

Gianluca Gaias

TRA IL QUI E L'ALTROVE

**Situazioni e pratiche
di cosmopolitismo urbano a Cagliari**



FrancoAngeli 

Nuove Geografie. Strumenti di lavoro

Nuove Geografie. Strumenti di lavoro

Collana diretta da Marina Bertocin (Università di Padova)

Coordinamento del Comitato scientifico: Andrea Pase (Università di Padova)

Comitato scientifico:

Tiziana Banini (Sapienza Università di Roma), Raffaele Cattedra (Università di Cagliari), Egidio Dansero (Università di Torino), Elena Dell'Agnese (Università di Milano Bicocca), Giulia De Spuches (Università di Palermo), Floriana Galluccio (Università di Napoli L'Orientale), Francesca Governa (Politecnico di Torino), Mirella Loda (Università di Firenze), Claudio Minca (Università di Bologna), Paola Minoia (Università di Torino), Davide Papotti (Università di Parma)

Questa collana intende proporre esplorazioni sul terreno dei nuovi modi di rappresentare, studiare e discutere il territorio. Nuovi modi perché gli oggetti della ricerca geografica cambiano: mutano gli assetti territoriali, si affacciano altri attori, si identificano tematiche inedite o interpretate con inedite sensibilità.

Il nuovo richiede superamento.

Da un lato come capacità di oltrepassare i limiti disciplinari per collegarsi a quanto si sta elaborando nelle scienze vicine e che utilmente possiamo incrociare. Dall'altro come disponibilità ad andare oltre le più consolidate costruzioni teoriche che la disciplina ha sinora prodotto per saggiare ipotesi diverse.

Il nuovo richiede aderenza.

Aderenza al lavoro di terreno, all'indagine di campo, all'ascolto del territorio e delle soggettività che in esso si esprimono. Aderenza al rigore metodologico, da unire al gusto per la sperimentazione.

La collana proporrà strumenti di lavoro, perché nuove geografie chiedono sguardi diversi rispetto a quelli praticati sinora. Senza alcuna pretesa di esaustività e senza alcun accantonamento del lavoro compiuto sinora dalla geografia. Piuttosto, appunto, con la disponibilità a praticare, a maneggiare nuovi attrezzi, sapendo che il lavoro è in corso e che a loro volta queste nuove geografie domani verranno superate.

La collana si rivolge in primo luogo alla comunità dei geografi e ai colleghi di altre discipline interessati al territorio, ma ha l'obiettivo di allargare la platea degli interessati a questi nuovi "discorsi sul mondo". Un'attenzione particolare verrà data al linguaggio, per contaminarlo con apporti differenti e per renderlo fruibile ad occhi diversi e non solo agli "esperti".

I testi da pubblicare sono sottoposti a un doppio referaggio, al fine di certificare la qualità del prodotto e la sua congruenza agli obiettivi della collana. Il referaggio è inteso come un momento di crescita e di ulteriore sviluppo del lavoro scientifico e non come una mera attività di valutazione.



Il presente volume è pubblicato in open access, ossia il file dell'intero lavoro è liberamente scaricabile dalla piattaforma **FrancoAngeli Open Access** (<http://bit.ly/francoangeli-oa>).

FrancoAngeli Open Access è la piattaforma per pubblicare articoli e monografie, rispettando gli standard etici e qualitativi e la messa a disposizione dei contenuti ad accesso aperto. Oltre a garantire il deposito nei maggiori archivi e repository internazionali OA, la sua integrazione con tutto il ricco catalogo di riviste e collane FrancoAngeli massimizza la visibilità, favorisce facilità di ricerca per l'utente e possibilità di impatto per l'autore.

Per saperne di più:

<https://www.francoangeli.it/autori/21>

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio "Informatemi" per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Gianluca Gaias

TRA IL QUI E L'ALTROVE

**Situazioni e pratiche
di cosmopolitismo urbano a Cagliari**

FrancoAngeli

OPEN  ACCESS

Nuove Geografie. Strumenti di lavoro

Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Lettere, Lingue e Beni culturali.
Pubblicazione realizzata con il contributo della Fondazione di Sardegna – Progetti biennali FDS ann. 2018 “Rethinking Minorities. National and Local Narratives from Divides to Reconstructions (NARRA_MI)”.



Fondazione
di Sardegna

In copertina: Antonio Congiu, Cagliari, Quartiere Marina, 2019.

Isbn edizione cartacea: 9788835127970

Isbn edizione digitale: 9788835150824

Copyright © 2023 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

Pubblicato con licenza *Creative Commons Attribuzione-Non Commerciale-Non opere derivate 4.0 Internazionale* (CC-BY-NC-ND 4.0)

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.it>

Indice

Introduzione	pag.	9
Il tema, il metodo, la ricerca		
Il tema, la ricerca	»	12
Strumenti e metodi	»	18
1. Città e forme urbane. Reti, nodi e territori mobili	»	29
1.1. Figure di città, tra età moderna e contemporanea	»	30
1.2. Processi urbani e complessità. Osservando la città contemporanea	»	35
1.2.1. La città continua	»	38
1.2.2. La città “creativa”	»	41
1.2.3. Questioni di scala: piccole, medie e grandi città	»	44
1.2.4. <i>La città è mobile</i> . Territorializzazioni, reti e connessioni	»	48
1.2.5. La città virtuale	»	51
1.3. <i>Culture is back in town</i> . Il caleidoscopio della città interculturale, cosmopolita, relazionale	»	54
1.4. L’approccio transnazionale, teorie e pratiche	»	57
1.4.1. L’agire transnazionale e il territorio circolatorio	»	61
1.4.2. Luogo, appartenenza, mobilità. <i>Place identity e place attachment</i>	»	65
1.5. Spazi migranti e “territori mobili”: il territorio urbano contemporaneo	»	71
1.6. Pensare transnazionale, ovvero quotidianizzare il fatto migratorio	»	74

2. Come gli spazi si raccontano o del cosmopolitismo urbano. Un'indagine territoriale nell'area urbana di Cagliari	pag.	77
2.1. Il contesto di riferimento. La Sardegna, Cagliari e l'area metropolitana	»	80
2.1.1. Uno sguardo sui quartieri dell'abitare	»	88
2.2. Lo spazio pubblico tra relazione, interazione quotidiana e <i>publicness</i> delle pratiche territoriali	»	92
2.3. La strada	»	96
<i>Storie dal campo: Jërëjëf Serigne Touba!</i>	»	106
2.4. Piazze e parchi urbani	»	107
<i>Storie dal campo: Domeniche a San Domenico, Piazze come piazze</i>	»	112
2.5. <i>Soundscape</i> s pubblici e attraversamenti sonori	»	113
3. Ierotopie e ierofanie, percorsi urbani tra sacro e profano	»	117
3.1. Spazi religiosi, spazi sacri e spazi culturali: una lente di osservazione privilegiata. <i>Are Gods back in town?</i>	»	118
3.2. La città "superdiversa": strategie di occupazione e organizzazione dello spazio religioso della città di Cagliari	»	121
3.2.1. Nelle chiese ortodosse, tra sovrapposizione e compromesso	»	132
3.2.2. Il tempio Sikh di via San Giovanni	»	142
<i>Storie dal campo: Desh Pardesh</i>	»	147
3.2.3. La chiesa evangelica di vico Tofane	»	148
<i>Storie dal campo: A-men!</i>	»	156
3.2.4. La comunità filippina e le chiese: tracce di un ancoraggio transnazionale	»	157
3.3. Centri di preghiera e moschee. Per una geografia dei luoghi di culto musulmano	»	160
3.3.1. Il campo religioso musulmano e i luoghi dell'Islam a Cagliari	»	164
3.3.2. La moschea di via del Collegio	»	166
3.3.3. La nuova moschea di via XX Settembre	»	170
3.3.4. Srihatta → Londra → Cagliari	»	172
<i>Storie dal campo: Il turno di Ahmed</i>	»	178
3.3.5. La moschea di Monteclaro	»	180

<i>Storie dal campo: Una mattina a Monteclaro</i>	pag.	182
3.3.6. Tra Senegal e Sardegna	»	183
3.3.7. Le molte funzioni delle <i>dahira</i> urbane. Cagliari, nodo della rete transnazionale muride	»	186
<i>Storie dal campo: Toubab a Cagliari</i>	»	192
3.4. I luoghi del Ramadan a Cagliari, tra visibilità e invisibilità	»	193
<i>Storie dal campo: Eīd Mubarak!</i>	»	198
3.5. Altre funzioni degli spazi sacri, tra sostegno e inserimento sociale	»	199
3.6. Spazi sacri tra centralità e periferie: <i>l'abito fa il monaco</i>	»	201
3.7. Dialogo, conflitto e concorrenza delle pratiche territoriali del sacro e della religione	»	208
4. Né qui né altrove: cyberluoghi e comunità virtuali sul web	»	223
Prospettive di ricerca		
4.1. Territorializzazione online, tra <i>cyberplaces</i> e piazze virtuali	»	224
4.2. Individui, gruppi, comunità religiose nel <i>cyberspace</i>	»	228
4.2.1. Una rete transnazionale al servizio della con- fraternita	»	231
4.3. Toubab Città globale. Tutte le strade portano a... Toubab	»	235
4.4. <i>Deathscapes</i> e morti transnazionali	»	242
4.5. Cyberspazio come eterotopia?	»	249
Conclusioni	»	253
Sulle tracce del cosmopolitismo urbano		
<i>L'aria della città rende liberi!</i> Lo spazio pubblico come rivelatore di pratiche dell'insorgenza	»	261
Indice delle tabelle	»	267
Indice delle figure	»	269
Interviste	»	273

Bibliografia	pag.	275
Siti consultati	»	293

Introduzione

Il tema, il metodo, la ricerca

Il lavoro che segue vuole essere 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 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 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”.

