quale i tre protagonisti posseggono il dono naturale di trovare cose non cercate. Da Garzanti linguistica, alla voce "serendipità".

[...] il camminare conserva agli spazi pubblici la specificità dell'essere pubblici e la loro viabilità.» (Solnit, 2005: 200).

Tra le pratiche metodologiche utilizzate, il camminare ha dato forma e contorni a buona parte di questo lavoro, ispirandone il proseguimento; tra gli intenti, vi è stato quello di dare voce e immagine alle camminate di un osservatore che, passando per le strade della propria città – Cagliari, eletta campo di ricerca - scopre e conosce un'alterità lasciata troppo spesso al di fuori dell'immaginario culturale o che, talvolta, si pensa di conoscere aprioristicamente e acriticamente. Nel suo “corpo a corpo con la città” (Memoli, Governa, 2018) l'osservatore sviluppa strumenti che possono aiutarlo a leggere il territorio in maniera soggettiva (senza dimenticare gli aspetti oggettivi), trasformandosi da spettatore in attore di uno spettacolo quale è la scoperta dello spazio che ci circonda. La deriva, inoltre, implica lo sviluppo di un forte spirito critico (libero da pregiudizi), di un'osservazione profonda non solo dello spazio ma anche degli avvenimenti che ci circondano, della capacità di sottolineare il valore del frammento e dei dettagli come elementi di rilievo (Debord, 1956).

Inoltre, passando per le diverse definizioni di campo presentate sopra, vedremo che in un'estensione di significato la pratica del “camminare attentamente”, dia vita ad una figura parallela, quella del *cyberflaneur*. Un ricercatore/passeggiatore virtuale che tra scoperta e voyeurismo si concede anche delle lunghe passeggiate con altrettanto lunghe soste lungo la rete e i social networks.

Anche in questo caso, Serendippo è dietro l'angolo: anche le scoperte sulla rete e i percorsi di ricerca, come vedremo in seguito, sono piuttosto casuali. L'indagine segue un filo che non si sa esattamente dove condurrà, di *like* in post, di foto in foto.

In aggiunta, la città e i percorsi all'interno di essa non sono fatti di soli elementi visuali. Soffermandosi ad ascoltarla, in un esercizio di cambiamento della prospettiva analitica, scopriamo che “la città parla ai suoi abitanti, noi parliamo la nostra città, la città in cui noi siamo, semplicemente abitando dentro di lei, passeggiando al suo interno.” (Barthes, Havas, 1977: 982). Altri elementi di matrice sensoriale differente concorrono a comporre e significare gli attraversamenti urbani.

Il *soundwalking* (camminata sonora), branca tematica del *walkscaping* si articola intorno al camminare e all'ascoltare. Si tratta di mettere in moto l'orecchio e prestare attenzione, concentrarsi sul suono come forma di espressione del mondo che ci circonda, per riuscire a catturare gli elementi sonori distinguendoli tra i mille suoni che lo spazio urbano

contemporaneo racchiude, in un caos sonoro che è proprio di quest'epoca (Schafer, 1985). L'ascolto diviene così selettivo e funzionale all'oggetto della ricerca. La dimensione di un ascolto selettivo (e soggettivo, ergo interpretativo) lascia inoltre margine a diverse considerazioni di carattere sociale e culturale, suscettibili al contempo di reinterpretazioni politiche delle dinamiche socio-spaziali che prendono luogo in città. Sicuramente lo scopo di questi percorsi di ricerca non è quello di andare a recuperare in queste "risonanze urbane" – di per sé piuttosto effimere – tratti più o meno precisi di un'identità sonora dei luoghi attraversati (Cattedra, Tanca, Gaias, 2017). La volontà è invece quella di ritrovare un fenomeno che accompagna la quotidianità di ogni individuo (*Ibidem*) e fornire una rappresentazione di quello che è percepito e prodotto come "paesaggio sonoro" dagli abitanti e dai differenti modi di essere cittadini³¹. Questo insieme semplice ed efficace di pratiche metodologiche e creative ha aiutato considerevolmente ad inquadrare alcuni fenomeni e particolarità che solo in seguito si sono potuti approfondire mediante scambi con gli abitanti e i passanti, riprese e registrazioni realizzate durante la partecipazione ad eventi specifici. È stata una delle modalità di ricerca che mi ha accompagnato durante tutta l'indagine, anche nel tentativo di assecondare le soste sulle panchine, le camminate a piedi o i percorsi in bicicletta e i momenti di "ricognizione spaziale" e osservazione. Posizionarsi in questa parte del campo "in movimento" significa anche tenere conto di alcune considerazioni legate alla propria visibilità nello spazio pubblico. Alcuni termini mi vengono in soccorso per riassumere aspetti legati alla mia presenza nello spazio della ricerca: *visibilità* e *invisibilità*, *familiarità* e *confidenza*. Innanzitutto, in una ricerca condotta su piccola scala l'anonimato esiste sino ad un certo punto. Essere anonimi e invisibili o visibili e riconoscibili può essere un vantaggio e uno svantaggio al contempo, soprattutto nel momento della raccolta dei dati. La pratica del *walkscaping* conduce il ricercatore a riposizionarsi almeno due volte: in primis, in relazione allo spazio, attraverso la propria singolare maniera di significarlo, conoscerlo e inserirsi all'interno del campo fisico dei propri movimenti. Conoscere lo spazio fisico urbano, prima di conoscerne il fatto urbano (ossia lo spazio come prodotto sociale) mi ha avvantaggiato nell'inquadrare quali fossero le dinamiche di cui tenere conto durante il periodo di ricerca. Attraverso la presenza del proprio corpo nello spazio il ricercatore costruisce un sistema dinamico di conoscenza, producendo la propria spazialità e intenzionalità creatrice, facendo

³¹ Su questo argomento si veda il risultato di un lavoro d'insieme portato avanti tra il 2015 e il 2016 (Cattedra, Tanca, Gaias, 2017) sul paesaggio sonoro come rivelatore di pratiche dell'alterità urbana.

sì che lo spazio prenda forma attraverso i sensi (Giubilaro, 2016; Maraviglia, 2016). In secondo luogo, il ricercatore che conosce lo spazio si riposiziona in relazione alle situazioni, adattandosi di volta in volta alle differenti opportunità di indagine che gli si presentano davanti secondo una pratica mimetica mediante la quale riuscire a posizionarsi in maniera coerente alle occasioni di ricerca. Si passa dunque da un'iniziale posizione di anonimato relativo, nella quale l'osservazione è condotta cercando di identificare le spazialità, gli attori, le pratiche spaziali a una condizione di immersione e inclusione parziale o totale nello spazio e nei luoghi attraversati e vissuti, nella quale chi conduce la ricerca guadagna familiarità e confidenza tanto con i luoghi che con gli attori che gli danno vita.

Ognuno degli aspetti, dei luoghi, delle pratiche con le quali ho avuto l'opportunità di potermi interfacciare potrebbe avere una trattazione a sé. Ricordando però qual era lo scopo principale della mia indagine, ovvero quello di rendere conto delle trasformazioni territoriali in atto nel contesto cagliaritano e di fornirne una narrazione attraverso la lente del cosmopolitismo, ho dovuto seguire un certo ordine di trattazione, catalogazione e riscrittura dei dati raccolti, in funzione della loro divulgazione scientifica, come anche in relazione aspetti didattico-pedagogici della geografia e alle sue forme di comunicabilità ad un pubblico più vasto e non specializzato (Giorda, Puttilli, 2011; Puttilli, 2017).

2.5.3. Strumenti e pratiche del campo: l'intervista e il dialogo

Lo strumento dell'intervista è forse quello più ricercato e utilizzato nella cassetta degli attrezzi delle scienze sociali. Questa è una tecnica di recupero di informazioni fondata sulla struttura "interrogativo-risposta" e che si svolge generalmente tra un intervistatore e un intervistato. Essa si pone come obiettivo principale quello di analizzare delle risposte per poter osservare il dispiegamento di un fenomeno sociale.

Anche se nell'intervista, generalmente, lo scambio è basato su un certo livello di interazione, la sua natura rimane fortemente asimmetrica: essa è tendenzialmente promossa e condotta da chi fa le domande (Tusini, 2006). Da un'intervista strutturata ad una semi-strutturata sino ad un tipo più squisitamente dialogico, ciò che contraddistingue l'intervista è a mio parere la forte disparità e il grado di astrazione da attribuire ai risultati in sede di analisi. Tra i possibili elementi di distorsione sono da annoverare non solo le incomprensioni

dell'intervistatore, ma anche il tipo di risposta che un interlocutore più o meno volontariamente fornisce in sede di intervista. Sta al primo dunque operare in maniera pulita e lineare per riconoscere, laddove possibile, quelle che potrebbero essere risposte “infedeli” dovute alla non comprensione della domanda, o dovute a una tendenza ad apparire positivamente e socialmente desiderabili da parte del referente.

A tal proposito, per quanto riguarda il caso specifico di questo percorso di ricerca, è utile fare alcune precisazioni. Le interviste condotte durante il periodo di ricerca sono state frutto di incontri programmati con anticipo, ma anche casuali, e hanno seguito tutte la struttura dell'intervista dialogica non strutturata. Le occasioni di incontro sono state molteplici. Molti degli incontri non riportati direttamente qui e in alcuni casi fortuiti e inaspettati, sono stati occasione di dialogo e confronto con persone conosciute in circostanze diverse. Il fatto di partecipare a occasioni di ritrovo comunitario, feste, rituali e celebrazioni pubbliche o private mi ha permesso di condurre delle mini-interviste non strutturate, di parlare con numerose persone e raccogliere dati. La volontà di non snaturare l'atmosfera celebrativa e collettiva degli eventi, consapevole del fatto che ciò avrebbe portato ad uno sbilanciamento nella sostanza delle informazioni ottenute, mi ha portato a partecipare agli eventi e alle situazioni cercando di non interferire in quanto ricercatore, ma come “partecipante attivo alla costruzione dinamica dello spazio”. Inoltre, va sottolineato come buona parte delle interviste siano state adattate e tradotte per necessità di comprensione e linearità, prestando però molta attenzione al messaggio da comunicare e cercando di riportare quanto più fedelmente possibile la natura delle espressioni utilizzate dagli interlocutori. Detto ciò, il tentativo, da parte mia, era di riuscire a condurre una “raccolta dialogica” di informazioni mantenendo sempre più un rapporto orizzontale, di reciprocità discorsiva e argomentativa con chi incontro.

Un aneddoto utile a comprendere alcune difficoltà derivanti da questo tipo di esperienza riguarda una delle prime interviste condotte: mi trovavo sul luogo di lavoro di un ragazzo bengalese, H. di 32 anni. Gli chiesi di fare una chiacchierata riguardante alcuni aspetti della sua vita “religiosa” a Cagliari, dicendogli chiaramente che le sue risposte sarebbero state registrate ai fini di una ricerca³². H. ha subito acconsentito, anche in virtù del buon rapporto

³² Tutte le interviste condotte in questa ricerca sono state concordate preventivamente con gli interlocutori. Altre occasioni di dialogo, invece, dai tratti informali sono state riportate sotto forma di testimonianze perlopiù indirettamente. In totale, ho condotto circa trenta interviste semi-strutturate e, nel corso della ricerca (2016-2019), ho partecipato a circa cinquanta eventi che hanno interessato i gruppi e le comunità che ho indagato in questa ricerca. Oltre le interviste e le occasioni più “ufficiali”, anche le *walkscapes* si sono rivelate spesso proficue

di conoscenza che esiste tra noi da ormai diversi anni. Dopo pochi minuti di chiacchierata, al dover leggere alcune domande prestabilite e rispettare l'*iter* argomentativo che avevo preparato, mi sono trovato in una situazione di disagio: non riuscivo più a rispettare quell'orizzontalità dialogica che mi ero prefissato come punto fermo della mia indagine e del recupero di informazioni sotto forma di intervista. Ho dunque deciso, davanti ad un H. sorridente, di spegnere il registratore e continuare a chiacchierare liberamente come avevamo sempre fatto. Una volta terminato l'incontro ho raccolto le informazioni e gli appunti che avevo preso, cercando di riformularli secondo l'ordine che avevo stabilito prima dell'intervista, rispettando tendenzialmente la scaletta prefissata.

Questo modo di operare nella raccolta di informazioni dirette o indirette aggira la struttura lineare e "rituale" dell'intervista: apertura, svolgimento e chiusura non risultano essere programmati per quanto riguarda durata, argomento, propensione al dialogo³³. Inoltre, non trattandosi di un'analisi quantitativa sotto il profilo dell'intervista dialogica, la scelta del campione ha privilegiato attori che ho ritenuto rilevanti ai fini dell'ottenimento di un certo tipo di informazioni, senza però tralasciare le opportunità di dialogo avute durante incontri ufficiali e non: in negozio, in chiesa o in moschea, nelle sedi di associazioni; ma anche fuori da tutti questi luoghi, per strada.

In buona sostanza, quello che vorrei sottolineare è che le interviste non strutturate che potremmo definire casuali, di incontro o di percorso, si sono rivelate essere anche per certi versi le più fruttuose e verosimilmente anche le più sincere. Ciò è stato reso possibile probabilmente dal fatto che l'atmosfera fosse sprovvista di un'idea rigida di "posizionamento" mio o dell'interlocutore, e la conversazione e lo sviluppo del tema molto più facile, diretto e lineare.

sotto il profilo della raccolta dialogica di informazioni, negli incontri fortuiti o "indotti" (nella ricerca di un luogo specifico, nella scelta di un percorso particolare da seguire, in un quartiere piuttosto che in un altro...) durante i percorsi di ricerca.

³³ Anche Semi (2006) sottolinea come alcuni aspetti legati alle possibilità che si aprono all'intervista siano problematici, quali l'accesso al campo ed agli interlocutori in maniera spontanea. Di fatto, in alcune delle occasioni di raccolta dialogica dei dati, si è trattato perlopiù di ricomporre una sorta di breviario delle risposte fornitemi attraverso domande il più possibile precise e orientate, sempre in chiave dialogica. Spesso, infatti, mi trovavo ad agire in contesti frequentati e partecipati (feste, celebrazioni, occasioni di ritrovo) in cui era difficile avere delle interazioni prolungate o conservare per lungo tempo l'attenzione dell'interlocutore. Per non snaturare l'"ambiente" rituale nel quale ci muovevamo, cercavo di raccogliere informazioni il più possibile pertinenti in forma breve e concisa, cercando poi di "ricomporre il puzzle" a posteriori.

2.5.4. Strumenti: note biografiche e di campo, tra autoetnografia e racconto

L'esperienza sinteticamente sopra riportata dove si tratta dell'approccio all'intervista come pratica etnografica, dichiara apertamente uno dei punti di questa raccolta di informazioni: il carattere influente dei rapporti interpersonali venutisi a creare durante questi tre anni. Inoltre, le pratiche di ricerca utilizzate, le tematiche affrontate e le tipologie di analisi portate avanti sembrano andare in questa direzione: quella del contatto, della ricerca di un'orizzontalità nei rapporti ricercatore-tema, nella volontà di esprimere il proprio punto di vista e partecipare attivamente al prodotto della ricerca.

Lo studio, la ricerca, e nella sua forma disseminativa e divulgativa il racconto, la rappresentazione, sono forme dialogiche che servono a "creare significati". In questo senso, la restituzione dell'esperienza diventa un atto creativo dal forte valore comunicativo e di apertura verso il mondo. La necessità geografica di dispiegarsi territorialmente in chiave sociale ed in ambito urbano ha richiesto l'ausilio di altre discipline, quali la sociologia urbana o l'antropologia, mutuando da queste ultime non solo le scoperte o gli approcci, ma anche (solo in parte, adattandoli) i metodi.

Innanzitutto, il continuo riposizionarsi sul campo e davanti alle situazioni suggerisce un elemento di riflessione che riguarda il rapporto tra il sé e la ricerca. A partire da ciò, come sappiamo è emerso sempre più nella ricerca sociale il soggetto che conduce l'inchiesta come parte integrante della ricerca stessa e, soprattutto, del racconto della ricerca (Tedlock, 1991). Come suggerito da Gariglio in un'ampia prospettiva sull'intromissione del sé nello spazio della ricerca, il ricercatore discute i termini della sua esperienza attraverso il proprio vissuto in quanto attore dell'indagine e, quindi, parte di un determinato contesto sociale (Gariglio, 2017). Il termine "auto-etnografia" viene coniato originariamente per definire lo studio che il ricercatore svolge nel contesto culturale di cui è parte integrante e si può leggere come

«an approach to research and writing that seeks to describe and systematically analyze (graphy) personal experience (auto) in order to understand cultural experience (ethno)» (Ellis, Adams, Bochner, 2011: 273).

Seguendo una griglia analitica proposta da Ellis, Bochner e Adams (*ibidem*), sono quattro i punti su cui si poggia questa scelta di ricerca:

- 1) il riconoscimento della dimensione sociale della ricerca scientifica;
- 2) l'accresciuta rilevanza della dimensione letteraria ed estetica nel campo geografico e in generale delle scienze sociali;
- 3) una maggiore consapevolezza della dimensione etica del fare e del pubblicare ricerche, nonché della necessità di un piazzamento o schieramento (anche politico, ma più semplicemente *engagé*) che possa essere reso esplicito dalla ricerca;
- 4) l'importanza crescente data nella pratica della ricerca alla soggettività e all'incorporamento, in un periodo storico come quello contemporaneo, di visioni legate a temi sensibili quali la cittadinanza, la mobilità, il cosmopolitismo.

Detto ciò, come si chiede Gariglio (2017), esiste ancora ed è riconoscibile un certo grado di indipendenza tra il ricercatore e il fenomeno in studio o tra la biografia dell'autore e i fenomeni all'interno dei quali questa biografia era incardinata? A tal proposito, Blanco sostiene che una vita individuale può rendere almeno in parte conto dei contesti in cui si trova a vivere, così come dei periodi storici che conosce durante tutta la sua vita, sostenendo come sia inevitabile creare un rapporto di interdipendenza tra ricercatore e soggetto della ricerca (Blanco, 2012). Il dibattito sull'autoetnografia sembra però, in buona sostanza, concentrarsi su due polarità: da un lato coloro i quali esaltano le caratteristiche della proposta metodologica, mettendo l'accento soprattutto sulle potenzialità della narrazione e della biografia; dall'altro, quelli che fedeli al rigore metodologico dell'etnografia non abbandonano le convinzioni del metodo più classico e tradizionale, che non contempla le incursioni e il coinvolgimento della persona del ricercatore a pieno titolo nel contesto che si accinge a studiare. A proposito di ciò Piaggio (2016) rileva attraverso le proprie esperienze come si possa fare della ricerca sul campo in maniera efficace, consapevole ed attiva attraverso un tipo di apprendimento non indotto e spontaneo. L'immersione o l'avvicinamento a una cultura diversa dalla nostra non è una cosa che può essere imparata sui libri, per quanto preoccuparsi della metodologia sia fondamentale, anche solo per metterne in discussione alcuni tratti.

Forse, piuttosto che parlare di autoetnografia e, quindi, piuttosto che entrare all'interno di un dibattito complesso e che ha radici nel metodo etnografico (Tedlock, 1991; Ellis, 2011; Gariglio, 2017) si tratta più di rispondere in maniera assai semplificante alle domande "Cosa faccio?", "Perché lo faccio?" e "Qual è lo scopo di questa ricerca?", che rientrano all'interno di quel genere di interrogativi che riportano chi scrive a pensare spesso

al proprio coinvolgimento all'interno del quadro generale dello studio. Pertanto, ho cercato di unire elementi dell'esperienza etnografica sul campo a porzioni di scrittura autobiografica che potessero essere utili a completare il quadro analitico-descrittivo che si cercava di mettere in luce sotto forma di "diario di bordo" o, come viene chiamato nel capitolo che segue "storie dal campo", dove compaiono parti del vissuto emozionale e sensibile dell'esperienza di ricerca che passano spesso inosservate perché nascoste dall'analisi.

Ellis, Bochner e Adams osservano come l'autoetnografia risulti essere più allineata con una maniera postmoderna di produrre conoscenza, precisando come

«this approach challenges canonical ways of doing research and representing others, and treats research as a political, socially-just and socially conscious act. A researcher uses tenets of autobiography and ethnography to do and write autoethnography. Thus, as a method, autoethnography is both process and product» (Ellis, Bochner, Adams, 2011: 1).

In questo caso specifico, il *processo* del coinvolgimento e della conseguente interiorizzazione tanto del progetto quanto del campo di ricerca è già di per sé una forma autocritica di analisi; è inevitabile che alcuni di questi tratti si ripropongano nel *prodotto* della ricerca, se non sotto una forma autobiografica del racconto, sotto una veste esperienziale, che racchiude allo stesso tempo il vissuto dell'autore e degli interlocutori. A far luce su questo punto interviene infatti il rapporto di "ri-posizionamento" che il ricercatore stabilisce con lo spazio, la rappresentazione di esso e la propria esperienza. Il processo di riscoperta del sé attraverso lo spazio della ricerca pone il soggetto davanti a una rinegoziazione dei significati dei luoghi. Esaminare lo spazio in chiave auto-etnografica pone infatti il ricercatore davanti a un ampio corollario di pratiche e di oggetti dell'indagine territoriale: possiamo dire che qualsiasi atto, stimolo, o evento attinente alla ricerca sia riconducibile in qualche modo a un certo tipo di auto-etnografia, dal momento in cui il ricercatore stesso è chiamato a questionarsi continuamente sulle dinamiche all'interno delle quali si trova inserito.

Nella parte testuale della tesi ho cercato di trasporre alcuni tratti dell'esperienza di ricerca attraverso la scrittura di note di campo, in corrispondenza di alcune di quelle situazioni di cosmopolitismo particolarmente rilevanti o coinvolgenti, o che hanno in diversa misura contribuito a formare il quadro interpretativo ed esperienziale che geograficamente ho cercato di ricostituire. Si tratti di una delle *passegiate semiserie* per i quartieri della città (Nonnis, 2018), di una chiacchierata o della partecipazione a un particolare evento legato ad una comunità straniera a Cagliari, ciò che muove la coscienza e lo sguardo dell'osservatore è il

“cambiamento della propria esperienza”. È questo un concetto cardine dell’indagine etnografica e della partecipazione attiva alla ricerca, che nelle vesti divulgative si muta in racconto: il racconto delle emozioni, perplessità, certezze o impressioni che rimandano a un *background* di riferimento talvolta condiviso talaltra estremamente soggettivo e, per questo, esperienziale.

La dimensione autoetnografica poggia dunque su una soluzione di compromesso tra dimensione investigativa e dimensione divulgativa, tra metodo etnografico e racconto biografico: il geografo diviene *storyteller* (Tedeschi, 2008), nel tentativo di trasporre la propria esperienza e il proprio sguardo, anche ampliando un po’ il *range* di possibilità che la narrazione offre in un racconto che produca elementi di analisi e prodotti “culturali”.

2.5.5 “Alterazione” del campo: elementi di un’indagine *netnografica*

Tra gli elementi e alcune delle dinamiche presentate sin qui in questa disamina metodologica, una richiede una menzione particolare. Si tratta di ciò che da alcuni anni, in stretta relazione con il rapido e continuo sviluppo delle tecnologie della comunicazione prende il nome di “metodo netnografico” (Giorda, 2001; Fabbro, 2013; *etnografiadigitale.it*; *netnografia.it*, etc.).

In breve, la netnografia può essere considerata come una nuova apertura della disciplina etnografica o, semplicemente, un approccio all’indagine in fase di costruzione e sviluppo che mira a comprendere la realtà sociale che va producendosi nel cyberspazio, dove milioni di persone convivono, si esprimono e interagiscono quotidianamente. Il termine deriva dalla fusione di *net* (rete) e etnografia, a significare proprio il suo ambito specifico.

Le scienze sociali hanno sempre inseguito, cercando di fornirne molteplici spiegazioni, fenomeni sociali di portata epocale: guerre, migrazioni, rivoluzioni anche tecnologiche hanno sempre messo alla prova la capacità degli studi di sapersi adattare ai luoghi e ai tempi in mutamento. Il cambio di testimone nell’utilizzo dei metodi passa dunque per la realtà sociale in cui esso è inserito:

«[...]da Malinowski alla scuola di Chicago, fino all’esplorazione di internet e delle sue subculture, in un mondo virtuale che raccoglie memorie e sentimenti del villaggio globale [...], se sconvolgenti movimenti migratori svilupparono l’esigenza di una scienza che in

qualche modo ne misurasse l'intensità e gli effetti nella vita sociale, si può definire il recente e graduale passaggio dal dominio reale al dominio virtuale, uno dei più significativi flussi migratori nella storia contemporanea.» (Fabbro, 2013: 5).

Un parallelo calzante, quello della migrazione dal mondo reale a quello virtuale: esso infatti si struttura, per come si è voluto intenderlo nei paragrafi che seguono (cfr. cap.5) non più come una dimensione totalmente astratta ed intangibile della realtà fisica, ma come una vera e propria estensione di quest'ultima. Una realtà che è fisica e concreta, materiale ed immateriale allo stesso tempo. Le vite degli attori del web migrano costantemente da un medium all'altro, da quello fisico a quello comunicativo-ideale.

La netnografia dipende comunque dal metodo etnografico “duro e puro”: se questa riporta analisi personali, immersioni di campo nello spazio fisico e la conseguente interpretazione da parte del ricercatore, l'etnografia in rete utilizza i sistemi informatici e ITC per rintracciare le comunità virtuali e fornire a posteriori una serie di dati da analizzare e interpretare, ampliando il campo e le possibilità di indagine, ridotte dalle difficoltà collegate all'accesso ai luoghi, alle distanze, alle tempistiche.

Un po' come le tribù della Nuova Guinea interessavano Malinowski, o come la metropolitana di Parigi ispirava le osservazioni di Marc Augé³⁴, le nuove forme territoriali di cultura online incuriosiscono e pongono interrogativi alle scienze sociali contemporanee, che ritrovano nel web un terreno da scoprire, almeno in parte, e all'interno del quale è facile (e indispensabile) muoversi, osservare e partecipare. Sebbene le ricerche netnografiche nascano per necessità di marketing (e per la lungimiranza dei primi che le hanno sviluppate), promosse da alcune aziende (Starbucks fu la prima multinazionale a sviluppare sistemi di *webmarketing* basati su *webquest* e indagini sui consumatori attraverso la rete) (Fabbro, 2013), la proliferazione di gruppi e profili di singoli e comunità sui social networks predispone un allargamento di campo alle più svariate indagini sociali. In che modo questo strumento si diversifica, almeno in parte, dagli strumenti e dai metodi dell'indagine etnografica più tradizionale?

³⁴ Si veda Augé (1988), *Un etnologo nel metrò*. È interessante osservare come i diversi approcci segnino di fatto delle tappe paradigmatiche nella storia delle scienze sociali, che si muovono di pari passo – e determinano allo stesso tempo – con lo sviluppo delle società. Di queste tappe, nella contemporaneità, una è da ricercarsi nello sviluppo tecnologico e, dal punto di vista socioculturale, nello sviluppo progressivo dei sistemi di comunicazione e socialità veicolati dal web e le sue forme.

La situazione attuale in cui ci si muove in ogni angolo del pianeta tra effetti della globalizzazione dei flussi e movimenti diasporici, tra la transizione verso una fase tecno-sociale postmoderna (Castells, 1996) e una distorsione delle categorie di locale e globale, interferisce anche con i termini metodologici da adottare nell'avviare un programma di ricerca nelle scienze sociali. E questo aggiunge valore a un tipo di etnografia sulla rete come mezzo per investigare alcune nuove forme di cybercultura (Turpo Gebera, 2008).

Si tratta dunque di un complemento etnografico adattato alla complessità del mondo sociale contemporaneo, che aiuta nella comprensione di fenomeni che sono in una certa misura mediati dal rapporto con un tipo di cultura tecnologica che è decisiva nello sviluppo dei rapporti sociali. In questo caso la netnografia ben si presta non soltanto a indagini di marketing e profitto, ma guarda al “*societing*”, ossia alla capacità degli individui di produrre valore mediante la creazione di legami socio-affettivi” (Fabbro, 2013). Il web si configura sempre più come uno spazio-estensione della realtà materiale, dove le stesse relazioni sociali nascono, si sviluppano e si distribuiscono, talvolta in maniera immediata. Basta un click per definire un'appartenenza o determinare approvazione o disapprovazione. La creazione però di una cultura relazionale che ha come piazza virtuale il web richiede una indagine più attenta e critica che tenga conto, tuttavia, del fatto che si tratta di uno strumento di dialogo aperto e disponibile a tutti; le risposte, per quanto non mediate, sono spesso la dimostrazione di una volontà diretta dell'individuo che, utilizzando lo strumento web, agisce a tutti gli effetti in entrambe le dimensioni della vita sociale: quella della realtà fisica e quella della realtà virtuale.

2.5.6. Modalità di indagine e campione

Come si può applicare il metodo netnografico? In che misura esso è risultato utile allo sviluppo di questa indagine? Sono diverse le fonti a cui accedere e queste presentano diversi modi di vedere l'indagine etnografica in rete, soprattutto in relazione allo scopo per cui queste sono prodotte. In forma generica, possiamo enunciare alcune fasi di un approccio netnografico di base. Ad una prima fase, che può essere considerata come una fase di raccolta dati (ricerca di forum, pagine web, siti web o profili social), dove si procede con una prima osservazione, succede una seconda fase di interpretazione umana degli stessi dati. Questa seconda fase, analitica e fondamentale, può essere peraltro portata avanti a più riprese. Essendo il medium internet soggetto a costanti modifiche, sia nella sua forma che in quella

che gli conferiscono i propri *users*, è difficoltoso inquadrarne temporalmente l'analisi, poiché i dati sono in costante cambiamento. Ciò significa che un dato che oggi sembra condurre a un certo tipo di valutazione, domani potrebbe cambiare o non esistere più. È lo stesso carattere della rete, fortemente aleatorio a richiedere un tipo di analisi "ballerina", fluttuante.

La scelta, nel mio caso, è ricaduta sull'inquadramento di un fenomeno, quello delle migrazioni internazionali, all'interno di un sistema di passaggio dell'informazione che è per sua natura transnazionale ed extraterritoriale. Lo scopo è stato quello di indagare il livello di "extra-territorialità" semantica dello spazio virtuale e osservarne i comportamenti, le finalità e le dinamiche di relazione e di connessione tra i diversi contesti all'interno dei quali questa si inserisce.

In questa sede l'attenzione si è concentrata principalmente sui social networks e sulle loro principali forme divulgative e associative nel web: i profili Twitter e Instagram, le pagine e i gruppi Facebook e i canali Youtube aventi a che fare con alcune comunità di origine straniera presenti sul territorio oggetto di indagine. In particolare, è stato messo in rilievo come la comunità senegalese muride (confraternita sufi dell'Islam africano)³⁵ utilizzi il web per questioni legate alla "riproduzione dello spazio sociale" della collettività, oltre che per fini legati a dinamiche economiche, politiche e culturali. Questa è la porzione di campo che ho trovato più significativa ai fini dell'indagine.

Un "buon campo" dovrebbe essere in questo caso sia attivo (funzionare attivamente sul web), sia interattivo, ovvero permettere agli *users* di partecipare e interagire con la piattaforma e gli altri utenti. Un'altra delle caratteristiche che rendono queste piattaforme più o meno adatte all'analisi dei contenuti è anche il numero e la tipologia di elementi (messaggi, post, visualizzazioni, condivisioni, *like*...) che si riescono a recuperare al loro interno. In termini numerici, il campione è estremamente complesso da individuare: la pubblicazione costante di contenuti, che in alcune piattaforme appare in maniera decisamente più marcata, rende difficoltosa l'individuazione di alcuni attori chiave del processo di "apparizione sul web". Pertanto, ho deciso di seguire alcune evoluzioni nella pubblicazione dei contenuti e nella nascita o nella scomparsa di alcune pagine multimediali, con particolare riferimento alle comunità religiose presenti sul territorio cagliaritano³⁶. Se la ricerca si è svolta nell'arco degli

³⁵ Si vedano, a tal proposito, i paragrafi dedicati alla confraternita rispettivamente nel cap. 4 e nel cap. 5.

³⁶ L'osservazione sul web si è concentrata sugli insediamenti religiosi di origine straniera. Tuttavia, per avere uno sguardo più ampio sulla visibilità pubblica dei gruppi religiosi, sono state tenute in considerazione anche alcuni luoghi religiosi "locali" (chiese cristiane, evangeliche, etc.), principalmente per avere la possibilità di osservarne differenze o analogie in chiave critica.

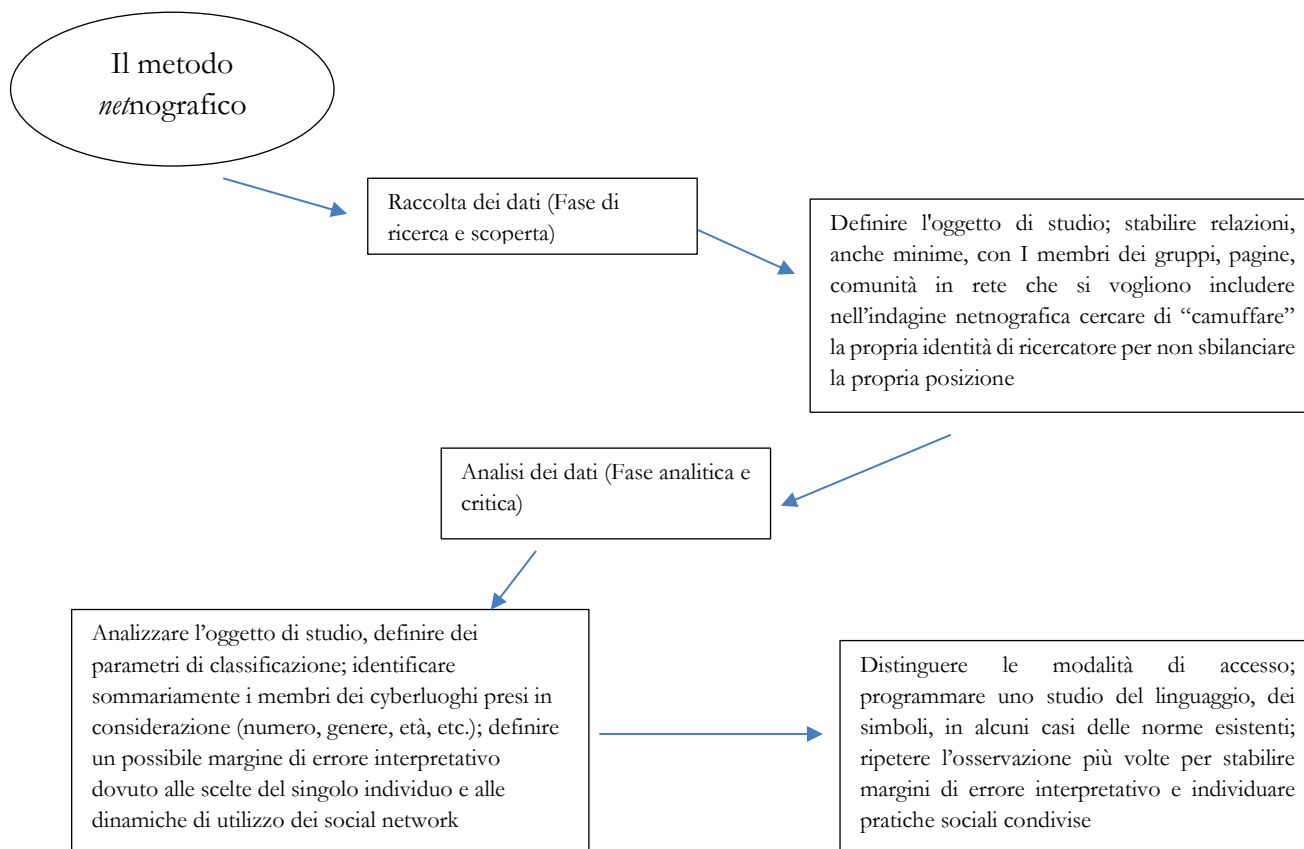
ultimi tre anni, è vero che già in passato avevo coltivato un interesse nei confronti di alcune di queste emersioni extra-territoriali che, senza gli strumenti adeguati, non ero però in grado di decifrare o canalizzare verso uno schema interpretativo più preciso e mirato.³⁷

Per quanto riguarda l'interpretazione dei dati, è stato utile individuare dei temi centrali intorno ai quali ruotava la maggior parte degli elementi osservati³⁸. Associando la domanda di ricerca alle risposte ottenute, riguardo uno stesso tema di indagine e gli stessi elementi, è stato possibile proporre alcune considerazioni complementari che affiancano questa parte dell'analisi al resto dei dati raccolti anche al di fuori del web. Si tratta dunque di un vero e proprio "campo", un terreno virtuale parallelo alla più classica definizione di campo, appunto, che comporta anch'esso la necessità di un inserimento e di un posizionamento da parte del ricercatore. È importante a tal proposito prendere consapevolezza del proprio ruolo all'interno del campo: ci sono dei casi in cui l'osservazione può essere partecipante, altri in cui appare più opportuno mantenere una forma di osservazione discreta e distanziata. In tal modo, chi opera la ricerca ha la possibilità di interagire con il campo, mantenendo a seconda dei casi la capacità di stare dentro e fuori allo stesso tempo, senza prendere parte attiva o, comunque in maniera piuttosto limitata. Trattandosi di analisi di tipo sociale in relazione a gruppi e comunità di varia appartenenza e origine (linguistica, geografica, etnica o religiosa), il non esplicitare pienamente il proprio ruolo di ricercatore nel relazionarsi con il terreno permette, verosimilmente, di preservare un certo livello di autenticità nelle pratiche da parte di chi agisce e interagisce costantemente sui social networks, pagine o comunità virtuali oggetto dell'analisi (Fig.2.1.).

³⁷ Nelle parti che seguono verranno specificati gli elementi presi in considerazione e il lasso temporale cui si riferiscono. L'impossibilità di raccogliere effettivamente i dati, data anche dalla volatilità del mezzo, non ha permesso di catalogarne quantitativamente una base, ma di osservare e risponderne in maniera descrittiva ed esplicativa. Inoltre, da alcuni elementi raccolti sul campo (osservazione delle pratiche territorializzate), mi è stato possibile comprendere alcune dinamiche e individuare i principali attori coinvolti, facendo riferimento ai contenuti che ormai da tempo conoscevo.

³⁸ L'indagine netnografica è presentata principalmente nel capitolo 5 di questo lavoro, intitolato "*Né qui né altrove. Cyberluoghi e comunità virtuali*" dove, tenendo conto delle evidenze emerse dalle istanze del web, si tratteranno argomenti relativi nello specifico ad alcune comunità e collettività straniere che si affacciano sul web, dispiegando forze territorializzanti tali da poter essere paragonate a quelle alla base dei processi di appropriazione territoriale più fisicamente intesa.

Fig. 2.1. Il procedimento nel metodo etnografico: un esempio



Elaborazione: Gaias (2019)³⁹

2.5.7. Osservazione partecipante e osservazione fluttuante nella rete: proposte metodologiche

L'idea di procedere metodologicamente sul campo parallelo del web nasce dalla sempre maggiore consapevolezza circa l'importanza dei mezzi tecnologici nel plasmare comportamenti e attitudini del vivere sociale contemporaneo. La fluidità della vita negli spazi urbani, il galoppo irrefrenabile dei sistemi di comunicazione e le mobilità globali di cui discutiamo iniziavano gradualmente a farsi sentire in maniera determinante nel periodo

³⁹ Uno schema simile, è presente anche in Neve (2011), dal quale questo trae spunto.

successivo alla comparsa della rete, portando a pensare anche le relazioni sociali in termini di fluidità (Hannerz, 1996). Da un'osservazione distaccata, a una partecipante, ad un altro tipo di pratica di osservazione: si tratta più nello specifico di quella che viene definita come "osservazione fluttuante", che consiste nello stare sempre pronto e disponibile, dipendente dalle circostanze, non concentrare l'attenzione su di un oggetto preciso, ma di lasciarla "galleggiare" (Neve, 2006), ovvero riportare anche qui il ricercatore alla ricerca di *situazioni*. Ciò suggerisce un certo grado di incertezza nella ricerca, soprattutto nella scelta e nella definizione del campo, con tutte le alterazioni che questo comporta.

A questa maniera di muoversi e significare il paesaggio e di cogliere e interpretare momenti, passaggi e situazioni si può affiancare una maniera simile di muoversi nella rete: fluttuare, galleggiando e muovendosi nella rete alla ricerca di contenuti, anche in maniera veloce ed effimera, come se non ci fosse nessun tipo di barriera. Lo stesso atto del fluttuare rimanda ad una dimensione di "instabilità" dell'azione. Potremmo dire che il contesto in sé galleggia e gli attori che ne fanno parte fluttuano tra diverse reti sociali, diversi luoghi e diversi territori: si prende un contenuto da un social network (una foto o un video da Facebook, ad esempio) e lo si utilizza su un'altra piattaforma, in un'altra lingua e in un altro contesto territoriale, davanti ad un altro pubblico che può accedervi attraverso la trama di relazioni che gli utenti costituiscono tra loro. Questo tipo di osservazione, inoltre, se portata avanti in luoghi non propriamente fisici, quali la rete e i *social network*, richiede un'attenzione ulteriore a "ciò che non viene detto" (Neve, 2006: 185). Ciò significa che prendere in considerazione anche parole, atteggiamenti, elementi audio-visivi all'apparenza non rilevanti può identificare elementi o piste da seguire che non verrebbero prese in considerazione mediante un'analisi diretta e specifica di elementi chiave. Bisogna infatti, come ricordato più volte, tenere in conto che in questi anni la quantità di discorsi non propriamente pertinenti al discorso "scritto" è aumentata decisamente: *social networks*, *blog* e pagine web diffondono sempre più immagini e, di pari passo, prolifera la produzione di fotografie e di video (musica, dirette video) che rappresentano sempre più il quotidiano, spesso in contesti domestici, dando accesso al ricercatore ad un ventaglio di informazioni prima nascoste. Ciò permette di praticare un tipo di osservazione fluttuante tra diversi contesti/spazi/luoghi digitali saltando da uno all'altro in pochissimo tempo. In questo senso, bisogna riformulare anche la dimensione dell'osservazione fluttuante, pensata per spazi pubblici fisicamente intesi, nonché

adattarla agli spazi virtuali per continuare a interpretare le declinazioni territoriali secondo le nuove configurazioni di partecipazione digitale nello spazio contemporaneo.

2.5.7.1. “La finestra sul cortile”

L’adozione differenziata di metodologie nell’osservazione delle pratiche spazializzanti messe in atto dalle comunità di origine straniera di più o meno consolidata presenza a Cagliari, che in qualche modo hanno contribuito e partecipato a questa ricerca, aprono vari scenari, come già ricordato, anche nell’inquadramento e nel posizionamento del ricercatore. Dalla cosiddetta osservazione fluttuante deriva infatti un’altra postura metodologica, quella del *lurker* (Neve, 2006). Il *lurker* (dall’inglese *to lurk*, osservare da dietro le quinte, sbirciare) è colui il quale osserva sul web (forum, piattaforme digitali di varia tipologia, social networks, etc.) senza però partecipare attivamente e cercando di mantenere quanto più possibile l’anonimato.

In un parallelo con un famoso film di Hitchcock, *La finestra sul cortile*⁴⁰, dove un reporter costretto su una sedia a rotelle spia e documenta le vicende dei propri vicini di casa con una macchina fotografica, annotando commenti e scoprendo situazioni più o meno interessanti, l’accesso al web è un po’ una “finestra sul retro” che permette di *lurkare* senza essere necessariamente parte dell’evento o della situazione.

Tuttavia, per acquisire maggior consapevolezza o per ottenere l’accesso a determinati contenuti è necessario anche qui porsi in uno spazio di mezzo (cfr. *in between*): la figura del *lurker* dunque potrebbe essere vista come una figura esplorativa, che compie una prima operazione di avanscoperta sul terreno del web per poi passare a una fase più attiva e partecipata. Molti *cyberplaces* sono infatti accessibili solo a utenti riconosciuti da chi amministra le comunità, o comunque riservati a chi compartisce un interesse con gli altri utenti del foro

⁴⁰ Il film del 1954, diretto da Alfred Hitchcock, dal titolo originale “*The rear window*” racconta di un reporter in sedia a rotelle che con il suo binocolo osserva indisturbato e da lontano, dalla sicurezza della propria abitazione, gli inquilini negli appartamenti del palazzo di fronte. Questo binocolo prolunga il suo sguardo fin dentro gli appartamenti, fino a conoscere le numerose vicende degli inquilini. Il protagonista è un fotografo che, come *l’internet user* sulla sua poltrona, osserva una realtà senza essere – quasi – visto o riconosciuto. Il fatto che sia un fotografo chiaramente punta maggiore enfasi sulla sua attitudine a guardare e ad osservare, rafforzando ancora il paragone con lo spettatore. Il paragone proposto, non punta tanto sulla figura dello spione-fotoreporter, quanto sulla finestra: in inglese *window*, il paragone con la realtà virtuale e le mille finestre che si aprono sullo schermo è semplice e, forse, calzante.

web. Questo implica che sarebbe impossibile optare per un atteggiamento totalmente passivo nei confronti di un cyberluogo le cui barriere invisibili sono dettate da una approvazione o protette da una password. L'accesso all'informazione o al dialogo è garantito invece dalla partecipazione, sotto forma di approvazione – *like*, di scontento, di critica o di appoggio ai contenuti prodotti. Un saluto, una condivisione, una conferma positiva valgono nel linguaggio dei social network quanto una conferma di accettazione senza patemi da parte degli utenti.

In questa estensione del campo, dal *walkscaping* al *lurking*, la posizione del ricercatore (almeno nel nostro caso) conserva una forma piuttosto ambigua: invisibile per la maggior parte degli utenti (è impossibile conoscere le migliaia di partecipanti alle piazze virtuali in esame) e visibile per alcuni (perché conosciuti anche *de visu* nel mondo fisico), si può decidere di apparire e partecipare attivamente condividendo contenuti o, semplicemente, stare a guardare. Ciò che è certo è che la quantità estremamente importante di contenuti pubblicamente accessibili sul web permette a chi si muove all'interno dei suoi spazi di entrare nelle vite private delle persone, nelle case e nei contesti domestici o pubblici, ottenendo una grossa mole di informazioni, altrimenti impossibile da recuperare se non in una prospettiva di indagine di lunga durata sul territorio.

Sebbene venga considerata ancora come un tipo di indagine sperimentale, si ritiene che gli strumenti netnografici spostino l'indagine su di una prassi ormai consolidata, quella dell'utilizzo della rete, che può e dovrebbe diventare anche prassi analitica estesa a più campi della ricerca. Sottovalutare il medium, soprattutto di fronte alla grande mole di dati e al costante e crescente utilizzo che i social network vedono ogni giorno, non può più non far parte dell'azione di ricerca. Le nuove generazioni, più a contatto con il tema della realtà virtuale, possiedono conoscenze e mezzi per operare e per comprendere queste realtà estese. Lasciare da parte l'analisi degli elementi che nascono e fuoriescono da un nuovo spazio pubblico – la rete – priverebbe le inchieste territoriali di una gran parte di senso⁴¹.

⁴¹ La partecipazione ad alcuni incontri e seminari tenutisi fra il 2018 e il 2019 presso l'*Instituto de Migraciones* dell'Università di Granada, presso la quale ho avuto l'opportunità di intraprendere un periodo di ricerca, ci ha permesso di constatare una crescente attenzione degli studi sulle telecomunicazioni e la produzione del discorso verso il recupero di elementi che testimoniano di quel cambiamento in corso dalle forme di comunicazione "classica" a quelle digitali, soprattutto in chiave relazionale. Inoltre, come dato empirico, la sempre maggior diffusione dell'informazione sui canali telematici del web, e il conseguente utilizzo e fruizione da parte di un pubblico sempre più esteso, rende l'analisi di tali dati necessaria alla comprensione di dinamiche sociopolitiche della contemporaneità globale che interessano i più svariati argomenti.

2.6. Ricerca percettiva. Suoni, immagini e materiali audiovisivi

Il tentativo di condurre una ricerca all'interno dello spazio urbano, e dunque tra le persone in un ambiente dinamico ed estremamente eterogeneo, porta a disperdere una grande quantità di dati durante l'osservazione e gli appuntamenti di ricerca presso le comunità. Questo significa che, oltre al classico strumento del "diario di bordo" o delle "note di campo" (Semi, 2003; Cardano, 2011), altri strumenti di registrazione dei dati e delle informazioni territoriali risultano utili ai fini di una programmazione e presentazione dei risultati. Tra questi altri strumenti un posto di spicco spetta all'utilizzo dell'immagine, del video o di altre fonti audiovisive come parte integrante e complementare del lavoro. Nell'esercizio delle discipline sociali – la geografia su tutte – si indica generalmente come ricerca visuale il ricorso alle immagini nella produzione e sviluppo dell'indagine (Rose, 2007; Bignante, 2011). Inevitabilmente, interessarsi alle pratiche sociali nello spazio urbano, al territorio ed al paesaggio, implica l'uso della vista, "l'adozione di uno sguardo, il guardare e, in diversi gradi e forme, il vedere oggetti di studi o strumenti che tentino di rappresentarli a contempo producendoli" (Spreafico, Ciampi, Pentimalli, Sacchetti, 2016). Il geografo si interessa molto spesso alle immagini, utilizzandole e producendole. Nel tentativo di descrivere alcuni aspetti del vissuto urbano, in relazione alla presenza sul territorio di più comunità, è inoltre determinante prendere l'immagine come forma archetipica della rappresentazione della realtà⁴².

Nel corso di questo percorso ho però maturato la convinzione che non si debba trattare di sole immagini. Allargare la sensorialità, utilizzare il proprio corpo come organo percettivo aumenta le possibilità di descrivere e comprendere i fenomeni. Non parliamo dunque solo di immagini, ma anche di suoni, di odori, dell'insieme di elementi percettivi e di senso che costituiscono l'ambiente all'interno del quale ci muoviamo ed agiamo, e che contribuiscono a fornirci un'immagine olistica della stessa realtà. Insieme al visibile, anche il suono dunque diviene forma di conoscenza dello spazio che ci circonda⁴³. Questo avviene in una cultura, quella contemporanea, dove è il senso della vista a costituire l'impianto principale

⁴² Intendo dire che l'immagine altro non è che la forma di rappresentazione della realtà che, a priori o a posteriori, accompagna e modella la nostra quotidianità. L'immagine e l'immaginario, all'interno di una cultura visuale come quella in cui siamo immersi costantemente, forniscono rappresentazioni della realtà che si tramutano in dati oggettivi sulla realtà stessa.

⁴³ Si vedano, tra gli altri, Frémont (2005) e Giuriati, 2015; per un'indagine su Cagliari seguendo quest'approccio, si veda Cattedra, Tanca, Gaias (2017)

delle forme di conoscenza mentre è trascurata l'importanza di un senso quale l'udito, estremamente significativo quando si tratta di conoscere la realtà degli spazi, dei territori e dei luoghi intorno a noi⁴⁴ (Giuriati, 2015).

Ma in che misura può la ricerca visuale – o meglio, la ricerca percettiva - contribuire ad ampliare qualitativamente lo spettro delle possibilità per descrivere al meglio la realtà sociale? Sono diverse le motivazioni che vanno dalla parte di un tale approccio. L'uso delle immagini per produrre contenuti scientifici può diventare esso stesso materia di studi, anche in chiave fortemente riflessiva, tanto per il ricercatore quanto per l'etica della ricerca (Bignante, 2011). Non si tratta di interessarsi solo alle immagini come prodotti di una ricerca, ma anche alle pratiche della loro produzione, agli attori coinvolti, alle tecnologie a disposizione e al ruolo del ricercatore. In primo luogo, dunque, lavorare su un tipo di ricerca audiovisuale (formula che utilizzeremo d'ora in poi, per non parlare esclusivamente e genericamente di sole immagini) significa, oltre a produrre contenuti da analizzare e divulgare, questionare il metodo della ricerca.

In secondo luogo, concentrandosi sulla questione della produzione di immagini nella ricerca sociale, si trovano posizioni anche contrapposte riguardo il loro utilizzo come fonti e/o come risultati. Le produzioni audiovisuali

“rivestono il ruolo di artefatti visuali, costruiti mediante l'uso di altre tecnologie e strumenti, e l'allineamento eterogeneo di saperi, concetti, standard [...]. Le immagini⁴⁵ sono frutto di negoziazioni sociotecniche culturalmente modellate. [...] L'uso delle immagini nel corso del lavoro scientifico le trasforma in strumenti per la produzione di conoscenza e ogni forma visuale è un attore che partecipa attivamente al farsi della scienza. Possono costituire dati grezzi (si pensi ad esempio alle videoregistrazioni di interazioni sociali nei loro contesti naturali) o essere rimaneggiate e montate secondo un filo argomentativo e narrativo. (Spreafico, Ciampi, Pentimalli, Sacchetti, 2016: 8).

Rimane comunque, in termini di validità dei risultati, una certa disparità tra una produzione scritta e una produzione audiovisiva, a netto sfavore di quest'ultima. In una prospettiva tradizionale, la produzione scritta infatti, riuscirebbe a meglio descrivere concetti e contenuti teoricamente più profondi. D'altro canto, un prodotto dove immagini e suoni

⁴⁴ Si veda il paragrafo 2.5.2.

⁴⁵ La precisazione sui suoni, tra parentesi, non è opera dell'autore citato, ma un'aggiunta di chi scrive.

concorrono insieme alla produzione di significato è suscettibile di meglio cogliere e di documentare in maniera puntuale eventi, situazioni o accadimenti inattesi o casuali che risulterebbe complesso spiegare e interpretare con le sole parole scritte.⁴⁶ Ciò su cui bisogna riflettere, inoltre, è la modalità che l'individuo ha di assimilare i contenuti testuali-verbali e quella di assimilare, invece, contenuti audiovisivi (Bruno, Brusciaglioni, Cellini, Maraviglia, 2016).



Figg. 2.2 e 2.3. Momenti della ricerca presso la nuova moschea di Via XX settembre, insieme alla comunità religiosa musulmana pakistano-bengalese a Cagliari, in occasione dell'*Iftar*, il pasto serale consumato dai musulmani durante il mese di Ramadan. Ph. Congiu (2019).

⁴⁶ Sono tanti gli aspetti che concorrono a fornire un audiovisivo di molteplici significati: l'aspetto su cui bisogna riflettere, tuttavia, è il fatto che questi aspetti sussistano in contemporaneità. Se in un testo è la scrittura che costruisce progressivamente il significato, in un'immagine, o in un filmato dove anche dei suoni concorrono alla composizione, è l'insieme di tutte le componenti a produrlo.



Fig 2.4. Un'occasione di ricerca audiovisuale durante una manifestazione pubblica. Cagliari, giugno 2019. Ph. Congiu (2019)

2.7. Orientamento e fonti nella ricerca visuale. Lavorare con le immagini, lavorare sulle immagini

Posto che le immagini sono una delle componenti essenziali di una parte di questo lavoro, una delle distinzioni da operare riguardo una ricerca di tipo visuale riguarda la natura delle fonti stesse. Come osserva Bignante, esiste una sostanziale distinzione tra l'operare con e l'operare sulle immagini (Bignante, 2011). Operare sulle immagini significa sostanzialmente utilizzare immagini già prodotte e esistenti per condurre un'analisi: utilizzare, ad esempio, un archivio fotografico, cronologicamente disposto, o utilizzare fonti visive prodotte da terzi, siano esse immagini o video, significa lavorare sulle immagini. Questo è utile, nel caso degli spazi, quando si tenta definirne una linea logico-temporale e si voglia ricostruire un processo.

Parallelamente, ad esempio, può essere considerata ricerca sulle immagini anche l'analisi di archivi o di elementi filmografici, l'osservazione critica di produzioni documentarie, etc. Questo tipo di approccio è quello che ho adottato, ad esempio, nella già

discussa ricerca netnografica, dove è stato necessario osservare a fondo immagini e video, avvicinandole a temi o *topoi* specifici della ricerca⁴⁷.

Fare ricerca con le immagini, invece, è un processo che pone il ricercatore al centro della produzione di materiale visuale. (Bignante, 2011; Doria, 2016). Tra i motivi che mi hanno gradualmente portato a tentare di produrre documenti audiovisivi in questa prospettiva, vi è sicuramente quello di riuscire a ritrarre luoghi, situazioni e persone e poter disporre così di una vasta serie di informazioni su di essi. E ciò, se seguiamo ancora Bignante (Bignante, 2011), non per fare di queste immagini un magazzino di dati a cui attingere, in un'accezione esplicitamente positivista; ma, più a fondo, utilizzarle per dare senso compiuto alla realtà che si vuole descrivere e analizzare, contestualizzandola in un determinato periodo storico ed eventualmente dotandola di valori culturali e talvolta artistici.

Con riferimento a quanto detto in precedenza riguardo il posizionamento del ricercatore, l'utilizzo della fotografia o del video permette di produrre materiali, "note visuali" (Bignante, 2011) che, come altri tipi di linguaggi, risentono di un orientamento ben preciso. Per quanto la produzione visiva documentaria possa apparire erroneamente come dato oggettivo (partendo dal presupposto che la realtà immortalata dalla fotografia, in quanto l'immagine impressa su un supporto tecnico, è e non può non essere che la realtà oggettiva delle cose), di fatto essa rende esplicito un posizionamento ben definito, un orientamento o, per meglio dire, un punto di vista. Scattare una foto riflette l'angolazione del proprio sguardo nella scelta del soggetto, del contesto, dei particolari e per giunta del colore. Inoltre, le possibilità offerte dalla post-produzione dei contenuti audio-video rendono qualsiasi tipo di audiovisuale decisamente "malleabile". Inoltre, la fotografia come la ripresa, offrono la possibilità di osservare, rivedere e interpretare più volte i dati, a fronte anche di uno sviluppo in itinere dei risultati di un percorso di ricerca.

Resta importante, a mio modo di vedere, cercare per quanto possibile di organizzare il materiale in maniera lineare o intellegibile, tanto nella sua produzione quanto nella sua analisi e disseminazione successiva e futura. Per farlo, occorre *in primis* individuare temi e

⁴⁷ Si è trattato principalmente di fare ricerca sulle immagini: cercando negli archivi audio/video fotografici delle pagine dei social network o ancora nei profili dei partecipanti (cfr. cap. 5). In un'altra accezione però, le stesse pagine racchiudono una declinazione di questo tipo di ricerca che si spinge anche verso un'ottica più partecipativa: sono essi stessi infatti i produttori delle immagini e video che, di fatto, costituiscono al contempo argomenti e fonti della ricerca. In altre parole, è come se scambiandoci i ruoli, avessi prestato per qualche giorno gli strumenti tecnici (la fotocamera, i registratori) a coloro i quali sono i protagonisti della ricerca, che attraverso il loro apporto – in questo caso involontario – hanno offerto un punto di vista interno alle dinamiche da esplorare.

sottotemi di ricerca, ovverosia predisporre delle domande alle quali si vuole fornire una risposta, in ordine di importanza o di sequenzialità. Per quanto sia complesso, trattandosi di un “campo in divenire” e le cui forme sono dettate in buona parte dai soggetti che ne fanno parte, pensare a come disporre i materiali raccolti non soltanto perché questi vengano schedati in maniera ordinata, ma anche per renderne efficace la trasmissione in chiave artistica e divulgativa.

Da un punto di vista squisitamente metodologico, il tema del posizionamento è centrale anche in riferimento alle immagini: quando sono io a scattare delle foto o a girare dei video ho tra le mani uno strumento che può suscitare timore o insicurezza e che può toccare aspetti sensibili o nascosti della personalità di un individuo, ancora di più quando non intende essere fotografato. Ma apparire nello spazio pubblico significa di per sé rendersi visibile agli altri⁴⁸.

Lo strumento video-fotografico è stato talvolta anche un mezzo attraverso il quale costruire un primo “approccio” e accedere a situazioni comunitarie particolari: se utilizzato discretamente e in maniera sincera la “camera” può aprire spazi per un dialogo costruttivo e autentico (soprattutto dopo che le riprese sono terminate)⁴⁹. Peraltro, il medium fotografico può anche essere recepito in maniera più “istituzionale” e, pertanto, percepito in maniera positiva nella misura in cui protagonisti attivi o passivi della ripresa fotografica riconoscono al ricercatore una volontà e un interesse a partecipare attivamente alla costruzione di quello spazio di interazione che si sta cercando di documentare. È questo un aspetto fondamentale di tale approccio, che si vuole partecipato e partecipativo, e che mira non solo a produrre elementi audio visuali della ricerca, ma mira a restituirli presso le comunità e i gruppi che ne sono protagonisti⁵⁰. Inoltre, foto e video sono strumenti capaci di catturare la dirompente visibilità della diversità culturale di un dato territorio e farne l’oggetto di nuove narrazioni

⁴⁸ Si veda, sullo spazio pubblico e i problemi relativi alla visibilità degli individui e i gruppi, Mondada L., Söderström O. (1991), “Communication et espace: perspectives théoriques et enjeux sociaux”, in Cahiers du DSL n. 11.

⁴⁹ Ad esempio, in occasione di alcune giornate di ricerca effettuate presso la comunità muride senegalese, se durante le riprese alcuni guardavano con “sospetto” all’obiettivo, alla fine delle riprese la scomparsa dell’apparecchio fotografico riportava le conversazioni e il dialogo su un piano “meno istituzionalizzato”. Anche spiegare perché si facevano delle riprese o quale dovesse essere il risultato dava spazio a possibilità di dialogo e incontro tra noi che osservavamo e registravamo e chi era protagonista delle scene e delle riprese. In altri casi, l’interesse comune per la fotografia, o la curiosità scaturita dalla produzione di un video di cui si faceva parte fornivano spunti per l’interazione e per il dialogo.

⁵⁰ A tal proposito, buona parte dei materiali raccolti nel periodo della ricerca, perlopiù video e fotografie sono stati, una volta elaborati, riconsegnati alle comunità che si trovano nei luoghi dove si è svolta l’indagine.

relative agli stessi temi spesso utilizzati per screditare e demistificare, sotto certi aspetti, la diversità nel discorso pubblico.

Per uno svolgimento il più possibile lineare e per necessità dovute alla volontà di superare un livello “amatoriale”, mi sono avvantaggiato del contributo di alcuni fotografi e videomaker professionisti, che hanno collaborato attivamente alle riprese e alla produzione di materiali audiovisivi, in particolare della disponibilità del videomaker Antonio Congiu, che mi ha accompagnato durante quasi tutto il percorso⁵¹. Inizialmente, analizzando i materiali prodotti, era evidente come questi fossero decisamente troppo eterogenei nella loro composizione, oltre che per il loro valore tecnico-estetico. Ciò ci permette di sottolineare come la presa di un’immagine o un video possa subire il cambio di sguardo, di prospettiva o di orientamento, producendo diverse “narrazioni” e rappresentazioni dei fatti.

La fase di ricerca sul campo, accompagnata da una fase di produzione di audiovisivi, rivelatasi anche come fase di “formazione” sugli strumenti, i metodi o i “trucchi del mestiere”, ha inoltre consentito di sviluppare una maggiore consapevolezza nel confronto con la polimorfia, polifonia e più in generale la polisemia dello spazio pubblico urbano (Bruno, Brusciagioni, Cellini, Maraviglia, 2016; Di Maio, 2012).

È negli spazi del dialogo pubblico che si esplicitano tensioni, si attiva il dibattito, tanto su dinamiche globali quanto su dinamiche locali, in un gioco di rimandi continui. Il tema delle mobilità umane è un tema centrale di questa disposizione, in quanto il migrante, tanto individualmente che come parte di una collettività, riesce a mantenere insieme tutte le dimensioni sopracitate. Gli individui formano dei sistemi di relazione che mettono in comunicazione diverse località, diversi vicinati, diverse istituzioni politiche e pratiche sociali in un medesimo spazio. Come si può fornire una descrizione adeguata di tanta complessità?

Osservare, analizzare e descrivere, canalizzare lo sguardo verso un sistema interdisciplinare e multiforme di studio, poiché

“La possibilità di interpretare questo rapporto passa dalla capacità dei ricercatori di trovare modalità alternative, o meglio integrative, rispetto al linguaggio verbale. Questo significa, in primo luogo, porsi in osservazione al fine di individuarne gli elementi costitutivi

⁵¹ Il contributo di Antonio Congiu, nella produzione di una buona parte del materiale video-fotografico e dei video contenuti all’interno del web-documentario in allegato, si è rivelato inoltre un percorso di formazione continua per il sottoscritto, avvantaggiato dalla professionalità e dalle conoscenze di chi lavora nel campo della produzione audio-video e, allo stesso tempo, un processo di formazione e acculturazione per entrambi, nel momento in cui abbiamo avuto possibilità di interfacciarci e partecipare, attraverso lo strumento video-fotografico, alla “costruzione” di nuovi spazi e realtà che trovano posto a Cagliari.

(le pratiche, la dimensione relazionale, il mutamento, più o meno ciclico e regolare, che avviene nelle varie fasce orarie, etc.). Ma significa anche estendere la pratica e gli strumenti dell'osservazione agli abitanti: la predominanza di componenti percettive e culturali nel rapporto tra l'individuo e lo spazio rende infatti necessario un approccio al contesto specifico e partecipativo” (Bruno, Brusaglioni, Cellini, Maraviglia in AA.VV., 2016).

Il nostro modo di percepire e comunicare lo spazio è, di fatto, la nostra realtà: e, viceversa, la rappresentazione della realtà determina la percezione che sviluppiamo sugli spazi fisici.

Lo schema riassume il percorso metodologico utilizzato per questo lavoro. La multimedialità cui ci si riferisce è da intendersi in diversi modi. Da un lato, infatti, esso può essere definito multimediale poiché utilizza un approccio che tende all'impiego di diversi strumenti di indagine, i quali possono essere ricondotti all'universo della multimedialità, quali testi scritti, immagini, audio e video. La multimedialità risiede però anche nella volontà di utilizzare più metodi di indagine in una visione complementare: questi diventano la chiave attraverso cui relazionarsi, in questo caso, con un oggetto di studio complesso e plurisfaccettato. Una lettura completa dello schema intreccia alcuni parametri che implicitamente compaiono all'interno: si tratta delle variabili "tempo", "visibilità" (maggiore o minore) "anonimato", "confidenza" e "familiarità": attraverso una tale impostazione, i diversi atteggiamenti assunti di volta in volta dal ricercatore, ne determinano la postura in relazione allo spazio, ai suoi interlocutori, alla propria "figura di ricercatore" e alle situazioni di ricerca di cui fa parte.

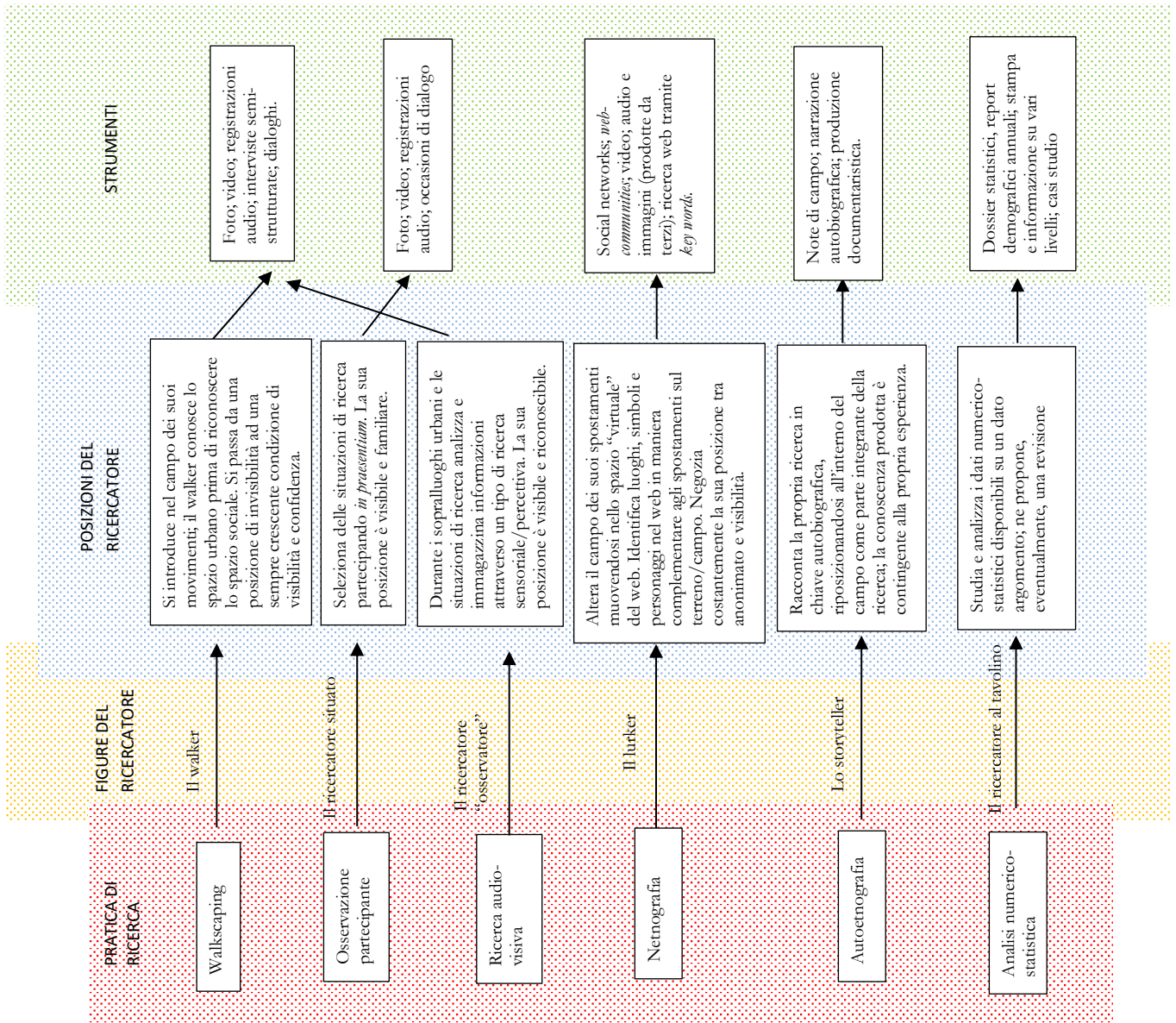


Fig. 2.5. La costruzione di un apparato metodologico "multimediale" e "multimethod". Elaborazione G.Gaias (2019)

fa considerati come poco pertinenti alla diffusione accademica dei risultati un metodo ideale per portare la conoscenza prodotta anche al di fuori dell'Università. Da qui scaturisce un'idea, quella di chiamare le geografie che nascono da tali percorsi "geografie pop", non soltanto in maniera funzionale alla ricerca ma anche al suo ritorno.

Un aggettivo che ricalca alcuni tratti della cultura pop, soprattutto musicale e pittorica nelle sue forme di diffusione e nella capacità di giungere in maniera diretta e immediata al pubblico, significa infatti aprirsi a differenti approcci non solo nella maniera in cui la ricerca viene condotta, ma anche nella maniera in cui questa viene - non soltanto scientificamente - diffusa. Un significato che viene proprio dalla musica, dal cinema, dalla televisione e in generale dalle forme di diffusione di narrazioni multimediali. Il pop, sempre in relazione all'arte e alla musica, è anche un modo di lavorare sulle influenze e le contaminazioni. Esso è, a volte, qualcosa di non ben chiaro e definito, difficile da avvicinare a questa o quella corrente artistica o musicale, poiché ciò che è *pop* cambia continuamente per poterlo essere, adattandosi al trascorrere del tempo; *pop* è il risultato della confluenza di più tecniche, più suoni: pop è una prospettiva non lineare della narrazione.

Come utilizzare dunque, nell'ottica della costruzione di un percorso didattico e/o divulgativo, il materiale raccolto durante un tale percorso di ricerca? In questo caso la ricerca di un canale di trasmissione e disseminazione dei risultati si è orientata verso la forma del *webdoc*, o *i-doc* come strumento aperto e accessibile di presentazione di alcune parti della ricerca. Un *webdoc*, o *i-doc* (*interactive* – interattivo) è uno strumento che nasce, come suggerisce lo stesso termine, dalla contaminazione tra il documentario e la sua forma narrativa e le possibilità offerte dal web. Ciò che lo differenzia dal documentario più tradizionale è, in linea generale, la forma che ne determina altresì la struttura narrativa, le modalità di fruizione, e il rapporto tra autore e fruitore. In breve, pensando ad un reportage audiovisivo reso attraverso una narrazione lineare - un inizio, uno svolgimento e una fine - il web-doc appare invece come un prodotto ipertestuale con contenuti di diversa forma e natura (audio, video, fotografici, testuali) in cui il fruitore svolge spesso un ruolo quasi autonomo nello scegliere i contenuti e le modalità narrative di fruizione (in maniera non necessariamente lineare), diventando egli stesso protagonista in qualche modo dello svolgimento della narrazione. La forma del webdocumentario non è lineare nella sua fruibilità, né tantomeno è possibile definirlo precisamente rispetto a una tipologia narrativa già esistente: A tal proposito, è rilevante osservare come

«Al confine tra ricerca scientifica, opera artistica e inchiesta giornalistica (ma spesso sbilanciati verso una di queste forme), gli i-doc hanno registrato negli ultimi anni una notevole diffusione sia come strumento di reportage e racconto del reale, sia come fonte di documentazione e di informazione.» (Puttilli, 2017: 137).

Nonostante questo incremento e la conseguente diffusione ad esso legata, lo stesso autore afferma che

«[...] la letteratura critica su tali strumenti è – specialmente in Italia – ancora limitata o addirittura assente al di fuori del campo di studi delle scienze della comunicazione, così come mancano riflessioni più articolate sulle possibili applicazioni degli i-doc dal punto di vista della ricerca e della didattica, in particolare in ambito geografico.» (Ivi).

Se, da un lato, la letteratura in Italia non riserva forte considerazione a questo tipo di pratica insieme divulgativa e metodologica, dall'altro vi sono diversi esempi e documenti facilmente reperibili sul web che trattano i più svariati argomenti, tanto in campo accademico, quanto in relazione a una più generica diffusione di contenuti audio-visivi.

L'idea di portare avanti una tale forma divulgativa, parallelamente alla stesura di un elaborato testuale "classico", prende infatti le mosse dall'esempio del progetto di ricerca universitario "Al Centro di Tunisi. Geografie dello spazio pubblico dopo una Rivoluzione" (2013) e da altri esempi che ho avuto modo di osservare e analizzare da vicino, prima di cimentarmi nell'ideazione e stesura di un progetto personale, portato avanti durante il percorso di laurea magistrale.⁵²

⁵² Il progetto "Al Centro di Tunisi. Geografie dello spazio pubblico dopo una rivoluzione" (2013), è stato realizzato da un team di geografi dell'Università di Cagliari (Raffaele Cattedra, Maurizio Memoli e Matteo Puttilli) e del Politecnico di Torino (Francesca Puttilli), insieme al lavoro di alcuni fotografi/ video-maker dell'agenzia *Prospekt Photographers* di Milano (Bruno Chiaravalloti, Claudio Jampaglia e Samuele Pellicchia) e dalla fotografa free-lance Rosi Giua. Oltre questo, Un altro progetto - una web-ricerca dal titolo "Sant'Elia, frammenti di uno spazio quotidiano" (2017) (curata da Maurizio Memoli, Claudio Jampaglia, Bruno Chiaravalloti e Silvia Aru) - dedicata allo spazio del quartiere di Sant'Elia a Cagliari, recentemente insignita di diversi premi a livello locale e nazionale. Entrambi i lavori sono disponibili all'indirizzo webdoc.unica.it. Il progetto in cui ho avuto modo di conoscere e mettere in pratica alcune ferramenta della produzione multimediale di contenuti è invece intitolato "Spazi Migranti. Luoghi, suoni e volti di un paesaggio urbano dell'Immigrazione", presentato in sede di tesi di Laurea Magistrale (2016).

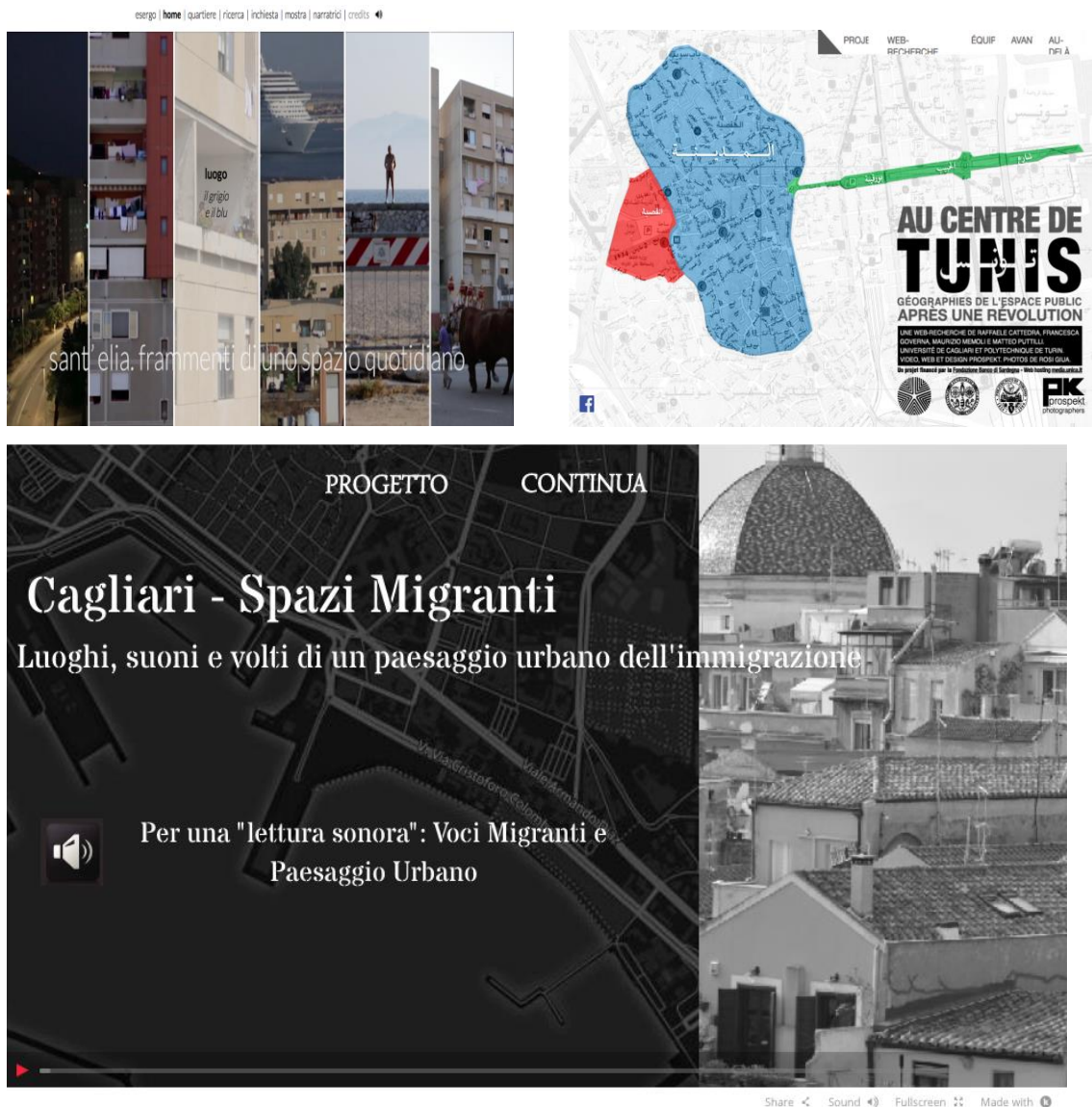


Fig. 2.7. Alcuni progetti multimediali contenuti nella piattaforma *geotelling* dell'università di Cagliari

Sono state due le motivazioni principali che mi hanno spinto verso questa prospettiva. In primis la curiosità verso una pratica non canonica della produzione di materiali accademico-scientifici, e gli esempi positivi e decisamente interessanti che i progetti già citati hanno costituito, sia in termini di contenuti che di proprietà artistiche e creative. Secondariamente, aspetti legati alla sensibilità del tema e alla necessità di fornirne una lettura che, per quanto fosse soggettiva e personale, risultasse altrettanto sincera e possedesse una buona forza comunicativa. L'architettura del risultato ultimo vuole essere un'unione di queste due dimensioni, combinate per una migliore “comunicazione della scienza” (Tudisca, 2015).

La definizione di *i-doc* “è data dalla combinazione tra quella di documentario e quella di interattività” (Puttilli, 2017: 138). La parola “*documentary*” rimanda forse ancora ad un universo cui siamo soliti associare un certo tipo di produzione televisiva, quella documentaristica “classica” per l’appunto. È curioso pensare alla “I” di I-doc non solo come abbreviazione di “*interactive*”, quanto alla posizione dell’Individuo, di quell’io che partecipa alla produzione del documento e mette la propria soggettività e la propria ricerca in prima persona. Un “io” che è metaforicamente anche chi legge, vede, ascolta e “consuma” il prodotto scegliendo in prima persona i contenuti, soffermandosi o muovendosi velocemente tra di essi.

La formula più adatta per descrivere il progetto di questo percorso è forse quella di “documentario discorsivo”, ovvero una tipologia in cui “si può interagire con la realtà ricostruita dal documentario, simulando un dialogo con il computer” (Gaudenzi, 2011). Fermo restando la sua forma ipertestuale, la presenza di più elementi di tipo diverso ne complessifica la sostanza, richiedendo al lettore/fruitori un maggiore grado di coinvolgimento nel saltare da un contenuto all’altro, dalla lettura di un testo alla visione di un video o all’ascolto di una canzone. È interessante anche seguire la classificazione “spaziale” proposta sempre da Puttilli in un già citato contributo che passa in rassegna le forme del webdocumentario e i suoi utilizzi in campo accademico. Distinguendo tra documentari prevalentemente esplorativi, localizzati o trans-scalari, ne propone una differenziazione basata sui “diversi modi di concepire lo spazio e i diversi tipi di esperienza dello spazio stesso” (Puttilli, 2017: 140). In questo caso l’esempio ricade sotto la definizione di documentario in parte localizzato, ovvero quegli “i-doc dedicati all’approfondimento di un luogo specifico attraverso una vera e propria indagine territoriale. Al di là dei contenuti del documentario (che possono evidentemente essere i più diversi) a emergere è in questo caso uno specifico contesto territoriale, approfondito attraverso contenuti multimediali.” (Ivi).

Multimedialità, *storytelling* e ipertestualità sono le tre caratteristiche principali di questo strumento comunicativo. È proprio l’ipertestualità infatti a consentire uno sviluppo della storia su più livelli, proponendo una lettura multi-sequenziale del progetto. La lettura non lineare asseconderebbe, secondo alcuni autori, il modo di associare la realtà del lettore in maniera simile a come il nostro cervello formula ed elabora i pensieri (Gifreu Castells, 2014). L’autore afferma dunque che l’ipertesto non solo viene formandosi in base alle proposte di

lettura che ne offre il fruitore, ma allo stesso tempo assume significato in base a come si sceglie di percorrere i nodi e i punti del disegno narrativo. (*Ibidem*). Essendo poi una moltitudine di testi di natura mediatica diversa, possiamo definirlo come un “ipermedia” (Tudisca, 2015). Per proporre una sintesi, il *webdoc*, qualsiasi siano i contenuti all’interno, è “unione di ipertesto e multimedialità – e *storytelling* [...] Potremmo, a questo punto, definirlo come un sito la cui fruizione sia guidata, almeno in parte, da una storia ancorata alla realtà, di cui l’utente possa scegliere di esplorare diversi piani paralleli e che possa fruire, attraverso contenuti multimediali di vario genere.” (*Ibidem*: 13). Quanto detto riguardo la “comunicazione della scienza” e l’utilizzo di strumenti e metodi interattivi e fruibili apertamente rispecchia in parte anche il percorso metodologico qualitativo discusso in questo stesso apparato. I livelli di narrazione che sia la ricerca in sé che la conseguente diffusione dei risultati racchiudono sono costantemente presenti lungo tutto il percorso: dalla scelta di un’analisi del vissuto della ricerca attraverso piccoli resoconti biografici, alla produzione di contenuti audiovisivi sino ad arrivare alla multimedialità e al racconto interattivo, un ruolo di rilievo è quello giocato dalla soggettività degli utenti, tanto nella produzione quanto nella fruizione del “prodotto”. Oggi le possibilità di accedere ai contenuti quanto agli strumenti per crearli sono alla portata di tutti. Siamo un po’ tutti *storyteller*, e questo è particolarmente vero se pensiamo all’utilizzo quasi quotidiano che tantissimi individui fanno dei social network o della realtà virtuale più in generale. A voler riassumere brevemente alcune tipologie di strutture narrative interattive, possiamo distinguerne essenzialmente tre: una prevalentemente lineare, tipica dei prodotti audiovisivi classici, in cui i materiali sono presentati in ordine sequenziale, uno di seguito all’altro; una di tipo “gerarchico”, i cui contenuti sono disposti in maniera da guidare l’utente verso una fruizione più facile e comprensibile dei materiali stessi; una struttura “reticolare”, in cui tutti gli elementi e i nodi che ne fanno parte sono in comunicazione tra loro, in una struttura né gerarchica né lineare che assicura al fruitore una maggiore libertà di movimento all’interno dei contenuti, affidandogli attraverso la scelta dei contenuti una parte rilevante nello svolgimento della narrazione (Gifreu Castells, 2014). Inoltre, dal punto di vista formale, il documentario di tipo lineare è un insieme di audiovisivi pensato per essere diffuso sul piccolo e grande schermo; il web-doc è invece un prodotto multimediale destinato a una diffusione tramite il web, i cui contenuti, collegati in una struttura ipertestuale, possono rimandare tanto ad elementi interni quanto ad elementi esterni ma presenti su internet.