Nelle pagine di questo libro, che riprende un'indagine condotta fra il 2016 e il 2021, si parlerà di geografie di città e di territori, e in particolare di spazi pubblici e di spazi sacri che in qualche modo “vivono” contemporaneamente nel “qui e nell’altrove”. L’idea alla base di questo percorso è quella di ritrovare sul territorio dell’area metropolitana di Cagliari i segni e le forme di un’identità urbana in trasformazione, fatta di appartenenze plurali e extra-locali, che raccontano di come dalla coesistenza di “vecchio” e “nuovo” il territorio assuma nuove forme e rappresentazioni, tanto su scala locale quanto in chiave transnazionale. Cercando di combinare *urban studies* e *migration studies*, si è tentato di fornire un quadro analitico capace di raccontare come dall’interrelazione tra le mobilità umane, le mutazioni morfologiche e le pratiche 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 individua nelle forme del cosmopolitismo Mediterraneo tre diverse età, corrispondenti a un cosmopolitismo premoderno – che è stato a suo tempo “vivo” e “attivo” –, uno moderno “decadente” e uno “risorgente”, riconducibile quest’ultimo alle nuove forme del cosmopolitismo contemporaneo (Escallier, 2003, pp. 2-4). Tali forme di “*nouveaux cosmopolitismes*”

(Tarrus, 2000), si rendono evidenti sia a livello politico, in risposta alle promesse disattese dal modello multiculturalista, 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 nazionalista¹.

Sono dunque le “nuove forme del cosmopolitismo urbano” a riempire le pagine di questo volume. Queste appaiono concretamente in diversi modi e producono effetti diversi sul territorio, che in una lettura *cosmopolitica*, mostrano le possibilità di (con)dividere² gli spazi della città, in termini di co-presenza e sovrapposizione di pratiche, di usi dello spazio ma anche di suoni, tempi e ritmi dell'abitarla.

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 forme risorgenti di cosmopolitismo, 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 suggerito da Cattedra (2003), sono da ricercare e da cogliere attraverso il riconoscimento di “situazioni” urbane, sino a poco tempo fa inedite, e che appaiono come elementi di discontinuità nel tessuto urbano “tradizionale”.

Il volume si compone di due supporti autonomi e integrati: uno è quello testuale di questo libro, l'altro è un web-documento multimediale che raccoglie al suo interno fotografie, testi scritti, contenuti audio e brevi docu-video che raccontano degli itinerari fisici e di ricerca che strutturano l'impianto del lavoro³. La progettazione dell'apparato audiovisuale e interattivo, infatti,

¹Di particolare interesse a tal proposito è il lavoro di Claudio Minca dal titolo *Tra Cosmopolis e Nazione* (2008). L'autore porta la riflessione sulle tensioni generate dalla convivenza di istanze globali e istanze locali negli spazi di vita delle “città cosmopolite”, tra orientamenti extra-locali, determinati dal movimento globale di merci, persone, ideologie, etc. e le resistenze locali dei nazionalismi e dei fondamentalismi culturali e ideologici, e sul superamento di questa dicotomia nel progetto autentico della *città cosmopolita* (2008, p. 476).

²Ci riferiamo qui al titolo del lavoro di Flavia Cristaldi, *Migrazioni e Territorio. Lo spazio con/diviso* (2020), titolo “evocativo e metaforico” come lo definisce Andrea Riggio nella prefazione al libro, e che ben si presta a identificare le situazioni e le dinamiche spaziali di cui discuteremo in seguito. Se lo spazio, infatti, è *condiviso* dalle diverse comunità che lo abitano, è altresì *diviso* e a volte *divisivo*. La questione è trasversale al testo, ma in particolare, ci si riferisce qui ai capp. 3, 4 e 6.

³Il webdocumentato dal titolo “Cosmopolis” è disponibile per la consultazione all'indirizzo www.spazimigranti.it. Nel testo ricorrono numerosi riferimenti al webdoc, sotto forma di collegamenti ipertestuali che rimandano alle pagine o ai temi trattati nelle sezioni specifiche, rendendo così possibile un accesso immediato alle fonti e ai risultati di alcuni percorsi di ricerca presenti nel testo. In mancanza di riferimenti precisi, è possibile navigare nel web-

prende le sue mosse dalla volontà di proporre alcuni aspetti dello studio in chiave alternativa e complementare al solo testo scritto, avvalendosi delle possibilità offerte dagli approcci multimodali alla ricerca, tanto per ciò che riguarda il suo svolgimento, quanto per le possibilità di raccontarne i momenti e favorirne una possibile divulgazione.

La fruizione del webdocumento permette così, in maniera complementare al testo scritto, di addentrarsi nei percorsi della ricerca per le vie della città, per ritrovare i luoghi, i volti e le voci di chi ha preso direttamente o indirettamente parte al lavoro. In questo modo, il racconto della ricerca si arricchisce di una dimensione più pragmatica, che permette di ancorare e materializzare anche grazie ai suoni e alle immagini i contesti e le situazioni di cosmopolitismo che ne fanno parte.

La doppia struttura tra testo scritto e testo multimediale rispecchia un tale orientamento, che individua nelle possibilità offerte dagli I-doc uno strumento utile per la disseminazione dei risultati di una ricerca⁴. Seguendo la distinzione fatta da Puttilli, che suddivide gli I-doc geografici tra quelli prevalentemente “esplorativi”, quelli cosiddetti “localizzati” e quelli “transcalari” (Puttilli, 2017, pp.139-142), possiamo dire che il webdocumento di questo lavoro incontra le tre tipologie insieme. È *localizzato*, in quanto legato alla realtà locale del contesto cagliaritano e al suo territorio; è *transcalare*, poiché basato su una narrazione non-lineare che si muove su scale geografiche differenti, legate tra loro da trame sovrapposte e da *territori mobili*; è *esplorativo*, perché oltre all’esplorazione dello spazio della ricerca ha l’obiettivo di fare luce su un argomento ancora poco trattato sul territorio.

Lo scopo è anche quello di spiegare e presentare al meglio come è stato possibile riconoscere e analizzare i luoghi dell’indagine, senza tuttavia lasciare in secondo piano le pratiche “concrete” di interazione che in essi hanno preso piede, ovvero come ci si è potuto relazionare e interagire con gli altri protagonisti della ricerca. Sempre per questo motivo, anche all’interno del testo scritto, sono presenti alcuni brevi estratti che, insieme alle mappe realizzate, alle registrazioni audio con le voci di alcuni protagonisti, alle fotografie e ai materiali video raccolti attraverso i luoghi, fanno parte di quelle *Storie dal campo* cui è stata affidata una parte del racconto, nella convinzione che si riuscisse a comunicare meglio quello che è stato il vissuto personale ed emotivo della ricerca; un elemento che, spesso, resta fuori dall’indagine

documento alla scoperta di elementi già presenti nel testo o di altre parti non integrate in questa scrittura.

⁴ Numerosi autori hanno contribuito al recente dibattito sull’utilizzo didattico e scientifico dei webdocumentari, nutrendo una già corposa produzione accademica sul tema. Si vedano, da questa prospettiva, i contributi di Aston, Gaudenzi & Rose (2017); Gifreu Castells (2013); Tedeschi (2014); Tudisca (2015) e Puttilli (2014; 2017).

ma non fuori dal racconto. Peraltro, queste “parentesi” contribuiscono a rendere il dato geografico e spaziale più chiaro e completo: 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.

Il lavoro si inserisce, così, all’interno del recente dibattito sulla “geografia pubblica” e sulle sue applicazioni o declinazioni, nell’ottica di una disciplina capace non soltanto di descrivere il mondo, ma anche di “raccontarlo”⁵. In questa direzione, un aspetto rilevante riguarda la comunicazione dei risultati di una ricerca scientifica, in relazione alla possibile riformulazione dei linguaggi e degli strumenti comunicativi da utilizzare. 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.