Ciononostante, impostare un lavoro di tipo interattivo e non lineare, non rispecchia una progettazione altrettanto casuale: i contenuti devono essere pensati e collocati nella struttura organizzativa del progetto nella maniera più ordinata possibile, seguendo uno schema compositivo di facile lettura e sul quale poter intervenire senza stravolgere l'intero programma (fig. della struttura del progetto). Nel fare ciò, anche il posizionamento dei contenuti rispecchia una volontà di guidare la lettura da parte dell'ideatore, che lascia tuttavia all'interlocutore la possibilità di sceglierli e gestirli.

Una variabile da tenere in considerazione è legata infine alla dimensione didattico-disciplinare della forma del *webdoc*. Oltre che presentare i file multimediali al suo interno, il *webdoc* in questione dovrebbe essere anche strumento educativo complementare; dovrebbe poter offrire alla conoscenza dell'argomento un insieme di "parti mancanti" che non sempre si riescono a comunicare durante una lezione o un approfondimento erogato in maniera classica. Ancora, dovrebbe favorire discussioni sul tema intorno al quale ruota il lavoro: in questo caso, trattandosi di un argomento per sua natura sensibile e complesso, l'intento è di stimolare un'operazione altrettanto complessa e delicata di racconto e di riflessione. I luoghi toccati dal *webdoc* sono quei luoghi sensibili raccontati in questa indagine attraverso l'uso di immagini e suoni, messi a disposizione del lettore come complemento scientifico della narrazione tradizionale.

L'apparato multimediale complementare all'elaborato scritto non tocca, in questo caso, (per necessità di sintesi grafica e per scelta artistico-narrativa), tutte le trame di questo lavoro, piuttosto ne sottolinea alcuni aspetti salienti mettendo in luce elementi importanti tanto della ricerca (attori coinvolti, luoghi, spazi e impressioni) quanto della produzione della ricerca (scoperta, interazione, produzione, formazione).

Il progetto è si compone di quattro sezioni tematiche che sintetizzano l'insieme degli itinerari e delle situazioni intorno ai quali è articolata la ricerca (cfr. fig. 2.8 e 2.9). In queste sezioni sono presenti contenuti che vanno dalle registrazioni audio e video, alle fotografie e ai testi scritti, accompagnati talvolta da un apparato cartografico, che rimarcano un po' la matrice multisensoriale del paesaggio urbano. Seguendo il percorso elaborato, il web-doc è pensato per raccontare gli spazi oggetto d'analisi e il loro rapporto con la città di Cagliari. Nel fare ciò, raccontarne le persone e le loro interazioni a livello transnazionale, mettendo l'accento su aspetti quotidiani e sulla ricerca di un filo narrativo utile ad identificare elementi salienti e cercare di fornire spiegazioni o indizi per la comprensione degli stessi. Il progetto

si è rivelato essere inoltre un'operazione "partecipata e partecipativa". Durante il suo svolgimento che, come lo stesso titolo suggerisce, si sviluppava in maniera occasionale e situazionale, diverse persone hanno potuto partecipare e confrontarsi oltre che con la parte tecnica della produzione dei contenuti in sé, con il lato etnografico della pratica e tutti gli aspetti e le prerogative ad esso correlati. Tra chi ha fatto foto, video o registrato tracce audio e osservato i luoghi presi in considerazione ho potuto osservare il piacere della partecipazione e la soddisfazione per aver scoperto e conosciuto nuove persone e nuovi luoghi, che tuttavia, esistono da tempo nella normalità quotidiana e negli *angoli delle strade della città*⁵³. In ciò si può certamente dire che le pratiche messe in atto per la realizzazione siano state anche pratiche di formazione e di accrescimento tanto tecnico-esperienziale quanto culturale, e che uno degli aspetti più interessanti è proprio la possibilità, all'interno di un tale progetto, di condividere l'esperienza insieme ai risultati.

2.9. Geografie non rappresentazionali?

Si potrebbe concludere questa breve disamina di proposte operative e metodologiche ribadendo un'altra volta quanto questo percorso sia frutto di un insieme di modalità operatorie e di processi che, riuniti, sembrano poter esser iscritti all'interno di un *corpus* teorico il cui scopo principale è quello di rompere con la tradizione degli studi geografici che la inquadrano come "rappresentazione dell'estensione della superficie terrestre". Nulla di ciò che segue però – o quasi – ha davvero a che fare con una storia della geografia né ha la pretesa di discutere sulla filosofia della geografia (Tanca, 2018). Si è trattato piuttosto di discutere sul metodo, portando alla luce alcuni aspetti di una ricerca in corso.

Sempre seguendo Tanca, possiamo osservare come la realtà degli studi geografici si compone di diversi livelli di articolazione (e dunque di indagine e di analisi): *le cose, le rappresentazioni e le pratiche*, che, trovandosi all'interno di questo o quel campo di studio, configurano il carattere ibrido e multiforme della disciplina (Tanca, 2018).

Di cosa si vuole occupare questa geografia? Di lato alle *cose* della superficie terrestre, si vuole concentrare sulle persone che le vivono, percepiscono e significano. Gli spazi vissuti che disegnano le geografie del quotidiano di una società sono l'oggetto dell'interesse

⁵³ Il riferimento è al pionieristico lavoro di William Foote Whyte, *Street Corner Society* (1959)

principale di questo insieme sommario di percorsi e tracciati che animano il testo. E con essi, nel cercare l'interrelazione tra le cose, lo spazio e le persone, si osservano le pratiche che danno vita alle rappresentazioni del mondo (Farinelli, 1992). Se, infatti, né le cose né le rappresentazioni delle cose ne esauriscono la complessità – ovvero: non sono in grado di spiegarle *tout court* – è necessario attingere alle pratiche, al vissuto dei luoghi, delle cose e delle persone e alle dinamiche di relazione tra esse.

Nello specifico, mi sembra di poterle inquadrare all'interno di ciò che in geografia è conosciuta come “teoria non-rappresentazionale” (Lorimer, 2005; Thrift, 2008; Vannini, 2014; Marconi, 2015; Tanca, 2018; Governa-Memoli, 2018).

Le teorie non rappresentazionali inquadrano la sintesi geografica nella prospettiva di un approccio performativo della ricerca, che, oltre a funzionare da esperienza analitica e descrittiva riesce a cogliere la complessità del mondo in divenire, rendendola esplicita anche attraverso la stessa performatività, attraverso la quale il ricercatore prende coscienza del mondo all'interno del quale si muove e di cui è inevitabilmente parte, in una duplice prospettiva: lo partecipa e, conseguentemente, lo significa.

Secondo Lorimer la formula del *non-representational* si configura come

«an umbrella term for diverse work that seeks to better cope with our self-evidently more-than-human, more-than textual, multisensual worlds.» (Lorimer, 2005:83).

La definizione evoca l'idea di un apparato metodologico composto in maniera interdisciplinare, trasversale, che tenga conto della molteplicità delle angolature di cui una geografia (ancora di più se intenzionata a rappresentare) dovrebbe prendere in considerazione, poiché teso alla composizione di uno scenario interpretativo della realtà basato sulla quotidianità, sull'interazione e ancora una volta sulle pratiche.

Un concetto che ricorre spesso in questo lavoro, ed elaborato da Zineb Guerroudj (1995) è il concetto di “metamorfizzazione”. Una geografia non rappresentazionale è una geografia parziale e metamorfica, per sua stessa natura evolutiva ed incompleta; come incomplete sono le rappresentazioni, gli sguardi e, più in generale, le geografie della terra. Ancor di più quando esse sono parte di un insieme di contesti complesso e difficile da interpretare, in queste geografie che tendono a costituirsi come parte di un

«hybrid genre for a hybrid world (...), nonrepresentational theory's first programmatic tenet is to capture the onflow' . . . of everyday life» (Thrift, 2008: 5)

Nella revisione di una proposta tanto provocatoria quanto complessa sulla “materia delle cose e delle persone di cui il mondo è fatto, e delle loro interazioni”, restano tuttavia alcune remore legate alle individualità e alle soggettività di chi fa la ricerca e di chi ne prende parte attiva o passiva. Se Thrift sostiene di dover allontanare le derive autobiografiche in quanto frutto di rappresentazioni, la sua attenzione alla quotidianità – *at the onflow of everyday life* – sembra invece mettere in rilievo la figura del ricercatore – il suo corpo nello spazio – che prende parte al mondo che abita; questo significa fornire (in maniera pratica o rappresentativa) un punto di vista; il proprio, insieme ad altri, fornirà diversi quadri e scritture della terra. Senza tralasciare, peraltro, un aspetto fondamentale: l'aspetto fenomenologico della ricerca, legato al posizionamento, ai sentimenti e alle emozioni che si generano tanto nel ricercatore quanto negli attori che vi sono inclusi a diverso titolo.

Il fatto che si definisca “non rappresentazionale” non porta a eliminare il valore della rappresentazione all'interno della creazione di strutture di senso geografico; come suggerisce Lorimer, più che di *non-representational* si dovrebbe parlare di *more than representational* (Lorimer, 2005). Il processo di ricerca geografica, volto a fornire dei modelli di rappresentazione che tentino di spiegare alcune scritture della terra, può partire da metodi identificabili all'interno delle teorie non-rappresentazionali per poi allontanarsene progressivamente, nel tentativo di fare della geografia una pratica di conoscenza né troppo cognitiva né troppo descrittivo-rappresentativa (Governa, 2013).

Nella difficoltà di inquadrare l'approccio non rappresentazionale come una forma unitaria di generare conoscenza, sempre Tanca riassume brillantemente come il rapporto tra le cose e le rappresentazioni debba essere bilanciato:

«La geografia delle cose, più “geo” che “grafia”, fatica a trascendere il singolo caso di studio e capitalizzare la propria esperienza di ricerca empirica; meno “geo” e più “grafia”, la geografia degli ordini simbolici del sociale a sua volta fatica ad ancorare questi ordini simbolici alla materialità e alla concretezza della Terra e al vissuto dei luoghi.» (Tanca, 2018: 12)

Spesso, infatti, le difficoltà stanno nel riuscire a restituire ciò che l'analisi geografica cerca di indagare, stando sul territorio in maniera interattiva ed esperienziale.

Mettere in luce usi e modi di fare che fanno parte della scena quotidiana (Tanca, 2018), concentrarsi sull'atto del fare, della pratica in sé più che sull'oggetto/risultato che dalla pratica scaturisce è centrale nei modelli non rappresentazionali per meglio comprendere dinamiche di relazione tra le parti interessate dai processi, in cui autore e fruitore, osservatore e osservato dialogano e si influenzano vicendevolmente. Il riflesso dell'azione incide dunque anche sul posizionamento di chi compie la ricerca.

Inoltre, sotto il profilo operativo, come parzialmente osservato, è possibile intendere come il non-rappresentazionale si traduca spesso in una non-omogeneità operatoria nelle pratiche di ricerca. A sua volta, questa non linearità viene ripresa tanto nella scelta delle metodologie quanto in quella di riorganizzare i contenuti nella direzione di una più efficace disseminazione dei risultati.

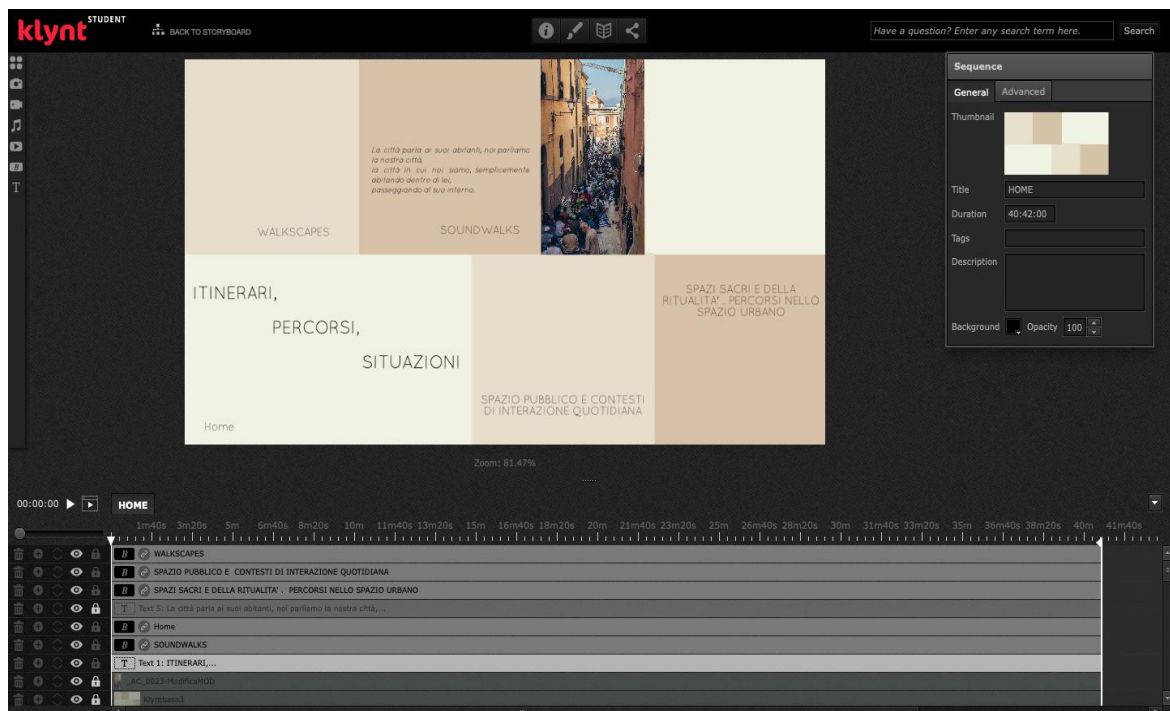


Fig. 2.8. Il foglio di lavoro di *Klynt*, il software utilizzato per la realizzazione del web-doc. Elaborazione Gaias (2019)

**CONTENUTI ED ELEMENTI DEL WEBDOCUMENTARIO “CAGLIARI TRA IL QUI E L’ALTROVE –
SITUAZIONI DI COSMOPOLITISMO URBANO”**

SEZIONE TEMATICA	TIPOLOGIA DEI CONTENUTI			
	VIDEO	AUDIO	FOTO	TESTI
Walkscapes	- <i>Walkscaping</i> Cagliari - Marina - <i>Walkscaping</i> Cagliari - Villanova	-	Foto tematiche	Alla deriva: <i>Walkscaping</i> ”
Soundscapes		Mappa degli attraversamenti urbani con localizzazione e n.8 registrazioni audio nei singoli luoghi; Mappa focus con un singolo percorso di attraversamento sonoro e registrazione audio del percorso	Mappa degli “eventi sonori”	“Soundscapes. Luoghi, suoni e voci per una geografia dell’ascolto”
Spazio pubblico e contesti di interazione quotidiana	- <i>Domeniche a San Domenico</i> - <i>Jërëjëf Serigne Toubal</i>		Mappa “Percorsi sovrapposti” 15 foto (slideshow e singole)	“La strada” “Piazze e parchi urbani”
Spazi sacri e della ritualità Percorsi nello spazio urbano	- <i>Le città di dio</i> - <i>18 Safar 1441</i> - <i>Il turno di Ahmed</i> - <i>A-men</i> - <i>Desh Pardesh</i>		Mappa dei luoghi sacri sul territorio di Cagliari 30 foto tematiche (sildeshow)	-“Spazi e tempi del <i>Ramadan</i> , tra centralità e periferia”; -“La <i>dabira</i> di Flumini: <i>Toubab</i> a Cagliari” -“Nella nuova moschea di via XX settembre: il turno di Ahmed” -“Nelle chiese Ortodosse. Sovrapposizione e compromesso” -“La chiesa Evangelica di Vico Tofane. <i>A-men!</i> ” - “ <i>Desh Pardesh</i> , a casa lontano da casa”

Fig. 2.9. Tabella esemplificativa dei contenuti per tipologia e titolo presenti nel web-documentario complementare alla tesi.
Elaborazione Gaias (2019)

PARTE 2

ITINERARI, PERCORSI, SITUAZIONI

Capitolo 3

Come gli spazi si raccontano o del cosmopolitismo urbano. Un'indagine territoriale nell'area urbana di Cagliari

Introduzione

In questa parte del lavoro saranno esaminati argomenti che hanno a che fare con il campo dei movimenti di cui parla questa tesi. I dati qui forniti, seppure in soluzione di sintesi, mostrano uno spaccato urbano in divenire, fatto di mobilità di lungo corso alle quali si aggiungono le nuove vite transnazionali che nascono e crescono in seno alle nuove mobilità mondiali. Il rapporto che intercorre tra territori lontani ridisegna una “mappa del cosmopolitismo urbano” anche attraverso la semplice lettura del dato statistico: le multiformi presenze di cittadini di origine straniera che contraddistinguono Cagliari per essere una realtà piuttosto eterogenea dal punto di vista insediativo, la ricollocano all'interno di un sistema reticolare proprio della fluidità delle migrazioni contemporanee.

In una prima parte si tenterà brevemente di introdurre l'area di elezione della nostra ricerca, proponendo alcuni dati statistici per inquadrare, anche numericamente, il contesto della Città metropolitana di Cagliari. Successivamente l'attenzione verrà posta su alcune “forme” dell'abitare la città, nello specifico come alcuni tipi di mobilità si muovano sulla formazione di alcune reti familiari, amicali, o sulla base di una comune provenienza geografica. Per ultimo, si porterà l'attenzione su alcuni percorsi e luoghi che fanno parte del “territorio mobile” contemporaneo della città: tra dinamiche di sovrapposizione e visibilità pubblica, si tenterà di spiegare alcune caratteristiche assunte dallo spazio pubblico urbano, in virtù della co-presenza di diverse comunità. In particolare, l'attenzione verrà posta sulle forme sensibili del paesaggio urbano. Per rendere leggibile una tale complessità, verrà presa in considerazione, oltre la dimensione visibile del paesaggio, anche quella sonora, che dà vita a *soundscape*s inediti nel tessuto urbano locale “tradizionale”.

3.1. Uno sguardo sociostatistico sulla presenza straniera tra Europa, Italia e Sardegna

Prima di osservare più da vicino di quali elementi concretamente si componga il territorio urbano contemporaneo di Cagliari e quali siano gli effetti delle mobilità circolatorie negli spazi della città, è utile posizionarsi all'interno di uno scenario che, a titolo esemplificativo, presenti il contesto migratorio nel quale ci si muove.

Ad oggi, l'entità del fenomeno suggerisce l'idea di un'Europa che diventa gradualmente la più vasta ed eterogenea area di immigrazione del mondo¹ (W. De Wenden, 2016). Uno sguardo rapido tra le vicende sociali e politiche che interessano da alcuni anni l'Italia e l'Unione Europea, ci informa infatti di come le migrazioni internazionali siano un indice rilevante della trasformazione delle società in divenire. Quasi tutti gli autori concordano nel sostenere che tale fenomeno ha iniziato ad interessare l'Italia successivamente al raggiungimento di un miglioramento delle condizioni di vita relativo al passaggio da un'economia basata principalmente sul settore primario ad una di tipo industriale e dei servizi². Così l'Italia è passata progressivamente da realtà di passaggio da Nord a Sud, da Est a Ovest, a realtà di stanziamento di numerose comunità migranti provenienti da differenti realtà geografiche e eterogeneamente composte per quanto riguarda genere, età, professionalizzazione, cultura, tradizioni³. Ciascun individuo o comunità col proprio bagaglio culturale inizia gradualmente a stabilirsi e inserirsi nel tessuto socioeconomico e culturale italiano, dando vita a quegli esempi di “nuova territorializzazione” (Magistri, 2017) che discutiamo in questo lavoro.

¹ In riferimento a quanto suggerito dall'autrice, è evidente come la proliferazione di conflitti nel bacino del Mediterraneo, le forme nello scenario geopolitico e la conseguente diversificazione delle rotte giochi un ruolo fondamentale nel costruire questa eterogeneità di percorsi e di canali attraverso i quali si produce la mobilità nell'area di interesse.

² Per un periodo lungo più di venti anni, sino alla costante diffusione di immagini e notizie sui movimenti migratori, i media hanno rimbalzato immagini di migranti - clandestini, illegali, extra-comunitari - che provenivano dall'Albania, dal Medio Oriente o dal continente Africano che arrivavano lungo le coste dell'Europa meridionale e si muovevano verso uno dei Paesi dell'Unione. È stata questa la prima vera “idea” di immigrazione che l'Italia ha vissuto nel XX secolo, anche perché inserita all'interno di uno scenario in fase di “mediatizzazione” dell'informazione, capace di diffondere immagini e contenuti raggiungibili da un pubblico sempre più vasto. Si veda, su questo, Whitol de Wenden (2016)

³ Si vedano, per una panoramica storica e contemporanea sugli sviluppi in materia migratoria in Italia, anche in riferimento ad altri contesti territoriali, Brusa (1999); Coppola, (2003); Amato (2008); Ambrosini, 2009; Tarrius, (2013); Magistri, (2017), Colucci (2018), Meini (2018).

Riportiamo ora l'attenzione sui numeri: la popolazione considerata migrante nel mondo nel 2018 è di circa 258 milioni⁴. Numeri in aumento e che cambiano in base alle modifiche proporzionali e strutturali del contesto migratorio globale: negli ultimi 15 anni il numero è aumentato approssimativamente di 60 milioni, con un'incidenza sul totale del 3,5 % circa sull'intera popolazione mondiale (UNHCR, 2018).

Le mobilità che osserviamo sono diverse per mole, struttura e impatto sullo spazio. Tutti i paesi del mondo possono essere considerati come aree di ingresso, di transito, di destinazione o di partenza di persone in mobilità. Di fatto, è però l'Europa a rappresentare il fulcro di queste mobilità, con circa 75 milioni di persone in movimento, essendo area di destinazione per il 31% dei migranti nel mondo e area di origine di un altro 25% (Wihtol de Wenden, 2016; IDOS, 2018). Per leggere razionalmente alcuni dati sul fenomeno migratorio in Europa bisogna sostanzialmente concentrare l'attenzione su alcuni elementi chiave: in primis il dato evidente che racconta di un aumento della popolazione straniera, una notevole e crescente tendenza all'insediamento stabile o su tempi più lunghi rispetto al passato; una crescente richiesta di interazione pubblica, di visibilità e dunque di integrazione tra contesti territoriali differenti in situazioni di copresenza.

L'Italia, a partire dai primi anni del XXI secolo, ha confermato l'inversione di tendenza che l'ha trasformata da margine a frontiera d'Europa. La penisola costituisce oggi una realtà rilevante, tanto dal punto di vista della gestione di flussi migratori europei, quanto a livello discorsivo e dell'applicazione e promozione di politiche atte a contenere più che a gestire e normalizzare le forme del movimento migratorio che ne interessano il territorio. Da poco più di 2,5 milioni di residenti stranieri nel 2006 si è passati a 5.144.440 nel 2018, pari a circa l'8,5% della popolazione residente, mentre i cittadini italiani all'estero sono 5.288.281 (Migrantes, 2019). Della totalità degli stranieri presenti sul territorio italiano oltre la metà è di cittadinanza europea (il 51%, 2.620.257 milioni), di cui il numero maggiore è di origine romena e albanese, le due comunità più numerose rispettivamente con 1.206.938 e 441.027 residenti (sono il 23% e l'8,4% del totale). I cittadini provenienti da Paesi extra-UE sono circa il 40%, di cui la comunità più numericamente rilevante è quella marocchina, con 422.980 residenti, seguita da quella cinese 299.823 e da quella ucraina con 239.424 (Migrantes, 2019). Questi dati, tuttavia, non tengono conto dei numerosi stranieri irregolarmente soggiornanti,

⁴ Di questi, circa 68 milioni sono persone che fanno parte dei movimenti migratori "forzati", che fuggono dal proprio paese come conseguenza di persecuzioni, conflitti o violenze di vario genere. Di questi, circa 28 milioni sono rifugiati. (UNHCR, 2018)

dei richiedenti asilo⁵ o delle procedure di rimpatrio, per i quali è impossibile andare oltre le stime che possono essere fatte in relazione al numero di sbarchi e di procedure avviate. Tra le aree di maggiore affluenza e successivo insediamento, l'andamento si conferma piuttosto regolare nel tempo con una netta prevalenza nelle regioni del Nord e del centro (oltre il 70%) riproponendo lo schema classico delle migrazioni interne alla penisola sulla direttrice sud-nord (Amato, Coppola, 2009). Se diamo uno sguardo alle metropoli italiane, Roma e Milano da sole ospitano circa 1/6 dei residenti totali sul territorio italiano (tuttitalia, 2018). Si tratta di un panorama piuttosto differenziato che, sempre seguendo i dati forniti dai report statistici, dà l'immagine di un paese dalla forte diversificazione sulla base geografica delle provenienze, delle appartenenze e delle identità culturali, linguistiche e religiose: sono oltre 190 le diverse provenienze registrate, secondo quanto riportato dalle tabelle ISTAT (tuttitalia, 2019), che compongono il mosaico della popolazione italiana contemporanea. Le piramidi dell'età che si riferiscono alla popolazione straniera, se comparate a quelle della popolazione locale di origine italiana, raccontano anche di un riposizionamento generazionale dell'Italia favorito dall'ingresso di stranieri, prevalentemente dal continente Africano, che bilancerebbero in positivo un andamento demografico tendente ad un progressivo invecchiamento della popolazione, in linea con quanto accade in buona parte dei paesi del vecchio continente (Fuschi, 2007; Whitol de Wenden, 2016).

3.1.1. Lo scenario sardo

La Sardegna come parte del *continente* italiano non risponde del fenomeno migratorio in entrata come le regioni del nord e del centro. Tuttavia, soprattutto negli ultimi anni, è anch'essa passata da regione di transito o di passaggio (volontario o coatto) a realtà di insediamento locale. L'immagine che la Sardegna offre di sé oggi è diversa da quella che mostrava nel secondo dopoguerra. Dal 1955 al 1971, oltre 400.000 persone parteciparono a quella "catastrofe sociale" che interessò inizialmente i comuni del basso Sulcis, basati su un'economia prevalentemente mineraria e messi in ginocchio dalla crisi del carbone e dalle

⁵ Le stime riguardanti i soggiornanti stranieri con status di rifugiato, normalmente iscritti all'anagrafe, non tengono conto di chi, lasciato il territorio nazionale, non comunica il cambio di residenza, falsando dunque ulteriormente un numero già di per sé non facilmente identificabile.

ripercussioni sulla produttività del forte abbassamento dei prezzi di piombo e zinco sul mercato nazionale, ma che si ripercosse in breve tempo su altre zone dell'Isola la cui economia era a carattere prevalentemente agro-pastorale come Goceano, Barbagia e Oristanese. In più di un comune su quattro la popolazione residente subì una contrazione superiore al 25%, a volte anche oltre il 60%. Di questo trend negativo soffrirono maggiormente le piccole comunità di montagna e zone più interne, che, ad oggi mostrano ancora gli effetti di uno spopolamento forte e improvviso (Rudas, 1974). Tuttavia, giungendo agli anni '90, uno sviluppo demografico contrastò il fenomeno di emigrazione sino ad arrivare ad una popolazione, di 1.648.200 abitanti nel 1991⁶ (Corsale, 2019; Aru, 2019). I dati più recenti confermano come la popolazione sarda sia tornata, oggi, agli stessi livelli del 1991 (tuttitalia, 2019). Tuttavia, lo spopolamento sardo, in particolare in riferimento ai giovani di età compresa tra i 20 e i 30 anni, continua a figurarsi come un problema notevole. In seguito alla forte crisi economica mondiale, le possibilità offerte da una terra che ancora soffre di un certo grado di insularità e forse subordinazione alle logiche nazionali ed europee ancora non totalmente radicate nell'ecologia isolana, hanno fatto sì che, nel solo 2018, circa 3200 giovani sardi si muovessero all'estero, dirigendosi in prevalenza verso altre mete europee come Germania e Inghilterra⁷. La Sardegna, nondimeno, ha da sempre rappresentato un canale e un appoggio privilegiato nei traffici e negli scambi commerciali nel bacino del Mediterraneo, sin dai tempi più remoti. Un corridoio obbligato, come definito spesso dalle istituzioni forse per porre l'accento sulla richiesta di fondi e attenzione per il potenziamento di infrastrutture esistenti e l'avviamento di politiche adeguate (Gentileschi, 2007). In effetti però, nonostante la sua posizione centrale, se paragonata ad altre realtà nazionali, la Sardegna sembra situarsi in una posizione piuttosto marginale nei confronti dei flussi migratori internazionali; insularità e mancanza di collegamenti diretti, discorsi che da ormai decenni ritmano il susseguirsi delle campagne elettorali, la collocano esternamente alle principali tratte di scambio, non rappresentando un ponte per destinazioni altre, funzione alla quale invece ottemperano regioni come la Sicilia, il Veneto e il Friuli-Venezia Giulia, linee fisiche di confine o quantomeno di prossimità⁸. Nel corso degli ultimi anni, però, è stato registrato un

⁶ Questo, come spiega sempre Corsale (2019), grazie ad alti tassi di natalità e un generale ritardo nella transizione demografica rispetto al resto del contesto nazionale.

⁷ CNA, Confederazione Nazionale dell'Artigianato e della Piccola e Media Impresa. Il dato è comparso su diverse testate giornalistiche locali e nazionali.

⁸ L'unica tratta di collegamento diretto tra il Nord Africa alla Sardegna era la linea Cagliari-Trapani-Tunisi, oggi non più attiva; sicuramente non la prima scelta per chi decideva di intraprendere un viaggio migratorio.

incremento nei movimenti migratori internazionali per la Sardegna, tanto che l'economia umana dell'Isola ha registrato un sensibile aumento delle presenze soprattutto nelle zone costiere e nei principali centri. Nonostante i numeri non siano così elevati, si può comunque parlare di un fenomeno strutturale anche per quanto riguarda la realtà sarda, che ha visto in pochi anni, - diciamo dal 2007⁹ ad oggi – accrescere la propria popolazione straniera residente di diverse migliaia di unità, nonché diversificarsi strutturalmente su base etnica. Dal 2002 al 2010 il numero dei residenti stranieri è più che triplicato, raggiungendo le 33.301 unità¹⁰. Nel 2019 il numero degli stranieri presenti in Sardegna è pari a 55.900 unità, senza contare anche in questa sede coloro i quali non sono registrati all'anagrafe e vivono o hanno vissuto in stato di irregolarità giuridica. Se a livello nazionale la popolazione straniera conta circa 5.255.503 (l'8,7% della popolazione totale), in Sardegna su un totale di 1.648.200 abitanti, essi rappresentano il 3,4% della popolazione¹¹.

3.1.2. Il contesto di riferimento: Cagliari e l'area metropolitana

Di tutta l'isola, i contesti più rilevanti sono quelli delle città principali e di alcune zone costiere, dove durante alcuni periodi dell'anno si concentra una buona parte di popolazione che si dedica al lavoro stagionale. Il contesto di nostro interesse è quello del capoluogo isolano, Cagliari, identificato per essere la realtà più esemplificativa di alcune dinamiche di insediamento delle comunità straniere nell'Isola¹². Analogamente a quanto succede in diverse

⁹ I primi sbarchi risalgono al 1999 (Peddis, 2013), anche se movimenti più consistenti sono registrati a partire dall'anno 2006; in questo periodo, sbarcarono nelle coste sudoccidentali sarde alcune imbarcazioni con a bordo circa settanta persone, tra le spiagge di S. Margherita di Pula e Porto Pino (Zurru, 2009). Negli anni seguenti sino ad arrivare ad oggi, la Sardegna non è mai stata meta prima di rotte migranti, quanto piuttosto meta per scelta, o per passaggio. L'unico vero canale è stato quello che, dal 2006 ad oggi attraverso la cosiddetta rotta degli *barraga*, ha portato sull'Isola diverse migliaia di algerini. Gli ultimi sbarchi, se così possono essere considerati, sono quelli che in questi ultimi tempi hanno visto numerosi rifugiati e richiedenti asilo arrivare principalmente nel capoluogo sardo a bordo di navi Europee in ricognizione contro il traffico dei migranti nel Mar Mediterraneo. Per una panoramica sulla rotta sardo-algerina e gli *Harraga*, si vedano Obinu (2013) e Peddis (2013). Per quanto riguarda invece i numeri che interessano la Sardegna dal punto di vista insediativo e gestionale dei flussi internazionali, si rimanda al lavoro di Atzeni "Migrazioni trans-mediterranee e accoglienza in Sardegna. Analisi dei flussi, degli attori coinvolti, delle tipologie e della distribuzione territoriale dell'accoglienza dei migranti e richiedenti asilo negli ultimi 10 anni". (2019 – non pubblicato)

¹⁰Nel 2002 si registravano 11.237 presenze; nel 2009, il numero degli stranieri residenti era di 29.537 unità. Un aumento considerevole dunque, proporzionalmente all'andamento del fenomeno che continua ad interessare l'Isola negli ultimi anni.

¹¹ Il dato percentuale (3,4%) risulta inferiore a quello delle altre regioni italiane, il cui dato più basso, Sardegna esclusa, si registra in Puglia (3,45%), in Sicilia (4%), in Molise, (4,2%) e in Campania (4,5%). (tuttitalia.it, 2019)

¹² Della totalità degli stranieri presenti in Sardegna (55.900), un numero considerevole e maggioritario risiede nella zona settentrionale dell'Isola, nella provincia di Sassari, dove si contano 23.809 stranieri. La lettura dei dati

località del Mediterraneo, e più in generale in buona parte dei contesti Europei, anche l'area metropolitana di Cagliari, ha visto profilarsi in maniera più o meno formale e radicale un processo, talvolta latente, di riorganizzazione spaziale con particolare riferimento alle nuove "emersioni territoriali" che si ritrovano a far parte della fabbrica della città.

Il caso di Cagliari è un caso specifico nella realtà della Sardegna. Questo è dovuto a molteplici fattori: primo su tutti, il fatto che essa assolve al ruolo di polo economico, sociale, culturale e politico, che ha fatto sì che nel corso dei secoli la città di Cagliari abbia rappresentato per l'Isola e le popolazioni di contatto un centro nevralgico nei più importanti periodi storici. Ruolo che ha mantenuto, stando anche ai dati attuali, nel corso degli anni per intensificarsi nuovamente nei periodi più recenti¹³. Il capoluogo sardo si trasforma e da uno spazio dai precisi connotati geografici e amministrativi, tale da poter essere percepito dai suoi abitanti come spazio "neutro" passa progressivamente attraverso una fase di riorganizzazione spaziale e culturale, a una sorta di struttura frammentaria e reticolare¹⁴.

Con area metropolitana intendiamo qui i territori ricompresi nel recente ritaglio della Città metropolitana di Cagliari (istituita con la L. Reg. n. 2, del 4.02.2016), che include 17 Comuni con circa 432.000 abitanti, di cui circa 154.000 solo per il capoluogo¹⁵. A Cagliari i residenti stranieri sono passati da meno di 2.000 nel 2002 (con un'incidenza dell'1,2%) a circa 9.500 nel 2019 (con un'incidenza del 6,1%), mentre, rispetto ai dati disponibili per l'insieme della città metropolitana, si è passati da 4.389 stranieri nel 2004 a circa 16.633 per l'inizio 2019, contando nel totale 134 nazionalità diverse che rappresentano il 3,9% della popolazione totale.

fornisce tuttavia un quadro che rispecchia la natura stagionale dell'impiego lavorativo nelle zone costiere del nord dell'Isola, i cui centri principali (Olbia, Alghero, Arzachena, Santa Teresa di Gallura e tutta la Costa Smeralda), ospitano un buon numero di residenti stranieri. Inoltre, la diversificazione di tali insediamenti dal punto di vista delle provenienze geografiche è inferiore a quella del sud dell'Isola, con una prevalenza decisa di migranti provenienti dalla Romania (www.tuttitalia.it)

¹³ Si confrontino i dati dell'Atlante demografico del comune di Cagliari (2018) con quelli riguardanti l'Isola (tuttitalia.it).

¹⁴ Su diversi aspetti legati alla città di Cagliari, da un punto di vista socio-geografico e urbanistico, si veda il volume interdisciplinare "Cagliari. Visioni di una città" (cds.) edito da FrancoAngeli.

¹⁵ La città metropolitana di Cagliari include, oltre il capoluogo, i comuni di Assemini, Capoterra, Elmas, Monserrato, Quartu Sant'Elena, Quartucciu, Selargius, Sestu, Decimomannu, Maracalagonis, Pula, Sarroch, Settimo San Pietro, Sinnai, Villa San Pietro, Uta.

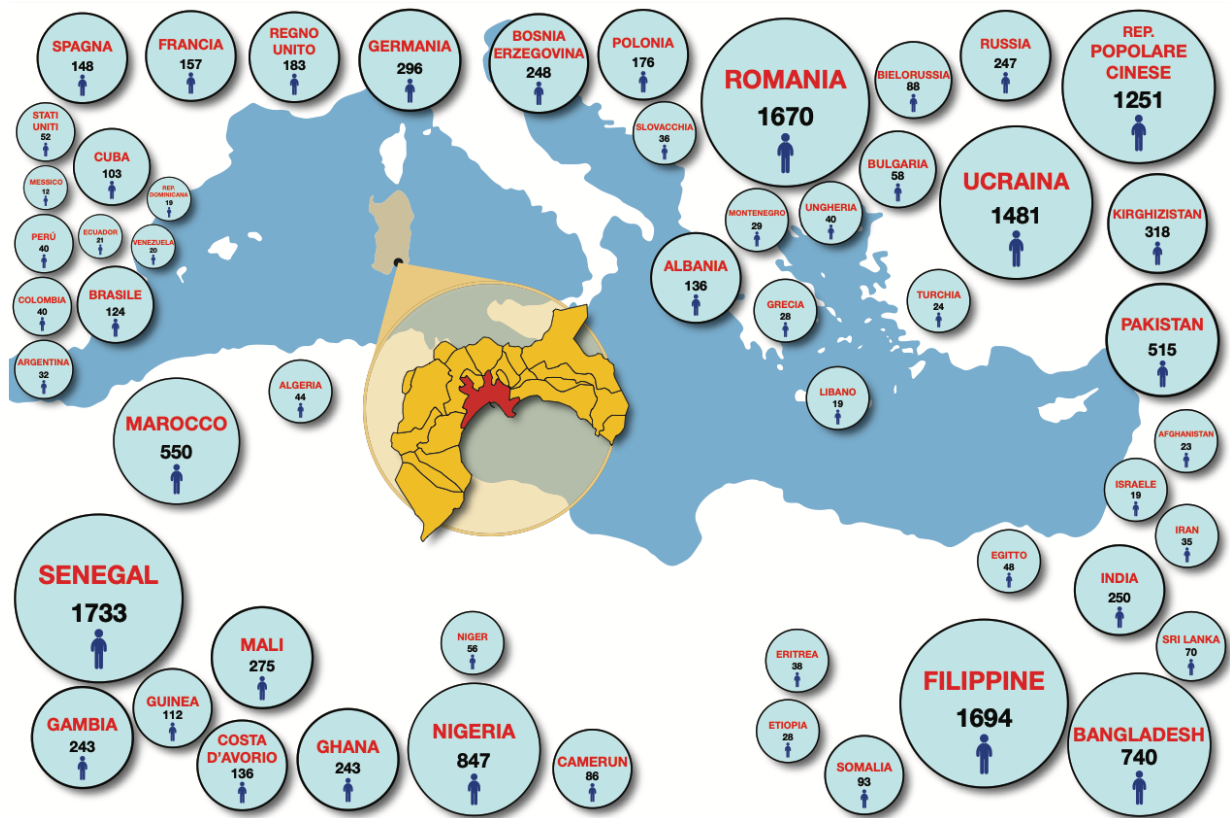


Fig. 3.1. Carta delle presenze cosmopolite nella città di Cagliari. Elaborazione: Gaias (2019). Fonte: wwwtuttitalia.it (2019)

Per quanto riguarda la distribuzione della popolazione straniera, consultando i dati dell'Atlante (Comune di Cagliari, 2018) si può notare come essa sia piuttosto eterogenea, in riferimento all'area di distribuzione, ma come sia particolarmente rilevante in alcune zone della città. È dunque difficile parlare di una distribuzione periferica, come osservato per altri contesti (Allievi, 2010; Magistri, 2017). Il fenomeno si presenta infatti mediante diverse modalità insediative: un numero cospicuo di popolazione straniera si concentra nei quartieri centrali e storici della città, in maniera simile ad altre città mediterranee e meridionali, con una fisionomia simile e una storia non troppo differente (cfr. Cattedra, 2003; Pace, 2004; Cattedra-Memoli, 2011). Conformemente ad altri contesti mediterranei, la popolazione straniera residente a Cagliari possiede un'età media decisamente inferiore di quella "locale" (tra i 10 e i 15 punti percentuali); ma fattore ancora più rilevante dal punto di vista dell'insediamento è la sua maggiore mobilità, sia da e verso la città che all'interno dello stesso tessuto urbano.

Tabella 3.1. Le principali comunità straniere nella città metropolitana di Cagliari (2019)¹⁶

STRANIERI RESIDENTI PER PROVENIENZA	CITTÀ METROPOLITANA DI CAGLIARI	COMUNE DI CAGLIARI
	Tot. 16.633	Tot. 9.432
SENEGAL	1.813	816
FILIPPINE	1.692	1.610
ROMANIA	1.625	823
UCRAINA	1.525	1.000
CINA	1.278	779
NIGERIA	922	427
BANGLADESH	798	658
MAROCCO	577	113
PAKISTAN	508	334
KIRGHIZISTAN	402	299
GERMANIA	306	71
MALI	332	196
INDIA	255	193
BOSNIA-ERZEGOVINA	248	179
FEDERAZIONE RUSSA	270	124
GAMBIA	261	150
TUNISIA	194	70
ALTRI	3.627	1.590

Fonte: Rielaborazione personale (Gaias) su dati dell'Atlante demografico di Cagliari e del portale *tuttitalia.it* (2019)

Tali indici permettono di spiegare, o quantomeno supporre, alcuni dati riguardo le mobilità interquartiere e la dimensione abitativa: come è facile pensare si tratta prevedibilmente della disponibilità di locali in affitto che consentono a chi li abita di spostarsi, se necessario, in cerca di condizioni contrattuali più vantaggiose; inoltre, se affiancato al dato sull'aumento numerico della popolazione straniera, ciò spiega una maggiore mobilità anche

¹⁶ La tabella è stata elaborata a partire da dati ISTAT presenti nelle elaborazioni del sito *www.tuttitalia.it*. La rielaborazione, così come la scelta delle variabili, è personale. I dati disponibili sono aggiornati uniformemente al 1/1/2019.

in relazione ad un maggior numero di persone presenti e ad un sistema abitativo che diventa per necessità sempre più diffuso sul territorio (cfr. tab. 3.2.), laddove prima era identificabile quasi esclusivamente nei quartieri del centro storico (Aru, Tanca, 2013; Cattedra, Tanca, Gaias, 2017). Negli anni, in aggiunta, si è assistito ad un movimento della popolazione dal centro verso l'esterno, soprattutto di gruppi presenti da lungo periodo nel territorio. Più che di insediamento in periferie urbane però, potremmo parlare di una distribuzione diffusa nelle zone limitrofe dell'area metropolitana che, pur avendo una storia urbana relativamente differente e anche funzioni autonome, ruotano sostanzialmente attorno alla polarità costituita dal capoluogo; banalmente, anche una maggiore conoscenza delle dinamiche territoriali locali, quali i costi relativi all'abitazione, le possibilità di spostarsi facilmente tra il centro e le zone periurbane o i piccoli centri, o ancora lo spostarsi semplicemente per necessità lavorative, sono fattori che possono aver influito sullo spostamento di alcuni nuclei della popolazione dal centro città più propriamente detto verso l'esterno, dove i costi dei servizi e dell'abitare sono sensibilmente ridotti.

A queste ragioni se ne aggiungono delle altre di carattere intrinseco alla città e alle sue dinamiche, più che alla volontà o necessità del singolo o del gruppo di spostarsi. In alcuni casi infatti, questioni relative a dinamiche urbane e particolari processi di gentrificazione hanno riportato la popolazione locale a riabitare spazi e quartieri (anche se, in molti casi, si tratta di un utilizzo domestico delle abitazioni, poco presente all'esterno nello spazio pubblico) prima vissuti in buona parte da popolazione straniera; in effetti, in alcuni casi possiamo supporre come in realtà la retorica sull'interculturalità dei luoghi abbia funzionato da motore di un certo tipo di gentrificazione di alcune zone, che attraverso questo stesso discorso hanno finito poi, nel concreto, per screditarlo rovesciandone i termini: spingere la popolazione straniera - e in generale, quella economicamente meno abbiente - a spostarsi verso altre zone della città (Memoli, Pisano, Puttilli, 2017)¹⁷.

¹⁷ Il quartiere di Villanova, a Cagliari, è uno degli esempi di questo tipo di dinamica urbana. Esso si configura come un quartiere a carattere prevalentemente residenziale che ha visto negli ultimi quindici anni prendere piede un processo di gentrificazione soprattutto in alcune zone come, ad esempio, nella Via Sulis, o nella zona di più recente trasformazione urbana della Piazza San Domenico, dovuto principalmente a spinte e investimenti privati. La piazza in questione, sino a poco tempo fa, era frequentata in larga misura da giovani ragazzi Filippini che componevano gruppi esclusivamente "nazionali" e utilizzavano lo spazio come luogo di svago e interazione quotidiana. Probabilmente, la presenza filippina sempre più stabile, l'adattarsi con più facilità delle nuove generazioni e, ovviamente la presenza gentrificatrice nello spazio da loro utilizzato ha fatto sì che i gruppi di ragazzi filippini andassero ad occupare altri spazi della città: ad oggi si può rilevare la loro presenza con maggiore visibilità presso il Parco della Musica di Via Sant'Alenixedda, o presso la vicina piazza Giovanni XXIII (cfr. par.3.4.1. e 3.4.2.; si veda anche la fig. 3.2.). Oltre questo piccolo particolare, anche alcuni dati raccolti

Tab.3.2. Et  media e mobilit  interna ed esterna della popolazione straniera a Cagliari (2017)

ANNO	ET� MEDIA			% IMMIGRAZIONE, ISCRIZIONI		% EMIGRAZIONE, CANCELLAZIONI		% TRASFERIMENTI INTERQUARTIERE	
	STRANIERI	ITALIANI	TUTTI	STRANIERI	ITALIANI	STRANIERI	ITALIANI	STRANIERI	ITALIANI
2006	33,95	45,71	5,49	---	---	---	---	---	---
2010	35,52	47,30	6,88	20,04	2,14	7,53	2,49	9,33	1,86
2011	35,71	47,68	7,22	15,38	2,33	10,14	2,40	9,02	1,80
2012	35,44	47,97	7,44	18,04	2,92	7,33	2,61	11,35	2,34
2013	35,54	48,30	7,74	17,08	2,48	6,66	2,37	13,34	1,95
2014	35,80	48,61	8,01	12,67	2,53	5,50	2,10	9,42	1,84
2015	35,75	48,91	8,24	15,49	2,41	6,04	2,02	8,54	1,74
2016	35,94	49,26	8,54	12,49	2,42	6,10	2,00	7,49	1,74
2017	36,13	49,88	8,75	12,89	2,48	4,44	2,01	6,56	1,62

Fonte: Rielaborazione personale su dati dell'Atlante demografico di Cagliari (2017)

Per quanto riguarda invece gli altri sedici comuni della Citt  Metropolitana di Cagliari, risulta che la dimensione insediativa della popolazione straniera abbia seguito lo stesso trend di crescita del capoluogo, soprattutto per quanto riguarda il centro pi  grande, Quartu Sant'Elena, le cui percentuali si attestano sui medesimi valori, ovvero intorno al 3,5% (ISTAT, 2018; Tuttitalia, 2019). Le funzioni di questi comuni, tuttavia, sono ridotte rispetto all'offerta in termini di attivit  lavorativa e sociale del capoluogo, che rimane cos  il polo principale. Ciononostante, osservare le dinamiche di insediamento in termini diacronici permette di compattare il dato totale sulla crescita relativa della popolazione straniera e di equiparare sostanzialmente i risultati dei diversi comuni della citt  metropolitana fornendo un'immagine piuttosto lineare del fenomeno nelle zone indicate.

Un'istantanea dall'alto della citt  metropolitana di Cagliari inquadra dunque un contesto che, pur in fase di cambiamento, resta numericamente in posizione liminale rispetto

confermano come molte delle persone straniere che vivevano il quartiere di Villanova abbiano deciso di trasferirsi in altre zone della citt .

ad altri contesti nazionali. I dati raccontano poi di una presenza significativa di popolazione in possesso di permesso di soggiorno stabilmente residente, ma comunque in difetto rispetto al numero percentuale della penisola (40,2% nell'Isola contro un 59,3% di lungo-soggiornanti nella penisola), a sottolineare come non tutti i progetti migratori siano stabili o sul lungo periodo, sebbene anche questo dato abbia subito un aumento significativo, di circa 11 punti percentuali dal 2011 al 2018 (ISTAT, 2018). Tuttavia, a fronte di un leggero aumento della quota dei lungosoggiornanti non comunitari, si riduce sensibilmente il numero di cittadini con permesso di soggiorno. Questa riduzione riguarda esclusivamente le motivazioni di soggiorno legate al lavoro (-21,4%), mentre i permessi per motivi familiari segnano un aumento dell'8,9% (sul piano nazionale, invece, si registra un aumento del 15,4% dei titoli legati alla medesima motivazione) mentre i motivi di asilo e umanitari crescono rispetto all'anno precedente (2017) in modo rilevante segnando +47,5%. Va rilevato, inoltre, come il dato riguardante la distribuzione territoriale di genere ed età stia anch'esso variando gradualmente. Se inizialmente si mostrava principalmente una composizione anagrafica fatta di giovani e adulti, prevalentemente maschi, ora l'età media scende notevolmente e il genere femminile compare nelle statistiche in maniera più rilevante rispetto a qualche anno fa (IDOS, 2018). Leggere questi dati in maniera trasversale significa anche rivedere la situazione migratoria mettendo in discussione teorie e approcci già esistenti in geografia e osservare che alcune modifiche nella componente anagrafica sono parallele a cambiamenti nella maniera di "vivere il luogo" da parte degli individui e, in questo caso, da parte delle famiglie straniere.

Tali dati offrono uno scenario frammentato e molteplice, dove alla carenza di lavoro si sommano dinamiche di ricongiungimento familiare che segnalano un processo ancora in via di sviluppo, quello di uno stanziamento più o meno stabile nell'Isola, anche al di fuori di dinamiche essenzialmente lavorative.

3.2. Uno sguardo sui quartieri dell'abitare

L'atlante demografico del comune di Cagliari suggerisce, come visto, l'idea di una distribuzione uniforme della popolazione straniera residente, comprovata attraverso i dati sulle presenze e la nostra indagine sul territorio. Vi è tuttavia una certa concentrazione nei quattro quartieri storici (Castello, Marina, Villanova e Stampace): qui gli stranieri rappresentavano il 31% degli abitanti nel 2014 e il 28,3% nel 2015 (Comune di Cagliari, 2017). Su un totale di 31 quartieri in cui è strutturato il capoluogo, quelli del centro storico assorbono dunque quasi 1/3 del numero complessivo degli stranieri residenti (Cattedra, Tanca, Gaias, 2017).

Tab. 3.3. Le principali comunità straniere residenti nei quattro quartieri storici di Cagliari (2017)

	CASTELLO	STAMPACE	MARINA	VILLANOVA
FILIPPINE	9	75	33	313
UCRAINA	9	46	8	28
ROMANIA	21	38	28	29
SENEGAL	1	116	94	67
REP.POPOLARE CINESE	0	140	39	39
BANGLADESH	1	132	173	149
PAKISTAN	0	61	51	8
INDIA	0	25	11	56

Fonte: Elaborazione personale su dati dell'Atlante demografico del comune di Cagliari (2017)

In questa disamina spiccano il quartiere della Marina e quello di Villanova, che hanno subito una profonda trasformazione negli ultimi due decenni, entrando in una fase di gentrificazione (Aru, Tanca 2013; 2015; Memoli. Pisano, Puttilli, 2017) (cfr. tab. 3.3.). Si tratta dei due quartieri storici che tra il 2002 e il 2018 hanno registrato un leggero incremento positivo della popolazione residente: dai 2.571 nel 2002 ai 2.713 nel 2018 per Marina, dai 5965 ai 6090 di Villanova. Se negli altri quartieri storici la popolazione residente totale è perlopiù stabile o tende a diminuire (come è il caso di Castello, che ha perso circa 300 residenti fra il 2002 e il 2017)(Corsale, 2016), il trend positivo registrato per i due quartieri in

questione è dovuto in particolare al ruolo attivo della presenza straniera o migrante, passata dai 204 del 2002 ai 530 del 2018 per quanto riguarda Marina e da 281 a 815 unità per quanto riguarda il quartiere di Villanova. Bisogna tuttavia tener presente che i dati riguardanti i residenti non colgono di fatto la presenza quotidiana degli stranieri e dei migranti stabilitisi a Cagliari che frequentano i quartieri storici in una dinamica che lega residenzialità, attività lavorative (anche ambulanti), di incontro e del tempo libero, né può dar conto della presenza di chi è in situazione di irregolarità, nonché della più recente presenza di profughi e di rifugiati (Cattedra, Tanca, Gaias, 2017).

Sono diversi i luoghi che raccontano delle dinamiche di intersezione e sovrapposizione di spazi, usi e pratiche; è tuttavia in questi quartieri della città che buona parte della vitalità delle comunità straniere si rende tangibile e identificabile nello spazio pubblico.

3.3. Frammenti di mobilità attraverso le reti

I dati statistico-numericci ci aiutano anche ad inquadrare e, in parte a spiegare, una delle caratteristiche formali che distinguono alcuni tipi di mobilità, fondati su pratiche circolari e transnazionali che stimolano e promuovono la migrazione degli individui o, in questo caso, delle famiglie o dei gruppi. Confrontando infatti i dati con alcune testimonianze raccolte sul terreno e fonti della stampa locale, è stato possibile identificare come, in alcuni dei casi, sistemi reticolari su base familiare abbiano favorito dei consistenti movimenti da alcuni Paesi e aree geografiche di partenza verso la città di Cagliari, consolidatisi nel corso degli anni in seguito ad arrivi “su chiamata” sempre più frequenti e allo sviluppo di solide catene migratorie.

Questo spiega, almeno in parte, anche la concentrazione di alcune frange della popolazione straniera in determinate zone e quartieri: i Filippini o gli Indiani nel quartiere di Villanova, ad esempio, vivono spesso in case plurifamiliari che hanno in alcuni casi anche acquistato in multiproprietà. I cognomi *Albuera*, *Hernandez*, *Mendoza*, sono i più diffusi tra i filippini e contano circa 350 persone in città (1/5 circa della popolazione filippina locale)

«I primi filippini che sono arrivati a Cagliari oltre 20 anni fa hanno saputo lavorar bene e farsi accettare, forse amare, dalle famiglie che li assumevano. Così quei datori di lavoro hanno

domandato loro “Ma non è che avete un parente che vuole venire a lavorare da un mio amico?” E noi abbiamo fatto venire fratelli e cugini, poi amici e conoscenti [...] alla richiesta da parte di una famiglia cagliaritana di un altro badante o di un'altra domestica ovviamente ci siamo rivolti ai parenti più prossimi. Possiamo dire che i miei connazionali, che oggi vivono in città, arrivano in gran parte da Batangas City e Bagaligit e che appartengono o sono legati a tre principali famiglie: gli Hernandez, gli Albuera e i Mendoza»¹⁸.

In altri casi, il sistema reticolare ha invece funzionato non su base familiare ma, comunque su chiamata diretta da parte di coloro i quali erano già presenti, o da parte di soggetti, come le associazioni transnazionali, impegnate nella promozione della mobilità - soprattutto lavorativa - dei compatrioti. L'impennata nei valori riguardanti la comunità Kirghisa è in buona parte da attribuirsi a questo fenomeno (si è passati da 6 presenze nel 2008 a 299 nel 2019)¹⁹ (Comune di Cagliari, 2018; *tuttitalia.it*). Posto che il sistema reticolare sia ciò che ora consente in gran parte di programmare la propria mobilità personale (Kearney, 1999; Hannerz, 1996), esso è andato via via consolidandosi e strutturandosi in vere e proprie organizzazioni transnazionali che avvantaggiano, consentono o in qualche maniera veicolano movimenti migratori di tipo anche familiare e comunitario verso determinati contesti.

In termini familiari o amicali, dunque, buona parte degli appartenenti ad alcune delle comunità prese in considerazione riesce a muoversi e a stabilirsi in un luogo anche grazie all'esistenza e alla struttura fornita da famiglie, amici, associazioni nazionali di gruppi non direttamente legati col territorio, come nel caso delle migrazioni transnazionali di stampo coloniale. Distintivo di questo tipo di mobilità è anche la costituzione di gruppi di supporto o di lavoro, interni alle associazioni, che si occupano di promuovere la mobilità su più fronti. Sempre la comunità Kirghisa, ad esempio, ha iniziato negli ultimi anni a costruire e pubblicizzare un sistema di “turismo comunitario”²⁰ interno alla migrazione: questo favorisce

¹⁸ L'estratto fa parte di un'intervista comparsa sul sito istituzionale del comune di Cagliari, nella parte dedicata alla rassegna Stampa, e datato 12 settembre 2012. È stato possibile raffrontare le stesse informazioni con alcuni “indizi” ritrovati sul campo.

¹⁹ Inoltre, è da segnalare il fatto che la comunità Kirghisa in Sardegna (insediatasi prevalentemente nella zona metropolitana di Cagliari) corrisponda a 1/3 dell'intera popolazione Kirghisa presente in Italia, con 534 presenze su 1634 totali.

²⁰ Nella fattispecie, mi riferisco a delle “crociere comunitarie” che la comunità Kirghisa organizza all'interno della comunità nazionale e internazionale. Secondo quanto riferitomi dalla rappresentante sarda dell'associazione “Kirghizistan Unito in Sardegna”, a partire dall'anno 2019 la comunità organizzerà dei viaggi collettivi

non solo i contatti all'interno della medesima comunità²¹ (la più numerosa in Italia, dandole di fatto lo statuto di comunità principale e vettore della mobilità nella penisola) ma anche, in un senso più squisitamente geografico, la conoscenza del territorio all'interno del quale si vive. A ciò si può aggiungere che gli stessi progetti di mobilità comunitaria di cui si parla rappresentano anche una buona fonte di investimento in termini di business transnazionale, stimolando un certo tipo di mercato tra più sponde di questo percorso migratorio.

L'insediamento di "collettività geografiche", sin dai primi momenti nei quali queste si costituiscono in sistemi più articolati (dallo stabilirsi saldamente sul territorio, al dare vita ad associazioni e organi di interazione e intermediazione tra collettività e istituzioni), favorisce la costruzione di apparati delle società di origine non solo come elemento del modello migratorio reticolare, ma anche come sistemi di *governance* di una porzione di territorio che è per sua natura mobile.

²¹ La comunità kirghisa sarda è la più numerosa in Italia, con circa 450 presenze sul territorio, distribuite quasi interamente nella zona del capoluogo, Cagliari.

3.4. Lo spazio pubblico tra relazione, interazione quotidiana e *publicness* delle pratiche territoriali

Alle volte mi basta uno scorcio che s'apre nel bel mezzo d'un paesaggio incongruo,
un affiorare di luci nella nebbia, il dialogo di due passanti che s'incontrano nel viavai,
per pensare che partendo di lì metterò assieme pezzo a pezzo la città perfetta,
fatta di frammenti mescolati col resto, d'istanti separati da intervalli,
di segnali che uno manda e non sa chi li raccoglie».
Se ti dico che la città cui tende il mio viaggio
è discontinua nello spazio e nel tempo, ora più rada ora più densa,
tu non devi credere che si possa smettere di cercarla.
Forse mentre noi parliamo sta affiorando sparsa entro i confini del tuo impero;
puoi rintracciarla, ma a quel modo che t'ho detto.

Italo Calvino, *Le città Invisibili*

Al di là della sua forma numerica, di quali elementi rilevanti si compone il “territorio mobile” di Cagliari? In quali luoghi e in che misura le evidenze delle relazioni transnazionali sono capaci di mostrarsi e trasformare la materialità e il significato degli spazi urbani?

Se prendiamo in considerazione la parte sensibile, la componente fisica della città come risultato di un processo evolutivo e storico dei luoghi, ciò che appare e si manifesta può essere considerato come un insieme di elementi di tipo altamente eterogeneo. La città, complesso stratificato nel tempo, frutto di un processo di successive territorializzazioni (Turco, 1988), si può osservare ed analizzare esaminando alcuni tratti dell'organizzazione dello spazio come insieme di relazioni tra gli attori coinvolti nel processo di trasformazione urbana: è il suo stesso tessuto a fornirci informazioni dettagliate – spesso nascoste – ma cariche di segni, simboli e di informazioni, sia sulla città, sia sulle cause e sulle motivazioni che ne hanno determinato le funzioni e l'aspetto. Detto ciò, il palcoscenico principale dell'agire urbano è sicuramente lo spazio aperto e visibile, quello che comunemente consideriamo pubblico e condiviso²². Ritenerlo il luogo dove i cambiamenti prodotti dalle

²² Michel Lussault (2003), lo definisce come “In senso stretto, uno dei possibili spazi della pratica sociale degli individui, caratterizzato per il suo statuto pubblico. Si differenzia così dallo spazio comune, ovvero l'insieme degli spazi possibili della pratica sociale degli individui. Lussault ne definisce anche i limiti analitici, osservando come, di fatto, l'analisi sullo spazio pubblico sia sempre stata condotta a partire da quella che definisce la “mitologia dell'agorà”, ovvero una concezione dello spazio pubblico “idealtipica”, che ne mette in risalto alcuni tratti, lasciando in disparte molte delle dinamiche che dalle diverse accezioni di “pubblicità” cui lo spazio è sottoposto scaturiscono, in senso geografico, sociologico, filosofico e politico. Si vedano Lévy, Lussault (2003).

mobilità prendono piede, significa in un certo modo rivedere le dimensioni e le forme tradizionalmente consolidate di utilizzo della città e dei suoi spazi.

Fornire una definizione e una risposta univoca alla domanda “Cos’è lo spazio pubblico?” non è dunque un’operazione semplice, ancor meno quando questo si complessifica e si veste di nuovi significati dovuti ai diversi utilizzi e ai diversi sguardi cui è sottoposto.

Lo spazio pubblico può essere interpretato come uno spazio libero o uno spazio di dialogo e di incontro; può essere il “posto” di tutti i cittadini, della comunità; un luogo informale, uno spazio di manifestazione e rappresentazione; un luogo comune composto di luoghi aperti e accessibili come parchi, strade, piazze...; può essere un luogo di proprietà pubblica (Levy, Lussault, 2003; Torricelli, 2009). La misura della dimensione comune dello spazio non è semplice da individuare e tracciare, né tantomeno da misurare. Possiamo però cercare di definirne alcuni caratteri esemplificativi, alcune tipologie o forme di espressione che tentano di rispondere alla domanda precedente.

Lo spazio pubblico come spazio di incontro. Innanzitutto, lo spazio pubblico può essere pensato come ogni luogo della città in cui coloro che lo utilizzano non siano sottoposti a delle regole di accesso: questa sua caratteristica fa sì che passanti, turisti, persone tra loro estranee o sconosciute possano incontrarsi ed interagire in maniera casuale e fortuita. Esso è composto di una fitta rete di trame, rappresentazioni, immagini e narrazioni che lo riempiono di significato che lo rendono sia uno spazio progettuale, estetico e da pensare sulla carta; sia uno spazio d’azione e di relazione, fisico e simbolico che riflette i codici e le regole di un contesto urbano. L’immagine che spesso ci portiamo dentro di una città viene proprio dalla capacità di relazionarci con lo spazio pubblico e visibile, soprattutto nelle sue forme. Passando per una città, grande o piccola che sia, trovo però ogni volta il piacere di scoprirla e di lasciarmi alla deriva ad osservare ed ascoltare ciò che lo spazio comunica di sé stesso.

Lo spazio pubblico come spazio della negoziazione. Una seconda modalità operatoria e di interpretazione è quella di leggere lo spazio pubblico come insieme di luoghi dove si ritraffa il proprio modo di apparire pubblicamente, tanto come individuo che come collettività. A questo corrisponde un rimodellamento della propria identità, intesa in questo caso come insieme di credenze, usi, consuetudini e più in generale modi di comportarsi davanti ad un pubblico, ad un’audience. L’arte di negoziare sé stessi è ciò che provoca nello spazio pubblico concordia, conflitto o competizione per ottenere rilievo nella sfera pubblica (Cattedra, 2003;

Gusman, 2016). Il momento in cui esso diviene spazio di co-presenza è lo stesso momento in cui gli attori sociali imparano a stare insieme, o meglio imparano a stare assieme con estranei (Torricelli, 2009).

Lo spazio pubblico come spazio politico. Questa dimensione è intrisa di relazioni di potere a diverse scale. (Mondada, Söderstrom, 1991; Habermas, 1990). È per i motivi elencati poc'anzi che lo spazio pubblico e la sua costruzione processuale sono alla base dell'evoluzione della sfera pubblica e politica di una società. Una storia che racconta di relazioni tra gruppi e individui, di competizione per ottenere rilievo nella sfera pubblica e appropriazione fisica e simbolica dei luoghi (Cattedra, 2003). A queste evidenze del territorio, corrispondono ovviamente dei livelli strutturali di pianificazione, che rispondono a esigenze normative precise. In questo senso, lo spazio pubblico è anche uno spazio *politico*²³, dove le diverse forme del vivere sociale si mostrano e si rendono visibili.

Tempi e ritmi dello spazio pubblico. Lo statuto dei luoghi pubblici, nonostante siano generalmente inquadrati in una tipologia di spazio (cfr. tab. 3.4.), è variabile a seconda degli usi e dei tempi cui è sottoposto. Lo stesso spazio, infatti può essere suscettibile di essere ad accesso libero e allo stesso tempo regolato: molti dei parchi cittadini, ad esempio, seguono orari d'apertura distinti e stagionali, così come chiudono durante le ore notturne; o come alcune piazze che, in alcune ore del giorno ed in giorni precisi durante la settimana/mese ospitano zone mercatali o di ritrovo di collettività che ne regolano, formalmente o informalmente, i criteri d'accesso. Le stesse strade, che rispondono alla regolazione del codice della strada (valido per le diverse forme di mobilità urbana individuale e collettiva), rispondono a forme di accesso regolato o vincolato quando sono interessate, ad esempio, da manifestazioni di carattere pubblico che richiedano l'istituzione di percorsi, blocchi del traffico, zone a passaggio limitato, ecc. Pertanto, è utile al fine di cogliere le diverse modalità di utilizzo dello spazio pubblico urbano effettuare una lettura "ritmanalitica" (Lefebvre, Regulier, 1992; Brighenti, 2010) che presti attenzione tanto agli spazi che ai ritmi che li animano.

²³²³ Ciò a cui ci si riferisce nel testo come "sfera pubblica" include tanto lo spazio pubblico fisicamente inteso, quanto pratiche, politiche, usi e normative che rimandano al discorso pubblico ed alle dinamiche quotidiane o di potere che la determinano, secondo la definizione che fornisce Habermas (1990).

Tab. 3.4. Varietà di definizione e accesso allo spazio pubblico

ACCESSIBILITÀ SOCIALE/STATUS	SPAZIO SOCIALE	SPAZIO COLLETTIVO	SPAZIO INDIVIDUALE
ACCESSO LIBERO	Spazio eminentemente pubblico: Strade, piazze, parchi, spiagge*	Nessuno	
ACCESSO REGOLATO	Semi-pubblico: mezzi di trasporto pubblico; centri commerciali, scuole pubbliche, scuole private;	Chiese, Luoghi di preghiera in generale, manifestazioni, zone contraddistinte come etnicamente connotate; spazi associativi, luoghi di lavoro; ospedali, cimiteri	Strade private, giardini privati, mezzi di trasporto privati

Rielaborazione personale su base “locale” dei dati di una tabella proposta da Lévy (2003)²⁴

*Anche questi spazi, pur configurandosi come essenzialmente pubblici, sono soggetti a restrizioni che possono presentarsi di volta in volta, in seguito ad una privatizzazione degli usi: il pedaggio per le strade, divieti ad hoc in alcuni parchi cittadini, l’ingresso a pagamento in alcune zone del litorale.

Come brevemente osservato per la comunità filippina, di cui parleremo anche più avanti, un buon punto di partenza per un’osservazione spaziale che ritragga i luoghi e le modalità di utilizzo da parte delle collettività straniere è senza dubbio la dimensione pubblica e residenziale dello spazio urbano: si tratta di un contesto di indagine privilegiato per tentare di analizzare dinamiche prive di quel sistema di codici e regole che è proprio di altre tipologie spaziali, quali, ad esempio, quelli legati al culto o al commercio.

Un’analisi qualitativa e selettiva degli spazi residenziali e degli spazi pubblici in cui è più evidente la presenza di stranieri e migranti mette in risalto la diversità dell’insediamento in relazione alle appartenenze etniche, così come delle reti sociali nel territorio d’arrivo o dei

²⁴ Lo schema proposto da Lévy (2003) rappresenta “Le tre dimensioni dello spazio pubblico”. Si è trattato qui di utilizzarlo per esemplificare (per ordine di trattazione) la varietà di spazi che risiedono all’interno di questa analisi. La tabella in questione è presente a titolo esemplificativo all’interno del testo di Torricelli (2009)

percorsi e delle fonti di sostentamento e lavoro. L'osservazione dei dati residenziali riguardanti i quartieri oggetto d'esame mette in risalto la differenziazione dell'insediamento sulla base di reti migratorie e di conoscenze, come conseguenza dei singoli progetti di vita o delle forme di lavoro presenti *in situ*. Allo stesso modo però, esistono forme di spazialità legate alla figura del migrante che non sono così strettamente legate alla residenza.

Nonostante in diversi casi i migranti conservino una posizione di marginalità - sociale e abitativa, culturale o linguistica -, questo non impedisce loro di appropriarsi collettivamente di alcuni spazi (Cattedra, Memoli, 2013), considerati come "spazi pubblici" che diventano appunto spazi di interazione collettiva, di scambio e di condivisione.

3.4.1. La strada

La strada: cercare di descrivere la strada, di cosa è fatta, a cosa serve.

*La gente nelle strade. Le macchine. Che tipo di macchine? I palazzini:
notare che sono piuttosto confortevoli, piuttosto ricchi; distinguere i
palazzini d'abitazione dagli edifici pubblici. I negozi. Cosa si vende nei
negozi? Non ci sono negozi d'alimentari. Ah, sì, c'è una panetteria.*

Chiedersi dove la gente del quartiere fa la spesa.

I bar. Quanti bar ci sono?

Georges Perec, Specie di Spazi

La strada è uno dei primi luoghi ai quali l'uomo affida il suo esistere nello spazio pubblico: essa è spazio di giunzione, di passaggio, di attraversamento e di sosta. La strada non riguarda solo la pavimentazione, gli edifici e gli aspetti formali che la compongono, ma si distingue anche per la sua vocazione sociale: tra i suoi utilizzi infatti, non esiste solo quello destinato ai veicoli ma anche, e soprattutto, l'utilizzo che ne fanno i pedoni. Anche le soste ai semafori o le strisce pedonali diventano uno spazio di relazione e non solo di attraversamento; o le vie interne ai quartieri delle città, i porticati, le zone pedonali.

Il pedone, l'individuo o l'abitante che percorre una strada a piedi o con il trasporto pubblico, costituisce l'unità di misura per eccellenza dello spazio. Il pedone con i suoi spostamenti e le sue mobilità meccaniche o casuali in qualche modo produce lo spazio pubblico (Torricelli, 2009), in quanto ne determina fruibilità, dimensioni e modalità di utilizzo. Ma la strada è anche da sempre il luogo in cui la componente sociale dello spazio urbano esercita il suo ruolo pubblico di contestazione o appoggio, di "dimostrazione spaziale" della propria esistenza davanti alla sfera pubblica (De Certeau, 2001)²⁵. Ed è sempre

²⁵ Uno degli aspetti più significativi per questa analisi de "L'invenzione del quotidiano" di De Certeau, è legato alla distinzione tra i concetti di "strategia" e "tattica". De Certeau parla di strategie (di vita, di quotidianità, di controllo) in relazione al sistema istituzionale, mentre ciò che definisce come tattiche (il camminare, ad esempio, come abbiamo visto nel par. 2.5.2.), sono invece le pratiche che gli abitanti di una città mettono in atto per "costruire" – anche temporaneamente – degli spazi propri.

Nel capitolo "Camminando nella città", il controllo che le istituzioni esercitano sullo spazio urbano, crea percorsi, vie (e ne indica le modalità di utilizzo) in un'ottica di controllo d'insieme (che rimanda un po' alla funzione della mappa, alla veduta dall'alto: si veda Farinelli, 1992). Su un altro livello, sostiene De Certeau, quello della vita di tutti i giorni, un pedone che cammina senza curarsi particolarmente delle "regole" della viabilità, riporta alla spontaneità nella fruizione dello spazio pubblico, o alla volontà di appropriarsene come gesto di resistenza nei confronti delle stesse istituzioni. La *everyday life* come spiegata da de Certeau è un processo

attraverso l'esposizione della propria corporeità che gli abitanti o i *city users* fanno dello spazio pubblico uno spazio dai forti connotati politici: questo perché uno spazio non può essere considerato pubblico se esistono all'interno del tessuto urbano delle categorie di persone o di utenti ai quali non è consentito l'accesso o la frequentazione (donne, bambini, forme di marginalità). Ancora, un aspetto degno di nota è la diversità della fruizione dello spazio, legato proprio alla modalità con la quale lo spazio pubblico viene reso tale. Strade e piazze del centro storico, interessate perlopiù da un "passeggiare dello shopping" che riduce particolarmente la vita pubblica, diventano luoghi "esposti", lontani da quelle pratiche dell'abitare contemporanee sempre più legate al senso della privacy e della riservatezza (Schmoll, 2006), che alcune collettività utilizzano invece in maniera più semplice e immediata, lasciando forti segni simbolici sul luogo in questione: l'incontrarsi, lo scambiarsi informazioni riguardo la giornata, lo svolgere attività particolari o tradizionali sembrano ridare voce e senso a pratiche legate a forme d'uso che non molto tempo fa erano pratiche tipiche delle popolazioni locali (Scidà, 2009).

Tra i tanti esempi di manifestazione o utilizzo degli spazi a carattere pubblico, alcuni meglio di altri esprimono e caratterizzano il senso di cosmopolitismo urbano in termini di co-presenza, sovrapposizione, giustapposizione di porzioni di mondo all'interno di una città. Coerentemente con quanto detto in relazione allo spazio pubblico e ai suoi utilizzi, un tale dispiegamento di capitale sociale corrisponde non solo ad una volontà manifesta - perché pubblica, esplicita, aperta - di affermare riflessivamente la propria presenza nel luogo in questione, quanto quella di ribadire attraverso la presenza collettiva una realtà consolidata, vivace e resistente. Gli esempi di tale manifestazione e partecipazione alla vita pubblica sono numerosi: dai percorsi cittadini in occasione di scioperi o di proteste con rivendicazioni di carattere sociale, lavorativo o politico; eventi sportivi, o legati ad usi collettivi in relazione a dinamiche che potremmo far rientrare sotto il nome di "creatività urbana" (eventi partecipativi, festival letterari e artistici, progetti promossi dalle istituzioni, etc.), o eventi legati a celebrazioni, rituali pubblici che interessano tanto la collettività più strettamente definibile come cagliaritana (ricorrenze urbane calendarizzate, feste patronali) quanto le altre "collettività culturali" che partecipano alla programmazione del palinsesto urbano

spontaneo di riappropriazione del territorio attraverso la presenza pubblica dei corpi nello spazio, che riformula le regole culturali cui un territorio (con il proprio insieme di sistemi simbolici), è sottoposto. In questo senso, l'apparizione di forme e manifestazioni culturali "altre" nella vita di tutti i giorni, sono da ricondurre a questa dimensione della quotidianità urbana.

aggiungendo o sovrapponendo altre date al calendario annuale. Al di là degli appuntamenti mondani o calendarizzati nell'offerta annuale della programmazione pubblica, alcuni di questi eventi che possiedono un carattere più eminentemente religioso o sacro son anche quelli più sentiti dalla popolazione locale. Per la cittadinanza cagliaritano, l'evento più sentito cade nella giornata dedicata a Sant'Efisio martire, patrono dell'Isola, per il quale il primo maggio una grande folla in processione sfila e percorre le vie del centro cittadino davanti a migliaia di partecipanti che accorrono da tutta l'isola. Questo evento rappresenta di fatto uno dei catalizzatori di un certo tipo di identità collettiva, riconducibile perlopiù alla parte meridionale dell'isola (nello specifico il cagliaritano) e, dunque, promuove la creazione di un sentimento di identificazione con la città come luogo sacro e legato, da tradizione, alla presenza del Santo-martire.

Di fianco a tali espressioni pubbliche di un sentimento comunitario legato alla tradizione culturale sarda, forse più precisamente cagliaritano, altre cerimonialità interessano lo spazio pubblico; a volte, gli spazi deputati ad altri eventi coincidono con i percorsi della processione, creando una curiosa ed interessante sovrapposizione di trame, dei piccoli pellegrinaggi urbani che animano lo spazio pubblico seguendo diverse temporalità e modalità di occupazione ed utilizzo.

Tra gli esempi che riportano su queste dinamiche di sovrapposizione, intersezione e condivisione dei luoghi pubblici, segnaliamo la “Giornata Sarda di Cheikh Ahmadou Bamba”²⁶, che si svolge a Cagliari da diversi anni (la prima edizione risale al 2011) in onore della personalità di riferimento della *Muridiyya*²⁷, confraternita Sufi dell'Islam senegalese, di cui parleremo più a fondo nei capitoli successivi (cfr. par. 4.4.4 e 5.1.). La cerimonia, che si svolge ogni anno più o meno intorno alle stesse date nel mese di giugno è giunta nel 2019 alla sua nona edizione e si può dire dunque che sia entrata a far parte della calendarizzazione annuale della città di Cagliari. Motivazione principale e istituzionale della marcia pacifica è

²⁶ La persona di Ahmadou Bamba è la massima figura della confraternita della *muridiyya*, nonché fondatore della stessa confraternita e della città di Touba, nel 1887. La sua figura ha dato vita ad uno dei movimenti religiosi senegalesi più potenti e in vista nello scenario nazionale, sin dai tempi del periodo coloniale francese ma con maggior peso nel periodo contemporaneo (Magassouba, 1985; Gueye, 2002; Bava, 2017). Nel contesto accademico italiano, si segnalano i contributi di Schmidt di Friedberg (1994), Piga (2000), Guolo (2001), Paltrinieri Casella (2006), Riccio (2008).

²⁷ La *muridiyya* è una delle confraternite Sufi dell'Islam senegalese, tra le più importanti nel Paese. A titolo introduttivo, possiamo sicuramente affermare che il sistema delle confraternite sia molto sviluppato in Senegal, dove circa il 92% della popolazione si dichiara di fede musulmana. Di questa, circa il 51% appartiene alla *Tariqa Tidjaniyya*, il 34% alla *Tariqa Muridiyya* e, in percentuali minori ad altri ordini Sufi come la *Qadiriyya*, lasciando trapelare un forte senso di identificazione della popolazione col Sufismo, rispetto ad esempio ad altre zone del globo a prevalenza musulmana (Pew, 2015).

l'arrivo in Sardegna di *Serigne*²⁸ Mame Mor Mbacké Mourtada, discendente diretto della guida spirituale della *Muridiyya* e figlio del *Marabout*²⁹ *Serigne* Mourtada, conosciuto anche come il “*Marabout della Diaspora*” (Riccio, 2001). La sua visita è legata ad un viaggio itinerante della durata di un mese circa, nel quale il responsabile internazionale della confraternita visita i luoghi e le città dove le collettività senegalesi dei *talibées*³⁰ muridi si sono installate con più successo e radicamento territoriale. Il senso di collettività è particolarmente visibile in occasione di tale ricorrenza: lo testimoniano la grande partecipazione delle comunità sarde e una sempre maggiore seppur limitata partecipazione da parte della popolazione locale³¹.

L'evento, come ricorda il suo primo organizzatore

«è partito grazie a una firma del Comune di Monserrato [comune della città Metropolitana di Cagliari, ndr.], gemellato con St. Louis. Si tratta di un appuntamento religioso accompagnato alla promozione dell'integrazione, solidarietà, dialogo interreligioso e interculturale, all'interno di un tavolo di politiche di cooperazione decentrata. Anche l'impatto visivo con il corteo ha un forte significato simbolico, immaginiamo 2000 senegalesi e musulmani che per la prima volta sfilano in via Roma per festeggiare la loro giornata, giornata che comunque è anche della cittadinanza intera.³²»

“L'impatto visivo con il corteo” del quale si parla è sicuramente uno degli elementi di maggior rilievo dal nostro punto di vista: non è infatti comune, nel contesto in cui si muove quest'indagine, osservare ed entrare in contatto con la diversità culturale in maniera così eclatante ed immediata.

I *talibées* di tutta la Sardegna si mobilitano per cercare di essere a Cagliari nel giorno prestabilito e prestare alla propria guida spirituale un'accoglienza ed un benvenuto caloroso e importante: giungono principalmente da Olbia, Tortolì, Sassari, Nuoro e Siniscola, dove

²⁸ L'espressione in wolof significa “sceicco”, l'equivalente di *Cheikh* o *Shaykh* nella formula in arabo.

²⁹ Nelle confraternite Sufi dell'Islam senegalese, quali quella dei muridi, i marabutti appartengono ad un'elaborata organizzazione gerarchica. Per quanto riguarda il marabutto di rango più elevato della confraternita dei muridi, esso assume il titolo di *Khalife* (califfo) e dispone di estesi poteri, godendo di una forma di prestigio equiparabile a quella di un santo, oggetto di una venerazione che poco si concilia con l'islam ortodosso (Magassouba, 1985).

³⁰ I *Talibées* sono, nell'ordine gerarchico della confraternita, i discepoli che fanno riferimento a ciascun marabutto. Si vedano Magassouba (1985) e Riccio (2008).

³¹ Si veda il webdoc → “*Jërëjëf Serigne Touba!*”

³² L'estratto fa parte di un'intervista fatta ad A.N., responsabile e referente per la comunità musulmana dei muridi a Cagliari e presidente regionale della U.C.I (Unione Culturale Islamica), ad opera di Marta Carusi e comparsa il 15 giugno 2011 sul sito <http://kissaqani.blogspot.com>, dal titolo “22 giugno, Cagliari capitale del muridismo”.

hanno sede le altre associazioni territoriali dei muridi, le *dabira*³³ sparse nel territorio regionale e a cui fanno riferimento i singoli o le famiglie e comunità più piccole di tutta l'Isola

Le circostanze della giornata di Cheikh Ahmadou Bamba testimoniano di un vivace funzionamento dell'apparato organizzativo delle *dabira* urbane, del cui tessuto nazionale l'apparato territoriale di Cagliari fa parte integrante. Città rappresentativa della comunità isolana³⁴, i luoghi che fanno parte di questo percorso raccontano di quest'unità e della volontà manifesta di apparire positivamente tanto alla comunità che accoglie quanto agli occhi e al giudizio del proprio riferimento spirituale. Il legame transnazionale su cui si fonda la manifestazione non è solo quello che sul filo diretto della mobilità tra Senegal e Sardegna unisce i due paesi; è anche quello che riporta nella quotidianità cagliaritano spazi, luoghi e pratiche che da Touba attraversano il Mediterraneo e esistono in un nuovo territorio, che è esso stesso transnazionale.

L'occasione di manifestare nello spazio pubblico che finiamo di raccontare è solo una delle tante forme in cui una comunità si appropria dello spazio, lo veste di attributi e significati che parlano la lingua di quella collettività: i suoni, le voci e le musiche; ma anche gli odori, i sapori e i colori sono elementi di un'altrove non sempre ben definito che si sposta temporaneamente dando vita a frammenti di mondo che fanno della città il palcoscenico di una pluralità culturale a tratti inedita. Come mostra la fig. 3.2., è stato possibile identificare, tra gli altri, diversi spazi ricoperti da manifestazioni cittadine che prendono vita anche grazie alle comunità e collettività straniere, che partecipano attivamente nella condivisione dello spazio e del tempo pubblico. Tali manifestazioni non sono le uniche, ma sono rappresentative dal momento in cui occupano lo stesso spazio urbano e condividono i percorsi nelle vie emblematiche del centro città: parliamo della già ricordata festa di Sant'Efisio Martire, del Capodanno cinese³⁵, della festa per l'indipendenza Kirghisa e della

³³ La *dabira* è la forma associativa urbana che la confraternita muride ha utilizzato nel periodo di mobilità interne tra le zone rurali e quelle urbane del Senegal. Essa sostituiva la *daa'ra*, la forma associativa rurale mediante cui la confraternita organizzava i rapporti interni tra *marabout* e *talibées* nonché la gran parte delle attività inerenti la vita dei fedeli. Essa diventa, in ambito diasporico, un luogo in cui associazionismo e culto si fondono quasi indissolubilmente, tanto da venire considerata al pari di una moschea (Diop, 1981; Paltrinieri Casella, 2006; Bava, 2017). Si vedano i capp. 4 (par.4.4.4. e 4.4.5.) e 5 in questo lavoro.