Il tema, la ricerca

Il testo si compone di quattro capitoli. Nel primo, l’urbano in alcune sue forme e variabili interpretative è osservato mediante la descrizione di varie “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, 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, 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 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 territoriale e anche in senso politico: è la “città cosmopolita e interculturale”, il luogo *dove il mondo accade*.

⁵ Si vedano i contributi nati in seno alle “Giornate della Geografia” di Padova (13-15/9/2018), rispettivamente il *Manifesto per una Public Geography* e il documento frutto dell’incontro dedicato a *Il ruolo pubblico della geografia. Teorie e tradizioni a confronto*, tenutosi a Roma l’8 novembre 2019.

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) su uno scenario fatto di movimento, di passaggi e di scambi. Una città fatta di diverse *Geografie e visioni*, come recita un recente lavoro curato da Raffaele Cattedra, Marcello Tanca, Silvia Aru e Florence Troin (2021)⁶, dove si analizzano, secondo differenti approcci e prospettive, le trame storiche e contemporanee che hanno scritto, rappresentato e vissuto la città. Capoluogo della Regione Autonoma della Sardegna, Cagliari è nel nostro caso 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, sia per la sua centralità (amministrativa, politica, economica), sia per l’eterogeneità e la varietà nelle tipologie di insediamento: sono ben 134 le nazionalità che si possono contare all’interno della Città metropolitana di Cagliari, dove negli ultimi quindici anni si è registrato un notevole incremento della componente straniera della popolazione⁷.

Comunità storicamente presenti sul territorio, come quella marocchina o quella senegalese, così come gruppi più recentemente insediatisi sul territorio, provenienti dalla Romania, dall’Ucraina o dal Kirghizistan animano lo spazio interculturale della città. Gruppi e individui vivono in uno spazio “altro”, che cambia fisionomia e significato anche in virtù della confluenza e della co-presenza di lingue, religioni e *culture quotidiane* dell’abitare. È come se anche a Cagliari, contesto “provinciale” e periferico, il mondo intero rientrasse in città: lo spazio urbano insorge nuovamente, sotto uno sguardo differente, come uno spazio *cosmopolita*.

Nel volume si troveranno, dunque, alcuni aspetti e alcuni 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. Sono i *territori mobili* di cui si parlerà in questo volume, quegli spazi di persone e pratiche che vivono una condizione di mutamento e genesi continua. Territori che possono dirsi mobili, inoltre, nella misura in cui le mobilità (intese nel senso più ampio del termine per ciò che riguarda, in questo caso, l’urbano) si configurano per essere un vettore

⁶ Cfr. *Cagliari. Geografie e visioni di una città* (2021), apparso per questa medesima collana.

⁷ Per una panoramica sui dati statistici, raggruppati per categorie, si faccia riferimento al sito www.tuttitalia.it. Informazioni più puntuali relative alla componente straniera della popolazione cittadina si possono invece trovare sull’Atlante demografico del comune di Cagliari (2018).

di produzione sociale e spaziale. Si tratta di quei flussi, quegli *-scapes* (Apadurai, 2001) che convergono in un solo luogo e lo fondano, lo determinano, lo presentano, ma 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.

I capitoli 2 e 3 sono articolati intorno ai territori, ai percorsi, agli itinerari e alle situazioni evocate dal titolo del volume. Il 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, 1991; 2004), 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 Shanghai, o Londra; anche altri contesti urbani (e non solo), decisamente più piccoli, meno importanti e provinciali risentono della globalità del mondo⁸.

Uno degli obiettivi di questo lavoro è stato 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, 2000, p. 84), sino a qualche tempo fa poco o per niente riconoscibili nel paesaggio delle città e oggi parte di una struttura più ampia che mette in collegamento luoghi e territori fisicamente distanti.

Dopo aver inquadrato la natura numerica delle mobilità nell’area metropolitana di Cagliari, l’attenzione si sposta 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

⁸ 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 ad esempio: Tarrius (2002); Peraldi (2014); Bava (2004; 2017) –, 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, 2009); Torino (Göle, 2012; Giorda, 2015); Padova (De Nardi, 2017) Bergamo (Casti, 2004a; 2004b); Palermo (Guarasi, 2009; 2012a; De Spuches, 2012) o la stessa città di Cagliari. Per quest’ultimo esempio, si vedano, tra gli altri: Aru, Tanca, (2013; 2015) e Cattedra, Gaias (2019).

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 un evento pubblico – come una delle manifestazioni a carattere religioso che interessano, ad esempio, la comunità senegalese locale –, di un corteo o di un evento specifico e calendarizzato – per esempio il capodanno cinese, o la festa di Eïd-Al-Fïtr che segna la conclusione del mese di Ramadan per le comunità musulmane –, 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).

È questo insieme di usi, di pratiche territoriali e di tradizioni differenti e “sovrapposte” a dare visibilità e voce ad alcune componenti dello spazio urbano che rimangono spesso inespresse, invisibili e inascoltate.

Sono queste le “situazioni e le pratiche 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 *kosmos* rientra in città grazie alla presenza di gruppi, di persone, di comunità, di fedi e di tradizioni che utilizzano nuovamente lo spazio come teatro della propria apparizione e 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 capitolo successivo, intitolato “*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, custodi di quei tratti di autenticità spesso perduti nella mobilità, che è stato possibile condurre un’analisi topografica e partecipata, volta a indagare come la dimensione religiosa della socialità permetta a individui e collettività 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, 2010) 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” (Guarrasi, 2012a).

Lo studio su 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 o dimostrazioni politiche collettive e comunitarie come l’Eīd-Al-Fītr o altre festività legate alla religione musulmana, o la Pasqua ortodossa, o ancora la sfilata in occasione della festa dell’indipendenza kirghisa – per citare alcuni esempi –, 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, 1973, p.15).

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 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?

Questi sono i principali interrogativi che hanno animato e guidato l’indagine, tra chiese evangeliche e ortodosse, moschee, templi e associazioni di varia natura; all’interno di questo insieme eterogeneo di appartenenze e pratiche, 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” nello spazio pubblico urbano (Göle, 2012); dall’altro, perché una retorica costante e caratterizzante ne ha descritto (spesso in maniera impropria) i tratti, diffusi particolarmente attraverso i mass-media e entrati a far parte dell’immaginario pubblico sulla religione islamica.

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, per rendere chiare alcune dinamiche di intersezione e di dialogo, ma anche di concorrenza o conflitto dovute alla presenza (o all’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 transna-

zionale 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 capaci di catalizzare, trasmettere e condensare una serie di informazioni e di significati legati – su scale diverse – a temi quali la globalizzazione, la tolleranza, il cosmopolitismo, la convivenza plurale e la cittadinanza (Kong, Woods, 2016; 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 (tra gli altri: Eliade, 1973; Raffestin, 1985; Racine, 1993; Knott, 2005; Kong 2001; Kong, Woods, 2016; Ambrosini, Naso, Paravati, 2019), con una produzione accademica rilevante soprattutto negli ultimi decenni⁹, analizzando in che modo le mobilità umane siano veicolate o facilitate dalla matrice religiosa, o – ed è questo l'argomento principale cui ci riferiamo – in che modo 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.

Parallelamente all'analisi condotta sul terreno, l'analisi si è mossa “alterando” il campo fisico degli spostamenti del ricercatore¹⁰. 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, l'indagine si muove sul finale verso un “campo parallelo”, identificato nel web e in alcune sue forme di utilizzo sociale (nello specifico, i social network), per osservare come alcune comunità tentino di “appropriarsi” di tali spazi “virtuali”. Il quarto capitolo, intitolato “*Né qui né altrove: cyberluoghi e comunità virtuali sul web. Prospettive di ricerca*” mira così a fornire elementi utili e spunti di ricerca innovativi allo sviluppo di 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.

⁹ 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), i lavori di Knott e Vazquez (2014) o, ancora, le testimonianze ispanofone su alcune comunità religiose nel sud della Spagna (Moreno Maestro, 2013; Martin-Godoy, 2018).

¹⁰ Per comodità di utilizzo da parte di chi scrive, viene usata nel testo la formula “ricercatore” unicamente al maschile. La stessa ricorre più volte nel testo, nonostante sia da intendersi come rivolta a qualsiasi interlocutor*.

Strumenti e metodi

Non si tratta solo di città *lato sensu*. Parlare di panorami della mobilità, paesaggi migratori o “spazi del cosmopolitismo urbano” 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, 2016, p.14)

Se poniamo come atto primo della “scrittura della terra” il movimento dell’uomo che disegna traiettorie, segna percorsi e limiti e che nel suo muoversi pensa, abita e costruisce 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, 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. 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 problemi di natura operatoria. Prima di proseguire, dunque, è necessario fare alcune precisazioni di carattere metodologico, utili a comprendere le diverse posture assunte durante la ricerca e, inoltre, emblematiche di per sé del carattere che questa ha assunto. Quello tra città e mobilità è un legame intenso e duraturo. Allo stesso modo, il rapporto che si instaura tra il ricercatore e la *sua* città diventa un rapporto dialettico che implica l’apprendimento di un linguaggio, quello urbano, che è fatto anche di mobilità, di vecchio e di nuovo corso. Parallelamente, all’interno dell’urbano si svolge la vita della ricerca e del ricercatore, fattore che determina spesso un adattamento al campo e l’assunzione di diverse posture, che scaturiscono dall’utilizzo di strumenti differenti o dal contatto con situazioni e occasioni di diversa natura e tipologia¹¹.

È questo un primo e fondamentale aspetto legato al metodo e riguarda il posizionamento di chi conduce la ricerca, che “ricollocandosi” nello spazio

¹¹ Cfr. Katz (1994).

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). Uno sguardo cosmopolita sulla città spinge invece a ripensare il mondo in termini di fluidità, di attraversamento e di rapporti di relazione tra territori attraverso uno sguardo globale, a partire dai nuovi conflitti ai dibattiti e ai problemi di natura geopolitica che interessano la realtà contemporanea, sino a giungere a questioni che riguardano alla composizione degli spazi urbani e a temi quali il dialogo, l’integrazione e la tolleranza. In questo senso, una postura *cosmopolitica* conduce a riposizionarsi in relazione alla scala: in primo luogo la scala del corpo, tanto di chi conduce la ricerca quanto degli attori che animano la città (Giubilato, 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.

A complicare ulteriormente la definizione del terreno di ricerca adottando uno sguardo vicino al cosmopolitismo metodologico (Beck, 2005), si inserisce la natura stessa degli studi transnazionali, che non possono di per sé essere considerati come legati a un singolo campo (Söderström, 2010, p. 116)¹². È la definizione più strettamente euclidea di spazio dell’indagine ad essere 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 sono considerati infatti come un *continuum* di luoghi e di esperienze, che possono concretizzarsi o meno da una parte o dall’altra dell’evento transnazionale¹³. 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 mobilità.

C’è poi un’altra dimensione che interseca campo e posizionalità, e riguarda il coinvolgimento in prima persona di chi fa la ricerca e il rilievo che questi assume nello svolgimento della stessa. Le scelte di metodo, come si evince dalle pagine che seguono, hanno risentito di questi fattori, privilegiando strumenti e metodi di tipo qualitativo in cui le storie di vita degli individui ricoprono un ruolo fondamentale e sono ritenute importanti e complementari ai dati contenuti negli archivi ufficiali sulle migrazioni.

¹² Si veda tra altri contributi sul tema Alaimo (2011; 2012).

¹³ Cfr. Marcus (1995).

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 per ciò che riguarda il contesto abitativo, quello lavorativo e una condizione sociale non di rado marginalizzante. Tuttavia, abbandonare completamente il dato numerico può risultare controproducente per almeno due ragioni. In prima istanza, è difficile distaccarsi dall’analisi quantitativa in un momento storico come quello corrente. Questo perché molte discipline che si interessano all’argomento migratorio considerano i dati numerici come la base per discutere e affrontare problemi relativi alle politiche pubbliche e 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 *engagée* 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.

Ciò detto, il binomio che si è tentato di seguire – per sua natura discutibile – è quello che vede di pari passo l’analisi del locale e l’analisi qualitativa andare di fianco a un approccio “globale” e quantitativo. Dal micro al macro-livello, considerando l’unità, il frammento, la parte di un mosaico da ricostruire e le cui tessere sono sparse localmente e globalmente.

Ma non si tratta di distinguere unicamente tra *i quanti* e *i quali* della ricerca. C’è infatti 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» (Frémont, 2005, p.78). La geografia è coinvolta nelle dinamiche 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 circonda, come forma di riappropriazione fisica e simbolica dei luoghi e dei percorsi e come espressione di una cittadinanza spaziale e in movimento (Solnit, 2005).

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 (ri)conosce un’alterità lasciata troppo spesso al di fuori dell’immaginario culturale o che, talvolta, si pensa di conoscere aprioristicamente e acriticamente. La pratica del *walkscaping* conduce il ricercatore a riposizionarsi 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) è vantaggioso ai fini di inquadrare le dinamiche territoriali di cui tenere particolarmente conto.

Nel suo “corpo a corpo con la città”¹⁴ 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.

Talvolta, come vedremo più avanti, l’osservazione può essere anche “fluttuante” o “ballerina” (Neve, 2007, p.179)¹⁵. La scelta del campo, infatti, ha 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 definiti. 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

¹⁴ L’espressione riprende il titolo di un lavoro condotto da Memoli e Governa, nel quale gli autori mettono sperimentano modi di “fare geografia” tra oggettività e soggettività della ricerca, utilizzando strumenti visuali e applicando “teorie non rappresentazionali”, stimolando e mettendo in campo la dimensione emozionale del “fare geografia”. Si veda Memoli, Governa (2018).

¹⁵ Su questo stesso tema, si vedano anche Acosta Moreno (2015) e Ardévol, Gómez Cruz (2009).

spostare da un contesto all'altro tanto quanto è necessario affidarsi alla “*deriva urbana*” (Debord, 1998, p. 56)¹⁶. Muoversi *alla deriva* implica lo sviluppo di un forte spirito critico, 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 per poi ricomporle in un disegno il quanto più possibile lineare e uniforme¹⁷ (*Ibidem*).

Inoltre, passando per le diverse definizioni di campo presentate sopra, vedremo come, in un'estensione di significato, la pratica del camminare 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.

Ma 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, p. 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 all'ascolto degli spazi che si percorrono, utilizzano o abitano. Si tratta di un esercizio di concentrazione sul suono, inteso come forma di espressione del mondo che ci circonda, con lo scopo di riuscire a catturare gli elementi uditivi distinguendoli tra i tanti stimoli che lo spazio urbano contemporaneo racchiude, in un caos sonoro che è proprio di quest'epoca (Schafer, 1985). L'ascolto diviene funzionale all'oggetto della ricerca. Un ascolto selettivo e soggettivo lascia inoltre margine a diverse considerazioni di carattere sociale e culturale, suscettibili al contempo di reinterpretazioni politiche delle dinamiche socio-spaziali che

¹⁶ Ci riferiamo a una raccolta di scritti originali di Debord e altri curata da Pasquale Stanziiale e intitolata *Situazionismo. Materiali per un'economia politica dell'immaginario* (1998).

¹⁷ Seguendo e adattando l'idea originale della deriva urbana di Guy Debord, ciò che interessa i nostri percorsi è cogliere il rapporto che si instaura tra l'individuo e lo spazio della città. All'origine dell'interesse ci sono le progressive trasformazioni urbane (urbanistiche, architettoniche, sociali) che hanno a che vedere con i nuovi usi cui la città è sottoposta. L'idea è quella di mettersi a ricercare, attraverso la scoperta – quasi – casuale della città, quei *segn*i e quelle *apparizioni* nella vita quotidiana degli spazi (Perniola, 2005, p. 44). I segni visivi, uditivi o olfattivi incontrati durante le “camminate di ricerca” (osservare i particolari di un edificio, ascoltare lingue diverse, percepire un odore particolare...) indicano i percorsi da seguire, invitandoci talvolta a soffermarci sugli elementi dello spazio urbano che *appaiono* rilevanti e a riflettere sulla loro natura, sulla loro identità e sui possibili significati ad essi connessi. Da questa prospettiva, si veda Perniola (2005) e, in una prospettiva contemporanea, il lavoro di Clemente (2020).

prendono luogo in città. Tuttavia, lo scopo di questi percorsi di ricerca non è quello di individuare in queste “risonanze urbane” – di per sé piuttosto effimere e ambigue – il delinarsi dei tratti di un’identità più o meno “autentica” dei luoghi in questione; la volontà è invece quella di ritrovare un fenomeno che accompagna la quotidianità di ogni individuo e fornire una rappresentazione di quello che è percepito e prodotto come “paesaggio sonoro” dagli abitanti e dai differenti modi di essere cittadini¹⁸.

Questo insieme semplice ed efficace di pratiche metodologiche e creative, ha accompagnato 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 però anche tenere conto di alcune considerazioni legate alla propria visibilità nello spazio pubblico. La presenza di chi fa la ricerca nello spazio dell’indagine oscilla tra momenti di *visibilità* e *invisibilità*, acquisendo progressivamente *familiarità* e *confidenza*.