³⁴ La comunità muride di Sassari, per quanto numericamente rilevante, non rientra da alcuni anni a questa parte all'interno del circuito nazionale di visite organizzate per i viaggi di Serigne Mame Mor; questo forse anche in virtù del maggior peso politico locale che possiede il capoluogo isolano, nonché grazie ai rapporti intessuti negli anni da alcuni esponenti della confraternita e attori locali delle istituzioni municipali, provinciali e regionali.

³⁵ La città di Cagliari ospitava già in passato una piccola fetta di popolazione cinese, come attestato dagli archivi storici e da testimonianze letterarie che raccontano di una "Piazza Cina", nome popolare attribuito alla Piazzetta Savoia, nel quartiere Marina da quando, intorno al 1920, avevano incominciato a presentarsi commercianti di nazionalità cinese che commerciavano stoffe e tessuti (Alziator, 1976; Atzori, 2007). I momenti della vita urbana

giornata di Cheikh Ahmadou Bamba che finiamo di raccontare. In diversi punti, tra il quartiere di Stampace basso, il Rione Marina, il Largo Carlo Felice e la via Roma (fig. 3.2.), le traiettorie disegnate da tali eventi si “sovrappongono”, poiché le comunità che li animano – sebbene questo accada in momenti differenti sul calendario – si trovano ad utilizzare gli stessi spazi e condividere in parte anche i medesimi percorsi (fig. 3.3.).

Tali percorsi sembrano assumere la forma di “pellegrinaggi urbani”, configurandosi come delle pratiche pubbliche che si situano a metà tra sacro e profano (Eliade, 1977).

Sebbene, infatti, non tutte queste manifestazioni siano direttamente collegate a un certo tipo di ritualità o, più in generale, all’ambito del sacro e del religioso, nel loro interesse a “conquistare” lo spazio appropriandosene temporaneamente le comunità danno vita a forme di sacralizzazione e di ritualizzazione dello spazio (Agier, 1999), con la consapevolezza che, mettendo in luce le dimensioni dell’esperienza religiosa urbana, si riesce a raccogliere elementi dell’esperienza profana del mondo (Eliade, 1973). In altre parole, attraverso la propria presenza “sacra” nello spazio pubblico ci si apre al mondo della quotidianità, a quel “profano” che potremmo definire come “ritmo urbano quotidiano³⁶” (Lefebvre, Regulier, 1992).

È anche e soprattutto nelle differenze di utilizzo dello stesso spazio pubblico, nelle dinamiche di sovrapposizione, intersezione o riproposizione degli spazi e dei percorsi che si possono leggere quelle forme della città plurale che si apre all’altro e si mostra per la sua complessità.

dei festeggiamenti per il Capodanno cinese da alcuni anni a questa parte prendono luogo in città a partire da una collaborazione tra l’Università di Cagliari³⁵, l’“Associazione della Sardegna per l’Amicizia e la cultura cinese” e la popolazione locale. Si tratta di una ricorrenza che ha assunto col passare degli anni la forma di un evento diffuso, tra locali e spazi pubblici, in un contesto “attraverso cui il sacro viene portato nella città attraverso l’azione; si tratta di un’importante strategia di radicamento e territorializzazione.” (Gusman-Gonzalez, 2016: 96). Gli eventi, che hanno luogo durante tutta una settimana per le strade e i locali della città, prevedono l’organizzazione di momenti culturali e di sfilate pubbliche, in cui l’esibizione di simboli legati alla cultura cinese, o la messa in scena di esibizioni canore o di carattere culturale riproducono una piccola *chinatown* mobile e temporalizzata. Esposizioni di vario genere, mostre e proiezioni si svolgono anche presso l’Aula Confucio dell’Università, luogo emblematico della cultura cinese in città. È dunque questa una forma di “sacralizzazione dello spazio” che lega, in mancanza di uno spazio di culto – e prima ancora di una direzione condivisa nella culturalità cinese – simboli religiosi (il dragone, ad esempio, o oggetti legati a una religiosità originale cinese) e simboli legati alla ricorrenza del Capodanno. Si vedano anche, su aspetti legati a dinamiche di insediamento e inserimento sociale delle comunità cinesi in Italia, Parbuono (2016) e Miranda (2002).

³⁶ Mircea Eliade (1973) non osserva questa precisa e netta divisione tra sacro e profano. Piuttosto opera una certa distinzione tra l’uomo religioso e l’uomo “a-religioso”, sottolineando come pure in quelle pratiche profane si ritrovino tuttavia delle manifestazioni di una religiosità implicita e incosciente. Qui, la distinzione tra sacro e profano vuole essere più “operatoria” e basata sulle pratiche attinenti alla religione: laddove il sacro rappresenti i tempi e gli spazi della fede, del rituale religioso e della sacralità, il profano rappresenterebbe la quotidianità, o meglio i tempi inscritti nel vivere urbano al di fuori delle pratiche più strettamente considerate come pratiche religiose.

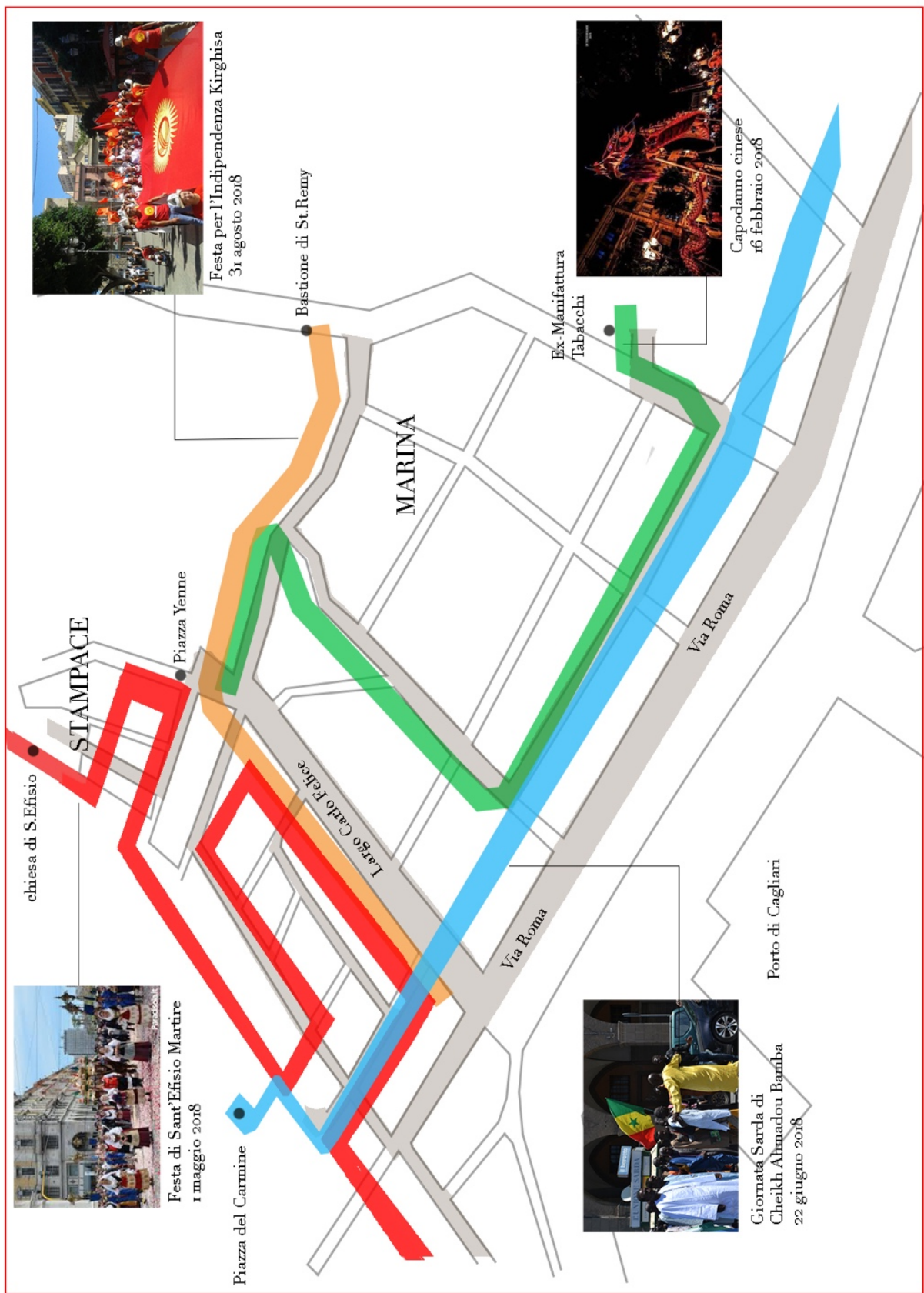


Fig. 3.2. “Sovrapposti”: percorsi urbani nello spazio pubblico. Elaborazione Gaias (2019)



Fig. 3.3. “Overlap”: uno spazio pubblico condiviso. In ordine dall’alto verso il basso, da sx verso dx: A e B, la giornata di Cheikh Ahmadou Bamba, 2018 (ph. A.Congiu, G.Gaias); ph. C e D, la sfilata per la festa di S.Efisio Martire, 2018 (foto dal web, www.paradisola.it); ph. E e F, festa per l’Indipendenza del Kirghizistan, 2018 (ph. G. Gaias); ph. G e H, Capodanno cinese, 2018 (foto dal web, cagliariturismo.it)

Storie dal campo: *Jërëjëf Serigne Touba!*³⁷

Cagliari, 22 giugno 2018. Arrivo in Piazza del Carmine di mattina, intorno alle 9:00. La manifestazione dovrebbe iniziare di lì a poco ma ancora in piazza non si vede molta gente. Chiacchiero con qualcuno e inizio a fare qualche fotografia con il collega fotografo che mi ha accompagnato. “Tranquillo, a volte noi Senegalesi non siamo proprio puntuali!”, mi dice scherzando un ragazzo presente. È una bella giornata di giugno che sembra destinata ad essere calda e afosa. C'è poco traffico intorno alla Piazza, in direzione degli uffici postali e delle vicine viale Trieste e via Roma. Una giornata come le altre insomma, in una piazza dove tra le tante cose che succedono, non è così difficile venire a contatto con “l'altro”. Ad un tratto la mia attenzione viene catturata da un suono, una melodia, un canto: dall'altra parte della piazza un ragazzo intona in italiano e wolof alcuni versi dedicati alla propria guida spirituale e oggetto della giornata in questione, Cheikh Ahmadou Bamba, *Serigne Touba*. Va avanti per un bel po' di tempo, attirando l'attenzione di numerosi passanti che si avvicinano, fanno video e fotografie. È un

*Baye Fall*³⁸, è arrivato presto rispetto agli altri - nel mentre qualcuno inizia a giungere in Piazza – “per aspettare Serigne Mame Mor”, dice. Nel giro di un'ora circa arrivano buona parte dei partecipanti. Per terra, sulla piazza, su alcuni teli, alcuni recitano il Corano e le *Kbassaides*. Io cerco di disturbare il meno possibile, anche quando mi avvicino a parlare con alcuni ragazzi e conoscenti che arrivano. Passata qualche ora, intorno alle 11:30 arriva finalmente Serigne Mame Mor; la folla si alza, si muove e va in raccolta intorno alla guida. Tutti scattano foto, salutano e cercano uno spazio per vedere da vicino la – e farsi vedere dalla – propria guida spirituale; nella strada intorno alla Piazza si posizionano le forze dell'ordine, chiamate a dirigere il traffico sul percorso della manifestazione, sino agli spazi della fiera campionaria, dove arriveremo dopo circa un'ora. La manifestazione si protrarrà per tutta la giornata, perciò partiamo insieme alla folla - siamo circa 2000 persone - e iniziamo il percorso per le vie cittadine. Un vociare continuo di persone interrotto da alcune auto in attesa del passaggio accompagna la marcia pacifica, ritmata da un coro incalzante che va verso il cielo: “*Djeredjeuf Serigne Touba!*”

³⁷ L'espressione in *wolof* significa “Grazie Serigne Touba!”, e viene spesso pronunciata come espressione di devozione dai muridi senegalesi verso la propria guida, Cheikh Ahmadou Bamba, conosciuto anche con il nome (tra i tanti) di *Serigne Touba*, ovvero lo “Sceicco di Touba” in lingua *wolof*.

³⁸ I Baye Fall sono delle figure di rilievo all'interno del sistema della confraternita muride; praticano la religione in forma non canonica, metabolizzandola

in un processo di recupero e valorizzazione della tradizione spirituale senegalese: non attenendosi strettamente ai precetti dell'Islam, sono uno dei motivi per i quali il sufismo muride entra spesso in conflitto con l'Islam più ortodosso praticato in paesi al di fuori dell'Africa Subsahariana. Si veda, Gueye, 2002; Ross, 2011)



Fig. 3.4. A e B; l'arrivo presso la Piazza del Carmine di *Serigne* Mame Mor Mbacké; sulla destra, i Baye Fall aspettano il suo arrivo cantando. Cagliari, 22 giugno 2018. Ph. Gaias (2018)



Fig. 3.5. La sfilata della comunità muride a Cagliari tra la Piazza del Carmine e la via Roma, 22 giugno 2018. Ph. Gaias (2018)

3.4.2. Piazze e parchi urbani

Se la strada è lo spazio dei percorsi e dei passaggi, della mobilità e dello spostamento, la piazza è l'altro spazio pubblico per eccellenza: dall'agorà greca sino ai grandi spiazzi che si aprivano all'interno delle città medievali, essa è sempre stata sinonimo di luogo votato alla sosta e all'incontro, al dialogo o alla discussione. Ciò, oggi, deriva forse da ciò che Lussault (2003) definisce la "mitologia dell'agorà", per cui ci si riferisce idealtipicamente alla piazza come spazio pubblico archetipico³⁹. Apparentemente in controtendenza con tale definizione, alcuni autori sostengono che le piazze delle città oggi tendono a svuotarsi progressivamente nella loro fruizione "quotidiana". Ciò appare evidente in alcuni casi, dove, come osserva Crotti (1997), l'utilizzo dei luoghi tradizionalmente deputati alla vita sociale pubblica e condivisa si frammenta e si soggettivizza o si individualizza, facendo sì che luoghi prima dedicati all'incontro, e quindi carichi di un forte significato sociale, politico, religioso e commerciale, non siano più riconosciuti come tali, ma siano altamente frammentati o, addirittura, privatizzati.

Una prima considerazione di carattere piuttosto banale ma dal forte valore esemplificativo suggerisce che spesso i gruppi di residenti stranieri usano *le piazze come piazze e le strade come strade*, luoghi di socialità e occasione di incontro: è strano come tendenzialmente questa pratica di riutilizzo dello spazio pubblico venga percepita come situazione di degrado e sinonimo di possibile delinquenza, mentre si tratta spesso di luoghi non più utilizzati dai locali, o addirittura parzialmente dismessi o non particolarmente attrezzati dal punto di vista strutturale. Ciò che si evince è anche una differenza di utilizzo degli spazi, suscettibile di promuovere processi di riqualificazione urbana⁴⁰. È il caso ad esempio di Piazza Inghilterra

³⁹Per Lussault, ogni spazio pubblico deriva dall'agorà greca, alla quale ci si riferisce, in maniera ideale, per descrivere in relazione a quelle che erano le sue funzioni, gli spazi pubblici delle città. Sottolinea però l'autore come, proprio in relazione alla sua funzione originale, non è corretto – come gli studi sul tema approcciano il tema - identificare nella piazza, nello spazio pubblico della cittadinanza *a priori*. È necessario operare una distinzione tra "spazio pubblico" e "spazi pubblici". A completare la definizione di Lussault, J.Lévy precisa come parlare di spazio pubblico, o di sfera pubblica (Habermas, 1990), ponga una questione centrale nell'identificazione di un tale spazio: "un espace public devient possible à partir du moment où ceux qui s'y trouvent peuvent et doivent penser que tous les autres membres de la société pourraient s'y côtoyer". Uno spazio pubblico (fisico, virtuale, politico) diviene tale quando la gente si "espone" allo sguardo, al contatto, alla presenza degli altri. Si veda, Lévy, Lussault (2003), voce "Espace public".

⁴⁰ I processi di riqualificazione urbana alle quali si fa riferimento sono da intendersi come formali (avviati dalle istituzioni, dall'amministrazione locale) e come informali, quali ad esempio pratiche di utilizzo di spazi "abbandonati", che già di per sé possono essere considerate come forme di rivalorizzazione e, dunque riqualificazione non ufficiale dei luoghi.

(conosciuta anche come Piazza Amendola, o Piazza Darsena)⁴¹, un grande spazio che chiude verso est il rione Marina. Da tempo identificato come uno spazio abbandonato, nella cronaca teatro di scene di delinquenza e quasi totalmente inutilizzato, è diventata da diversi anni il luogo di ritrovo per numerose donne provenienti dai paesi dell'Est Europa, tanto da meritarsi (anche nell'uso della stampa) l'appellativo diffuso di "piazza Ucraina" o "Piazza delle Badanti". Buona parte di esse è impegnata nel campo dell'assistenza domiciliare, e si ritrova solitamente in giorni prestabiliti, (il giovedì o la domenica). In tempi più recenti, la stessa piazza sta nuovamente cambiando fisionomia. Non è più così frequentata da donne dell'Est Europa, che preferiscono altri luoghi, più tranquilli: sul lungomare della via Roma, verso il porto di "*Su Siccù*", o in alcuni dei numerosi parchi cittadini. Lamentano, infatti, la presenza di "spacciatori e delinquenza", che rovinano l'ambiente della piazza.⁴²

Anche i parchi cittadini sono tra i luoghi più pubblicamente utilizzati. Essi ospitano non di rado eventi di diverso tipo e manifestazioni a carattere pubblico o possano essere utilizzati da alcune comunità. Sebbene, soprattutto negli ultimi anni, il numero di parchi urbani sia cresciuto attraverso progetti di recupero di aree dismesse o non più utilizzate, notiamo come questi spazi siano sempre più spesso soggetti a restrizioni e a regolamenti che, di fatto, li rendono un po' meno pubblici di ciò che dovrebbe essere il loro statuto naturale: divieti di gioco, di utilizzo di mezzi o di passaggio in alcune zone o orari di apertura e chiusura ne determinano i modi e i tempi di utilizzo. A tal proposito, possiamo osservare come le piazze e i parchi (e gli spazi pubblici in generale) siano soggetti a due principali livelli di appropriazione da parte di chi li usa: un livello spontaneo e non normato ed uno codificato ed organizzato dal contesto. Per quanto riguarda le occasioni di utilizzo normate ed organizzate dal contesto, si tratta perlopiù di festival musicali, culturali o di iniziative portate avanti dalle istituzioni (il festival "Etnica", al Parco di Monteclaro; diversi festival musicali, come il "jazz expo" tra Monteclaro e il Parco della Musica, per citarne alcune).

⁴¹ Il nome attuale della piazza è in realtà "Piazza Ingrao"; in assenza di una targa che lo indichi, è comunemente chiamata Piazza Amendola (che è invece lo slargo dove confluiscono la via Roma, il viale Diaz, il viale Bonaria e la via Regina Margherita). Piazza Darsena è invece la piazza che si trova dall'altra parte della strada, sul lato mare.

⁴² Alcuni articoli della stampa locale segnalano come la Piazza sia frequentata da senzatetto o spacciatori, prevalentemente – si legge – di nazionalità algerina. Un articolo titola così: "Immigrazione: da Piazza delle Badanti a Piazza Algeri, nuovi dormitori a cielo aperto" (www.vistanet.it -31/08/2016). A questo, tra gli altri articoli, si aggiungano alcune note di stampa del comune di Cagliari, dove si manifesta la necessità e la volontà di ottenere spazi più adeguati al ritrovo comunitario delle "badanti di Cagliari" (www.comunecagliarinews.it, 9 maggio 2016)

Le modalità collettive di utilizzo dei parchi e quelle non istituzionalmente organizzate (in alcuni casi patrocinate o appoggiate attraverso la concessione degli spazi), interessano spesso anche collettività straniere che (al pari delle piazze) scelgono i parchi come punti di ritrovo e di incontro: tra queste, spicca la comunità filippina che parallelamente al progressivo aumento della popolazione residente, ha occupato sempre più marcatamente alcuni spazi nei quartieri che abita.

L'evento più sentito e partecipato per la comunità prende luogo nella Piazza Garibaldi, dove si tengono i festeggiamenti per la festa dell'indipendenza della Repubblica delle Filippine dallo stato imperialista spagnolo⁴³.

Le piazzette antistanti le chiese sopracitate, o la Piazza Garibaldi, resa fruibile (dal 2017) dopo anni di relativo abbandono, grazie ad alcuni progetti di riqualificazione è sempre più popolata e, nella fattispecie, dalla comunità filippina. Luoghi di ritrovo importanti nella quotidianità delle famiglie sono anche la Piazza Giovanni XXIII e il Parco della Musica, poco lontani tra loro nel quartiere di San Benedetto; in questi luoghi gruppi più o meno numerosi di persone organizzano, soprattutto nel periodo primaverile ed estivo, manifestazioni quali balli ed esibizioni, barbecue, ritrovi di famiglie allargate e di amici con musica, bevande e giochi per i bambini⁴⁴. Il tutto in una cornice informale e familiare, che sembra qualche volta riportare a quei "luoghi della nostalgia" che sono scomparsi dagli spazi urbani per lasciare posto al vivere più frenetico e mondano della "grande" città. (Scidà, 2009). Nei luoghi della comunità filippina (è bene ricordarlo, la più numerosa con 1638 presenze nel solo comune di Cagliari), socialità familiare e tempo libero sembrano ricalcare i tempi e gli spazi del vivere nel contesto di origine, negoziati nel nuovo contesto di insediamento. Questa maniera di utilizzo dello spazio pubblico definisce un modo di fruirne piuttosto libero e "naturale", slacciato dalla partecipazione ad eventi particolari o ricorrenze (come accade, talvolta, per l'utilizzo degli stessi spazi da parte dei cittadini cagliaritari "locali"). I legami apparentemente forti che uniscono i membri della comunità filippina danno prova della necessità di ricostruire stimoli collettivi ed identitari che vadano nella direzione della ricostruzione di un legame familiare e accogliente con i luoghi e gli spazi della città.

⁴³ La data della ricorrenza della giornata dell'Indipendenza filippina è il 12 giugno. A Cagliari, non sempre si festeggia in tale giorno, in quanto si cerca di farla coincidere con gli impegni degli organizzatori e le possibilità di concessione degli spazi. Per il 2019, la data è stata quella del 18 giugno.

⁴⁴ In un lavoro sull'utilizzo di alcuni parchi a Milano, Alessandra Brivio (2016) ne mette in risalto le modalità di fruizione da parte di alcuni gruppi della comunità ecuadoregna milanese.

I due casi di utilizzo o, in alcuni casi, di riutilizzo dello spazio pubblico mostrati, permettono un'analisi che, oltre i contenuti materiali dello spazio e delle pratiche che lo animano dandogli vita, si estende anche ad altre questioni relative alla progettazione degli spazi pubblici e al loro statuto originale di luogo dell'incontro, della pubblicità, del dialogo.

In tutti e due i casi si può osservare come sia la comunità filippina che i gruppi che animano la Piazza Ingraio abbiano dato vita a pratiche di rivalutazione, riutilizzo e in parte recupero degli spazi, non soltanto in termini architettonici e di visibilità pubblica, ma, soprattutto, ridotandoli di un senso originale di *"pubblicità"*. Spazi dapprima inutilizzati riprendono così vita e diventano anche luoghi di incontro che ospitano eventi o manifestazioni di carattere istituzionale importanti per le comunità; diventano dei veri e propri spazi di comunicazione che, oltre alle celebrazioni, assorbono la funzione di "bacheche transnazionali", dove appaiono le comunicazioni importanti per la comunità, notizie riguardanti l'organizzazione di eventi o di incontri previsti con i responsabili regionali o nazionali presenti sul territorio. Piazze e parchi in questo caso riassorbono anche la funzione di spazio dimostrativo della diversità e della comunità. Oltre alla funzione collettiva, essi fungono da catalizzatori e promotori delle istanze comunitarie e da spazi di promozione della conoscenza culturale basata sullo scambio reciproco tra le diversità, specie quando le manifestazioni diventano di carattere più eminentemente pubblico e aperto.



Fig. 3.6. Un momento della festa dell'indipendenza filippina presso la Piazza Garibaldi. Ph. Gaias (2019)



Fig 3.7. Occasione di ritrovo presso la piazza Ingraio. Ph. Gaias (2016)

Dall'osservazione condotta tanto nelle piazze quanto per le strade della città, è risultato particolarmente stimolante capire se e come lo spazio pubblico stia cambiando negli usi e nelle circostanze e se le presenze che lo animano, che abbiamo potuto constatare essere più diverse tanto nella "corporeità" quanto nelle pratiche, offrano la possibilità di creare degli spazi di progettualità differenti e che cerchino di recuperare in qualche modo alla fase atrofica che lo spazio pubblico attraversa (Torricelli, 2009). A ciò corrispondono più interrogativi, che mettono in discussione lo stesso statuto dello spazio pubblico: è davvero accessibile a tutti? Le sue forme di utilizzo rispecchiano queste modalità di accesso? I progetti di riqualificazione in città portati avanti dalle amministrazioni che hanno di fatto riqualificato alcuni dei luoghi qui indagati (tra questi la Piazza Garibaldi) sono stati effettivamente degli interventi "dall'alto" volti a recuperare il decoro pubblico piuttosto che a rivitalizzare veramente gli spazi.

Un progetto per lo spazio pubblico pensato "passando per le strade e le piazze" dirige l'attenzione agli utilizzi dello spazio e alle interrelazioni che in esso prendono piede, proponendo una progettualità comprensiva che risponda alle esigenze delle persone che già lo utilizzano e che stimoli coloro i quali si sono progressivamente allontanati dall'esterno a riutilizzare le piazze e le strade anche al di fuori dei tempi e degli spazi dello shopping. La piazza Garibaldi, che ospita dopo il suo rifacimento una buona quantità di servizi (bar, ristoranti, locali di vario genere) attira anche coloro i quali, nella situazione in cui versava prima la piazza, non la utilizzavano più. Tra i fruitori e fautori dello spazio che ne hanno di fatto recuperato l'essenza riportandolo ad essere "piazza", sono stati i ragazzi e le famiglie della comunità filippina che "dal basso", hanno promosso una visione del sito in questione più partecipata e funzionante e, dunque, determinante nel processo di riqualificazione. Come ci spiega Michel de Certeau, gli individui, nel loro agire pratico, conservano sempre un certo livello di "libertà" all'interno del sistema; così, attraverso questa idea di "creatività urbana" (cfr. par. 1.2.2.), luoghi e pratiche vengono ciclicamente "reinventati", trasformati o modellati (De Certeau, 2001). Tali elementi di creatività urbana possono essere letti come i segni di una progettazione momentaneamente riuscita, per quanto esistano ancora dei dislivelli di utilizzo che testimoniano di problematiche relative ad un'interazione genuina e spontanea tra gruppi e individui che utilizzano gli stessi spazi.

In sintesi, questi spazi riportano alla luce tematiche che i processi di riqualificazione, realizzati in chiave più estetica che funzionale, lasciano spesso da parte e, tali spazi

comunitari, ne sono un esempio. Sarebbe auspicabile, pertanto, che invece di riformulare spazi e significati e, quindi, manipolarne le forme di utilizzo cambiandone drasticamente i connotati, si adoperassero pratiche di ri-significazione anche alla luce degli stimoli proposti dai *city users*. In questo modo è possibile, forse, reintrodurre le persone ad abitare gli spazi pubblici della città, al di fuori degli alienanti spazi tematici e di quei non-luoghi (Augé, 2003) del commercio e della banalità.

Storie dal campo: *Domeniche a San Domenico, Piazze come piazze*

Cagliari, novembre 2016. Oggi ho deciso di fare un giro qui nel quartiere di Villanova, vicino casa, come mi capita spesso le domeniche pomeriggio, soprattutto in inverno, o in primavera quando inizia a fare caldo. L'aria è mite, poco rumore, sono circa le 14:30. Mi dirigo con la mia bici e la fotocamera verso piazza San Domenico, una delle piazze riqualificate del quartiere, dove di solito qualcuno si attarda per l'aperitivo o beve un caffè in uno dei bar che si affacciano sulla piazzetta. Arrivo dalla via Piccioni ma prima di giungere allo slargo davanti alla nuova Chiesa di San Domenico sento già il suono di uno stereo in lontananza. Non riesco a decifrare bene di cosa si tratti, tolgo la tracolla della fotocamera e mi avvicino. Giunto davanti alle scale della chiesa noto un gruppo di persone di nazionalità filippina che si trova lì, con uno stereo, una tastiera (strumento musicale) alcune bottiglie di coca-cola e dei sacchetti di popcorn. Mi avvicino sorridente, saluto e riconosco alcune persone, con le quali alcune volte mi capita di incrociare lo sguardo nelle vie del quartiere. Non voglio disturbare, perciò incuriosito mi avvicino

al lato della scalinata della chiesa delimitata da una ringhiera di ferro, senza intromettermi o parlare con i ragazzi. Sul piazzale davanti a me alcune "maestre" insegnano a un gruppo di bambini e bambine a ballare, come fosse un oratorio all'aperto; seguono la musica, sorridono, inciampano e vanno a ritmo. Chiedo allora se posso fare alcune foto perché trovo che sia interessante e simpatico, spiegandogli che lo faccio per curiosità e spero possa entrare a far parte di un lavoro in corso per l'Università. Nessuna esitazione nel dirmi di sì, così mentre chiacchiero con alcuni dei "grandi" seduti sulle scale, lascio una piccola macchina fotografica a registrare alcuni momenti. Parliamo del più e del meno, della Chiesa, del come hanno da qualche tempo deciso di cambiare luogo perché "in quell'altro ci facevano dei lavori che non hanno mai finito" (La piazzetta poco vicino, ndr.). In effetti sono venuti qui subito dopo la messa, nella vicina chiesa di San Giacomo e hanno mangiato qui "tutti insieme con i bambini. Quasi ogni domenica ci riuniamo qui quando c'è bel tempo, così i bambini possono ballare e divertirsi un po' anche fuori da scuola". Passano poche auto, il pomeriggio è caldo e piacevole; le riprese sono finite, e dopo qualche risata in comune saluto e riprendo il cammino

3.5. Soundscapes pubblici e attraversamenti sonori

Si tratti di strade o di piazze, l'utilizzo che si fa dei luoghi pubblici non interessa però soltanto la componente visibile del paesaggio, ma ne modifica anche le caratteristiche sonore, attraverso l'emersione di “nuovi suoni e nuove voci” che si configurano come elemento di discontinuità sonora in un ambiente tendenzialmente omogeneo (Schafer, 1985; Semidor, 2006; Torchin, 2016). Tra i tanti elementi riconducibili ai *soundscapes* urbani della contemporaneità, il primo elemento utile all'individuazione di un processo di complessificazione del paesaggio sonoro è sicuramente quello linguistico. Di fatto, questa percezione risente in maniera decisa dell'interpretazione del ricercatore: alcuni tratti di quelle *soundwalking* di ricerca (per strada, alla fermata del bus, in piazza), sono frutto dell'esperienza personale e del modo di vivere ed interpretare la città e i suoi spazi. Non solo per chi scrive però l'insieme delle scritture esistenti nello spazio pubblico, quelle che vengono comunemente definite come “scritture esposte”⁴⁵ (Gatto, 2009), costituiscono una traccia della vitalità pubblica dello spazio e, allo stesso tempo, mostrano quanto lo stesso spazio veicoli un gran numero di stimoli (in questo caso sonori), a testimonianza del suo grado di apertura o permeabilità culturale. Le diverse lingue, nei loro molteplici utilizzi, sono dunque un primo elemento identitario, dal forte valore unificante e di gruppo, che l'individuo recupera in contesti di mobilità differenti da quello di origine. Il panorama linguistico della città di Cagliari, di pari passo alla struttura etnico-sociale dell'impianto urbano, si è anch'esso notevolmente diversificato negli ultimi anni⁴⁶ (fig. 3.8.).

Tali spazi e percorsi linguistici sono spesso direttamente legati a fattori insediativi, quali quello abitativo o lavorativo, e alle presenze su base etnica che a queste zone fanno riferimento. La diversificazione spaziale relativa all'uso che dello spazio viene fatto, modella nuovi tratti del *soundscape* urbano che testimonia non soltanto della presenza fisica e culturale delle comunità, ma fornisce elementi ed indizi significativi sulla dimensione dell'integrazione

⁴⁵ Con il termine “scritture esposte” si indicano tutta quella serie di segni, prevalentemente di matrice linguistica, che appaiono nello spazio urbano sotto diverse forme e dalle chiavi di lettura differenti: graffiti e scritte sui muri, cartelloni pubblicitari o insegne, più generalmente tutto l'insieme di segni linguistici presenti nelle vetrine dei negozi, negli affissi, etc.

⁴⁶ Si veda, su questo argomento, un precedente lavoro sui quartieri storici della città di Cagliari di Cattedra, Tanca, Gaias (2017).

interculturale nel quartiere. Tra fenomeni di bilinguismo più o meno bilanciato (Berruto, 1995), incontriamo codici linguistici che sono spesso soggetti a cambi o alterazioni, come succede ad esempio, nel nostro caso, negli scambi commerciali, nei convenevoli, nell'utilizzo dello slang cagliaritano da parte di numerosi stranieri in città. Il fenomeno del *code switching* permette così l'alternanza tra lingua madre e lingua veicolare, l'italiano, che favorisce lo scambio e l'interazione tra le parti, dando vita a fenomeni di ibridazione linguistica di curioso interesse. Nella "camminata sonora" rappresentata in fig. 3.8., (una delle tante possibili), l'intento è quello di conservare un rapporto tra produzione e riproduzione del messaggio sonoro che vuole raccontare la città "in movimento", l'abitante del luogo colto *en passant*. Lo spazio in sé è elemento di composizione sonora (Torchin, 2016), ma si arricchisce qui di una dimensione, quella sociale e linguistica, che ci fornisce una chiave di lettura trasversale della presenza abitativa dei luoghi. La scelta del tragitto in questione è rivelatrice delle intenzioni alla base della ricerca: un percorso casuale ma volutamente effettuato in una delle vie più trafficate del quartiere, la via Cavour, nel Rione Marina, lungo la quale si trovano alcuni "luoghi sensibili" (luoghi di culto, negozi "etnici", ristoranti e una decisa varietà abitativa in termini di provenienze geografiche). Passando per la via in questione è stato possibile identificare, nel tempo di un passaggio, diverse lingue (italiano, romani, urdu, Uno spaccato urbano frammentato e diviso che la deambulazione del soggetto in ascolto permette di identificare come un insieme fuggevole e caratteristico che dota lo spazio di un'impronta fisica e simbolica dai tratti inediti. L'uomo è parte integrante dell'ambiente sonoro che contribuisce a costruire e modellare attraverso molteplici pratiche.

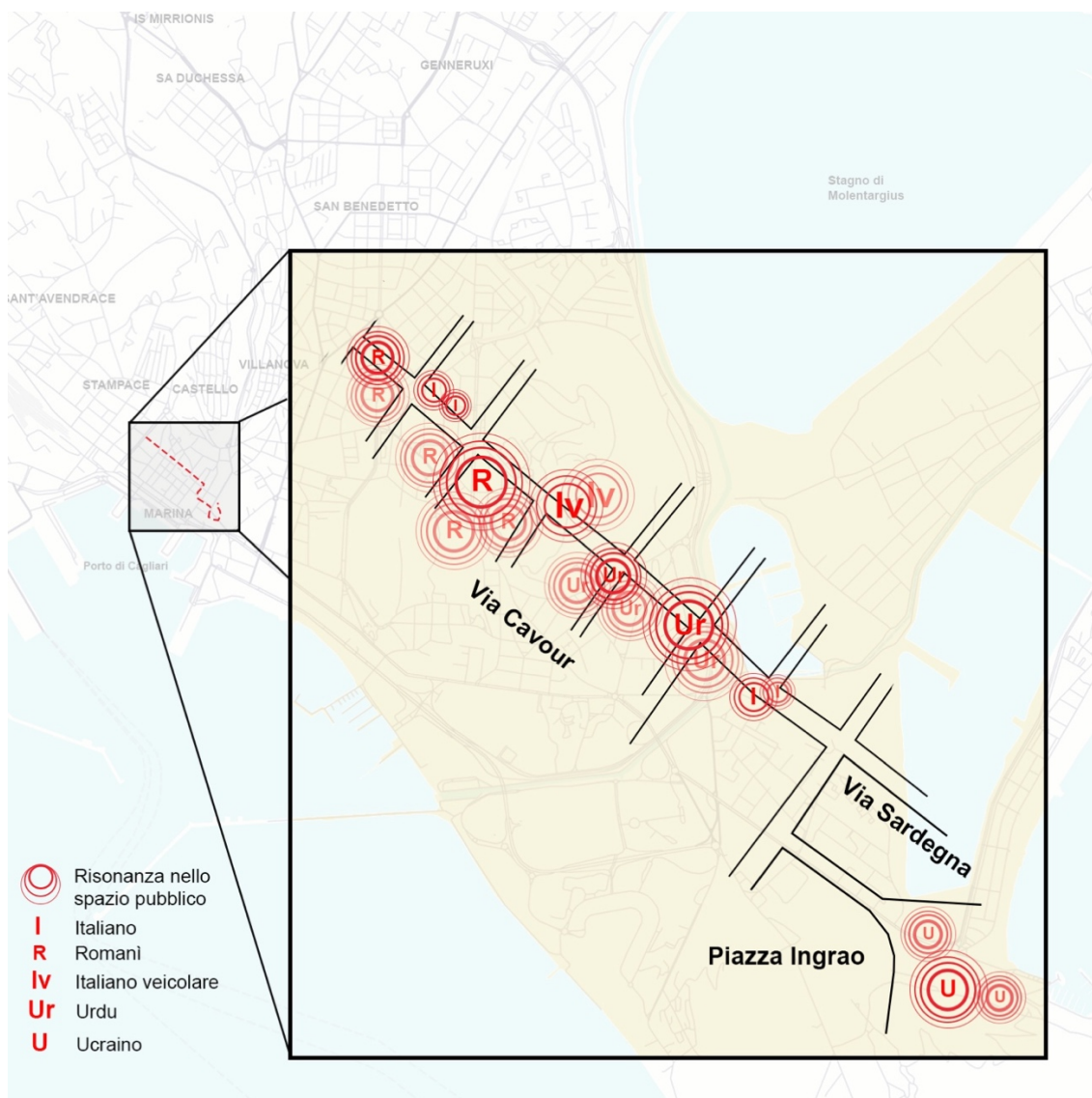


Fig. 3.8. *Soundwalking* nel quartiere Marina, tra via Cavour e Piazza Inghrao. Elaborazione Gaias (2019)

Ciò detto, il panorama linguistico di luoghi interessati da un rapido e improvviso cambiamento morfo-sociale, non si limita alle presenze di residenza, ma deve la sua varietà anche alla presenza di lavoratori nel quartiere o, ad esempio, al passaggio costante di turisti. In tutti i casi, l'elemento linguistico è fondamentale nel modellare la varietà delle presenze nello spazio pubblico⁴⁷.

⁴⁷ Si veda il webdoc → “*Soundscape*”
















Questo è parte integrante e strutturante dei diversi ambiti nei quali si struttura la vita pubblica e privata dell'individuo, oltre ad essere elemento ricorrente nelle forme di riconoscimento e integrazione pubblica da parte delle diverse componenti dello spazio urbano. Sempre attraverso un ascolto puntuale dei luoghi e delle nuove geografie urbane (Guarrasi, 2012), è stato possibile ritrovare all'interno dei percorsi di ricerca non soltanto i suoni legati alle diverse lingue, ma più nello specifico quelli derivanti da molteplici attività e pratiche spaziali legate a svariati ambiti della vita di tutti i giorni. Come si può osservare nella carta (fig. 3.9), sono svariate le pratiche e gli attori che partecipano alla ridefinizione sonora dello spazio urbano. Aggiungendosi ai suoni di una quotidianità storicamente strutturata, o interponendosi nel mosaico sonoro della città, questi suoni rappresentano nuovi profili di cittadinanza “dal basso” costruiti su forme di co-presenza che si articolano in diverse tipologie di pratiche spaziali: alcune più legate al tessuto commerciale della città, altre legate a dinamiche religiose, altre a eventi, manifestazioni o luoghi più squisitamente pubblici (cfr. fig. 3.9). In questo caso, il suono interviene a spiegare meglio (a completare) la dimensione e le funzioni di tali luoghi che “si sovrappongono”, tra vecchi spazi quotidiani e tradizionali e nuovi spazi “interstiziali” della città. Un dialogo che prende piede nel suo comparire nello spazio e nel suo (r)esistere come elemento di novità del paesaggio urbano.

I tratti che emergono dalla lettura di questo breve excursus sullo spazio pubblico sono le sue caratteristiche di apertura, di spazio di confronto, ma anche la sua natura di “spazio di negoziazione”. Per questo motivo, tra forme sedimentate e forme emergenti di cittadinanza e di utilizzo degli spazi, esso è estremamente mutevole e soggetto alle manifestazioni di agency territoriale cui è sottoposto, per mano di diversi attori e diverse comunità. In ciò, la sua conformazione è necessariamente temporanea: non solo negli usi che se ne fanno, ma nelle sue forme visibili (e sonore), che sono destinate a cambiare continuamente (Schafer, 1985). Si tratti di piazze, strade, parchi o edifici pubblici, le manifestazioni della diversità culturale che abbiamo potuto osservare, richiamano la dimensione di uno spazio pubblico anche come luogo della rivendicazione “normale e quotidiana” della diversità, non perché anonima, indifferente o superficiale, ma perché partecipa del progetto sempre più quotidiano e *in progress* di uno spazio pubblico contemporaneo.



Fig. 3.9. Paesaggio sonoro e contesti “migranti” nei quattro quartieri storici di Cagliari

La carta rappresenta la distribuzione spaziale nei quattro quartieri storici di Cagliari dei segnali e degli eventi sonori individuati durante i percorsi di ricerca. I luoghi e le “situazioni sonore” vengono identificati mediante simboli che li distinguono per tipologia e capacità di irradiazione sonora: in questo caso, alcune aree sono state messe graficamente in evidenza mediante delle aree puntinate di diverso colore, per essere “zone di irradiazione sonora”, ovvero luoghi che generano più esplicitamente forme di “mescolanza sonora” di pratiche, lingue e temporalità nell’utilizzo dello spazio pubblico. Il suono interviene a spiegare meglio la dimensione e le funzioni di tali luoghi che “si sovrappongono”, tra vecchi spazi quotidiani e tradizionali e nuovi spazi “interstiziali” della città. Il simbolo che ne identifica la capacità potenziale di irradiazione sonora tiene in conto di queste variabili (spazio aperto o chiuso, tipologia dell’edificio o della strada, piazza, etc.); ciò detto, la riproposizione grafica del dato non tiene conto, in questa sede, di analisi numeriche o rilevazioni ambientali tecnologiche, quanto di osservazione territoriale e attenzione alle pratiche che in tali luoghi si manifestano. Tra i luoghi segnalati, diverse chiese ortodosse e alcuni altri luoghi del culto “migrante”, oltre una serie di esercizi commerciali legati all’ “*ethnobusiness*”; segnalati anche alcuni luoghi pubblici -strade, piazze, luoghi di incontro – particolarmente significativi per questa ricerca e per i quartieri presi in considerazione. È invece difficile delineare un tratto che riguardi più precisamente la dimensione abitativa dei quartieri in esame; ciononostante, la dimensione residenziale è certamente interessante, in quanto le dinamiche dell’abitare lo spazio domestico si protraggono, anche attraverso il suono, verso l’esterno, generando situazioni sonore di vicinato che cambiano sensibilmente le forme sonore di un luogo, di una strada, un isolato o un quartiere.

-  Irradiazione sonora nello spazio pubblico
-  Diffusione sonora in parcheggi a dominanza senegalese
-  Diffusione sonora presso piazze, luoghi di incontro
-  Diffusione sonora in Zone a carattere commerciale
-  Diffusione del suono presso luoghi di culto
-  Ristorazione (Ristoranti, Fast food, Café-Bar)
-  Negozi di alimentari
-  Negozi di artigianato, abbigliamento, casalinghi
-  Parrucchiere o centri estetici
-  Telefonia e comunicazioni, servizi di trasferimento denaro
-  Zone di ambulanzato
-  Biblioteche, scuole serali per stranieri
-  Moschea
-  Tempio Sikh
-  Chiese Cristiano-Ortodosse

Capitolo 4

Ierotopie e Ierofanie, percorsi urbani tra sacro e profano

Introduzione

Orientandosi tra spazio pubblico e spazio sacro, si osserveranno in questo quarto capitolo i tipi di legami e di impegni costruiti dai migranti come collettività, con riferimento alle temporalità migratorie nonché alle condizioni dell'insediamento – che incidono implicitamente sulla visibilità e sulle mobilitazioni urbane. Quali interazioni gli individui, i gruppi e le comunità instaurano con gli attori urbani (collettività locali, enti pubblici, associazioni, ecc.)? Secondo quali modalità, e secondo quali rapporti di forza, questi spazi affermano il loro posto nella città? In che misura questi luoghi della città permettono ai gruppi ed ai singoli di ricostruire “porzioni” di quei luoghi d'origine in quelle che ora sono diventate la «loro città»? Si tratterà, qui, di cogliere i percorsi – in termini di mobilità spaziale e sociale dei migranti, a titolo individuale o collettivo – alla luce della loro partecipazione al dibattito pubblico, nei vari ambiti che regolano la vita urbana: sociale, culturale, politico e religioso. Saranno considerati anche i luoghi coinvolti in queste forme di partecipazione e di impegno: si tratta di luoghi centrali o periferici? Qual è il loro *status* (punti di incontro, locali di associazioni ecc.)? Sono luoghi inseriti in reti di rapporti locali ed extra-locali più ampie? Tramite queste forme di esistenza nello spazio urbano, queste reti e i luoghi che le animano “da altrove”, riescono a “produrre degli spazi altri”, consentendo a chi li frequenta, abita e partecipa, di ritrovare i tratti di un senso di identità culturale da ricomporre in un territorio differente. La prima parte di questo capitolo mira a fornire una narrazione e una cartografia delle “nuove forme di territorializzazione del sacro”, costituendo un buon punto di partenza per ricomporre il “caleidoscopio della città contemporanea” (Cattedra, 2013) e studiare l'evoluzione degli spazi della città in relazione alla funzione, all'utilizzo e agli eventi che ne determinano la forma e la sostanza. Ampio spazio è dedicato ai luoghi e alle situazioni riconducibili al campo religioso musulmano per via di una serie di motivi legati alla visibilità dei luoghi dell'islam urbano e al risalto mediatico che tali luoghi possiedono nel discorso

pubblico. In relazione a ciò, essi sono anche i luoghi più “controversi”, più dibattuti e, pertanto, anche i più sensibili. Perciò, una seconda parte del capitolo consiste in un’operazione di sintesi analitico-riflessiva, dove si cercherà di mettere in luce le dinamiche discorsive e concrete che emergono dalla presenza sul territorio dei luoghi presi in considerazione.

Attraverso l’osservazione attenta di tali luoghi, una narrazione che voglia parlare del diritto alla città, allo spazio e alla convivenza e delle possibilità di interazione culturale che da questi fattori scaturiscono, si orienta in maniera quasi naturale.

4.1. Spazi religiosi, spazi sacri e spazi culturali: una lente di osservazione privilegiata. *Are Gods back in town?*¹

Osservare lo spazio pubblico cercando di ricostruire un’ossatura della città attraverso la ricerca dei luoghi altri, di quella diversità culturale che ogni giorno è sempre più presente e sempre meno diversa, conduce inevitabilmente a confrontarsi con uno degli aspetti più cangianti del discorso sulle migrazioni nella città post-secolare, cosmopolita e “super-diversa” (Vertovec, 2007). Si tratta del discorso relativo alle pluralità religiose e alla presenza, nello spazio europeo, di nuove testimonianze del culto che “avanzano” laddove una certa unitarietà religiosa aveva ormai da anni forgiato le identità nazionali e retto gli stati e le comunità che in essi si rispecchiavano.

Visto e considerato il posto che ricoprono nella sfera pubblica le relazioni che esistono tra religione, località e comunità, sempre più studiosi afferenti alle diverse declinazioni disciplinari delle scienze sociali ed urbane, e la geografia in particolare, hanno diretto il loro interesse verso lo studio e l’analisi delle religioni all’interno delle società occidentali (Racine, 1993; Kong, 1999, 2001, 2007; Hervieu-Léger, 2001; Knott, 2005; Papotti, 2006; Knott, Vazquez, 2014; Gusman, Gonzalez 2016; ecc.)². Sono diversi gli

¹ Il riferimento è una parafrasi della già citata canzone dei Thin Lizzy, *The boys are back in town* (1976)

² Si ricordi come nella tradizione geografica il rapporto tra la città e le forme religiose di sacralizzazione sono state un tema dibattuto già in passato. Su tutti, un lavoro fondamentale e paradigmatico per l’apertura a nuove prospettive. È stata quella di Deffontaines (1948). Nonostante ciò, i lavori successivi si sono in gran parte concentrati sugli aspetti localizzativi e distributivi del fatto religioso su scala regionale, nazionale o globale, in cui minore considerazione veniva data alle diverse implicazioni sociali, in gran parte dei casi discusse a partire da dati statistici e analisi numeriche.

approcci che riprendono in mano lo studio delle religioni facendone elemento distinto e non parte integrante del più ampio discorso sugli “stili di vita urbani” (Wirth, 1921), nonostante l’evidenza delle diverse territorialità religiose raccontate, in riferimento ad alcuni siti in particolare, di luoghi dall’elevato valore simbolico e politico in diversi contesti urbani.³ Nel nostro caso, l’intento è quello di definire un percorso di studio che non voglia solo identificare le religioni in città, ma “*le religioni della città*” (Gusman, Gonzalez, 2016).

Ricollegandoci per un momento al discorso iniziale sulla città e sull’urbano, possiamo evidentemente mettere in rapporto l’attenzione ai luoghi del sacro e del culto al rinnovato interesse per l’urbanità e le sue forme contemporanee. La sfera religiosa e rituale, che in passato veniva infatti relegata alle società e agli ambiti più rurali o tradizionali, si poneva in contrasto con la dimensione della città – emblema della modernizzazione – che viveva un processo di industrializzazione e secolarizzazione degli spazi in favore di una “sacralizzazione” di questi ultimi in senso moderno, economico e decisamente più laico⁴.

Il progressivo allentarsi della tensione tra rurale ed urbano ha contribuito anche a mettere in discussione il fatto che le religioni dovessero rimanere ancorate all’ambito tradizionale-rurale, quindi al di fuori delle città. Altro elemento importante nel “ricucire” il rapporto tra scienze sociali e religioni è stato anche il notevole diffondersi, soprattutto in molti contesti urbani del “sud”, di movimenti fondamentalisti di diversa matrice ideologica, le cui manifestazioni sono spesso di grande portata, e la cui presenza accentua e rende visibile la presenza religiosa nello spazio urbano a tal punto da non poter non considerare i movimenti religiosi come elemento di spicco nello studio delle comunità urbane (*Ibidem*). Parallelamente, quello che la letteratura ha messo in evidenza come un processo di graduale individualizzazione dell’esperienza religiosa, legando dunque processi di alienazione, secolarizzazione e modernizzazione, produrrebbe un notevole indebolimento delle forme

³ Ad esempio, il forte valore sacrale di una città come Gerusalemme, “plasma” il modo di vivere degli abitanti in stretto rapporto all’adesione religiosa e culturale. Storicamente interessata da dinamiche di sovrapposizione e ri-territorializzazione dei luoghi, è anche oggi il fulcro geografico del terremoto politico sociale, culturale e bellico che interessa i territori Palestinesi (di cui Gerusalemme viene definita capitale) e le forme di occupazione israelo-sioniste, che ne identificano invece la capitale dello stato di Israele (supportata anche dall’avallo politico degli USA). Sul valore e il ruolo del patrimonio geografico nel forgiare sistemi di appartenenza e identità, con riferimento al caso di Gerusalemme, si veda Cananeh (1993).

⁴ Come si è discusso in precedenza (cfr.cap.1), la partizione categorica fra rurale ed urbano affonda le sue radici in una lunga tradizione negli studi sociali, tanto in antropologia quanto, per ciò che riguarda più da vicino lo statuto delle città, in storia e sociologia urbana. La doppia tendenza alla privatizzazione (moderna) e alla ruralizzazione della religione (conseguenza della modernità urbana) ha dunque relegato quest’ultima all’ambito eminentemente rurale, definendolo quasi come un elemento di resistenza contro il progresso industriale moderno.

tradizionalmente comunitarie del vissuto religioso cui corrisponderebbe un allontanamento dalla sfera comunitaria della religione. A ben vedere, però, veicolare un'immagine generalizzata della fede come un vissuto estremamente soggettivo e individualistico, si scontra con le forme di spiritualità che si possono ritrovare nella città contemporanea (Habermas, 2008; Maniscalco, 2015; Ambrosini, Garau, 2016). Questo è tanto più vero quando ci si riferisce alle forme comunitarie di co-presenza che hanno preso piede in molte città europee di diverse dimensioni (Cagliari è uno dei numerosissimi esempi), dove il numero sempre crescente di luoghi di culto "altro" e di "religioni migranti" ha aperto un'ulteriore breccia nel campo degli studi urbani e religiosi.

Gli studi socio-geografici, in questo senso, bene si prestano alle analisi territoriali nei contesti urbani, seguendo due filoni principali: da un lato, studi e ricerche che portano la loro attenzione sulle dinamiche e le strategie che le differenti comunità mettono in atto per ottenere visibilità pubblica e politica; dall'altro, casi di studio che lasciano emergere differenti punti di vista su quelle "topografie della santità" che contraddistinguono e trasformano le caratteristiche delle città contemporanee (Papotti, 2007; Knott, Vazquez, 2014). Come sottolinea Alessandro Gusman (2016), ciò che accomuna questi recenti approcci è principalmente la considerazione che la sfera religiosa ha notevolmente contribuito a rimodellare gli *urbanscapes* contemporanei in maniere e forme inedite, mediante pratiche creative "dal basso" volte all'occupazione e riutilizzo di spazi abbandonati o interstiziali (Cattedra-Memoli, 2003; Vieillard-Baron 2013). La città riceve nuovi significati anche attraverso la complessificazione del tradizionale panorama visuale e sonoro, attraverso la *mise en scène* di strategie di occupazione dello spazio fisico e sonoro mediante la presenza stabile o temporanea sul territorio di nuove forme architettoniche, processioni, eventi e manifestazioni che ridisegnano le quotidianità degli spazi urbani contemporanei. Questa sorta di "territorializzazione condivisa" (Giorda, Stopani, 2017) si basa su uno spazio che è tutto fuorché neutro: è anche per questo motivo che tali pratiche di sacralizzazione dello spazio entrano spesso in conflitto con altri elementi e dinamiche territoriali che rimarcano in buona parte una continua ostilità culturale, pubblica e politica (o meglio, che si rifà a un discorso pubblico e politico), che si trasforma alcune volte in veri e propri casi di "fondamentalismo culturale" (Bachis, 2018). Per la geografia sociale, il compito è quello di indagare le forme di "territorializzazione del nuovo" al fine di avviare un processo di

riconoscimento dell'espressione pubblica di tali "identità urbane" differenti da quelle che normano e livellano il contesto di insediamento (Amato, 2009; Giorda, Stopani, 2017).

4.2. La città "superdiversa": strategie di occupazione e organizzazione dello spazio religioso della città di Cagliari

Come si è potuto osservare, nelle ultime decadi il fenomeno delle migrazioni ha interessato gli spazi urbani di diverse città europee su scale multiple, portando gli studi sociali e geografici a interpretare la città in maniera differente. Inizialmente focolare della progressiva scomparsa delle religioni, le città sono oggi pensate come "templi dell'identità urbana" (Becci, Burchardt, Giorda, 2017) in cui innovazione religiosa, migrazioni transnazionali e festival o manifestazioni di altra natura modificano l'identità di alcuni spazi, riportando al centro l'interesse per il sacro.

La città rappresenta un sistema estremamente variegato, le cui radici sono da ricercarsi già in un insieme che nasce per unione o aggregazione⁵: di idee, di principi, di persone o di popoli. In rapporto a questa diversità sempre più determinante e cangiante degli spazi urbani e di chi li abita, il concetto di "*super-diversity*" (Vertovec, 2007), già annunciato nel primo capitolo di questo lavoro (cfr. par. 1.2.3.), appare pertinente per descrivere l'ambiente urbano in rapporto ai movimenti migratori ed al gioco delle identità che in essi si riscrivono e si ridefiniscono, tanto quelle degli individui quanto quelle delle collettività e degli spazi. Questi contesti, sostiene Vertovec, sono eterogeneamente composti da

«differential immigration statuses and their concomitant entitlements and restrictions of rights, divergent labor market experiences, discrete gender and age profiles, patterns of spatial distribution, and mixed local area responses by service providers and residents» (2007: 1025).

Leggere una tale e complessa *super-diversità* implica il tener conto di vari fattori che insieme concorrono a ridefinire questi spazi. Concentrarsi su uno o più aspetti enunciati da Vertovec, tuttavia, può avvantaggiare una comprensione più profonda delle sfaccettature di

⁵ O, come riportato nel capitolo 1, per addensamento (Rossi, 1989; Martinelli, 2003)

un fenomeno come quello delle migrazioni contemporanee. A tal proposito alcuni autori hanno proposto il termine di “*religious super-diversity*” (Becci, Burchardt, Giorda, 2017), riflettendo su come le diverse strategie di appropriazione ed apparizione territoriale delle diverse comunità religiose insediatesi nell’apparato urbano, rendano evidente un certo grado di “interferenza” nei lineamenti tradizionali della città, nel nostro caso di Cagliari, in cui la diversità non è, per così dire, endemica.

Inoltre, la “super-diversità” della quale si vuole parlare, include anche alcune “diversità religiose” che non appartengono propriamente, o non sono direttamente collegate, alle migrazioni transnazionali. Di fatto però, possono anch’esse essere considerate come “migranti”, in quanto si tratta di declinazioni della fede che non appartengono ad una tradizione culturale locale.

Mi riferisco a tutte quelle topografie della santità (Papotti, 2007) localizzabili nello spazio urbano, anch’esse più o meno in luce nella sfera pubblica, come *Scientology*, *Soka Gakkai*, gli *Hare Krishna* o i Testimoni di Geova e le varie nuove chiese appartenenti in diversa forma e misura alla tradizione cristiano-cattolica. Prendere in considerazione queste presenze religiose, anche per completezza di informazione, può essere utile al fine di osservare come, ad esempio, ci possano essere dinamiche di insediamento simili tra le suddette religioni e le più “classiche” religioni migranti, quali l’Islam, nelle sue diverse forme, il Cristianesimo ortodosso o il Sikhismo.⁶

Volgendo lo sguardo al locale, la prova dell’apparizione spaziale della diversità religiosa non è data soltanto dall’incremento della popolazione straniera e dei centri di preghiera. Vi sono anche elementi di natura visuale, uditiva o gastronomica che partecipano alla rideterminazione dell’ordine dello spazio pubblico nelle città, riconfigurandone le funzioni elementari di spazio votato all’incontro (di culture), alla discussione, al dialogo - o

⁶ In questa analisi, tuttavia, per questioni legate alle tempistiche e alle difficoltà di accesso a una così grande varietà e mole di informazioni, si è scelto di trattarle in maniera liminale, limitandosi ad osservarne la distribuzione sul territorio e inserirle a titolo denominativo nella classificazione panoramica delle “nuove religioni” nella città metropolitana di Cagliari. Tuttavia, interviste e occasioni di incontro con alcuni dei rappresentanti di tali espressioni del culto, non ché mediante pregresse conoscenze riguardo alcune realtà in particolare, hanno fornito comunque dati trasversali che hanno permesso di riformulare anche altre considerazioni in relazione al panorama religioso locale, quali, come avremo modo di vedere più avanti, facilità o difficoltà di insediamento, ricerca di uno spazio consono allo svolgimento delle funzioni, visibilità o invisibilità mediatica, rapporto con la popolazione locale, etc. Capitolo a parte meriterebbe la trattazione di un altro “spazio sacro” identificabile nelle pratiche cultuali della comunità cinese, la quale non si distingue per essere pubblicamente molto visibile. Tuttavia, in un’estensione di significato, si può recuperare una forma di sacralizzazione dello spazio da parte della comunità cinese nelle occasioni di manifestazione pubblica che riguardano il Capodanno cinese che annualmente prende luogo a Cagliari (come in altre città). Si veda il par. 3.4.1.

al conflitto (Appadurai, 2001). Questi elementi modellano un insieme polisemico che trasforma, con nuove trame e mobilità, i ritmi dell'ambiente urbano: trasformazioni religiose e trasformazioni urbane hanno secondo Gusman, connessioni significative (Gusman, 2016). In questa tipologia di analisi, uno spazio religioso diventa una "lente di ingrandimento" attraverso cui osservare le pratiche territoriali che individui o gruppi di persone mettono in atto. Per questo motivo, seguendo lo schema operativo proposto da Knott, è importante prendere in considerazione in che forma si rendono manifeste nella sfera pubblica le modalità attraverso cui i diversi gruppi religiosi *seek place* (cercano un luogo), *make place* (fanno, fondano, fabbricano un luogo) e *keep place* (mantengono un luogo) (Knott, 2005; Knott-Vazquez, 2014).

Il tentativo è stato quello di ricondurre l'emergere e la successiva sedimentazione dei nuovi luoghi di culto nello spazio urbano a queste diverse modalità di appropriazione dello spazio stesso, cercando di ripercorrerne brevemente la storia attraverso la loro rivelazione pubblica e le testimonianze raccolte a vari livelli. Ciò che è fondamentale comprendere è come, nella loro dimensione diasporica, il sacro e il culto giochino un ruolo importante nella produzione e nella ri-produzione dello spazio sociale: le comunità transnazionali radicano sé stesse tanto nei contesti di origine quanto in quelli iscritti nelle nuove reti migratorie. Queste si esprimono mediante la mobilità dei propri fedeli, tanto nella materialità dello spazio, quanto negli spazi della comunicazione e in quelli "virtuali" del web mediante "performance territoriali", siano esse quotidiane o rituali (Agier, 1999; Knott, 2005; Turco, 2010).

A ben vedere, è forse possibile leggere un certo grado di correlazione tra la visibilità pubblica di questi luoghi – e delle pratiche ad essi connesse – e le modalità insediative sopraindicate. In linea di massima, le istituzioni dell'*establishment* religioso (Giorda, 2015) territorialmente dominante (nel nostro caso il cattolicesimo), attuano apparentemente strategie di *place keeping* di fronte alla concorrenza di nuove confessioni nel panorama religioso locale – come le religioni migranti, diasporiche e transnazionali – o le nuove tipologie di spiritualità emergenti nel panorama nazionale e internazionale, che attuano sul piano territoriale strategie cosiddette di *place making* e *place seeking*.

In questo senso, gli "spazi migranti" mettono in pratica strategie di *ricerca* (in quanto cercano un "posto" di riconoscimento tanto nello spazio fisico e nella sfera pubblica urbana), strategie di *costruzione territoriale* (in quanto propriamente "fondano" e "fanno" il luogo), nonché strategie di *mantenimento*, ovvero di radicamento territoriale mediante il

mantenimento di legami transnazionali con i contesti di origine, verso i quali l'idea di quel preciso luogo sacro è tendenzialmente orientata (in senso fisico e simbolico), attraverso la riproposizione di segni, simboli, pratiche e manifestazioni che rimandano esplicitamente all'idea territoriale originale. (Cattedra, Gaias, 2019).

Le istituzioni religiose globali agiscono dunque da “collante” tra più contesti territoriali, in quanto queste

« shape the transnational migration experience at the same time that migrants chip away at and recreate global religions by making them local and then starting the process anew. Transnational migrants bring particular incarnations of global religion with them, create new forms by combining what they bring with what they encounter, and then reintroduce these ideas, practices, identities and social capital – or what I call social remittances – back to their sending communities. » (Levitt, 2003: 849).

Detto ciò, anche il mantenimento plurilaterale di un rapporto di (r)esistenza lontano dal contesto di origine può essere considerato parte di una strategia più ampia di ricostruzione identitaria e di affiliazione.

Si tenterà di fornire uno sguardo sulla diversità culturale tenendo conto dei limiti effettivi dell'analisi: l'assenza di indicazioni precise sull'appartenenza religiosa nei censimenti, così come le differenze tra pratiche de-territorializzate e la temporaneità e circolarità delle comunità - e dei relativi luoghi di culto - che si installano più o meno provvisoriamente negli spazi urbani. L'esito sarà, dunque, un quadro analitico non troppo rigido e parziale, in fase di aggiornamento e ridefinizione.

Tab.n. 4.1. I nuovi luoghi di culto nella città Metropolitana di Cagliari.

Nome	Anno di inizio attività	Luogo	Fedeli/ Numero di frequentanti e temporalità di utilizzo ⁷	Status ⁸
Moschea di via del collegio - "El-Hoda"	1994	Via del Collegio 33 Cagliari	Frequentazione eterogenea e multietnica: Pakistani, Indiani, Marocchini, Senegalesi, Italiani convertiti all'Islam, etc. Frequentata saltuariamente anche da alcune donne. Il numero è variabile a seconda delle ricorrenze (festività, preghiera collettiva del venerdì); numero partecipanti: ca. 400-500; frequentazione saltuaria durante il resto della settimana	Autofinanziato; locale in affitto mensile a canone variabile (circa 500 euro)
Centro di Preghiera di Monteclaro	2015	Parco di Monteclaro Cagliari	Frequentazione eterogenea e multietnica, come per la Moschea di Via del Collegio; frequentata anche da alcune donne; frequentata esclusivamente in occasione della preghiera del venerdì; numero partecipanti: ca. 200-300	Autofinanziato; locale in affitto annuale da versare all'ente preposto (1000 euro)
Centro di preghiera di Villasor	1998	Strada Consortile Villasor-Monastir	Frequentata prevalentemente da persone di nazionalità marocchina; possibile frequentazione da parte di Bosniaci; numero partecipanti: n.c.	Autofinanziato; stabile acquistato dalla collettività (per anni si è pagato l'affitto)
Centro di preghiera di Via XX Settembre – associazione Islamica	2018	Via XX Settembre 41, Cagliari	Frequentata prevalentemente da persone di nazionalità pakistana e bengalese; frequentata tutti i giorni, specialmente il venerdì per la preghiera collettiva; numero partecipanti: ca. 200-300	Autofinanziato, stabile in affitto alla comunità
<i>Dabira Muride</i>	1994	S.p. 17, Flumini di Quartu	Frequentata da parte della comunità senegalese appartenente alla confraternita Sufi della <i>Muridiyya</i> ; frequentata anche da donne, soprattutto durante le festività e celebrazioni; numero partecipanti: variabile a seconda del periodo e della ricorrenza: in media, 500-600; a volte anche 1000;	Acquisizione della proprietà mediante una raccolta fondi portata avanti già dai primi senegalesi insediatisi all'epoca in tutta l'Isola
<i>Dabira Tidjane</i>	2002	Quartu S.Elena	Frequentata dalla comunità senegalese appartenente alla confraternita Sufi della <i>Tidjaniyya</i> ; numero partecipanti: variabile a seconda delle celebrazioni, ca. 100	Autofinanziato; locale in affitto (n.c.)
Parrocchia ortodossa russofona del Patriarcato di Mosca "San Saba il Santificato"	2009*/2011	Via del Duomo 23, Cagliari	Frequentata prevalentemente da donne provenienti dai Paesi dell'Ex blocco Sovietico (Russia, Bielorussia, Georgia, Ucraina) che condividono la matrice linguistica; frequentata prevalentemente giovedì e domeniche; partecipanti:	Stabile in concessione a titolo gratuito - Cappella privata di proprietà della famiglia Aymerich.

⁷ Il dato relativo alla frequentazione e alle temporalità è chiaramente suscettibile di variare. Si tratta infatti, specialmente per alcune realtà, di un contesto in costante evoluzione che non permette di stabilire con certezza dati numerici ma solo di fornire un'idea di fondo tuttavia utile ad un inquadramento della dinamica. I dati raccolti fanno riferimento, come ultima data, all'aprile 2019.

⁸ I dati a riguardo sono stati forniti perlopiù dagli interlocutori diretti e responsabili dei luoghi di culto in questione.

			ca. 100 in numero variabile per eccesso durante le festività comandate	
Parrocchia Ortodossa Rumena del Patriarcato di Bucarest “Santo Antim Ivireanul”	1990*/2009	Piazza San Sepolcro 5, Cagliari	Dapprima esistente come gruppo di fedeli sparsi, è oggi frequentata prevalentemente da donne provenienti dalla Romania; moldavi, rom, sinti; prevalentemente i giovedì e le domeniche; partecipanti: ca. 150, in numero variabile per eccesso durante le festività comandate	Stabile della Diocesi di Cagliari; condiviso con la Chiesa Cristiano-Cattolica, medesimo edificio
Chiesa Ortodossa di Malta e San Marino del Patriarcato di Costantinopoli	1998	Via Cagliari 86 Quartu S. Elena	n.c.	n.c.
Chiesa ortodossa dei SS. Cipriano e Giustina ed Efsio Martiri Diocesi Ortodossa di Nora/Cagliari	1995	Via S.Rita 7 Selargius	n.c.	n.c.
Chiesa ortodossa montenegrina	n.c.**.	Via dei Genovesi 36 Cagliari	n.c.	n.c.
Chiesa Greco-Cattolica di Rito Bizantino	2016	Via Santa Restituta Cagliari	Frequentata da uomini e donne (in prevalenza) di nazionalità ucraina;	Stabile in concessione dalla Diocesi di Cagliari
Chiesa Evangelica Battista di Cagliari	1954 ⁹	Via Regina Margherita 54, Cagliari	Frequentata prevalentemente da Italiani; saltuariamente da altre nazionalità (nigeriani, coreani, etiopi). Partecipazione i fine settimana, prevalentemente la domenica, maggiore nelle festività comandate e nelle ricorrenze; partecipanti: ca. 70-100; La chiesa possiede un secondo stabile, chiamato “Casa Eben Ezer” presso il quartiere Poetto, via Ausonia 25.	Finanziata dalla Chiesa Evangelica Battista Italiana; 8x1000; Stabile di proprietà della Chiesa
Chiesa Evangelica Nigeriana <i>The Redeemed Christian Church of God</i>	2009*, 2012	Ex-Vetreteria di Pirri, Vico Tofane, Cagliari	Frequentata esclusivamente da nigeriani, donne e uomini. Partecipazione durante i fine settimana, prevalentemente la domenica. Partecipanti: ca. 200	Prevalentemente autofinanziata; locali in affitto preso una rimessa non utilizzata (n.c.)
Chiesa Evangelica Nigeriana <i>Holy Ghost Power</i>	2015	Rione Santa Gilla (n.s.)	Frequentata da nigeriani, durante i fine settimana. Partecipanti: ca. 70	Autofinanziata, locali in affitto (n.c.)
<i>Pentecostal Missionary church of Christ</i>	2004	Via XX Settembre 45 Cagliari	Frequentata da filippini, donne uomini ragazzi e bambini; la partecipazione è di circa 70-100 persone durante le celebrazioni settimanali (domenica)	In parte autofinanziata, in parte dipendente dalla rete PMCC (4th Watch),

⁹ La Chiesa Battista di Cagliari, nonostante non possa essere certamente annoverata tra i “nuovi” luoghi del culto presenti nello spazio della città, viene inserita per la sua frequentazione da parte di alcuni individui e gruppi stranieri di tradizione evangelica, nello specifico, in generale, nigeriani, etiopi o eritrei e brasiliani. Inoltre, come avremo modo di vedere più avanti, essa ha assunto il ruolo di catalizzatore per altri gruppi religiosi insediatisi nell’area cagliaritano, cui questi facevano riferimento per questioni dovute principalmente ad una comunanza di fede.

				Distretto Europeo; locali in affitto mensile.
Chiesa Cristiana Evangelica Pentecostale	n.c.	Via Rossini 22/a Cagliari/ Via Deroma, Monserrato	Frequentata da Italiani durante i sabati e le domeniche; partecipazione: ca. 50	Finanziata dalla Chiesa Evangelica pentecostale italiana; 8x1000; locale in affitto.
Chiesa Evangelica ADI	n.c.	Via Cagliari 256 Quartu S. Elena	Frequentata da Italiani, durante i fine settimana; partecipazione: ca. 50-70	Finanziata dalla Chiesa Evangelica italiana; 8x1000; locale privato
Chiesa Cristiana Evangelica Salem	n.c.	Via Cortoghiana 28 Cagliari	Frequentata da Italiani, durante i fine settimana prevalentemente la domenica; partecipanti: ca. 50	Finanziate dalla Chiesa Evangelica italiana; 8x1000; locale in affitto
Chiesa Evangelica Cristiana Ames	n.c.	Via F.lli Cervi 46 Sestu	Frequentata da Italiani; i giovedì e le domeniche (in prevalenza); partecipanti: ca. 50	Finanziata dalla Chiesa Evangelica italiana; 8x1000; locale in affitto
Chiesa Evangelica Cristiana	n.c.	Via Gallus 14 Selargius	Frequentata da Italiani; i giovedì e le domeniche (in prevalenza); partecipanti: ca. 50	Finanziata dalla Chiesa Evangelica italiana; 8x1000; locale in affitto
Centro Evangelico Cristiano S'Agape	n.c.	Via Tolmino 20, Cagliari	Frequentata da Italiani; i giovedì e le domeniche (in prevalenza); partecipanti: ca. 50	Finanziata dalla Chiesa Evangelica italiana; 8x1000; locale in affitto
Sala dei Testimoni di Geova	n.c.	Più sedi sul territorio, dislocate tra i comuni dell'area metropolitana	Frequentata in prevalenza da italiani, conta anche francesi, romeni, filippini, cinesi e sudamericani di diverse provenienze geografiche; numero variabile a seconda delle occasioni; presenti soprattutto in attività di proselitismo itinerante	Autofinanziata tramite società per investimenti; finanziamenti volontari dei donatori. Locali in affitto a canone mensile
Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni (Mormoni)	2006	Via Peretti 7, Cagliari	Frequentata da missionari in prevalenza statunitensi e italiani, ma anche da nuovi adepti di diverse nazionalità, come italiani o nigeriani. La partecipazione è attiva durante tutta la settimana con corsi di lingua inglese o di altre tipologie; tuttavia, la partecipazione numerosa si ha le domeniche in occasione delle messe collettive: ca. 50 persone	Finanziata dalla Chiesa dei Mormoni
Chiesa di Scientology	n.c.	Via del Fangario 27, Cagliari	Non prevede una frequentazione quanto l'adesione alla dottrina. Nella sede sono presenti alcune persone che si occupano di gestire i locali.	Finanziata dalla Chiesa di Scientology
Soka Gakkai	2000	Via Legnano 21 Cagliari	Frequentazione eterogenea, prevalentemente italiani; il nucleo originario risale al 1979; ad oggi, i partecipanti sono ca. 150. Tuttavia il culto rimane legato alla pratica individuale, salvo poi incontrarsi presso la sede per attività di vario genere oltre quelle strettamente legate alla preghiera	Finanziata dall'Istituto Buddista Italiano, scuola Soka Gakkai; 8x1000

Tempio Sikh – Singh Sabha	2009	Via San Giovanni 286, Cagliari	Frequentata da persone provenienti dal subcontinente indiano, in prevalenza dalle regioni dell'India Settentrionale (Punjab). Ca. 70 persone (la comunità ne conta 500)	Autofinanziata dalla comunità; locale in affitto mensile (ca. 400 euro)
---------------------------	------	--------------------------------	---	---

Rielaborazione personale aggiornata di una tabella già proposta in Cattedra, Gaias (2019)
 * indica lo spostamento nelle date indicate da una sede all'altra; ** la dicitura n.c. indica la non classificabilità del dato

La tabella 4.1. classifica i nuovi luoghi di culto nella città metropolitana di Cagliari. Tali luoghi sono stati identificati mediante una ricerca sul campo, attraverso fonti dirette (testimonianze, sopralluoghi) o attraverso fonti secondarie (stampa locale, ricerca sul web). Sebbene sia parte di un contesto insulare e marcatamente “provinciale” rispetto ad altre aree di polarizzazione delle mobilità (italiane o europee), Cagliari, come evidenziato dai dati in tabella, ha conosciuto nell'ultimo ventennio un fermento sociale dovuto allo stabilirsi di nuove comunità straniere, con il conseguente diffondersi di luoghi del sacro e di forme localmente inedite di pratiche religiose che s'inscrivono nel più ampio discorso interculturale che ha investito recentemente il panorama nazionale. Si può leggere in tabella (4.1.) come, mediante il recupero di informazioni legate alla fondazione (o date di inizio attività) dei luoghi, al loro statuto pubblico, alla loro frequentazione, abbiamo potuto constatare la presenza ufficiale sul territorio di cinque luoghi dedicati al culto islamico¹⁰, di diversa tipologia e frequentazione; tre chiese cristiano-ortodosse, appartenenti a diversi patriarcati dalla diversa impronta nazionale; una greco-cattolica (che per comodità di trattazione inseriremo nel gruppo dedicato al culto ortodosso); circa dieci realtà evangeliche di diversa tipologia¹¹ (pentecostali, battisti, avventisti); un tempio Sikh e altre realtà emergenti non ascrivibili al Battismo o all'Evangelismo (come i Mormoni) o le cosiddette *new religions* (come

¹⁰ Esisterebbero a Cagliari altri luoghi decisamente più informali, che nello spazio di questa ricerca non si è potuti identificare con precisione. Mi riferisco, nello specifico, ad alcuni luoghi dove si praticerebbe il culto islamico che possono essere definiti privati, in quanto, stando ai suggerimenti e alle informazioni fornitemi da alcuni interlocutori, si troverebbero presso alcune abitazioni, garage, scantinati o sottoscala; poco frequentati e da gruppi autonomi senza statuto alcuno, sono per questa ragione difficili da individuare con precisione; per questo motivo, ho deciso di non elencarli nella tabella 4.1. Ciononostante, uno sguardo comparativo mostra come tale tipologia di spazi del culto islamico siano stati riscontrati in altri contesti territoriali, come dimostrano ad esempio gli studi condotti sulla *banlieue* parigina di Vieillard-Baron (2013) e quelli sull'agglomerato urbano di Perpignano condotti da Gartet e Yassine (2013).

¹¹ Di queste, alcune fanno esplicito riferimento alla frequentazione comunitaria su base etnica più che confessionale, come si avrà modo di vedere più avanti; rientra nella trattazione, per quanto non sia un “nuovo” luogo di culto, anche la Chiesa Battista di Cagliari (1954), utile per definire anche l'emersione e l'esistenza di altre realtà afferenti alla medesima tipologia di culto; per quanto riguarda le altre realtà evangeliche, buona parte di esse nascono come chiese “autonome” in virtù della volontà di alcune persone che hanno deciso di “fondare” il proprio luogo di culto.

Soka Gakkai, o ila chiesa di *Scientology*). A partire da ciò è stato possibile ridisegnare una “mappa del culto” della città metropolitana di Cagliari (cfr. fig. 4.1.), che mostra la distribuzione nella zona di nostro interesse dei luoghi individuati in tabella.

Va da sé che il numero degli edifici religiosi e delle istituzioni culturali e culturali traducono concretamente questa *superdiversità* e molteplicità di origini e di provenienze.

La base su cui si reggono tali insediamenti è, similmente a quanto succede nel resto della penisola, quella della forma associativa condivisa, unica forma nella quale, costituendosi come associazione culturale (e non luogo di culto), si ha la possibilità di ottenere uno spazio aggregativo da dedicare ad attività culturali e religiose. Questo è dovuto principalmente alle incongruenze esistenti in campo legislativo sulle possibilità di edificazione di un luogo di culto, così come sull’instabilità formale che le stesse associazioni religiose nazionali¹² che dialogano con gli attori statali non riescono ancora a superare (Allievi, 2010; Mancuso, 2015)¹³.

Nascono così diverse associazioni che reggono i luoghi di culto e che raggruppano, su base principalmente etnica, i fedeli musulmani, cristiano-ortodossi, sikh e di altre confessioni di diverse provenienze e nazionalità¹⁴. Alcune di queste associazioni rimangono abbastanza chiuse in sé stesse, mentre altre si propongono almeno discorsivamente di aprirsi alla società locale. Fattore quest’ultimo che non incide particolarmente sulla frequentazione dei luoghi di culto, fatta eccezione per la *dabira* muride senegalese o per il centro di preghiera di via XX settembre aperto di recente nel 2018 (cfr. tab 4.1.), la cui frequentazione resta pressoché esclusiva e legata apparentemente alla affiliazione ad una confraternita, a un rito, alla provenienza geografica, o come vedremo alla comunanza linguistica.

¹² Mi riferisco ad associazioni quali l’UCOOI (Unione delle comunità e delle organizzazioni islamiche in Italia) o la CO.RE.IS (Comunità religiosa Islamica italiana), le quali da decenni ormai lavorano al dialogo tra le istituzioni religiose e le istituzioni politico-amministrative in Italia. La maggiore difficoltà sta nel costruire un’adesione “totale” alle linee guida disposte dalle amministrazioni locali o nazionali, anche in relazione alla sistematica diversità presente all’interno della fede islamica (di culto, di affiliazione, di rito); da ciò deriva una complessità ulteriore nel presentarsi come soggetto “unico” e unito di fronte alle istituzioni.

¹³ La legislazione italiana in materia di costruzione dei luoghi di culto è infatti lacunosa e restrittiva verso quegli attori che abbiano avviato un processo di dialogo ufficiale con le istituzioni. Sebbene l’art. 19 della Costituzione Italiana stabilisca delle linee guida per la libertà di culto, non prende in carico le disposizioni in materia di costruzione, o più in generale, della possibilità di costruzioni fisiche di luoghi di culto afferenti a religioni non contemplate dagli accordi tra Stato e Chiesa. Si vedano sull’argomento, De Oto (2009) e Mancuso (2012).