Innanzitutto, in una ricerca condotta su piccola scala l’anonimato esiste sino a 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. Attraverso la presenza del proprio corpo nello spazio il ricercatore costruisce un sistema dinamico di conoscenza, producendo la propria spazialità e intenzionalità creatrice, facendo sì che lo spazio prenda forma attraverso i sensi (Di Méo, 2010; Giubilaro, 2016; Bruno, Brusaglioni, Cellini, Maraviglia, 2016). Il ricercatore che conosce lo spazio si ripositiona anche in relazione alle situazioni, adattandosi di volta in volta alle differenti opportunità di indagine che incontra secondo una pratica mimetica 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.

Il continuo ripositionarsi 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 è emerso sempre più nel campo delle scienze sociali il soggetto che conduce l’inchiesta come parte integrante della ricerca stessa e, soprattutto, del suo racconto¹⁹. Come suggerito da Gariglio in un’ampia prospettiva

¹⁸ Su questo argomento si veda il risultato di un lavoro d’insieme portato avanti tra il 2015 e il 2017 sul paesaggio sonoro come rivelatore di pratiche dell’alterità urbana insieme a Raffaele Cattedra e a Marcello Tanca. Cfr. Cattedra, Tanca, Gaias (2017).

¹⁹ Un testo che in una certa misura “anticipa” alcune istanze legate alla dimensione autotnografica e narrativa della ricerca nelle scienze sociali è quello di Barbara Tedlock (1991).

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, p. 273).

Sono diversi i punti su cui si poggia una tale scelta di ricerca:

- 1) il riconoscimento della dimensione sociale della ricerca;
- 2) l'accresciuta rilevanza della narrazione nel campo geografico e in generale delle scienze sociali;
- 3) una maggiore consapevolezza della dimensione pubblica del fare ricerca, nonché l'importanza crescente attribuita alle soggettività e all'incorporamento nella ricerca di visioni legate a temi sensibili quali la cittadinanza, la mobilità, il cosmopolitismo.

Biografia dell'autore, oggetto di studio e i fenomeni all'interno dei quali entrambi sono iscritti si muovono in un rapporto dialettico di interdipendenza, dal quale scaturiscono visioni individuali che possono, almeno in parte, rendere conto dei contesti socioculturali e dei periodi storici nei quali la ricerca e il ricercatore sono incardinati²⁰.

Sono posizioni che riportano chi scrive a pensare spesso al proprio coinvolgimento all'interno del quadro generale dello studio. Pertanto, si è cercato di unire elementi dell'esperienza etnografica sul campo a porzioni di scrittura autobiografica che potessero essere utili a completare il quadro analitico-descrittivo sotto forma di *storie dal campo*, dove alcune parti del vissuto emo-

L'autrice mette in risalto le diverse posture legate alla pratica metodologica dell'osservazione partecipante, indicando le variazioni negli approcci legati a una dimensione più esperienziale e diversamente rappresentazionale nel condurre e nel narrare la ricerca antropologica.

²⁰ Il dibattito sull'autoetnografia sembra però, in buona sostanza, concentrarsi su due posizioni principali: da un lato coloro i quali ne esaltano le caratteristiche, 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. Cfr. Ellis, Adams, Bochner (2011); Blanco (2012); Gariglio (2017).

zionale e sensibile dell'esperienza di ricerca entrano a far parte del racconto, sia in termini analitici che più squisitamente discorsivi.

Ellis, Bochner e Adams (2011) osservano come l'autoetnografia risulti oggi 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, p.1).

In questo caso 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 la forma autobiografica del racconto, sotto una veste esperienziale, che racchiude allo stesso tempo il vissuto dell'autore e quello 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 il proprio vissuto. In un processo di riscoperta del sé *attraverso lo spazio*²¹, pone il soggetto davanti a una rinegoziazione dei significati dei luoghi. Esaminare lo spazio in chiave auto-etnografica presenta al ricercatore 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 riflettere continuamente sulle dinamiche all'interno delle quali si trova inserito.

Lo schema in fig. 1 rappresenta l'impianto metodologico che ha preso corpo durante la ricerca. L'insieme multi-metodo venutosi a creare 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 geografiche che di volta in volta si presentavano. L'analisi si è mossa, pertanto, *cercando* e *inseguendo* percorsi e situazioni, partendo da temi di portata globale ma muovendosi su una micro-prospettiva

²¹ "Io attraverso lo spazio" è il titolo di un workshop tematico di cartografia soggettiva, condotto dal sottoscritto insieme a Raffaele Cattedra e Cinzia Atzeni (UniCa) nell'ambito del progetto "Overlap - Eventi tra scienza e arte su biodiversità e migrazione", svoltosi all'Asinara nel 2019 in collaborazione con l'Associazione Senza Confini di Pelle, Le Università di Cagliari e di Sassari, il GUS di Sassari e altre realtà associative locali ed extra-locali.

locale, che ci ha portato a *fluttuare* tra le diverse possibilità di analisi che tali spazi offrono.

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 spostava così verso l’esplorazione del campo telematico “virtuale” del web, conducendo un’analisi *netnografica* 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 e, 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 *Storie dal campo*²².

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, p.13) prendano forma quei “cosmopolitismi locali”, scoperti e verificati “per 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”) oltre a soddisfare le esigenze della narrazione, della descrizione e dell’interpretazione dei dati in una veste comunicativamente efficace, ha rivelato che ciò che appare come una forma di discontinuità nello spazio urbano risulta essere invece la prova della vitalità del territorio, dal quale nascono 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 il paesaggio umano e urbano della città.

Il cosmopolitismo “risorgente” che i numerosi studi hanno contribuito a disegnare²³, 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).

²² I riferimenti metodologici sono numerosi e di diversa matrice disciplinare. Si vedano, tra gli altri, Bignante (2011); Acosta Moreno (2015); Ardévol, Gomez-Cruz (2009).

²³ Si veda Escallier (2003).

Sono “frammenti di cosmopolitismo locale”, che ricadono dunque sotto la lente (paradossale) della località: in ogni contesto si sviluppa una maniera peculiare di approcciare e esperire le pratiche legate al cosmopolitismo.

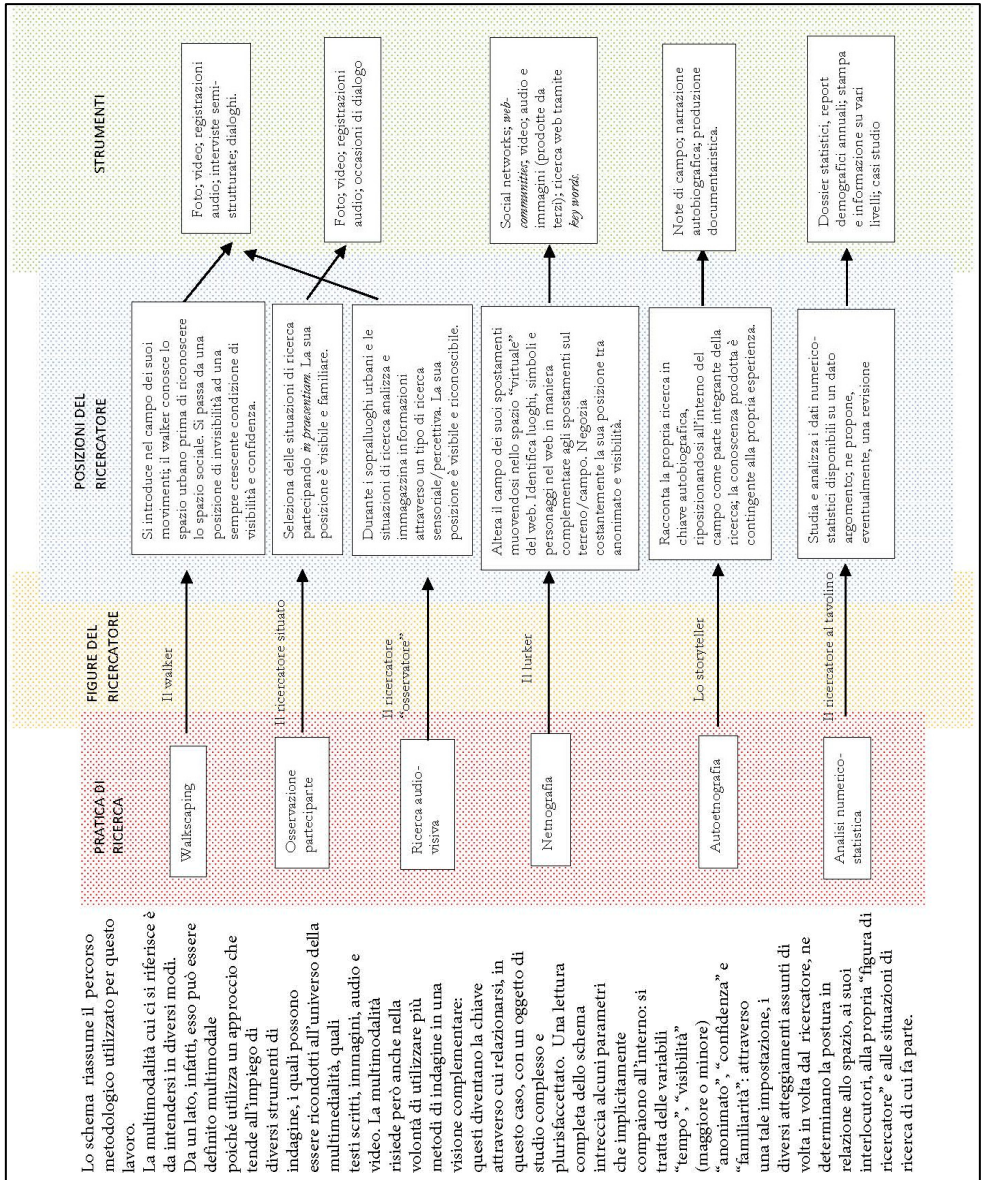


Fig.1. La costruzione di un impianto metodologico multimodale. Gaias (2019).