¹⁴ Sulla distribuzione delle associazioni a Cagliari si veda il documento consultabile liberamente all’indirizzo http://www.liantza.it/pdf/ras/Associazioni_Regione_Sardegna.pdf

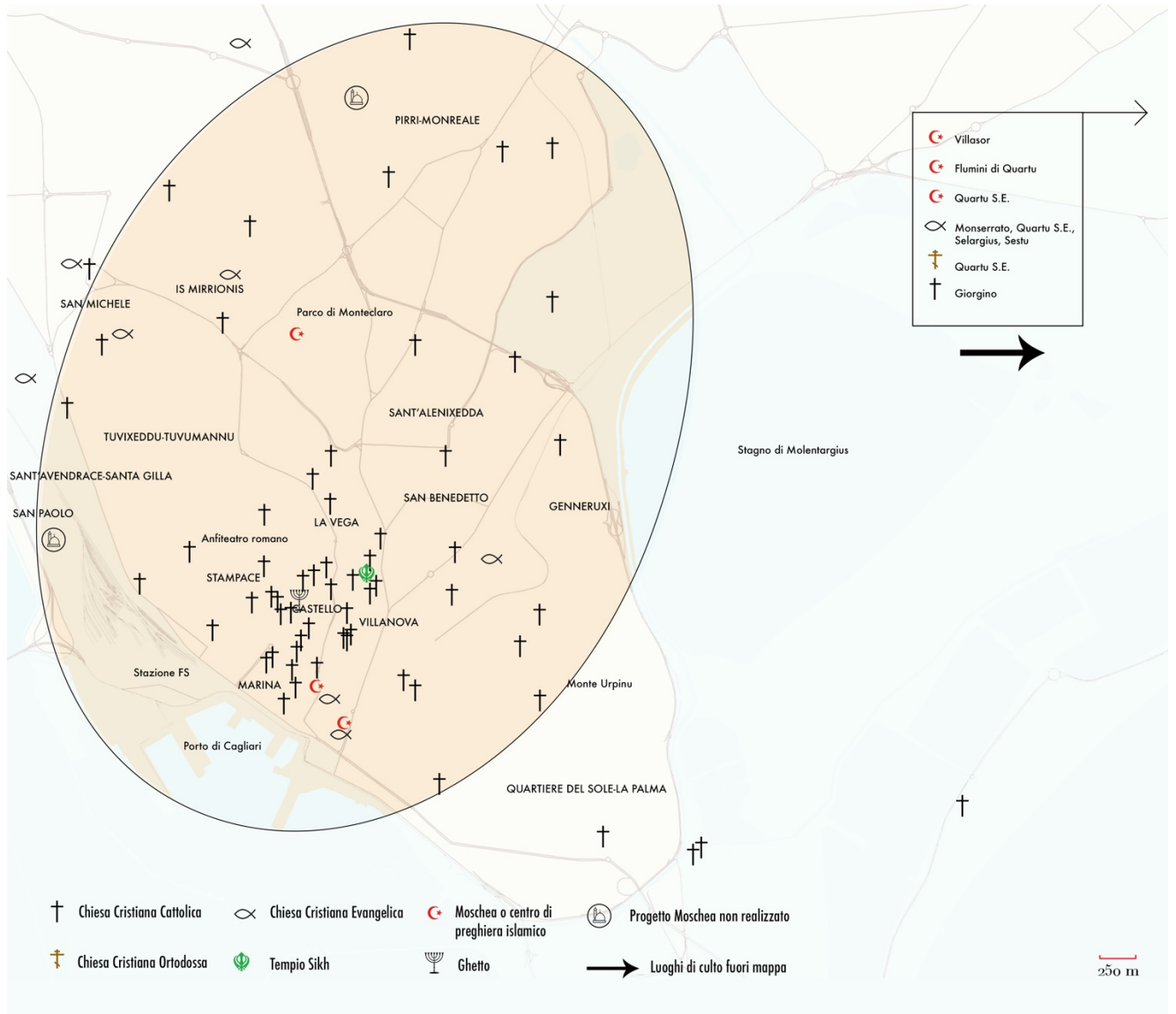


Fig. 4.1. L'emersione dei nuovi luoghi di culto nel paesaggio religioso cagliaritano. Elaborazione Gaias (2019)

4.2.1. Nelle Chiese Ortodosse, tra sovrapposizione e compromesso

Nella ricerca di tratti peculiari che descrivessero anche solo parzialmente le specificità di alcune pratiche religiose e di alcuni luoghi di culto a Cagliari, un primo itinerario ha permesso di rintracciare un cambiamento visivo e sonoro nel rapporto tra lingua, nazionalità di appartenenza, differenza di genere e di generazione, contesto e temporalità in una relazione che lega lo spazio pubblico allo spazio comunitario. Ci riferiamo in particolare ad alcuni luoghi, presenti da tempo nell'area urbana di Cagliari, frequentati da gruppi di cristiani appartenenti quasi totalmente alla medesima confessione. Questi, siano essi ortodossi, cattolici o evangelici e protestanti fanno solitamente riferimento a un medesimo gruppo etnico-culturale, a una provenienza geografica o una lingua e ci consentono, perciò, di definirle "chiese etniche" in quanto il cattolicesimo ha costituito uno dei principali fattori di attrazione nelle prime ondate migratorie verso l'Italia (Fioretti, 2013, Colucci, 2018).

Oltre ad essere la religione di uno stato (pur legislativamente dichiaratosi laico), la tradizione nazionale del cristianesimo è forte in Italia, così come è insita negli altri rami della cristianità, rafforzatisi nel tempo dopo le scissioni delle chiese cristiane occidentali. Tratti distintivi che complessificano lo scenario cristiano cattolico e successivamente ortodosso sono quello identitario "proto-nazionale" che ha dato vita a una serie di istituzioni della fede su base territoriale e geografica (Chiesa ortodossa greca, russa, serba, rumena, bulgara, georgiana, etiopica, montenegrina) o quantomeno linguistica, soprattutto nell'evoluzione contemporanea delle diaspore e delle migrazioni transnazionali (Tusor, Sanfilippo, 2014). L'evidenza di tale matrice geografica (geopolitica) di riferimento è riscontrabile in prima istanza nella scelta di denominazione delle chiese, le quali hanno nomi riferiti alla "nazionalità" (e i relativi patriarcati), che rompe di fatto con la tradizione cattolica romana, più universalista e attenta alle missioni di evangelizzazione, storicamente condotte in territori inesplorati dalla cristianità, dunque, periferici e marginali¹⁵.

¹⁵ Come rilevano Tusor e Sanfilippo (2014), la tradizione nazionale è già insita nel ramo ortodosso della Cristianità, e si "rafforza nel confronto con la spaccatura delle Chiese cristiane occidentali. Si rammenti l'evoluzione cinque-seicentesca delle Chiese ortodosse greca, russa, serba, bulgara, rumena, ucraina, etiopica e georgiana. La stessa dimensione, quantomeno linguistica, è alla base delle Chiese ortodosse che hanno rifiutato i dettami del concilio di Calcedonia, quella copta e quella armena. Abbiamo dunque molte tradizioni cristiane a base "nazionale" a seconda della storia e della geografia, ma anche delle scelte denominazionali." Nel sovrapporsi di queste differenti opzioni (religiose e denominazionali, storiche e geografiche), si rende evidente come alcune divisioni interne si protraggano anche al di fuori del territorio in cui si originano, raccontando in maniera più o meno implicita delle dinamiche alla base di tali divisioni, nonché della funzione identitaria originale alla quale tali chiese assolvono. In genere, le Chiese ortodosse e protestanti sembrano più decise nello

Si rende oggi ancora più evidente, in ragione della loro forma transnazionale, una chiave di lettura che collega territori lontani che superano le entità amministrative e le cui denominazioni si sovrappongono a queste ultime. Come per le altre confessioni del panorama religioso urbano, la matrice è lontana: tutti i luoghi sacri si rifanno (i.e: si fanno di nuovo e si restaurano) ad un altrove che è la matrice spaziale e territoriale del luogo in questione.

In ragione di questa diversità, le chiese ortodosse in Italia, seguendo Tusor e Sanfilippo (2014), possono essere divise in due tipologie: quelle “autoctone” che si rifanno ad una matrice spaziale lontana, ma che sono praticate prevalentemente da figli di immigrati di lungo periodo, naturalizzati da diverse decine di anni o da alcune realtà diocesane create in Sardegna¹⁶; quelle “alloctone”, nate e sviluppatesi in relazione ai più recenti flussi migratori transnazionali. Quelle che più interessano il nostro punto di vista sono le seconde e, nella fattispecie, quella rumena del Patriarcato di Bucarest, quella russofona del Patriarcato di Mosca e una terza che per comodità di ragionamento inseriremo in questo insieme: quella Ucraina greco-cattolica di rito bizantino (cfr.tab.4.1).

Una matrice nazionale del luogo di culto che risalta perlopiù, come accennato sopra, per via della lingua utilizzata durante le celebrazioni e le funzioni. Nel primo caso, quello della chiesa Ortodossa rumena del Patriarcato di Bucarest “*Santo Antim Ivireanul*”¹⁷, i partecipanti provengono dalla Romania o, in alcuni casi, sono sinti e rom che vivono e abitano nel comune di Cagliari o in quelli limitrofi. La comunità rumena nella città metropolitana di Cagliari è la seconda per numero (con 1625 presenze), la prima in Sardegna (circa 14.000 presenze) (Tuttitalia.it, 2019). È piuttosto radicata sul territorio e diffusa anche nelle altre zone del sud dell’isola; in occasione delle principali ricorrenze, sono numerosi coloro i quali giungono a Cagliari anche da altri centri che si trovano fuori dalla città metropolitana¹⁸. La parrocchia è “ospitata” presso la chiesa del Santo Sepolcro, nell’omonima piazza nel cuore del rione storico di Marina (cfr. fig. 4.2). È questo un primo

scegliere l’opzione “nazionale”, mentre all’interno della Chiesa cattolica si è più restii o comunque si rimane più attaccati alla dialettica fra un ideale centralismo universale e le rivendicazioni delle periferie geopolitiche.

¹⁶ Mi riferisco alla Diocesi di Nora, di cui fa parte la chiesa dei cosiddetti “vecchio calendaristi greci”, chiamati così perché si scissero dal patriarcato principale quando venne adottato il calendario gregoriano per il computo delle feste in segno di avvicinamento al mondo cristiano cattolico. Tale diocesi fu creata in Sardegna nel 1995.

¹⁷ Tradotto in italiano: Santo Antimo d’Iberia

¹⁸ Dalle nostre osservazioni sul campo si è potuto constatare come diverse persone, in occasione di festività quali la Pasqua e il Natale arrivassero a Cagliari (dove la comunità è più folta e partecipata) anche da Iglesias, Carbonia (nel Sulcis-Iglesiente, nel SO dell’isola) o da Villasimius (nel versante opposto, SE).

elemento di sovrapposizione, ovvero la forma condivisa assunta dalla parrocchia: l'edificio di culto è, infatti, in coabitazione tra la chiesa ortodossa rumena e quella cattolica. All'interno vi si trovano due altari distinti, i quali guardano rispettivamente due porte di ingresso. Ciascuno dei due è dedicato alla parrocchia che lo utilizza: avremo così un lato della chiesa dove si svolgono unicamente funzioni cattoliche e un altro dove si svolgono unicamente funzioni della parrocchia ortodossa¹⁹. Se la divisione è da un lato spaziale, dall'altro è anche riferita ai tempi di utilizzo. La partecipazione della comunità rumena è esclusivamente domenicale (per le messe e le funzioni calendarizzate) salvo alcune altre occasioni, nei pomeriggi infrasettimanali, durante i quali chi la frequenta (in prevalenza donne occupate nel campo dell'assistenza domiciliare) si occupa della gestione della chiesa e di alcuni monumenti di interesse storico che si trovano all'interno del vecchio edificio²⁰.

¹⁹ Non si tratta di entrare qui nel merito di una distinzione che rimandi alla struttura architettonica o alle sovrapposizioni strutturali che la chiesa ha assunto nel corso dei secoli. L'osservazione riguarda principalmente le modalità evidenti di utilizzo, e rimanda perciò alla sovrapposizione "incrociata" delle due parrocchie in uno stesso edificio.

²⁰ Si tratta di una vasca battesimale risalente al IV sec. d.C. e della cripta del Santo Sepolcro, risalente alla fine del 1600, aperte e visitabili liberamente.



Fig 4.2. Localizzazione della Chiesa ortodossa rumena del Santo Sepolcro, rione Marina. Elaborazione personale da *googlemaps.com* (2019)

«La Chiesa del Santo Sepolcro è uno dei simboli della convivenza religiosa tra diverse confessioni» sostiene padre Ioan²¹ durante una funzione domenicale: «è la chiesa che ci dice meglio di come sia possibile convivere all'interno dello stesso luogo, in una città, anche se non si hanno le stesse convinzioni e le stesse credenze», continua.

Proprio in relazione alla migrazione rumena in Italia, l'Episcopia italiana del Patriarcato rumeno (sotto l'amministrazione della Metropolia Ortodossa Rumena dell'Europa Occidentale e Meridionale, con sede a Parigi) è oggi la realtà ortodossa con il più alto numero di parrocchie in Italia. Il numero di tali chiese ammonta a 224 (contando anche le missioni), tutte di formazione piuttosto recente e solitamente offerte in comodato dalla Chiesa cattolica (Cesnur, 2018). Il loro numero è in costante crescita (si stima nascono circa cinque parrocchie all'anno sul territorio italiano): l'esistenza di tali luoghi passa talvolta per una fase informale e temporanea (in cui si costituiscono come associazione) dovuta alla migrazione piuttosto fluida dei rumeni più giovani, non pochi dei quali hanno fatto studi

²¹ Intervista condotta in occasione di un'uscita di ricerca sul campo, all'interno dell'insegnamento di "Didattica della geografia" del corso di "Scienze della formazione primaria" dell'UniCa, nell' A.A. 2017/2018, tenutosi dai professori Andrea Corsale e Raffaele Cattedra, con la partecipazione del sottoscritto in qualità di tutor.

teologici. Sono presenti inoltre sette monasteri legati al Patriarcato, ed è in fase di istituzione una scuola teologica rumena²².

Percorrendo le vie del rione di Castello si trova, invece, la chiesa di Nostra Signora della Speranza, che ospita i locali della chiesa ortodossa russofona di “San Saba il Santificato”, del patriarcato di Mosca (fig. 4.3.). Questa, ubicata presso una ex-cappella gentilizia della famiglia Aymerich²³, è stata concessa in uso alla comunità nel 2009. Il Patriarcato di Mosca costituisce la comunità ortodossa più importante per estensione, per numero di fedeli e per il prestigio che le deriva dall'appoggio del più potente Stato dell'Est-Europa soprattutto a partire dal 1990, in una fase contraddistinta da un forte ritorno alle chiese dopo l'ateismo sovietico (Cesnur, 2018).



Fig. 4.3. Localizzazione della chiesa di “San Saba il Santificato” presso il rione Castello. Elaborazione personale da *googlemaps.com* (2019)

²² Dati forniti dall’ “osservatorio sul pluralismo religioso” in Italia, consultabile al sito www.osservatoriopr.net

²³ Riguardo la proprietà della piccola chiesa, nel 2018 la comunità russofona si è vista costretta ad abbandonare i locali di San Saba in modo da lasciare temporaneamente il posto ad un matrimonio privato proprio della famiglia che concede lo stabile alla parrocchia ortodossa. La comunità russofona era poi rientrata nei locali dopo circa un mese.

Anche la maggior parte dei fedeli russofoni in Italia si rivolge alle chiese afferenti al patriarcato di Mosca, come rilevato sempre dal Cesnur (2018). Nonostante molte di queste strutture siano di più recente formazione, esistono altre realtà appartenenti allo stesso Patriarcato risalenti all'Ottocento (spesso in città che erano luogo di pellegrinaggio o residenza di nobili russi o rifugiati dell'Impero Sovietico nel Novecento: Roma, Firenze, o Bari, dove sorge la chiesa dedicata a San Nicola²⁴).

Come in altre realtà italiane, anche nel caso della realtà locale dell'area di Cagliari la chiesa è legata in prevalenza alla presenza di donne provenienti dai paesi dell'ex-Unione Sovietica (Russia, Ucraina, Georgia, Bielorussia) anch'esse occupate in gran numero nel campo dell'assistenza domiciliare o infermieristica.

Il primo fattore di sovrapposizione territoriale è legato qui alla denominazione (Turco, 1988) del luogo di culto: in uno stesso spazio convivono due realtà, quella nobile di una famiglia della vecchia aristocrazia sarda e cagliaritano, legata alla Chiesa cristiano cattolica; e quella russofona, collegata alla Chiesa di Mosca e in misura variabile ai paesi dell'ex-Unione Sovietica, entrambe con le rispettive "chiese": Nostra Signora della Speranza" i primi, San Saba il Santificato" i secondi.

Un altro elemento di sovrapposizione, stavolta temporale, riguarda lo svolgimento delle funzioni, che si svolgono seguendo il calendario liturgico ortodosso (come nel caso della chiesa rumena, di quella greco-cattolica e delle altre realtà ortodosse già elencate). Ogni anno liturgico ortodosso è simile a quello latino ma è strutturato sulla base del calendario giuliano, che differisce di tredici giorni rispetto a quello gregoriano oggi in uso in diverse parti del mondo così come nei paesi ortodossi. Ciò comporta, ad esempio, che il Natale si celebri il 7 gennaio e la data della Pasqua di solito differisca di una settimana tra Oriente ed Occidente cristiano (ogni 4 anni, però, le date coincidono). Questa riproposizione temporale dell'oriente cristiano trasportato dalle forme di ortodossia fa sì che un secondo livello, stavolta non di sovrapposizione ma di giustapposizione spazio-temporale riproponga alcune *ierofanie* urbane (Eliade, 1973) che parlano, in lingue diverse, di un altrove più volte mobile. In una chiave sensibilmente diversa, si ricompono presso la parrocchia ortodossa russofona anche una "carta geografica del culto" precedente alla caduta del muro di Berlino:

²⁴ Da non confondersi con la più conosciuta Basilica di San Nicola di Bari. La chiesa russa, la cui costruzione ebbe inizio nel 1913, nacque in seguito alla volontà dello Zar Nicola II di costruire un luogo di culto per favorire i pellegrinaggi russi al santo cui erano devoti i cittadini russi.

individui provenienti da diversi paesi dell'ex-Urss partecipano e condividono il medesimo luogo di preghiera²⁵.

I rapporti territoriali che il sistema politico religioso Ortodosso esplicita, soprattutto in relazione a quest'ultimo caso del Patriarcato di Mosca, sono evidenti nei riflessi e negli atteggiamenti che contraddistinguono le relazioni tra le diverse chiese. L'esempio più immediato e recente è relativo ai sistemi di potere esistenti tra Russia e Ucraina e alle recenti vicende che rimandano al conflitto tra i due stati un tempo parte dell'URSS. In questo caso specifico, il riflesso territoriale che permette di leggere una dimensione critica tra le due realtà (in questo caso religiose, ma di fatto investite di senso e carattere politico) si rende evidente nella partecipazione di fedeli Ucraini e Russi alle funzioni delle chiese di riferimento. A Cagliari, infatti, non esiste una realtà ortodossa propriamente Ucraina e i fedeli di questa nazionalità hanno frequentato per diverso tempo lo spazio della Chiesa russofona, quantomeno per una comunanza linguistica.



Fig. 4.4. Localizzazione della chiesa di Santa Restituta, rione Stampace. Elaborazione personale da *googlemaps.com* (2019)

²⁵ Cfr. webdoc → “Nelle chiese Ortodosse”

La divisione evidente, esacerbata dal recente conflitto civile che ha investito il paese²⁶, ha creato due polarità di riferimento: una legata alla Chiesa ortodossa del patriarcato di Mosca, l'altra legata al patriarcato di Kiev, la cui comunità è, come dicevamo, sprovvista di un luogo di culto dedicato²⁷. Alcuni degli appartenenti a quest'ultima, pur di sottrarsi all'“egemonia” di Mosca, preferiscono frequentare la chiesa Ortodossa rumena, oppure la chiesa greco-cattolica situata presso la chiesa di Santa Restituta, nel quartiere di Stampace, dove la messa è celebrata in ucraino e in slavone (lingua strettamente liturgica)²⁸. La riproposizione transnazionale del sistema di costituzione e affiliazione dei luoghi di culto (che è allo stesso tempo un'operazione di *place making*, *place keeping* e *place seeking*) rende evidenti i rapporti e le interazioni tra individui, gruppi e collettività che in essi si riconoscono. In riferimento a ciò, la chiesa greco-cattolica ucraina di Via Santa Restituta promuove delle iniziative intracomunitarie volte a “sensibilizzare” la popolazione sul tema. In occasione di una giornata di incontro presso l'Università di Cagliari, cui presero parte i rappresentanti di diverse realtà religiose a Cagliari²⁹, è emerso ad esempio come, tra le attività promosse, alcune fossero direttamente orientate alla raccolta di fondi tra la popolazione ucraina (molto presente in Sardegna e a Cagliari) destinati all'acquisto di armi e beni di necessità per le truppe ucraine nel Donbass (regione dell'Ucraina a ridosso della zona frontaliere con la Russia e per questo annoverabile tra le più “calde” del paese)³⁰. Le dinamiche all'interno della diaspora si

²⁶ Ci riferiamo qui alla guerra del Donbass, regione Orientale dell'Ucraina al confine con la Russia, in cui è in corso un conflitto bellico ufficialmente dal 2014. Le motivazioni principali alla base del conflitto sono da ricercarsi nelle mosse di alcuni gruppi separatisti filorussi (avallati da Putin) che avrebbero proclamato delle repubbliche indipendentiste in ragione di separazioni etniche, identitarie e politiche, oltre che economiche. Senza poter scendere nel dettaglio di una vicenda peraltro poco considerata a livello mediatico, si rimanda alla lettura degli articoli pubblicati presso il sito ISPI, Istituto per gli studi di Politica Internazionale, su tutti quello di Ambrosetti e Pischikova, (2018), consultabile al link <https://www.ispionline.it/it/publicazione/tensione-russia-ucraina-cause-e-conseguenze-dellincidente-di-kerch-21753>

²⁷ In relazione al conflitto e allo scisma tra le Chiese Ortodosse Russa e Rumena, si veda un interessante articolo in chiave critica sulle politiche internazionali e le relazioni culturali apparso su Internazionale del 9/1/2019 dal titolo “Il nuovo grande scisma della chiesa ortodossa” (Dyer, 2019).

²⁸ Tuttavia, numerosi fedeli ucraini continuano a seguire le funzioni presso la chiesa russofona di Castello, afferente al Patriarcato di Mosca. In relazione a ciò, diverse attività istituzionalmente promosse vedono le diverse comunità dialogare insieme nella preparazione ed organizzazione di eventi, ad esempio, insieme con il supporto delle strutture consolari esistenti a Cagliari (il consolato onorario dell'Ucraina e quello onorario di Bielorussia). In riferimento a ciò, si segnala ad esempio la “Giornata della mamma e della badante”, promossa dalle sopracitate istituzioni con la partecipazione delle diverse comunità interessate.

²⁹ Il riferimento è alla giornata per il dialogo interreligioso organizzata presso l'aula Arcari della facoltà di Scienze politiche, a Cagliari, nel Novembre del 2017.

³⁰ Si ringrazia, per le delucidazioni su questo argomento, il Prof. Andrea Corsale, del dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali dell'Università dei Cagliari, con il quale ho avuto modo di approfondire alcune conoscenze sull'argomento. Si segnala, nello specifico, un lavoro dello stesso prof. Corsale (2019) dal titolo “*Geopolitical conflicts through transnational identities: a case from the Ukrainian community in Cagliari, Italy*”, in “*Migration Studies*” (in revisione).

rendono quindi esplicite attraverso diverse pratiche transnazionali rivolte ai differenti contesti nei quali le comunità si inseriscono³¹. Che si tratti dell'acquisto o vendita di beni commerciali, della costruzione di edifici nei luoghi di origine, dell'importazione di buone pratiche o, come in questo caso, anche della compravendita di armi destinate ad un conflitto, tali pratiche vengono veicolate da canali privilegiati di trasmissione e riproduzione delle appartenenze territoriali (in questo caso le chiese), espressione del mantenimento di un rapporto politico-territoriale di una collettività che è radicata transnazionalmente sui più capi del filo migratorio.

³¹ A Cagliari è presente, presso il parco provinciale di Monteclaro, un monumento in ricordo dell'*Holodomor*, il nome con cui ci si riferisce alla pesante carestia che in Ucraina, nel 1932, causò milioni di morti. Le cause del tragico evento sono ancora in discussione: già negli anni '30 ben 19 Stati avevano riconosciuto le responsabilità dell'Unione Sovietica di Stalin, responsabilità ribadite da diverse dichiarazioni dell'Onu (2003, 2008) che ne confermarono la natura di genocidio e riconobbero l'*Holodomor* come crimine contro l'Umanità. In occasione della data di ricorrenza, il quarto sabato del mese di novembre di ogni anno, alcuni membri della comunità ucraina si ritrovano, insieme al prete della chiesa greco-cattolica, presso il Parco di Monteclaro dove sorge il monumento, per celebrare la ricorrenza dell'*Holodomor*. (Fonte: Wikipedia)



A



B



C

Fig. 4.5. Le diverse comunità che fanno capo a differenti patriarcati ortodossi. Dall'alto verso il basso: A) momenti della processione per la Pasqua ortodossa della chiesa russofona di San Saba, nel rione Castello. Ph. Gaias (2016); B) le funzioni presso la chiesa greco-cattolica ucraina di via Santa Restituta in Stampace. Ph. Gaias; C) giornate di ritrovo comunitario in occasione della Pasqua ortodossa presso la Chiesa del Santo Sepolcro, rione Marina. Ph. Gaias (2017).

4.2.2. Il tempio Sikh di via San Giovanni

Nella cornice della via San Giovanni, arteria principale del quartiere storico di Villanova, sorge quello che, seppur impropriamente, è conosciuto nel linguaggio comune come “tempio Sikh”. Contrariamente a quanto riscontrato per le comunità ortodosse rispettivamente russofona e rumena, quella di cui parliamo ora non possiede uno spazio concesso dalle istituzioni. Il centro di preghiera, la “replica del tempio”, si trova infatti al piano terra di una ordinaria abitazione, in uno stato di conservazione che lascia presumere scarsa attenzione da parte dei precedenti proprietari³² (fig. 4.7.).

Solo una scritta, posta su di una targa all'esterno, segnala che lì ha sede l'associazione “*Singh Sabha*”, che regge il luogo gestito dalla comunità di fedeli provenienti dalle regioni settentrionali dell'India³³ (fig. 4.6.). La dimensione prevalentemente abitativa circostante e una presenza importante di popolazione straniera residente nel quartiere, rende questo spazio di preghiera ancora meno visibile e meno “pubblico”³⁴. Localizzare il luogo in questi giorni di preghiera e di incontro non è stato possibile attraverso letture sulla stampa locale, sui libri o attraverso l'anagrafe. La scoperta è stata frutto di una di quelle “passeggiate di ricerca casuali” che mi hanno portato a incontrare il *Gurdwara*³⁵ di via San Giovanni. L'attaccamento territoriale è importante nella cultura Sikh, date le vicende che ne hanno contraddistinto la nascita e lo sviluppo in seno alle divisioni etniche e geografiche che hanno interessato le aree tra India e Pakistan. Qui in via San Giovanni a Cagliari si ritrova una comunità originaria prevalentemente del Punjab, luogo di nascita della diaspora Sikh e dal quale provengono anche tutti coloro i quali partecipano con regolarità alle funzioni del “tempio”.

³² Oggi rimesso in ordine dai nuovi affittuari dell'associazione di cui parliamo, presenta comunque delle evidenti carenze strutturali.

³³ A tal proposito, i nostri interlocutori vengono principalmente dal Punjab, Stato settentrionale del subcontinente indiano. Il responsabile del luogo di culto ci ha informati di come una grossa fetta della popolazione indiana a Cagliari e in Sardegna, provenga dalla medesima zona del Punjab. Ha inoltre affermato che la quasi totalità degli Indiani presenti sono di religione Sikh.

³⁴ Ricordiamo che si tratta di un quartiere storico, dalla fisionomia tipica dei quartieri mediterranei: case strette e lunghe, basse o alte, che si affacciano su un dedalo di vie strette e non costantemente interessate dal traffico automobilistico. Ciò rende ancora più difficile, in mancanza di una segnalazione adatta ed esterna, il riconoscimento del luogo di culto in questione.

³⁵ *Gurdwara* è il nome con il quale, in lingua panjabi, si identifica il tempio Sikh. Letteralmente, significa “La porta del Guru”. Si veda il webdoc → “*Desh Pardesh*”



Fig. 4.6. La targa del Tempio Sikh “Singh Sabha”, fuori dall’edificio di via San Giovanni, rione Villanova. Ph. Gaias (2018)

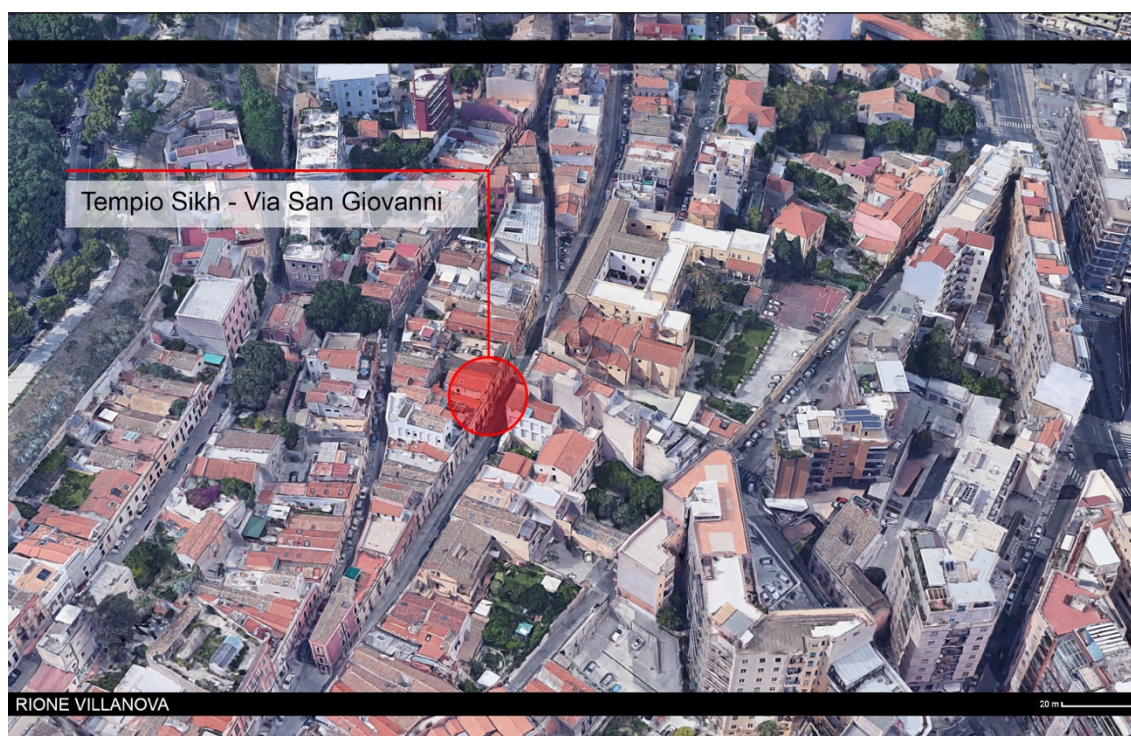


Fig. 4.7. Localizzazione del tempio Sikh, veduta aerea di via San Giovanni. Elaborazione personale da *googlemaps.com* (2019)

L’edificio, a livello strutturale, non è abbastanza grande da poter accogliere la comunità cagliaritana, che conta circa 500 residenti nella Città metropolitana (su un totale di

circa 650 in tutta l'Isola)³⁶. La mobilità della popolazione Sikh avviene anch'essa principalmente sulla scia di legami familiari o amicali costruitisi saldamente nel tempo, anche sulle orme di un progressivo radicamento di coloro i quali vivono e abitano la città di Cagliari da ormai diversi anni.

Per quanto concerne più strettamente il *Gurdwara*, lo spazio di preghiera è ricavato in una stanza principale, dove uomini, donne e bambini si ritrovano e recitano i versi delle sacre scritture dei *guru*; tutto è abbastanza spartano (nel tempo la sala è stata migliorata con addobbi di vario genere e ornamenti), dall'attrezzatura utilizzata alla "ricostruzione" in scala del tempio³⁷, che si trova in una stanza adiacente a quella principale.

I Sikh cagliaritari si incontrano ogni domenica per il *Langar*, il pranzo comune che la comunità prepara nei giorni di incontro. Nel piccolo tempio Sikh di Villanova, come in realtà più grandi e strutturate, quest'aspetto è uno dei fattori fondamentali alla base del forte senso di unità che contraddistingue la collettività. Spesso, come nel caso di cui parliamo, al rito della preghiera si combina infatti la ritualità del cibo, e il pasto collettivo e condiviso segna un ulteriore rafforzamento dei rapporti comunitari e delle relazioni interne alla comunità (come anche dei legami "esterni" col territorio). Unico vero momento di riunione al di fuori dell'ambito familiare, il cibo riassume in sé significati simbolici e relazionali forti e non soltanto riconducibili al bisogno di nutrirsi. Tutte le domeniche, infatti, quasi l'intera comunità si riunisce presso i locali di via San Giovanni per salutarsi e condividere il pasto: vengono tutti dalla città metropolitana, e quasi esclusivamente da Cagliari. Potremmo quasi dire che il cibo è il tratto transnazionale più evidente della ritualità Sikh. Esso infatti, per ragioni legate tanto alla religione quanto alla diffusione del cosiddetto "cibo indiano" a livello internazionale è stato ed è uno dei canali di incursione territoriale privilegiati per la comunità³⁸. Appare chiaro, ancora di più, quando coloro che gestiscono in maniera più o meno diretta il luogo di culto (è meglio dire che lo partecipano) sono anche i gestori di una mini-catena di ristoranti Indiani *Tandoori*, a Cagliari e nell'hinterland. È attraverso il cibo ed alcuni segnali sensoriali ad esso riconducibili che il luogo viene identificato, e spesso connotato positivamente nelle testimonianze di chi abita nelle vicinanze (cfr. fig. 4.27.).

³⁶ Il dato, al pari di altri che segnalano stime sull'appartenenza religiosa è ipotetico. Questo ci è stato fornito dalla guida spirituale della comunità.

³⁷ Si tratta di una ricostruzione in legno del "Tempio d'oro", il principale luogo di culto per la religione Sikh (il tempio si trova nella località di Amritsar, nel Punjab), dove si situa il cerimoniere durante la funzione.

³⁸ Si veda in riferimento alle pratiche legate al cibo e alla ritualità presso i Sikh, in un'ottica antropologica, l'esempio del contesto cagliaritano descritto da Guigoni (2013). Si veda il webdoc → "*Desh Pardesb*"

Ancora una volta è utile sottolineare quanto questo aspetto funga da “collante transnazionale” nel replicare una matrice identitaria fuori dalla terra d’origine, con la funzione di mantenere vivi i contatti e i legami simbolici con il proprio sentimento di identificazione, sintomo della percezione dell’“extraterritorialità” e tentativo di “autorappresentazione spaziale” (Fioretti, 2013). In uno studio sulle comunità Sikh dell’Agro Pontino, Speranza osserva come tali forme di autorappresentazione siano degli esempi di “creatività urbana”:

«L’espressione *Desb Pardesh*, comune a molte lingue sud-asiatiche, è la più appropriata per indicare tale processo creativo; traducibile come ‘a casa lontano da casa’, indica la tendenza a creare un ambiente culturale, linguistico, familiare altrove: vivere lontano da casa ma come a casa [...]. Il tempio è la chiave di volta attorno alla quale si ri-costituisce e si re-interpreta la cultura sikh nella nuova realtà sociale: la religione assume così un ruolo nuovo e ancora più importante nella creazione di un senso di identità condiviso» (Speranza, 2010: 111).



Fig. 4.8. Alcuni fedeli si preparano prima di entrare nel tempio. Ph. Gaias (2016)



Fig. 4.9. Un momento del Langar presso il Gurdwara di via San Giovanni. Ph. Congiu (2019)

Quanto detto da Speranza nel suo studio sulla comunità Sikh nell'agro pontino è riscontrabile anche a Cagliari, nonostante le dimensioni del fenomeno siano ovviamente alla portata di una città "provinciale". In molti casi la ricostruzione di un ambiente familiare è facilitata da alcune figure di riferimento della comunità che fungono da ponte per i nuovi arrivati, i quali si appoggiano sulla più solida struttura (linguistica, sociale, reticolare) già posseduta dai più "anziani" (e attivi). In una delle occasioni di ricerca, ad esempio, è emerso come alcune famiglie nuove arrivate a Cagliari, si recassero regolarmente presso il *Gurdwara* non soltanto per la consueta giornata comunitaria e di preghiera, ma anche perché lo stesso spazio fungeva da luogo dove, finite le celebrazioni, prendevano luogo dei corsi di italiano per i nuovi arrivati, che potevano così incominciare un percorso di inserimento sociale attraverso la struttura religiosa del tempio. Oltre l'esempio del *Gurdwara* di via San Giovanni, tale dimensione del "restare a casa lontano da casa", è ciò che attraverso diverse pratiche anima la maggior parte delle comunità religiose che si ricompongono in contesti stranieri: oltre al valore spirituale, simbolico e trascendentale, i luoghi sacri ricoprono una funzione più squisitamente sociale, diventando essenzialmente luoghi di ritrovo.

Storie dal campo: *Desh Pardesh*³⁹

Cagliari, 17 Aprile 2016. Domenica mattina di aprile, sole alto e temperature insolite. La domenica è sempre uno di quei giorni che dedico alle uscite sul campo. In una città che nella settimana vive sui ritmi e i tempi del lavoro, la domenica si ritrovano spesso quei luoghi della convivialità semplice che la velocità delle giornate infrasettimanali ci ruba spesso. Mi fermo per colazione da *Manuel*, tappa obbligata la domenica mattina e poi inizio a camminare verso il centro città, percorrendo la via San Giovanni in direzione del Bastione di St. Remy. Cammino all'ombra, sul ciglio della strada, fa davvero caldo. Arrivato a metà di via San Giovanni, quasi all'incrocio con via Macomer suoni di cembali e canti attirano la mia attenzione. Mi avvicino sempre di più, finché non vedo, in corrispondenza del luogo da dove provenivano quei suoni una targa con scritto "Singh Sabha". Sbircio un po' oltre la porta socchiusa, che aprendosi mi lascia non poco imbarazzato. *Buongiorno*, saluto. Il signore che apre la porta la richiude subito, gli chiedo qualcosa ma sembra non capirmi. Arrivano due ragazzi, *Ciao, ma c'è qualcosa? Posso entrare a curiosare? - Certo, vieni pure. Ma prima indossate questo...* così mi tolgo le scarpe, lavo le mani in un thermos posto giusto fuori dalla porta e indosso un turbante arancione. Entro, mi siedo, inizio a registrare un po' di quei canti che sentivo dall'esterno. Tra le poche parole che intuisco "*Guru*" mi fa capire che si tratta di canti sacri. *Wahi Guru! Wahi Guru!* Sembra

davvero di essere in un tempio "lontano", immaginato e mai visto, sentito o toccato con mano. Siamo seduti, noi ragazzi uomini e bambini, con le spalle attaccate alle pareti della sala, sul pavimento. Al centro della stanza donne e bambine cantano invece i versi scritti sul libro dei Guru, il *Guru Grant Sabib Ji*, così si chiama. La sala è quasi vuota, poco più in fondo una cucina: diverse persone si affaccendano per preparare e servire a tutti quelli che entrano nel tempio qualcosa da mangiare e qualcosa da bere. A chi entra vengono subito date delle frittelle e una bevanda, il *latte chai*, molto consumata in India. La preghiera e i canti proseguono: nella sala adiacente scorgo una specie di letto a baldacchino. È lì che siede la guida spirituale della comunità, che recita i versi del libro e si occupa della gestione del luogo e delle funzioni, nonché della custodia del testo sacro. Sì, perché quel testo, qui, a Cagliari, è come se rappresentasse l'incarnazione di uno dei Guru che li accompagna lungo il loro viaggio lontano da casa, *Pardesh*. E il libro è talmente sacro che viene trattato come una persona: tutti i giorni, alle 6 di mattina viene "svegliato" esposto; alle 18, viene "rimesso a letto", conservato dentro una struttura dove un letto e delle coperte lo ospitano, sino al giorno dopo. Capisco solo dopo, quando scorgo alcune persone alzarsi e andare in quella direzione, che il "letto" che vedevo io altro non è se non la riproduzione in scala del tempio, del *Gurdwara* "originale". È blu, rosso, dai colori intensi e adornato di fiori arancio e rossi e gialli e di immagini dei *Guru* o altri "santini" ... *Ti fermi per il Langar? Pranzi con*

³⁹ L'espressione "Desh Pardesh" significa in lingua panjabi "a casa lontano da casa".

noi? Un fortissimo odore di spezie ha ormai preso possesso delle mie narici e stimolato quell'appetito curioso di provare *il vero cibo indiano*. E *Langar* sia, allora.

4.2.3. La chiesa Evangelica di Vico Tofane

L'iscrizione territoriale delle chiese evangeliche a Cagliari ha conosciuto una forte diffusione e accelerazione negli ultimi decenni (cfr. tab. 4.1.). Tra queste, la prima presente sul territorio, essendo anche la più antica e una delle maggiori realtà del panorama nazionale, è la Chiesa Battista di Cagliari, presente ufficialmente dal 1877⁴⁰. La chiesa possiede uno stabile proprio dal 1954, edificato su un terreno donato alla stessa comunità ai piedi del bastione di St.Remy, nella via Regina Margherita ed inserito all'interno di un condominio per volere dell'amministrazione comunale del tempo⁴¹. La stessa chiesa, inoltre, possiede un altro "spazio comunitario" nel quartiere Poetto, chiamato casa "Eben Ezer". Questo diventa luogo di incontro anche al di fuori delle funzioni ordinarie, sede di dibattiti e conferenze o di giornate di riunione non ufficiali. Negli ultimi anni, la Chiesa Battista di Cagliari è stata una di quelle realtà religiose che hanno più volte dimostrato, tramite l'adesione a incontri pubblici, manifestazioni o dimostrazioni la propria vicinanza al tema delle mobilità internazionali e del rispetto della diversità religiosa.

Tra le numerose realtà evangeliche iscritte sul territorio di Cagliari, tra quelle che è possibile ritrovare attraverso una ricerca in rete o tramite le notizie forniteci dai canali diretti⁴², non si tiene tuttavia in considerazione una realtà pressoché sconosciuta ai più: si tratta di alcuni luoghi di culto evangelici a frequentazione esclusivamente nigeriana. Tali luoghi esistono da ormai diversi anni, dapprima con il solo scopo di riunire fedeli provenienti dalla Nigeria, poi ricreati in "costole" ufficiali affiliate ad alcune chiese transnazionali.

Durante alcune interviste, nel tentativo di capire se ci fossero delle relazioni già esistenti tra le due chiese (quella Battista e la nuova chiesa nigeriana), sono emersi degli aspetti interessanti del dialogo tra i due attori territoriali, che ci informano del fatto che la chiesa

⁴⁰ La chiesa Cristiana Evangelica Battista di Cagliari è, storicamente, la prima chiesa non cattolica che ci sia stata nell'isola. È presente nel capoluogo sardo dal 1877, quando nacque per iniziativa del sardo di Tresnuraghes Angelo Cossu (ex prete, diventato poi pastore evangelico). Non è noto dove si svolgessero i primi incontri della comunità, si sa invece che negli anni ci furono un locale di culto in Piazza Yenne e uno nel Corso Vittorio Emanuele (soprannominato "il sottomarino" per la sua forma stretta e lunga) (*chiesabattistadicagliari.net*).

⁴¹ L'attuale locale di culto, sito in viale Regina Margherita 54, ha visto la luce nel 1954. Costruito su un terreno donato alla Chiesa battista, fu inserito all'interno di un condominio per volere dell'amministrazione comunale del tempo: il pluralismo religioso era una realtà ancora da riconoscere (*monumentiaperti.com*)

⁴² Molte di queste realtà sono presenti sulla piattaforma *googlemaps*, possiedono la loro pagina sui social network o il loro sito web; per altre, è stato possibile risalire alla loro esistenza tramite conoscenza diretta di alcuni dei partecipanti (intervista con S., 57 anni, Cagliari, marzo 2019; intervista con la Pastora Cristina Arcidiacono, Cagliari, maggio 2017)

Battista non fosse a conoscenza della presenza della sede della chiesa nigeriana (lo era invece delle altre chiese evangeliche a Selargius, Sestu, Quartu, presenti dentro un registro locale). Ci dice a proposito S., tra i responsabili della Chiesa Battista di Cagliari:

“No, non sapevo che ci fosse una chiesa evangelica nigeriana [...] Però sono certamente i ragazzi che ospitavamo a Eben Ezer. [...]. Chiamarla “chiesa” è improprio...erano piuttosto un gruppo, una comunità che si era ritrovata...ma ognuno aveva i suoi riferimenti, il suo gruppo di amici...direi che era più un oratorio o un incubatore della chiesa diciamo [...]. Ospitavamo, come dicevo, una comunità di nigeriani evangelici presso la casa Eben Ezer. Non erano molti quando abbiamo dato loro la possibilità di usare i locali, circa 20-30. Purtroppo, noi come comunità abbiamo avuto necessità di riprenderci gli spazi perché c'erano arrivate lamentele da parte di altre persone che utilizzavano la casa o da parte anche di vicini che ci dicevano che i ragazzi facevano troppo chiasso, specie durante le ore notturne. Si mettevano a suonare, a cantare...”

Inizialmente, per un periodo lungo circa due anni (dal 2015 al 2017) la comunità in questione aveva chiesto infatti appoggio alla già citata Chiesa Battista, dalla quale era stata accolta (in quanto probabilmente identificata collettività religiosa vicina alla tradizione evangelica) presso la casa “Eben Ezer”; successivamente, il gruppo nigeriano aveva dovuto lasciare i locali di cui era ospite per questioni interne relative alla stessa chiesa⁴³ e mettersi alla ricerca di un'altra sede dove trasferire la propria “chiesa”. Il fatto che non abbia lasciato tracce nelle memorie della chiesa Battista, lascia pensare che non fosse effettivamente una realtà strutturata (né si fosse presentata come tale) e che fosse stata ospitata più per spirito caritatevole che per effettiva vicinanza di fede.

Il gruppo di cui ci informavano gli interlocutori della chiesa Battista fa riferimento oggi alla “*Holy Ghost Church*”⁴⁴, che ha sede nel quartiere di Santa Gilla. Si hanno poche

⁴³ Non di rado, è capitato di incontrare casualmente nei primi anni di questa ricerca alcuni gruppi di ragazzi che si riunivano in preghiera nei pressi di una zona verde davanti alla spiaggia del Poetto⁴³; la casa in questione si trova non distante da tale zona. Qui allestivano delle preghiere collettive all'esterno, soprattutto nelle giornate primaverili ed estive, ed estendevano la loro presenza nello spazio pubblico di un quartiere “neutro” dal punto di vista religioso come il Poetto, identificato principalmente come zona balneare.

⁴⁴ Non si hanno molte testimonianze a riguardo. Ho potuto però constatare, intrecciando le diverse testimonianze degli attori coinvolti, come tale realtà sia nata dalla scissione operata dall'ex vice-cerimoniere della RCCOG (abbr.), il quale avrebbe avuto dei dissidi di carattere personale e operativo con l'attuale Pastore. Di conseguenza, l'ex vice cerimoniere avrebbe deciso di fondare autonomamente la sua chiesa, stavolta con un'altra affiliazione transnazionale, insieme ad un gruppo di seguaci decisamente meno folto di quello di nostro interesse. Per questo motivo, più volte era stato possibile assistere a delle funzioni “esterne” cui alcuni ragazzi

informazioni su questa “nuova realtà”, costituitasi in tempi molto recenti a causa di una scissione interna alla realtà più grande e strutturata della “*The Redeemed Christian Church of God*”⁴⁵ di Cagliari.

La *Redeemed Christian Church of God* – questa è la realtà sulla quale è ricaduta la nostra attenzione – fa parte invece di una “megachiesa” transnazionale, con sedi dislocate su tutto il globo, in 198 Paesi, che al pari di altre realtà evangeliche e pentecostali, pone il proselitismo al centro delle sue attività, richiamando l’impegno dei fedeli diaspora a “proseguire” l’opera della chiesa in qualsiasi angolo del mondo si trovino.

Attualmente, la chiesa sorge in vico Tofane, nel quartiere di San Michele, a Cagliari (fig. 4.10), dopo un periodo relativamente breve in cui la sede si trovava presso la ex-vetreteria di Pirri, luogo in cui hanno preso luogo le funzioni dal 2009 (anno della fondazione della chiesa a Cagliari) al 2012. Lo stabile si trova alla fine di un vicolo cieco, sterrato, ramificazione di una strada di per sé già abbastanza isolata e periferica. Si accede da un garage inutilizzato, che porta all’interno di un capannone composto da diversi spazi. Le condizioni del luogo non sembrano rispettare le norme preposte all’utilizzo pubblico, trattandosi di un luogo deputato al culto dove anche centinaia di persone si riuniscono per le celebrazioni. Dall’esterno nessun indizio rivela che si possa trattare di un edificio con una qualche funzione, se non, recentemente, un adesivo con uno slogan e il “logo” della chiesa, che recita: “*I was born great. I can’t die small*”. La serranda grigia del garage, quasi sempre chiusa, non incuriosisce i pochi passanti o gli abitanti della zona. Fuori, diverse auto parcheggiate, in quanto lungo la strada si trovano gli ingressi di diversi condomini e abitazioni. All’interno lo spazio è diviso in maniera tale da ricavarne una parte dove, quasi all’esterno, restino i servizi sanitari, una sala dove sedersi e sostare durante le lunghe funzioni domenicali e una sala con un alcuni arredi, utilizzata al di fuori delle funzioni; in fondo la sala più grande, che può ospitare circa 150 persone ed è a sua volta divisa in due parti: una è riservata alla platea, l’altra si configura come una sorta di palcoscenico quasi allo stesso livello e dove, durante le funzioni, trovano posto il pastore e alcuni membri della chiesa che si occupano di animare le celebrazioni con musiche, cori e canti di accompagnamento (Fig. 4.11 e 4.12).

davano vita, nel quartiere Poetto di Cagliari, nel periodo in cui la comunità “dissidente”. Era stata ospitata presso la “casa Eben Ezer” della chiesa Battista di Cagliari.

⁴⁵ La “Redeemed Christian Church of God” è una megachiesa pentecostale transnazionale, fondata in Nigeria nel 1952 e con sede principale a Lagos. Nella sola Nigeria, si contano circa 15 milioni di fedeli, su un totale globale di circa 28 milioni. Buona parte di questi è di nazionalità o origine nigeriana, e partecipa alle attività della chiesa in uno dei 198 Paesi nei quali essa è radicata.



Fig. 4.10. Localizzazione della chiesa Evangelica nigeriana di Vico Tofane. Elaborazione personale da *googlemaps.com* (2019)

La sala interna è addobbata di fili, coccarde e bandierine rosse, blu e bianche. Per le celebrazioni invernali, la chiesa è riscaldata con delle stufe a gas che garantiscono quantomeno la possibilità di stare al caldo all'interno.

“I colori della nostra chiesa sono il rosso e il blu, quindi quando qualcuno è entrato per la prima volta ci ha chiesto se si trattasse di un *Cagliari club*”⁴⁶.

Il luogo di culto è frequentato spesso durante la settimana, con alcune eccezioni che dipendono dalla possibilità dei singoli di recarvisi. A seconda delle disponibilità, a turno, ci si occupa del mantenimento della sala in vista delle funzioni che si svolgono regolarmente la domenica, o il martedì in alcuni periodi (ad esempio nel mese di dicembre, in preparazione dei festeggiamenti del Natale) mentre durante gli altri giorni i locali assolvono principalmente

⁴⁶ Frase tradotta dall'inglese. I colori sociali del Cagliari Calcio sono, appunto, il rosso e il blu.

alla funzione di luogo di incontro. La lingua in cui si svolgono le funzioni è quasi esclusivamente l'inglese, o meglio il *nigerian pidgin*⁴⁷, parlato come lingua franca⁴⁸ in tutta la Nigeria e, dunque, comprensibile a tutti quelli che dal Paese Africano, arrivano a Cagliari. Durante alcuni giorni della settimana sono in molti a frequentarla come un vero e proprio centro di aggregazione sociale, dove suonare e cantare (sono presenti strumenti musicali), portare i bambini a giocare o incontrare qualcuno e passare del tempo insieme. Molti tra i frequentanti abitano nei quartieri di San Michele e Is Mirrionis, o nella zona periferica nei pressi della strada che conduce fuori dalla città, verso la zona industriale limitrofa; altri provengono dai centri della zona metropolitana.

Come abbiamo avuto modo di evidenziare più volte, tra le funzioni dei luoghi di culto collettivi che hanno per platea, almeno in maggioranza, popolazione migrante o straniera, riveste un'importanza fondamentale la dimensione sociale e collettiva che riunisce le persone in una nuova comunità. Il luogo di culto viene a coprire funzioni diverse tra le quali quella di sostenere i nuovi arrivati nel processo di inserimento nel nuovo contesto, fornendo loro un aiuto morale, sociale e talvolta (quando questo rientri nelle possibilità) economico. La chiesa nigeriana risalta per essere l'unico luogo a Cagliari, tra tutte le chiese evangeliche presenti nella città metropolitana (cfr. tab. 4.1.) dove si svolge una funzione di tipo partecipato e coinvolgente, quasi teatrale, che richiama alla mente l'idea delle più conosciute messe evangeliche statunitensi (quella è di fatto l'idea di culto alla quale si ispira, nonostante il rito sia a tutti gli effetti "africano": ciò è intuibile attraverso le musiche, i canti o i balli). Un momento particolare della funzione prevede che alcuni partecipanti si rivolgano alla platea a voce alta, cantando, invocando perdono e ringraziando il signore (*Thanks my lord! My sweet lord! Amen! A-men! A-men! Clap your hands for Jesus Christ!*⁴⁹).

⁴⁷ Un *pidgin* è una lingua che nasce come risultato dell'incontro tra lingue differenti, senza punti di contatto, solitamente venutesi a creare a seguito di contatti tra popolazioni, migrazioni o colonizzazioni. Dai *pidgin* possono nascere delle vere e proprie lingue con strutture di linguaggio ben definite, chiamate "lingue creole" (Berruto, 1995).

⁴⁸ Una lingua franca è una lingua che viene utilizzata da persone che non possiedono la medesima lingua madre e ne usano una "comune" per poter comunicare. La prima lingua franca ad essere studiata è la cosiddetta "lingua franca mediterranea", detta anche *sabir*, utilizzata principalmente a fini commerciali negli scambi tra le diverse sponde e i diversi mercati del Mediterraneo, già a partire dall'epoca delle crociate e sino al 1800 circa; oggi, possiamo dire che la funzione di lingua franca sia ricoperta a livello globale dall'Inglese (Berruto, 1995).

⁴⁹ Tradotto letteralmente: "Grazie Signore! Mio dolce Signore! Amen, Amen, Amen! Battiamo le mani per Gesù Cristo!" Si veda il webdoc → "*A-Men!*"



Fig. 4.11. Un momento durante le celebrazioni presso la chiesa di Vico Tofane, settembre 2019. Ph. Congiu (2019)



Fig. 4.12. Un momento della funzione presso la chiesa di Vico Tofane immortalato da un'altra angolatura, settembre 2019. Ph. Congiu (2019)

Anche nelle pratiche culturali quotidiane, l'attenzione viene posta su una dimensione sociale, collettiva e quasi paternalistica della chiesa, o meglio di accompagnamento dell'individuo attraverso alcune fasi o situazioni che potrebbero renderlo protagonista in maniera problematica davanti al contesto ospitante (sia che lo ritraggano in maniera positiva, sia in maniera negativa).

Così, per esempio, durante un normale sermone affiorano problematiche e situazioni quotidiane in cui le persone possono essere coinvolte e per le quali la chiesa cerca di mediare:

“Per esempio, se troviamo un portafogli su un bus...se tu lo trovi nel CTM, a Pirri (indicando qualcuno nella platea) ...sapete dov'è Pirri, sì? Diciamo, vicino alla fermata del bus della via principale, via, via...via...ITALIA! Esattamente...cosa fai? Lo restituisci!”⁵⁰

Lo stesso Pastore raccontava di come nel porre attenzione su situazioni quotidiane e banali si stimolasse la riflessione sulla fede, sull'onestà, sul bene che si deve fare alle altre persone e sullo sviluppare una conoscenza del contesto in cui ci si muove per familiarizzare il più possibile con la città, con gli individui, i costumi e le usanze.

Rispondendo ad alcune questioni sulla partecipazione dei fedeli inoltre, è emerso come si tratti di una “chiesa difficile”⁵¹. Attraverso domande più o meno dirette e l'osservazione sul campo è risultato come una buona parte della platea fosse di sesso femminile. Collegando una forte presenza femminile al dramma relativo alla tratta e alla violenza di genere che interessa particolarmente la popolazione femminile nigeriana in mobilità, si è potuto intravedere come uno dei compiti fondamentali del luogo di culto in questione fosse anche quello di dover cercare di “ricucire i tagli” causati da varie forme di sfruttamento su alcune donne e ragazze che, tutti i sabati e le domeniche, frequentano la chiesa, unico spazio di diversione al di fuori del lavoro. Detto ciò, come si può immaginare, non si trattava di trovare spiegazioni ad un fenomeno di per sé così difficile e complesso, che ha ben altre sedi per essere discusso. Ciò che se ne deduce invece, è quanto il luogo di culto sia un luogo capace di ricucire e reinterpretare rapporti di comunità e vicinato, anche quando questi rapporti non esistevano in principio.

⁵⁰ Estratto da una registrazione audio effettuata presso la chiesa di vico Tofane durante una funzione nell'Ottobre 2018; enfasi mia sul maiuscolo, per cercare di trasporre visivamente il tono della voce nella comunicazione

⁵¹ I virgolettati rimandano a espressioni usate direttamente dagli interlocutori.

Gli aspetti evolutivi di questa vicenda ci dicono di come quello che dapprima era un gruppo piuttosto ristretto di fedeli ha iniziato a percepirsi come una comunità. Ricostituendo legami, attraverso la comunanza religiosa, la collettività nigeriana in questione ha cominciato a considerarsi come qualcosa di più di un semplice gruppo di fedeli, dando vita ad una ramificazione transnazionale della *Redeemed Christian Church of God*. Un processo di ricostituzione accompagnato da una necessità, quella di essere riconosciuti come tali e, per dirla con altre parole, anche come diversi. Ma, come sostenuto dal pastore, il costituirsi in un'associazione religiosa sottolinea anche la volontà (politica) di essere “visti meglio”, perché cristiani e perché credenti e, dunque, percepiti come un insieme di persone unite nella fede⁵². È infatti utile ricordare, a tal proposito, come le comunità si ricostituiscano o si costituiscano *ex-novo* all'interno della collettività che, in questo caso, è promossa dall' “invenzione” dei luoghi di culto in questione (Esposito, 1998; Cattedra, 2002; Ambrosini, Naso, Paravati, 2019). Questa “voglia di comunità” (Bauman, 2003) viene riproposta in una chiave territoriale differente: quelle che qui identifichiamo spesso come comunità, potrebbero non essere comunità nel luogo di origine. In sintesi: le persone che in un contesto di origine si identificavano su vari livelli e per varie ragioni con un gruppo, un'appartenenza, un sentimento di prossimità (fisica o ideologica) “reinventano” la propria comunità all'estero cercano una direzione comune per poter riproporre e recuperare alcuni tratti di un'identità collettiva andata progressivamente scomparendo durante la mobilità. Ciò significa che le comunità all'estero non sono chiaramente le stesse che esistevano nei contesti di origine, ma riproducono tratti ed elementi che permettono agli individui di riconoscersi per ritrovarsi in un'altra o nella medesima forma di affiliazione.

⁵² Il pastore tendeva a sottolineare particolarmente questo aspetto: quanto, nel contesto in cui si stavano inserendo, sarebbe stato importante essere percepiti come una comunità di credenti e fedeli devoti a dio; anche perché, cosciente della difficoltà di inserimento della popolazione nigeriana (per questioni legate ad aspetti negativi della mobilità: prostituzione, organizzazioni criminali transnazionali) questo sarebbe stato uno dei canali di interazione privilegiati con il contesto.

Storie dal campo: *A-men!*

Sabato pomeriggio, 13 gennaio 2018. Mi trovo a casa di un amico, nel quartiere di San Michele, per lavorare ad un progetto video al quale partecipo. Mentre siamo seduti nella sala da pranzo, la cui finestra si affaccia sulla strada, sento provenire alcuni suoni di tastiera e di batteria, incalzati da canti che provengono dal fondo della via. È un vicolo cieco, i suoni si sentono in maniera distinta così come le voci che provengono dalla stessa direzione. Incuriositi, ci affacciamo alla finestra ed un viavai di persone – identificate come nigeriani – si dirigono tutti nella stessa direzione verso l'ingresso di un garage sul fondo della strada. Scendiamo, entriamo anche noi. “Si può?” Ci invitano ad entrare e a sederci, mentre loro continuano con le prove del gruppo musicale che l'indomani – scopriamo – suonerà durante la funzione domenicale. Siamo all'interno di una chiesa evangelica pentecostale nigeriana, ricavata all'interno di un garage prima abbandonato in un vicolo cieco sterrato, in una zona periferica della città. Marvin, cinque anni appena compiuti, si avvicina e mi chiede con uno sguardo di salire in grembo; “No, non disturba, è comodo!” rispondo ad una ragazza che capivo dallo sguardo lo stesse per sgridare. Inizio a parlare con Marvin sotto le note non troppo precise di un *christian rock* d'annata. Un gruppo di ragazzi cantano e ballano, alcuni puliscono la sala per l'indomani. Chiediamo di poterli passare a trovare incuriositi dal luogo e dal fatto di non aver mai visto né assistito ad una funzione *all'americana*. Ci presentiamo l'indomani mattina, intorno alle dieci e trenta. La funzione è già cominciata, la sala

è ornata di bandierine rosse e blu (forse c'erano già, chissà?) e alcune stufe a gas riscaldano l'ambiente che accoglie un centinaio di persone tra uomini donne e ragazzi. La preghiera entra nel *clow*: alcuni si avvicinano ad una sorta di palco, dove sono posti gli strumenti e il pastore, davanti ad un leggio con un microfono; dopo che a turno chi si avvicina al palco si rende testimone di fatti accaduti e vissuti in prima persona, il pastore prende la parola e rivolgendosi alla platea intavola un discorso in inglese e un po' in italiano; a dire il vero era un sermone bilingue, ma senza una linearità propria, bensì con le due lingue usate insieme. E raccontando di fatti ipotetici o realmente accaduti, instaura un dialogo con la platea: “*Clap your hands for Jesus Christ! Oh, Lord, A-Men!!! Thank you my Lord for saving my life everyday!*” Ad ogni risposta era un ringraziamento a dio, un inno corale ballato e danzato, a volte accompagnato da gestualità accentuate e botta e risposta tra i fedeli. Risposte di comprensione, di appoggio, di sostegno. “*Perché almeno qui non ci si sente soli*”, mi disse il pastore alla fine della messa.

4.2.4. La comunità filippina e le chiese: tracce di un ancoraggio transnazionale⁵³

La comunità filippina, come evidenziato nella tabella 3.1., è ad oggi la collettività straniera più numerosa del comune di Cagliari (la seconda nella città metropolitana, dopo quella senegalese), dove il settore lavorativo a cui prevalentemente si riferiscono i filippini⁵⁴ è più ricco di possibilità e dove da diversi anni si sono stabiliti come comunità⁵⁵. La dimensione religiosa gioca un ruolo fondamentale nella vita delle famiglie filippine. In quanto parte integrante della comunità cristiano-cattolica, i filippini non hanno sentito la necessità di costituirsi in un altro luogo sacro per ritrovarsi, quanto piuttosto hanno percepito il bisogno di prendere parte alle pratiche della chiesa locale, trovando inutile “staccarsi” dalla “chiesa madre”. Bisogno concretizzatosi qualche anno fa, quando la congregazione degli “artieri” (artisti ed artigiani) della Chiesa di San Michele di Cagliari, incaricata di portare avanti la tradizione della “Processione dei Misteri” durante le festività della Settimana Santa, ha incluso all’interno dell’organizzazione la comunità filippina. Non a caso la chiesa di San Michele è una chiesa gesuita, come gesuita è colui che, nel 2005, ha permesso che il rito che aveva cessato di esistere nel 1960 riprendesse ad essere praticato⁵⁶. Che la chiesa e che l’interlocutore siano gesuiti è in questo caso indicativo dei rapporti di fede che intercorrono, a livello post-coloniale e transnazionale, tra la forte preponderanza della missione di evangelizzazione spagnola nelle filippine e gli attuali scenari di contatto, collaborazione e integrazione che interessano la comunità all’estero. Così come, curiosamente, si ritrovano

⁵³Non rientrano nella tabella proposta sulle nuove territorializzazioni religiose tutti i luoghi frequentati dalla comunità filippina. Questo perché, essendo parte integrante della comunità cristiano-cattolica non hanno avuto bisogno o necessità di costituirsi in un altro luogo per ritrovare la comunità, quanto piuttosto di far parte di quella già esistente.

⁵⁴La comunità filippina è in gran parte impiegata nell’assistenza domiciliare alle persone e nella cura domestica della casa.

⁵⁵Il mercato del lavoro in cui si inseriscono le famiglie filippine va dall’assistenza domiciliare alla cura della casa nel caso dei lavoratori adulti, al lavoro nella ristorazione soprattutto per quanto riguarda i lavoratori più giovani. È curioso come, visto in maniera “geografica”, la nicchia lavorativa all’interno della quale si inseriscono questi giovani sia principalmente quella dei locali/bar e soprattutto ristoranti cinesi: questo sembra sottolineare una certa contiguità geografica nel reclutamento di manodopera tra Cina/Giappone e Filippine. Pare che, di fatto, questo serva a preservare un certo livello di “asiaticità” dei ristoranti in questione (soprattutto sushi bar), attraverso la creazione di un immaginario comune e semplificato riconducibile a somiglianze soprattutto somatiche o, verosimilmente, anche attraverso una conoscenza condivisa dei cibi e delle tradizioni gastronomiche proposte.

⁵⁶Si tratta di Padre Francesco Botta, scomparso alcuni anni fa, che nel 2005 si operò per il recupero della processione del martedì santo fra le pratiche della Settimana Santa a Cagliari. Fonte: www.confraternite.it

tracce di un passato sacro transnazionale in alcuni “oggetti del contatto”, come la statuetta d’avorio di “San Giuseppe col Bambino”, dall’accentuato orientalismo, di probabile produzione ispano-filippina e conservata nel convento di San Michele a Cagliari (Pasolini, 2009).

Oltre la chiesa cristiano-cattolica, una buona parte della popolazione filippina è legata alla *Pentecostal Missionary Church of Christ*, organismo di missione evangelica transnazionale con sedi sparse in tutto il globo che ha sede a Cagliari in via XX settembre 45, proprio di fianco al neonato centro di preghiera islamico pakistano-bengalese (cfr. tab 4.1. e fig. 4.1.). Nata ufficialmente nel 2004, la chiesa ospita un rito partecipato, le cui funzioni sono cantate e musicate in stile pentecostale. È molto vivace nelle attività di supporto alla collettività (partecipa, insieme ad altre associazioni sul territorio, alla preparazione di eventi per la comunità) e nelle attività di proselitismo, specialmente tra i filippini, ponendosi in “concorrenza” con la chiesa cristiana locale. Ogni anno un evento celebra la nascita della *Pentecostal Church* a Cagliari presso il salone di un hotel cittadino (lo spazio della chiesa non è di per sé adatto ad ospitare un gran numero di persone), riunendo diverse centinaia di partecipanti e promuovendo, in tali occasioni, anche una sorta di mobilità interna alla chiesa. A questa mobilità interna partecipano tanto personalità di rilievo dell’istituzione religiosa (a celebrare la funzione è di solito presente un pastore del “distretto europeo”, per l’anno 2018 proveniente da Londra) che si mobilitano in funzione della rappresentanza transnazionale e del supporto alle comunità locali, quanto fedeli - soprattutto giovani e ragazzi - in missione di evangelizzazione presso le altre sedi della *Pentecostal missionary church*. È rilevabile come il compito della chiesa sia, in questo caso, quello di fornire supporto sociale alle comunità in situazioni di mobilità (attraverso aiuti economici, comunicazione con la rete transnazionale missionaria e organizzazione di eventi di carattere internazionale), nonché di riproporre schemi di socialità basati sul modello filippino.



Fig. 4.13. Due momenti delle celebrazioni annuali per la nascita della *Pentecostal Missionary Church*, settembre 2018. Ph. Archivio web

A tal proposito, è utile rilevare come oltre la frequentazione dei luoghi del culto, quelli più utilizzati e frequentati siano i “luoghi del vicinato”, tra i quali rientrano anche le chiese: sino a diversi anni fa, la parrocchia cristiana del Quartiere del Sole - una zona residenziale della città, non lontano dalla spiaggia del Poetto -, in via Favonio (Chiesa della SS. Maria),

era diventata per qualche tempo una “chiesa filippina⁵⁷”, forse in ragione del fatto che diverse persone lavorassero nei pressi.

Nei quartieri dove più è presente, la comunità filippina frequenta le chiese di vicinato; in particolare, alcune nel rione Villanova come la chiesa di San Domenico e quella vicina di San Giacomo. Qui il recupero della collettività avviene mediante altri tipi di sacralizzazione degli spazi: quello familiare, fondamentale; e quello pubblico ed esterno, mediante l'utilizzo in gruppo di piazze e parchi per la riproposizione della composizione societaria della propria collettività⁵⁸ (cfr. par. 3.3.).

⁵⁷ Da alcune conversazioni avute con don Marco Lai, direttore della Caritas diocesana di Cagliari, è stato possibile risalire al fatto che sono stati presenti in città anche due parroci filippini, sino al 2012, sempre presso l'ordine dei gesuiti di San Michele.

⁵⁸ Si veda il webdoc → “*Domeniche a San Domenico*”

4.3. Centri di preghiera e moschee. Per una geografia dei luoghi del culto musulmano

Per quanto riguarda alcuni degli spazi dell'Islam osservati in questa indagine, è utile considerare alcuni “marcatori territoriali” direttamente o indirettamente legati alla loro dimensione pubblica che ne agevolano l'identificazione. Sinteticamente, possiamo ritrovare: a) luoghi di culto di diversa tipologia; b) luoghi e spazi commerciali; c) spazialità e temporalità della vita pubblica e quotidiana; d) altri luoghi, che presenteremo più a fondo in seguito, che possiamo identificare come “*deathscapes*” (Kong, 1999).

Cercando di classificare questi spazi in quanto a tipologia, osserviamo come nel linguaggio quotidiano, come anche in quello mediatico, il termine “moschea” viene utilizzato senza operare grosse distinzioni per identificare qualsiasi tipo di luogo di culto musulmano, in cui i fedeli si ritrovino insieme per pregare con una certa continuità (Allievi, 2010). La moschea tuttavia (qualsiasi sia la sua forma o la sua funzione), è per diverse ragioni il simbolo per eccellenza della comunità islamica nello spazio urbano e, dunque, permette tanto al singolo quanto alla collettività di uscire al di fuori della sfera privata per presentarsi nello spazio pubblico come gruppo. La moschea, al pari di altri spazi che possiamo considerare come identitari, collettivi o comunitari, rivela altresì un certo grado di accettazione pubblica da parte della popolazione locale, in relazione a differenti dinamiche quali l'appropriazione dello spazio pubblico, la presentazione pubblica del sé comunitario, l'occupazione dello spazio e le pratiche che implicano, sotto diversi aspetti, una rottura con la “normalità” tradizionale del luogo.

Inoltre, come vedremo (e come abbiamo avuto modo di osservare per altri luoghi del culto “altro”), essa non limita le sue funzioni a quelle legate alla preghiera ed alla ritualità, ma si affaccia all'universo pubblico e di inserimento sociale della comunità sotto svariate forme, dalle iniziative di tipo educativo-formativo ai corsi di lingua araba ed alle manifestazioni pubbliche aperte a tutta la popolazione.

Da un punto di vista denominativo, Allievi osserva in una recente ricerca come si possa operare una distinzione tra i centri di culto islamico, in relazione alle proprie possibilità, capacità e modalità operative sul territorio (Allievi, 2010). Seguendo questa divisione per tipologie, utile a decifrare la complessità della moltitudine di forme attraverso cui gli spazi sacri dell'Islam esistono in città, distinguiamo all'interno della categoria “moschea” diverse

configurazioni di luoghi dedicati al culto. Osservati numericamente, la maggioranza dei centri dedicati al culto islamico in Italia sarebbero, secondo quanto dichiarato in una seduta della camera dei deputati del 2016 dall'allora ministro dell'Interno Alfano, «1.205 strutture totali, tra cui 4 Moschee, 858 luoghi di culto e 343 associazioni culturali, per un totale di 1.205.» (Cuciniello, ISMU, 2017)⁵⁹.

Quelle che possiamo classificare come moschee, in Italia, sono ad oggi circa dieci, tra cui la Moschea di Catania, inaugurata nel 1980 (la più vecchia in Italia) e la Grande Moschea di Roma, la più grande d'Europa⁶⁰. La concentrazione maggiore si ha tuttavia nel centro-nord, eccezione fatta per le moschee siciliane e la neonata Moschea di Bari (ISMU, 2017). Parliamo dunque di una distribuzione complessa, tanto dal punto di vista geografico quanto da quello tipologico. Mancuso, in materia di disposizioni giuridiche in relazione ai luoghi di culto islamici nota come

« una caratteristica dell'Islam italiano, non priva di ricadute per quanto riguarda la possibilità di allacciare rapporti con lo Stato, sia proprio la sua eterogeneità, che non riguarda solo le tradizionali divisioni interne all'Islam dovute alle diverse tendenze (sunniti, sciiti, sufi, salafiti), ma anche la varietà dei Paesi da cui provengono gli immigrati, in ognuno dei quali l'Islam ha assunto delle connotazioni differenti, inoltre, il fatto che molti di questi Paesi abbiano in qualche modo mantenuto i rapporti con i loro cittadini creando delle associazioni rappresentative dei loro interessi, ha ancora di più contribuito alla frantumazione e crea ulteriori ostacoli all'integrazione di queste comunità. » (Mancuso, 2012: 6)

Di riflesso, le diverse forme del culto islamico sul territorio italiano si mostrano spazialmente diversificate, non soltanto per la tipologia di insediamento, ma anche in virtù di un certo grado di frammentazione interna alla stessa fede, aspetto molto spesso lasciato da parte tanto da studi di settore quanto da discorsi e politiche volte a promuovere un dialogo

⁵⁹ Allievi, nel 2010, ne contava invece 729, a dimostrazione del discreto incremento nel numero dei centri di preghiera islamica in Italia. A questo corrisponde, probabilmente, una maggiore presa di coscienza da parte delle comunità insediatesi sul territorio, chiaro riflesso dell'aumento della componente straniera e di fede Islamica nelle regioni Italiane.

⁶⁰ In relazione alla posizione della Moschea di Roma, altre moschee vengono considerate come “le più grandi d'Europa”, ma ciò dipende dal tipo di classificazione che le distingue (numero di partecipanti, superficie in mq, estensione, altezza del minareto, ecc). Oltre questa infatti, nominiamo la Moschea di Mosca, costruita nel 2015 su una vecchia Cattedrale (del 1904) e quella di Colonia, ultimata nel 2017.

interreligioso di spessore. Come sostiene Vieillard-Baron, nel contesto europeo, l'eterogeneità architettonica dei luoghi del culto islamico (edifici specifici, ma anche grotte, garage, scantinati, appartamenti o case, ville, etc.) permette effettivamente all'aspetto funzionale di tali luoghi di apparire come il criterio più rilevante per identificarli, giustificando il ricorso alla denominazione generica di "moschea", senza prendere in considerazione varietà di appellativi arabi utilizzati per distinguerli, in base a funzioni, costruzione, grandezza o ubicazione: *jama'*, *masjīd*, *ḡāwīya*, *musalla*, *qā'at-us-salāt*, à *kboutba* etc. (Vieillard-Baron, 2013).

Ritornando al contesto cui si dirige lo spaccato della nostra analisi, a ben vedere, possiamo indicare come gli spazi dedicati alle attività del culto islamico siano classificabili xperlopiù come centri di preghiera (*musallā*⁶¹), che rappresenterebbero la quasi totalità dei luoghi presenti. Il "quasi" è legato più al fatto che si sia sedimentata nell'immaginario comune una visione dei centri di preghiera e luoghi di culto come moschee a tutti gli effetti, nonostante non abbiano, nemmeno visivamente, le caratteristiche architettoniche proprie per poterle definire tali⁶².

Gli edifici "polifunzionali" non sono numerosi: sono pochi i casi in cui, parallelamente alle attività legate al culto, si portano avanti iniziative di tipo più formativo-culturale, ovvero luoghi le cui pratiche sono legate oltre che alla preghiera, alla diffusione e condivisione di attività anche non direttamente legate all'Islam.

Operata questa doverosa distinzione, chiameremo i luoghi del culto islamico ritrovati in questo lavoro con i termini di "moschea" o "centro di preghiera" indistintamente dalla loro forma o funzione, poiché è così che nel linguaggio vernacolare (tanto da parte di chi li frequenta e li pratica, come da parte di chi a tali luoghi si riferisce pur non frequentandoli) vengono definiti e identificati.

Per quanto riguarda l'associazionismo alla base della nascita dei differenti luoghi di culto, si tratta di organizzazioni autosufficienti che nascono e si sviluppano in parte in seguito ad una volontà popolare delle nuove comunità migranti insediate a Cagliari, in parte per

⁶¹ *Musallā* è in realtà la sala di preghiera che si trova nei paesi musulmani all'interno di edifici pubblici quali ospedali, scuole, etc. Esse rappresentano la quasi totalità del dato numerico relativo ai luoghi di culto islamici su tutta la penisola, contraddistinti per una forte informalità insediativa.

⁶² Secondo Filoramo (2005), il termine "moschea" deriva da quello arabo *masjīd*, letteralmente "luogo dove ci si prosterna". Sebbene l'architettura delle moschee possa raggiungere oggi una grande varietà e complessità, la struttura base delle moschee si distingue per essere costituito da un'area rettangolare, dove solitamente si trova la fontana per le abluzioni da compiere prima della preghiera e una sala coperta destinata alla preghiera. Inoltre, a livello visivo, una caratteristica peculiare è la presenza di un minareto di dimensione variabile, che ne identifica le caratteristiche esteriori nell'architettura urbana.

necessità di dialogo e di intermediazione tra le collettività e la sfera pubblica, politica e amministrativa, locale ed extra-locale. L'adesione ad una forma o espressione di governo di Paesi musulmani non sembra riscontrarsi (almeno per il momento) nell'area di nostro interesse, come sottolineato invece nel rapporto ISMU in relazione ad altre zone della penisola (Cuciniello, 2017). Esistono tuttavia delle forme di affiliazione o di identificazione che sottostanno all'esistenza dei luoghi di culto a Cagliari, ma che li qualificano più per essere parte di un circuito associativo locale che per riprodurre una marca ben precisa a livello territoriale. È secondario, infatti, che uno o l'altro luogo di culto islamico facciano parte di una associazione islamica nazionale: inoltre, essi sono tendenzialmente identificati come "moschea" e non come realtà associative.

Pare rilevante, a tal proposito, notare come da alcune testimonianze risulti che le comunità musulmane cagliaritanee abbiano più volte ricevuto offerte di finanziamento per la costruzione di luoghi di culto, più propriamente identificabili come moschee, da parte di alcuni governi quali Marocco o Qatar. Questo porrebbe un problema di natura differente a quello architettonico-visibile, ovvero l'intromissione nelle forme di gestione del luogo di culto da parte di uno Stato o di una amministrazione esterna e straniera, che significherebbe anche il conformarsi della comunità a determinate pratiche ed usi. Inoltre, il problema maggiore ad esso legato, riguarda l'immagine di un Islam radicale piuttosto diffusa a livello pubblico, che ha impedito sinora un dialogo costruttivo tra le parti⁶³. Sempre su questo piano, le testimonianze divergono in parte se si riferiscono alle stesse comunità o a chi fa parte dell'amministrazione locale. I primi sostengono che le possibilità di costruire un luogo di culto esistano, siano reali e non vadano a gravare assolutamente sulle casse municipali (questa è una delle motivazioni che la popolazione locale non accetterebbe, stando a quanto riportano quotidiani locali e commentari dedicati alle notizie: "*pagare una moschea con i soldi nostri*" sarebbe inaccettabile, "*se la facciano a casa loro*"⁶⁴); per contro, fonti istituzionali confermano che le proposte sono state avanzate da molto tempo, che sono diverse e che esistono offerte di sostegno o finanziamento da parte di attori esterni; ricordano però, come

⁶³ Le dichiarazioni sono parte di un'intervista con uno dei referenti locali della comunità Islamica, nonché personalità attiva nelle politiche locali tanto a livello provinciale che regionale; le stesse sono poi state confermate da altri esponenti della comunità e responsabili della Moschea di Via del collegio (intervista con H., 47 anni, marzo 2018)

⁶⁴ I virgolettati rimandano ad alcuni commenti comparsi in uno dei numerosi articoli comparsi sul quotidiano "L'Unione Sarda", in questo caso nella sua forma digitale sul social network Facebook al link: <https://www.facebook.com/UnioneSarda/posts/i-musulmani-di-cagliari-chiedono-una-moschea/220386571359754/>

puntualmente nessuna di queste offerte sia stata presentata “a regola, corredata di un vero e proprio progetto e con tutte le carte a posto per essere portato avanti”⁶⁵.

4.3.1. Il campo religioso musulmano e i luoghi dell'Islam a Cagliari

L'insediamento dei luoghi di culto islamico in città risale alla prima metà degli anni '90, quando i primi centri vennero aperti tra Cagliari e l'hinterland (cfr. tab. 4.1.). In una fase iniziale, come ci spiega T.M., *Imam* della Moschea di Via del Collegio⁶⁶, non esistevano luoghi di culto per la popolazione musulmana. La dimensione religiosa dei fedeli era pertanto confinata nelle abitazioni private, sia durante le preghiere quotidiane che durante le festività e le celebrazioni comuni, come la preghiera collettiva del venerdì o i festeggiamenti per il mese di Ramadan. La moschea di Via del Collegio, che ha aperto ufficialmente le porte nel 1994, aveva in realtà iniziato a funzionare in maniera più informale già dal 1993, quando era principalmente un luogo di incontro nel quale è maturata la necessità di dar vita al centro di preghiera. Quasi contemporaneamente nasce, nel 1994 la *dabira* muride di Flumini che, pur non essendo essenzialmente una moschea, assolve alla funzione di luogo di culto oltre quella associativa cui è chiamata a rispondere. Sono questi i primi insediamenti formali nella zona dell'attuale Città metropolitana, il cui numero è cresciuto e si è diversificato su diverse basi in relazione al progressivo e graduale aumento della popolazione migrante e straniera di fede musulmana.

Dal momento della prima costituzione in poi, bisognerà aspettare circa venti anni per veder nascere in città altri luoghi di culto islamico, ancora una volta in concomitanza con un aumento considerevole della popolazione straniera in città, in prevalenza proveniente da Paesi dove la fede musulmana è dominante. Questo processo evolutivo legato all'Islam cittadino e alle sue declinazioni ed implicazioni tanto sociali quanto spaziali, ha portato alla costituzione di altre associazioni e alla “fabbricazione” di nuovi spazi. Già Allievi (2010) sosteneva come il processo di differenziazione e di moltiplicazione dei centri islamici che interessava le grandi città italiane fosse la riproposizione del medesimo processo che aveva

⁶⁵ Le testimonianze si riferiscono ad incontri avuti con alcuni membri del consiglio comunale della città metropolitana di Cagliari nel marzo 2019.

⁶⁶ Le testimonianze risalgono a una serie di interviste ed incontri avvenuti con il sig. M. a più riprese, tra il 2017 e il 2018.

precedentemente interessato altre grandi città europee tempo prima. A questo, come più volte ricordato, si aggiunge ora la dimensione minore, locale e “provinciale” di città di piccole e medie dimensioni che, seppur in scala differente, ripropongono dinamiche analoghe di inserimento territoriale a quelle proposte in contesti più importanti, tanto in Europa come nel resto del mondo non islamico.

La componente islamica della popolazione migrante a Cagliari conta tendenzialmente circa un terzo del numero totale degli stranieri residenti⁶⁷, e offre la fotografia di uno scenario estremamente diversificato ed eterogeneo, in termini di provenienze geografiche e di pratiche, tanto rituali quanto comunitarie. Il Senegal è la prima comunità (islamica) in termini numerici, seguita da Marocco, Bangladesh, Pakistan, e altri Paesi in numero minore⁶⁸.

Inoltre, come sottolinea ancora Allievi (*Ibidem*), è necessario anche considerare la diversificazione della direttrice geografica d'arrivo, che vede un aumento dei flussi da est e una diminuzione, a dispetto di una visione iper-mediatizzata e demonizzata delle migrazioni che attraversano il Mediterraneo, dei flussi da Sud via mare⁶⁹.

Già attraverso la lettura di questi dati sintetici si può presupporre che il contesto cagliaritano presenti una grande varietà etnica, linguistica e sociale dell'islam presente. A questa, come vedremo, corrisponde in maniera decisamente influente una diversificazione relativa ad affiliazioni religiose, a pratiche culturali (per quanto riguarda, ad esempio, alcune confraternite Sufi), o a scelte transnazionali di affiliazione politico-ideologica, nonché a scelte più banalmente dettate da una comunanza sociolinguistica, in alcuni casi determinante.

⁶⁷ È bene sottolineare ulteriormente come il calcolo delle presenze legate ad un'appartenenza religiosa è approssimativo: esso infatti è basato su dati “locali”, forniti dagli interlocutori all'interno delle comunità e raccolti durante i tre anni di ricerca, e, in più larga misura, da dossier statistici i quali però si limitano, in mancanza di possibilità censorie, ad identificare un'area di provenienza geografica con la religione dominante in quella stessa area. Per ciò, statisticamente, la quasi totalità dei senegalesi che giungono in Italia viene automaticamente considerata di religione musulmana, e così per le altre provenienze, siano esse di religione cattolica, ortodossa o induista. Seguendo questi dati, possiamo però portare dei dati esemplificativi del contesto italiano e di quello sardo. In Italia, il Censur (2018) censisce 1.777.200 cristiani ortodossi e ortodossi orientali, tra stranieri e cittadini italiani; (2,9% della popolazione totale; 29,9% della popolazione straniera); conta poi 2.008.900 musulmani, (3,3% della popolazione totale; 32,5 % della popolazione straniera), restituendo di fatto l'immagine di un Paese la cui componente straniera è prevalentemente di fede islamica. Per il contesto sardo, i numeri sono più difficili da proporre. Tenendo però conto delle stesse proporzioni tra Paese di origine e religione dominante in un dato contesto territoriale, si può stimare che, come riportato, circa 1/3 della popolazione straniera residente nella Città metropolitana di Cagliari sia di fede musulmana.