Il cosmopolitismo “risorgente” che i numerosi studi hanno contribuito a disegnare²⁴, 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). Sono “frammenti di cosmopolitismo locale”, che ricadono dunque sotto la lente (paradossale) della località: in ogni contesto si sviluppa una maniera peculiare di approcciare e esperire le pratiche legate al cosmopolitismo.

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 *pubblicità* 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 si è preso parte, così come l’insieme di metodologie e di materiali raccolti, fanno parte di un discorso più ampio che riguarda anche la geografia come scienza pubblica, capace di comunicare non soltanto all’interno della stessa comunità accademica, ma pure di mostrare la sua validità didattica e comunicativa anche al di fuori dell’Università²⁵. 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.

L’insieme degli elementi discussi permette di richiamare l’attenzione sulle pratiche, sui luoghi che da queste prendono vita e sulle persone che costruiscono, giorno dopo giorno, nuovi modi di abitare la città.

Le “situazioni” di cosmopolitismo che racconteremo forniscono una narrazione *non lineare* di Cagliari, una città da raccontare sotto diversi aspetti e punti di vista.

²⁴ Si veda Escallier (2003).

²⁵ Durante le “Giornate della geografia 2018”, si è discusso di una *public geography* 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, è emersa la volontà di ridotare la geografia di un atteggiamento pubblico capace di riportare le conoscenze geografiche di base o specifiche tanto nelle istituzioni educative, quanto nei discorsi quotidiani; ancora, si è segnalata la necessità di una geografia che “esca dalle aule dell’Università”, e che possa mostrare 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 delle ricerche geografiche.

1. Città e forme urbane. Reti, nodi e territori mobili

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

Il primo capitolo di questo percorso ha a che fare con la città, in alcune sue forme e variabili interpretative. I temi che compaiono in questo quadro scomposto rappresentano alcuni degli sguardi – scientifici, letterari, artistici, sempre 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. Tali sguardi e posture sono utili per mettere in luce temi, problematiche e possibilità che scaturiscono da eventi e processi di portata globale e che si sviluppano negli spazi urbani. Con l'intenzione di fornire una breve panoramica sul tema della città, si è scelto 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 emergono quelle geografie complesse (Turco, 1988) che le danno forma e sostanza. La figura che forse più di tutte rappresenta il percorso di “situazioni urbane” di cui parleremo è quella della “città mobile” e “cosmopolita”, relazionale e interculturale, che nasce e si sviluppa su 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 urbani.

Innanzitutto, la città nasce per aggregazione (o addensamento) o fondazione (Rossi, 1989; Martinelli, 2004). 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 città¹. 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 produzione; altre, più eclettiche, che tentano di sintetizzare la complessità del dato urbano, esaminandone le caratteristiche fisiche dell'insediamento in rapporto alla dimensione umana, la cultura, l'eterogeneità, l'interazione e il cosiddetto “stile di vita urbano” (Wirth, 1938).

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, 2003, p.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 caratte-

¹ La letteratura in questione è folta e varia. Si vedano, in una prospettiva esemplificativa e parziale del fatto urbano Castells, 1974; Cori, Corna Pellegrini, Dematteis e Pierotti (1993); Roncayolo (1997); Borja, Castells (2002); Amin, Thrift (2005); Governa, Memoli (2011); Dematteis, Lanza (2014).

ristiche 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 ‘bherg’ (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, p. 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 fondamentalmente il dentro e il fuori, e allo stesso tempo diviene sempre più difficile identificare quali siano gli oggetti e 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, 1997; 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, p. 44-45).

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 Simmel² (2002) osservava come già agli inizi del secolo scorso

² L’opera originale di Simmel 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

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, le città che si sviluppano sulla frammentazione sociale e del lavoro, di quella delle differenti comunità che ne abitano gli spazi, 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, p. 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 definire la “cultura urbana”, o, se si vuole, ciò che Louis Wirth identificava come “stile di vita urbano” (Wirth, 1938). La geografia urbana deve molto in questo senso agli studi sociologici condotti dalla “Scuola di Chicago”³: 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

comparazione a quella della piccola città, che è maggiormente fondato sulla sensibilità e i rapporti affettivi” (Fijalkow, 2017, p. 23, ns. trad.).

³ Sono diversi gli studiosi 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).

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, 1938). L'elemento di novità della sua lettura consiste proprio nel riconoscere nella città il fattore dell'eterogeneità sociale che compone e struttura 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,

Il sistema urbano non è estraneo alla struttura sociale, ma la completa, ne fa parte. Ma in ogni pratica concreta è necessario tenere conto della sua articolazione a livelli diversi da quelli specificati nel sistema urbano. Questa articolazione si realizza attraverso il necessario inserimento degli agenti urbani nel sistema dei luoghi economici, politici e ideologici della struttura sociale, nonché nelle diverse relazioni tra i luoghi che definiscono i sistemi nella loro struttura interna (Castells, 1974, p. 314, ns. trad.).

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, p. 314).

Amin e Thrift, capisaldi della geografia anglosassone che si pongono l'obiettivo di "ripensare" *radicalmente* le città (Amin-Thrift, 2005; cfr. anche Guarrasi, 2012b), 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, p.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 stesse 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” (Lynch, 1964; Hannerz, 2001; 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. Quanto appena detto è fondamentale per il prosieguo di questo lavoro: nello spazio della città, lontano dalla Chicago degli anni ’20, possono essere ritrovate e in alcuni casi re-interpretate le stesse dinamiche, elementi o caratteristiche che hanno accompagnato lo sviluppo degli studi urbani negli ultimi 150 anni.

1.2. Processi urbani e complessità. Osservando 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, 2013) è oggi incentrato sulla forma urbana, sia a livello fisico che sociale, culturale e politico (Borja, Castells, 2002). 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 enorme portata costituiscono la sostanza della nostra epoca, le cui trasformazioni sono particolarmente rilevanti nei sistemi urbani su una scala multilivello, dal punto di vista materiale a quello simbolico, a quello sociale, culturale e politico⁴.

Un assunto generico sulla città contemporanea ci conduce a continuare a identificarne tra le pratiche di produzione quelle interne a un sistema strettamente legato alle logiche del mercato (dalle quali la città

⁴ Senza entrare direttamente nel dibattito, che interessa numerose discipline tanto nel campo delle scienze umane e sociali, quanto in quelle delle scienze naturali e dell’ambiente, ci riferiamo qui al concetto di Antropocene, divenuto negli ultimi anni centrale nella letteratura accademica. Il termine, coniato inizialmente da autori come Crutzen (2006), si riferisce all’ingresso del pianeta in una nuova era geologica, l’era dell’uomo appunto. A tal proposito, diverse critiche sono state mosse soprattutto nei confronti di un utilizzo improprio della definizione di “era geologica” e delle sue cause soprattutto nelle scienze geologiche: sintetizzando, un tale approccio sembrerebbe 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 trovano nel presente, non per come potrebbero essere nel futuro; e i dati a disposizione, da questo punto di vista, sono pochi. Le scienze sociali indicano invece, nel definire il concetto di Antropocene, una serie di fattori e dinamiche strettamente legate alla modernità e alla contemporaneità. Haraway (2015) propone tra gli altri il termine “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 tali approcci, il termine Antropocene non contribuisce a individuare le cause della crisi umana, ambientale, climatica e sociale in quanto non razionalizza il sistema di produzione che sottostà a tali cambiamenti planetari. 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. 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, in particolare, da Giorda (2019). Si vedano anche Castree (2014) e Chakrabarty (2015).

dipende) e una serie di dinamiche connesse in maniera bilaterale ad esso e allo sviluppo urbano: crescita incontrollata, 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, 2013; Harvey, 2018; 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, p. 20).