⁶⁸ Si aggiunga inoltre che quello italiano è un dato numerico complessivo. Esso infatti, non racconta puntualmente di un ulteriore diversificazione interna su base regionale, da ricercarsi in alcuni casi anche in dinamiche di insediamento e territorializzazione che hanno anticipato la crisi migratoria attuale e che si presentano come presenze di lunga data (ad esempio i marocchini, i tunisini in Sicilia o i senegalesi nel Nord Italia, a Brescia e Vicenza).

⁶⁹ Come nel caso delle comunità pakistana e bengalese, o quello più rilevante della folta comunità kirghisa.

Sempre Allievi osserva come questa diversità sia una costante già evidente da tempo, nelle prime ricerche qualitative, e sottolinei ancora una volta come il dato migratorio in entrata sia, nella penisola, un dato strutturalmente eterogeneo. (Allievi, 2010).

4.3.2. La Moschea di Via del Collegio

Uno dei primi luoghi di culto musulmano sorti a Cagliari è, come accennato, la moschea di Via del Collegio, nel rione Marina (fig. 4.14). Possiamo affermare che si tratta del primo luogo di culto musulmano ad essere entrato a far parte a tutti gli effetti, seppur in maniera marginale, del discorso più recente sul pluralismo religioso in città. La moschea di Via del Collegio è quella più conosciuta e frequentata della città. Sebbene sia improprio anche in questo caso parlare di vera e propria moschea (non ha né minareto né *mibrāb*⁷⁰) è stata da sempre riconosciuta come tale, tanto dall'opinione pubblica quanto da chi pratica tale spazio e la chiama comunemente "moschea". Si tratta di una sala nascosta tra le basse abitazioni del quartiere storico, davanti alla Scuola media Giuseppe Manno. Ricavata in un ambiente al pianterreno di uno stabile di tre piani. Viste le ridotte dimensioni si presenta inadeguata per le esigenze di una comunità, quella islamica, che chiede ormai da anni la possibilità di ottenere un'area adatta alla costruzione di una moschea, o l'utilizzo di un edificio più consono per una comunità costantemente in crescita, che conta soltanto per quanto riguarda Via del Collegio circa 500 fedeli presenti ad ogni funzione del venerdì. Durante le celebrazioni importanti, nelle occasioni in cui la comunità si riunisce in maniera compatta, i 93 mq della sala, che già di per sé riescono ad accogliere un massimo di circa 100 persone, non sono sufficienti a raccogliere le diverse migliaia di fedeli che si riversano per la maggior parte nella strada antistante e in alcuni altri luoghi deputati all'uso della comunità in occasioni specifiche⁷¹(fig. 4.15 e 4.16.).

⁷⁰ Il *mibrāb* è la nicchia nel muro di una moschea che indica la direzione verso la quale chi prega deve rivolgersi, affinché la sua preghiera sia legalmente valida. Per la tradizione musulmana l'orientamento della preghiera (*qibla*) è quella del santuario della Mecca.

⁷¹ Si veda, più avanti, il paragrafo 4.5 relativo agli "Spazi del Ramadan". Si veda, inoltre, il webdoc → "*Le città di dio*"



Fig. 4.14. Localizzazione della moschea di Via del Collegio, Rione Marina. Elaborazione personale dati *googlemaps.com* (2019)



Fig. 4.15. Un momento delle celebrazioni di Eïd-al-Fitr in via del Collegio (2018). Ph. Congiu (2018)



Fig. 4.16. Gli spazi della moschea di Via del Collegio durante l'Eid-al-Fitr (sx) e la a preghiera del venerdì (dx). Ph. Congiu (2018)

È stato il primo luogo di culto islamico identificabile come tale, per quanto la sua visibilità fosse e sia tuttora dovuta alla forte presenza nello spazio pubblico circostante attraverso “marche territoriali” riconducibili all'Islam. Gli elementi cui ci si riferisce sono elementi visibili (le persone all'esterno durante la preghiera collettiva del venerdì; la continua presenza di fedeli e incaricati del mantenimento del luogo di culto, anche al di fuori della calendarizzazione quotidiana e rituale, l'esposizione di simboli riconducibili all'universo musulmano). Possiamo però aggiungere anche elementi sensoriali di matrice differente, legati, ad esempio, all'emersione di nuove sonorità nel paesaggio urbano della città: il vociare degli uomini (ricordiamo che la presenza alla preghiera è esclusivamente maschile) che stendono i tappeti sul manto stradale, l'arrivo dei fedeli e i saluti tra i partecipanti; la chiamata alla preghiera (*adhān*)⁷², i movimenti all'unisono dei fedeli che pregano e la voce dell'Imam.

⁷² Si tratta della chiamata alla preghiera normalmente eseguita dal *muezzin*, la persona incaricata di raccogliere le persone alla moschea tramite una chiamata pubblica, spesso cantata. Nella maggior parte dei casi, tale figura è

Tutto si riflette nello spazio pubblico, compreso il suono della campanella della scuola Media Statale Giuseppe Manno, che costituisce un elemento di “rottura sonora” tale da permetterci, ancora meglio dell’elemento visivo, di comprendere la scarsa adeguatezza dello spazio del luogo di culto⁷³.

Per quanto sia difficile fornire un quadro analitico definito sulla moschea di Via del Collegio, possiamo dire che la frequentazione è piuttosto variegata e altamente variabile. A un tipo di partecipazione abitudinaria, soprattutto da parte di quella fetta di popolazione straniera di fede musulmana che vive a Cagliari sin dai primi anni dalla sua apertura, si aggiunge una frequentazione occasionale e temporanea, i cui protagonisti sono quelle persone che non vivono a Cagliari (e, per questo motivo non possono recarsi abitualmente in moschea, arrivando talvolta da paesi e cittadine distanti diverse decine di chilometri), o coloro i quali non fanno parte di una comunità che ha un luogo di culto distinto per essere etnicamente o geograficamente marcato (come nel caso che avremo modo di osservare, di altri insediamenti dell’islam cagliaritano). La sua frequentazione è tuttavia piuttosto irregolare e variabile nel tempo. Se escludiamo la preghiera collettiva del venerdì, durante le mattine o le altre ore di preghiera la moschea accoglie poche decine di persone che vi si recano principalmente al di fuori dell’orario di lavoro o nelle ore libere. Si tratta, come accennato, principalmente di uomini, dato che pochissime donne la frequentano e, generalmente, ciò accade in corrispondenza delle feste rituali; tuttavia, negli ultimi anni, alcune donne e ragazze italiane convertite all’Islam hanno intrapreso un dialogo con le istituzioni musulmane e quelle locali per favorire il contatto tra le collettività, ampliando potenzialmente l’auditorio ad un pubblico femminile, le cui pratiche restano prevalentemente relegate all’ambiente domestico⁷⁴. Un fattore determinante nella scelta di

sostituita da altoparlanti che eseguono automaticamente la traccia. Registrata (nonostante si tratti della sua voce registrata).

⁷³ Le registrazioni sonore e i video sono consultabili nel webdoc → “*Le città di dio*” e “*Soundscape*s”.

La campanella quotidiana che segna la fine delle lezioni della scuola media, suona in concomitanza con la chiamata alla preghiera; ciò accade ogni venerdì in cui la funzione viene partecipata all’esterno, intorno alle ore 13:00.

⁷⁴ Le presenze femminili all’interno dei luoghi di culto musulmano sono un argomento complesso. Tuttavia, alcuni dati e informazioni potrebbero essere discussi a riguardo, specialmente per quanto concerne le possibilità che un “autoctono” possiede di interfacciarsi con le istituzioni se paragonate alla scarsa considerazione che, spesso, viene attribuita a persone o gruppi che apparentemente non possiedono i requisiti per essere considerati cittadini o, più in generale, a coloro i quali soffrono ancora un certo grado di stigma dovuto a forme di intolleranza su vari livelli, quali ad esempio, religione e nazionalità. Nel nostro caso, alcune donne di nazionalità italiana convertite all’Islam hanno aperto un tavolo di discussione, anche attraverso vie legali, tra le richieste della comunità islamica e le istituzioni. Queste figure di intermediazione, se da una parte riescono (forse proprio in virtù della propria nazionalità) a mediare tra la comunità islamica e le politiche locali, dall’altra sono motivo

un luogo di culto è anche la figura dell'*Imam*⁷⁵, il cui ruolo, specie in contesti migratori, diviene centrale e può fungere da elemento di richiamo o discriminazione verso una componente della comunità musulmana allargata. In Via del Collegio le funzioni sono svolte in arabo e in italiano, lingua veicolare, per consentire a tutti i partecipanti di capire, almeno in parte, le prediche e i contenuti della preghiera. L'auditorio di Via del Collegio si distingue, come in tante altre realtà migratorie recenti, per essere segnato da una forte eterogeneità di presenze. Questo è dovuto, in parte, anche all'inserimento nel tessuto urbano di "nuovi migranti" recentemente giunti in Sardegna in prevalenza da Paesi dell'Africa Subsahariana. Tra le presenze riscontrate presso la moschea di Via del Collegio, si incontrano pakistani, bengalesi, marocchini e tunisini; ma, anche, senegalesi, gambiani, ivoriani o maliani prendono parte alla preghiera collettiva del venerdì.

4.3.3. La nuova moschea di Via XX Settembre

Altro luogo preso in considerazione per quest'indagine è il nuovo centro di preghiera islamico di Via XX settembre. Sorge in una delle vie più trafficate del centro cittadino, nelle vicinanze della zona portuale ed agli estremi del quartiere Marina, dove si trovano i locali della "moschea" di Via del Collegio. Il centro è sorto nel novembre 2018 per volontà della comunità islamica di origine pakistano-bengalese, che già da tempo aveva espresso la volontà di cambiare destinazione per celebrare le proprie funzioni. È ricavato in un locale commerciale, dove qualche tempo fa sorgeva un negozio di abbigliamento. All'interno, lo spazio è diviso in due sale, una delle quali adibita specificatamente alla preghiera (fig.4.18 e 4.19).

di discussione all'interno della stessa comunità (essendo donne ed essendo convertite, dunque, ipoteticamente, poco rappresentative di un Islam non europeo). Tuttavia, a titolo personale, si può ritenere che il loro avvicinamento alla religione musulmana rappresenti un ulteriore tassello verso la sedimentazione di un percorso di riconoscimento pubblico dell'Islam europeo, auspicato anche dalle associazioni islamiche nazionali ed internazionali.

⁷⁵ Si veda il lavoro recente di Ambrosini, Naso, Paravati (2019).

Lo spazio totale è sufficiente a contenere circa 200 persone, prendendo anche in considerazione un piccolo ambiente ricavato sul fondo della sala e dedicato alle donne che volessero partecipare alla preghiera⁷⁶. Secondo uno dei promotori dell'iniziativa,

«Questo centro nasce in realtà per il bisogno espresso dalla nostra comunità di avere uno spazio più adatto alla nostra preghiera. È un diritto che dovremmo avere anche perché non è bello che siamo costretti a pregare in strada. Vorremmo farne un centro culturale islamico, non solo per pregare ma anche per avvicinarsi al mondo islamico, per conoscerlo [...] per imparare a non dare certe cose per scontate. Perché è così che poi si creano dei malintesi e la gente si comporta con cattiveria.» (R.38 anni, originario del Bangladesh)⁷⁷

R. è uno dei referenti della comunità islamica bengalese, impegnatosi in prima persona insieme a suo fratello e ad altri conoscenti ed amici da tempo residenti a Cagliari. Non è stato un percorso facile quello che li ha condotti ad identificare nei locali di Via XX Settembre un luogo adatto all'insediamento della collettività religiosa, a partire dalle risposte che venivano loro date dai venditori privati:

“Riuscire a trovare un luogo adatto non è stato facile. Innanzitutto, abbiamo cercato di informarci tra noi, cercando tra chi di noi ha più conoscenze qui di capire se ci fossero delle opportunità, facendo un po' di passaparola. Dopo ci siamo diretti verso alcune agenzie che ci hanno offerto diversi luoghi, perché la nostra intenzione era quella di acquistare, di comprare una casa o un edificio dove poter mettere su il nostro centro culturale. Ce ne hanno proposto alla Marina soprattutto, ma anche alcune cose vicino a dove siamo ora. Per ora va benissimo questo, per cui dobbiamo solo ringraziare Dio. Ma siamo sicuri che prima o poi riusciremo anche a costruire una moschea.”

⁷⁶ Si veda il webdoc → *“Il turno di Ahmed”*

⁷⁷ Intervista con R. uno degli esponenti della comunità pakistano-bengalese a Cagliari, marzo 2019.

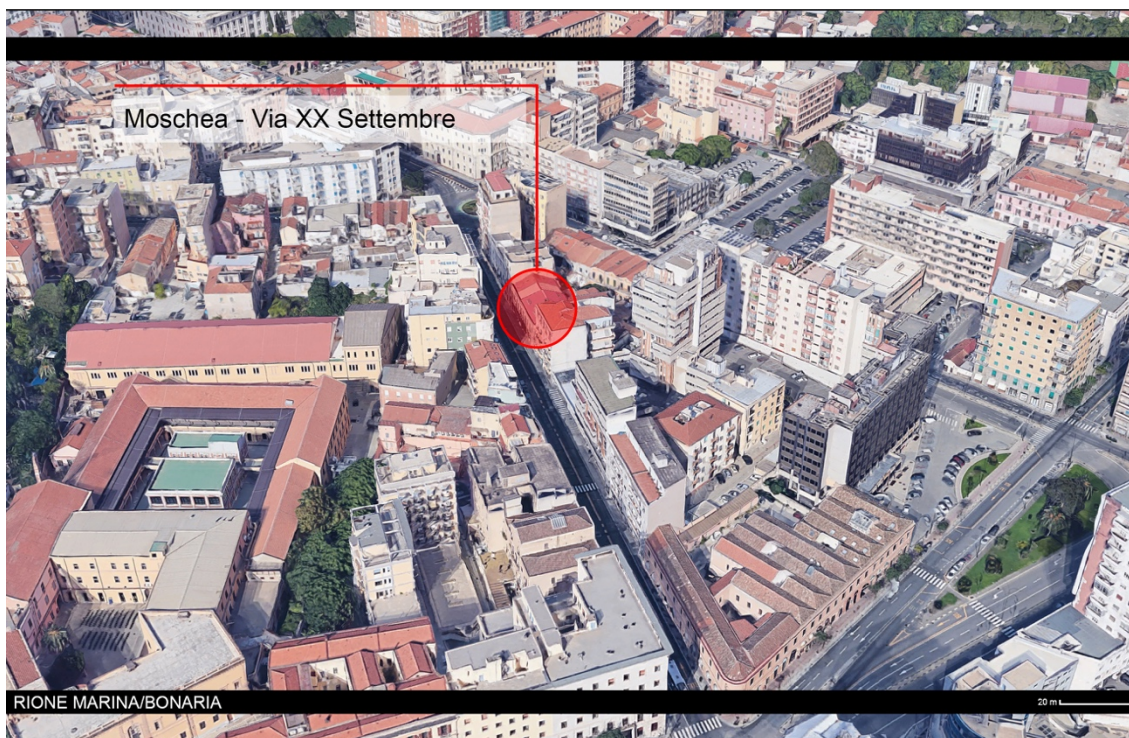


Fig. 4.17. Localizzazione della moschea pakistano-bengalese di via XX Settembre. Elaborazione personale dati *googlemaps.com* (2019)

Lo stabile di Via XX settembre è stato preso in affitto dall' "Associazione Islamica Cagliariitana", di cui R. è presidente e portavoce. La volontà è quella di aggiungere peso e sostanza alla fede musulmana anche a Cagliari attraverso la costituzione di centri di lingua e cultura araba e islamica, in maniera tale da favorire la mutua comprensione e il dialogo.

Considerazioni condivise anche da altri esponenti della collettività pakistano-bengalese e da uno dei portavoce delle comunità Islamiche in città, H., per cui

“Il nostro dovere, oltre che diritto, è quello di creare un luogo adatto a tutti noi. A tutti, proprio tutti i cagliariitani, eh! Un luogo che sia capace anche di trasmettere agli altri un sentimento di fratellanza e di dialogo, che è quello che tutta la comunità musulmana di Cagliari vorrebbe. Pensaci: se ci fosse una Moschea, grande o piccola che sia...e fosse fatta bene con il minareto e tutto quanto...magari con dei bei materiali...non darebbe una bella immagine alla città? Come monumento, come edificio...immaginati che io vengo da Casablanca, dove c'è la Grande Moschea e lì è diventata un'attrazione dove tantissima gente

passa e fa foto, visita...una moschea qui che non si deve usare solo per pregare ma anche per dare senso alla città.”⁷⁸

Le parole di H. riflettono in parte ciò che tutta la comunità si auspica, ovvero quello di non dover incorrere in problemi di alcun tipo solo per poter esercitare il proprio diritto alla preghiera, di qualsiasi forma si parli. Per dirla con Tuan (1976), muovere il discorso verso la costruzione di un edificio di culto proprio e adeguato, contribuirebbe non poco a creare e sviluppare quel sentimento di radicamento, o meglio, di attaccamento al luogo che serve a creare legami forti e duraturi tra persone, luoghi e politiche.

4.3.3.1. Syleth⁷⁹ → Londra → Cagliari

Ci sono dunque una varietà di aspetti architettonici e formali legati alla forma visibile del paesaggio che contribuirebbero probabilmente a determinare un attaccamento territoriale più forte e deciso nei luoghi della migrazione. Un altro aspetto rilevante e che mette l'accento sulla vocazione transnazionale dell'Islam europeo ed extraeuropeo, va oltre la mobilità dei fedeli che lo praticano e lo “cambiano” attraverso la costruzione di nuove porzioni di spazio islamico nelle città europee. Si tratta di una forma di transnazionalità più sensibilmente legata alle pratiche e alle forme della fede, quelle “scuole” di pensiero all'interno del vasto mondo dell'Islam cui si lega la mobilità “pellegrina” degli *Imam*, guide delle comunità nella preghiera. Come osservato da Russo (2019), il numero dei predicatori musulmani in Italia si aggira intorno al migliaio, le cui nazionalità sono perlopiù legate a Paesi nordafricani (coerentemente con la tradizione migratoria più datata e le provenienze da Marocco, Tunisia, ed Egitto), mentre sono molto inferiori le percentuali di imam provenienti da Paesi di nuova immigrazione (paesi africani e del continente asiatico)⁸⁰. L'*Imam* è una figura che apparentemente non risente dell'appartenenza a un sistema gerarchico rigido, fisso e precostituito, come potrebbe essere pensato in relazione al sistema gerarchico esistente in diverse chiese o in altre istituzioni e fedi religiose. Di fatto, però, è difficile pensare la figura dell'*Imam* in quanto guida spirituale, al di fuori di un tale sistema di reclutamento e di

⁷⁸ Intervista con H., uno dei responsabili e portavoce delle comunità islamiche di Cagliari, Marzo 2019.

⁷⁹ Syleth (nome anglicizzato di Srihatta) è una città metropolitana del Bangladesh, tra le più importanti insieme a Dacca e Chittagong. È inoltre uno dei centri spirituali e culturali più importanti del Bangladesh

⁸⁰ Si veda, per un panorama sulla figura degli *imam* italiani, Russo (2019) in Ambrosini M. Naso P. e Paravati C. (2019).

vicinanza alle diverse declinazioni dell'Islam. Lo stesso significato del termine, “colui che sta davanti” sebbene non rimandi ad una scala gerarchica come quella sacerdotale nell'ordinamento cristiano, marca un certo distacco di questa figura dal “resto” che lo segue. Lo è, però, più per le sue qualità e i doveri morali e istituzionali connessi al suo ruolo che per un effettivo distacco sociale da coloro i quali lo hanno scelto come guida (Naso, 2019). Sottolinea Naso come, in linea generale,

«L'Imam svolge un incarico di rilievo nella guida religiosa della moschea e della comunità in generale. Colui che è investito di tale ruolo viene spesso erroneamente visto come autorità religiosa, nonostante questo concetto non rifletta correttamente la prospettiva dell'Islam. Tale equivoco fa sì che egli assuma una posizione di maggior visibilità e responsabilità all'interno come all'esterno della comunità, della quale l'Imam deve essere consapevole e responsabilizzato» (Naso, 2019: 98)⁸¹

Tra i suoi compiti, ridiscussi negli anni in Italia come in Europa in seno al tentativo di costituire una figura cardine dell'Islam Europeo, ci sono quelli di orientare i fedeli e le famiglie, di conoscere e gestire le richieste delle comunità di fedeli⁸²(Naso, 2019; Barberis, 2019). Nelle piccole realtà come quella su cui poniamo lo sguardo, hanno inoltre il compito di verificare sull'attribuzione della certificazione *halal* e, cioè, “dei comportamenti e dei cibi leciti secondo l'Islam” (Naso, 2019: 39). Quello dell'*Imam* pare essere un ruolo piuttosto *multitasking* che, in contesti di mobilità, lavora in ombra, e la sua stessa figura rimane per molti versi ancora poco chiara se pensata in termini nazionali o etnici e se messa in relazione all'esperienza religiosa cattolica e paragonata a quella del sacerdote o del chierico. Tra i profili ritrovati nel discorso cagliaritano, l'unico *Imam* per il quale si può proporre una classificazione è quello del centro di preghiera storico di Via del Collegio, essendo gli altri meno in luce nel discorso pubblico e, soprattutto, di recente insediamento. Seguendo la classificazione proposta da Russo (2019), possiamo parlare di un *Imam fai-da-te*, nel senso che, nel momento in cui una parte della comunità musulmana locale si è riunita nella necessità di trovare un luogo di culto, si è manifestato anche il bisogno di una guida che potesse svolgere le funzioni

⁸¹ Dal testo sulle linee guida per gli Imam e le moschee, redatto dall'UCOII, Unione delle comunità islamiche d'Italia, pubblicato nel febbraio del 2017.

⁸² In questo, forse, la figura dell'Imam si avvicina a quella del sacerdote: conoscere l'auditorio di fedeli personalmente per poterli “guidare” e ascoltarne idee e sentimenti, raccogliere proposte e malumori per poter poi dialogare pubblicamente con le istituzioni o attori differenti.

di direttore delle preghiere; in risposta a tale richiesta oltre alla ricerca di un luogo di incontro e di preghiera c'è stata anche la “(auto)proclamazione” di una guida spirituale che riunisse i fedeli.

«Come tutti gli *Imam* delle prime generazioni di immigrati, non si tratta quasi mai di qualcuno che ha studiato molto bene la dottrina, ma di qualcuno che ha imparato quando era già qui. Qui a Cagliari lui è stato uno che da subito si è mosso in quella direzione e che poi, quando c'era ancora poca gente, gli va riconosciuto questo fatto, ha preso in mano la situazione per il bene della comunità e ha iniziato a occuparsi di tutte le cose utili alla moschea»⁸³

Tornando alla discussa dimensione transnazionale della figura degli *Imam*, il caso di cui parliamo ha aperto invece un dibattito interno alle collettività nazionali facenti parte della comunità islamica locale proprio in relazione alla scelta della guida per la più recente apertura del centro di preghiera islamico di Via XX settembre. Se la tendenza è quella di cercare di riunire il più possibile le voci interne alla comunità musulmana cagliaritano per far sì che non si generino problemi al suo interno, come ci spiega uno dei nostri interlocutori, in questo caso la scelta è stata più lunga e controversa. Va ricordato che, in quanto guida spirituale, è la comunità stessa che “sceglie” l'*Imam* come proprio riferimento nel rapportarsi alla fede. La nomina di un *Imam* bengalese può sollevare questioni (potrebbe essere un pretesto per farlo, secondo gli interlocutori) da parte delle istituzioni per puntare il dito contro le comunità islamiche⁸⁴ in relazione a tematiche relative alla sicurezza, all'apertura di altre sale di preghiera o a questioni di visibilità e ordine pubblico, che vanno dal velo integrale alle attività nelle sale di preghiera (Mancuso, 2012). È interessante, tuttavia, riconoscere nell'identificazione della guida spirituale un processo di transnazionalizzazione di pratiche religiose che si muove a livello trans-europeo: l'*Imam* del nuovo centro di preghiera di Via XX settembre viene da Londra; qui si era trasferito dopo aver lasciato Sylhet, sua città di origine e importante centro culturale e spirituale del Bangladesh,

Si cercava, secondo gli interlocutori, di fare in modo che la scelta ricadesse su un *Imam* che già si trovasse in Italia, anche perché, come dicevamo, si potessero limitare i problemi derivanti dall'idea di aver favorito l'ingresso di un *Imam* di “scuola bengalese” e tutte le

⁸³ Intervista con H., maggio 2018

⁸⁴ Intervista con H., maggio 2019

attenzioni che i casi europei (soprattutto britannici, ma anche italiani) hanno destato negli ultimi anni⁸⁵.

«Abbiamo provato a cercarlo in Italia, ne abbiamo trovato alcuni disponibili a Napoli, o a Roma e Milano, ora non ricordo bene...fatto sta che l'hanno voluto chiamare da Londra...»⁸⁶

Gli *Imam* sono nella maggior parte dei casi contattati dalle singole moschee, cosa che rende più complessi i tentativi di formazione adeguata o adatta al contesto di insediamento. (Allievi, 2009). In un testo del 2017 redatto dall'UCOII (Unione delle comunità islamiche in Italia) sulle moschee e gli *Imam* in Italia, si rendono chiare ed evidenti quali sono le linee guida per la formazione di tale figura del culto, a testimonianza di un processo di dialogo interreligioso e di negoziazione della fede islamica nel contesto europeo di non poco conto. Non si parla di nazionalità né di lingua, ma si fa cenno alle continue responsabilità derivanti dall'incarico che includono i rapporti da mantenere tra la comunità e le istituzioni locali, ai fini di un dialogo positivo e continuo. È questo forse l'aspetto più controverso della nomina:

«I discorsi che fa questo *Imam* sono diversi, sembrano più forti. Sono attaccati a una visione tradizionale dell'Islam che secondo me non è quello di cui abbiamo bisogno. In più, una delle cose peggiori è che non parla italiano...come fa un *Imam* che ha un ruolo importante a non poter parlare con il sindaco ad esempio? Non parla nemmeno inglese anche se viene da Londra...»

Il riferimento è chiaramente alle spinte radicali di un Islam diffuso perlopiù a livello mediatico, ma che compare, innegabilmente, anche nelle pratiche quotidiane di alcune visioni di un Islam più ortodosso e legato ad un'interpretazione più rigida delle scritture. A parere di alcuni poi, è anche il modo in cui si legge ed interpreta il Corano ad essere messo in discussione. Ciò che sembra avere rilievo in questo fatto è l'enfasi che tale *Imam* ripone nei discorsi e nei sermoni, quasi un Islam "combattivo" (ideologicamente, nel senso che

⁸⁵ Per quanto riguarda l'Italia, ad esempio, una notizia in particolare fa riferimento all'espulsione di un predicatore bengalese per atti di violenza all'interno di un centro culturale islamico. Si veda l'articolo del ministero degli interni: <https://www.interno.gov.it/it/notizie/sicurezza-espulsi-cittadino-marocchino-e-bengalese>

⁸⁶ Estratto da una delle interviste avute con H., responsabile della comunità musulmana di Cagliari, maggio 2019

rivendica la sua autonomia di insegnamento, con vigore e orgoglio) e schierato a favore di un attaccamento radicale alla fede che in Paesi come il Pakistan (meno nel Bangladesh) è ancora diffuso. Come gli altri interpreti della fede appartenenti ad altre confessioni, anche in questo caso un forte grado di mobilità garantisce il recupero di un insieme di significati e simboli socioculturali utili a riprodurre le collettività in contesti migratori.

La lettura transnazionale di questo episodio ci racconta di dinamiche di appartenenza, resistenza, adattamento e mobilità. È interessante però osservare come il discorso internazionale sulla fede si muova di territorio in territorio e porti con sé non soltanto le forme peculiari di ogni sua tipologia ma renda chiare anche quelle dinamiche di concorrenza interne allo spazio sacro islamico che ne determinano le forme territoriali di apparizione e visibilizzazione. Uno degli elementi più salienti che scaturisce da questo processo di istituzione di uno spazio sacro, sta alla base delle divisioni interne che hanno poi portato alla separazione e alla creazione di un nuovo luogo di culto. Il fatto che l'*Imam* di Via XX settembre non parli l'italiano o non conosca bene l'inglese, ma reciti i sermoni e interpreti il Corano in lingua bengali (solo alcune formule sono recitate in arabo), lingua comprensibile a buona parte della comunità⁸⁷, riporta alla dimensione di una divisione interna dovuta all'incapacità di riconoscersi in un luogo per motivazioni differenti.

In questo caso, la lingua sembra aver giocato un ruolo fondamentale (e da ciò anche la scelta di un *Imam* che parlasse bengali, anche fosse solo l'unica lingua in suo possesso) nella decisione di muoversi per cercare un altro sito adatto come comunità compatta. Non è strano dunque che non ci sia stata preoccupazione per la scelta di un *Imam* che non parlasse italiano; il sentimento di attaccamento e il tentativo di ricomporre tale attaccamento attraverso la riproduzione di uno spazio sociale il più possibile fedele a quello "lasciato a casa", hanno condotto la comunità verso questa decisione. Altri fattori, poi, possono apparire rilevanti a posteriori. Tra questi, la composizione della comunità stessa, fatta prevalentemente di persone che si dedicano al lavoro e al commercio ambulante, con un basso livello di istruzione ed alfabetizzazione; fattori questi che hanno sicuramente inciso nell'elaborazione di una scelta forse meno strategica, "poco politica" e più "familiare" e comunitaria.

⁸⁷ Dalle informazioni in nostro possesso, risulta infatti che la componente di nazionalità pakistana che frequenta la moschea non sia in grado di comprendere appieno il Bengali, ma ne intenda solo alcune formule. È da ritenersi, perciò, che le motivazioni siano da ricercarsi anche in una visione di "comunità allargata" (Esposito, 1998), anche in relazione alla contiguità geografica nei contesti di origine, alla vicinanza in termini culturali e rituali, ecc. Inoltre, non tutti i musulmani di origine pakistana frequentano la moschea di Via XX settembre; alcuni, infatti, frequentano o continuano a frequentare la moschea di Via del Collegio.

L'attenzione riposta invece nella formazione degli *Imam* a livello internazionale è l'evidenza più chiara del progetto contrario: la creazione di un Islam europeo con l'obiettivo di limitare questa mobilità transnazionale e i cosiddetti "*Imam* di importazione" in maniera tale da procedere verso un "addomesticamento" dei predicatori e limitare la fuoriuscita di correnti fondamentaliste (Barberis, 2019).

Ma un'altra caratteristica transnazionale di queste figure della mobilità religiosa è anche quella di poter utilizzare i nuovi media per rimanere sempre in contatto con il territorio d'origine, e poter così godere di un rapporto privilegiato con le autorità religiose di riferimento. Non c'è però nel nostro caso quell' "acclimatemento linguistico-culturale dell'*Imam* di importazione" (*ibidem*: 50), che fa venire meno quelle funzioni che invece tale figura dovrebbe ricoprire nei luoghi della mobilità, in linea con quanto espresso dall' UCCOUI e da quelle che sono le strade intraprese da buona parte delle comunità transnazionali volte a favorire un dialogo prolifico tra le parti in campo.

Storie dal campo: *Il turno di Ahmed*⁸⁸

Il mese di Ramadan è iniziato da circa due settimane quando, dopo aver contattato uno dei riferimenti per la comunità bengalese e pakistana, decido di fare un salto al nuovo centro di preghiera di Via XX settembre: sono le 19.45 di un venerdì di maggio. Rimango stupito dalla differenza con l'osservazione portata avanti la mattina: nella sala molte persone iniziano i preparativi per la rottura quotidiana del digiuno, con un'energia particolare che al mattino, con il caldo e il traffico, sembravano mancare. Riesco a contare circa una sessantina di persone, tra cui una decina di ragazzini e nessuna donna. Chiacchierando con alcuni dei presenti capisco che la mia presenza e quella del mio collega fotografo non infastidiscono per niente i presenti, che anzi si prestano molto volentieri – si propongono a dire il vero – ad essere ripresi ed immortalati insieme a me o senza di me. Capisco poco dopo che alcuni di loro sono fotografi itineranti (per lavoro passano alcune sere in giro per i locali o le piazze a scattare con alcune polaroid foto a turisti o passanti): per questo, probabilmente, non sembrano per niente disturbati dalla presenza della fotocamera, con la quale interagiscono e partecipano volentieri. Noto in un angolo della sala una lavagna con su scritti i nomi di alcune persone in corrispondenza dei giorni del mese di Ramadan: sono coloro che, ogni giorno, una volta a testa, si occupano di cucinare per tutta la comunità nei giorni del mese sacro e condividere così questo momento di raccolta e festa

quotidiana. Oggi è il turno di Ahmed: *basmati* con carne e peperoncini, un po' di verdura e frutta. L'unico che sembra un po' meno partecipe è l'*Imam*: forse per il ruolo che ricopre, forse per l'intrusione. Scambiamo due chiacchiere in inglese e un sorriso e l'idea che fosse infastidito o dubbioso sulla nostra presenza scompare subito. Un ragazzo, appena arrivato, si avvicina chiedendomi dove si trovi il bagno. È arrivato da poco, è Ivoriano ed è strano trovarlo qui, dato che gli altri partecipanti sono tutti Bengalesi e Pakistani. Capisce che non immagino dove possa essere, così chiede a qualcun altro. Dopo poco, un altro ragazzo senegalese, appena finito di lavorare, apre la porta ed entra, salutandolo. Non è della comunità (è in realtà parte della confraternita dei muridi), ma viene fatto accomodare e gli viene offerto un piatto. Era di passaggio, stanco dopo una giornata di lavoro durante il Ramadan e ha deciso di passare presso il centro prima di tornare a casa. Continuiamo ad ascoltare e, dopo il sermone e la preghiera, attorno a un profumato piatto di *basmati* e frutta iniziamo a mangiare insieme, in un silenzio rigoroso e rispettoso. Solo i sorrisi dei presenti e le smorfie di approvazione per la bontà del cibo spezzano la sacralità del momento.

⁸⁸ Si veda il webdoc → *“Il turno di Ahmed”*



Fig. 4.18. L'Imam della moschea di Via XX Settembre sta per terminare la predica prima che abbia inizio la cena. Ph. Congiu (2019)



Fig. 4.19. Preghiera presso la moschea di Via XX Settembre durante il mese di Ramadan, appena conclusa la cena. Ph. Congiu (2019)

4.3.4. La moschea di Monteclaro

Uno degli altri luoghi deputati alla presenza islamica in città, in rapporto soprattutto alla possibilità di avere un posto dove esercitare la funzione della preghiera collettiva del venerdì, è quello ottenuto dalle comunità all'interno del parco urbano di Monteclaro. Lo spazio è stato attribuito dopo una trattativa frutto di un processo di negoziazione che dura sin dal primo insediamento delle comunità musulmane a Cagliari. Un esercizio di negoziazione tanto identitaria (da parte delle comunità che si mettono in gioco) quanto economica e politica: l'amministrazione di centrosinistra della città, aveva infatti concesso in comodato d'uso gli spazi della struttura polifunzionale situata al centro del parco cittadino, anche grazie alla presenza, all'interno delle sue fila, di un consigliere comunale esponente e portavoce della comunità islamica cagliaritana⁸⁹.

Alla base delle decisioni, vi sono sempre, apparentemente, motivi di spazio. Il fatto però che in città ci fossero altri luoghi o locali adatti ad una gestione più consona della comunità musulmana lascia pensare che ci possano essere anche motivazioni riconducibili a dissidi interni alla comunità musulmana locale, sempre però difficili da indagare.

La sala in questione consente di dare un minimo di respiro, ad ogni modo, alla storica moschea di Via del Collegio che, in alcuni giorni, diventa ironicamente “via del collasso” data la grossa affluenza e il poco spazio a disposizione.

Altro dato rilevante riguardo il centro, al di là della sua forma politica, riguarda più direttamente la sua forma interna. Alcuni, tra quelli che ho potuto intervistare in merito, mi hanno parlato del centro come di una moschea “migliore⁹⁰”. Ovvero un luogo il cui status, rispetto al centro di Via del Collegio, risultava superiore.

⁸⁹ La prima notizia risale al 2013; la Moschea tuttavia, ha iniziato a funzionare nel 2015. I quotidiani locali hanno parlato piuttosto poco di questo fatto, che normalmente avrebbe suscitato preoccupazione o sconcerto tra la popolazione. A parer mio, è da interpretare come una possibile mancanza di conoscenza e interesse verso la vicenda. La notizia successiva sull'apertura del centro, risale al 2017, ovvero due anni dopo la sua apertura, in concomitanza con la delibera dell'allora sindaco metropolitano Massimo Zedda che attribuiva l'utilizzo della sala alla comunità a canone ridotto; mediante il versamento della somma di 1000 euro annui alle casse del comune, la comunità avrebbe potuto utilizzare i locali del centro dalle ore 13 alle ore 14 ogni venerdì dell'anno.

⁹⁰ Dalle conversazioni avute con chi frequentava entrambi i luoghi, o aveva avuto modo di farlo e poi scegliere tra essi, è emerso come il centro di preghiera fosse etichettato come “più fighetto”, “la moschea fighetta”, intendendo dunque che la frequentazione fosse da parte di persone di più elevata estrazione sociale. Si veda, più avanti, una delle testimonianze che evocano questa ipotesi, relativa all'uso degli spazi islamici da parte della comunità kirghisa.



Fig. 4.20. Localizzazione del centro di preghiera del parco di Monteclaro. Elaborazione personale dati *googlemaps.com* (2019)

Ragionevolmente, osservando le frequentazioni, sembrano non essere tante le differenze tra i due centri. Il fatto che nelle vicinanze esistesse un centro di prima accoglienza per migranti⁹¹, inoltre, ne faceva un “luogo di prossimità” per coloro che vi risiedevano, mettendo in discussione lo status presunto della moschea del parco. Tuttavia, la sua posizione centrale, raggiungibile facilmente, con grande disponibilità di parcheggi e mezzi pubblici per chi giunge da fuori città, nonché la sua localizzazione all’interno del parco cittadino, conferiscono alla struttura un aspetto “migliore” rispetto alle altre presenti in città. Ritengo pertanto che i tratti che ne farebbero un luogo più “elitario” sono da ricercarsi nella sua dimensione più “privata, pulita e ordinata” rispetto al “dover pregare per terra insieme alle macchine ed ai cani che passano”⁹² che contraddistingue l’esperienza del centro della marina.

⁹¹ Si tratta dell’Idea Hotel, presso la Via Cadello, a Cagliari.

⁹² Da una conversazione avuta con un interlocutore al di fuori del centro di preghiera di Monteclaro, maggio 2017.

Cagliari, venerdì 19 maggio 2017. Un venerdì qualunque di maggio decido di fare una tappa alla moschea di Monteclaro, uno dei parchi più conosciuti della città, dove mi avevano detto che avrei trovato un centro di preghiera musulmano. Non mi era mai capitato di passarci. Decido di non entrare subito, ma di sedermi sull'erba poco distante e prendere qualche appunto osservando da lontano. Si avvicina un ragazzo, mi vede sull'erba mentre scrivo e si ferma davanti a me. *"Piacere Fofana". "Gianluca, piacere mio."* Lo invito a sedersi e iniziamo subito a chiacchierare. Fofana è ivoriano, sta al centro per richiedenti asilo in un hotel vicino e frequenta la moschea tutti i venerdì. Gli chiedo come fosse a conoscenza del luogo, mi risponde che lo sanno tutti al centro, e quasi tutti lo frequentano. Non sa, in effetti, dell'esistenza degli altri centri di preghiera, né di quello più "famoso" del quartiere Marina. *"Per fortuna è qui. È stata una delle prime cose che ho cercato appena sono arrivato al centro. Averlo qui vicino è stata una fortuna. Spero di trovarne uno così bello dove andrò dopo."* Mi racconta come è arrivato qui, cosa ha fatto, dove ha studiato. Io ascolto interessato e gli chiedo anche alcune cose sul centro, per approfittare dell'incontro e trovare qualche informazione in più. Si sta facendo tardi per la preghiera, allora vado insieme a Fofana verso la sala adibita a moschea, entro insieme a lui e vedo che un altro ragazzo sta iniziando a preparare lo spazio. *"Vuoi una mano?"*, chiedo, *"Sì, se vuoi...grazie!"*, risponde. Stendiamo i tappeti e chiacchieriamo un po', finché non iniziano ad arrivare altre persone.

Sanno che non sono un frequentatore del centro, alcuni rimangono dubbiosi. Mi avevano parlato di questo posto come *"una moschea più "in", frequentata da gente diversa..."*, cosa che a primo acchito non mi sembra di identificare con tanta sicurezza. Passano circa venti minuti ed inizia ad arrivare più gente. È vero, riesco ad identificare alcuni, tra i partecipanti, che definirei più "distinti"; anche studenti e alcune donne, che di solito non frequentano gli altri centri che visito. Percepisco "curiosità" riguardo la mia presenza: ho una macchina fotografica, uno zaino e un cavalletto in spalla e non passo inosservato. Mi fermo un attimo, saluto e mi metto a chiacchierare con altre persone: in dieci minuti scopro che parlo con un medico e con suo figlio, con un ambulante, con un agricoltore. La preghiera sta per iniziare, l'*Imam* è dentro e mentre mi congedo, gli ultimi arrivati si affrettano a prepararsi. Saluto Fofana, con la promessa di rivederci presto. *"Adieu!"*

4.3.5. Tra Senegal e Sardegna

Lungo la SP 17 che collega Cagliari e il suo litorale verso Est con la zona turistica e balneare in direzione Villasimius, all'altezza di Flumini di Quartu (frazione del comune di Quartu Sant'Elena), si trova un insediamento associativo della confraternita Sufi dei muridi Senegalesi. Abbiamo già accennato alla loro appartenenza all'Islam Sufi africano, di origine piuttosto recente, che si basa sugli insegnamenti di *Serigne Touba*, la guida spirituale della confraternita, Cheikh Ahmadou Bamba. L'edificio, una grande villa di circa 250 mq organizzata su 3 piani, si trova sulla strada principale, piuttosto trafficata e in una zona perlopiù abitata durante la stagione turistica, nonostante non manchino i servizi e i collegamenti con il centro città, distante circa 15 chilometri. Alcune linee di trasporto urbano fermano proprio davanti alla *dahira*, permettendo di fatto a molti fedeli e confratelli di recarvisi con una certa frequenza, senza contare poi che un buon numero di senegalesi risiede nel comune di Quartu Sant'Elena, e che la stessa casa è abitata e curata da persone che se ne occupano cura durante tutto l'anno.

Tuttavia, con riferimento agli altri luoghi di culto islamico, essa si trova piuttosto fuori rispetto al centro urbano, in una zona definibile come periferica (sebbene non considerata marginale⁹³). Lo stabile in questione è di proprietà della confraternita dal 1995, anno in cui venne acquistato attraverso un sistema di finanziamento autonomo interno alla comunità senegalese sarda, allora molto meno presente sul territorio, ma già forte di un certo grado di strutturazione transnazionale. Tra le ragioni che hanno portato all'acquisto pressoché immediato della "casa" (una volta accresciutasi la popolazione senegalese residente in Sardegna) vi è la volontà di replicare nell'immediato la struttura urbana della socialità muride senegalese (Bava, 2004), dettata anche dal bisogno di autonomia che contraddistingue la confraternita muride rispetto alle altre "voci" dell'Islam urbano. La *Keur Serigne Touba*⁹⁴ (Magassouba, 1985; Gueye, 2002; Ross, 2011; Bava, 2017), o *dahira Touba Cagliari* nasce così in un contesto periurbano, poiché al tempo dell'acquisto dello stabile, la zona dove sorge non era ancora stata interessata da un innalzamento vertiginoso dei prezzi degli immobili e,

⁹³ Si tratta oggi di una zona piuttosto frequentata e occupata da abitazioni ad uso turistico o stagionale (estivo). Interessata da non molto tempo da una fase di urbanizzazione evidente, sono numerose le abitazioni di recente costruzione ad essere presenti, così come l'aumento di servizi collegati alla dimensione abitativa annuale e non più stagionale delle sempre più persone che hanno scelto di abitare la zona.

⁹⁴ Tradotto dal wolof: "la casa di Serigne Touba"

inoltre, perché le necessità della collettività senegalese andavano nella direzione della ricerca di uno stabile grande e spazioso, con ampi spazi esterni da poter utilizzare per riproporre le proprie abitudini sociali basate su incontri e riunioni regolari e partecipate. Buona parte della letteratura presa in considerazione concorda sul fatto che quella delle *dahira* sia una rete di strutture parallele dell'Islam transnazionale, nel nostro caso italiano ed europeo, dal momento che possiedono dei luoghi di culto autonomi (le *dahira*, appunto) etnicamente e linguisticamente marcati (i muridi sono esclusivamente senegalesi e le funzioni si svolgono in wolof), e possiedono inoltre le proprie figure religiose di riferimento (i *marabout*). Tuttavia, ciò non preclude talvolta la partecipazione di altre persone, le quali in occasione delle celebrazioni visitano la *dahira*, perlopiù senegalesi afferenti ad altre confraternite (quali la Tidjaniyya o la Qadiriyya), gambiani, bengalesi e pakistani⁹⁵.



Fig. 4.21. Localizzazione della *dahira* di Flumini di Quartu. Elaborazione dati *googlemaps.com* (2019)

⁹⁵ Nelle diverse occasioni in cui ho potuto prendere parte alle celebrazioni presso la *dahira* di Flumini, tra il 2016 e il 2019 è stato possibile notare come quasi sempre fossero presenti, spesso di passaggio, ragazzi bengalesi o pakistani probabilmente residenti nelle vicinanze o invitati da amici o conoscenti muridi. Non sembra essere un caso, in relazione a ciò, l'episodio raccontato nelle "storie dal campo" del paragrafo 4.4.3.



Fig. 4.22. Un momento di ritrovo all'esterno della *dabira* di Flumini di Quartu

Storicamente, la *dabira* si configura come un'istituzione associativa urbana, nata in Senegal in seguito alle migrazioni campagna-città avvenute nel secolo scorso, sostituendosi di fatto alle strutture associative rurali chiamate *daa'ra* (Magassouba, 1985). È importante considerarle come strutture rilevanti a livello territoriale, poiché, come sostiene Ottavia Schmidt di Friedberg, l'Islam senegalese di matrice Sufi deve essere necessariamente vista sotto la sua caratteristica più comunitaria di affiliazione e adesione ad un ordine o a una confraternita (*fraternità, confrérie, tariqa*) (Schmidt di Friedberg, 1996). Questo assunto pone l'accento proprio sulla dimensione "parareligiosa" che il Sufismo possiede nell'Africa occidentale, per quanto studiato e osservato in Senegal, ovvero quello di una organizzazione altamente strutturata soprattutto dal punto di vista sociale e comunitario, piuttosto che dal punto di vista unicamente religioso⁹⁶. A tal proposito, tratteremo ora degli elementi territoriali e delle modalità di composizione e insediamento locale della confraternita muride, con

⁹⁶ In Senegal infatti, la fede islamica è in gran parte professata e diffusa attraverso la struttura delle confraternite, basate su rapporti fiduciosi, clientelari e di fratellanza tra gli appartenenti a una stessa confraternita e dipendenti da una figura "guida", il *marabout*.

specifico riguardo alla sua dimensione nazionale e transnazionale, tra il Senegal e Cagliari. Se la confraternita è sempre - o quasi - stata osservata e studiata in termini diasporici e transnazionali, questo breve *excursus* non fa eccezione; ciò su cui invece non è stato posto particolarmente l'accento, in relazione all'esistenza dei luoghi sacri in contesti altri, è la loro funzione di canale di espansione territoriale e riproduzione identitaria, oltre che l'esistenza, la formazione storica, il valore e il ruolo che le confraternite possiedono all'interno dell'organismo statale (dapprima coloniale, poi indipendente e post-coloniale) da un punto di vista sociale, economico e politico⁹⁷ (Schmidt di Friedberg, 1996; Bava, 2001; Gueye, 2002, 2003). Pertanto, ci limiteremo a osservare come la conformazione della confraternita sia essa stessa veicolo di trasformazione territoriale e di riproduzione identitaria nel passaggio transnazionale tra un contesto di origine, il Senegal, e uno di nuovo insediamento, in questo caso Cagliari e il suo hinterland.

Le confraternite (e soprattutto la *muridiyya*), in quanto organismi dotati di struttura estremamente efficiente, che fa leva su un grado di affiliazione e fedeltà altissimo nel rapporto gerarchico tra discepolo e marabutto, hanno infatti fornito alla società popolare senegalese notevoli mezzi di trasmissione e di comunicazione dei bisogni sociali allo Stato⁹⁸ (e viceversa), che solo grazie all'esistenza di queste entità extra-nazionali ha potuto mantenere un certo grado di controllo legittimo, forte e preponderante nei contesti diasporici.

⁹⁷ Lo stretto rapporto che lega l'individuo alla confraternita, infatti, non è da ricercarsi soltanto in un vero o presunto spirito di fratellanza e da un forte senso di comunità primordiale, ma soprattutto nel ruolo che le confraternite hanno avuto, dall'inizio della loro strutturazione sino ad arrivare ad oggi, attraverso un'evoluzione che le ha rese particolarmente efficienti. Furono proprio le autorità coloniali francesi ad utilizzare lo strumento delle confraternite per permettersi di governare anche se indirettamente, la colonia senegalese, traendone profitto e vantaggio e assicurandosi un certo raso di complementarietà nei processi decisionali e nelle politiche coloniali da intraprendere (Magassouba, 1985).

⁹⁸ Controllo che, sin dall'epoca coloniale non era esercitato direttamente da un organismo statale, ma passava infatti per l'intermediazione e il potere decisionale localmente distribuito dei leader religiosi e delle confraternite. (Magassouba, 1985)

4.3.6. Le molte funzioni delle *dahira* urbane. Cagliari, nodo della rete transnazionale muride

Già Diop osservava come si possono identificare tre tipi di attività delle *dahira* in Senegal nel passato: raccolta di fondi da parte dei membri, da destinare ai *marabout*; preparazione delle cerimonie religiose settimanali incentrate sulla figura di Ahmadou Bamba e discussioni sulla sua vita e le sue opere (Diop, 1981). In contesti transnazionali, le attività promosse dalla *dahira* di Cagliari sono in parte differenti, nonostante incentrino la loro vitalità sempre sulla figura portante di *Serigne Touba*. In particolare, le attività che le caratterizzano in contesti diasporici non sono solo attività di indottrinamento, fidelizzazione e controllo della popolazione migrante; esse svolgono altresì funzioni transnazionali per eccellenza, lavorando da ponte tra i diversi poli della mobilità in chiave sociale, amministrativa e politica⁹⁹.

In relazione al primo punto, a ciò che Diop chiama “*cotisations*”, ovvero le raccolte di fondi dei membri di ogni singola realtà associativa, il lavoro che le *dahira* mettono sul tavolo è principalmente votato, ancora una volta in chiave transnazionale, a favorire la crescita e lo sviluppo della città santa, Touba. La *dahira* di Cagliari si inserisce in questo senso in una rete più vasta di associazioni che dalla diaspora senegalese traggono vantaggio in termini economici e finanziari, ma in un’ottica sensibilmente diversa: quella della costruzione e messa in opera di una visione condivisa che mira a dotare la città santa, Touba, di tutte le qualità per diventare l’unica vera città santa del Senegal¹⁰⁰. *Touba Çakanam*, ad esempio, è “un’associazione apolitica che mette la sua forza, la sua ricchezza, la sua intelligenza al servizio di Cheikh Ahmadou Bamba *Khadimou Rassoul*. Un’entità, associazione senza scopo di lucro creata nel 2017 sotto la benedizione del *Khalife générale des mourides* Cheikh Sidy Mokhtar Mbacké, che ha come obiettivo: lo sviluppo della città santa di Touba secondo i principi del suo fondatore il venerabile Cheikh Ahmadou Bamba. Una visione della città

⁹⁹ È stato possibile, nel nostro caso, osservare in diverse occasioni come presso la *dahira* di Flumini si organizzassero anche giornate dedicate al disbrigo di pratiche consolari, o si ospitasse la “commissione passaporti” per istanze legate al rinnovo dei documenti. Non di rado, sono dunque le *dahira* locali a sopperire a mancanze istituzionali laddove, ad esempio non vi siano possibilità ufficiali di fruire di un consolato o un’ambasciata, dei rappresentanti nazionali si muovono per le *dahira* sparse per i nodi della rete per venire incontro ai bisogni e alle necessità della diaspora senegalese.

¹⁰⁰ È interessante, a tal proposito, rilevare come nel settembre 2019 sia stata inaugurata a Dakar, capitale del Senegal, la Moschea più grande dell’Africa Occidentale

Santa declinata nella sua opera: Matlaubul Faizaini.”¹⁰¹ Ci dice a tal proposito M., incontrato durante una manifestazione della comunità senegalese a Cagliari, che

« *Touba Çakanam* non è una lotteria, è una raccolta fondi di cui mi sto occupando io. Oggi è una delle occasioni giuste per parlarne perché ci sarà molta gente. Ognuno mette un contributo di venti euro, c'è anche la donazione piccola da otto euro, e i fondi vanno tutti a Touba, sono destinati alle opere a Touba e a mandare avanti tante cose che vogliamo fare lì.»¹⁰²



Fig. 4.23. Uno scatto con M., rappresentante di *Touba Çakanam* durante la Giornata di Cheikh Ahmadou Bamba del 2019. Ph: A. Congiu (2019)

Le funzioni della *dabira* dunque sembrano essere nei contesti migratori ancora più significative e funzionali alla creazione di un'identità muride in uno spazio urbano “lontano ma vicino”; inoltre, come si vedrà, l'amplificazione di determinate funzioni attraverso un apparato parallelo che si affaccia su un altro terreno di conquista, il web, (Gueye, 2002) ne promuove l'efficacia anche nella trasmissione di significati politico-ideologici e generazionali.

¹⁰¹Tratto dalla pagina web ufficiale dell'associazione, visitabile all'indirizzo www.facebook.com/toubacakanam/; Matlaubul Faizaini è il nome dell'Ospedale di Touba, esempio di una delle grandi opere promosse e sviluppate attraverso la raccolta e l'utilizzo dei fondi provenienti dalle comunità all'estero.

¹⁰² Tratto da una breve intervista con M., di Touba, durante a giornata di Cheikh Ahmadou Bamba del 6/6/2019.

(cfr. cap.5). La *dabira* transnazionale di Cagliari funge da crocevia tra la via religiosa muride (in Senegal) e la negoziazione di una via religiosa parallela con le autorità locali nei contesti dove le collettività senegalesi si installano, oltre che a essere utile per questioni pratiche che interessano più direttamente i singoli individui¹⁰³ (Bava, 2004).

Il discorso sulle forme di riunione ed associazione religiosa muride sarebbe molto vasto e nutrito da una copiosa letteratura. È doveroso sottolineare come anche questa breve disamina si iscriva all'interno di una consistente mole di studi sul tema, nonostante esistano diverse confraternite e diversi ordini Sufi in Senegal come, ad esempio, la *tidjanīyya*, assai più diffusa ed importante storicamente¹⁰⁴ (Lanza, 2013). Il nostro sguardo ricade sistematicamente sull'ordine muride in quanto presenza radicata territorialmente nella zona di nostro interesse, costituente una realtà ben definita e strutturata dal punto di vista sociale, economico e comunicativo, riflettente una più ampia struttura extra-nazionale che sta forse alla base di quello che può essere considerato come una chiave del successo transnazionale di questa confraternita (Paltrinieri Casella, 2007).

Le *dabira* urbane si strutturano in una fitta rete di comunicazioni e mobilità di vario genere: mobilità di beni, oggetti, saperi e, ovviamente, individui e famiglie. Le funzioni della *dabira* in contesti di mobilità transnazionale ricalcano principalmente quelle che sono le funzioni originarie nei contesti di partenza, fatta eccezione per alcune declinazioni funzionali all'adattamento ai luoghi ed alle pratiche dei contesti che le ricevono. Nel caso di Cagliari abbiamo potuto osservare come tra le funzioni principali risaltino quella di promuovere la socialità attraverso l'associazionismo e la fratellanza religiosa; quella di promuovere e consolidare il rapporto *marabout – talibées*, mediante l'organizzazione di visite regolari da parte degli esponenti di rilievo della confraternita, le cosiddette *zīar*¹⁰⁵; quella di favorire la circolazione tra la popolazione senegalese, tanto nel contesto locale che in quello nazionale o internazionale (non di rado, alcuni organizzano dei viaggi verso le più importanti *dabira* sul

¹⁰³ Si veda il webdoc → “*Jërëjëf Serigne Touba!*”

¹⁰⁴ A tal proposito, ho avuto modo di lavorare su alcune dinamiche che interessano tale confraternita in chiave transnazionale. Nello specifico, si è trattato di indagare come la *tidjanīyya* fungesse da motore turistico nei pellegrinaggi tra il Senegal e il Marocco, paese d'origine della confraternita, originando inedite forme di patrimonializzazione e valorizzazione di itinerari turistici. Si veda, a riguardo, Gaias (cds) “Narrations et perspectives sur la ville : des autres « Destination Marrakech » ? Destination Marrakech: narrations/visions « alter-natives », presentato durante il Congresso Internazionale di studi sul medio oriente “Wocmes”, luglio 2018, Siviglia.

¹⁰⁵ La *zīarra* o *zīara* è una visita periodica (annuale, mensile) che i fedeli musulmani rendono al proprio marabutto, la propria guida spirituale o a un luogo santo (ad esempio un mausoleo). Nelle dinamiche diasporiche transnazionali

territorio nazionale o in Senegal); quella di incoraggiare l'inserimento sociale dei nuovi arrivati e di fornire strumenti, mezzi e capitale sociale alla migrazione transnazionale senegalese o, ancora, riprodurre simbolicamente e fisicamente un contesto sociale comune, collettivo e familiare, attraverso la riproposizione di pratiche territoriali, usi e costumi all'interno del contesto di mobilità (cfr. fig. 4.24).

In secondo luogo, ma non per questo meno importante, presso la *dabira* di Flumini (così come in altre realtà muridi, nazionali e internazionali) hanno sede incontri coincidenti con l'arrivo di funzionari amministrativi provenienti dal Senegal, i quali, ospitati presso le strutture della confraternita, si occupano delle istanze relative alle procedure di rinnovo o ottenimento di documenti (documenti di identità, permessi di soggiorno), in mancanza di una sede locale ufficiale dove poterle avviare. In questo senso, lo spazio religioso della confraternita si confonde con lo spazio sociopolitico della cittadinanza (fig. 4.24.)

La reinvenzione extra-territoriale degli assetti specifici del "tipo" culturale muride attraverso il sistema delle *dabira*, fa sì che coloro che le partecipano non si "stacchino" mai veramente dalle aree di partenza, né sul piano geo-culturale (la matrice geografica dello spostamento), né su quello affettivo o su quello economico (Turco, 2019).

Come ricorda Diop (1981), l'evoluzione di questa struttura della territorializzazione muride è passata gradualmente dalla dimensione locale a quella transnazionale attraverso un processo di "conquista urbana": infatti, se «all'inizio, i muridi erano degli stranieri in città [...] hanno sentito il bisogno di trovare uno strumento attraverso il quale potersi identificare, raggrupparsi, riconoscersi e unirsi» (Diop, 1981: 79, ns.trad.). Lo stesso obiettivo manifesto nel passato rientra nella progettualità inscritta nel sistema delle *dabira* urbane oggi nei territori di insediamento. Di fianco alla volontà di farsi conoscere e riconoscere – di offrire un'immagine positiva di sé – i senegalesi continuano ad essere stranieri, stavolta in altre città al di fuori del Senegal.

La mobilità del singolo come progetto individuale è dunque un tentativo di mobilitare la propria professionalità, la propria manodopera e ampliare la gamma di possibilità che il mercato del lavoro globale suggerisce, facendo leva sul forte retroscena culturale e religioso che contraddistingue la mobilità muride.

A ciò però va aggiunto come la stessa migrazione, letta attraverso una lente più strettamente religiosa, sia da interpretarsi come un perpetuare simbolicamente il peregrinare errante ed esiliatico della propria guida spirituale attraverso la propria mobilità. La culturalità

gioca un ruolo importante e non è un caso che, a tal proposito, la festa più sentita ed importante sia proprio il *Gran Magal* di Touba¹⁰⁶, che ricorda dell'esilio del fondatore della confraternita in Gabon, « il primo emblematico migrante del muridismo che conferisce perciò, ad ogni migrazione, il carisma di esilio profetico inaugurato dal fondatore» (Turco, 2019: 95) La figura di Ahmadou Bamba è perciò fondamentale nella mobilità muride, che con le dovute cautele interpretative del caso, può essere anche interpretata come una sorta di pellegrinaggio contemporaneo transnazionale e circolare.

Non a caso, nei poemi di Ahmadou Bamba, il viaggio ritorna e, in alcuni casi, contempla la mobilità dei discepoli. Nei versi raccolti nel libro *Djawartou* delle *Khassaida*¹⁰⁷, il verso 26 recita

« Que celui qui a illuminé mon pays me facilite mes rapports avec l'islam dans mon exil dans les iles» (*Djawartou*, 26)

(«Che colui che ha illuminato il mio paese mi avvantaggi nei rapporti con l'Islam durante il mio esilio nelle isole»), ns.trad.)

È chiaro che non si parla direttamente della Sardegna, ma una di quelle isole, in una rilettura individuale del verso sembra recuperare il significato di una delle tante storie di mobilità contemporanea dei senegalesi muridi a Cagliari. “*Le dabira migré*” (Bava, 2004: 138), e nel muoversi cambiano i significati primordiali che l'avevano costituita. Sophie Bava, studiosa della comunità muride, si chiede, mettendo in rilievo le funzioni transnazionali degli avamposti muridi, quali siano gli elementi che più sono suscettibili di cambiamento nella negoziazione del significato e se questi lascino spazio a nuove mitologie – e dunque, a nuove forme di adattamento della religione ai contesti di mobilità (Bava, 2017).

¹⁰⁶ Si veda il webdoc → “18 SAFAR 1441”

¹⁰⁷ Le *Khassaida* (o *Qasaida*, *Kasshaides*) sono degli scritti fondamentali nelle pratiche delle confraternite Sufi. Fanno parte di pratiche di lettura individuali e collettive, che si tengono in numerosi luoghi e tempi durante la giornata. Esse sono alla base degli insegnamenti dell'Islam delle confraternite.

Storie dal campo: *Toubab*¹⁰⁸ a Cagliari

Cagliari, 6 novembre 2016. A Cagliari è il 6 novembre 2016, il 18 *safar* 1438 in altre parti del mondo. Si sta bene, poche nuvole e una temperatura gradevole che ci spinge ad accogliere l'invito di alcuni ragazzi e amici senegalesi ad andare a trovarli presso la *dabira* a Flumini di Quartu. Con alcuni amici ci muoviamo da Cagliari per raggiungere il luogo indicatoci. Lo avevo già visto alcune volte dall'esterno, ma nonostante mi fosse capitato di passarci e scambiare due chiacchiere con alcuni dei presenti, non ero mai entrato all'interno. Da fuori la casa si presenta come una tipica villetta in una zona di mare, abbastanza grande, con dei grandi alberi di pino all'interno e un ampio cortile. I muri bianchi e verde acqua, decorati con motivi romboidali e spugnati rossi e verdi le conferiscono un'aria decisamente particolare, unica direi. Già da fuori si nota una certa vivacità: le auto parcheggiate all'esterno, un gran brulicare di persone che si scambiano saluti, sorrisi, abbracci; alcuni *minivan* mi lasciano intendere che ci sarà molta gente, probabilmente da più parti dell'isola. Non mi sento a disagio, questo no; ma mi sento in soggezione, sono io quello "diverso", sono un *Toubab* tra le centinaia di ragazzi, uomini donne e bambini che si ritrovano ogni anno il 18 *Safar* per la festa più importante per la comunità: il *Gran Magal* di Touba, festa che ogni anno riunisce buona parte dei fedeli e, più in generale, la comunità

¹⁰⁸ La parola *toubab* significa "bianco", "europeo", ma è usata anche per designare gli Africani espatriati e che hanno interiorizzato i modi di vita "occidentali. In questo caso, la definizione

senegalese sarda. So che si tratta di una festa religiosa, come gran parte delle attività che prendono luogo qui a Flumini, ma resto attratto e incuriosito dai colori dei vestiti delle donne, dagli odori forti di caffè e spezie, dalle voci che recitano continuamente i versi delle scritture. In realtà forse non è nemmeno esatto dire che colori, profumi, aromi e suoni che pervadono la *dabira* il giorno del *Grand Magal* siano meno religiosi delle celebrazioni stesse, perché ognuno di questi elementi contribuisce di fatto a creare un insieme suggestivo e ricco di fascino. In quest'esplosione di colori, odori e suoni differenti, i pellegrini urbani che si mobilitano da tutta la Sardegna giungono qui e assieme in un contorno fatto di cibo, canti, bancarelle dai mille e più colori e profumi si diffondono nell'aria catturando chi vi passa vicino. Facciamo un giro dentro la *dabira*, lo spazio è diviso in diverse parti: si passa da un patio grande e alberato, dove ci si riunisce e si legge e recita il Corano, si canta e si prega; alla parte posteriore del cortile, divisa dal resto da una porta che apre su uno spazio dove si cucina, e della quale si occupano principalmente i *Baye Fall* e le donne, che passano buona parte della giornata a preparare e cucinare per le centinaia di persone che passano per Flumini quel giorno. Beviamo un altro po' di *bisap*, una bevanda a base di ibisco molto zuccherata e continuiamo a parlare coi ragazzi, nella confusione generale. Quel giorno infatti, una delegazione consolare senegalese aveva fatto tappa alla *dabira* per permettere

conserverebbe un'accezione negativa o vagamente dispregiativa. Il termine è utilizzato, con lievi varianti morfologiche, in Senegal, Gambia, Mali e Costa d'Avorio (Dizionario Larousse, 2019)

ai senegalesi residenti in Sardegna di inoltrare richieste dirette alle ambasciate o di ritirare o aggiornare i propri documenti, cosa che creava un gran viavai di gente. Tra una chiacchiera e l'altra beviamo l'immane *caffè Touba*, - che tiene svegli e attivi - e ci uniamo all'atmosfera di festa che incornicia la giornata. Mentre insieme al mio amico ci divertiamo a giocare con una bambina, un signore si avvicina, sorridente: "*Grazie per essere venuti qui, è molto importante*". "*Grazie a voi, è bello che si possa fare e condividere qualcosa*" – rispondo. "*Vi posso fare una foto? E posso fare una foto con voi?*" ci chiede. Facciamo qualche foto, chiacchierando e sorseggiando un altro caffè. Una foto, un gesto apparentemente insignificante come un saluto, un caffè insieme, una visita e un sorriso, sono queste le cose quotidiane che ci interessano. Poche ore e già mi trovo abbastanza a mio agio, mangiando *thiebou dienn*, chiacchierando con Mouhamed e ascoltando gli altri *Baye Fall* cantare. E pensare che lì, a Flumini, *io ero toubab*.¹⁰⁹

¹⁰⁹ Si veda il webdoc → "*18 SAFAR 1441*"



Fig. 4.24. Alcuni momenti e differenti attività che hanno luogo presso la *dahira* di Flumini di Quartu. A) Attività rituali di preghiera in occasione delle visite periodiche dei marabout. Ph. Gaias (2017) e archivio web; B) Attività di vendita ambulante presso i locali della dahira e la fiera di Cagliari, in occasione di ricorrenze della confraternita. Ph. Gaias (2018) C) Preparazione per le celebrazioni di uno dei Magal che si svolgono regolarmente presso i locali di Flumini. Ph. Gaias (2017) e archivio web D) Attività legate a rilascio di documenti, permessi di lavoro o documenti di identità presso i locali della dahira Ph. Gaias (2018) e archivio web.

4.4. I luoghi del Ramadan a Cagliari, tra visibilità e invisibilità

Il Ramadan è forse il mese più sentito del calendario islamico. È un periodo di astinenza e sacrificio, volto alla purificazione dello spirito e alla devozione a Dio, estremamente sentito nelle società a dominante culturale islamica (Guerroudj, 1995, Cattedra, Idrissi-Janati, 2003). Quando la riproposizione di schemi post-secolari avviene in uno spazio secolarizzato, causa sbilanciamenti o limitazioni alle possibilità di “esercitare” la propria fede e si ripercuote anche sul sistema delle culture presenti nei contesti urbani di insediamento. Queste, infatti, sono sensibilmente toccate dal discorso religioso, che ritorna a manifestarsi negli spazi urbani sotto forme diverse. Se, dunque, come afferma Göle, “attraverso l’apparire dell’Islam, è lo “spazio-tempo” secolare e nazionale della sfera pubblica europea che subisce una perdita di certezza riguardo ai suoi punti di riferimento” (Göle, 2012), è vero altresì che è lo spazio-tempo del quotidiano ad essere investito di nuovi significati particolarmente rilevanti a livello locale. In questo “spaesamento” temporale, in contesti dove l’Islam non è “religione di stato” (Guerroudj, 1995), dove lo scandire del tempo è dettato dal calendario gregoriano, il calendario lunare islamico si interpone come strumento di discontinuità temporale. Tale discontinuità non si manifesta tuttavia con le stesse modalità che si osservano nei paesi a prevalenza musulmana, dove lo spazio pubblico e la vita quotidiana risentono in maniera tangibile del temporaneo cambiamento delle abitudini. Nei luoghi oggetto d’analisi è più la vita privata dei singoli individui a subire dei cambiamenti, in quanto le determinanti lavorative e sociali impongono di mantenere un ritmo lineare con gli altri periodi dell’anno. Se, dunque, in contesti come quello algerino descritto da Zineb Guerroudj (1995) le conseguenze sono di portata sociale (i negozi aprono più tardi la mattina, non osservano chiusura durante l’ora del pranzo; i mercati sono movimentati soprattutto nelle ore serali; lo spazio pubblico è utilizzato maggiormente, soprattutto dopo il tramonto) nel contesto locale di insediamento cagliaritano la vita quotidiana subisce delle leggere modifiche che non sono tuttavia percettibili se non all’interno della stessa comunità musulmana che le condivide.

Ciò che emerge dalle osservazioni condotte sul campo nel periodo 2016-2019, è in primo luogo che i luoghi del Ramadan a Cagliari sono differenti, mobili e decisamente temporalizzati. In un primo periodo, le possibilità di celebrare la festa erano variabili a seconda degli spazi che venivano concessi dal comune alla comunità. Tra questi, il Parco di

Monteclaro, dove si sono svolte le celebrazioni nel 2010, nel 2011 e nel 2012; i locali della fiera di Cagliari, in viale Diaz che ha ospitato i festeggiamenti per l'anno 2013 o l'Ex-Ma, in via San Lucifero, dove si sono svolte le celebrazioni per il 2014.

A partire dal 2016, la dimensione pubblica di uno dei periodi più sentiti del calendario islamico si mostra principalmente nei luoghi simbolo dell'Islam cittadino. Tra questi, i centri di preghiera presenti a Cagliari sono quelli più partecipati e visibili. È in essi infatti che la comunità si raccoglie, non solo per la preghiera del venerdì, e più di frequente rispetto agli altri mesi dell'anno.

“Veniamo più spesso in Moschea durante il Ramadan, perché è questo il mese della purificazione, e in questo mese dobbiamo essere sempre più vicini a Dio. Se posso, quando sono qui vicino, passo sempre e mi fermo anche solo per pochi minuti, per salutare qualcuno e ringraziare Dio.” (M.52 anni, Tunisia)

Gli incontri con i partecipanti restituiscono una chiave di lettura che rende evidenti alcune dinamiche riguardanti la dimensione “spaziale” dell'evento:

“Sai qual è il problema? E mi dispiace dirlo, credimi. . . . mi dispiace davvero tanto. Ma il problema vero, è che la nostra comunità (quella islamica) non è così unita. Siamo divisi! Tu oggi ci vedi qui, e se non lo sai, puoi pensare che siamo fratelli. Lo siamo, però potremmo esserlo di più! Altrimenti non saremmo così divisi.” (H. 42 anni, Marocco)

Chi parla qui, non racconta solo del suo dispiacere personale, ma descrive in parte ciò che succede e che diventa la norma con il trascorrere del tempo e il consolidarsi delle comunità sul territorio, ovvero una divisione e una stratificazione della comunità su basi diverse da quelle che ci fanno pensare ad un islam monolitico e unificato (Cattedra, Gaias, 2019). È però durante le celebrazioni di *Eid-al-Fitr* che lo spazio pubblico si trasforma per alcune ore. A partire dalle prime luci dell'alba infatti, le strade dei quartieri cedono la propria quotidianità a pratiche sino a poco tempo fa inedite di abitare lo spazio. Lo spazio si “converte” all'Islam, fungendo da piazza pubblica di preghiera e riunione per festeggiare insieme la rottura del digiuno. Una folla percorre le vie del rione Marina sin dalle prime ore del giorno; insolito per il quartiere svegliarsi così presto, abituato com'è a una vita prevalentemente notturna o lavorativa, legata agli orari di lavoro e svago serale tra ristoranti,

bar e caffetterie. Dalle vie arrivano uomini, donne e bambini, di provenienze geografiche diverse, per ritrovarsi in un gesto unanime di ringraziamento e rinfrancamento spirituale. Accorrono da tutta l'area metropolitana e, in minor numero da altri centri delle province limitrofe¹¹⁰. Non sempre però la funzione si svolge nello stesso luogo. La scelta di un luogo o di un altro non è del tutto arbitraria, ma legata talvolta alla concessione di spazi da parte della municipalità o di altre istituzioni, talaltra a logiche interne alle comunità. È stato così possibile identificare diversi “luoghi del Ramadan”: la moschea di Via del Collegio; il vicino piazzale antistante la chiesa di Sant'Eulalia e gli spazi dell'oratorio della stessa chiesa; il centro di preghiera di Villasor; la *dahira* della confraternita muride a Flumini di Quartu e la piccola *dahira tidjane*, a Quartu Sant'Elena (cfr.tab. 4.1).



Fig. 4.25. I luoghi del Ramadan nell'Area metropolitana di Cagliari. Elaborazione personale dati *googlemaps.com* (2019)

¹¹⁰ Si veda il webdoc: → “*Le città di dio*”

Una tale diversificazione di pratiche e utilizzi dello spazio pubblico, privato o comunitario, aiuta a comprendere una serie di dinamiche che troppo spesso passano inosservate. L'osservazione assidua, le frequentazioni e gli incontri avuti nel periodo della ricerca, hanno permesso di ribadire che le comunità islamiche sono diverse e in parte autonome. Il fatto che si professi una religione non implica, come abbiamo in parte potuto rilevare attraverso l'osservazione dei diversi luoghi di culto islamico, l'aderenza totale ad una pratica. A una prima diversificazione su base etnica infatti, rispondono anche differenti modalità di insediamento urbano, di prossimità geografica e altre dinamiche che si ripercuotono diversamente nello svolgimento della quotidianità o ciclicità delle spazialità in gioco: lingua, interessi comuni, adesione a un rito piuttosto che a una comunità, o relazioni interne ed esterne che ne determinano l'andamento. È per questo motivo che dinamiche divisive interne prendono piede, promuovendo una diversificazione delle pratiche e dei luoghi in cui praticare il culto: in tal modo la comunità marocchina, presenza stabile da diverso tempo in Sardegna, ha deciso di ritrovarsi in comunità nel centro di preghiera di Villasor; o la comunità muride senegalese, strutturalmente forte e dotata di una evidente matrice transnazionale che lega tutti i suoi "confratelli" ad un unico luogo, si riunisce presso la *dabira* di Flumini. La moschea di Via del Collegio invece, sembra dividersi per l'occasione, occupando diversi spazi all'interno del rione Marina: quello antistante il centro di preghiera e quello dell'oratorio di Sant'Eulalia, occupato quasi esclusivamente dalla comunità pakistano-bengalese. Le comunità, sedimentandosi, sentono il bisogno di "continuare ad appartenere" alla propria cultura, fatta talvolta di usi e pratiche specifiche anche all'interno della stessa realtà di culto che tendono a prevalere sulla dottrina.

Storie dal campo. *Eīd Mubarak!*

Cagliari, 24 giugno 2017. Sono circa le sei e trenta di una caldissima domenica di giugno nelle strade del quartiere Marina, ancora odorose di notte e di sale. Di lì a poco iniziano a riempirsi di uomini, ragazzi e qualche donna che accorre puntuale sul luogo prestabilito. A decine percorrono le strette vie del quartiere, in un frettoloso camminare di abiti e colori e suoni, per riunirsi finalmente in una preghiera di gioia, liberazione e unione comunitaria. Una lunga attesa durata un mese, ma finalmente è giunta la festa di *Eīd-al-fitr*, la *Festa dell'Interruzione* (del digiuno), una delle feste più importanti del calendario musulmano, che segna la fine di un lungo periodo di privazione, sacrificio e soprattutto purificazione.

La festa di *Eīd-al-fitr* è una ricorrenza molto sentita presso le comunità islamiche, e si vede. Tutti intorno si muovono veloci e sorridenti di aver raggiunto anche quest'anno la fine del Ramadan insieme e con serenità. Quest'anno la dimensione è stata più diffusa, la partecipazione maggiore, effetto di una sempre crescente presenza musulmana nell'Isola e nel Capoluogo. Per far fronte a una così cospicua partecipazione, la funzione si è "divisa" tra il centro di preghiera di Via del Collegio, luogo storico della frequentazione musulmana in città, tra le auto in sosta o di passaggio e i pedoni, e il cortile dell'Oratorio di Sant'Eulalia, occupando anche il piazzale antistante la Chiesa. C'è chi prega su uno dei tanti tappeti stesi sul lastricato, chi su un appoggio di fortuna fatto con tessuto o cartone, chi è già lì da tempo e chi ancora arriva in tutta fretta. In

molti si fermano e osservano, alcuni con fare visibilmente contrariato, altri con sguardo interessato e curioso. Per me, Il timore era quello di essere una presenza ingombrante, un po' troppo curioso e invadente pur cercando di essere il più discreto possibile nel rubare attimi intimi e di raccoglimento. Di fronte al campetto di Sant'Eulalia un gruppo di ragazzi fa la fila per entrare e, non appena la folla si fa meno compatta, mi avvicino entrando all'interno dell'oratorio, in una posizione elevata rispetto alla platea. Tutti salutano entusiasti, mi invitano ad entrare e scattare qualche foto in totale libertà. Ne approfitto, non prima di aver fatto gli auguri di *Eīd Mubarak* alle persone presenti. Sono molti i partecipanti, circa 1.500 che si dividono tra la via del Collegio e il piazzale della Chiesa e l'oratorio. Gli spazi stretti e organizzati in fretta si vestono a festa per qualche ora, per poi scomparire molto velocemente. Dopo poche ore, non rimane traccia nello spazio pubblico della festa che celebra il mese appena trascorso, se non nello spirito di chi l'ha fatto suo. È da ormai alcuni anni che ciclicamente "i luoghi del Ramadan a Cagliari" si vestono di Islam per queste ore, raccontando delle tante geografie che riscrivono questo pezzo di città, oggi come l'anno scorso e come quello che verrà. "*Eīd Mubarak, prendi un dattero!*", "*Vieni, facciamoci una foto!*". Beviamo un succo di frutta, ancora un dattero e dopo le chiacchiere e i saluti finali torniamo verso casa.

4.5. Altre funzioni degli spazi sacri, tra sostegno e inserimento sociale

La presenza religiosa e sacra all'interno delle città non si manifesta soltanto sotto forma di culti e pratiche sacre, ma si estende ad altri campi come attività di supporto alle comunità che ne prendono parte e attraverso i quali le “topografie del sacro” (Papotti, 2007) ampliano la loro presenza sul territorio. Ogni luogo che abbiamo osservato assolve a una serie di funzioni e pratiche diversificate legate in misura differente alla pratica culturale, osservabili secondo diverse tipologie: una prima, eminentemente culturale, è legata alle funzioni, alle preghiere, alle forme di educazione religiosa (insegnamento del corano, lettura periodica dei testi nel caso degli insediamenti islamici; lettura dei testi sacri, lezioni di iconografia pittorica e classi di canto liturgico nel caso delle chiese ortodosse o delle realtà evangeliche); una seconda funzione, di matrice culturale e formativa, è legata all'istituzione di corsi di lingua o all'apertura di biblioteche (come nelle richieste avanzate pubblicamente nel caso della comunità musulmana; o come il caso della biblioteca russofona *Rodnoe Slovo*, presso i locali di Sant'Eulalia nel rione Marina). I luoghi sacri, soprattutto quelli legati all'Islam, esercitano anche una funzione di richiamo per diverse attività connesse in qualche modo con l'aspetto religioso che, a Cagliari come in altre realtà italiane ed europee, ha dato vita ad un tessuto commerciale e di servizi legati direttamente o indirettamente alla religione e a chi la pratica (attività commerciali di abbigliamento, macellerie *halal* o negozi alimentari che espongono – e sottolineano – la presenza di cibo *halal*). Sono anche luoghi dove trovare prodotti per la cura della persona o merci e alimenti particolari, legati in misura variabile a periodi segnati sul calendario religioso¹¹¹. Questi luoghi sono maggiormente presenti, infatti, all'interno del quartiere Marina (dove, come abbiamo visto, sorge la moschea di Via del Collegio e, a poca distanza, quella di Via XX settembre).

Ogni collettività religiosa che si radichi sul territorio, mostra una tendenza a rispondere in diversa maniera ai bisogni della collettività, orientati alle necessità della comunità di ricreare una *comfort zone* simbolica e concreta, diretta non solo all'installazione nel contesto in cui si inseriscono, quanto in forma prevalente all'esposizione e alla

¹¹¹ Molti degli interlocutori hanno riferito infatti come, soprattutto durante il periodo del Ramadan riescano a ritrovare proprio in questi negozi di alimentari i cibi e le merci tipiche di quel periodo, per “richiamare” simbolicamente la pratica ed il luogo e sopperire così al bisogno di comunità ritrovando la propria territorialità originale: datteri, caramelle o particolari varietà di riso e spezie fanno parte di questa tipologia di richiami gastronomici.

trasmissione di valori interni alle comunità stesse: il luogo di culto diventa un centro della vita sociale e uno “spazio risorsa” per le collettività.

In essi si ritrova la possibilità formale di riattualizzare una memoria comune che viene espressa mediante il ricorso a determinate azioni, oggetti e comportamenti rituali. Questo è particolarmente vero quando coloro che prendono parte a tale processo, sono gli stessi che “rischiano di perdere” quell’attaccamento territoriale originale, nella fattispecie le seconde o terze generazioni, le quali in questo modo sono capaci di conservare e negoziare costantemente le più appartenenze e “identità” che sono capaci di sviluppare.

Nel nuovo contesto di insediamento, tali luoghi sono fortemente simbolici per le comunità cui si riferiscono, assolvendo talvolta alla funzione di primo asilo¹¹² per i migranti recentemente arrivati in città. A tali luoghi, capaci di fornire strumenti, mezzi e capitale sociale alla mobilità transnazionale, sono demandati in misura variabile anche compiti volti a preservare e coltivare l’unità della comunità, nella misura in cui operano mediante attività di proselitismo o di sostegno ai singoli individui. Al di là dunque della natura di luogo sacro e mobile esiste una funzione sociale di recupero della comunità, in alcuni casi spirituale e simbolico, in altri anche economico e di inserimento lavorativo o, più in generale, nella società (cfr. fig. 4.18). Ciò avviene, ad esempio, attraverso le collette ordinarie per il mantenimento dei luoghi o quelle per la gestione delle celebrazioni comunitarie (quasi tutti i luoghi sono autofinanziati); avviene inoltre, mediante i finanziamenti (ben più importanti), diretti a ovviare ai problemi che nascono in relazione a decessi o problemi di salute che interessano persone o famiglie indigenti (cfr. par. 5.6.). Il consolidamento del senso comunitario viene perpetuato in questi luoghi non soltanto mediante il rinforzo del senso di appartenenza che può essere declinato di volta in volta in senso etnico, geografico, di

¹¹² Il termine stesso di asilo, derivante dal greco, rimanda alla funzione di rifugio e di riparo osservata da un luogo sacro, inviolabile proprio per essere “sede” di una forma superiore di diritto: *asilo* s. m. [dal lat. *asylum*, gr. *ἄστυλον* (*ἱερόν*), propr. «(tempio) dove non c’è diritto di cattura (*σύλλη*)»]. – 1. a. Immunità concessa anticamente a chi (schiavo fuggitivo, delinquente, prigioniero di guerra) si rifugiava in luogo sacro (edificio, recinto, bosco o monte consacrato alla divinità) o presso una cosa sacra (altare, statua degli dei, ecc.); costituiva un diritto (*diritto d’a.*) riconosciuto non solo presso i popoli primitivi, ma anche presso quelli più progrediti, e in seguito accettato anche dalla Chiesa cristiana a favore di coloro che, indiziati per qualche reato o già colpiti da condanna, si fossero rifugiati in una chiesa (*a. ecclesiastico*, tuttora vigente nel diritto canonico, ma abolito dalle legislazioni civili del sec. XIX). Attualmente, il diritto di asilo si configura come garanzia di inviolabilità accordata a stranieri rifugiati, per motivi politici, in territorio estero o in sedi che godono della extraterritorialità, come ambasciate, ecc. (*a. politico*). b. Per estens., rifugio, ricovero: *dare, cercare, offrire, trovare a.* (in un luogo, o presso qualcuno). 2. Edificio destinato a ospitare, temporaneamente o permanentemente, speciali categorie di persone bisognose di ricovero, sorveglianza, o assistenza [...]. Fonte: Vocabolario online Treccani.

affiliazione (e, in buona parte dei casi, di tutte queste tipologie congiunte), ma anche attraverso il rinforzo di meccanismi di solidarietà che contraddistinguono tali luoghi, spesso “mediante azioni volte ad aiutare disinteressatamente chi ne ha bisogno” (Merler, 1995: 56)¹¹³

In questo senso, possiamo affermare anche come i luoghi sacri e più in generale quelli che abbiamo definito come “spazi migranti” siano “creatori di comunità”: chi ne fa parte, attuando una sorta di atteggiamento adattivo, ripete i meccanismi di unione comunitaria perduti nella mobilità, ricreando nuove forme di affiliazione su basi che non coincidono con quelle del contesto di origine, quali la provenienza dallo stesso paese o quartiere, il frequentare la stessa scuola o l'appartenere a famiglie vicine tra loro.

In tali luoghi che riproducono le fisionomie territoriali originarie, si sviluppa dunque anche un maggior senso di appartenenza e una maggiore consapevolezza, sia del sé comunitario “nuovo e attuale” che di quello “passato”, in questo caso attraverso l'ancoraggio identitario fornito dalle pratiche religiose pubbliche, le quali assumono nel nuovo contesto una nuova e preponderante valenza simbolica. L'individuo è - o si sente - parte di una comunità, frequenta più spesso i luoghi di ritrovo, le chiese o le moschee, le piazze o le strade, di quanto non facesse prima della mobilità.

Nutrirsi, vestirsi, divertirsi e comunicare in un certo modo, sono allo stesso tempo mezzo e strumento attraverso il quale guardare avanti e rievocare il passato: gli elementi che ricadono in queste pratiche garantiscono in un certo senso la continuità, ovvero il presente, tra ciò che era e ciò che è. Essi consentono il recupero formale e simbolico dei tratti culturali sottoposti ad un processo di scomposizione e ricomposizione dello spazio attraverso il tempo.

Osservare una tale continuità temporale non identifica però le vite transnazionali come dei percorsi rivolti al passato. Al contrario, mettendo in scena un *modus vivendi* fatto di circolarità e di negoziazione delle appartenenze, esse sono proiettate in un futuro che esprime la tendenza e la volontà di questi spazi a sedimentarsi come “spazi del nuovo”.

¹¹³ Il caso riportato da Merler nel suo studio riguarda le comunità sarde e argomenti legati all'insularità e all'interculturalità insulare.

4.6. Spazi sacri tra centralità e periferia: l'abito *fa* il monaco

Agli esempi discussi in precedenza, corrisponde un ulteriore livello di sacralizzazione dello spazio: ci riferiamo a quelle “situazioni geografiche” che al di fuori dei luoghi identificabili come luoghi di culto, si riempiono simbolicamente di significati vicini, se non al culto, all' oggetto temporaneo in cui si identificano.

Sempre Kong (2001) illustra le dinamiche di tale processo, sottolineando particolarmente come “a sacred place is a ritual place, a location for formalized, repeatable, symbolic performances” (Kong, 2001: 279). Questa affermazione pare essere piuttosto rilevante, soprattutto in relazione alle tante possibili dimostrazioni della ritualità. L'invenzione di alcuni spazi pubblici da parte dei vari “*microcosmes en action*” che popolano la città, riveste un'importanza o una rilevanza maggiore rispetto a pratiche più consuetudinarie all'interno del tessuto urbano (Cattedra, 2002: 84). Si tratta di un'operazione creativa e comune che si realizza in rapporto alle diverse modalità di usufruire degli spazi della città, alla dimensione temporale e locale delle pratiche sociali, civiche e religiose (*Ivi*). In tali momenti, che prevedono un'azione di ritualizzazione delle pratiche e degli spazi (non soltanto in ottica religiosa) emerge una struttura non lineare della storia attuale della città che poggia a sua volta su una non linearità di tempi e di spazi.

Come osservato in parte nell'analisi dei luoghi interessati dall'indagine, esistono nel tessuto urbano diverse forme di sacralizzazione dello spazio che offrono momenti di “appropriazione pubblica” di alcuni luoghi della città, che si rivestono a volte di valore “sacrale” per le comunità che le mette in atto. In queste occasioni (cfr. par. 3.4.1) lo spazio *significa*, in quanto cattura al suo interno le azioni di chi lo vive e produce in quel dato momento, dando forma e comunicando pubblicamente le proprie caratteristiche.

Tali luoghi, frutto della co-presenza e condivisione di un unico spazio, rivelano la natura talvolta temporanea delle pratiche che gli “danno vita”. Tali luoghi si identificano inoltre con forme di organizzazione sociopolitica del territorio che, nella lettura che abbiamo cercato di fornire, non rappresentano più soltanto l'espressione di una centralità in un rapporto di 1:1 tra individuo o collettività e forma statale. Essi sono, in diversa misura, l'espressione fisica o simbolica di più centralità territoriali che convergono all'interno di un unico spazio. Sono cioè quei frammenti di mondo e parti di città che si ritrovano a vivere e ad animare la “città cosmopolita”. Posare uno sguardo *ritmanalitico* (Lefebvre, 1992) su usi e

pratiche sociali che investono le collettività urbane significa comprendere la vita quotidiana attraverso l'attenzione all'interrelazione nei rapporti tra esse e agli intervalli che (co)esistono nei tempi e nei ritmi della città. Le variabili che si scoprono sul pentagramma urbano sono molteplici e posizionate su più livelli di interpretazione; sono queste interruzioni della linearità urbana a costituire il nuovo spartito della vita della città. Così, ai ritmi che configurano le feste comandate del calendario più tradizionale degli spazi collettivi (includendo all'interno di esso, feste di ordine nazionale e feste di carattere locale e tradizionale, quali processioni legate alla Chiesa Cattolica, festività patronali o municipali, di quartiere, etc.) si aggiungono, ad esempio, quelli del venerdì di preghiera collettiva per le comunità islamiche, i ritmi e i tempi del *Gamou* o dell'*Eid--Al-Fitr*¹¹⁴ (alcune delle celebrazioni sul calendario islamico), o le feste comandate delle comunità ortodosse (cfr. fig. 3.3).

Queste diverse espressioni di molteplici “centralità”, di cui abbiamo riportato in parte le caratteristiche, richiedono di essere osservate, inoltre, all'interno di un sistema urbano di cui lo spazio racconta parzialmente dei rapporti di potere che gli hanno dato vita. Il più delle volte si tratta di soluzioni compromissorie che rivelano tuttavia quanto la dimensione sacra e culturale, legata ad una presunta appartenenza a uno stato-nazione, sia importante nel definire le forme collettive dell'appartenenza sociale, e ci informano altresì su come questi rapporti di potere e di subalternità nascondano nell'opinione pubblica le tracce di un radicamento difficile e talvolta problematico delle comunità, soprattutto per quanto riguarda il livello di accettazione del “culturalmente altro” da parte della porzione maggioritaria della componente cittadina.

Diversi esempi possono essere ritrovati osservando nel quotidiano la varietà delle situazioni che ci si presentano di fronte. Possiamo cercare di analizzarli seguendo una griglia interpretativa che poggia sulle domande di ricerca che ci ha permesso di identificarli: 1) Quali sono questi luoghi pubblici, comunitari e privati che fanno parte del testo urbano? 2) Quali sono le loro funzioni primarie e quali erano le loro funzioni precedenti? 3) In un contesto culturalmente diverso e multifaccettato, che è espressione di diverse centralità geografiche, di quale centralità queste presenze sono il risultato? Che rapporto di interazione instaurano nel tessuto urbano? In che modo questi luoghi ridisegnano le geografie urbane degli spazi in cui ci muoviamo?

¹¹⁴ Il *Gamou* è una festa delle confraternite senegalesi Sufi che ricordano a nascita del profeta Maometto, mentre l'*Eid--Al-Fitr* è la festa musulmana che celebra la fine del mese sacro di *Ramadan*.

Per quanto concerne l'identificazione degli spazi, la griglia analitica fornita poc'anzi mira a descrivere e in parte analizzare le forme e le modalità di insediamento e presentazione dei luoghi in questione nel palinsesto urbano. Essi difatti, scrivono e riscrivono continuamente in maniera temporanea ed effimera, ciclica o stabile, le geografie della città mediante la proposizione di maniere inedite di vivere e abitare i luoghi, creando discontinuità con la tradizione urbana ma, allo stesso tempo, inserendosi in un processo continuo di trasformazione. All'apparizione di questi luoghi, al conflitto pubblico, alla negoziazione della loro presenza si deve la rapida metamorfizzazione che alcuni spazi urbani affrontano.

Ma cosa ci dicono questi spazi della città che cambia? In alcuni casi, attraverso le pratiche, attraverso il modo di presentarsi e disporsi sul territorio, parlano di luoghi lontani e vicini, che si trovano contemporaneamente qui e altrove: *qui è altrove*.

In un senso più ampio, essi sono un'interfaccia di dialogo con il territorio all'interno del quale si inseriscono e, per questo, sono spazi di relazione e intermediazione in cui le comunità hanno il difficile compito di negoziare la propria presenza. Le collettività divengono così delle "comunità di interpretazione" (Habermas, 2008) proprio per la loro capacità di mediare con il territorio e con gli attori locali in un processo complesso e continuo che riguarda non soltanto coloro i quali sono direttamente coinvolti (i responsabili delle comunità e quelli delle istituzioni locali), ma tutto il tessuto urbano condiviso, sia esso da intendersi nella sua forma viva, animata e cosciente che nella sua forma architettonica, fisica e più strettamente materiale (Lorimer, 2005).

La loro funzione di "comunità di interpretazione" e le forme del dialogo attraverso il quale si mettono in comunicazione col territorio circostante rivelano molti dei tratti peculiari di alcune comunità, il cui agire transnazionale rispecchia un orientamento territoriale preciso: tali spazi si producono e ri-producono rivolgendosi a un'idea territoriale originale, fatta di tratti culturali e identitari da rinegoziare. Il risultato di tale processo sono spazi collettivi attraverso cui riproporre un'idea di appartenenza, rivendicare una presenza nello spazio pubblico e promuovere un'autonomia culturale dai contorni sfuocati e poco precisi, talvolta frutto di intersezioni e compromessi tra le diverse idee territoriali che si identificano, in un contesto di mobilità, sotto la medesima idea o definizione di appartenenza. Per questo motivo, come più volte è emerso all'interno degli itinerari proposti, quelle che qui definiamo comunità, cioè quei frammenti di alterità che compongono il territorio urbano contemporaneo, sono sovente una riproduzione negoziata e artificiosa di una comunità re-

immaginata e re-inventata. Si pensi ad esempio a chi fa parte della cosiddetta “comunità islamica”: è molto probabile che, nel contesto di origine, la propria appartenenza ad un gruppo fosse dettata da altri fattori (famiglia, comunanza di interessi, ambiente nel quali si è culturalmente cresciuti), così come, probabilmente, non si manifestasse la necessità di sentirsi parte di una “comunità” ben identificata (per quanto riguarda ad esempio contesti territoriali in cui l’Islam è la religione prevalente); l’*altrove* che arriva *qui* ha dunque bisogno di re-identificarsi in un gruppo o comunità e per far questo ritratta la propria appartenenza individuale e la propria identità collettiva ai fini di ricreare una situazione familiare e favorevole al proprio inserimento nella società che abita.

Nei rapporti tra centro e periferia, considerata la scala urbana locale, l’uso dello spazio pubblico religioso, sacro e rituale è sensibilmente legato alla centralità del capoluogo rispetto ai centri che gravitano attorno alla polarità cagliaritano¹¹⁵. Centri in cui è presente (non mi riferisco soltanto ai comuni della città metropolitana) una certa componente straniera e che fungono da “città dormitorio” sembrano non possedere spazi dedicati o votati alla pubblicità di pratiche differenti che, nel capoluogo, hanno invece modo di rendersi visibili. Nei comuni vicini infatti, la vita pubblica delle comunità straniere si risolve perlopiù nella dimensione privata dell’abitare la casa o in occasioni di ritrovo familiare. Lo scarso utilizzo dello spazio pubblico (se non legato agli eventi) sembra dettato dalla scarsa accessibilità e dalla mancanza di occasioni di condivisione. Lo spazio privato prende il sopravvento nei piccoli centri, laddove, invece, nel capoluogo si ritrova la possibilità di incontrarsi con connazionali o amici, in forma più visibile e marcata in occasione di eventi particolari o giorni prestabiliti, spesso in concomitanza con occasioni di ritrovo dettate da calendari “nazionali” o “etnici”. Questi spazi sono di diverse tipologie, anche se sembra prevalere l’utilizzo di quelli a vocazione religiosa e rituale. Tali occasioni, infatti, si presentano in concomitanza con i giorni in cui famiglie e individui sono liberi dagli impegni lavorativi e dedicano una giornata o parte di essa al ritrovo comunitario, dando vita a quei luoghi temporanei del vivere urbano che si sovrappongono e giustappungono sul calendario.

«Ci sono tante volte in cui io non posso restare qui al lavoro e devo spostarmi per impegni anche della comunità; quindi viene qualche amico ad aiutarmi e resta lui

¹¹⁵ Questo è particolarmente vero se ci riferiamo in particolare alla localizzazione delle moschee e dei centri di preghiera islamici, o delle chiese ortodosse e degli altri luoghi sacri ritrovati nei quartieri storici di Cagliari.

in negozio al mio posto. E siccome non può sempre lasciare la famiglia soprattutto in estate che i bambini non vanno a scuola, viene con loro qui e rimangono tutto il giorno. Poi come rientro mangiamo insieme, giochiamo coi bambini, e ci aiutiamo così a vicenda.» (R. 43 anni, Bangladesh).

«Qui ci vediamo tutte le domeniche, e anche di più! Non tutti eh, ma alcuni di noi, soprattutto lei [la moglie, ndr.] e mie figlie vengono qui spesso per preparare e prendere cura del posto. Poi la domenica arrivano tutti da tutti i paesi qui vicino e come hai visto siamo anche 50 e anche di più. Però sì, di solito stiamo qui, cantiamo e pranziamo e poi andiamo via tutti insieme.» (S. 42 anni, India)¹¹⁶

Non si parla però soltanto di una centralità geografica in senso stretto ed euclideo, quanto piuttosto di una centralità che fa parte di una definizione di cosmopolitismo urbano inscritta nelle dinamiche di co-presenza tra collettività, gruppi, spazi e territori.

Riportando l'attenzione sulle situazioni urbane collegate al mese di Ramadan a Cagliari, nei diversi spazi che si contraddistinguono per ospitare temporaneamente le pratiche di un altrove "pluri-localizzato" (è il Ramadan di pakistani e di bengalesi; ma anche di marocchini o di tunisini, di gambiani o di senegalesi...) ritroviamo molteplici "espressioni della centralità". Nella piazza Sant'Eulalia, sede della chiesa omonima e dell'oratorio dove durante l'*Eid-Al-Fitr* prendono luogo le celebrazioni, possiamo individuarne diverse. Una prima centralità è identificata nella stessa chiesa (in quanto edificio e in quanto istituzione): essa è uno spazio centrale, tanto per la sua funzione e posizione all'interno del quartiere quanto per il suo statuto ufficiale che ne fa simbolo della religione dominante. Questo luogo è ancora più centrale nel giorno in questione: esso è infatti uno spazio concesso dalla diocesi Cagliaritano alle comunità, in virtù della concreta attivazione di un dialogo interreligioso tra le parti e di un rapporto fatto di reciproco rispetto; esprime, dunque, la centralità della Chiesa cristiano-cattolica in relazione alle confessioni minori sul territorio cagliaritano. In questo senso, la concessione di uno spazio perpetua un rapporto di subalternità delle altre

¹¹⁶ I due estratti si riferiscono a dialoghi avuti con R., responsabile della comunità islamica pakistano-bengalese e con S., fruitore insieme alla famiglia dello spazio dell'associazione *Sing Sabha*, dove ha sede il Tempio Sikh in via San Giovanni.

confessioni le quali, debbono non di rado ottenere, se non il permesso, l'appoggio dalla struttura religiosa dominante¹¹⁷.

In un senso più strettamente geografico invece, lo stesso spazio del piazzale antistante la chiesa è nel medesimo tempo l'espressione di una "centralità multiforme" e reticolare, propria di quello che possiamo pensare come uno "spazio-tempo del cosmopolitismo". Proviamo a immaginare un insieme di luoghi rappresentati da cerchi concentrici, di cui quello più interno, ampio e numericamente consistente rappresenta la centralità, mentre quelli più esterni, a mano a mano che ci si allontana dal cerchio centrale, rappresentano le periferie. Le minoranze religiose ed etniche che si appropriano temporaneamente dei luoghi più centrali (come nel caso della chiesa di Sant'Eulalia), rappresentano sì una periferia (della socialità, della cittadinanza, dei diritti), ma in quel preciso spazio-tempo modificano l'assetto di questa struttura circolare assumendo una centralità che, inevitabilmente, risalta nello spazio urbano. In tal modo, il cerchio più interno, non è più l'espressione della dimensione dominante della religione cattolica (la Chiesa) ma è il frutto della convergenza di diverse centralità in un unico luogo: una di tipo religioso e tante di tipo geografico, che rimandano alle diverse provenienze che compongono le comunità islamiche cagliaritanee. In questa chiave interpretativa del dato spaziale, tanto gli individui quanto le comunità e i luoghi possono essere definiti come "attori eccentrici", in una doppia accezione che deriva dall'etimologia del termine e dal suo utilizzo: se, da un lato, "eccentrico" (dal latino *excētricus*, dal gr. *ek kētron*), significa "che non è intorno al medesimo centro," o, in un'altra accezione, "lontano dal centro: zona ecc., quartiere ecc., distanti dal centro di una città", dall'altro lato, esso rimanda ad un uso riferito a persona per "strano", per diverso, cioè che pensa e agisce diversamente dai più, fuori dalla norma, dalla consuetudine, bizzarro, stravagante: vestirsi in modo ecc."¹¹⁸.

In un continuo rimando tra centro e periferia, sia essa fisica, sociale o istituzionale, questo spazio (e chi lo produce) è l'espressione di più appartenenze in uno stesso luogo; tali espressioni di molteplici centralità sono temporalizzate, hanno un inizio ed una fine;

¹¹⁷ A tal proposito, nel corso di un'intervista con O., nel maggio 2019, l'argomento è stato toccato in maniera più diretta per una seconda volta. In questa occasione, le risposte furono più "pungenti": l'intervistato rimarcava pur rispettosamente come mai la chiesa (e la figura di uno dei suoi esponenti diocesani) non si potessero permettere di esporsi direttamente nella richiesta di edificazione di un luogo pubblico di culto islamico, dati gli sforzi che la stessa faceva per concedere temporaneamente degli spazi e dialogare con le altre fedi. La conclusione sembrava andare nella direzione di quanto sostenuto in questa parte.

¹¹⁸ Le definizioni mi sembrano calzanti per il discorso intrapreso: non soltanto dal punto di vista spaziale, in riferimento alla centralità e ai sistemi periferici; ma, anche, in senso figurato, alla sensazione di "novità" indotta dalla presenza di "attori eccentrici" (in quanto stranieri, in quanto "strani") nello spazio pubblico. Si vedano le definizioni dell'Enciclopedia Treccani (2019).

ciononostante, le dinamiche su cui si basano convertono e riscrivono di volta in volta le caratteristiche morfologiche e lo statuto istituzionale del luogo stesso.

L'essere temporaneamente l'espressione di molteplici centri che convergono in un solo spazio, rende tali spazi anche suscettibili di diversi livelli di territorializzazione, di appropriazione simbolica e di ritualizzazione (Agier, 1999; Turco, 2010) da parte di gruppi e collettività diverse e con diverse (o medesime) finalità. Tale differenziazione occasionale e temporalizzata nell'utilizzo degli spazi può essere recuperata, in prima istanza attraverso l'osservazione dei gruppi di partecipanti (rilevarne anche ipoteticamente la provenienza, ascoltarne la lingua, i suoni, osservare l'abbigliamento, etc.) e attraverso l'osservazione dell'allestimento dello spazio.

La piazza in questione si rende protagonista di questo trasformismo urbano sovrapponendo più forme di ritualità, ancora più marcatamente quando la *qibla*, ossia la direzione verso la quale il fedele, rivolgendosi alla Mecca, compie la preghiera, è nella stessa direzione della facciata e del campanile della Chiesa (fig. 4.26). Nel caso invece del centro di preghiera del parco di Montecarlo, è rilevante osservare come lo spazio di una sala vuota si trasformi ciclicamente ogni venerdì dell'anno, per poche ore, in un centro di preghiera Islamico: l'allestimento interno viene rimosso per fare spazio ai tappeti distesi sul pavimento; si separa uno spazio da adibire alla preghiera delle donne; si dispongono gli altoparlanti e si preparano i materiali perché l'*Imam* possa portare avanti la funzione per poi rimettere tutto in ordine una volta terminata. Lo stesso discorso è valido quando tali livelli di riproposizione collettiva di una pratica si presentino in spazi più esclusivamente pubblici come strade o piazze, i cui connotati fisici e simbolici variano temporaneamente da quelli consuetudinari o tradizionali che li contraddistinguono.

Testimoni di un forte grado di creatività e adattamento urbano, gli attori che popolano questi spazi sono gli attori di un *cosmopolitisme d'en bas* (Tarrus, 2002), che mettono in pratica l'arte di abitare la frontiera urbana (Agier, 2003) dispiegando le forze del loro capitale sociale individuale e collettivo. In alcuni casi, dunque, "*l'abito fa il monaco*": spazi che si vestono di uno o di un altro tipo, raccontano dei diversi usi cui sono sottoposti e di diverse forme di viverli quotidianamente.



A



B

Fig. 4.26. Pratiche di sacralizzazione di alcuni spazi della città di Cagliari. Striscia A: immagini della festa di Eïd-Al_Fitr 2018, tra la piazza e l'oratorio della chiesa di S.Eulalia. Striscia B: alcune immagini della giornata di Cheikh Ahmadou Bamba 2018, la piazza vestita a festa da parte dei muridi senegalesi. Ph: Gaias (2018)

4.7. Dialogo, conflitto e concorrenza delle pratiche territoriali del sacro e della religione

L'apparizione nella sfera pubblica da parte delle comunità religiose, in particolare quelle islamiche, e le modalità in cui si presentano nello spazio pubblico, servono anche a rivelare e testare “il livello di organizzazione delle comunità, della loro unità o frammentazione e della maturità o immaturità dei loro leader” (Cuciniello, 2017: 4). Di per sé ogni spaccato urbano e situazione che è stata presentata in questa sede riassume o rende palese alcune dinamiche suscettibili di essere considerate come conflittuali o concorrenziali, le quali possiedono nell'analisi diversi livelli di interpretazione. Si potrebbero far risalire le cause dei piccoli o grandi conflitti interni alle comunità e nei rapporti con le altre presenti sul territorio a una serie di elementi, vicende o episodi che talvolta risultano difficili da leggere “spazialmente” concentrandosi soltanto su un territorio. Tali conflitti sono spesso il risultato di uno “spostamento territoriale” dovuto alla mobilità transnazionale dei protagonisti, che portano con sé cause e conseguenze di conflitti già esistenti; altre volte nascono e si sviluppano nel contesto di insediamento, e sembrano nascondere altre questioni quali forme più o meno latenti di intolleranza, xenofobia o rifiuto. Cercheremo di esemplificarne alcuni in relazione a quanto osservato sin ora sulle presenze sacre nello spazio pubblico di Cagliari. Per quanto riguarda, ad esempio, gli spazi dell'Islam, Allievi (2015) riflette su come siamo effettivamente abituati a conoscere l'Islam, pubblico e non, attraverso i conflitti e la loro mediatizzazione e visibilizzazione¹¹⁹. Si tratta, sostiene l'autore, di conflitti che la mediatizzazione dell'Islam produce, sotto diverse forme,

« terrorismo, conflitti culturali a proposito di libri o vignette, pretese occasionali di comportamento in contrasto con la legge (ad esempio a proposito di velo, e intendiamo il *nigab* o il *burqa*, poligamia o circoncisione femminile, dichiarazioni problematiche o violente contro l'Occidente o qualche sua caratteristica, come per esempio la tolleranza nei confronti dell'omosessualità, ecc.), o conflitti che si producono nelle società dette di accoglienza (conflitti che potremmo definire di non accettazione: del velo – e intendiamo il *hijab* o foulard innanzitutto –, dei luoghi di culto, di alcuni costumi tradizionali legati al matrimonio, ai rapporti di genere o tra genitori e figli, relativi ai matrimoni misti – dove il rifiuto sta spesso

¹¹⁹ Si vedano, sempre sull'argomento della visibilità nello spazio pubblico italiano della religione islamica, Guolo (2015), Gole (2012) e Giorda M.(2015).

da ambo le parti –, e altri ancora, dove in questione non ci sono necessariamente comportamenti che violano la legge, ma che turbano l'opinione pubblica o parte di essa).»(Allievi, 2015: 215-216).

È attraverso questa serie di “conoscenze”, sostiene Allievi, che l'Islam è presentato nell'opinione pubblica in Italia, ovvero in termini principalmente legati a una visione conflittuale del vissuto religioso. Un Islam che risente in buona parte di una presentazione mediatica costruita su meccaniche discorsive che ricorrono a temi quali la paura, il terrore, il diverso, l'irrazionalità. Temi che finiscono per incrociarsi sino a sovrapporsi con altri legati al contesto migratorio che vengono presentati attraverso i medesimi ricorsi retorici. Ne sono un esempio lampante le diverse testate giornalistiche, nazionali o locali, o la moltitudine di pagine web, blog e contenuti di diverso genere mediante i quali costruiamo il nostro immaginario sull'altro, sulle migrazioni, sull'Islam, spesso e volentieri confondendo i termini stessi del discorso¹²⁰.

A partire dagli intrecci tra spazio urbano e rivitalizzazione del tema religioso, una delle piste intraprese in questo lavoro è stata definire e analizzare il modo in cui l'organizzazione delle comunità nello spazio urbano sia capace di modellare le identità dei loro membri e, soprattutto, come gli stessi membri modifichino il paesaggio urbano in cui “agiscono”. Sono diversi i modi in cui la presenza dell'altro religioso nello spazio urbano si rende esplicita. Nonostante l'esistenza e l'evoluzione di pratiche religiose a carattere privato o comunitario, la dimensione nella quale le comunità entrano a pieno titolo a far parte della sfera pubblica è quella in cui si rendono visibili (o udibili) e manifeste, organizzandosi, come abbiamo visto, attraverso una sorta di competizione, di concorrenza, di dialogo o di conflitto per segnare ed appropriarsi del territorio in cui si muovono.

Lo spazio religioso, nonostante sia legato a una dimensione trascendentale dell'esistenza, non si esprime in un vuoto: quando parliamo di religioni in movimento, parliamo anzi di simboli ed oggetti che si muovono fisicamente insieme agli individui e gruppi che li “trasportano” con sé. A tal proposito, Kong (2001) ritiene che lo spazio sacro sia allo stesso tempo locale e universale, e i processi di sacralizzazione dello spazio sono le maniere attraverso cui i luoghi sviluppano il proprio significato.

¹²⁰ Si osservi a tal proposito il lavoro di Paolo Orrù (2017) “Il discorso sulle migrazioni nell'Italia contemporanea. Un'analisi discorsiva sulla stampa 2000-2010”, pubblicato da Franco Angeli, Milano.

Sullo stesso piano, Kim Knott specifica come

“Religion, which is inherently social, must also exist and express itself in and through space. Moreover, it plays its part in the production and reproduction of social space. Transnational religious communities, for example, root themselves in national contexts and in a variety of local places” (Knott, 2005: 159)

Lo spazio sacro, in quanto espressione di un fatto sociale, deve dunque potersi esprimere nello spazio pubblico, sia per il suo forte valore identitario e di gruppo, sia per la duplice funzione di supporto alle comunità migranti e di canale introduttivo e interazionale per le società riceventi.

Al centro del conflitto si trova sempre lo spazio: sia esso perduto, reclamato, da ricercare o costruire:

«lo spazio costituisce un principio di realtà sociale. Attraverso la loro spazialità, nelle sue infinite varietà, le sostanze sociali divengono visibili, la loro esistenza in seno alla società si cristallizza» (Levy-Lussault, 2003: 997)¹²¹.

La varietà delle territorializzazioni religiose risulta infatti tanto dalla rivendicazione di una fede o di una memoria condivisa che dalla somma delle memorie del singolo: come ribadito più volte, alcune delle dinamiche separative o concorrenziali sono alla base delle storie e del vissuto individuali, del modo di intendere e vivere la fede in mobilità, della capacità di “sottostare” al compromesso comunitario al di fuori della propria comunità originale.

In una prospettiva generale, dialogo, conflitto o concorrenza interni alle collettività dipendono dunque da fattori disposti lungo l'asse della mobilità che fonda il luogo e da fattori locali legati alle istituzioni religiose rappresentative (tanto quelle autoctone che quelle transnazionali), all'accoglienza del vicinato o del quartiere, alla sensibilità della popolazione o al frazionamento di partenza interno alle comunità, così come alla personalità ed alla sensibilità dei ministri del culto o dei responsabili delle associazioni su cui si fondano tali luoghi (Vicillard-Baron, 2013).

¹²¹ *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés*, voce “Visibilité”, J.Levy

Attraverso la lettura dello spazio è possibile concepire e comprendere, se non dinamiche esplicitamente conflittuali, anche divisioni interne e dinamiche di tipo concorrenziale, volte ad ottenere un maggiore e positivo grado di visibilità ed accettazione pubblica.

Molti dei conflitti o delle dinamiche di concorrenza e di competizione territoriale tra individui, soggetti e collettività sono infatti radicati o nascono in seguito a un conflitto di tipo spaziale. L'espressione usata da Lily Kong, a proposito della relazione tra comunità religiose e dinamiche urbane, sottolinea emblematicamente questo aspetto, in quanto secondo l'autrice, "Sacred Space is a contested Space" (Kong, 2001: 278).

Nei percorsi di questa indagine, l'insediamento più o meno formalizzato di queste nuove presenze comunitarie e religiose, sposta l'analisi verso una prospettiva che riguarda più esplicitamente le modalità attraverso le quali le stesse comunità gestiscono gli spazi che utilizzano¹²². Si tratta di uno slittamento verso un livello di adesione e di riferimento che va ben oltre una più generale appartenenza religiosa (all'Islam o al Cristianesimo, come si è visto), ma si muove più precisamente in riferimento a una confessione, a un ordine, a un rito con valenze più o meno comunitarie e politiche. Si palesa così, con una sorta di doppio conflitto, interno ed esterno. A questa visione duale del conflitto si aggiunge un'ulteriore dimensione resa esplicita da Kong, che aggiunge ai termini di interno/esterno quelli di "proprietà e autonomia" (Kong, Woods, 2016).

Un conflitto di tipo "esterno" interessa, con maggiore o minore peso, gli spazi qui identificati che appartengono allo scenario delle cosiddette "religioni migranti". I casi che meglio ne esemplificano le caratteristiche sono descritti dai luoghi dell'Islam, come per la moschea di Via del Collegio nel quartiere Marina (cfr. par.4.3.2.). Le problematiche che ruotano attorno al luogo di culto sono legate principalmente al fattore della visibilità pubblica degli attori: la preghiera del venerdì può risultare, come anche altrove, "un problema di spazi e di suoni" (Giorda, 2015). Lo spazio piuttosto ristretto dove sorge la piccola moschea non è più capace di accogliere l'ormai folta comunità musulmana locale che, come già indicato, raggiunge oltre le 500 presenze per la preghiera collettiva, la quale si svolge così all'esterno, con l'occupazione un tratto di strada pubblica. Qui i suoni della *salat* (preghiera) si confondono con i suoni urbani, sovrapponendosi a quelli (e alle pratiche) di una quotidianità "laica" – profana, direbbe Eliade, nella fattispecie legate alla presenza di una scuola e all'attraversamento degli

¹²² Si veda, sempre su questo, il già citato lavoro di Cattedra, Gaias (2019)

studenti all'uscita dalle lezioni, durante l'ora della preghiera¹²³.

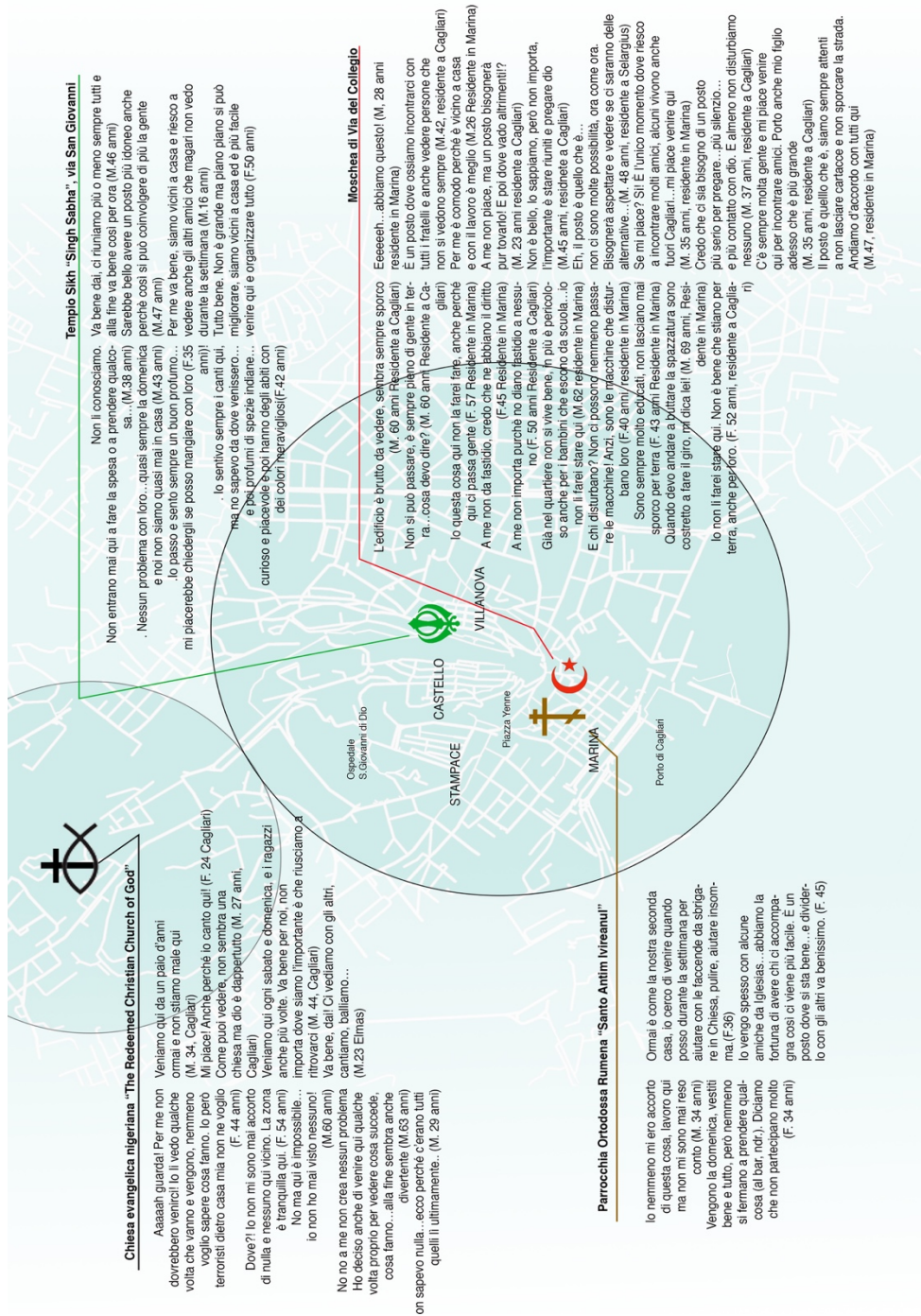


Fig. 4.27. Una mappa "delle voci": brevi interviste raccolte in alcuni luoghi di culto a Cagliari. Elaborazione Gaias (2019)

¹²³ Si veda il webdoc → "Le città di dio"

O ancora, il suono della preghiera si introduce negli spazi privati delle case del quartiere, generando talvolta manifestazioni di dissenso. I problemi più spesso sottolineati nelle interviste sono legati alla circolazione dei veicoli, al parcheggio e alla sosta degli stessi nella zona interessata (fig. 4.27). Tali problematiche legate alla visibilità e alla dimensione sonora degli spazi in questione interessano in misura minore gli altri luoghi di culto dell'Islam, dove ad esempio, manifestazioni di dissenso pubblico hanno interessato gli spazi del parco di Monteclaro e il nuovo cento di preghiera di via XX settembre. Non sono esclusivamente i "luoghi dei musulmani" ad essere interessati da questa forma di convivenza difficile; anche la chiesa nigeriana di vico Tofane ha generato forme di conflitto esterno, più per il "fattore visibilità" (la presenza di chi frequenta la chiesa) e l'inserimento all'interno di un quartiere già di per sé difficile, che per questioni legate alla religiosità (trattandosi di fatto di un luogo della cristianità), che pare aver esacerbato alcune posizioni legate a forme di xenofobia (a volte implicita) purtroppo radicate in alcune frange della popolazione locale (cfr. fig. 4.27.)

Una forma di conflitto esterno si rende manifesta anche in termini di "proprietà" del luogo, soprattutto in seno ai rapporti che intercorrono tra le collettività religiose e le istituzioni.

Da un punto di vista politico-urbanistico appare chiaro, in primis, come i luoghi di culto siano attribuiti in base al loro grado di "prossimità" con la tradizione Cristiano-Cattolica: mentre le chiese ortodosse sono riuscite e riescono ad ottenere dei luoghi di preghiera adeguati (talvolta in edifici "multi culto" o dedicati, come il caso della chiesa ortodossa rumena o quella russofona), le comunità musulmane locali non possiedono luoghi strutturalmente idonei, e, come si è già ricordato, anche a fronte di reiterate richieste e di "pre-accordi" con le istituzioni, presentate strategicamente dai politici durante le campagne elettorali ma mai realizzate.¹²⁴

Sempre su questo piano, le testimonianze divergono in parte se riferite dalle stesse comunità o da chi fa parte dell'amministrazione locale. I primi sostengono come le possibilità di costruire un luogo di culto esistano, siano reali e non vadano a gravare assolutamente sulle casse municipali; per contro, come già messo in luce, fonti istituzionali confermano che le proposte sono state avanzate da molto tempo, che sono diverse e che esistono offerte di

¹²⁴ Le dichiarazioni sono parte della già riportata intervista con uno dei referenti locali della comunità Islamica, nonché personalità attiva nelle politiche locali tanto a livello provinciale che regionale; le stesse sono poi state confermate da altri esponenti della comunità e responsabili della moschea di via del collegio (H., 47 anni.)

sostegno o finanziamento da parte di attori esterni¹²⁵; le stesse istituzioni ricordano però, come puntualmente nessuna di queste offerte sia stata presentata “a regola, corredata di un vero e proprio progetto e con tutte le carte a posto per essere portato avanti”¹²⁶.

Le comunità sono più o meno attive, dialogano e propongono interagendo tra loro. Ciò che sembra emergere dalle testimonianze pubbliche di questo dialogo sono invece le difficoltà comunicative - vere o presunte - che esistono tra le comunità religiose (quella islamica nella fattispecie) e le istituzioni territoriali che non riconoscono di fatto - in linea con un ordinamento legislativo nazionale vago e lacunoso¹²⁷ - un certo grado di ufficialità ad alcune di queste diverse presenze. La mancanza di ufficialità, che si riflette nell'assenza di luoghi adatti (e viceversa: alla mancanza dei luoghi corrisponde una sostanziale irrilevanza del fatto religioso), rende il dialogo burocratico difficile e inconcludente. Né le istituzioni sembrano sotto questo profilo essere particolarmente coscienti di istanze e di dinamiche culturali che sottostanno alla costruzione di una moschea (in quanto luogo di culto di proprietà e adatto alle esigenze delle comunità), né le stesse comunità sembrano riuscire a trovare una via preferenziale di dialogo con il territorio e le istituzioni anche per questioni interne. Uno dei punti maggiormente sollevati tanto dagli attori istituzionali che da chi fa parte delle comunità, sottolinea la necessità di manifestare compattezza, sotto la forma di

“un'unità che sia presentabile di fronte alle istituzioni. Tanto per quanto riguarda la comunità, le loro richieste. Se devono avanzarle non le possono avanzare un giorno tizio, un giorno caio. Anni fa addirittura avevamo parlato di quale colore fare il minareto, i muri, ma tutto si è risolto con un buco nell'acqua. Le richieste sono state fatte, ma deve essere qualcosa di ben definito e strutturato. Se loro mi portassero un progetto scritto, compilato formalmente, firmato da chi lo deve firmare, noi come comune non avremmo nessun problema a costruire questa moschea. Se trovano il posto, lo acquistano...perché io sono contrario a destinare soldi pubblici a questo tipo di funzioni. Per noi non c'è nessun

¹²⁵ Anche sotto questo aspetto, il conflitto assume dimensioni più ampie di quello locale. Rimarchiamo come le comunità islamiche cagliaritanne abbiano verosimilmente più volte ricevuto offerte di finanziamento per la costruzione di luoghi di culto classificabili come vere e proprie moschee, da parte di alcune organizzazioni nazionali o governative, come ad esempio del Marocco o del Qatar. Tale fatto porterebbe il discorso su un altro piano, legato alla gestione del luogo di culto in maniera più o meno indiretta da parte di un'amministrazione esterna e transnazionale, che andrebbe ipoteticamente a influenzarne l'inserimento. Tuttavia, il problema maggiore, riguarda l'immagine di un Islam radicale piuttosto diffusa a livello pubblico, che ha impedito sinora un dialogo costruttivo tra le parti.

¹²⁶ Le testimonianze si riferiscono ad incontri avuti con alcuni membri del consiglio comunale della città metropolitana di Cagliari nel marzo 2019.

¹²⁷ Si vedano de Oto (2009) e Mancuso (2012)

problema. Sulla carta, con il progetto già fatto, tutte le cose a norma e, soprattutto, senza chiedere soldi pubblici.”¹²⁸.

Inoltre, il Comune non avrebbe di fatto dimostrato la volontà di permettere la costruzione (nel senso di edificare) di una moschea o di un centro di culto e di cultura islamica. Sebbene nel corso del tempo siano state presentate alcune proposte per la cessione di terreni che avrebbero dovuto ospitare la moschea dell'area cagliaritano, ancora non esistono notizie di accordi ufficiali. Una di queste prevedeva la concessione di alcuni terreni in zona Monreale, ma la trattativa di passaggio a titolo gratuito da parte di privati si è arenata dando vita a un contenzioso tra comune e attori privati¹²⁹. L'altra area per la costruzione della moschea è stata individuata nella zona della via San Paolo, nei pressi della stazione ferroviaria, ma anche in questo caso la trattativa è ancora ferma, apparentemente per l'impossibilità di trovare un accordo tra le parti. Cagliari dunque non riesce ancora a trovare, per ragioni diverse (politiche, interne ed esterne alle comunità e alle relazioni istituzionali su più livelli), una soluzione di sintesi alle necessità del culto islamico; diversamente da come è avvenuto a Bari, o a Ravenna o a Torino, città che hanno da poco aggiunto al corollario cosmopolita del proprio patrimonio architettonico edifici di culto islamico contemporaneo¹³⁰.

Altre zone e quartieri, salvo i rioni storici, non sono che in minima parte interessati dall'emersione di nuove presenze religiose: l'evoluzione della cultura della rete non si traduce meccanicamente nelle forme visibili dello spazio. Eccezion fatta per la moschea di Via del Collegio, infatti, gli altri luoghi del culto islamico sono poco visibili sul territorio.

In secondo luogo, un tipo di conflitto “interno” e relativo a questioni legate non solo alla visibilità e alla proprietà, ma anche all'autonomia (del luogo, della fede, del culto) interessa le diverse comunità migranti e collettività religiose. Di fianco al dialogo /conflitto tra

¹²⁸ Trascrizione di un'intervista condotta con M.M. uno dei consiglieri comunali più attivi nei confronti delle minoranze religiose nella città di Cagliari. L'intervista è frutto di una serie di incontri, alcuni dei quali in occasioni legate a tematiche vicine alle religioni minoritarie, avvenute tra il 2018 e il 2019.

¹²⁹ Si veda il comunicato ufficiale: <http://www.comunecagliarinews.it/rassegnastampa.php?pagina=29694>

¹³⁰ È rilevante notare come nel 2009, una proposta sul tema fosse stata avanzata da un'esponente dell'opposizione all'allora governo di centrodestra che amministrava la città di Cagliari. La proposta prevedeva di edificare una serie di luoghi del culto altro in una zona pensata appositamente, una sorta di “spazio multireligioso” per la città di Cagliari. La proposta fece storcere il naso a molti, ma in un certo senso anticipava la complessità che da quegli anni ad oggi si è venuta a formare; per quanto potesse essere vista – e lo possa essere tuttora – una soluzione segregativa alle problematiche derivanti dalla convivenza religiosa, tale spazio avrebbe potuto costituire un laboratorio della convivenza in una città che si stava da poco aprendo alla diversità culturale.

governance locale e comunità migranti, un tipo di concorrenza si instaura territorialmente tra gli attori locali. Questi, per ottenere visibilità pubblica o sostegno locale e, in diversa misura, per ribadire e rimarcare ancora una volta la propria autenticità e unicità all'interno del panorama religioso, si muovono spesso in un sistema concorrenziale che ripropone tensioni interne alle comunità leggibili in chiave transnazionale. Anche in questo caso, come si evince in parte dalla precedente analisi dei luoghi, gli esempi sono diversi e propri a tutte le comunità e fedi religiose.

Più nello specifico, la declinazione locale di tali elementi ci mette di fronte a tipologie di conflitto, concorrenza o dialogo differenti e impostate su un diverso piano. Tra i casi che illustrano questo fenomeno, alcuni sono inerenti all'Islam, altri tanto alle comunità cristiano-ortodosse e, in misura differente, alle realtà evangeliche.

In primo luogo, in seno alla collettività musulmana i casi evidenziano una sorta di concorrenza tra la dimensione "universalista" assunta dalla piccola moschea storica di Via del Collegio, e la *dahira* di Flumini a Quartu. Mentre la prima è frequentata da fedeli sunniti di diversa origine geografica (che fra maghrebini, asiatici, africani e europei coinvolge almeno una quindicina di nazionalità) e dove la preghiera è celebrata alternando l'arabo e l'italiano, la *dahira* è frequentata da senegalesi appartenenti esclusivamente alla confraternita muride: qui la dimensione comunitaria assume tutta un'altra valenza tanto in termini linguistici che di riferimenti identitari fisici e simbolici (Schmidt di Friedberg 1994; Paltrinieri Casella, 2006).

In un secondo piano, tale divisione è accentuata dalla differente matrice cui fanno riferimento alcune frange dell'Islam urbano e la componente Sufi di quest'ultimo, osservabile nel rapporto che intercorre tra i luoghi di culto dell'area urbana di Cagliari e la *dahira* senegalese muride di Flumini. L'Islam Sufi mistico e spirituale della confraternita senegalese non è visto di buon occhio da chi presiede o partecipa alle altre forme di spiritualità musulmana, in quanto non sarebbe in linea con gli stessi precetti dell'Islam¹³¹.

Il crescente numero dei luoghi di culto e la loro diversificazione trova spiegazione anche nella molteplicità delle origini micro-geografiche dei praticanti, ognuno dei quali risulterebbe legato non soltanto alla propria città, quartiere, contesto di origine (con le relative pratiche ad esso connesse: Bucarest, Mosca, Kiev, Dakar, Touba, Bamako, Algeri,

¹³¹ Sinteticamente, ciò è dovuto in buona parte al peso della figura di riferimento della confraternita, Cheikh Ahmadou Bamba, la cui venerazione da parte dei muridi supererebbe le forme di devozione verso Maometto e lo stesso Dio. Un atteggiamento tale non è contemplato dalla religione musulmana, per cui diverse forme di spiritualità sufi e i comportamenti ad esse connessi sono viste prevalentemente come forme di eresia (Cesnur, 2018; consultabile al sito www.cesnur.it)

Marrakech, Fés, Syleth, Islamabad...) ma anche ad altri elementi che da questi in buona parte dipendono. Il primo fa leva sulla familiarità linguistica: questo è avvenuto nel caso della neonata moschea di Via XX settembre, portando così alla separazione tra il centro e la “moschea madre” di Via del Collegio; buona parte della popolazione pakistana o bengalese, infatti, non dimostra un buon grado di comprensione né della lingua araba, né dell’italiano veicolare utilizzate durante le funzioni di Via del Collegio. Ragion per cui, il nuovo *Imam* insediato presso la moschea di Via XX settembre celebra le funzioni in bengali e non in italiano, fatta eccezione per alcune formule in arabo¹³².

Da un’altra prospettiva, è emerso ad esempio come tra le motivazioni che potremmo definire di “malcontento” in relazione alla propria frequentazione ad uno dei centri di preghiera, ci siano ragioni legate alla controversa figura dell’*Imam*, oppure al rifiuto di voler frequentare un luogo difficile da raggiungere.

Nel caso del centro di preghiera di Monteclaro, fattori anche logistici (come la possibilità di trovare parcheggio), stanno favorendo una cospicua partecipazione di fedeli quasi in concorrenza con la moschea del centro storico. Non è irrilevante, inoltre, tener conto di scelte fatte sulla base delle frequentazioni al di fuori della quotidianità rituale e, dunque, della scelta di luoghi dove potersi incontrare e rivedere con amici, conoscenti e persone che non sempre abitano e vivono in contesti di prossimità fisica o di vicinato.

A queste si aggiungono motivazioni di carattere pubblico e di status sociale, acquisito o ambito: in molti non frequentano la moschea di via del Collegio perché non vogliono “mischiarsi a quel tipo di musulmani”¹³³, ovvero per allontanarsi dall’estrema visibilità e l’immagine a tratti negativa con cui discorsivamente - soprattutto nella stampa locale - viene dipinto il centro di preghiera del rione Marina e, in particolare, il rito della preghiera collettiva del venerdì che si configura come una pratica di disturbo della quiete pubblica¹³⁴ (cfr. fig. 4.27).

¹³² Si veda il webdoc → “*Il turno di Ahmed*”

¹³³ Mi riferisco in particolare alla comunità Kirghisa, la cui quasi totalità è di fede musulmana. La loro volontà di non mischiarsi è riconducibile non solo ad un diverso modo di intendere l’Islam, tanto per quanto riguarda gli uomini che per quanto riguarda le donne. Essi rifiutano in parte anche l’idea del dover pregare per strada, essendo la loro una pratica piuttosto relegata ad ambiti familiari e/o comunitari ma dissimili dal “restare a pregare per strada”. Tra coloro i quali partecipano alle funzioni collettive, alcuni si recano infatti presso il centro di preghiera di Monteclaro. In linea di massima, però, il loro modo di intendere la religione passa in secondo piano con rispetto alla ferma volontà di mantenere legami transnazionali e locali forti e costanti. Di conseguenza, a prevalere sulla dimensione culturale e religiosa è l’appartenenza geografica e territoriale alla propria terra, il Kirghizistan.

¹³⁴ Si veda il webdoc → “*Le città di dio*”

Parallelamente, anche la moschea di Villasor, a circa 20 km da Cagliari, recentemente acquistata dalla comunità marocchina, conserva questa dimensione di partecipazione comunitaria. Sebbene la frequentazione non sia assolutamente interdetta a chiunque voglia prenderne parte, la sua localizzazione (in una strada consortile nella zona metropolitana, tra i comuni di Uta e Villasor) fa sì che essa non sia considerabile come un “luogo di prossimità”¹³⁵, per cui chi volesse andarci dovrebbe necessariamente recarvisi con un mezzo di trasporto proprio.

Queste forme concorrenziali, basate sull’esperienza del singolo, su sistemi di affiliazione locali o extra territoriali, sono esperienze quotidiane da rintracciare spesso nelle volontà espresse dall’individuo o dalla collettività di cui fa parte. Stando a quanto riferiscono gli attori principali coinvolti, tali conflittualità o concorrenze sono spesso più problematizzate di quanto esse non lo siano in realtà. È vero che la comunità islamica – tutta – non appaia particolarmente unita. Ma come è semplice immaginare, ciò è dovuto alla molteplicità di fattori che abbiamo parzialmente elencato e che si sovrappongono e aggiungono a motivazioni e posizioni più strettamente soggettive e personali.

Nel momento in cui le realtà religiose migranti, soprattutto se marcatamente diverse da quella o quelle locali “tradizionali” prendono luogo e piede sul territorio, restituiscono anche visibilità alle strutture religiose dominanti. Alcune forme di concorrenza e di dialogo possono essere lette anche all’interno del campo religioso che afferisce al mondo della cristianità.

Innanzitutto, un primo elemento riguarda il ruolo della comunità cristiano-cattolica nei confronti delle altre religioni, verso cui esercita delle funzioni di “patrocinio” o a cui “concede” degli spazi. Essa si pone e cerca di affermarsi come struttura religiosa dominante del panorama urbano, specchio dello scenario nazionale, nella misura in cui “affida, concede, consente” alle altre forme di culto di affermarsi nello spazio pubblico. È in questi ritagli di spazio che, in ragione del dialogo a mano a mano costruito tra gli esponenti delle realtà religiose, si sono affermate alcune inedite “situazioni urbane” quali l’ *Eid-Al-Fitr* o le celebrazioni pasquali pubbliche delle varie comunità ortodosse.

Per quanto riguarda la realtà cristiano-cattolica e le forme di culto ad essa vicine, sembra che le dinamiche concorrenziali si evolvano intorno ad una sorta di *place branding*,

¹³⁵ L’espressione è usata da Vieillard-Baron (2013) in uno studio condotto sui centri del culto islamico nella *banlieue* parigina.

traducibile sul territorio nella volontà di conquistare il più possibile un pubblico tendenzialmente allontanatosi dalla religione come pratica universale. A questa pratica, alcune delle realtà presenti sul territorio (come ad esempio la chiesa dei mormoni), rispondono con operazioni di avvicinamento alla popolazione, quali l'organizzazione di corsi di lingua inglese a cadenza settimanale, per coloro che frequentano i locali della chiesa e non solo per loro.

Un terzo esempio di conflitto di stampo più marcatamente politico riguarda le diverse configurazioni nazionali della cristianità ortodossa. Oltre alla comunità rumena che fa riferimento al patriarcato di Bucarest e che condivide lo spazio della chiesa cattolica del Santo Sepolcro, nel quartiere Marina a Cagliari, è tra le comunità Russa e Ucraina che è emersa un'evidente tensione resa più aspra dall'attuale conflitto civile che ancora oggi interessa alcune parti del paese dell'ex-URSS.

Proprio in relazione a tale conflitto ideologico si sono create due polarità di riferimento: una parte legata alla Chiesa ortodossa del patriarcato di Mosca, l'altra legata al patriarcato di Kiev, la cui comunità è sprovvista di un luogo di culto. Se una parte della comunità ucraina continua a frequentare la chiesa russofona di Castello, attribuendo a diverse motivazioni la rottura tra le due realtà nazionali, un'altra pur di non sottostare simbolicamente e fisicamente al potere di Mosca decide di frequentare la chiesa greco-cattolica locata presso la chiesa di Santa Restituta, nel quartiere storico di Stampace, oppure la chiesa Ortodossa rumena (Cattedra, Gaias, 2019). Nel caso della chiesa di Stampace, il rito è celebrato in ucraino, fattore che consente a chi decide di presenziare di ritrovare la propria comunità in questo spazio esplicitamente connotato di senso politico.

Nel caso delle realtà evangeliche, invece, la *vague* che in tempi recenti ha portato alla nascita di nuovi centri di preghiera sparsi su tutto il territorio dell'area metropolitana (cfr. tab.4.1.), i termini della concorrenza sono da ricercarsi più nello statuto che le stesse realtà religiose possiedono. Esse, infatti, sono in alcuni casi realtà a sé stanti, la cui autodeterminazione è sancita da uno dei principi del credo evangelico, quello appunto dell'autonomia dei luoghi di culto. Di fatto, dunque, la loro apparizione sul territorio, pare sia dovuta più a questioni geografiche di prossimità che a vere e proprie divisioni interne o a dinamiche conflittuali, salvo il caso della chiesa evangelica di vico Tofane che risalta in virtù della sua diversità: le caratteristiche discusse dello spazio in questione ne fanno un luogo di

ritrovo identitario e comunitario che stenta ad inserirsi nel dialogo con le altre realtà evangeliche poiché mira, piuttosto, ad affermarsi come presenza autonoma¹³⁶.

Attraverso una lettura delle forme concorrenziali nell'utilizzo ed apparizione degli spazi emergono più chiaramente anche delle possibili soluzioni di dialogo tra le comunità e i luoghi di culto, soprattutto in occasione di eventi (*l'Eid-Al Fitr*, *l'Eid-Al-Adha*, le manifestazioni di dialogo interreligioso, le preghiere collettive e intercomunitarie, etc.), o nel processo di negoziazione finalizzato a richiedere la costruzione di una sola moschea "federatrice" che possa evitare così la dispersione dei luoghi di culto islamico e dare un'idea di rottura interna alle comunità (Vicillard-Baron, 2013). Il dialogo è anche funzionale dunque al rapporto con le istituzioni locali: chi frequenta e gestisce i luoghi di culto islamico, siano essi pakistani, bengalesi, tunisini o libanesi, mostra una tendenza davanti alle istituzioni a definirsi più per la propria identità religiosa che per quella geografica, etnica o territoriale. Nei processi di negoziazione, mediati da alcuni esponenti che parlano a nome delle comunità, gli attori religiosi musulmani hanno preferito presentarsi come una comunità quanto più unita, perlomeno nel periodo iniziale del loro insediamento. L'uso del "noi collettivo" ha favorito di fatto un principio di dialogo che apre le porte a quell'Islam europeo che si sta costituendo come parte del panorama religioso continentale e che dovrebbe porsi come interlocutore istituzionale privilegiato per le comunità interessate (Ambrosini, 2019). Ancora una volta, l'esempio di Via del Collegio è calzante: è infatti un centro di preghiera che riunisce diverse provenienze geografiche, linguistiche, territoriali; è altresì uno spazio che si presenta come il più visibilizzato (fisicamente e discorsivamente) nello spazio pubblico e, quindi, quello che attira maggiormente l'attenzione; è anche il luogo in cui i conflitti interni tra le diverse comunità che lo frequentano, visioni e pratiche che in essa si ritrovano si risolvono nei meccanismi di negoziazione esterni con le autorità e le istituzioni locali.

Alla luce di ciò, sembra dunque che persistano formalmente ancora alcune incomprensioni che partono da una conoscenza base delle istanze portate avanti dalle diverse collettività. Se per le fedi vicine al cristianesimo le difficoltà di coesione strutturale o le forme di adesione a un culto o ad una chiesa specifica determinino separazioni interne, che si ripercuotono sugli aspetti formali e visibili del territorio in cui si inseriscono, l'Islam – questo sconosciuto –, deve fare i conti con uno scenario in cui ad essere ipervisibilizzate sono le pratiche negative ad esso legate, come anche un retroscena mediatico che negli ultimi anni

¹³⁶ Si veda il webdoc → "*A-Men!*"

ha eretto un muro di opposizione incondizionata nei confronti della fede islamica. Ciò si riflette evidentemente nell'approccio alla questione sia a livello legislativo che, conseguentemente, operativo e territoriale. La mancanza di spazi adeguati, rappresentativi e simbolici (che le altre comunità religiose, soprattutto quelle vicine al cattolicesimo possiedono in diversa misura) contribuisce a creare uno scenario indefinito e nebuloso attorno alla fede islamica (il che non giova sicuramente alla comprensione reciproca e al superamento della "paura") e limita le possibilità di avviare un dialogo prolifico tra le parti, fosse anche solo per negoziarne alcuni aspetti. Dall'altro lato, quello più intrinseco alle stesse comunità territoriali, le linee divisive che separano e marciano le collettività appaiono come difficili da inquadrare nel contesto in cui si creano, in quanto sono spesso la riproduzione e la riproposizione di tensioni intestine o di divergenze interne dovute a differenze culturali e rituali, geografiche, etniche o linguistiche, o dovute ancora a un sistema di affiliazione interno alle forme e alle figure rappresentative della fede islamica (dalle guide spirituali agli *imam* locali, alle diverse forme di visibilità e di ortodossia, all'islam Sufi...).

Tali esempi illustrano quanto, in un approccio transnazionale, le tensioni dell'altrove diventino fattori di costruzione territoriale locale tanto nei rapporti istituzionali quanto nelle interazioni fra le stesse collettività.

Cosmopolitismo è, dunque, anche ciò che concettualmente ci riporta ad una visione plurilaterale della vita quotidiana, fatta di complessità diffuse ai quattro angoli del pianeta. Quello che raccontano le questioni relative alla scelta di un *Imam* (che si muove dal Bangladesh a Londra o a Roma, per giungere poi a Cagliari), o la volontà di prendere parte a gruppi religiosi di esplicito carattere "nazionale" (come nel caso degli ucraini), sono l'espressione di tensioni o di rapporti di potere globali che, spostandosi fra i luoghi della migrazione, conservano le proprie specificità di origine e si traducono o si amplificano su scala locale nei luoghi di insediamento. È opportuno dunque, per poter pensare alla comprensione dei conflitti esistenti tra le collettività e a un'eventuale progettazione di soluzioni, prendere coscienza del carattere marcatamente transnazionale delle pratiche migratorie contemporanee.

Capitolo 5

Né qui né altrove: cyberluoghi e comunità virtuali sul web

Nuove prospettive di ricerca

Introduzione

Osservare la creazione e lo sviluppo di elementi di novità spaziale all'interno del tessuto urbano, e quali siano le maniere attraverso cui gli spazi *comunicano* tra loro significa oggi anche prendere in seria considerazione i luoghi ed i canali all'interno dei quali la comunicazione si muove e si diffonde. Prestando attenzione a quanto la vita sociale contemporanea ed il modo stesso di pensare la realtà quotidiana, soprattutto dei più giovani, sia plasmato dall'accesso e utilizzo a nuove forme di socialità non è più un azzardo affiancare e paragonare due tipi di realtà, quella reale, fisica e materiale degli oggetti e delle persone, e quella reale e virtuale¹ del cyberspazio. Quest'ultima si configura sempre di più per funzioni, usi e tipologie di frequentazione ad un'estensione mediata da strumenti reali dello spazio pubblico: luogo di incontro, di dialogo e di dibattito, incontro e scontro apertamente accessibile, salvo i casi in cui particolari protocolli di accesso lo rendano "privato" senza però negarne l'esistenza. Il web dunque si configura come un campo decisamente rilevante per quanto concerne studi di antropologia visuale, o, come in questo tentativo, di geografia delle reti o dei popoli. Detto ciò, in che modo si può interpretare l'insieme dei rapporti e delle relazioni spaziali attraverso l'osservazione di uno spazio virtuale? In che modo uno spazio di comunicazione transnazionale può favorire o meno l'inserimento, la formazione, lo sviluppo di una comunità o di un gruppo migrante? Come possiamo provare a leggere uno spazio transnazionale e transcalare attraverso la lettura della realtà e della materialità che si esprime attraverso il web?

¹ Si veda, più avanti, la differenza tra "attuale" e "virtuale" come espressa da Gilles-Gaston Granger in Levy-Lussault (2003)

5.1. Territorializzazione 2.0. *Cyberplaces* e piazze virtuali

In questo lavoro è stato più volte fatto riferimento all'importanza degli strumenti tecnologici e al ruolo giocato dal web nelle migrazioni contemporanee, tanto come elemento funzionale alla migrazione, quanto come veicolo di scambio di informazioni, di idee o di prospettive da parte di chi ha già intrapreso il progetto migratorio e chi pensa di farlo. Riguardo ciò, la mia attenzione fu catturata da un articolo in un noto periodico internazionale che raccontava di un video apparso qualche giorno prima sulla emittente televisiva CNN². Tanto l'articolo quanto il video intendevano mostrare come i migranti costruiscano reti di relazione complesse che permettono di ottenere un elevato livello di conoscenza del percorso migratorio, specie per quanto riguarda i contesti di insediamento all'estero.

Nel video della CNN viene mostrato come i migranti utilizzino il web, nello specifico una delle tante pagine del *social network* Facebook, per mobilitarsi e scambiarsi continuamente informazioni sui loro viaggi. Nulla di troppo sorprendente se pensiamo alla proliferazione di contenuti di natura audiovisuale e di matrice differente che dilagano sul web nelle più svariate forme.

Nell'articolo si legge come le possibilità di diversificare il percorso migratorio sulla base di una rete di relazioni potrebbe tecnicamente minare il sistema di migrazione illegale, portando gruppi di persone ad intraprendere il proprio viaggio lontano da percorsi illegali che governano il traffico di esseri umani nel Mediterraneo. Nonostante non ci siano prove certe di questa affermazione, ciò che è certo è che la possibilità di utilizzo di Internet, in gran parte tramite *smartphone*, non è la stessa per tutti come anche non lo è il possesso stesso di uno *smartphone*. È chiaro che maggiori possibilità economiche corrispondono a una maggiore disponibilità in termini di utilizzo di tecnologie da parte dell'individuo.

La dimensione su cui voglio concentrarmi, tuttavia, è di una matrice significativamente diversa. Anche se esistono confluenze con l'utilizzo del mezzo internet in generale, si tratta più specificamente di osservare alcuni "territori del web" che appaiono in diverse piattaforme *social* – Facebook, Youtube, Instagram – presentandosi come *agorà* virtuali di matrice o contenuto comunitario e religioso che sono la replica virtuale e *on-line* del dato spaziale fisico

² L'articolo ed il video di cui si parla, risalente a 2015, sono apparsi sul sito della CNN. Li si può consultare al link seguente: <https://edition.cnn.com/2015/09/10/europe/migrant-facebook-refugees/>

e terreno. L'osservazione di tali dati rivela alcune dinamiche insediative che danno vita a "nuove fasi virtuali e reali" di rappresentanza pubblica e politica simbolicamente e fisicamente intesa. Più precisamente, voglio dire che queste forme di comunicazione trasversale, orizzontale e sistematica, si sottraggono alle logiche della comunicazione "locale", dando vita a sistemi di autorappresentazione spaziale che consentono al gruppo o all'individuo di rivelarsi all'altro, di appropriarsi di un territorio allo stesso tempo e di porsi in discussione su una piattaforma aperta e accessibile al pubblico.

Se da un lato, infatti, la rete si costituisce come un mezzo capace di coadiuvare l'individuo nella pianificazione del viaggio e nella costruzione - alternativa o meno - del percorso migratorio, dall'altro questa rappresenta un mezzo di territorializzazione delle comunità che su quel territorio si stabiliscono. I luoghi tramite i quali gli attori sociali della mobilità rappresentano sé stessi e ripropongono la propria identità prendono vita grazie alla loro connessione con altri luoghi e, in un primo momento, il legame comunitario che l'individuo mantiene con il contesto di origine si muove proprio attraverso i canali del web. Con il passare del tempo questi canali informali di comunicazione e scambio possono costituirsi in canali più formali e istituzionalizzati, ovvero possedere una funzione specifica. Nel caso preso in esame, ho potuto osservare come le potenzialità della comunicazione in rete permettono a diverse comunità migranti presenti sul territorio di nostro interesse di operare una sorta di *territorializzazione 2.0* dando vita a forme parzialmente inedite di rappresentazione sociale e spaziale.

La conseguente maggiore articolazione in rete delle comunità fornisce oggi la possibilità di riconoscersi e raggrupparsi contemporaneamente "qui e altrove" a molte più persone rispetto a coloro i quali, secondo Castells, vivevano nei "buchi neri del capitalismo informatico" in quello che lo stesso autore definiva, agli albori dell'era dell'internet di massa, come un nuovo "apartheid tecnologico" (Castells, 2004). Quando questi si organizzano in reti strutturate, possono diventare dei veri e propri movimenti sociali, che operano in maniera flessibile, liquida (Bauman, 2011). Santos identifica queste comunità, associazioni o movimenti come "coalizioni cosmopolite", come «transnational networks of locally, nationally, and transnationally embedded social relations of emancipation» (2004: 315). Relazioni sociali che sono radicate localmente, nazionalmente o transnazionalmente.

E, anche se non tutti nascono o si sviluppano per fini puramente politici, o meglio, come alternativa ad un sistema che privilegia la cittadinanza statale, possono diventarlo attraverso diversi canali. La riflessione dunque deve essere posta sulle pratiche più svariate attraverso le quali questa richiesta viene formulata. Anche il recupero di un'identità religiosa, etnica e di gruppo si muove nella direzione di una richiesta, implicita o esplicita, di visibilità nella sfera pubblica.

In relazione alle diverse forme di “fabbricare il territorio” indicate precedentemente (cfr. cap.4), è possibile ritrovare lo stesso tipo di processo di costruzione territoriale anche nella produzione di uno spazio virtuale, inteso come un'operazione congiunta di *place making* e *place keeping* (Knott, 2005, Knott, Vazquez, 2014). Ciò che cambia, con riferimento alla costruzione di uno spazio fisico, è che non è necessario attuare strategie di *place seeking*: il web, infatti, permette in maniera piuttosto libera di fondare una pagina, un gruppo o un *account social* dove condividere contenuti di diversa tipologia. In sostanza non è necessario cercare un luogo adatto, fisicamente inteso, come spazio per il singolo o la collettività; saranno la decisione personale e le possibilità offerte dal medium web a dettare la scelta. Questo, inoltre, si conformerà alle esigenze simboliche della collettività, costituendosi prima di tutto come “contenitore simbolico” di oggetti, simboli, segni di rimando a un dato contesto il più possibile familiare o grupale. Tali rimandi fungeranno da *trait d'union* tra l'utente e il medium web (il luogo virtuale), così come tra il *cyberplace* e le altre pagine web della medesima tipologia.

Si tratta, da un lato, della costruzione - *making* - di uno spazio virtuale nel senso più tecnico del termine: programmazione della pagina web, identificazione di un pubblico, elaborazione e preparazione dei contenuti da *condividere*; dall'altro, le comunità si impegnano durante tutto il percorso migratorio preservando legami transnazionali con i contesti di origine, - *keeping* - , attraverso pratiche multiformi di appartenenza che rivelano strategie di “appropriazione semantica dello spazio” (Turco, 1988): lingua e linguaggio, simboli, elementi dal forte impatto visivo si producono e riproducono all'interno degli spazi della rete. Si aggiunga come le medesime strategie di mantenimento operano anche nel replicare sistemi

di affiliazione tanto religiosa quanto politica, fungendo da piazze di discussione e informazione su temi attuali del contesto di origine³.

In totale accordo con quanto sostenuto da diversi autori (Gueye, 2002; 2003; Piangerelli, 2004), si tratta in molti casi, ed in maniera talvolta implicita, di un processo di territorializzazione che si muove lungo un asse spaziale che non è quello euclideo “canonico”, con le sue evidenze fisiche e materiali. Inoltre, si rivela per essere uno strumento di apparizione nel territorio dell’altro (in questo senso, legato al contesto fisico dove si matura la scelta di produrre un tale spazio), fungendo come punto di riferimento culturale tanto per coloro i quali vogliano intraprendere un progetto migratorio, tanto per quelli che necessitano o intendono mantenere un forte ed espressivo vincolo con la comunità e il contesto di origine. Un esempio a proposito, riportato in un lavoro di Messina (2017)⁴ e comprovato durante il percorso di ricerca, è quello di Ahmed e Moussa, due ragazzi del Senegal arrivati in Sardegna attraverso una borsa di studio per un Master. I ragazzi non conoscevano quale fosse la loro destinazione, che non avevano potuto scegliere, rivelatasi poi essere l’Università di Cagliari. Ad ogni modo, erano sicuri che se in città fosse stata presente una comunità di connazionali ci sarebbe stata quasi sicuramente una *dahira*. Attraverso una ricerca via Facebook e altri canali dedicati avevano potuto, quando ancora si trovavano in Senegal, risalire alla presenza di una forte comunità senegalese e iniziare a costruire i primi contatti. Inoltre, attraverso una ricerca su *Google Maps*, avevano individuato velocemente dove si trovasse il luogo indicato, in maniera tale da poterlo raggiungere facilmente una volta arrivati a Cagliari (Messina, 2017). Sono tanti gli esempi collegati alla mobilità che raccontano di come il web sia diventato sempre meno virtuale e sempre più un’estensione fisica della realtà materiale. Come sottolineato da Granger, il “virtuale” non è sistematicamente altro da ciò che è reale; esso ne è la forma potenziale non (ancora) attualizzata. Contrariamente alla definizione che ne viene fornita dall’universo multimediale, non è dunque sinonimo di

³ Il riferimento è specialmente ai sistemi di affiliazione politica tanto del singolo quanto delle comunità, specie quella muride. Bisognerebbe tornare indietro alle radici del muridismo per capire quanto il ruolo della confraternita e la figura stessa della guida spirituale, Cheikh Ahmadou Bamba, sia stata determinante nell’evoluzione politica del Paese in relazione soprattutto alla resistenza nei confronti della colonizzazione francese e, in seguito, ai processi di negoziazione politica e territoriale che hanno condotto il Senegal durante dopo il periodo coloniale francese. Si vedano, a tal proposito, i lavori di Magassouba (1995), di Bava (2017) e di Gueye (2001).

⁴ Si tratta di un lavoro di tesi magistrale, non pubblicato, sulla comunità muride in Sardegna, con particolare riferimento alle dinamiche transnazionali tra alcune città del Senegal e Cagliari, tra inserimento lavorativo, integrazione e circolarità.

immateriale o di simulato, ma sottintende le potenzialità d'attualizzazione di un oggetto, di un'azione o di una pratica, sostenendo la coppia attuale/virtuale (Granger, 2003).

L'apparente dicotomia tra il "reale" e il "virtuale" viene superata qui anche in senso geografico: esistono simultaneamente in un unico spazio tanto la sfera "materiale" - fisica e fattuale che include artefatti umani e relazioni sociali - e la sfera "virtuale" di uno spazio "simbolico, riferito alla rappresentazione potenziale della realtà, modellata da nomi e simboli (Giorda, 2001). È oggi forse ancora più difficile recuperare una distinzione netta tra spazio materiale e spazio virtuale. Possiamo forse affermare che lo spazio virtuale (nell'uso delle tecnologie, sempre più diffuse; nella forza che queste possiedono di penetrare sempre più ambiti della vita di ogni giorno e, pertanto, di modellare anche l'uso di altri oggetti quotidiani) non sia anche uno spazio materiale? Possiamo immaginare una distinzione netta tra ciò che è virtuale e ciò che è materiale, se parliamo di comunicazione o di televisione, dell'effetto che l'utilizzo della realtà aumentata o dei social network ha nella fisicità fattuale delle cose? Osserveremo dunque questo tipo di alterazioni dello spazio fisico come una vera e propria estensione della vita sociale di ogni individuo⁵.

La forza dei mezzi di comunicazione e delle realtà virtuali, infatti, sta proprio nella capacità di ricreare universi di senso paralleli e complementari, tanto da renderli in alcuni casi inseparabili. Ancora, sempre in riferimento al contesto geografico in cui si inserisce, e dovuto alla sua funzione di "avamposto territoriale", questi *cyberplaces* si costituiscono come elementi di discontinuità spaziale tra le maglie di un sistema urbano di tipo piuttosto tradizionale. Sempre Giorda, osserva come lo spazio della realtà virtuale rappresenterebbe la capacità dell'essere umano di ampliare il proprio "spazio vissuto" (Fremont, 2005) in un luogo-nonluogo non troppo differente dallo spazio reale, sufficientemente strutturato e in costante evoluzione e espansione da formare un sistema geografico differente e parallelo, che presenta tuttavia legami forti ed evidenti con lo spazio geografico tradizionale (Giorda, 2001). La rete è dunque l'apparato tecnologico, la protesi dello spazio pubblico quotidiano e, per questo, parte determinante nello sviluppo delle relazioni che in esso prendono piede.

⁵ Si veda anche il contributo di Di Bella (2012), "Spazi e cyberspazi della città multiculturale".

5.2. Individui, gruppi, comunità religiose nel *cyberspace*

L'osservazione condotta sulle pratiche e i luoghi del web è stata importante per indagare ed analizzare alcune dinamiche di dimostrazione spaziale o pratiche che hanno a che fare con la visibilità dei gruppi e le relazioni con gli altri attori locali. Un “mi piace” o una condivisione su Facebook si traduce in questo senso come un gesto simbolico di riconoscimento, positivo o negativo tanto per l'individuo quanto per la collettività.

L'indagine realizzata sino ad oggi si è mossa parallelamente a quella effettuata sul terreno dell'area metropolitana di Cagliari, concentrandosi principalmente sull'esistenza di alcune pagine web, soprattutto sui *social network* (Facebook, Instagram, Youtube, Twitter) relative alla confraternita Sufi dei Muridi senegalesi⁶. Le pagine osservate durante tutto il periodo di ricerca sono diverse e appaiono su diverse piattaforme - principalmente attive su Facebook e Instagram – dove contano un più o meno alto numero di *followers*. Si tratta in alcuni casi di profili privati di persone appartenenti alla comunità, in altri di profili esclusivamente destinati alla rappresentazione della comunità. A partire da questo esempio, considerato quello più rilevante, si è poi osservato come anche altre realtà rispondano significativamente, attraverso la loro presenza o meno sul web, a dei quesiti generali sulle dinamiche di insediamento e sulle relazioni che le contraddistinguono.

Riflettendo su un'intervista realizzata con l'allora portavoce delle comunità islamiche della città di Cagliari (2017), è stato possibile riscontrare come alcune dinamiche di apparizione sul web rispecchiassero in buona parte altre dinamiche che prendevano piede sul terreno urbano. Nella fattispecie, il riferimento era all'insediamento più “chiacchierato” e in vista, quello della moschea di Via del Collegio. Così, parlando proprio della loro pagina web, mi disse:

«Non esiste, ad oggi, una pagina web della comunità. È impossibile mettere tutti d'accordo. Ci abbiamo provato all'inizio, la pagina si chiamava *'El-Hoda'*, ma non è durata tanto. Nessuno se ne occupava, e quindi è finita nel dimenticatoio. Poi, figurati, c'era molta

⁶ L'indagine inizia parallelamente al percorso; la sua durata, fatta di periodi più o meno attivi e intensi, va dalla fine del 2016 all'inizio del 2019. Di fatto, già osservavo e partecipavo, in maniera meno attenta ma comunque curiosa, alle attività di alcune di queste pagine; un primo contributo sul tema è stato presentato a Roma, in occasione del XXXII congresso geografico Internazionale, all'interno di un *paper* più ampio (Cattedra-Gaias, 2019).

gente che la usava per scriverci insulti, o che credeva che fosse il nome della nuova moschea che stavano per aprire in città, e quindi scrivevano cose poco carine sulla pagina. Forse quindi a qualcuno gli è anche passata un po' la voglia, ma credo che sia stata comunque abbandonata e non esista più»⁷

Questa testimonianza conferma quello che il dato spaziale sul terreno aveva anticipato: dinamiche conflittuali e concorrenziali, una sostanziale divisione interna, dovuta ai fattori che abbiamo riconosciuto nella forte eterogeneità linguistica, geografica e comunitaria; e poi, ancora, nel non volersi riconoscere in quello spazio da molti additato come disordinato, confuso e problematico durante le ore della preghiera collettiva (cfr. par. 4.7.). Così, il non esistere sul web rispecchia parzialmente alcune divisioni all'interno della stessa comunità alla quale ci riferiamo. Al contrario, la forte presenza di pagine web e di testimonianze relative alla confraternita muride può essere interpretata come un ulteriore supporto ad una salda rete di comunicazione transnazionale, nonché come la volontà personale e collettiva di risaltare come esempio positivo e di riuscita del progetto migratorio, tanto agli occhi della società di accoglienza, quanto verso il contesto di origine.

Per quanto riguarda le altre comunità, non sembrano esserci esempi rilevanti: la maggior parte di esse “si limitano” ad esistere sui social network e nel web in generale. Le cosiddette *new religions* hanno i propri riferimenti, così come quasi ogni chiesa Evangelica possiede la propria pagina web con un'attività più o meno vivace, più o meno ricche di contenuti e di testimonianze di partecipazione⁸. In questo caso sembra però che esse servano più da specchio virtuale che come spazio in cui condividere elementi di diverso genere e tipologia. Un'eccezione è rappresentata dalla chiesa Evangelica di Vico Tofane, che ad oggi non possiede (ancora, dice il pastore) una pagina web; a questo sembra corrispondere la forte marginalità dello spazio in questione, cui si aggiunge il fatto che il luogo, quello fisico, sia sostanzialmente molto poco conosciuto⁹ (cfr. fig. 4.21). Nemmeno il Tempio Sikh possiede

⁷ La testimonianza è tratta da un incontro con Suleiman Hijazi, allora portavoce della comunità islamica di Cagliari, in occasione dell'“Incontro per il dialogo interreligioso” tenutosi a Cagliari, presso l'Aula Arcari della facoltà di Scienze politiche nel novembre del 2017.

⁸ In questo caso, il web è servito anche da “motore di ricerca” nella misura in cui suggeriva l'esistenza di un luogo di culto attraverso programmi di geolocalizzazione, quali *google maps*, che hanno permesso di identificarne molteplici e di comprovarne il dato spaziale.

⁹ Si veda il webdoc → “A-Men!”

una pagina web dedicata, perché i fedeli “non ne sentono il bisogno¹⁰”: la partecipazione alle attività dell’associazione e del tempio è perlopiù familiare, e serve da supporto locale alla comunità piuttosto che da “vetrina religiosa” come può accadere per altri luoghi e cyberluoghi nella nostra indagine.

5.2.1. Una rete transnazionale al servizio della confraternita

A dar supporto a questo tipo di osservazione sotto il profilo netnografico, Cheikh Gueye sostiene che le nuove tecnologie costituirebbero il nuovo territorio che i muridi stanno cercando di conquistare (Gueye, 2003). In effetti il sistema di appartenenza stesso alla comunità è stato in una certa misura riaffermato attraverso l’utilizzo della rete, di fronte alla spersonalizzazione cui l’individuo è spesso sottoposto quando intraprende un progetto migratorio. Come l’esempio riportato sopra, il caso di Ahmed e Moussa è emblematico di ciò che è successo, in diversa maniera, ad altre persone che appartengono al gruppo e che hanno ritrovato, attraverso la rete, un luogo conosciuto e, per certi versi, sicuro¹¹.

Tanto i partecipanti con i loro profili personali, quanto gli stessi centri di ritrovo dei muridi utilizzano le estensioni delle nuove tecnologie per promuovere le identità di gruppo e diffondere valori religiosi (Piangerelli, 2004). Attraverso il sistema delle *dabira* e la sua amplificazione extra-territoriale dovuta all’utilizzo del web, sono riusciti ad andare oltre l’individualismo o la solitudine che contraddistingue spesso, in termini di isolamento, il progetto migratorio in ambito urbano, favorendo ed alimentando la nascita e lo sviluppo di un’identità collettiva attorno all’idea, ai valori ed alle pratiche di universalizzazione della confraternita. Gueye (2003) sottolinea come fosse proprio una *Dabira* di studenti muridi, la

¹⁰ Testimonianze ottenute durante alcune giornate di osservazione partecipante presso il tempio Sikh di via Sa Giovanni (Aprile 2016, Aprile 2017) e presso la chiesa nigeriana di Vico Tofane (marzo 2018, ottobre 2018, ottobre 2019).

¹¹ A ciò bisogna aggiungere che, durante le occasioni in cui ho partecipato a celebrazioni, feste o rituali, non di rado è capitato di incontrare presso i locali della *dabira* di Flumini persone di diverse nazionalità; marocchini, pakistani o gambiani e bengalesi vengono spesso invitati a passare presso la *dabira* durante alcune cerimonie. Inoltre, anche alcuni ragazzi provenienti da diversi paesi dell’Africa subsahariana (Senegal, Gambia, Mali) hanno partecipato più volte alle celebrazioni, nonostante non facessero espressamente parte della confraternita Muride, ma ritrovassero comunque in essa un ambiente familiare e socialmente vicino.

*Hizbut tarqiyya*¹², a introdurre per molti versi l'uso delle tecnologie in Senegal acquistando diversi computer quando ancora questi non erano così diffusi nel paese subsahariano. Non era questa una richiesta di prestigio, quanto, secondo l'autore, una continua ricerca di autonomia nel tentativo di creare legami ancora più solidi all'interno della stessa comunità. Da tempo, inoltre, la *Dahira* in questione collabora ogni anno per la riuscita del *Gran Magal* di Touba, attraverso la creazione di siti web dedicati all'evento per «promuovere i valori culturali incarnati dal muridismo e intorno ai quali il sistema educativo della *Hizbut Tarqiyya*, attraverso internet, è organizzato» (Ibidem, 2003: 622).