Quanto viene detto sul tema della "città globale" (Borja, Castells, 1997, Sassen, 1991; 2004) e anticipato da Marshall McLuhan (1979), si fonda principalmente su discorsi di tipo economico; anche gli aspetti sociali vengono letti in chiave o in funzione del loro profilo economico, dalla dispersione della produzione alla ri-concentrazione spaziale del potere e della produzione stessa⁵. Se agli albori, tra gli anni '70 e '80 il termine veniva utilizzato appunto per definire la spinta dei mercati nella futura economia globale – quella 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 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 sembra adeguarsi e subire il comportamento dell'impresa, riproducendone le dinamiche.

⁵ 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. Parliamo di un fenomeno sociale massivo letto esclusivamente in chiave di domanda-offerta del mercato globale e locale.

Così la stessa produzione di servizi si sposta altrove, lasciando alla città il compito di dirigere e coordinare la meccanica produttiva, almeno per ciò che riguarda il modello delle città cosiddette occidentali.

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 *multi-nazionale*); sono punti di accesso o incursione favoriti dalla loro funzione di crocevia lungo le reti di trasporti e comunicazioni su diverse scale⁶; inoltre, «rappresentano il luogo in cui si concentra l'innovazione, la formazione e forniscono il capitale sociale umano fondamentale in questi processi» (Gemmiti, 2004, p.24).

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

⁶ 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.

i tratti e colorato le forme. Tra tutti gli autori che se ne sono occupati, o per i quali la città è stata esempio, fonte di ispirazione, luogo, oggetto e soggetto (mai solamente scenario o contesto...) dei propri lavori, è Italo Calvino quello che forse più di altri è stato capace di illuminare i lettori circa quelle “cose urbane” che compongono e agitano l’idea stessa di città. Protagonista di uno dei suoi testi più significativi, “l’ultimo vero poema d’amore verso le città”⁷, è la città moderna e contemporanea – ma non solo – di cui Calvino delinea alcune “figure” descrivendo con una certa lungimiranza (il testo è del 1972)⁸ la città da molti autori descritta come postmoderna, postindustriale o neolibérale.

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 alcuni diversi modelli di città 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.

Il discorso che traspare dalla descrizione della città di *Leonia*, o di *Trude*, può trovare un corrispettivo nella variegata realtà urbana fatta di *Una, nessuna e centomila* città e immagini di città⁹.

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

⁷ L’opera *Le città invisibili* è articolato intorno una serie di racconti in ordine sparso che descrivono 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).

⁸ 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 Cavino 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, 2009, p. 94); la stessa città che per Lefebvre è sinonimo di *città come opera* (Lefebvre, 1976).

⁹ 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?”

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, p.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 esempio i grandi centri turistici, o le città copia-di-città che tendono sempre di più a somigliarsi e perdere le proprie "identità", appiattendosi "l'altrove" all'interno di esse nel tentativo di adeguarlo alla massa (Foucault, 2006; Harvey, 2007).

Nell'osservare una città, tuttavia, può essere utile mantenere una certa distanza 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*. *Eufemia* è per Calvino 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 scambi, di merci e di affari, 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 edilizie¹⁰ 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.

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 (1976b), 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, 1976b; Turco, 1988; De Certau, 2001; Beck, 2006; 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 – a trasformare la città “dal basso”.

La pianificazione, costantemente interessata al paradigma della crescita e all'inseguimento dell'idea moderna di città, spesso non ha

¹⁰ Il riferimento è a un altro emblematico testo di Calvino, *La speculazione edilizia*, edito da Einaudi nel 1963.

saputo osservare i cambiamenti che stavano avvenendo sia a livello urbano che a livello sociale.

Cosa significa in questo senso “città creativa”? È possibile 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 extra-europee 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 mondiale: 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 discusso) generano flussi finanziari, di capitale e movimenti di persone che partecipano alla ridefinizione reticolare delle condizioni urbane su scala planetaria.

Le logiche neoliberali del mercato sono riuscite a permeare anche 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 all’elezione annuale e largamente anticipata di “capitale della cultura”, italiana o europea, o

alla “capitale della gioventù europea”, per citare alcuni esempi¹¹. 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)¹². 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

¹¹ 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: si pensi agli sforzi compiuti dal capoluogo sardo per entrare nella cerchia delle capitali del Mediterraneo, o all’ultima corsa verso la “Capitale della cultura 2019”, titolo poi attribuito alla città di Matera. Si veda, nello specifico: Cattedra, Tanca, (2015); o, ancora, si pensi a manifestazioni almeno apparentemente di interesse locale come “Autunno in Barbagia, o “*Cortes Apertas*” diffuse in maniera costante negli ultimi anni e allargatesi 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.

¹² Sappiamo che non è il solo lavoro di Harvey a contenere riferimenti al capitalismo estrattivo o al concetto di accumulazione per spoliazione; 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 spoliazione 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.

l'entrata vigorosa di flussi di 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 (1976a) aveva considerato che la città, da *opera*, diventa *prodotto* attraverso questo senso di continua spettacolarizzazione del fatto urbano (Debord, 2002).

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, p. 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, 2012). Questo è un altro punto fondante del nostro studio su Cagliari, che si focalizza sul contributo "comunitario" e "migrante" alla *fabbrica* contemporanea della città.

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), per citarne alcune. L'analisi poi, riguarda sempre più la totalità dei continenti, con particolare riferimento allo sviluppo esponenziale di alcuni spazi urbani in Africa, nel sub-continente indiano e nel continente asiatico (per citarne alcune: Shanghai, Guangzhou in Cina; Il Cairo, Lagos in Africa; New Delhi, 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 mondo¹³.

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 centri mondiali non tiene di fatto conto di tutto un sistema urbano che non è incluso nella cerchia metropolitana delle grandi città, delle metropoli e delle città globali (Sassen, 2004; Dematteis, 1993). Queste ultime, 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, 2012). Le città vengono ripartite in questo senso per funzioni, ovvero per la loro possibilità di oltrepassare i confini amministrativi (le città globali, metropoli, megalopoli) 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

¹³ 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).

specializzazione delle città globali è nel settore quaternario (cioè nel complesso delle funzioni direzionali al massimo livello)” (Dematteis, 1993, p.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. Come in altri paesi Europei, la politica delle polarità di competitività urbana e, dall’altro lato, le richieste di cooperazione tra centri diversi, hanno promosso anche in Italia la creazione di nuove entità territoriali. L’ordinamento amministrativo ha così 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 comuni¹⁴ del circondario più o meno prossimo è stata riconosciuta come tale nel 2015¹⁵. 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, p.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 le città globali “classiche”, per così dire, 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 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”.

¹⁴ I comuni che fanno parte dell’area metropolitana di Cagliari sono: Assemmini, Decimomannu, Elmas Uta, Quartu Sant’Elena, Quartucciu, Selargius, Sinnai, Settimo San Pietro, Capoterra, Sestu, Pula.

¹⁵ 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 (2021).

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 delle capitali globali 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 extra-nazionale 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, p.42).

A tal proposito, è puntuale osservare come la *superdiversità* (Vertovec, 2007) di una città come Londra, è presente in scala ridotta in contesti dapprima nemmeno lambiti 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, p. 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 sua 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 a uno o più luoghi di origine. In altre parole, il distacco fisico da un contesto 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, p.19), può essere inquadrato all’interno di un modello di società urbana, detta “del flusso”, in cui potere, 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). 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.

I concetti chiave alla base di questo modo di intendere la nuova spropositata “esplosione degli spazi urbani” sono quelli di rete e di interconnessione. La rete rappresenterebbe attualmente il modo di concepire la morfologia delle città, determinando il flusso dei capitali, delle persone, delle tecnologie, dei mezzi di produzione e riproduzione del capitale finanziario, umano e 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

scaie 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 altre¹⁶.

Il sistema reticolare (Kearney, 1999) 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. Oltre che nello spazio, dunque, individui e collettività hanno la possibilità di costruire e di proiettare la loro identità e le loro rappresentazioni in un paesaggio globale senza restrizioni temporali.

Anche in questo caso, gli ultimi studi di Lefebvre sui ritmi urbani mediterranei (Lefebvre, Regulier, 2004) 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 meno definita e decisamente meno spazializzata.

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, ovvero 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

¹⁶ 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).

culture (Appadurai, 2001). Senza tuttavia dimenticare il retaggio della dimensione egemonica di tipo coloniale di tale contatto, le forme di comunicazione e incontro transculturale che nacquero in quell'occasione continuarono nel tempo, per divenire poi quei flussi globali in movimento costante, favoriti dalle 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 e, infine, gli *ideoscapes*, ovvero le ideologie prodotte dagli Stati e che si muovono al di fuori di questi¹⁷. 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 zone del mondo senza una 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 connessioni conducendo a 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, p. 212).