Nel tentativo di definire quali fossero le tipologie più mostrate e più ricercate, è stato utile definire quali fossero alcune caratteristiche principali dei contenuti in questione. Tra queste, le più rilevanti sono sicuramente 1) il contesto di produzione; 2) il contesto di circolazione/ consumo; 3) il contenuto e la forma/tipologia della rappresentazione (Ardévol, Gómez Cruz, 2009). Riguardo i primi due punti, possiamo affermare come il contesto di produzione e quello di circolazione e consumo dei contenuti si mischino costantemente, in un rimando continuo tra il “qui” – la Sardegna, e l’ “altrove”, il Senegal; sulla tipologia invece, i contenuti sono quelli tipici dei social network: immagini, video e commenti che raccontano dell'esperienza in Sardegna, delle giornate della comunità e delle celebrazioni; le immagini o i video che mostrano versi tratti dalle scritture della guida spirituale o dal Corano, che rimandano ad attività e celebrazioni di altre *dahira* sparse per il mondo; ma anche servizi di telegiornali o programmi televisivi che trattano temi di attualità, politica e informazione tanto in Senegal quanto in Italia. Inoltre, si è tenuto conto del fatto che anche una pagina web possiede le sue temporalità. Per quanto riguarda ad esempio le pagine in questione, queste sono più frequentate ed utilizzate in periodi corrispondenti alle celebrazioni della comunità, ai *Magal*, o alle iniziative prese da alcuni suoi membri. Nondimeno, raccontano di temporalità e spazialità prima inaccessibili ad un'indagine etnografica non approfondita¹³. Questa temporalità può essere considerata a fini della ricerca essenzialmente non lineare: se, da un punto di vista analogico, la realtà dei fatti è per chi opera sul campo il momento preciso

¹² Sempre Gueye sottolinea l'importanza di tale *dahira* nello sviluppo di una classe dirigente muride che si è costituita come “costola” intellettuale della confraternita, la quale operava a livello educativo e di organizzazione di attività legate tanto al proselitismo quanto ad aspetti più economici, sociali ed educativi.

¹³ Questi contenuti, infatti, permettono in diversa misura di accedere alle vite pubbliche e private delle persone, entrare dentro le loro abitazioni e osservarne le quotidianità, in una forma totalmente libera e implicitamente o esplicitamente consensuale.

in cui indagare e condurre un'indagine, fare un lavoro netnografico non presenta gli stessi vincoli che la realtà fisica e fattuale impone¹⁴. Detto ciò, per quanto la partecipazione alle celebrazioni sia forse la forma migliore di accedere ad un certo tipo di informazione, lo sguardo sul web permette di inquadrare dinamiche che non appaiono esplicite nel tempo trascorso *in loco*, proponendo un utile interferenza tra i due tipi di analisi.

Tra le altre funzioni, di carattere squisitamente transnazionale e legato alla migrazione e alla mobilità dei suoi discepoli, i nuovi media hanno giocato e giocano tutt'ora un ruolo fondamentale nelle grandi mobilitazioni locali ed extra-locali, così come fungono da amplificatore per questioni politiche e sociali in Senegal¹⁵. Se, in passato, i media più tradizionali (radio e televisione) hanno contribuito in maniera considerevole alla riuscita delle imprese della confraternita (Gueye, 2003)¹⁶, oggi l'utilizzo dei mezzi che abbiamo indicato le garantisce possibilità di sviluppo di progetti locali attraverso i contatti con la diaspora. È recente, ad esempio, la notizia della donazione da parte del *Khalife général des Mourides* della somma di 313 milioni di franchi CFA per la costruzione dell'Università di Touba¹⁷. I messaggi per la raccolta fondi erano apparsi in precedenza sempre sul web nella rete delle *dabiras* urbane internazionale; in alcuni casi, la somma da devolvere era un contributo fisso¹⁸. A ciò si aggiunga per quanto riguarda gli esempi più rilevanti sotto questo profilo la già citata funzione di *Touba Çakanam!* (cfr. par. 4.3.6.), associazione che funziona principalmente sul web sempre attraverso il sistema reticolare delle *dabira*, la cui traduzione letterale è “avanti

¹⁴ L'interconnessione tra analogico e digitale esiste in parallelo anche tra l'atto della produzione e il momento della rappresentazione del contenuto. Il video, audio, o fotografia, viene prodotto artigianalmente da un individuo, in maniera analogica (ovvero, in questo senso, fisica), per poi essere rappresentato ed utilizzato in maniera digitale, ovvero come contenuto diffuso, discusso, riprodotto sul web.

¹⁵ Cfr. *L'Islam au Sénégal*, di M. Magassouba (1985).

¹⁶ Gueye evidenzia come buona parte delle radio FM nella zona di Dakar siano vicine all'ambiente Muride facciano proselitismo, gestendo altresì il mercato degli spazi pubblicitari; le radio si mettono in sostanza al servizio della comunità Muride: possiamo ipotizzare che queste abbiano avuto un ruolo rilevante anche nella continuazione dei lavori per la costruzione della Grande Moschea di Touba, ultimata nel 1967

¹⁷ La notizia è rimbalzata velocemente sui social networks nelle varie pagine afferenti alla comunità o tra i singoli; l'articolo al quale si fa riferimento è apparso, tra le altre fonti, su portale web della rivista *seneweb.com*. Il link all'articolo: http://www.seneweb.com/news/Societe/universite-de-touba-la-famille-de-serign_n_278963.html

¹⁸ La somma totale raccolta corrisponde a circa 500.000 euro. Le pagine web attraverso cui sono state raccolte le testimonianze della raccolta fondi collettiva sono pagine della federazione delle *dabira* francesi, dalle pagine osservate nel contesto locale cagliaritano e da alcune pagine seguite nel Regno Unito. Il contributo fisso, che può essere considerato quasi come la richiesta necessaria da parte della struttura organizzativa di partecipare alle attività della città pur non essendone parte attiva, sta a indicare la reale dipendenza della società muride dal sistema della diaspora, così come, dall'altro capo della mobilità, il forte sentimento di devozione che lega i confratelli alla città santa di Touba.

Touba!” e che mira alla costruzione e al miglioramento della città santa attraverso il supporto transnazionale delle comunità diasporiche, anche qui mediante una raccolta di donazioni su base fissa che vengono versate dai *talibées* all'estero¹⁹. Ciò supporta la tesi di una struttura ben solida, quella delle *dabiras*, e di un livello di *agency* (extra)territoriale molto forte da parte di quella fetta di popolazione senegalese che fa parte del progetto della diaspora muride. La rete funge così da canalizzatore del rapporto materiale *marabout – talibée* nella misura in cui la quota partecipativa alle opere e ai progetti per la città di Touba rientra sempre all'interno di quel rapporto di intercessione che lega indissolubilmente il discepolo alla sua guida e ad un livello più alto di spiritualità che permette di avvicinarsi il più possibile a dio. A supporto della funzione transnazionale e di quanto la comunità sia presente sui social e sulle sponde della migrazione, uno degli esempi riportati nelle immagini (cfr. fig.5.1.) mostra l'ambasciatore italiano in Senegal in visita presso la sede dell'associazione sopracitata. L'Italia è, in controtendenza coi dati sulla migrazione senegalese internazionale, il Paese in cui c'è stato l'incremento maggiore negli ultimi dieci anni (Turco, 2019); non sembra dunque strana una visita ufficiale da parte di un rappresentante istituzionale che testimonia del lavoro effettivo svolto dalla comunità in diaspora: quello di contribuire decisamente allo sviluppo del paese attraverso le multiple presenze dei suoi cittadini.

Tali evidenze non appaiono soltanto su canali comunicativi immediati come Facebook, ma si estendono a tutte le reti sociali sotto diverse forme: dai canali di trasmissione video su Youtube a Instagram. Riprendendo Gueye, si può ritenere che l'universo *social* muride sia in continua espansione.

I meccanismi di interazione tra gli individui siano essi appartenenti ad una stessa comunità o a più gruppi, sono stati dunque fortemente rideterminati dall'utilizzo sempre più massivo della rete. Così, i luoghi cambiano: gli utenti - tanto i *city users* quanto i *virtual city users* - costituiscono e fabbricano i luoghi (sia in senso fisico che in senso simbolico) sulla base della loro connessione con altri luoghi e altri attori (siano essi qui o altrove: da una parte o dall'altra del filo della mobilità). L'esempio della comunità muride è a mio avviso

¹⁹ La pagina è consultabile all'indirizzo <https://www.facebook.com/toubacakanam/>. La pagina in questione è solo uno degli esempi che si possono trovare sui social network. Come accennato, se questa è la pagina Facebook, si trovano equivalenti sui social più utilizzati a livello globale quali Instagram, Youtube o LinkedIn.

estremamente calzante e Touba e la sua costruzione “rappresenta un esempio eclatante di questo tipo di incontro tra locale e globale, tradizione e modernità” (Gueye, 2002).

La proliferazione continua di una serie innumerevole di contenuti audiovisivi è il risultato di pratiche sociali individuali o collettive, mediate dalla tecnologia, attraverso cui gli oggetti visuali e sonori prodotti ri-significano gli oggetti visuali originali; non sono solo rappresentazioni di uno spazio, quello della *dahira* di Flumini di Quartu; sono piuttosto delle pratiche performative che plasmano lo stesso spazio in stretta relazione con tutti gli altri spazi della stessa tipologia: le altre *dahira* sparse per il mondo, o i contesti urbani di origine in Senegal. La circolazione di informazione e contenuti di diversa natura e tipologia produce una quantità enorme di materiale informativo, a tratti dispersiva e difficile da identificare e classificare sistematicamente. Per questo, ciò che qui descrivo sono solo alcuni di una moltitudine di esempi che si possono recuperare per le stanze dei social networks.



Fig. 5.1. Immagini dalla pagina *Touba Ca Kanam* della comunità muride internazionale. Fonte Archivio web (2019)

5.3. Touba Città globale. Tutte le strade portano a...Touba

Soprattutto nel primo periodo dell'avvento delle forme di socialità web (*chat, mailing list, primi social networks*)²⁰ alcuni studi sulla costituzione di gruppi condivisi nel cyberspazio, vedevano in queste forme di aggregazione delle «associazioni svincolate dalla condivisione di uno stesso luogo fisico, ma fondate su un legame comunicativo ed interattivo tra i soggetti che si muovono in uno stesso spazio virtuale, e che si configura come un vero e proprio sistema sociale de-territorializzato [...]» (Riva, 2005: 51). Secondo quanto osservato invece, questo

²⁰ Riva (2005) si riferisce qui alle prime forme di comunicazione sociale via web, collocandole intorno alla metà degli anni '90.

vincolo con il luogo fisico, soprattutto nel caso oggetto di studio, esiste ed è ben presente in diverse forme.

L'esempio della comunità muride è a diverso titolo estremamente calzante per una serie di motivi legati tra loro. Primo su tutti è proprio quello relativo alla matrice spaziale e geografica che unisce i tanti poli della mobilità. Touba, la città Santa dei muridi e principale città religiosa del Senegal, nonché seconda città per numero di abitanti dopo la capitale Dakar, è un esempio perfetto di questo incontro tra tradizione e modernità, tra locale e globale (Gueye, 2002) o, con le parole di Piangerelli, tra *Tribale e globale* (Piangerelli, 2004)²¹. Riprendendo quanto affermato da Gueye e sottolineato da Sophie Bava (Bava, 2001), appare rilevante osservare come i diversi centri di aggregazione dei muridi utilizzino le nuove tecnologie per promuovere l'identità di gruppo, diffondere i valori religiosi e conquistare il territorio di Internet. Coloro i quali partecipano a queste piazze virtuali condividono idealmente lo stesso luogo fisico, la matrice spaziale di Touba, la "*Capitale des Mourides*"²² (Gueye, 2002). Touba è centrale per la riproduzione dell'identità muride ed ha un ruolo determinante nel modellare il modo di pensare la mobilità dei suoi adepti. La città cresce e si diffonde, tanto come metropoli spirituale che come nucleo urbano e plasma il transnazionalismo territoriale dei muridi. Riprendendo il concetto di città globale di Sassen (1991), Ross (2011) sostiene che anche Touba possa essere considerata una città *globale e globalizzante*, in virtù di un insieme di elementi che la inquadrano come centro di un sistema transnazionale e circolare di mobilità.

La dimensione globale della città può essere sostenuta da alcuni elementi principali, strettamente connessi: in primis, la diffusione del toponimo "Touba" da parte dei discepoli espatriati²³; la loro distribuzione geografica, così come determinata dalle possibilità di ricerca

²¹ A tal proposito, ricordo di uno spot pubblicitario di una nota compagnia di telecomunicazioni che promuoveva alcune offerte di prodotti multimediali (di telefonia mobile, messaggistica, internet) riferendosi ai propri clienti come a delle "tribù". Lo spot della TIM, che veniva trasmesso tra il 2007 e il 2009, anticipava in una certa misura la presenza e la proliferazione di sistemi di affiliazione e di appartenenza diversi, della nascita e sviluppo di comunità parallele a quelle che già esistono nello spazio fisico, ma che si muovono molto più velocemente, senza i vincoli della distanza, attraverso l'etero e il web.

²² Il titolo del lavoro di Gueye è più che mai significativo dell'importanza che riveste la città di Touba per la Comunità Muride, tanto a livello geografico quanto religioso, sociale e politico. Essa supera per importanza geografica la capitale Dakar e, in termini religiosi, supera localmente anche l'importanza che riveste la città della Mecca, città santa dell'islam per eccellenza. Politicamente, l'apporto della comunità Muride è fondamentale in Senegal; nonostante non sia né la più antica, né la più numerosa in terra senegalese, le opinioni concordano sul fatto che sia la più importante a livello decisionale, economico e sociale. (Magassouba, 1985; Gueye, 2002)

²³ Si veda il webdoc → "*18 SAFAR 1441*"

sul *global webscape* tra forum e *social network*, può essere considerata in effetti come un indice del raggiungimento di un certo grado di globalità della metropoli spirituale (*Ibidem*). Secondariamente, l'installazione locale in contesti altri di luoghi associativi e di culto, utili proprio alla riproduzione di uno spazio identitario che rappresenti il legame con Touba. Infine, la diffusione di immagini e rappresentazioni di vario genere e attraverso diversi mezzi e strumenti – soprattutto il medium web, globale per antonomasia – quali quelle di *Cheikh Ahmadou Bamba* o del *Lamp Fall*²⁴, o di altri legati ad aspetti più sensibili del paesaggio del Senegal: il *caffè Touba* o il *bisap*, il *Thiebou Dienn* o il *Thiebou Yapp*²⁵, piatti e bevande della tradizione senegalese, legati alla vita comunitaria muride che insieme agli altri elementi citati forniscono una base discorsiva per riposizionare Touba conferendole un certo grado di visibilità globale.

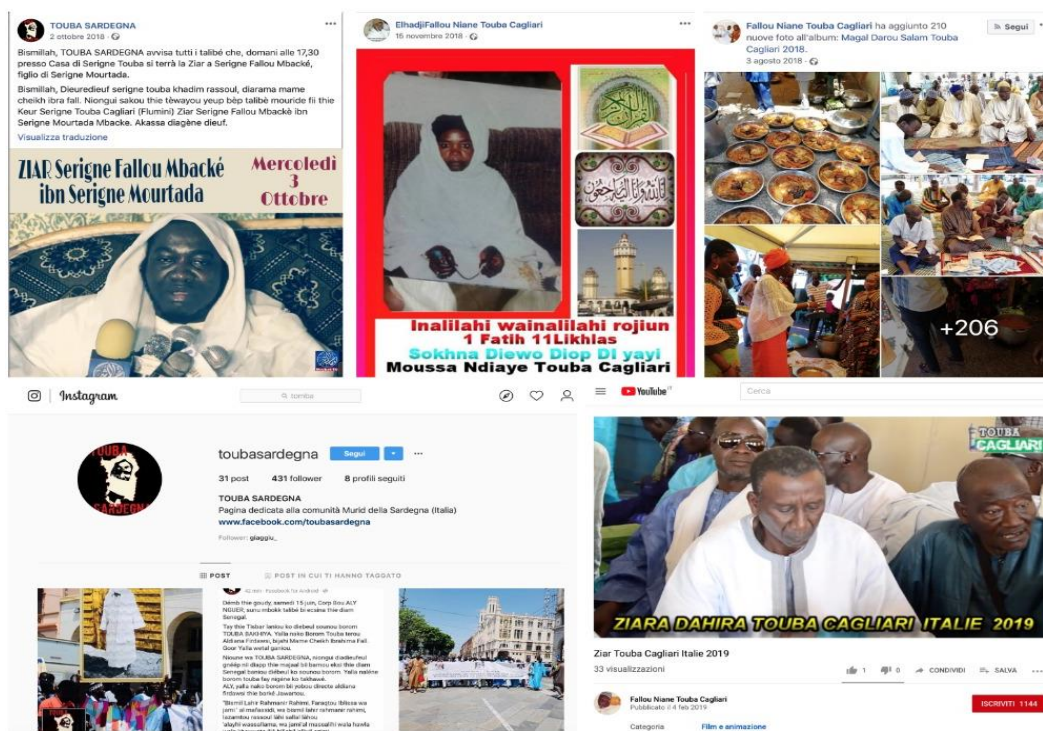


Fig.5.2. Immagini tratte dalle pagine Facebook *Touba Sardegna*, *Fallou Niane Touba Cagliari* e dal canale youtube *Touba Cagliari*. Archivio web (2019)

²⁴ Il *Lamp Fall* è l'iconico minareto della Grande Moschea di Touba, simbolo della grandezza della città e della sua forte aspirazione divina.

²⁵ Si tratta di piatti e bevande della tradizione senegalese: il caffè Touba, a base di caffè e una miscela di spezie (chiodi di garofano e *Djar*, un tipo di pepe della Guinea), immancabile bevanda dal gusto forte e deciso; il *bisap*, bevanda dolciastra ottenuta dall'infusione dei fiori di ibisco essiccati; il *Thiebou Dienn* o il *Thiebou Yapp*, piatti tradizionali preparati con rotture di riso, pesce, carne e verdure.



Fig. 5.3. Immagine tratta dalla pagina Facebook *Touba Sardegna*. Archivio web (2019)

L'immagine sopra (fig. 5.3.) una delle più emblematiche per il forte valore semantico delle raffigurazioni e dei loro significati, tutti connessi in qualche misura con Touba e con la diaspora muride. La città santa è rappresentata qui come un luogo di benessere, di ricchezza e di prosperità, sul quale vegliano e vigilano le più alte figure della *Muridyya*, presenti nell'immagine in ordine gerarchico dall'alto verso il basso; poco sotto svetta il *Lamp Fall*, che

guarda la città dall'alto della Moschea di Touba e, in basso, folle oceaniche che vanno e vengono dalla capitale muride: c'è chi usa il bus e chi affronta code chilometriche in auto; c'è chi usa l'elicottero o chi, viaggiando dall'estero, arriva in aereo. Tutti vogliono andare a Touba, perché *Touba Rek*: esiste solo e solamente Touba²⁶.

Touba è, per riprendere il concetto, un marchio di fabbrica: il suo nome ricorre simbolicamente come parte del *nickname* o del nome utilizzato dall'utente nei social network. Nelle pagine *Facebook* o *Instagram*, sui portali del web o sui canali di informazione che fanno riferimento alla comunità, quanto alle singole associazioni sparse per il pianeta, Touba è spesso posizionata come prefisso davanti al nome della città in cui si trova la *dahira*: *Touba Cagliari*, *Touba Sardegna*; *Dahira Touba Marrakech*, *Dahira Touba London*, *Dahira Touba Granada* (...). Touba è una marca territoriale ben distinta in un contesto "altro". Al di là della matrice geografica della città santa, sono diversi i nomi che coloro che fanno parte delle *dahira* usano come alter-ego virtuale riferendosi in più modi a elementi che contribuiscono a fare di Touba un'etichetta, una forma di appartenenza molto forte e ricorrente. A sostegno di ciò troviamo sul web nomi (dei profili social) di persone che includono le parole *Cheikh*, *Baye Fall*, *Serigne*, *Talibê* e altri, che sono il riflesso di un grado esplicito di appartenenza territoriale e comunitaria.

Osservando queste tipologie di dimostrazione identitaria, sembra di poter affermare che la stessa costruzione delle pagine e la riaffermazione dell'appartenenza possieda due scopi principali. Il primo è sostanzialmente legato al contesto di insediamento: gli aggregati trovano nella piazza della "Touba virtuale" un contesto comune e familiare, una *comfort zone* telematica a cui riferirsi per ottenere informazioni sulle attività religiose o di carattere più squisitamente sociale, su attività quotidiane di carattere generale. Un secondo aspetto, invece, è vincolato alle comunità attive in Senegal e alle altre che appartengono al network della diaspora senegalese nel mondo; esso funziona come una "vetrina" dove vengono messe in luce le attività della vita muride al di fuori del contesto senegalese.

Chi partecipa alla vitalità o chi si occupa di gestire tali spazi virtuali, nel "postare" e condividere video, foto e testimonianze relative agli incontri testimonia di un certo grado di dimostrazione pubblica, esplicitando una forte affiliazione comunitaria, mostrando come le

²⁶ L'espressione *Touba Rek* può essere tradotta con "Solo Touba" o "Touba e basta", come a rimarcare l'idea che quella sia l'unica vera città, l'unico luogo (sacro) ad essere veramente importante.

modalità attraverso le quali la prossimità tra l'individuo, la comunità e la religione (qui la confraternita), diversamente da quanto affermato in Riva (2005), persiste e si riproduce in contesti fisicamente distanti. Durante il periodo dell'osservazione (2015-2019) queste emersioni nel web hanno subito alcune modifiche formali e sostanziali, sia in relazione ai cambiamenti interni alla comunità (aumento della popolazione senegalese in Sardegna, differenze generazionali, etc.) sia per via dello stesso medium interattivo in continuo aggiornamento e cambiamento (diversificazione dell'utilizzo, dei contenuti, della forma dei maggiori *social*). Con il passare del tempo²⁷, conseguentemente, le presenze sul web si sono moltiplicate; da pagine che presentavano contenuti esclusivamente in lingua wolof o in francese sono nate pagine esclusivamente in Italiano, dirette non solo ad ampliare il sentimento comunitario in tutta l'Isola, ma a coinvolgere quanta più gente possibile nella conoscenza della comunità senegalese attraverso la fede in *Cheikh Ahmadou Bamba*, coinvolgendo in tal modo anche a chi ha sposato l'ideologia e la fede muride e si è convertito all'Islam²⁸. Ritroviamo così, nel contesto territoriale, i profili sui social network (Facebook, Instagram, Youtube) di *Touba Cagliari* o *Touba Sassari*, ma anche di *Touba Sardegna*.

Queste piazze virtuali, anziché limitare, come si potrebbe pensare, l'utilizzo di spazi fisici d'incontro e più propriamente pubblici, generano a livello geografico differenti modelli di movimento. Il caso di *Touba Sardegna* è esemplare: in essa l'informazione è presentata quasi interamente in italiano, lingua veicolare, per scopi differenti. In primis quello di permettere anche alle nuove generazioni di sardo-senegalesi di partecipare attivamente e apprendere il più possibile sul messaggio di *Serigne Touba*; secondariamente quello di trasmettere positivamente alle comunità locali (italiana e non) un messaggio di dialogo e una chiave di interpretazione della comunità che mira all'inclusione nello spazio pubblico e alla rappresentanza nella sfera locale ed extra-locale, promuovendo dunque un movimento del sapere religioso e della partecipazione transnazionale, tanto mediatica quanto fisica.

²⁷ È difficile risalire con precisione alle date esatte, anche per eventuali cambi di persona fisica nell'amministrazione delle stesse sui social network. Possiamo dire che nel periodo dell'osservazione (2015-2019) alcune pagine funzionavano più di altre, alcune di queste erano dei profili personali. A partire da questo periodo, altre pagine (quali, ad esempio, "Touba Sardegna") si propongono invece come il canale ufficiale della comunità muride in Sardegna (con sede a Flumini) e, ad oggi, sembrano veicolare una quantità più importante di messaggi rispetto a quando l'osservazione è incominciata.

²⁸ Sono diversi i casi, soprattutto di donne italiane sposate con uomini senegalesi, che partecipano costantemente alla vita e le attività della comunità; a queste si aggiungono curiosi e interessati - quali il sottoscritto - e amici di chi ne prende parte attivamente.

Un secondo tipo di mobilità, invece, è quello umano concretamente inteso, e può avere a sua volta una duplice direzione. Può essere polo di attrazione e interesse verso coloro che intendono intraprendere un percorso migratorio e trovano in questa fitta rete di nodi – *le dabira*, appunto – un vasto areale di riferimento sul quale proiettare la propria esperienza essendo sicuri di trovare un appoggio locale saldo e ricettivo; in secondo luogo, promuove anche una mobilità interna alla stessa isola sarda, quotidiana o rituale, in quanto la piazza virtuale riveste una funzione di richiamo verso le *dabira* su tutto il territorio in occasione dei numerosi eventi che la comunità senegalese organizza durante l'anno²⁹. A conferma di ciò, dagli incontri che si tengono regolarmente presso la *dabira* di Flumini, è emerso chiaramente come alcune persone si dedichino puntualmente e costantemente alla produzione di contenuti audio-video da pubblicare e condividere sulle pagine dei social network che trasformano la piazza social in un canale informativo per promuovere le festività e celebrazioni che si tengono assiduamente nei locali dove ha sede l'associazione. Una di queste persone, che “regge” la pagina in questione ha iniziato da qualche tempo a “firmare” le sue riprese con una scritta che appare in calce alla registrazione video: anche la *dabira* locale ha così il suo proprio canale privato di trasmissione audio-video sui social network e *Touba Cagliari* diventa un marchio televisivo. Durante l'ottava giornata dedicata a Cheikh Ahmadou Bamba, svoltasi il 22 giugno 2018, a Cagliari, non solo erano presenti coloro i quali solitamente si occupano degli aspetti legati alla rete e alla documentazione audio-video, ma anche una televisione senegalese con base a Treviso, giunti a Cagliari per documentare l'arrivo in Sardegna della guida spirituale Serigne Mame Mor Mbacké (cfr. par. 3.4.1.). Tra gli altri, un cineasta francese che ha partecipato alla manifestazione e ha poi prodotto uno *short movie* dedicato alla comunità senegalese e alla vita dei *Baye Fall* dal titolo “*La Voie Baye Fall*”³⁰. Indicare e riconoscere questo tipo di partecipazione, anche esterna, conferma la vitalità della

²⁹ Durante un'intervista con F., colui che si occupa regolarmente della produzione audio-video e del mantenimento di alcuni dei canali social relativi alla *dabira* di Cagliari, così come dalle informazioni recuperate durante le manifestazioni e le celebrazioni alla stessa *dabira*, è emerso come i canali sociali della comunità muride fungano anche da portale informativo sugli eventi e le occasioni di ritrovo che vengono regolarmente organizzate, mettendo in moto una buona parte della popolazione senegalese in Sardegna che convoglia verso Cagliari durante le occasioni di ritrovo e le feste più rilevanti del calendario muride.

³⁰ Nell'occasione abbiamo avuto modo di confrontarci sul tema della produzione audio-video e ho avuto la possibilità di fargli alcune domande. Il suo punto di vista, oltre quello del cineasta, era quello del fedele, del *Baye Fall*, la cui dedizione verso *Serigne Touba* era il motivo principale che l'aveva spinto a compiere un atto di devozione e ringraziamento attraverso il video, che sarebbe culminato poi nel pellegrinaggio al *Gran Magal* di Touba, nel novembre seguente. Il video in questione è visibile all'indirizzo web <https://vimeo.com/vjnaj>

confraternita Muride tanto sul web quanto nella produzione e divulgazione di materiali legati alla comunità e alla confraternita di carattere multimediale, televisivo e giornalistico.

Partendo da Touba per arrivare a Cagliari, Sassari, Granada, Pontevico o Barcellona, la rete telematica muride si muove su un insieme di nodi che si trovano su una moltitudine di scale differenti, dal singolo individuo alla piccola comunità, sino alla grande città: tutti alla fine, ritornano o si orientano verso un solo luogo, Touba. Questo sottolinea ancora una volta come le pratiche transnazionali frutto delle diverse modalità di movimento che ridisegnano traiettorie e spazi della mobilità, permettono di inscrivere anche città e centri di piccole dimensioni o contesti liminali del panorama migratorio globale all'interno del concetto di cosmopolitismo. I luoghi in questione vengono proiettati direttamente o di riflesso verso uno scenario globale e cosmopolita, che fa della diversità e della frammentarietà la sua matrice geniale.

5.4. Cyberspazio come eterotopia?

Questo breve resoconto sulle emergenze virtuali di pratiche, usi e dinamiche legate all'utilizzo della rete nella realtà migrante, lontano dall'essere esaustivo, vuole essere un primo approccio all'osservazione, in chiave complementare agli altri aspetti legati alla migrazione di persone, oggetti, simboli e culture, che provi a fornire un quadro più completo delle dinamiche messe in atto durante il percorso migratorio e il processo di acculturazione territoriale delle comunità interessate.

Possiamo inserire lo studio di questo fenomeno sociale prodotto dai migranti transnazionali e dalle comunità diasporiche in diversi filoni di indagine: un primo filone riguarda proprio il fattore "visibilità", ovvero la capacità di apparire in un "luogo" come il web, dinamico e partecipato, che permette dunque di essere visibili al contesto ospitante e potenzialmente aperti a un dialogo con l'altro; un secondo filone riguarda il fattore "riconoscimento", e include non solo il tentativo di un riconoscimento identitario effettivo nel contesto di insediamento, ma più largamente un processo di scambio, di "acculturazione bilaterale" e di produzione simbolica che permette al migrante di riconoscersi e di farsi riconoscere in quanto "soggetto culturale"; un terzo (più implicito e riferito anche ai primi due), pone l'accento su un difetto di cittadinanza, e si configura come un progetto di auto-organizzazione e auto-rappresentazione spaziale: il cyberspazio rappresenta un ambiente che

“si inserisce nella scala spaziale della quotidianità”, e proprio per la sua proprietà di muoversi tanto localmente quanto a livello translocale, “assume [...] in tal modo la valenza di uno spazio geografico a tutti gli effetti” (Giorda, 2001). Così facendo, nella programmazione, utilizzo e condivisione di uno spazio virtuale e reale, i gruppi riescono a organizzare e dare vita a ciò che manca, generando processi di partecipazione dal basso che apportano cambiamenti e nuove letture tanto dello spazio fisico della città, quanto del diritto a prendere parte alla costruzione dello spazio pubblico urbano fisico e della rete. Tenendo in considerazione tanto lo spazio fisico quanto i processi di territorializzazione che si muovono via web, uno degli interrogativi che più di frequente ritornano riguarda la natura dei *cyberplaces*. È possibile identificare un *cyberplace* con un luogo o dobbiamo definirlo in maniera differente, quasi come fosse distaccato dalla realtà? La prima considerazione che si può avanzare parte da una semplice domanda. Trovandosi in un luogo fisico e geograficamente localizzabile, è semplice poter dire dove ci si trova: è sufficiente fornire una descrizione fisica e sensoriale dello spazio che si ha attorno, punti di riferimento fisici e percettivi che ci permettano di riconoscere e distinguere il luogo in questione. In buona sostanza, identificare le caratteristiche fisiche e geografiche del luogo e situarsi materialmente. C'è però chi sostiene che alcuni spazi e luoghi – i luoghi del web – non siano riconoscibili per le stesse proprietà geografiche ma siano da considerare come delle eterotopie contemporanee (Manna, 2010). Sostiene l'autrice che «per un lato, possiamo considerarlo come un'utopia in quanto è un luogo senza luogo (topografico) e, in questo senso, è senza luogo. [...] un luogo senza esistenza fisica però dove, senza dubbio, sto dal momento che comunico e mi incontro con gli altri [...]» (Manna, 2010: 110). Qui l'autrice avvicina la definizione di eterotopia accomunata ai luoghi del web a quella dei non luoghi di Marc Augé (2003), i quali però si differenziano per non possedere un “senso antropologico”, ossia non essere portatori o in qualche modo non contenere elementi che contribuiscono alla formazione di un'identità collettiva. Ciò che credo, invece, è che considerare come eterotopia³¹ utopia o non-luogo i *cyberplaces* sia una negazione del forte valore identitario che alcuni luoghi del web possiedono, soprattutto in contesti migratori, diasporici o di dislocamento geografico. Ciò che abbiamo analizzato sono delle emersioni territoriali che rendono conto di alcune trasformazioni che avvengono a livello locale e che riguardano da vicino alcune comunità. Questo processo di

³¹ Si veda su questo argomento Foucault (1976); per una sintesi tradotta in italiano, si veda Moscati (2006)

“antropizzazione” del web avviene perché, in realtà, i *cyberplaces* si posizionano tra la mobilità e il luogo, fungendo, come osservato, da collante territoriale tra contesti differenti e permettendo il movimento di contenuti identitari e culturali attraverso la rete. In questo senso, il *cyberplace* assume significato e senso antropologico, in quanto produce e riproduce stili di vita ed “identità mobili” pur non esistendo nella realtà come luogo geografico rintracciabile sulla carta.

Essi, tuttavia, non possono essere considerati come “luoghi che non esistono”: il web deve essere considerato - ancora una volta - come un’estensione de-spazializzata della realtà geografica materiale così come, ad oggi, gli strumenti di accesso alla rete sono estensioni tecnologiche della materialità fisica e mentale del corpo umano. Inoltre, in riferimento alla condizione di non visibilità nello spazio pubblico fisico e concreto delle città, l’esistenza di forme virtuali di “spazi e luoghi altri” permette in parte di ricostruire quel *topos* negato che spesso è il luogo altro, permettendogli di “esistere” laddove quotidianamente non sarebbe possibile, o dove occuperebbe, come spesso accade, spazi interstiziali e nascosti nel tessuto urbano.

Pertanto, i cyberluoghi qui analizzati, non sono che un apparato complementare alla ricerca sugli spazi sacri urbani che abbiamo indagato a Cagliari. Ci sarebbe infatti una mole infinita di dati da commentare, leggere ed analizzare e che porterebbero probabilmente alla luce nuove informazioni utili e nuovi punti di vista sugli aspetti che legano mobilità e tecnologie, di cui questo excursus si occupa solo in parte, e che potrebbero riguardare una futura ricerca.

Sulla base di quanto osservato, il web apre delle piste sicuramente interessanti, soprattutto in relazione al presente storico ed alle pratiche di utilizzo che interessano oramai non solo la sfera privata e pubblica degli individui, gruppi o collettività, ma più ampiamente l’opinione pubblica, l’informazione di massa, la diffusione di contenuti di qualsiasi tipo che possiedono il potere di influire positivamente o negativamente sulle vite di chiunque si trovi nella condizione di poter usufruire di tali piattaforme sociali e piazze virtuali. Nonostante si tratti di un primo approccio allo studio della rete, l’osservazione di una mole così imponente di dati richiederebbe una schedatura più precisa e di un metodo di classificazione adeguato che non risulti meccanico (così come viene fatto per gli studi di web marketing) ma il più possibile qualitativo. Tale postura di indagine contribuisce ad aprire ed ampliare delle piste di ricerca da seguire nello studio delle dinamiche di costruzione, visibilizzazione e

territorializzazione degli “spazi migranti” e “situazioni cosmopolite”, dalla quale probabilmente si potrà difficilmente prescindere in un futuro prossimo.

5.5. *Deathscapes* e morti transnazionali

Ciò cui prima abbiamo fatto riferimento come *deathscapes* (cfr. par. 4.3.), i “paesaggi della morte”, riguarda un’espressione proposta da alcuni autori tra i quali Lily Kong per riferirsi agli spazi ed ai luoghi che hanno a che fare con i defunti e più specificatamente le pratiche cimiteriali e i luoghi di sepoltura (Kong, 1999; 2010). Non si tratta nemmeno in questa sede di andare particolarmente a fondo sul tema, ma semplicemente di toccare un argomento sensibile che entra a far parte di quelle dinamiche di territorializzazione che sottostanno alla presenza, co-presenza e visibilità di più fedi religiose, culture e tradizioni in un unico spazio condiviso. Si può essere *fuori luogo* anche da morti?³² In questa domanda risiedono le considerazioni che seguono, stimulate a partire dalla lettura di un capitolo del libro di Alessandro Leogrande intitolato *La Frontiera* (2015), in cui l’autore con estrema lucidità proponeva un racconto su alcuni di quei *deathscapes* che hanno dipinto il Mediterraneo non più del colore del vino o dello sgombro, ma di un nero intenso causato dalle numerose morti in uno dei diversi naufragi succedutisi negli anni (Di Maio, 2012). Proveremo a sottolineare attraverso una brevissima analisi e grazie ad alcune testimonianze, come anche nella morte si perpetuino alcune dinamiche di segregazione spaziale o allontanamento del defunto.

³² Proprio da questa lettura è scaturita la domanda: “Si può essere fuori luogo anche da morti?”. In un dialogo con un testimone, amico e collega, il mediatore eritreo Syoum, Leogrande racconta di uno dei peggiori naufragi avvenuti nel mar Mediterraneo, in cui persero la vita centinaia di Eritrei. La storia che racconta parla di centinaia di corpi che non videro mai la terra, altri che ne videro un’altra ma non quella di casa loro: furono infatti sepolti in Sicilia, in qualche camposanto dove delle lapidi a terra, segnate con un numero e un simbolo identificativo, avrebbero dovuto corrispondere ad un nome e un cognome, quando fossero stati riconosciuti i corpi. Quelle persone vennero sepolte nei cimiteri di alcuni paesi siciliani, alcuni molto piccoli, difficili da raggiungere. I parenti di alcuni, che si trovavano in paesi europei, decisero che sarebbe stato opportuno riportare le salme in Eritrea, ma questo non avvenne per tutti quanti, molti dei quali non vennero riconosciuti. In sintesi, sì, si può essere fuori luogo da morti. Per una lettura: Alessandro Leogrande, *La Frontiera*, 2015, Feltrinelli editore. Sullo stesso tema si segnala la recente uscita di un altro lavoro editoriale ad opera di Cristina Cattaneo, antropologo forense dell’Università di Milano Bicocca, dal titolo *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo* (2018), edito da Cortina che racconta l’esperienza di un medico forense in relazione, in particolare, ai naufragi occorsi nel Mediterraneo nel 2013 e nel 2015.

Innanzitutto, come è semplice immaginare, non è sempre possibile recuperare testimonianze che hanno a che fare con storie difficili o con persone che, vivendo in situazioni di “mobilità controllata” o, per farla breve, prive dello status di cittadini, vogliono rendere nota la propria testimonianza riguardante eventi tragici quali la morte. Del resto, come sottolinea Hunter (2015), non si è mai posta particolare attenzione sulla questione del paesaggio mortuario coincidente con la diversità religiosa e le migrazioni transnazionali. Sempre Hunter, sostiene che se da un lato il rimpatrio della salma può rinforzare la percezione della mobilità come condizione temporanea nei paesi ospitanti, dall’altro afferma invece che le pratiche funerarie e i rituali mortuari, parimenti a quelle che i migranti mettono in atto in vita, costituiscano una parte importante nel processo di attaccamento e radicamento al luogo – nel *place making* nella diaspora –, e perciò consistano di una certa rilevanza nei processi di integrazione sociale e di costruzione sociale dello spazio pubblico (*Ibidem*).

Partendo da questo presupposto, i dati a nostra disposizione hanno reso evidenti alcuni temi attuali nel dibattito che interessa le diverse confessioni e i luoghi deputati alle diverse funzioni, soprattutto per quanto riguarda l’Islam e i luoghi deputati alle diverse funzioni sacre e rituali.

Non si tratta però solo di divergenze che nascono in seguito al palesarsi di differenze socioculturali, quanto, nella maggior parte dei casi, di conseguenze dovute a scarse possibilità economiche o, in altre circostanze, manifestazioni di un attaccamento – anche nella morte – alla propria terra d’origine. In diversi casi che interessano tutte le confessioni e le minoranze migranti a Cagliari, abbiamo potuto osservare come in alcune comunità (quella senegalese, quella rumena, quella kirghisa o marocchina) eventi tragici legati alla morte di uno o più componenti delle comunità creassero non pochi problemi ai parenti dei defunti, o a chi si faceva carico della pratica. Il fattore che in misura maggiore rende problematica la questione della morte di una persona straniera o migrante è senza dubbio quello del rimpatrio delle salme. Sostanzialmente, si tratta di una questione economica: non tutte le persone (una buona parte, in realtà) possono permettersi di affrontare spese ingenti come quelle funerarie, stimate mediamente intorno ai 4.500 euro per l’Italia alle quali si aggiungano le spese di trasporto della salma e di ubicazione in patria.³³

³³ Dati di un comunicato stampa del Codacons, coordinamento delle associazioni per la difesa dell’ambiente e la tutela dei consumatori, 2015.

«L'associazione [Kirghizistan Unito] si occupa di tutti i problemi e le difficoltà relative all'arrivo e alla permanenza dei cittadini kirghisi e della loro famiglia, se non vengono da soli. In tutto, dall'arrivo sino alla morte, se sono ancora qui. Da poco, una signora che ha vissuto e lavorato per 13 anni qui ha scoperto dal proprio medico che le rimanevano 15 giorni di vita. Capisci? Una vita lavorando, senza pause, senza uscire o senza troppi giorni liberi. Pensa che prima non c'era nemmeno l'associazione! Quasi mai era tornata in Kirghizistan...ed ora rischiava di non tornarci nemmeno da morta. Abbiamo dato vita a una raccolta fondi dentro la comunità, si metteva quel che si poteva, ma tutti hanno partecipato e l'abbiamo accompagnata a passare le ultime ore con sua figlia.»³⁴

Si tratta dunque spesso di persone indigenti o le cui difficoltà impediscono di fatto la possibilità di andare incontro a sforzi economici di una certa portata.

La testimonianza della comunità Kirghisa è emblematica e valida anche per altre comunità locali. In tutti i casi, la funzione della collettività e, in altri casi, del luogo di culto al quale si affrisce (moschea, confraternita, chiesa ortodossa o evangelica), è quella di provvedere alla raccolta di fondi da destinare al rimpatrio della salma ed alle spese funerarie; una questua che viene promossa tanto dalle comunità cristiano-ortodosse, quanto da quelle musulmane o di altre confessioni³⁵ che cercano di ovviare così ad un duplice problema: quello economico, da un lato, e quello relativo alla mancanza di uno spazio funerario dall'altro, al quale si aggiunge come anticipato la volontà del defunto (quando in vita) o dei parenti, di riportare la salma nel suo paese d'origine. È il caso ad esempio di I. D., 69 anni³⁶, morto a Touba, dove era rientrato poco prima per problemi di salute e che aveva espresso il desiderio di rientrare ed essere sepolto lì, nella città santa del Senegal, che ci parla un po' di quel "mito del ritorno" che, in alcune comunità migranti, è decisamente vivo e fa parte a tutti gli effetti del progetto migratorio (Hunter, 2015).

³⁴ Intervista con Elmira Nogueva, responsabile dell'associazione Kirghizistan unito in Italia, con sede a Cagliari, marzo 2019.

³⁵ Sono diverse chiaramente le notizie che raccontano di eventi simili; tra queste, molte erano finalizzate a richieste di aiuto per il ritorno della salma in patria, attraverso l'organizzazione di raccolte fondi da parte di amici e conoscenti e, spesso, dei responsabili delle comunità religiose di appartenenza.

³⁶ Diversi articoli sulla stampa locale esprimevano un cordoglio sincero, ricordando come il signor D. fosse stato uno dei primi ad arrivare a Cagliari; sicuramente uno dei pionieri dell'immigrazione senegalese non solo nell'isola ma in tutta Italia. Arrivò infatti nei primi anni '80, quando in Sardegna le presenze migranti registravano quasi esclusivamente una percentuale di popolazione marocchina o altre nazionalità legate a tipologie di mobilità diverse, come quella militare.

Le dinamiche di *nation-building* e di gestione della diversità culturale e gli sforzi delle minoranze di creare un ambiente il più possibile familiare nella migrazione si rendono evidenti anche nei *deathscapes*, che Anderson rileva essere terreni privilegiati per «analizzare pratiche di negoziazione dell'alterità all'interno dello spazio nazionale» (Anderson, 1991: 10).

Se c'è chi “torna” a casa, c'è anche chi manifesta la volontà di essere sepolto a Cagliari, per motivi vari che vanno dall'attaccamento al luogo ai fattori che abbiamo elencato poc'anzi, per non parlare di coloro i quali, sardi e tradizionalmente “cristiani”, si sono convertiti all'Islam. A tal proposito, nel caso dei cittadini di fede musulmana oltre ad esistere talvolta un problema di natura economica, si manifesta anche un'incompatibilità nel caso in cui la persona deceduta avesse manifestato in vita di voler restare nel luogo di migrazione. La disponibilità di tali aree, per quanto prevista da normativa nazionale, è soggetta a delibera dei comuni che gestiscono le aree cimiteriali³⁷ (Barberis, 2019: 42). Nel caso cagliaritano, come in tante altre realtà nazionali, non esiste un cimitero o una parte di esso dedicata ai fedeli musulmani, così come non è contemplata la possibilità per i musulmani di essere sepolti insieme ai defunti di altre confessioni. È l'imam che si occupa di gestire la sepoltura, che secondo la tradizione sarebbe auspicabile avvenisse in un'area riservata (*Ibidem*: 41). Questo fatto è dovuto a differenze nelle pratiche rituali di sepoltura e anche ad un fattore relativo a discrepanze che non sembrano essere superate in alcuni casi nemmeno nel passaggio dalla vita alla morte³⁸. In un'intervista apparsa su un periodico di informazione sul comparto funerario nazionale alcuni fedeli della comunità musulmana pakistano-bengalese di Cagliari hanno espresso la loro volontà e speranza di poter presto vedere un apparato cimiteriale

³⁷ In relazione agli spazi cimiteriali una vicenda ha recentemente fatto particolarmente discutere. Si tratta della mozione portata dalla maggioranza di centrodestra, insediatasi nel 2019 a Cagliari, la quale propone l'istituzione presso il cimitero di San Michele di un'area apposita, “un giardino degli angeli per i bimbi mai nati”. A fronte della mancanza di spazi cimiteriali per tutti coloro i quali non appartengono all'apparato formale della dottrina cristiano-cattolica, le istituzioni si mostrano attraverso tale proposta cieche e sorde, volutamente complici di una mancata integrazione. Ancora una volta, anche da morto, lo straniero è “fuori luogo”.

³⁸ Un aneddoto esemplificativo di tale difficoltà nella fabbricazione di un luogo di culto in un contesto di mobilità viene da Granada, città nella quale ho potuto lavorare per diversi mesi, a contatto con persone con le quali ho potuto scambiare opinioni e argomentare riguardo dinamiche inerenti gli interessi di questa ricerca. Il caso in questione è quello del restauro del patio islamico del cimitero municipale di Granada, che ospita il cimitero musulmano della città e i cui lavori furono il frutto di una trattativa tra la municipalità della città (è importante notare come Granada sia storicamente una città dalla forte influenza arabo-islamica e destino di migrazioni contemporanee anche alla luce di questo suo statuto) e le associazioni islamiche. Nel processo di negoziazione, i punti critici vennero fuori proprio in relazione ad alcune incompatibilità che si sarebbero palesate nei processi di sepoltura per una questione di interferenze tra cimitero cristiano e cimitero islamico. A tal proposito, si veda Soddu (2016).

dedicato alla componente musulmana della società cittadina³⁹. Già da tempo la comunità islamica aveva espresso il desiderio di avere uno spazio dedicato, in prima battuta in occasione delle elezioni comunali del 2011, chiedendo di destinare uno spazio di sepoltura riservato nel rispetto delle usanze funerarie in concomitanza del previsto ampliamento della zona cimiteriale di San Michele⁴⁰. Le richieste della comunità non sono state finora accolte, per la mancanza di un dialogo efficace e, forse, anche per la scarsa coesione interna alle comunità le quali condividono numerosi punti di vista ma non sempre hanno le medesime priorità. Inoltre, come ricorda Barberis (2019), le pratiche di sepoltura devono rispettare alcuni precetti, che non si pongono tuttavia come esclusivi; se infatti, i musulmani non riuscissero a trovare un luogo consono, potrebbero essere sepolti ovunque anche in un cimitero non musulmano, senza che questo gli provochi alcun torto davanti al giudizio di dio (*Ibidem*: 42). Visione però, che non sembra essere condivisa da tutta la comunità, a quanto fuoriesce dalle conversazioni e dalle notizie di cronaca sull'argomento. Detto ciò, nel cimitero di San Michele a Cagliari, un'area è dedicata ai non-cattolici; è qui che, secondo le possibilità, i “morti transnazionali” di fede musulmana dovrebbero essere sepolti. In senso non troppo metaforico, quella che è la dimensione segregativa o interstiziale di alcuni spazi migranti dedicati alle diverse forme di culto in vita, trova il suo corrispettivo nella morte: anche qui, un misconoscimento che passa addirittura attraverso la privazione della fede mediante la proposta di tumulazione nella parte riservata ai non-cattolici, perpetua quello che di fatto è un non-riconoscimento spaziale del singolo e della collettività.⁴¹

In un'estensione di significato, e in stretta relazione con quanto detto riguardo le possibilità offerte dalle forme tecnologiche della comunicazione e della vita quotidiana, sono stato particolarmente incuriosito da una notizia di recente apparsa su diversi canali informativi. Si tratta di una riflessione già portata avanti da alcuni autori (Hunter, 2015, Horsti, 2018) che si articola sulle possibilità aperte dalle telecomunicazioni e dalle tecnologie

³⁹ Il continuo dell'articolo, ripreso dal giornalista Vito Biolchini, recita “Oltre a ciò, salve le norme vigenti che affidano ai comuni la competenza cimiteriale, si cerchi d'individuare un luogo che possa fungere da cimitero islamico per tutti i musulmani della Sardegna meridionale”.

Si veda <https://www.vitobiolchini.it/2011/07/25/ecco-le-richieste-dei-musulmani-cagliaritari-al-nuovo-sindaco-zedda-uno-spazio-piu-grande-in-cui-pregare-e-insegnare-larabo-parole-sante/>

⁴⁰ Si veda l'articolo all'indirizzo <https://tgfuneral24.it/2019/05/07/i-musulmani-di-cagliari-senza-un-cimitero-e-indispensabile-per-seppellire-i-nostri-fratelli-morti/>

⁴¹ Si veda anche *Musulmani: La fatica di vivere (e di morire) in Italia*, in “Gli Stati generali”, 1° novembre 2015, disponibile online

verso nuove forme della ritualità nella mobilità, che si estendono dunque (in maniera più o meno esplicita o formale e istituzionalizzata) alle pratiche di commemorazione dei defunti.

Un articolo apparso su alcune testate di informazione internazionale⁴² commentava alcune dichiarazioni dei portavoce della piattaforma facebook sulla possibilità di creare un archivio dei profili degli utenti deceduti, sollevando la possibilità di creare a tutti gli effetti una sorta di area cimiteriale virtuale attraverso cui mantenere il contatto a distanza col defunto senza la necessità materiale di avere un luogo fisico di sepoltura. Negli articoli si presume che, nel 2098, facebook (casamai dovesse ancora esistere) si trasformerebbe nella più grande piattaforma cimiteriale del mondo, dove i morti supererebbero il numero dei vivi⁴³.

La stessa politica del social network in questione ha nella parte relativa al consenso informato una sezione dedicata alla conservazione del profilo, che viene denominato “profilo commemorativo” e che incomincerebbe ad esistere (salvo richiesta esplicita da parte del titolare) quando questo venisse a mancare. Indicando un “erede” del profilo, la memoria del defunto continuerebbe ad esistere così per un periodo indefinito, entrando a far parte di un “cimitero virtuale” dalle dimensioni enormi e in linea con le dinamiche che governano la comunicazione tecnologica delle reti sociali: velocità (di raggiungimento del *cyberplace*) immediatezza (della comunicazione), compressione spazio-temporale (il luogo diventa potenzialmente molto ampio).

Come rimarcabilmente sostiene Horsti,

«Social and mobile media technologies play an important role in connecting mourning communities across long distances. Digital images, verses from the bible or the Quran, memories, poems images and videos of individuals commemorative rituals, [...] are examples of transnational mediated commemoration» (Horsti, 2018: 201)

⁴² Si tratta de l'*Huffingtonpost* e di altre testate nazionali tra le quali, ad esempio, *Il fatto quotidiano* o *Il messaggero*.

⁴³ A titolo informativo, si veda a proposito l'articolo de l'*huffingtonpost* uscito in data 7/3/2016: https://www.huffingtonpost.it/2016/03/07/facebook-cimitero-virtuale_n_9397344.html

Non soltanto dunque l'utilizzo delle nuove tecnologie è funzionale alla ricomposizione di comunità e collettività all'estero in contesti di migrazione. La loro funzione si estende anche a campi della vita (e oltre) quotidiana, limitatamente investiti da normative (come è il caso delle sepolture di individui appartenenti ad altre fedi) e, quindi, facilmente utilizzabili o trasformabili in spazi da fruire più o meno liberamente. La digitalizzazione delle pratiche religiose, in questo caso, sfuma i contorni tra chi è morto e chi è vivo e tra commemorazione pianificata e non pianificata, intenzionale e non intenzionale; i profili facebook dei defunti diventano così dei memoriali spontanei quando gli utenti continuano a dargli vita, frequentandoli (*Ibidem*).

Un altro dei casi osservati relativamente a tali pratiche funerarie e commemorative transnazionali riguarda la recente scomparsa di un giovane ragazzo senegalese della comunità muride di Cagliari⁴⁴. In questo caso, si tratta di una morte che ha colpito particolarmente la comunità locale. Nei giorni e mesi successivi al decesso la mobilitazione virtuale della collettività ha messo in moto una macchina per la raccolta fondi attraverso canali bancari mediante la condivisione ripetuta di adesioni sulle pagine personali e su quelle ufficiali della comunità nazionale e della *dahira* locale. Il profilo della persona coinvolta è rimasto attivo, divenendo meta di un "pellegrinaggio virtuale" da parte di chi voleva lasciare un saluto o condividere un ricordo con il defunto. Frasi come "*Auguri ovunque tu sia*", "*Fratello, eri una persona speciale*" e simili non sono certamente dirette a confortare i parenti o gli amici, quanto a mantenere il defunto, o la memoria del defunto come parte della vita: in questo senso, la sua funzione è quella di monumento capace di creare una connessione, in chiave transnazionale e bilaterale, tra il mondo dei vivi e quello dei morti. Questo è solo uno dei casi di cui possiamo parlare e che, per chiarezza, non interessa esclusivamente chi si trova in situazioni di mobilità e diaspora. Ciò detto però, è importante osservare come in questi casi l'esistenza di un profilo sui social network si configuri come una maniera di mantenere vivo il ricordo del defunto in uno spazio duplice, molteplice ed essenzialmente transnazionale e, soprattutto esista nei diversi luoghi vissuti dal defunto:

⁴⁴ Il ragazzo di cui si parla compare anche all'interno del webdoc tra i protagonisti di uno dei video. È anche questa una forma di commemorazione, accolta con grande piacere dai membri della comunità: il video è stato, a pari degli altri che fanno parte del complemento audiovisuale alla tesi, "restituito" alle comunità che vi hanno preso parte, in questo caso specifico con un valore sensibilmente differente. Si veda il webdoc → "*Jërëjëf Serigne Touba!*"

«Social media networks facilitate the creation of different kinds of public and semi-public transnational mourning communities on-line. [...] The transnationalization and digitalization of mourning [...] the digitization of memorial objects, such as photographs, has become common among transnational family networks. In digitized forms, these objects easily spread beyond the immediate family to other memorial groups [...]. (*Ibidem*: 202)

Quanto appena descritto si riallaccia in parte a quanto detto sull'esistenza delle piazze virtuali e su come gli spazi sacri e del culto riescano ad esprimersi, in mancanza di uno spazio, attraverso l'istituzione di estensioni virtuali delle collettività attraverso la rete (cfr. cap. 5). Ancora una volta, uno spazio negato nella realtà fisica e terrena troverebbe un corrispettivo nella fondazione di un luogo virtuale, un'area doppiamente eterotopica nell'essere espressione non attuale della realtà e luogo dell'allontanamento della morte dalla società, ai confini del discorso pubblico (Foucault, 1976). In conclusione, tra queste pratiche della commemorazione transnazionale e dell'esistenza possibile di luoghi virtuali o reali legati al culto dei morti, si passa dall'esistenza di luoghi della memoria a quella di nodi in un network fatto di "rizomi della memoria" (Horsti, 2018). Spazi e siti digitali diventano cellule fondamentali in questa costellazione di luoghi: questo è particolarmente vero quando nella realtà fisica e terrena non esistono tali luoghi fisici e gli stessi corpi si trovano nuovamente *fuori luogo*.

Conclusioni

Giunti al termine degli itinerari fisici e analitici che posizionano questo lavoro all'interno del percorso di studio, ci si accorge che le domande che ne hanno direttamente o di riflesso pervaso l'intero svolgimento non sono soltanto quelle fissate in partenza. Sono diversi gli interrogativi che ancora oggi fanno da contorno a questo studio stimolandone il prosieguo.

Interrogativi che riguardano l'approccio, il metodo, il soggetto e lo scopo di una tale ricerca. Uno su tutti, quello intorno al quale è incardinata la definizione stessa di questa tesi, problematizza la revisione concettuale e concreta dei termini del cosmopolitismo e della convivenza e, soprattutto, degli assetti sociali di alcuni spazi della contemporaneità.

Non sono così state evase del tutto le seguenti domande: cos'è oggi il cosmopolitismo? In che forme esso si rende visibile e quali sono i suoi attori? Sono i turisti, i ricchi o i poveri, i migranti o i viaggiatori che gli danno senso e vita? Chi sono questi mitici personaggi che fanno del mondo la loro casa e del movimento il loro tempo?

In relazione a queste premesse, l'articolazione delle note conclusive si pone su diversi piani che si intersecano continuamente. Un primo piano, riguarda la parte più concreta dell'analisi, svolta negli spazi pubblici e negli spazi sacri della città. È il tentativo di proporre un chiarimento di tipo *topografico* e *spaziale*, cercando di fornire un quadro rappresentativo della realtà locale. Un secondo piano avvicina ancora i risultati dell'analisi spaziale al tema del *cosmopolitismo* e della *cittadinanza* che il concetto stesso di cosmopolitismo, implicitamente, richiama; un terzo aspetto, infine, richiama brevemente le proposte metodologiche e gli aspetti comunicativi della ricerca, come pensata e progettata in questo lavoro.

Sulle tracce del cosmopolitismo urbano

Nello spazio di questa ricerca, il cosmopolitismo si è caricato di diversi significati. Innanzitutto, le "situazioni geografiche" ricercate e proposte nei percorsi di questo lavoro, possono essere viste come l'espressione di un "senso storico" del concetto di cosmopolitismo, fondato su forme di coesistenza e integrazione (o ibridazione); su un altro piano, sono investite di un senso più concettuale e antropologico, basato sui sistemi di rappresentazione dell'identità e sulle pratiche di interazione culturale nei processi di

sovrapposizione tra interno ed esterno, tra il “noi” e “lo straniero”¹. Tuttavia, le riflessioni portate avanti suggeriscono come tali ambiti si incrocino più volte. Da un lato, ad esempio, risulta evidente come un cosmopolitismo politico appaia come un progetto sovranazionale di revisione dell'appartenenza statale o interstatale su una base normativa (es. il processo di revisione del concetto di cittadinanza); dall'altro, esso rimanda alle emersioni culturali che danno vita a delle “riscritture” dello spazio mediante l'articolazione dal basso – come abbiamo voluto mettere in risalto in questo studio – di pratiche strettamente legate allo sviluppo di tali doppie, triple, molteplici appartenenze.

Ancora, parallelamente, una duplice visione si lega al cosmopolitismo in relazione alla mobilità: da un lato, il perpetuarsi di quella logica elitaria del sentirsi cittadini del mondo (dei turisti, dei viaggiatori, di chi la mobilità può intraprenderla facilmente); dall'altra, un cosmopolitismo di tipo “banale” e “stanziale”, “situazionale” e “vernacolare”² (Cattedra, 2003; Beck, 2005; Vereni, 2017; Webner, 2017) che si sviluppa anche per “reazione” alle presenze, ai segni, alle variegate manifestazioni dell'alterità che prendono piede in un determinato contesto. Come si è cercato di mostrare attraverso questa indagine, un tale sistema a catena di “cosmopolitizzazione” (Beck, 2002; 2005), visibile negli spazi urbani, è posto anche in essere da mobilità “non elitarie”, ovvero da diverse tipologie di mobilità umana che portano con sé insieme a geometria variabile di “capitale sociale geografico e culturale”. Il luogo che li riceve, viene a sua volta posto in stretta connessione, su base transnazionale, con gli altri luoghi cui tali capitali sociali si riferiscono.

La “riscrittura” del dato spaziale qui proposta è parte del discorso sulla “sfida” che devono affrontare le città vivendo “*il qui e l'oggi*”, ovvero quella di conoscere e gestire una complessità in costante divenire, portando l'attenzione sullo spazio e sulle forme di diversità culturale che problematizzano la co-presenza di diverse collettività straniere e migranti e, più in generale, la convivenza di differenti tradizioni culturali in termini di diritto alla città (Lefebvre, 1976).

¹ Si vedano in questo senso, il già citato numero monografico de i “Cahiers de la Méditerranée”, n.67/2003, a cura di Robert Escallier, già citato in questo lavoro; da una prospettiva squisitamente antropologica, si veda il numero monografico della rivista “Meridiana”, n. 89/2017, a cura di Pietro Vereni (2017), dal titolo “Cosmopolitismi”. Nello specifico, risultano esemplificativi con riferimento al nostro lavoro l'introduzione del curatore “Le ragioni plurali del cosmopolitismo” (pp.9-27) e il saggio di Pnina Werbner, intitolato “Via dall'orientalismo. Verso un'etica cosmopolita localizzata” (pp.29-49).

² Secondo la definizione che ne fornisce Pnina Webner (2017), che identifica forme di interazione sociale e culturale “cosmopolita” nella sua forma locale, ovvero vernacolare.

Cosmopolitismo significa anche, dunque, ibridazione e co-presenza. Ciò di cui abbiamo parlato in termini di "super-diversità", deriva dalla convergenza di esperienze e traiettorie in un unico contesto geografico; uno scenario super-diverso è intriso di relazioni sociali, economiche, politiche e "pubbliche" su più scale: esso è super-diverso perché transnazionale, ossia capace di comunicare su più fronti con una serie di territori, distanti o vicini, di cui gli individui in mobilità e i luoghi a cui questi danno vita, fungono da ponte. In ragione di ciò, l'Europa contemporanea è sempre più pluri-etnica, pluriculturale e plurireligiosa.

Uno sguardo attento e selettivo su Cagliari si rivela essere una lente di ingrandimento (che osserva le pratiche e i contesti dalla macro alla micro-scala) che racchiude all'interno molteplici altre inquadrature. Qui, diversità reciproche si incontrano, e la città diventa il luogo in cui l'interazione quotidiana tra culture e appartenenze molteplici riscrive uno spazio in cui l'idea di una (sia pur relativa) omogeneità culturale, linguistica o religiosa viene continuamente messa in discussione (Maniscalco, 2010).

In prima istanza, è stato possibile osservare come lo spazio pubblico, nelle sue diverse forme, riveli uno scenario mutevole e fatto di dinamiche di sovrapposizione e intersezione che trovano modo di mostrarsi più o meno apertamente. Abbiamo così avuto modo di identificare come uno spazio pubblico aperto e potenzialmente accessibile possa assumere nel corso del tempo i tratti di uno "spazio cosmopolita", sottoposto ad usi differenti: nello specifico quando la sovrapposizione di pratiche, di tradizioni, ma anche di lingue o di voci apre "finestre sul mondo" generando dinamiche di co-presenza e di ibridazione tanto dello spazio quanto degli individui che lo producono e lo abitano.

Ce lo raccontano le pratiche spazializzanti che individui e gruppi mettono in scena sul palcoscenico di Cagliari, in occasione di eventi di carattere pubblico, quali, ad esempio, il Capodanno cinese, la giornata dell'indipendenza kirghisa, la festa cagliaritano di Sant'Efisio o la giornata di Cheikh Ahmadou Bamba, manifestazione in onore della guida spirituale della confraternita muride. Queste occasioni prendono piede nel medesimo luogo, in tempi diversi durante il corso dell'anno; qui, si incrociano percorsi, si sovrappongono lingue e costumi, che modificano non soltanto gli aspetti visibili del paesaggio, ma aggiungono anche nuovi elementi al *soundscape* urbano (cfr. par. 3.5.). Così, anche una camminata di ricerca per le vie del centro cittadino, volta a recuperare i tratti sonori del cambiamento dello spazio pubblico,

(fig. 3.8.), esplicita attraverso una prospettiva differente –l’ascolto, appunto – le dinamiche di sovrapposizione e di co-presenza che abbiamo descritto sopra.

In seconda battuta, soffermarsi sulla realtà storica e insediativa dei luoghi di culto “migrante” si è rivelato essere utile dal punto di vista analitico, in quanto ha permesso di rendere conto in maniera più puntuale (anche se parziale) di un fenomeno estremamente complesso, che rivela un intrecciarsi di problematiche che ruotano intorno a temi sociali, politici o di rappresentanza delle comunità straniere.

Se osservate nella loro espressione materiale, anche le nuove “topografie del sacro” (Papotti, 2007) che ridisegnano gli assetti sociali della città di Cagliari, esistono all’interno di un itinerario composto da luoghi e/o situazioni che, come abbiamo potuto osservare, si trovano racchiuse tra una dimensione di forte visibilità e una quasi totale invisibilità, soprattutto in relazione alla presenza di alcune particolari comunità sul territorio.

Per quanto concerne, ad esempio, i luoghi legati alla religione islamica, l’utilizzo che le comunità straniere e migranti fanno del sacro e del culto, al di fuori degli spazi tradizionalmente votati alla pratica, raccontano di uno sbilanciamento nell’attribuzione o nell’appropriazione di spazi collettivi tra comunità “vicine” e comunità “lontane” dal tessuto socioculturale della città di Cagliari. Se chiese ortodosse o evangeliche hanno la possibilità di apparire pubblicamente come una “costola” della tradizione cristiana dominante, lo spazio urbano e la sua articolazione raccontano invece della problematicità relativa all’inserimento nel tessuto sociale urbano dei luoghi a vocazione musulmana. L’immagine di un Islam cagliaritano, della possibile costruzione di luoghi di culto dedicati e la plausibile sedimentazione delle comunità sul territorio, è suscettibile di provocare una serie di dinamiche conflittuali e concorrenziali, spesso esacerbate dal discorso mediatico, che si basano sulla contrapposizione sistematica di valori, competenze e stili di vita della tradizione cristiano-cattolica e della tradizione islamica.

I centri islamici hanno sede, infatti, perlopiù in spazi interstiziali e inutilizzati: la loro presenza non è quasi mai segnalata, presso edifici riadattati e spesso presi in affitto come garage, scantinati, capannoni o vecchie costruzioni campestri. Lo stesso vale per altre collettività migranti e comunità religiose straniere, in un rimando di significati che le inquadra come al di fuori di un sistema religioso (e, in un allargamento di significato, di valori, usi e costumi) che è quello tradizionale. Questo aspetto porta con sé anche altri fattori rilevanti ai fini di ciò che possiamo definire una forma di “limitazione” nell’utilizzo dello spazio, legata

ad aspetti di intolleranza e di “fondamentalismo culturale” (Bachis, 2018) (come nel caso della comunità cristiano evangelica nigeriana, ad esempio) che, in questa tesi, pur avendone messo in luce alcuni tratti, abbiamo potuto presentare solo in parte, limitandoci ad osservarli e prenderne atto. A tal proposito abbiamo potuto osservare, anche attraverso l’ausilio delle carte (fig. 3.8, 3.9; fig. 4.1, 4.27), come la distribuzione locale dei luoghi del sacro sia variabile e fondi la sua ragion d’essere su alcuni criteri principali, quelli della “prossimità” e della “appartenenza”. Quasi tutti i luoghi di culto di quelle che abbiamo definito religioni migranti (e specialmente quelli riferiti all’Islam) esistono come “presenze sul territorio”, come “marche territoriali” (Aru, Tanca, 2013) che rimandano alle diverse tipologie di insediamento distinte su base etnica, culturale, linguistica, ecc.

In quanto al primo criterio, si tratta in alcuni casi di una prossimità “distributiva”, che mira a coprire il più possibile il territorio cittadino per essere così accessibile alla maggior parte delle persone. Così, se la moschea di Via XX Settembre nasce vicino ai due quartieri più densamente abitati dalle comunità pakistana e bengalese (il rione di Marina e quello di Villanova), quella di Monteclaro occupa uno “spazio vuoto” e inutilizzato che, tuttavia, consente di differenziare la partecipazione alle funzioni alleggerendo il carico dei luoghi di culto più frequentati. A sua volta, essa può diventare un luogo di prossimità per chi abita nella zona vicina.

Per quanto riguarda il secondo criterio, si tratta di una prossimità geografica o di “appartenenza”, che rimanda al contesto di origine della pratica religiosa: è questo il caso, ad esempio, ancora della moschea di Via XX Settembre (cfr. par. 4.3.3.), frequentata da pakistani e da bengalesi (in prevalenza) per questioni legate all’autonomia del luogo di culto, sotto un profilo linguistico, ma anche geografico e sociale³. In secondo luogo, abbiamo potuto osservare come parallelamente alla crescita e all’acquisizione di un certo grado di visibilità (spaziale, politica, discorsiva e pubblica) alcune collettività trovino i mezzi per intraprendere percorsi autonomi, e cercare di stabilirsi in luoghi più consoni o più facilmente accessibili dal maggior numero di aderenti alla comunità. Per questo motivo, in seguito a un certo livello di “acquisizione di competenza territoriale” aumentano le richieste di stabilità e la ricerca di un luogo (che non rispecchia necessariamente la centralità geografica del capoluogo), che possa essere utilizzato in maniera adeguata allo svolgimento delle pratiche religiose (come nel caso

³ Ciò si evince dalla riproposizione di alcuni tratti comuni, quali, ad esempio, quello della contiguità geografica dei due paesi di origine o, ancora, tratti relativi a comunanza gastronomica o di abitudini sociali, talvolta legate alla religione. Si veda il webdoc → *“Il turno di Ahmed”*

delle già discusse “separazioni” tra luoghi di culto, o nelle ricerche avviate da alcune comunità per ottenere un luogo autonomo e facilmente identificabile).

Soffermandoci ancora sulla “riscrittura” del dato spaziale, in tale lettura frammentata del “cosmopolitismo urbano” gli esempi delle comunità islamiche, delle chiese ortodosse o evangeliche, mostrano come, attraverso la propria spazialità, tali gruppi diano vita a dei *cronotopi*, ovvero significative giustapposizioni spazio-temporali attraverso le quali, gruppi di minoranze straniere, abitano gli spazi in maniera significativa (nel senso che li “significano”) all’interno di un processo di dislocazione diffusa delle proprie stesse vite. Tale operazione di sovrapposizione (di pratiche, di usi, di individui) si rende evidente, come nel caso dell’*Eid-Al-Fitr* in luoghi che, temporaneamente, cambiano i propri “connotati” tradizionali. Nell’esempio del piazzale della chiesa di Sant’Eulalia (cfr. par. 4.4.), che ospita le comunità islamiche in occasione della festa che celebra la fine del mese di Ramadan, tale spazio si configura come l’espressione di una “centralità multiforme” che possiamo interpretare come uno “spazio-tempo del cosmopolitismo”: la centralità che viene espressa, temporalizzata e localizzata, è riferita a un altrove geografico riconoscibile nelle diverse provenienze e identità territoriali che animano i luoghi che interessa (cfr. par. 4.6.).

Tuttavia, tale processo di “*place making*” (Knott, 2005; Knott-Vazquez, 2014) non avviene all’interno di un vuoto – di un foglio bianco, direbbe Foucault (1976) – ma si sviluppa in un contesto complesso, dove la vivacità dei luoghi sacri rivela anche la loro natura polivalente, specialmente per quanto riguarda i regimi spaziali e la dimensione biopolitica (Amin, 2016), con particolare riferimento alle tipologie di *governance* locale e alle relazioni con la popolazione.

Come messo in risalto, la varietà delle attività cui tali luoghi assolvono, si esprime mediante l’evoluzione degli stessi in centri comunitari *polifunzionali*, che facilitano l’aggregazione e l’inserimento di individui e famiglie (Ambrosini, 2019), o attraverso i quali poter agevolare la gestione di pratiche transnazionali in mancanza di istituzioni dedicate (cerimonie funebri, matrimoni, pratiche legate ai permessi di soggiorno) (Hunter, 2016; Horsti, 2018). Ne sono prova, come osservato nel quinto e ultimo capitolo di questo stesso lavoro, le pratiche che attraverso tali luoghi vengono messe in atto anche attraverso il web o, ancora, le forme di supporto alla collettività che da tali luoghi vengono canalizzate (cfr. par. 4.5.).

A tal proposito, attraverso il caso della comunità senegalese appartenente alla confraternita Sufi della *muridiyya*, che si riunisce presso la *dahira* di Flumini di Quartu, ci è stato possibile osservare come i luoghi votati al culto (così come anche nella tradizione cristiana e cattolica), si configurano per essere principalmente dei luoghi di aggregazione, di condivisione e di forte socialità. Il legame tra pratiche e luoghi è di carattere economico, sociale e politico, oltre che religioso: in tali luoghi, vengono re-interpretati schemi socioculturali che si ri-producono in un contesto altro, riproponendo “l’altrove” come pratica di attaccamento territoriale, nonché come possibilità di sviluppare legami saldi e duraturi con il territorio di insediamento. In questo senso i luoghi sacri sono veri e propri “catalizzatori” di nuove relazioni e nuovi modi di vivere l’urbano, in un processo di “acculturazione bilaterale”⁴⁴ che interessa tutte le parti sociali del tessuto urbano.

La stessa confraternita dimostra un elevato grado di “produzione dello spazio” attraverso l’organizzazione di manifestazioni di carattere pubblico e numerose attività riguardanti più da vicino la comunità, che vincolando la propria stessa esistenza a diversi tipi di “autorappresentazione spaziale” (Fioretti, 2013) attraverso il web, mantiene saldamente e in maniera duratura e costante il contatto transnazionale che è alla base delle pratiche spazializzanti messe in atto.

Un secondo aspetto relativo ai luoghi di culto analizzati, che si muove in maniera complementare a quest’ultimo, riguarda il fatto che, come rimarcano ancora Knott e Vazquez, “la religione inizia - e finisce - con i corpi” (Knott, Vazquez, 2014: 19). Questo è particolarmente vero quando riflettiamo sulla produzione dello spazio (Lefebvre, 1976), più precisamente sulle maniere attraverso le quali tali luoghi si presentano nello spazio pubblico. In un continuo rimando tra invisibilità dei luoghi e ipervisibilità mediatica della diversità culturale (presentata, a volte, in termini negativi), sono i corpi “degli altri” nello spazio pubblico ciò che risalta nello spazio condiviso (Eliade, 1977; Giubilaro, 2016).

E, se la religione inizia con i corpi, rendendosi visibile e mettendo in scena pratiche di utilizzo “inedite” allo spazio pubblico secolare e post-secolare, il problema della visibilità e della co-presenza nello stesso luogo sussiste anche quando la religione “finisce con i corpi”. La mancanza di spazi cimiteriali propri, l’inadeguatezza di politiche volte a favorire la comprensione di istanze legate a tali aspetti, sottolineano questo dato generando, di fatto,

⁴⁴ Con la locuzione “acculturazione bilaterale”, intendo che si tratta di un processo dove a dare e a ricevere “dosi” di cultura, sono entrambe le parti in gioco: tanto il contesto che riceve tali “avamposti culturali”, quanto le comunità e collettività che si insediano in un contesto culturale tradizionalmente e culturalmente diverso.

dinamiche di esclusione e di mancato riconoscimento, tanto in vita quanto nella morte (cfr. cap.5).

Andando oltre le possibilità di dialogo che nascono in seno alla presenza di diversi luoghi del sacro in un unico spazio, quelli dedicati al culto sono anche luoghi dove si possono generare dinamiche di conflitto o di concorrenza.

Alcuni dei luoghi presi in considerazione, illustrano infatti dinamiche di appartenenza geografica, linguistica o sociale che trasformano una co-presenza (a volte forzata) in una separazione voluta, sempre in favore del recupero di una certa “originalità” e uniformità del luogo, in quanto riproduzione del proprio spazio sociale. Così, come nel caso che interessa la comunità islamica pakistano-bengalese e la dimensione più “universalista” della moschea di Via del Collegio, le dinamiche che ruotano attorno alla scelta di un *imam* o alla volontà di staccarsi e di riproporsi come comunità autonome attraverso la “costruzione” di un nuovo luogo di culto, sono elementi che dichiarano la “voglia di comunità” (Bauman, 2003) di gruppi che decidono di autorappresentarsi spazialmente (Fioretti, 2013). Tali processi, da un lato favoriscono la comprensione di quelle dinamiche globali dell’“altrove” che sono alla base di tali divisioni; dall’altro, generano al contempo situazioni problematiche nel momento in cui “ledono” il “noi collettivo” (in questo caso riferito alla collettività musulmana), interlocutore privilegiato davanti alle istituzioni locali e all’interpretazione popolare.

Il riconoscimento della diversità dei luoghi sacri implica, e in un certo qual modo riflette, infatti, anche il livello di riconoscimento nella sfera pubblica delle comunità che a questi luoghi procurano la linfa vitale, essenziale per la continuazione di un processo che riguarda più in generale la diversità culturale e l’ibridazione come valore aggiunto.

Tra spazi pubblici e spazi sacri, ciò che possiamo formulare in base a quanto traspare dall’esistenza di tali “spazi dell’altrove”, è che sono essi stessi dei prodotti “ibridi”. Come osservato da Habermas (2008), le comunità si rivelano essere degli organismi che interpretano spazi e luoghi (e, viceversa attraverso i luoghi si possono interpretare le comunità), ovvero fungono da “canale culturale d’interpretazione”. I luoghi identificati in questo studio rivestono infatti in buona parte la funzione di *spazi soglia* o *spazi di mezzo*. Cos’è in questo senso uno spazio di mezzo? Osservando la definizione di Lynch (1960), che lo identifica nei termini di “spazio margine”⁵, lo spazio di mezzo può fungere tanto da cesura

⁵ Si veda anche Crotti (1997)

quanto da connettore tra più territori. Queste porzioni di spazio sembrano essere degli “esempi” di luoghi altri, dislocati geograficamente ma dipendenti dalla forma territoriale, che è altresì il paradigma dal quale dipendono per potersi riprodurre e re-inventare in un altro contesto o ambiente sociale. Ciò che intendo dire è che molte di queste “soglie urbane” sono in realtà la riproduzione di uno spazio già esistente in un altro contesto territoriale: tali spazi sono, dunque, una “finestra” alla quale affacciarsi per poter intravedere altri territori lontani o vicini senza dover “sconfinare” fisicamente in un'altra città, un altro paese o un altro continente.

Il concetto di spazio-soglia diventa dunque in termini territoriali, quello di *spazio di relazione*. Ovvero uno spazio e un luogo capaci di mettere in relazione due territori e definirne il rapporto tra interno ed esterno non in termini di esclusività ma in termini di copresenza. Attraverso le pratiche, attraverso il modo di “mostrarsi” sul territorio, tali spazi parlano di luoghi che si trovano contemporaneamente qui e altrove: *qui è altrove*. Attraversare uno spazio relazionale significherebbe così stare dentro e fuori allo stesso tempo, affacciarsi da un territorio all'altro rimanendo all'interno di entrambi.

Questo, è bene sottolinearlo, può risultare fondamentale se tentiamo di definire il rapporto con l'altro a partire da come questo si presenta, in termini di visibilità, nello spazio pubblico; ripensare il rapporto tra *noi* e gli *altri*, significa *toccare ciò che è visibile*, andare oltre varcando *la soglia* e imparando a conoscere e riconoscere le diversità.

***L'aria della città rende liberi!* Lo spazio pubblico come rivelatore di pratiche dell'insorgenza**

Un secondo aspetto emerge dal discorso sugli spazi urbani in relazione alla presenza e alla rilevanza delle comunità nella sfera pubblica. Il tema del cosmopolitismo, nelle sue diverse forme e accezioni, si collega, come già accennato, a un altro tema cui è storicamente e politicamente legato. La rinascita del fenomeno religioso nelle città, con i suoi ancoraggi e le sue appartenenze comunitarie è, infatti, soltanto una delle forme di richiamo alla questione della cittadinanza (in particolare in Occidente).

Il tema della cittadinanza riveste oggi un'importanza fondamentale nel dibattito Europeo⁶, soprattutto in relazione alla ricomparsa sulla scena di sentimenti nazionalisti e sovranisti, e legato ai fenomeni globali che interessano il pianeta. Se la presenza di tali movimenti si pone come ostacolo ad una ridefinizione del concetto di cittadinanza su scala globale, bisogna tener conto di come evidenze strutturali e fenomeni o eventi di diversa natura vadano in una direzione, se non opposta, divergente rispetto a tale posizione sociopolitica. Il mondo contemporaneo sembra essere oggi sempre più strutturato su di un sistema duale e contraddittorio, basato, in questo caso, sul rapporto tra tendenze al regionalismo e al localismo da un lato, e riconoscimento di un sistema globale e interconnesso dall'altro. È in questa tensione tra “globale e locale” (Bauman, 2003) si inserisce il concetto di una cittadinanza “in divenire”.

Per quanto latenti, le forme spaziali testimoniano di una cittadinanza attiva e, come la definisce Pierre Lévy, *demodinamica*⁷ (Lévy, 1996): sono coloro che abitano e vivono quotidianamente la città ad ampliarne le prospettive, dal basso, generando nuovi sguardi sull'urbano (De Certeau, 2001).

Lo spazio pubblico creativo e ibrido dà così voce al dibattito sulle forme di (r)esistenza urbana, fornendo nuove letture del concetto di cittadinanza (Lefebvre, 1976; Baubock, 1994; Friedmann, 1999; Cattedra, 2002; Bauman, 2003; Grifone Baglioni, 2015);.

Quali sono le forme di una cittadinanza attiva, creativa e innovatrice che spesso non viene riconosciuta dall'apparato giuridico nazionale? Possiamo affermare che queste declinazioni dell'abitare e del trasformare gli spazi urbani siano elementi sufficienti a determinare forme più o meno istituzionalizzate di cittadinanza? In che modo le comunità straniere ne sono protagoniste?

Nel caso di Cagliari, attraverso gli esempi di ridefinizione di alcuni spazi pubblici (cfr. par.3.4.1. e 3.4.2.), abbiamo cercato di evidenziare come individui e comunità straniere dimostrino una grande capacità di adattamento e “creatività urbana” (cfr. par. 1.2.2) (De

⁶ Sul tema della cittadinanza i contributi sono numerosissimi e provengono da diversi ambiti e discipline. Si vedano, a titolo esemplificativo, alcuni titoli per diversi approcci: Lefebvre (1976), Baubock (1994), Maggioli (2017).

⁷ La “demodinamica” è un'alternativa alla democrazia proposta da Pierre Lévy ne “*L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*”, nel quale l'autore propone una revisione concettuale delle forme di potere popolare avallate dall'utilizzo dei media; ciò che Lévy sottintende è proprio la revisione del concetto di cittadinanza in favore della “forza” (*dynamis*) popolare: essa, non si riferisce a un popolo sovrano e radicato su un territorio preciso, identificato dalla terra o dal sangue, ma a un popolo perpetuamente in via di autoconstruzione e autoconoscenza, un popolo che verrà. (Lévy, 1996: 98)

Certeau, 2001). Riversando nello spazio pubblico “elementi culturali” che rimandano a forme di vivere la quotidianità, lo spazio del lavoro o quello della fede, diverse comunità straniere cercano di “addomesticare lo spazio” (Camozzi, 2010), mettendo in campo forme di negoziazione spaziale e partecipazione attiva che rispondano alle esigenze ed alle richieste che le stesse comunità e individui portano alla sfera pubblica (Habermas, 1990), in un contesto di trasformazione sociale che interessa tutta la comunità urbana (Leccardi, 2010).

Nello spazio pubblico aperto, ibrido e osmotico, queste pratiche prendono corpo e vigore, entrando dalla “porta sul retro” nella sfera pubblica, nel dibattito e nella “normalità” (Amin, 2016). Attraverso tali forme di «tattica quotidiana» gli individui e le collettività straniere possono costruire una relazione significativa con gli spazi e i tempi della città (Leccardi, 2010)⁸.

Analizzando alcune declinazioni del concetto di cittadinanza, John Friedmann (1999) enuncia sei possibili ragioni per revisionare il concetto. Tali ragioni si basano sui fenomeni che abbiamo in parte enunciato e declinato in questo lavoro, e che l'autore definisce come fenomeni di *global restructuring* (Friedmann, 1999: 288). Tra questi, la transnazionalizzazione e il *networking* delle economie e delle mobilità umane su scala globale (Borja, Castells, 2000); il rinnovamento e sostanziale cambiamento di dinamiche territoriali interne a quelle entità amministrative, gli stati-nazione, che progressivamente perdono la loro autonomia (Friedmann, 1999); la nascita di nuovi sistemi spaziali quali le città globali (Sassen, 1994) e l'acquisizione di “globalità” anche da parte di centri medi o più “provinciali”, come messo in luce attraverso il caso di Cagliari. È possibile riconoscere alla scala urbana diverse declinazioni del concetto di cittadinanza che riguardano da vicino le comunità e le collettività.

Possiamo definire un tipo di “cittadinanza attiva” (Friedmann, 1999; Grifone Baglioni, 2015), tendenzialmente orientata alla comunità urbana e che implica forme di responsabilità pubblica o di espressioni di una volontà comune a costituire uno spazio condiviso, una città come bene comune (Lefebvre, 1976).

Parallelamente, se la città “contemporanea e cosmopolita” è un terreno di nascita, sviluppo e insediamento di culture, gruppi e identità, non è un azzardo parlare di “cittadinanza culturale”. La città cosmopolita porta in primo piano anche la possibilità di ripensare le modalità attraverso cui valorizzare “la pluralità dei significati, delle

⁸ Si veda, in riferimento all'espressione usata da Leccardi, De Certeau (2001).

rappresentazioni e delle differenze fra culture” (Leccardi, 2010: 209). I nuovi cittadini parlano “la lingua del cosmopolitismo” (Guarrasi, 2012) e richiedono il riconoscimento di uno stato di diritto che ha a che vedere non solo con il tema dell’abitare, del vivere o del consumare; più a fondo, essi si riallacciano all’identità cosmopolita dello spazio urbano partecipando attivamente alla sua costruzione e trasformazione, producendo simboli e significati di un’opera in continuo divenire (Lefebvre, 1976a; De Certeau, 2001).

La presenza di una tale varietà culturale, che nello spazio pubblico della città cosmopolita equivale alla copresenza di diverse comunità culturali è – sostiene Bauman – la caratteristica più vitale nonché più decisiva nel lungo periodo della vita urbana contemporanea (Bauman, 2003). Intesa come effetto della stretta e continua interazione tra la pressione globalizzatrice e il modo in cui le identità locali vengono costituite e ricostituite, adattate e modificate, essa è il motore della costruzione delle società (*Ibidem*).

Ad una cittadinanza attiva e culturale, inoltre, si affianca indissolubilmente una cittadinanza di tipo spaziale e locale, alla quale abbiamo dato in questa sede particolare risalto. Questa, ha a che fare con le modalità di intervento sullo spazio e sui luoghi e che è riconducibile alla creazione o ottenimento di “spazi di democrazia”: il senso convenzionale di una cittadinanza definita dall’appartenenza ad uno stato resta incompleta senza il complemento di forme di cittadinanza de-territorializzate, insorgenti, universali e democratiche (Friedmann, 1999).

Come prefigurare un certo tipo di cittadinanza? È possibile definire un’appartenenza come un legame non-esclusivo ad un’unica realtà territoriale?

Una delle alternative sarebbe, secondo Friedmann (1999) un “modello di cittadinanza insorgente”, che si pone in contrapposizione dialettica con la versione ufficiale del concetto, che inquadra la cittadinanza come “un sistema di affiliazione formale ad un’associazione politica con diritti limitati, dove lo stesso diritto all’affiliazione è strettamente controllato dallo stato.” (Friedmann, 1999: 292). I tentativi di risposta a queste domande risiedono probabilmente nella vita di tutti i giorni, nella quotidianità degli spazi urbani e dell’abitare la città, che in questa lettura permettono di ricollocare il significato di cittadinanza di fianco a quello di bene comune, in un sistema che tende a valorizzare le forme di partecipazione alla produzione dello spazio sociale (Lefebvre, 1976a).

Sono queste le forme *insorgenti* di cui parla l’autore, inserite in un quadro di stratificazioni urbane in cui si addensa una molteplicità di “usi” del fare, del dire e del pensare

da ritrovare tanto in pratiche di mobilitazione radicate e storicizzate, tanto in quelle pratiche quotidiane che nelle maniere più diverse sovvertono l'ordine costituito.

La cittadinanza insorgente immaginata da Friedmann si pone come una cittadinanza indipendente dallo stato, fortemente radicata nelle maglie della società civile e aperta a tutti coloro i quali vorrebbero prendere parte attiva alle comunità, al discorso politico e ai movimenti di partecipazione dal basso. Quello che i luoghi incontrati in questo percorso di ricerca (siano essi fisici o virtuali) suggeriscono è, inoltre, che un tipo di cittadinanza attiva e partecipativa nasce e agisce in *networking*, dando vita a movimenti non territorializzati di (r)esistenza che gettano le basi per una controparte *bottom-up* dell'essere cittadino e fondano reti di comunicazione o di intervento che non sono necessariamente limitate all'interno di confini di uno stato-nazione⁹ (Friedmann, 1999).

Volendo aggiungere una piccola considerazione, possiamo pensare a come le comunità, strutturate attorno a un bene comune (Esposito, 1998), possiedano ancora la capacità di esistere come piccoli gruppi. Questo perché crediamo che spesso dai piccoli gruppi e dalle piccole comunità partano discorsi di solidarietà e reciprocità, di resistenza e azione collettiva. È qui, come abbiamo potuto osservare nel corso di questa ricerca, che si formano nuove identità che vengono allo scoperto nella sfera pubblica, acquisendo visibilità ed entrando a far parte del discorso politico del contesto in cui si inseriscono.

Come? Organizzando manifestazioni di carattere popolare, incontri, partecipando a eventi collettivamente o attraverso la presenza di alcuni esponenti e figure di rilievo; ancora, in maniera complementare, autonoma e decisa, con la loro apparizione nella realtà sociale del web, che diventa vero e proprio spazio di nascita e sviluppo di comunità.

Lo scopo, in queste poche pagine, era quello di riportare all'attenzione sulle sfumature e sulle implicazioni non sempre chiare riguardanti temi quali la cittadinanza e l'abitare la città. Quale cittadinanza? Globale? Europea? Statale? Urbana? E se sì, di quale Stato o città si parla?

Come osservato, i riferimenti alla condizione di cittadinanza sono molteplici e differenti tra loro. La *cittadinanza che insorge*, auto-organizzata, auto-dichiarata, de-territorializzata e intermittente, poggia su delle basi che non necessariamente coincidono con

⁹ Sono numerosissimi gli esempi di associazioni che operano su più fronti, a livello transnazionale, e i cui soci sono cittadini di uno o dell'altro Paese in cui agiscono. È l'esempio di una realtà cagliaritana (Associazione i sardi soccorso), composta di cittadini italiani e senegalesi, che lavora nel campo del soccorso e dell'assistenza medica tra i due capi della mobilità. Questa è una delle tante forme di cittadinanza attiva, non necessariamente legata all'attività in un unico contesto territoriale.

principi istituzionalmente dichiarati. Essa vuole essere più aperta al sociale e meno impostata sull'arrogante diritto planetario di porsi in condizione di superiorità o privilegio che da questa scaturiscono.

L'evoluzione dei sistemi di relazione e comunicazione contemporanei, i processi globali legati alle economie, alle culture ed alle comunicazioni, le pratiche che individui e comunità – pionieri della nuova cittadinanza¹⁰ – mettono in atto nella realtà degli spazi urbani, presuppongono una ristrutturazione pressoché globale del concetto di cittadinanza, che riprenda in mano la democrazia come progetto trasgressivo, nato per un popolo che non poteva accedere alla sfera pubblica, dalla quale rimaneva escluso per classe, status sociale o etnia¹¹. *L'aria della città rende liberi*¹², ma non cittadini.

Dal metodo alla pratica, dalla pratica al metodo

Una terza riflessione in conclusione di questo lavoro riguarda criticamente la metodologia adoperata in questo insieme di percorsi, che ha dato vita ad un impianto metodologico “aperto”, rivelatosi utile (nella misura in cui ci ha aiutato a scoprire dinamiche ed elementi salienti di questa indagine) a condurre una ricerca territoriale di tipo “multimediale”.

L'insieme multi-metodo che ha preso corpo riflette in buona parte quello che era l'oggetto-soggetto della ricerca. Un soggetto non ben definito, multiforme, diversificato nella sua sostanza e multi-situato, che ha richiesto progressivamente che i metodi si adattassero al campo, alle pratiche e alle situazioni di ricerca che si andavano profilando, come ho cercato di mettere sinteticamente in rilievo a livello grafico (cfr.fig. 2.5.). Essa si è mossa, pertanto, cercando e inseguendo i percorsi ritrovati nel “territorio mobile”, partendo da temi di portata

¹⁰ Cfr. Guarrasi (2012: 218)

¹¹ A tal proposito, sempre Friedmann (1999) concorda con Pierre Lèvy, il quale già da tempo insisteva in maniera lungimirante sulla necessità di dotare l'apparato democratico di strumenti inclusivi e proporzionati alle possibilità che un sistema globale richiedeva. Nella fattispecie, il riferimento è a ciò che in alcuni casi viene definita come democrazia partecipativa, ma che Levy identificava nei termini di “democrazia diretta computerizzata” (Levy, 1994), in relazione alle possibilità offerte dalle tecnologie di allargare il sistema democratico a una platea potenzialmente enorme.

¹² Adagio tedesco del xv secolo ripreso da Weber nel *Die Stadt*, per ricordare come nella città tedesca medievale i servi avevano possibilità di affrancarsi dai loro padroni feudali soltanto dopo un periodo di permanenza in città. Questo rimando possiede valore al giorno d'oggi quando parliamo di cittadinanza. Il termine cittadino, termine alla base del senso di urbanità, declinato in questo caso come sinonimo di libertà, non trova in molti casi un corrispettivo contemporaneo. Tale asimmetria prima terminologica e poi effettiva tra il cittadino e il non-cittadino si esprime anche attraverso lo spazio (Lefebvre, 1976).

globale ma muovendosi su una micro-prospettiva locale, che ci ha portato a *galleggiare e fluttuare* tra le diverse situazioni e possibilità di analisi che tali spazi offrono. Adottare una tale prospettiva ha significato porsi nella condizione di aprire quelle soglie poste a separare e proteggere lo spazio (Perec, 1969), dove si confrontano – e si confondono – linguaggi e culture diverse.

Al ricercatore “mobile”, che nei momenti di “deriva urbana” faceva del *walkscaping* il suo metodo di ricerca, tali situazioni hanno richiesto talvolta che si adottasse uno sguardo più attento e selettivo; il ricercatore si fermava, si “situava” adattandosi alle occasioni di ricerca, utilizzando strumenti complementari quali la fotografia e il video o le registrazioni sonore. Quando queste non sembravano essere esaustive, il ricercatore si muoveva su un altro piano: dal terreno materiale e fisico della città, ci si muoveva così verso l’esplorazione del campo telematico “virtuale” del web, conducendo un’analisi *netnografica* inoltrandosi e osservando tra le piazze virtuali della rete.

Quasi come ci fosse la necessità di aggiungere di volta in volta un dispositivo di indagine, strumenti e approcci hanno finito talvolta per completarsi, donando, da un lato, complessità alla ricerca, dall’altro, aumentandone e facilitandone le possibilità di lettura da diverse angolature. In questo modo, ciò che non era semplice o talvolta possibile spiegare solamente attraverso la scrittura, è stato reso con l’ausilio delle immagini, dei suoni o dei racconti delle note di campo.

In un continuo rimando tra pratica e metodo, ciò che si è tentato di fare è stato cercare di adottare uno “sguardo cosmopolita” (Beck, 2005), volto a recuperare delle forme possibili di “interazione cosmopolita”, nella convinzione che all’interno di tale schema interattivo tra “genealogie locali e storie globali” (Vereni, 2017: 13) prendano forma quei “cosmopolitismi locali”, scoperti e verificati “su strada”.

Il fare della ricerca un’attività quanto più possibile “normale e quotidiana” (nelle forme di interazione, nella creazione una rete di contatti, nei “sopralluoghi geografici”) ha rivelato che ciò che appare come una forma di rottura e discontinuità nello spazio urbano, risulta essere invece la prova della vitalità del territorio, dando vita dunque a nuove forme di realtà quotidiana, di “normalità urbana”, di “indifferenza alla differenza” (Amin, 2016), nel momento in cui tali “soglie discontinue” nella trama reticolare dell’urbano globale partecipano a ridefinire gli assetti politico-amministrativi e modellare con nuove forme il paesaggio urbano della città. Il cosmopolitismo “risorgente” che i numerosi studi hanno

contribuito a disegnare¹³, è un cosmopolitismo frammentario, non chiaramente articolato all'interno di un quadro politico (proprio perché alimentato da diverse “rappresentazioni del mondo”, con le proprie strutture e i propri immaginari). Per riprendere le parole di Pnina Webner possiamo parlare di “cosmopolitismi vernacolari” (Webner, 2017), che ricadono dunque sotto la lente (paradossale) della località: ogni località sviluppa la propria forma di approcciare il cosmopolitismo.

Per una “geografia pop”

Legato a quanto detto sulla “normalizzazione” e “quotidianizzazione” della differenza (Amin, 2016) e della pratica della ricerca, un altro aspetto ruota attorno ai termini di *publicness* e “popolarità”, che riguardano da vicino il dibattito che interessa la geografia, intesa come disciplina la cui funzione è, tra le altre, quella di “raccontare il mondo”.

Le “camminate di ricerca”, le persone incontrate e conosciute, le interviste effettuate o le “situazioni” alle quali ho potuto prendere parte, così come l'insieme di metodologie e di materiali raccolti, fanno parte di un discorso più ampio che, per me in quanto ricercatore ricercatore, ma soprattutto come attore nello spazio pubblico, è condensato in due parole in relazione alla presenza migratoria nello spazio urbano. Normalizzazione e quotidianità del discorso migratorio attraverso la conoscenza. Chiamerò, anche per questo motivo il mio percorso frutto di una “geografia pop”.

Durante le “Giornate della geografia 2018”¹⁴, si è parlato di una *public geography*¹⁵ come soluzione necessaria alla riforma della disciplina. L'incontro, tenutosi a Padova, ha riunito un numero considerevole di geografi Italiani impegnati per l'occasione a cercare di dare una definizione di geografia pubblica, di valutarne e osservarne implicazioni e criticità. Da questo incontro, tuttavia, una cosa è parsa sollevarsi in particolare: la volontà di ridotare la geografia di un atteggiamento pubblico per riportare le conoscenze geografiche di base o specifiche tanto nelle istituzioni educative, quanto nei discorsi quotidiani; la necessità di una geografia

¹³ Si veda: Escallier, 2003.

¹⁴ Le giornate in questione si sono tenute a Padova, nei giorni 13 14 e 15 settembre 2018.

¹⁵ Recita il manifesto, redatto dal comitato organizzatore: “L'adozione del termine inglese *public* si giustifica sia in riferimento al dibattito internazionale e ad analoghe iniziative avviate da altre discipline (*public history*, *public anthropology*...), sia per la difficile traduzione del termine in italiano che con l'espressione “geografia pubblica richiama implicitamente le politiche pubbliche e la distinzione pubblico/privato.” Per consultare il manifesto: <https://www.ageiweb.it/wp-content/uploads/2018/03/Manifesto-Public-Geography-DEF.pdf>

che si distingua, che sappia comunicare non soltanto all'interno della stessa comunità accademica, ma che mostri la sua validità sia in termini di didattica e di insegnamento che nell'utilizzo di forme comunicative utili alla disseminazione dei risultati di ricerca, in misura complementare alla sua vocazione interdisciplinare e alla natura etica della ricerca geografica.

È questo il senso di “pop” che ci interessa: una geografia “popolare”, che sappia muoversi tra la gente e osservarne pratiche e movimenti, analizzandoli e prendendone coscienza in forma “quotidiana” e pubblica. Si tratta di un approccio che riprende discorsivamente alcuni tratti della cultura *pop*, soprattutto in riferimento alle forme musicali e pittoriche, alle sue forme di diffusione e alla capacità di giungere in maniera diretta e immediata al pubblico. Fare della “geografia pop” ha significato in questa sede aprirsi a differenti approcci non solo nella maniera in cui la ricerca viene condotta, ovvero nell'utilizzo di un metodo che apre alle contaminazioni di più discipline; ma, anche, nella maniera in cui questa viene – non soltanto scientificamente – diffusa. Anche in quest'accezione il rimando più chiaro e diretto è alla musica, al cinema o alla televisione e, più in generale, alle forme di diffusione contemporanea di narrazioni multimediali. Il *pop*, sempre in relazione all'arte e alla musica, è anche un modo di lavorare sulle influenze e le contaminazioni. È a volte qualcosa di non ben chiaro e definito, difficile da avvicinare a questa o quella corrente artistica o musicale, poiché ciò che è *pop* cambia continuamente per poterlo essere, adattandosi al trascorrere del tempo; *pop* è il risultato della confluenza di più tecniche, più suoni: pop è, in questo caso, una prospettiva non lineare della narrazione. Per questo motivo si è scelto di utilizzare, come forma complementare di divulgazione dei risultati, quella del *webdocumentario*, all'interno del quale si possono ritrovare, in maniera liberamente fruibile, alcune delle situazioni di ricerca, il racconto degli strumenti utilizzati e i resoconti dell'analisi portata avanti durante questo percorso.

Cagliari, come la *Cornerville* immaginata da William Foote Whyte (1959), è una città da raccontare sotto diversi aspetti e punti di vista. Si è cercato, attraverso l'insieme degli elementi discussi, di richiamare l'attenzione sulle pratiche, sui luoghi che da queste prendono vita e sulle persone che costruiscono, giorno dopo giorno, un nuovo modo di abitare la città. Osservandole e partecipandovi si è tentato di fornire una descrizione e una narrazione della metamorfosi urbana posando lo sguardo su quelle pratiche relazionali che travalicano i confini geografici, se non per definirne i tratti, quantomeno per dubitare delle forme attraverso cui pensiamo alla città.

Indice delle Tabelle

- Tab. 1.1. Forme, oggetti e orientamenti del transnazionalismo migratorio, p. 37
Tab. 3.1. Le principali comunità straniere nella città metropolitana di Cagliari, p. 121
Tab. 3.2. Età media e mobilità interna ed esterna della popolazione straniera a Cagliari, p. 123
Tab. 3.3. Le principali comunità straniere nei quattro quartieri storici di Cagliari, p. 125
Tab. 3.4. Varietà di definizione e di accesso allo spazio pubblico, p. 132
Tab. 4.1. I nuovi luoghi di culto nella città Metropolitana di Cagliari p.165

Indice delle Figure

- Fig. 1.1. Fernand Léger, *La Ville*, 1919; olio su tela cm 231,14 x 298,45. Philadelphia Museum of Art, A. E. Gallatin Collection, 1952, p. 15
Fig. 1.2. Umberto Boccioni, *La strada entra nella casa*, 1911, Sprengel Museum, Hannover, p.19
Fig. 1.3. Jackson Pollock, *No.5*, 1948, p. 28
Fig. 2.1. Il procedimento nel metodo netnografico: un esempio, p. 86
Fig. 2.2. e 2.3. Momenti della ricerca presso la comunità religiosa musulmana pakistano-bengalese a Cagliari, p. 92
Fig. 2.4. Un'occasione di ricerca audiovisuale durante una manifestazione pubblica a Cagliari, p. 93
Fig. 2.5. La costruzione di un apparato metodologico “multimediale” e “multimetodo”, p. 98
Fig. 2.6. *Word cloud* - La costruzione di un percorso metodologico “multimediale” e “multimetodo”, p. 99
Fig. 2.7. Alcuni progetti multimediali contenuti nella piattaforma *geotelling* dell'università di Cagliari, p. 102
Fig. 2.8. Il foglio di lavoro di Klynt, il software utilizzato per la realizzazione del webdoc “Cagliari tra il qui e l'altrove. Situazioni di Cosmopolitismo urbano”, p. 109
Fig. 2.9. Tabella esemplificativa dei contenuti per tipologia e titolo presenti nel web-documentario complementare alla tesi, p.110
Fig. 3.1. Carta delle presenze cosmopolite nella città di Cagliari, p. 120
Fig. 3.2. “Sovrapposti”: percorsi urbani nello spazio pubblico, p.140
Fig. 3.3. “Overlap”: uno spazio pubblico condiviso. Le diverse manifestazioni culturali che interessano la zona della via Roma e del Largo Carlo Felice, p.141
Fig. 3.4. L'arrivo presso la Piazza del Carmine di Serigne Mame Mor Mbacké, Cagliari, p.143
Fig. 3.5. La sfilata dei muridi senegalesi tra la Piazza del Carmine e la Via Roma, giugno 2018, p. 143
Fig. 3.6. Un momento della festa dell'indipendenza filippina presso la Piazza Garibaldi, 2018, p. 148
Fig. 3.7. Occasione di ritrovo presso la piazza Ingrao, p.148
Fig. 3.8. *Soundwalking* nel quartiere Marina, tra Via Cavour e Piazza Ingrao, p.153
Fig. 3.9. Paesaggio sonoro e contesti migranti nei quattro quartieri storici di Cagliari, p. 155
Fig. 4.1. L'emersione dei nuovi luoghi di culto nel paesaggio religioso cagliaritano, p. 170

- Fig. 4.2. Localizzazione della Chiesa ortodossa rumena del Santo Sepolcro, rione Marina, p.174
- Fig. 4.3. Localizzazione della chiesa di “San Saba il Santificato” presso il rione Castello, p.175
- Fig. 4.4. Localizzazione della chiesa di Santa Restituta, rione Stampace, p.177
- Fig. 4.5. Le diverse comunità che fanno capo a differenti patriarcati ortodossi, p.180
- Fig. 4.6. La targa del tempio Sikh “Singh Sabha”, fuori dall’edificio di via San Giovanni, rione Villanova, p.182e immortalato da un’altra angolatura, p.193
- Fig. 4.7. Localizzazione del tempio Sikh di via San Giovanni, p.182
- Fig. 4.8. Alcuni fedeli si preparano prima di entrare nel tempio, p. 184
- Fig. 4.9. Un momento del Langar presso il Gurdwara di Via San Giovanni, p.185
- Fig. 4.10. Localizzazione della Chiesa Evangelica nigeriana di Vico Tofane, p.191
- Fig. 4.11. Un momento delle celebrazioni presso la chiesa di Vico Tofane, p. 193
- Fig. 4.12. UN momento della funzione immortalato da un’altra angolatura, p.193
- Fig. 4.13. Due momenti delle celebrazioni annuali per la nascita della Pentecostal Missionary Church, p.199
- Fig. 4.14. Localizzazione della moschea di Via del Collegio, rione Marina, p. 208
- Fig. 4.15. Un momento delle celebrazioni di Eïd-Al Fitr in via del Collegio, p. 208
- Fig. 4.16. Gli spazi della moschea di Via del Collegio durante l’Eïd-Al Fitr e la preghiera del venerdì, p.209
- Fig. 4.17. Localizzazione della moschea pakistano-bengalese di Via XX Settembre, p. 213
- Fig. 4.18. L’imam della moschea di Via XX settembre sta per terminare la predica prima che abbia inizio la cena, p. 221
- Fig. 4.19. Preghiera presso la moschea di via xx settembre durante il mese di Ramadan, appena conclusa la cena, p. 221
- Fig. 4.20. Localizzazione del centro di preghiera del parco di Monteclaro, p. 223
- Fig. 4.21. Localizzazione della dahira di Flumini di Quartu, p. 226
- Fig. 4.22. Un momento di ritrovo all’esterno della dahira di Flumini di Quartu, p. 227
- Fig. 4.23. Uno scatto con M., rappresentante di Touba Çakanam durante la Giornata di Cheikh Ahmadou Bamba del 2018, p. 230
- Fig. 4.24. Alcuni momenti e differenti attività che hanno luogo presso la dahira di Flumini di Quartu, p. 236
- Fig. 4.25. I luoghi del Ramadan nell’Area metropolitana di Cagliari, p. 239
- Fig. 4.26. Pratiche di sacralizzazione di alcuni spazi della città di Cagliari, p. 252
- Fig. 4.27. Una mappa “delle voci”: brevi interviste raccolte in alcuni luoghi di culto a Cagliari, p. 257
- Fig. 5.1. Immagini dalla pagina Touba Çakanam \della comunità muride internazionale, p. 280
- Fig.5.2. Immagini tratte dalla pagina facebook Touba Sardegna, Fallou Niane Touba Cagliari e dal canale youtube Touba Cagliari, p. 282
- Fig. 5.3. Immagine tratta dalla pagina facebook Touba Sardegna, p. 283

Interviste

- Intervista con Sulejiman Hijazi, 36 anni, originario della Palestina, ex portavoce della comunità islamica cagliaritana. Ottobre 2017
- Intervista con Cristina Arcidiacono, pastora della Chiesa Evangelica Battista di Cagliari. Maggio 2018
- Interviste con H., 32 anni, originario del Bangladesh, avvenute in diverse occasioni durante la primavera del 2017
- Interviste con R., 38 anni, originario del Bangladesh, responsabile per la comunità islamica pakistano-Bengalese durante i mesi di ottobre 2018 e maggio 2019
- Interviste con Hassan Laoudini., 43 anni, originario del Marocco, responsabile e portavoce per le comunità islamiche cagliaritane tra maggio-giugno 2017; Aprile 2018; maggio 2019
- Interviste Omar Zaher., 46 anni, originario della Palestina, responsabile e portavoce per le comunità islamiche cagliaritane tra maggio-giugno 2017; Aprile 2018; maggio 2019
- Interviste con Trikki Mehrez, Imam della Moschea di via del Collegio a Cagliari; maggio 2017; giugno 2018
- Intervista con D., 37 anni, originario del Senegal, (condotta a Siviglia, Spagna), febbraio 2019;
- Intervista con F. 47 anni, originario del Senegal, aprile 2019
- Intervista con Matteo Massa, consigliere comunale di Cagliari, 33 anni, maggio 2018; maggio 2019
- Intervista con F., 33 anni, originario della Costa d'Avorio, maggio 2017
- Intervista con I., 33 anni, originario del Marocco, giugno 2018
- Intervista multipla con K., Y., H., tre ragazze di 20 e 21 anni originarie del Marocco; giugno 2017
- Intervista con S., 40 anni, originario delle Filippine, giugno 2018
- Intervista con Sunny Olatunde, pastore della chiesa Evangelica nigeriana di Vico Tofane, ottobre 2018
- Intervista con Stefano Meloni, della chiesa Evangelica Battista di Cagliari, marzo 2019
- Intervista con Singh Sandeep, responsabile della comunità Indiana a Cagliari e interno al tempio Sikh di via San Giovanni
- Intervista con I., 44 anni, originario del Senegal, maggio 2017; aprile 2018; maggio e luglio 2019

Bibliografia

- AA.VV., (2016), *Sociologia, Immagini e Ricerca Visuale, Società Mutamento Politica*, Rivista italiana di Sociologia, Firenze University press.
- AA.VV., (2018), *Mouvements migratoires d'hier et d'aujourd'hui en Italie*, n.mon. de "Revue Européenne des migrations Internationales", n. 1/2018, vol.34
- ACOSTA MORENO M. A. (2015), *Observación flotante como herramienta metodológica para el estudio de producción audiovisual amateur publicada en el portal YouTube*, in A. De Pedro, E. Rosauo, (eds.), in *Como ver como. Textos sobre cultura visual latinoamericana*, Editorial Foc S.L, Barcellona.
- AGEI (2018), *Manifèsto per una Public Geography*, AGEI, Padova.
- AGEI (2019), *Il ruolo pubblico della geografia. Teorie e tradizioni a confronto*, Roma, 8 novembre 2019, cds.
- AGIER M. (1999), *L'invention de la ville, banlieues, townships, invasions e favelas*, Archives contemporaines, Parigi.
- AGIER M. (2011), *Je me suis réfugié là!*, in "Le sujet dans la cité", 2011/1, n. 2, pp. 90-99.
- AGIER M. (2014), *Parcours dans un paysage flottant de frontières*, in "Revue européenne des migrations Internationales" (en ligne), vol. 30, n. 2/2014, pp. 13-23.
- ALAIMO A. (2011), *Cosmopolitismo un concetto per agire* in G. De Spuches (a cura di), *La città cosmopolita. Altre narrazioni*, Palumbo Editore, Palermo, pp. 207-227.
- ALAIMO A. (2012), *La geografia in campo. Metodi ed esperienze di ricerca*, Pacini, Pisa.
- ALLIEVI S. (2009), *Mai dire Imam*, in *Popoli*, n.4, Aprile 2009, p.45
- ALLIEVI S. (2010), *La guerra delle moschee. L'Europa e la sfida del pluralismo religioso*, Marsilio, Venezia.
- ALLIEVI S. (2015), *La presenza dell'Islam nello spazio pubblico italiano: a che punto siamo?*, in P. Naso, B. Salvarani, (a cura di), *EDB*, Bologna, pp. 209-227.
- ALZIATOR F. (1976), *L'elefante sulla torre*, Zonza editori, Cagliari.
- AMATO F. (a cura di) (2008), *Atlante dell'immigrazione in Italia. Società Geografica Italiana*, Carocci, Roma.
- AMATO F. (2009), *Tra spazio, società e territorio. Il ruolo della geografia sociale nella comprensione dei luoghi marginali della città in trasformazione*, in "Bollettino della Società geografica Italiana", Roma, Serie XIII, vol 1. II, pp.137-149.
- AMATO F., COPPOLA P. (a cura di) (2009), *Da migranti ad abitanti. Gli spazi insediativi degli stranieri nell'area metropolitana di Napoli*, Guida, Napoli.
- AMATO F. (a cura di) (2012), *Sguardo sulla Napoli che cambia Spazio e società. Geografie, pratiche, interazioni*, Dipartimento di Scienze Sociali, vol. 4, Guida, Napoli.
- AMATO F., DELL'AGNESE E. (a cura di) (2016), *L'esperienza migratoria e la cultura popolare: passaggi, costruzioni identitarie, alterità*, AGEI, in "Geotema", n. 50, Agei, Roma.
- AMBROSINI M. (2009), *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna.
- AMBROSINI M., GARAU E. (2016), *Religioni, immigrazione e laicità degli Stati: equilibri mobili e dinamiche di cambiamento*, in "Quaderni di Diritto e Politica ecclesiastica", n.1, 4/2016, pp. 251-276.
- AMBROSINI M. (2017), *Migrazioni*, Egea, Bologna.
- AMBROSINI M., NASO P., PARAVATI C. (a cura di) (2018), *Il dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*, Il Mulino, Bologna.
- AMIN A. (2016), *Europa. Terra di estranei*, in E. Morlicchio, E. Pugliese (a cura di), *Mimesis/Mutamenti*, Roma.

- AMIN A., THRIFT N.J. (2005), *Città. Ripensare la dimensione urbana*, Il Mulino, Bologna.
- ANDERSON B. (1996), *Comunità immaginate*, Manifestolibri, Roma.
- APPADURAI A. (2001), *Modernità in polvere. Dimensioni culturali della globalizzazione*, Meltemi, Roma.
- ARDÉVOL E., GÓMEZ CRUZ E. (2009), *Lo visual como objeto de estudio antropológico en la era digital*, in *Antropología, medios audiovisuales y TIC: problemas y desafíos en el mundo contemporáneo*.
- ARU S., MEMOLI M. (2017), *Frammenti di uno Spazio quotidiano. Sant'Elia*. http://webdoc.unica.it/santelia/home_video/home_video.php#Miti
- ARU S., TANCA M. (2013), *Identità urbane e comunità immigrate. Il quartiere marina di Cagliari*. Agei, Roma.
- ARU S., TANCA M. (2015), *Migrare a Cagliari: spazi linguistici e marche territoriali nel centro storico* in M.V. Calvi, I. Bajini, M. Bonomi (a cura di), *Lingue migranti e nuovi paesaggi*, LED edizioni universitarie, Milano, pp. 83-100.
- ASTON J., GAUDENZI S., ROSE M. (eds) (2017), *I-Docs: The Evolving Practices of Interactive Documentary*, Columbia University Press, Londra-New York.
- ATZORI A. (2007), *L'immigrazione e l'imprenditoria cinese in Sardegna: i casi di Cagliari e Sassari*, in M. Zurru (a cura di) *Etnie in transito. Vecchie e nuove migrazioni in Sardegna*, FrancoAngeli, Milano, pp. 333-365.
- AUGÉ M. (2003), *Non luoghi*, Eleuthera, Milano.
- AUGÉ M., COLLEYN J.P. (2006), *L'antropologia nel mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano (ed. or. Fr. *L'antropologie*, Presses Universitaires de France, Parigi 2004).
- AUGE M. (2007), *Estia e Hermes. Lo spazio pubblico nella società globale* in "Domus", n. 900, pp. 116-117.
- BACHIS F. (2018), *Sull'orlo del pregiudizio. Razzismo e islamofobia in una prospettiva antropologica*, Master Aipsa, Cagliari.
- BARBERIS E. (2018), *Una figura da interpretare*, in Ambrosini, Naso, Paravati (2018), pp. 49-59.
- BARTHES R., HAVAS, R. (1977), *Ascolto*, in "Enciclopedia", vol.1, pp. 982-991, Einaudi, Torino.
- BASSETT K. (2004), *Walking as an aesthetic practice and a critical tool: some psychogeographic experiments*, in "Journal of geography in higher education", 28(3), pp. 397-410.
- BAUBOCK R. (1994), *Transnational citizenship. Membership and rights in international migration*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham.
- BAUBOCK R. (2003), *Reinventing Urban Citizenship*, in "Citizenship Studies", vol. 7 pp. 139-160.
- BAUBOCK R., FAIST T. (eds) (2010), *Diaspora and transnationalism. Concept theories and methods*, IMISCOE Research, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- BAUMANN Z. (2003), *Voglia di comunità*, Laterza, Milano.
- BAUMANN Z. (2011), *Modernità liquida*, Laterza, Milano.
- BAVA S. (2004), *Le Dahira urbain. Lieu du pouvoir du mouridisme*, in "Les annales de la recherche urbaine, Urbanité et liens religieux", n. 96, pp.135-143.
- BAVA S. (2017), *Routes migratoires et itinéraires religieux des senegalais mourides entre Touba et Marseille*, Panafrika, Dakar.
- BAVA S., GUEYE C. (2001), *Le grand magal de Touba: exile prophétique, migration et pèlerinage au sein du mouridisme*, in "Social compass", Vol.48, pp. 421-438.
- BECCI I., BURCHARDT M., GIORDA M. (2017), *Religious super-diversity and spatial strategies in two European cities*, in "Current sociology", vol.65, pp.73-91.
- BECK U. (2002), *The Cosmopolitan society and its enemies*, in "Theory, Culture & Society", n. 19 1-2/2002, pp.17-44.

- BECK U., MAGATTI M., MARTINELLI M. (2005), *La Svolta Cosmopolita*, in "Studi di Sociologia", Anno 43, Fasc. 2 (Aprile-Giugno 2005), pp. 105-153.
- BECK U. (2009), L'Europa cosmopolita. Realtà e utopia, in "Mondi Migranti", fascicolo 2, 2009, pp. 7-22.
- BECK U. (2013), *Territori Instabili - Confini e identità nell'arte contemporanea*, materiali per un corso interdisciplinare, 6/2013, Mandragora, Firenze.
- BELLINO L., CATTEDRA R., MEMOLI M., PUTTILLI M. (2017), *Les enjeux de la gouvernance urbaine en Italie. Les Città metropolitane en questions*, in A. Iraki, C. De Miras, (a cura di) *Interroger les gouvernances urbaines. Entre fragmentation et contrat territorial*, Karthala, Parigi.
- BERRUTO G. (1995), *Fondamenti di sociolinguistica*, Laterza, Bari.
- BEYE C. (2011), *Les Mourides du Senegal face aux défis des nouvelles technologies, la cas d'Internet*, in "Les temps des Medias", vol.2 /2011, pp.111-117
- BHABHA H.K. (1996), *Culture's In-Between*, in S. Hall, P. Du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londra, pp. 53-60.
- BIGNANTE E. (2011), *Geografia e ricerca visuale. Strumenti e metodi*, Laterza, Bari.
- BLANCO M. (2012), *Autoetnografía: una forma narrativa de generación de conocimientos*, in "Andamios", vol.9 no.19 México may./ago. 2012, pp. 49-74.
- BOLOCAN GOLDSTEIN M. (2017), *Mobilità scalare ovvero un diverso statuto spaziale dell'urbano nella mondializzazione*, in C. Arbore, M. Maggioli (a cura di) *Territorialità: concetti, narrazioni, pratiche. Saggi per Angelo Turco*, Franco Angeli, Milano, pp. 254-274.
- BONORA P. (a cura di) (2011), *Rappresentare la territorialità*, ArchetipoLibri, Bologna.
- BORJA J., CASTELS M. (2002), *La città globale. Sviluppo e contraddizioni delle metropoli nel terzo millennio*, Novara, DeAgostini.
- BORJA J. (2006), *Rivoluzione e controrivoluzione nella città globale-ovvero le aspettative frustrate dalla globalizzazione*, in "Metronomie", anno XIII, Giugno-Dicembre, pp.193-206. (trad it. M. Di Galligani, A. Bravo 2006).
- BRIGHENTI A. (2010), *Beyond Rhythmanalysis*, in "City, Territory, Architecture", n. 5(4), pp.1-12.
- BRIVIO A. (2013), *La città che esclude. Immigrazione e appropriazione dello spazio pubblico a Milano*, in "Antropologia – Migrazioni e asilo politico", n. 15, pp. 39-62.
- BRUNO F., BUSCAGLIONI L., CELLINI E., MARAVIGLIA G. (2016), *Spazi pubblici quotidiani: esperienze di ricerca visuale a confronto*, in A. Spreafico, M. Ciampi, B. Pentimalli, F. Sacchetti (a cura di), *Sociologia, immagini e ricerca visuale. SMP, rivista italiana di sociologia*, Vol 7, n.14 pp.293-314.
- BRUSA C. (a cura di) (1999), *Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi*, FrancoAngeli, Milano.
- BRUSA C. (a cura di) (2012), *Immigrazione e processi di interazione culturale*, "Geotema", n.43-44-45/2012, AGEI, Roma.
- BURINI F. (2004), *Negozi e servizi: il paesaggio dell'immigrazione*, in E. Casti (a cura di), *Atlante dell'immigrazione a Bergamo. L'Africa di casa nostra*, Sestante, Bergamo, pp. 91-109.
- CADEDU B. (cds), *Metropolitanità. Cagliari città metropolitana europea. Opportunità e incertezze di un modello in transizione*
- CALLARI GALLI M. (2001), *Culture of the City and Culture of Women: Looking at the Mediterranean Area. Some Lines about History and Contemporaneity*, in "Plurimondi", III, 5, pp. 21-36.
- CALVINO I. (2014), *La speculazione edilizia*, Mondadori, Milano.
- CALVINO I. (2009), *Le città invisibili*, Mondadori, Milano.
- CAMOZZI I. (2010), *Esperienze spazio-temporali di giovani stranieri nella metropoli. Tra creatività e cosmopolitismo*, in Mandich (2010), pp. 186-202.

- CANANEH S. (1993), *The role of heritage in strengthening identity*, in "Heritage and society" n. 22, pp. 7-21.
- CANCELLOTTI C. (2013), *Note per un'antropologia politica del paesaggio di Israele e Palestina*, in "Lo straniero".
- CAPEL H. (1975), *La definición de lo urbano*, in "Estudios Geográficos", n° 138-139 (número especial de "Homenaje al Profesor Manuel de Terán"), febrero-mayo 1975, pp. 265-30.
- CARITAS/MIGRANTES (2014), *XIII Rapporto immigrazione 2013: tra crisi e diritti umani*, Caritas, Roma.
- CASTELLS M. (1974), *La cuestión urbana*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- CASTELLS M. (1996), *La nascita della società in rete*, Milano, Ube editore.
- CASTELLS M. (2004), *La città delle reti*, Venezia, Marsilio.
- CASTI E. (a cura di) (2004), *Atlante dell'immigrazione a Bergamo. L'Africa di casa nostra*, Sestante, Bergamo.
- CASTI E. (2004), *Il territorio dell'immigrazione: banco di prova per un'etica cartografica*, in Casti (2004), pp. 9-29.
- CATTANEO C. (2018), *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*, Cortina, Milano.
- CATTEDRA R., LAINO G. (1994), *Espaces d'immigration et formes urbaines: considérations sur le cas de Naples*, in "Revue Européenne des Migrations Internationales", n. 2, 1994, pp. 175-185.
- CATTEDRA R., MEMOLI M. (a cura di) (1995), *La città ineguale. Pratiche culturali e organizzazione della marginalità in Africa e America latina*, Unicopli, Milano.
- CATTEDRA R. (2002), *Penser, faire et transformer la ville. Les compétences des citoyens dans le monde arabe*, Karthala – URBAMA-IRMC, Parigi.
- CATTEDRA R., MEMOLI M. (2003), *Éspace public et cosmopolitisme: Naples à l'épreuve d'un inédite métissage urbaine*, in "Cahiers de la Méditerranée", Cahiers n. 67, pp. 313-344.
- CATTEDRA R., IDRISSE-JANATI M. (2003), *Espace du religieux, espace de citoyenneté, espace de mouvement: les territoires des mosquées au Maroc*, in M. Bennani-Chraïbi, O. Fillieule (éds), *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Presses de Sciences Po, Parigi, pp. 127-175.
- CATTEDRA R., GAIAS G. (2019), *Costruzioni territoriali e migrazione. Spazi del sacro e nuove identità religiose a Cagliari*, in F. Salvatori (a cura di) *Atti del XXXII congresso geografico italiano*, Roma 7-10 Giugno 2017, s.42 "Ripensando il ruolo della geografia sociale. Approcci multimetodo e partecipazione", pp. 2789-2796.
- CATTEDRA R., GOVERNA F. (2011), *Definizioni di città: concetti e teorie della geografia urbana*, in F. Governa, M. Memoli (a cura di), *Geografie dell'urbano. Spazi, politiche e pratiche della città*, Carocci, Roma, pp. 43-81.
- CATTEDRA R., MEMOLI M. (2013), *Spazi di "nuova Italia": fra situazioni di cosmopolitismo urbano e condizioni di contenimento forzato*, in S. Aru, A. Corsale, M. Tanca (a cura di), *Percorsi migratori della contemporaneità: forme, pratiche, territori*, CUEC, Cagliari, pp. 83-100.
- CATTEDRA R., MEMOLI M. (2012), *Mapping democracy: esperienze di partecipazione in contesti di conflitto urbano*, in G. Scaramellini, E. Mastropietro (a cura di), *Atti del XXXI Congresso geografico*, (13-12 giugno 2012), "Scomposizione e ricomposizione territoriale della città contemporanea", Mimesis, Milano, Vol. II, pp. 243-253.
- CATTEDRA R., MEMOLI M., PUTTILI M., GOVERNA F. (2013), *Al centro di Tunisi. Geografie dello spazio pubblico dopo una rivoluzione*.
<http://webdoc.unica.it/tunisi/it/index.html#Home>

- CATTEDRA R., TANCA M., GAIAS G. (2017), *Voci migranti e paesaggio urbano: per una lettura sonora dei processi migratori nel centro storico di Cagliari*, in "Semestrale di studi e ricerche di Geografia", n. XXI, fascicolo 2, luglio-dicembre 2017, Roma.
- CESARI J. (éd) (2002), *La Méditerranée des réseaux. Marchands, entrepreneurs et migrants entre l'Europe et le Maghreb*, Maisonneuve et Larose, Paris, Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, pp. 211-213.
- CHAMBERS I. (2013), *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma.
- CHAKRABARTY D. (2015), *The Human Condition in the Anthropocene*, Lesson at Yale University, The Tanner Lectures in Human Values, Chicago.
- CLAVAL P. (1994), *La logique des villes*, Litec, Treviso.
- COMUNE DI CAGLIARI (2017; 2016; 2015), *Atlante demografico del comune di Cagliari*, Servizi informatici, Cagliari.
- COLANTONIO S., RUSSO C. (2018), *I profili degli Imam*, in Ambrosini, Naso, Paravati (2018), pp. 69-77.
- COLUCCI M. (2018), *Storia dell'immigrazione straniera in Italia: dal 1945 ai nostri giorni*, Carocci, Roma.
- COPPOLA P. (1999), *Nuovi abitanti, Nuove mixités. Napoli: tracce di una città meticcia*, in C. Brusa (a cura di), "Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi", Vol. II, Milano, FrancoAngeli, pp. 414-422.
- COPPOLA P. (2003), *L'altrove tra noi. Dati, analisi e valutazioni sul fenomeno migratorio in Italia*, Società Geografica Italiana, Roma.
- CORI B., CORNA PELLEGRINI G., DEMATTEIS G., PIEROTTI P. (1993), *Geografia urbana*. UTET Università, Torino.
- CORSALE A. (2016), *Profilo geo-sociale del quartiere Castello*, in C. Siddi et al. (a cura di), *Castello Toolkit. Cagliari, patrimonio storico vs usi contemporanei*. (ed. it. e ingl. Cagliari, Historical Heritage vs. Contemporary Uses, Gangemi, Roma), pp. 90-95.
- CORSALE A., SISTU G. (a cura di) (2019), *Sardegna. Geografie di un'Isola*, FrancoAngeli, Milano.
- CORSALE A. (2019), "Geopolitical conflicts through transnational identities: a case from the Ukrainian community in Cagliari, Italy", in "Migration Studies" (in revisione).
- CRISTALDI F., MORRI R., (2004), *Lo studio dei fenomeni migratori a Roma e nel Lazio*, in P. Nodari, G. Rotondi (a cura di), *Verso uno spazio multiculturale? Riflessioni geografiche sull'esperienza migratoria*, Pàtron, Bologna, pp. 165-183.
- CRISTALDI F. (2012), *Immigrazione e territorio. Lo spazio con/diviso*, Pàtron, Bologna.
- CROTTI S. (1997), "Interspazi": *dai siti pubblici ai luoghi comuni*, in P. Caputo (a cura di), *Le architetture dello spazio pubblico. Forme del passato, forme del presente*, Electa, Milano.
- CROTTI S. (2000), *Figure architettoniche: soglia*, Unicopli, Milano.
- CRUTZEN P.J. (2006), *Earth system science in the Anthropocene*, Springer, Berlino.
- CUCINIELLO A. (2017), *Luoghi di culto islamici in Italia: tipologie e dati*, Fondazione ISMU iniziative e studi sulla multietnicità, Roma.
- DASSETTO F., BASTENIER A. (1991), *Europa: nuova frontiera dell'Islam* (ed. aggiornata), Edizioni Lavoro, Roma.
- DE CERTEAU M. (2001), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- DE OTO A. (2009), *L'identità religiosa e le pratiche di culto dei migranti nell'ordinamento giuridico italiano*, in Atti di Convegno (Trieste, 9 maggio 2009), "Quale riconoscimento e trattamento dei simboli e delle pratiche religiose degli immigrati nel mondo del lavoro e nella società multiculturale?", (2010), EDIESSE, Roma, pp. 41-56.
- DE SPUCHES G. (a cura di) (2012), *La città cosmopolita. Altre narrazioni*, Palumbo Editore, Palermo.

- DE WENDEN W. (2016), *Le nuove migrazioni, uomini, politiche*, Pàtron, Bologna.
- DEBORD G. (1956), *Theorie de la derive*, in "Les livres nues", n. 9 novembre 1956, Bruxelles (ripubblicato senza le due appendici in *International situationniste* n. 2 Dicembre 1958, Parigi, trad. it: Internazionale situazionista, Nautilus, Torino).
- DEBORD G. (2002), *La società dello spettacolo*, Massari, Roma.
- DEFFONTAINES P. (1948), *Géographie et religions*, Gallimard, Parigi.
- DEMATTEIS G. (1985), *Le metafore della terra: la geografia umana tra mito e scienza*, Feltrinelli, Milano.
- DEMATTEIS G. (1995), *Progetto implicito*, Franco Angeli, Milano.
- DEMATTEIS G. (2008), *Zeus, le ossa del bue e la verità degli aranci. Biforcazioni geografiche*, in "Ambiente, società, territorio", vol. LIII, 3-4, pp. 3-13.
- DEMATTEIS G., LANZA C. (a cura di) (2014), *Le città del mondo. Una geografia urbana*, UTET Università, Torino.
- DE NARDIS P., ALTERI L. (2016), *Tutta mia la città. Il sociologo e la scienza urbana (City living: the sociologist and urban science)*, in "Sociologia Italiana - AIS Journal of Sociology", n. 8/2016, pp. 21-37.
- DI BELLA A. (2012), *Spazi e Cyberspazi della città multiculturale*, in Brusa (a cura di)(2012), pp. 135-140
- DI MAIO A. (2012), *Il mediterraneo nero. Le rotte dei migranti nel millennio globale*, in De Spuches (2012), pp. 142-163.
- DIOP M.C. (1981), *Fonctions et activités des Dahira mourides urbains (Sénégal)*, in "Cahiers d'Etudes Africaines", vol 81-83, pp.79-91.
- DORIA S. (2016), *Questione di sguardi. Riflessioni ed esperienze di ricerca nel campo degli studi visuali*, in Spreafico, Ciampi, Pentimalli, Sacchetti (2016), pp. 327-338.
- ECO U. (2001), *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della cultura di massa*, Bompiani, Firenze.
- ELIADE M. (1973), *Il sacro e il profano*, Bollati Boringhieri, Torino.
- ELLIS C., ADAMS T.E., BOCHNER A.P. (2011), *Autoethnography: an overview*, in "Historical Social Research", Vol. 36, No. 4 (138), pp. 273-290.
- ESCALLIER R., GASTAUT Y. (éd) (2003), *Du cosmopolitisme en Méditerranée*, n. mon. di "Cahiers de la Méditerranée", n. 67.
- ESCALLIER R. (2003), *Le cosmopolitisme méditerranéen: Réflexions et interrogations*, in R. Escallier, Y. Gastaut (éds), *Du cosmopolitisme en Méditerranée*, "Cahiers de la Méditerranée", n. 67, pp. 1-13.
- ESPOSITO R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- FABBRO A. (2013), *Cos'è la netnografia*, Ebook Mondadori, Milano.
- FARINELLI F. (1992), *I segni del Mondo*, Carocci, Roma.
- FARINELLI F. (2009), *La crisi della ragione cartografica*, Einaudi, Torino.
- FIJALKOW Y. (2017), *Sociologie des villes*, Editions La Découverte, Parigi.
- FIORETTI C. (2013), *Abaco degli spazi urbani dell'immigrazione*, in "Crios critica degli ordinamenti spaziali", n. 2/2013, pp. 47-60.
- FONDAZIONE ISMU (Serie Storica 1995-2018), *Rapporto sulle migrazioni*, (primo-ventiquattresimo rapporto), FrancoAngeli, Milano.
- FOUCAULT M. (1967), *Des espaces autres* (conferenza al Cercle d'études architecturales, 14 marzo 1967), in "Architecture, Mouvement, Continuité", n. 5, ottobre 1984, pp. 46-49.
- FRÉMONT A., (2005), *Vi piace la geografia?*, trad. it di Gavinelli, D. (a cura di), Carocci, Roma.

- FRIEDMANN J. (1999), *Claiming rights. Cities and the spaces of democracy*, in "Plurimondi", n. 2, pp. 287-303.
- FUSCHI M. (2007), *Il Mediterraneo. Geografia della complessità*, FrancoAngeli, Roma.
- GARIGLIO L. (2017), *L'Autoetnografia nel campo etnografico*, in "Etnografia e ricerca qualitativa", Fascicolo 3, settembre-dicembre 2017.
- GARTET F., YASSINE R.I. (2013), *Sociographie des lieux de culte musulman de Perpignan*, in "Carnets de géographes", n. 6/2013, pp. 1-20.
- GATTO V. (2009), *I muri parlano. I graffiti come strumento per la decodificazione culturale*, in "Italica", 86/1, pp. 123-133.
- GAUDENZI S. (2011), *The I-doc as a relational object*, <http://i-docs.org/2011/09/08/the-i-doc-as-a-relational-object/>
- GEMMITI R. (2004), *Globalizzazione e competizione urbana: la geografia dei rischi*, in Martinelli F. (a cura di), *Città e scienze umane: sociologie del territorio, geografia, storia, urbanistica, antropologia, semiotica, informatica*, Liguori editore, Napoli.
- GENTILESCHI M.L. (2007), *Geografie dell'immigrazione: stranieri in Sardegna*, Pàtron, Bologna.
- GERBAUDO P. (2012), *Tweets and streets: Social media and contemporary activism*, Pluto Press, Londra.
- GIFREU CASTELLS A. (2014), *On documentaries and digital media. Part III*, "Research Forum dell'Open Documentary Laboratory del Massachusetts Institute of Technology" (online).
- GIORDA C. (2001), *Cybergeografia. Estensione rappresentazione e percezione dello spazio nell'epoca dell'informazione*, Tirrenia Stampatori, Torino.
- GIORDA C., PUTTILLI M. (2011), *Educare al territorio, educare il territorio*, Carocci, Roma.
- GIORDA C., STOPANI, A. (a cura di) (2017), *Ripensare lo spazio sociale: reti, mobilità e territorialità*, n. 2/2017 *Semestrare di Studi e Ricerche di geografia*, Università la Sapienza, Roma.
- GIORDA M. (2015), *I luoghi religiosi a Torino. Le religioni nei contesti urbani contemporanei*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", n. 28/2015, pp. 359-358.
- GIUBILARO C. (2016), *Corpi, spazi, movimenti. Per una geografia critica della dislocazione*, Unicopli, Milano.
- GIURIATI G. (2015), *Il suono come forma di conoscenza dello spazio che ci circonda. Una prospettiva musicologica*, in "Semestrare di studi e ricerche di Geografia", n. XXVII, fascicolo 2, luglio-dicembre 2015, Roma.
- GÖLE N. (2012), *La dirompente visibilità dell'Islam nello spazio pubblico europeo. Problemi politici, questioni teoriche*, in "Politica e società", n.1/2012, pp. 65-88.
- GOVERNA F. (2013), *Non-representational Tunisi? Spazio, luogo, pratiche* in *Al centro di Tunisi*. <http://webdoc.unica.it/tunisi/it/index.html#Home>
- GOVERNA F., MEMOLI M. (a cura di) (2011), *Geografie dell'urbano. Spazi, politiche, pratiche della città*, Carocci, Roma.
- GOVERNA F., CELATA F. (2019), *Per un rinnovato ruolo pubblico della geografia*, in "Rivista Geografica Italiana", n.126, 2/2019, pp. 121-158.
- GRANGER G.G. (2003), *Virtuel*, in Levy, Lussault (2003), p. 996.
- GRIFONE BAGLIONI L. (2015), *La citoyenneté matérielle: définition et analyse comparative France-Italie*, in "Pôle Sud", vol. 43, n. 2, pp. 13-27.
- GUARRASI V. (2009), *Esplorando la città cosmopolita*, in M. Marengo, R. A. Lisi (a cura di), "Dentro" i luoghi. *Riflessioni ed esperienze di ricerca sul campo*, Pacini, Pisa, pp. 15-27.
- GUARRASI V. (2012), *La città Cosmopolita. Geografie dell'ascolto*, Palumbo Editore, Palermo.
- GUARRASI V. (2012a), *Ibridi urbani. Città mediterranee alla ricerca di nuove identità*, in "Rivista Plexus", pp. 84-94.

- GUERROUDJ Z. (1995), *Il Ramadan ad Algeri: vissuto collettivo e pratiche urbane*, in R. Cattedra, Memoli M. (a cura di), *La città ineguale. Pratiche culturali e organizzazione della marginalità in Africa e America latina*, Unicopli, Milano.
- GUEYE C. (2003), *New information & communication technology use by Muslim Mourides in Senegal*, in "Review of African political economy", vol. 30, n. 98, pp. 629-625.
- GUEYE C. (2002), *Touba. La capitale des mourides*, Editions Karthala, Parigi.
- GUIGONI A. (2013), *Paesaggi del cibo indiani a Cagliari: la comunità sikh e il langar del gurdwara di Cagliari*, in F. Bachis, A. Pusceddu (a cura di), *Storie di questo mondo: percorsi di etnografia delle migrazioni*, pp. 239-259, Cisu, Roma.
- GUOLO R. (2001), *L'islam nascosto. Adattamento e trasformazione della religiosità nella confraternita senegalese muride in Italia*, in "Sociologia urbana e rurale", fascicoli 64-65, pp. 265-274.
- GUOLO R. (2005), *Il campo religioso musulmano in Italia*, in *Rassegna Italiana di Sociologia*, v.4, ott-dic. 2005, pp. 630-657.
- GUSMAN A. (2016), *Strategie di occupazione dello spazio urbano: il caso delle chiese pentecostali di Kampala (Uganda)*, in "ANUAC", vol. 5, n. 1, giugno 2016, pp. 107-128.
- GUSMAN A., GONZALEZ J. (2016), *Religioni e città. Approcci emergenti in antropologia urbana. Introduzione*, "ANUAC", vol. 5, n. 1, giugno 2016, pp. 91-106.
- HABERMAS J. (1990), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma.
- HABERMAS J. (2008), *Perché siamo postesecolani?* (trad it. Ceppa L.), in "Reset", 2008, n. 108, pp. 23-32.
- HANNERZ U. (1980), *Exploring the city. Inquiries toward a Urban Anthropology*, Columbia University Press, New York and Guildford, Surrey.
- HANNERZ U. (1996), *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- HARVEY D. (2007), *Neo-liberalism as creative destruction*, in "The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science", n. 610(1), 21-44
- HARVEY D. (2010), *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano.
- HARVEY D. (2012), *Rebel cities, from the right to the city to urban devolution*, Verso, Londra.
- HIDALGO M.C., HERNANDEZ B. (2001), *Place attachment: conceptual and empirical questions*, in "Journal of environmental psychology", n. 21/3, pp. 273-281.
- HERVIEU-LEGER D. (2001), *Sociologies et religion: approches classiques*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- HORSTI K. (2018), *The Mediated Commemoration of Migrant Deaths at European Borders*, in B. Cammaerts, N. Anstead, R. Stupart (eds), *Working Papers#46*, Media@LSE, London.
- HUNTER A. (2016), *Deathscapes in diaspora: contesting space and negotiating home in contexts of post-migration diversity*, in "Social & Cultural Geography", vol. 17, no. 2, pp. 247-261.
- IDOS CENTRO STUDI E RICERCHE (2015, 2016, 2017, 2018, 2019), *Dossier Statistico Immigrazione*, Edizioni Idos
- IDOS CENTRO STUDI E RICERCHE (2013, 2014), *Rapporto UNAR. Dalle discriminazioni ai diritti*, Edizioni Idos
- INDA J. X., MIRON L. F. (1999), *Migrant Voices: Fashioning Cultural Citizenship in Translocal Spaces*, in "Plurimondi" 1, n. 1, 1999, pp. 203-226.
- IORIO M., SISTU G. (a cura di) (2010), *Dove finisce il mare: scritti per Maria Luisa Gentileschi*, Sandhi, Cagliari.
- ISTAT (2019), *Rapporto SGDS 2019. Informazioni statistiche per l'agenda 2030 in Italia*, Istituto Nazionale di Statistica, Roma.
- KATZ C. (1994), *Playing the field. Questions of fieldwork in geography*, in "Professional geographer", vol.46/1, feb.1994, Cambridge, Blackwell Publishers, pp. 67-72.

- KEARNEY M. (1999), *The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism*, in "Annual Review of Anthropology", vol. 24 (1995), pp. 547-565.
- KNOTT K. (2005), *Spatial theory and method for the study of religion*, in "Temenos", 41(2), pp. 153-184.
- KNOTT K., VASQUEZ A. (2014), *Three dimensions of religious place making in diaspora*, in "Global Networks", vol. 14, 3, pp. 326-347.
- KONG L. (1999), *Cemeteries and columbaria, memorials and mausoleums: narrative and interpretation in the study of deathscapes in geography*, in "Australian geographical studies" vol. 37(1), pp. 1-10.
- KONG L. (2001), *Mapping "new" geographies of religion: politics and poetics in modernity*, in "Progress in Human geography", vol. 25(2), pp. 211-233.
- KONG L. (2007), *Religious Landscapes*, in J.S. Duncan, N.C. Johnson, R.H. Shein (eds), *A Companion to Cultural Geography*, Blackwell, Oxford, pp. 365-381.
- KONG L., WOODS O. (2016), *Religion and Space: Competition, Conflict and Violence in the Contemporary World*, Bloomsbury, London.
- KRASNA F. (2017), *Migrazioni vicine e lontane. L'importanza dell'analisi geografica nello spazio e nel tempo (anche) per la corretta lettura della contemporaneità*, in P. Magistri (a cura di), *Immigrazione e nuove territorialità. Primo quaderno del progetto SIR Inclusive communities and new territorialities. Urban spaces among sociocultural traditions and innovative processes*, Universitalia, Roma.
- LANZA N. (2013), *La Tidjaniyya in Senegal. Il ruolo delle dabira d'impresa nello sviluppo del pellegrinaggio a Fès*, in A. Piga (a cura di), *Senegal. Culture in divenire dell'Africa Occidentale*, Aiep editore, San Marino.
- LAZZARINI A. (2015), *Transizioni globali nella città. Tra nuove cittadinanze e spazi di democrazia. City's global transitions. Among New citizenships and spaces of democracy* in *Scienza & Politica*, 2015, vol. XXVII, n 53, pp. 337-355.
- LE GALES P. (2011), *Le retour des. Villes européennes. Sociétés urbaines, mondialisation gouvernement et gouvernance*, Presses de Sciences Po, Paris.
- LECCARDI C. (2010), *Cittadinanza culturale e cosmopolitismo. I giovani come "buoni cittadini"*, in Mandich (2010), pp. 203-216.
- LEFEBVRE H. (1976), *Il diritto alla città*, Marsilio, Padova.
- LEFEBVRE H. (1976a), *La produzione dello spazio*, Moizzi, Milano.
- LEFEBVRE H., REGULIER C. (2004), *Rythmanalysis, Space, Time and everyday life*, Continuum, London/New York (ed. or. *Éléments de rythmanalyse*, Éditions Syllepse, Paris, 1992).
- LEOGRANDE A. (2015), *La frontiera*, Feltrinelli, Roma.
- LEVITT P. (2003), *"You Know, Abraham Was Really the First Immigrant": Religion and Transnational Migration* in "The International Migration Review", vol. 37(3), pp. 847-873.
- LEVITT P., GLICK SCHILLER N. (2004), *Transnational perspectives on migrations: conceptualizing simultaneity*, in "International Migration Review", vol. 38(145), pp. 595-629.
- LEVY J., LUSSAULT M. (2003), *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Parigi.
- LÉVY J., LUSSAULT M. (2003), *Espace Public*, in Levy, Lussault (2003), pp. 333-340.
- LÉVY J. (2008), *"The City is Back"*, in J. Lévy (ed. 2008) *The City*, Ashgate, London.
- LÉVY P. (1996), *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano.
- LODA M. (2008), *Geografia sociale. Storia, teoria e metodi di ricerca*, Carocci, Roma.
- LORIMER H. (2005), *Cultural geography: busyness of being "more-than-representational"*, in "Progress in human geography", vol. 29(1), pp. 83-94.
- LUSSAULT M. (2003), *Religion (Espace et)*, in Levy, Lussault (2003), pp. 785-788.
- LUSSAULT M. (2003), *Visibilité (Régime de)*, in Levy, Lussault (2003), p. 997.

- LYNCH K. (1964), *L'immagine della città*, Il Saggiatore, Milano.
- MAGASSOUBA M. (1985), *L'Islam au Sénégal. Demain les Mollbas?* Editions Karthala, Paris.
- MAGGIOLI M. (2017), *La città degli individui. Luogo, cittadinanza, partecipazione*, in Magistri (2017), pp. 101-118.
- MAGISTRI P. (a cura di) (2017), *Immigrazione e nuove territorialità. Primo quaderno del progetto SIR Inclusive communities and new territorialities. Urban spaces among sociocultural traditions and innovative processes*, Universitalia, Roma.
- MANCUSO A.S. (2012), *La presenza islamica in Italia: forme di organizzazione, profili problematici e rapporti con le istituzioni*, in "Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica", (www.statoechiese.it), n. 32/2012, pp. 1-26.
- MANDICH G. (a cura di) (2010), *Culture quotidiane. Addomesticare lo spazio e il tempo*, Carocci, Roma.
- MANDUCHI P. (2002), *L'Islam in Sardegna. Problemi e prospettive*, in M. Zurru (a cura di), *Chi viene e chi va. Immigrati in Sardegna*, FrancoAngeli, Milano, pp. 119-166.
- MANISCALCO M. L. (2010), *Le minoranze religiose in Europa: costruire il legame sociale in uno spazio post-secolare*, in "La cittadinanza europea", 1-2/2010, pp. 11-31.
- MARCHAL H., STEBE J. (2018), *La sociologie urbaine*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- MARCONI M. (2015), *L'ordine del soggetto: riflessioni sul postmodernismo a partire da alcune recenti pubblicazioni*, in "Bollettino della Società Geografica Italiana", Serie XIII, vol. VIII (2015), Roma, pp. 159-177.
- MARCUS G.E. (1995), *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography*, in "Annual Review of Anthropology", vol. 24, pp. 95-117.
- MARTIN-GODOY P. (2018), *Islam y espacio público: una aproximación etnográfico-virtual a la celebración de la ruptura del ayuno (Iftar) en Granada*, in "A religião no espaço público", n. 52/2018, pp. 75-100.
- MARTINELLI F. (a cura di) (2004), *Città e scienze umane: sociologie del territorio, geografia, storia, urbanistica, antropologia, semiotica, informatica*, Liguori editore, Napoli.
- MARZANO M. (2001), *L'etnografo allo specchio*, in "Rassegna Italiana di Sociologia", XLII, n. 2, aprile-giugno 2001, pp. 257-282.
- MELLINO M. (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma.
- MEMOLI M., PISANO A., PUTTILLI M. (2017), *Gentrification e cosmopolitismo a Cagliari. Il quartiere di Villanova*, in "Documenti Geografici", n.1, pp.7-28.
- MEMOLI M., GOVERNA F. (2018) *Corpo a corpo con la città. Spazi, emozioni e incontri fra Murat e La Belle de Mai, Marsiglia*, Rivista geografica italiana, Vol. 125, N. 3, pp. 313-330
- MERLER A. (1995), *Argomentazioni a proposito di interculturalità insulare. Scuola come servizio sociale*, in A. Contu et al. (1996), "Quaderni Bolotanesi", n. 22, Edizioni Passato e presente, Bolotana, pp. 103-122.
- MERRIFIELD A. (2013), *The Politics of Encounter. Urban theory and protest under planetary urbanization*, University of Georgia Press, Athens and London
- MESSANA G. (2017), *Migrando tra Senegal e Sardegna*, tesi di laurea Magistrale, UniMib (non pubblicata)
- MIRANDA A. (2002), *Les Chinois dans la région de Naples. Altérités et identités dans une économie locale en mutation*, in Peraldi (2002), pp. 431-453.
- MONDADA L., SÖDERSTRÖM O. (1991), *Communication et espace: perspectives théoriques et enjeux sociaux*, in "Cahiers di DLSL" n. 11, Université de Lausanne, pp. 107-158.

- MORENO MAESTRO S. (2013), *Cofradías sufíes senegalesas en contextos migratorios. Espacios religiosos transnacionales para la reproducción de identidades*, in "Studia Africana, Revista interuniversitàri d'estudis africans", n. 22, pp. 25-36.
- MOSCATI A. (2006), *Michel Foucault. Utopie Eterotopie*, Cronopio, Napoli.
- NASO P. (2019), *Perché gli Imam*, in Ambrosini, Naso, Paravati (2018), pp. 37-49.
- NAST H. (1994), *Women in the Field: Critical Feminist Methodologies and Theoretical Perspectives*, in "The professional geographer", vol. 46. Issue 1, pp. 54-66.
- NEVE E. (2006), *Exploración de espacios y lugares digitales a través de la observación flotante. Una propuesta metodológica*, in M. Mora (ed.) (2007) *Entre Escotomas y Fosfenos*, Editorial UOC. Esp., pp. 179-194.
- NONNIS G.L. (2018), *Cagliari: nuove passeggiate semiserie in Castello*, Arkadia, Cagliari.
- NONNIS G.L. (2018), *Cagliari: nuove passeggiate semiserie in Marina*, Arkadia, Cagliari.
- NORI F., GUADAGNINI W. (a cura di) (2013), *Territori instabili. Confini e identità nell'arte contemporanea*, Mandragora, Firenze.
- OBINU A. (2013), *Harraga o migranti irregolari algerini verso la Sardegna*, in Aru, Corsale, Tanca (2013), pp. 263-272.
- OLIVI A. (2014), *Il laboratorio urbano della città mediterranea*, in "Rivista di Sociologia urbana e rurale", 2014, n.104 pp. 7-11.
- OMENETTO S. (2017), *Geografia e spazio sacro. Il processo di costruzione sociale dei gurdwara*, in "Semestrale di studi e ricerche di Geografia", n. XXI, fascicolo 2, luglio-dicembre 2017, Roma
- ORRÙ P. (2017), *Il discorso sulle migrazioni nell'Italia contemporanea. Un'analisi discorsiva sulla stampa 2000-2010*, FrancoAngeli, Milano.
- PACE G. (2004), *Modi di pensare e vedere la città mediterranea*, Irem, Napoli.
- PALTRINIERI CASELLA A. (a cura di) (2006), *Un futuro in gioco. Tra Muridi Senegalesi e Comunità italiana*, FrancoAngeli, Milano.
- PANDOLFI A. (a cura di) (1998), *Archivio Foucault. Interventi, colloqui, interviste*, Feltrinelli, Milano.
- PAPOTTI, D. (2007), *Geografie del "sacro". Riflessioni sul ruolo di spazio, territorio, paesaggio nella dimensione religiosa*, in F. Squarcini, (a cura di), *Topografie della "santità"- Studi sulle simbolizzazioni religiose dei confini e sulla geografia politica delle tradizioni religiose*, Società editrice fiorentina, Firenze, pp. 11-30.
- PARBUONO D. (2016), *Il centro del centro. Il Tempio buddhista e il Capodanno cinese nello spazio urbano di Prato*, in "ANUAC", vol.5, n.1, giugno 2016, pp. 171-203.
- PASOLINI A. (2009), *San Michele di Cagliari. Architettura e arredi di una chiesa gesuitica*, in "Theologica & Historica", n. XIX, pp. 303-334.
- PEDDIS F. (2013), *Sardegna. Nuova porta tra Africa e Europa Mediterranea*, in Aru, Corsale, Tanca (2013), pp. 275-289.
- PERALDI M. (éd.) (2002), *La fin de Norias. Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Maisonneuve & Larose - Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Parigi – Marsiglia.
- PERALDI M. (2014), *Du colonial au transnational, les mutations de l'espace migratoire euromaghrébin*, in "Migrations et mutations de la société française", (2014), pp. 94-102.
- PEREC G. (1974), *Espèces d'espaces*, Galilée, Paris (trad. it. *Specie di spazi*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009).
- PIAGGIO R. (2016), *Il racconto tra osservazione e partecipazione. Autoetnografia di una festa*, in "ECHI, Etografie italo-svizzere per la valorizzazione del patrimonio immateriale", pp. 1-15.

- PIANGERELLI L. (2004), *Tribale e globale: internet e le metamorfosi della comunicazione*, in "Africa: Rivista Trimestrale Di Studi E Documentazione Dell'Istituto Italiano per L'Africa E L'Oriente", 59(3/4), pp. 466-480.
- PIGA A. (a cura di) (2001), *Islam e città nell'Africa a sud del Sahara. Tra sufismo e fondamentalismo*, Liguori editore, Napoli.
- PIRNI A. (2005), *Virtù e Cosmopolitismo in Kant*, in "Studi Kantiani", 18, pp. 99-115.
- PORTES A., GUARNIZO L.E., LANDOLT P. (1999), *The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field*, in "Journal of Ethnic and Racial Studies" n. 22:2, pp. 217-237.
- PORTES A. (2003), *Conclusion: Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism*, in "International Migration Review", vol. 37, issue 3, pp. 874-892.
- PUTTILLI M. (2014), *Towards a multimedia approach in geographical research and education. Reflections from the web-research Al centro di Tunisi – Au centre de Tunis*, in "Journal of Research and Didactics in Geography (J-Reading)", 2(3), 2014, pp. 43-60.
- PUTTILLI M. (2017), *Multimedialità e geografia. Le opportunità offerte dagli interactive documentary (i-doc)*, in "Semestrale di Studi e Ricerche di geografia", XXIX, Fascicolo 1, gennaio-giugno 2017, Roma, pp. 137-148.
- RACINE J.B. (1993), *La ville entre dieu et les hommes*, Anthropos Economica, Paris.
- RACITI P. (2009), *La dimensione della cittadinanza come spazio del riconoscimento. Sfida alla globalizzazione oltre le appartenenze identitarie*, in "Dialeghestai", Rivista di filosofia, n. 11 anno 2009.
- RAFFESTIN C. (1985), *Religions, relations de pouvoir et géographie politique*, in "Cahiers de géographie du Québec", 29/76, pp. 101-107.
- RAULIN A., CONORD S., BERTHOMIÈRE W., EBILITIGUÉ I., FÄRBER A., MA MUNG G. & VEIGA GOMES H. (2016), *Migrations et métropoles: visées photographiques*, in "Revue européenne des migrations internationales", vol. 32(3), pp. 69-130.
- RICCIO B. (2001), *L'urbanizzazione Muride e le migrazioni transnazionali senegalesi*, in Piga (2001), pp. 271-283.
- RICCIO B. (2008), *Toubab e vucumprà. Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Cleup, Collana Antropologia, Padova.
- RIVA C. (2005), *Spazi di comunicazione e identità immigrata*, FrancoAngeli, Milano.
- RONCAYOLO M. (1997), *La città. Storia e problemi della dimensione urbana*, Piccola biblioteca Einaudi, Torino.
- ROSS E. (2011), *Globalizing Touba. Expatriating disciples in the world city network*, in "Urban Studies", vol. 48(14) pp. 2929-2952.
- ROSE G. (2007), *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, Sage, London.
- ROSSI U., VANOLO A. (2010), *Geografia politica urbana*, Laterza, Roma.
- RUSSO C. (2019), *Un profilo quantitativo*, in Ambrosini, Naso, Paravati (2018), pp. 59-69.
- SANSEVIERO S. (2015), *Globalizzazione e territorio urbano contemporaneo*, in A. Augustoni, P. Giuntarelli, R. Veraldi (a cura di), *Sociologia dello spazio, dell'ambiente e del territorio*, FrancoAngeli, Roma, pp. 116-130.
- SASSEN S. (1991), *The global city, New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton.
- SASSEN S. (2004), *Introduire le concept de ville globale*, in "Raisons politiques", n. 15(3), pp. 9-23.
- SASSEN S. (2008), *Una sociologia della globalizzazione*, Einaudi, Torino.
- SCHAFFER R.M. (1985), *Il paesaggio sonoro*, Ricordi - LIM, Lucca.

- SCHMIDT DI FRIEDBERG O. (1994), *Islam, solidarietà e lavoro. I muridi senegalesi in Italia*, Fondazione G. Agnelli, Torino.
- SCHMIDT DI FRIEDBERG O. (1996), *Islam, solidarietà e lavoro. Muridi senegalesi in Italia*, in Triaud J.L. (éd), "Archives de sciences sociales des religions", n. 96, 1996. pp. 128-129.
- SCHMOLL C. (2003), *Cosmopolitisme au quotidien et circulations commerciales à Naples*, in R. Escallier, Y. Gastaut (éds), *Du cosmopolitisme en Méditerranée*, "Cahiers de la Méditerranée", n. 67, pp. 345-360.
- SCHMOLL C. (2006), *Spazi insediativi e pratiche socio-spaziali dei migranti in città. Il caso di Napoli*, in "Studi emigrazione", pp. 699-719.
- SCIDÀ G. (2009), *Rivoluzione mobiletica e relazioni sociali nel mondo urbano*, in "Cuadernos de Arquitectura y urbanismo", n. 16, pp. 227-249.
- SECCHI B. (2007), *Prima lezione di urbanistica*, Laterza, Roma.
- SEMI G. (2010), *L'osservazione partecipante. Una guida pratica*, Il Mulino, Bologna.
- SEMIDOR C. (2006), *Le paysage sonore de la rue comme élément d'identité urbaine*, in "Flux", 2006/4, n. 66/67, pp. 120-126.
- SIMMEL G. (1903), *Metropolis and mental life*, in G. Bridge and S. Watson (eds) (2002), *The Blackwell City Reader*, MA: Wiley-Blackwell, Oxford and Malden.
- SODDU P.L. (2016), *El patio islámico del cementerio municipal de la ciudad de Granada: una primera aproximación de una reivindicación latente. Un proyecto específico para el siguiente recorrido hacia la rauda (2001-2005)*, in "Bandue", IX/2016, pp. 139-168.
- SÖDERSTRÖM O. (2006), *Studying Cosmopolitan landscapes*, in "Progress in Human Geography", n. 30/5, pp. 553-558.
- SÖDERSTRÖM O. (2009), *Urban cosmographies: indagine sul cambiamento urbano a Palermo*, Meltemi, Roma.
- SÖDERSTRÖM O. (2010), *Redefining the field auto-ethnographic notes*, in "Cultural geographies", vol. 18, n. 1, 2010, pp. 115-118.
- SOJA E.W. (2000), *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*, Wiley, Hoboken.
- SOLNIT R. (2005), *Storia del camminare*, Mondadori, Torino.
- SPREAFICO A., CIAMPI M., PENTIMALLI B., SACCHETTI F. (a cura di) (2016), *Sociologia, immagini e ricerca visuale. SMP, rivista italiana di sociologia* Vol 7, n.14.
- TAGLIOLI A. (2010), *Il volto cosmopolita dell'Europa*, in "Società e mutamento politico", vol. 1, n. 1, pp. 189-201.
- TANCA M., ARU S. (2015), *Landscape is the everywhere of the present*, "Mimesis", Vol.2, pp. 13-66.
- TANCA M. (2018), *Cose, rappresentazioni, pratiche: uno sguardo sull'ontologia ibrida della geografia*, in "Bollettino della società geografica italiana", serie 14, 1(1), pp. 5-17.
- TANCA M. (cds), *Un discorso specifico su un argomento specifico: la geografia italiana e i processi migratori*, (cds)
- TANCA M. (2020), *Paesaggio/Paesaggi*, FrancoAngeli, Milano.
- TARRIUS A. (1992), *Les fourmis d'Europe: migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, L'Harmattan, Paris.
- TARRIUS A. (2000), *Les nouveaux cosmopolitismes: mobilités, identités, territoires*, Editions de l'Aube, La Tour-d'Aigues (France).
- TARRIUS A. (2002), *La mondialisation par le bas: les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Balland, Paris.
- TEDESCHI E. (2008), *Comunicare la sociologia: il sociologo come storyteller*, in "Studi di Sociologia", Anno 46, n. 1 (2008), pp. 55-64.

- TEDLOCK B. (1991), *From Participant Observation to the Observation of Participation: The emergence of Narrative Ethnography*, in "Journal of Anthropological Research", vol. 47, n.1, (Spring 1991), pp. 69-94, University of Chicago Press, Chicago.
- THIBAUD J.P. (2013), *Commented city walks*, in "Journal of mobile culture", vol. 7, n. 1, pp.1-32.
- THRIFT N. (2008), *Non-Representational theory. Space. Politics. Affect*, Routledge, Londra.
- TORCHIN J. (2016), *Sonate en Ville Majeure (ideation urbaine pour piano)*, in "Cahiers du Comité Français de Cartographie", n. 229-230, September 2016, pp. 175-185.
- TORRICELLI G. (2009), *Potere e spazio pubblico urbano: dall'agorà alla baraccopoli*, Academia Universa Press, Milano.
- TORRICELLI G. (2013), *Spazio pubblico e società all'epoca della globalizzazione: cittadinanza e movimenti urbani*, Università della Svizzera italiana, Mendrisio.
- TUAN Y.F. (1990), *Topophilia. A study of environmental perceptions, attitudes and values*, Morningside edition, New York.
- TUAN Y.F. (1979), *Space and Place: Humanistic perspective*, in S. Gale, G. Olson (eds.), *Philosophy in Geography*, pp. 387-427.
- TUDISCA V. (2015), *Nuove frontiere della comunicazione della scienza. Il caso del webdoc*, Phd Thesis, Trieste.
- TURCO A. (1988), *Verso una teoria geografica della complessità*, FrancoAngeli, Milano.
- TURCO A. (2010), *Configurazioni della territorialità*, FrancoAngeli, Milano.
- TURCO A., CAMARA L. (a cura di) (2018), *Immaginari migratori*, FrancoAngeli, Milano.
- TURPO GEBERA O.W. (2008), *La netnografia. Un metodo de investigacion en internet*, "Educar", vol. 42, pp. 81-93.
- TURRI E. (1998), *Il paesaggio come teatro*, Marsilio editori, Venezia.
- TUSINI S. (2006), *La ricerca come relazione. L'intervista nelle scienze sociali*, FrancoAngeli, Milano.
- TUSOR P., SANFILIPPO M. (2014), *Il papato e le chiese locali*, Sette Città, Viterbo.
- VALENTINI A. (2006), *Limiti, confini, interfacce*, in "Ri-Vista. Ricerche per la progettazione del paesaggio" - Progettare sui limiti, sezione: Dialoghi, Anno 4, n. 6, Firenze University Press, Firenze, pp. 75-81.
- VANNINI P. (ed.) (2014), *Non representational theory and methodologies: re-envisioning research*, Routledge, Londra.
- VEILLARD BARON H. (2013), *Le nouveau paysage religieux de la banlieue Parisienne. L'exemple de la communauté d'agglomération "Val de France"*, in "Carnets de géographes - Géographie des faits religieux", n. 6/2013, pp. 1-17.
- VERTOVEC S. (1999), *Conceiving and Researching Transnationalism*, in "Ethnic and Racial Studies", vol. 22, n. 2, pp. 445-462.
- VERTOVEC S. (2004), *Cheap calls: the social glue of migrants' transnationalism*, in "Global Networks", n. 4, 3, 2004, pp. 219-224.
- VERTOVEC S. (2007), *Super-diversity and its implications*, in "Ethnic and Racial Studies", vol. 30, n. 6, pp. 1024-1054.
- WALLERSTEIN I. (2013), *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, (trad it. di Errico M), Asterios, Trieste.
- WEBER M. (2003), *La città*, (trad. it. di Palma M.), Donzelli, Roma.
- WHITE W.F. (2011), *Street corner society. Uno slum italo-americano*, Il Mulino, Bologna.
- WIRTH L. (1938), *Urbanism as a Way of Life*, in "American Journal of Sociology", vol. 44, n. 1, pp. 1-24.
- ZURRU M. (2007; 2008; 2009), *Rapporto sulle migrazioni in Sardegna*, Cuec, Cagliari.

ZURRU M. (a cura di) (2007), *Etnie in transito. Vecchie e nuove migrazioni in Sardegna*, FrancoAngeli, Milano.

Siti consultati e articoli riportati nel testo

www.vistanet.it Immigrazione: da Piazza delle Badanti a Piazza Algeri, nuovi dormitori a cielo aperto -31/08/2016).

www.liantza.it/pdf/ras/Associazioni_Regione_Sardegna.pdf

www.comunecagliarinews.it, 9 maggio 2016

www.comunecagliarinews.it/rassegnastampa.php?pagina=29694

www.seneweb.com/news/Societe/universite-de-touba-la-famille-de-serign_n_278963.html

www.facebook.com/UnioneSarda/posts/i-musulmani-di-cagliari-chiedono-una-moschea/220386571359754/

www.migrantes.it/2019/10/25/la-mobilita-italiana-il-tempo-delle-scelte-rapporto-italiani-nel-mondo-2019/

<https://edition.cnn.com/2015/09/10/europe/migrant-facebook-refugees/>

<https://tgfuneral24.it/2019/05/07/i-musulmani-di-cagliari-senza-un-cimitero-e-indispensabile-per-seppellire-i-nostri-fratelli-morti/>

<https://vimeo.com/vjnaj>

https://www.huffingtonpost.it/2016/03/07/facebook-cimitero-virtuale_n_9397344.html

<https://www.vitobiolchini.it/2011/07/25/ecco-le-richieste-dei-musulmani-cagliaritani-al-nuovo-sindaco-zedda-uno-spazio-piu-grande-in-cui-pregare-e-insegnare-larabo-parole-sante/>

<http://kissaqani.blogspot.com>, “22 giugno, Cagliari capitale del muridismo”.

Musulmani: La fatica di vivere (e di morire) in Italia, in “Gli Stati generali”, 1 novembre 2015

<https://vimeo.com/vjnaj> “La voie Baye fall”

<https://codacons.it/il-funerale-c-e-anche-low-cost-pero-attenzione-alle-clausole/>

<http://www.comunecagliarinews.it/rassegnastampa.php> (relativo al periodo 2006-2019; consultato nel periodo 2016-2019)

www.dossierimmigrazione.it/storico-dossier/ (consultato nel periodo 2016-2019)

www.confraternite.it/confraternita/2135

www.ismu.org/pubblicazioni/elenco-delle-pubblicazioni/#1538405467483-e49a47c4-65b1 (consultato nel periodo 2016-2019)

<https://www.pewforum.org/2012/03/08/religious-migration-exec/>

www.istat.it (2018; 2019)

www.migrantes.it

www.caritasdiocesana.it

www.monumentiaperti.com

www.osservatoriopr.net

www.cesnur.it

www.chiesabattistadicagliari.net

www.cnn.it

www.codacons.it

www.dizionariolarousse.it, 2019

www.tuttitalia.it

www.unchr.com.
www.treccanionline.com
www.confraternite.it