Si tratta di ciò che oggi chiamiamo spazi translocali, transnazionali o cosmopoliti e che altri autori hanno definito come *movescapes*, spazi di movimento (Giubilaro, 2016): 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

¹⁷ Tale è la distinzione operata dall'antropologo e sociologo indiano Arjun Appadurai, che utilizza il termine *-scapes* per identificare le diverse forme attraverso cui flussi di differente natura e tipologia (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.

propagarsi sulla scala globale, di un sistema complesso e multistratificato di comunicazione fortemente tecnologizzata 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, gli stessi processi alimentano nuove modalità comunicative, generando forme inedite – o quasi – di mobilità e spazialità. Gli stessi termini di reale e virtuale, una volta intesi come contrapposti, subiscono in relazione alle nuove tecnologie comunicative e alle spazialità emergenti, un livellamento terminologico per il quale divengono termini complementari e perdono progressivamente la distanza che li contraddistingueva prima della diffusione globale delle tecnologie di comunicazione di massa¹⁸.

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, 1976a). 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.

¹⁸ Su questo tema una delle prime riflessioni avviate nel campo della geografia italiana è quella di Cristiano Giorda nel libro *Cybergeografia. Estensione rappresentazione e percezione dello spazio nell'epoca dell'informazione* (2000). L'analisi dell'autore fa leva sulle dinamiche di riorganizzazione degli spazi virtuali a partire dai processi di deterritorializzazione (e riterritorializzazione) di alcuni spazi sociali tradizionali, in cui reale e virtuale coincidono, generando nuovi modi di organizzare gli spazi (2000, p. 64) Si aggiunga che tale dicotomia, a vent'anni di distanza dalla pubblicazione dell'autore, può dirsi oggi decisamente superata: è impossibile, al giorno d'oggi, considerare come “non reale” uno spazio sociale virtuale, soprattutto per ciò che riguarda il mondo dei nuovi social media e le implicazioni territoriali che essi possono generare e possedere.

Alcuni di questi, come avremo modo di vedere più avanti¹⁹, 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, 2007). 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 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*²⁰. 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)²¹ –, è stata infatti organizzata nella società

¹⁹ Si veda il cap. 4 “*Né qui né altrove: cyberluoghi e comunità virtuali sul web. Prospettive di ricerca*” in questo lavoro.

²⁰ 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 il lavoro curato da Albanese e Graziano (2020).

²¹ 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 (1998) o l’opera di Umberto Eco (2001) *Apocalittici e integrati. Comunicazioni di massa e teorie della comunicazione di massa* sulla comunicazione “industriale” e di massa, in cui l’autore esamina a fondo le potenzialità e le criticità della cultura popolare e la sua diffusione principalmente mediatica.

dei media come un sistema complesso di testi audiovisivi. In tempi più recenti, il 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) 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 tecnologizzata. 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. La città, luogo degli scambi, delle comunicazioni, della produzione e negoziazione di esistenze e significati molteplici esiste in quanto prodotto dell’interazione tra uomo e ambiente (ovvero il territorio), ma non si distingue in “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.

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 e le grandi trasformazioni mondiali che si sono susseguite rapidamente nel tempo, determinano anche il ricomporsi parziale dell'ordine sociale delle città (Soja, 2000).

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 contemporanea²².

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, p. 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.

²² 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.

È una mobilità fluida ed estremamente eterogenea quella che costituisce l'essenza delle migrazioni 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 sono le mobilità, nelle diverse e possibili accezioni del termine, a essere il tramite per mezzo del quale gli spazi urbani si trasformano. Del resto, è sempre successo; ciò che cambia sono le implicazioni politiche e sociali che a queste vengono attribuite. A partire da queste considerazioni, possiamo affermare che parlare oggi di città significa, 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 nel 1961 Lewis Mumford ne *La città nella storia*²³ sintetizzando con una certa lungimiranza ciò che le città sono diventate: 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.

Nella città interconnessa e globale, i fenomeni migratori, decisivi in tale processo di produzione dello spazio (Lefebvre, 1976b), 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

²³ Il celebre incipit dell'opera di Mumford è estrapolato da un saggio di Cattedra e Governa (2011, p.51).

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, extra-nazionali e planetari. 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.

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” (*Ivi*, p. 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 migrazione²⁴. 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/immigrazione²⁵, saldamente ancorato nella tradizione geografica,

²⁴ 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, 2016).

²⁵ 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

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 progetto migratorio individuale o collettivo. Un così complesso insieme di relazioni tra individuo e mobilità in tutte le sue forme, fa particolarmente leva sul concetto di transattività migratoria, o transnazionalismo delle migrazioni (Portes, 2003; Ambrosini, 2008; Zanfrini, 2016).

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 e 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 uno stretto rapporto di causa-effetto 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 internazionale²⁶. Ad ogni modo il concetto di transnazionalismo fa leva sulla “duplice (o molteplice) presenza del migrante”. Una dimensione relazionale della spazialità che esiste tra i diversi contesti interessati e permette di travalicare le

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 (2019). Si vedano inoltre, sul panorama migratorio italiano, Amato (2008) e Amato, Coppola (2009).

²⁶ I primi studi, non a caso, insistevano sul concetto di transnazionalismo indagando 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.

frontiere fisiche e giuridiche degli Stati, 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 migranti esercitano un'influenza significativa, ed empiricamente documentabile, verso il paese di provenienza (e ne vengono a loro volta influenzati)» (Boccagni, 2009a, p. 20). 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 rappresenterebbe 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 alii., 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 migranti costituiscono relazioni sociali e culturali multistratificate, che consentono il mantenimento di rapporti multilaterali di *agency* territoriale (Levitt, Glick-Schiller, 2004). Significativamente, è a livello territoriale che gli effetti di tale transnazionalismo si rendono espliciti: il soggetto in mobilità "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 multiculturalista²⁷, 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 *pluri-appartenenza*, 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.

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, 2009b). 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, 2009a). All’interno di questo insieme di elementi e di pratiche è possibile distinguere anche una sorta di “transnazionalismo banale”²⁸, prodotto dall’accelerazione del processo di tecnologicizzazione delle società che “bana-

²⁷ 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 multiculturale 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, 2010).

²⁸ Ulrich Beck si riferiva a un “cosmopolitismo banale” indicando realtà di pratiche cosmopolite nel tempo interiorizzate e, quindi, normalizzate, nei contesti e nelle società in cui si esperiscono: dallo sport al cibo, dalle celebrazioni di festività all’uso di terminologie specifiche (Beck, 2005; 2009).

lizza 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 1.1. 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 (2009a, p. 387), 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 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.

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; Tarrius, 2015).

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

	<i>Ambito economico</i>	<i>Ambito politico</i>	<i>Ambito socioculturale</i>
LIVELLO IDENTITÀ-RIO	. Orientamento verso prodotti, beni di consumo, oggetti del Paese di origine	. Patriottismo e sentimento nazionalista a distanza	. Patriottismo e nazionalismo come attacco al luogo
<i>Orientamenti personali o di gruppo</i>	. Proposte dirette alla creazione di ponti tra i contesti di origine (se vissuta la mobilità in maniera positiva)	. Affiliazione a partiti o movimenti politici Madrepatria	. Identificazione sociale con il resto delle comunità all'estero
		. Interesse verso le vicende politiche nel contesto di origine	. Identificazione con pratiche religiose e/o rituali rivolte alla Madrepatria
LIVELLO RELAZIONALE	. Invio di denaro sotto forma di rimesse familiari	. Partecipazione alle elezioni dall'estero	. Telefonate, videochiamate, comunicazione su diversi livelli e con diversi strumenti
<i>Relazioni e rapporti, pratiche sociali tra e nei poli della mobilità</i>	. Invio di denaro come partecipazione ad attività di carattere comunitario e culturale	. Attività di promozione politica dei partiti, tanto in madrepatria quanto nel contesto di origine	. Utilizzo di abiti e costumi tradizionali
	. Investimenti diretti nell'acquisto di proprietà	. Funzione di agenzia per attività politiche extra-statali, legate ad esempio al rilascio di documenti dalla madrepatria	. Riproposizione di feste e celebrazioni comunitarie
	. Investimenti nell'avvio di attività commerciali	. Creazione e fruizione di spazi web creati <i>ad hoc</i>	. Manifestazioni pubbliche di interesse sociale
	. Favorire lo scambio turistico tra i contesti interessati		. Costituzione di associazioni culturali
	. Attività di commercio transfrontaliero privato o informale		. Visite e/o relazioni a distanza tra membri delle "famiglie transnazionali"
	. Imprese di commercio "etnico"		. 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 di uno schema proposto in *Bocagnini (2009a)*.

A supporto di come questa tendenza sia di fatto diventata una prassi consolidata, si è potuto in parte constatare come all'interno delle comunità presenti nell'area urbana di Cagliari, coloro che ne fanno parte

riescano ad organizzare periodicamente il proprio “rientro a casa”. I più “mobili” tra gli interlocutori presi in considerazione sono originari del Marocco²⁹ 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)³⁰. 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 Ucraina³¹. Alcuni si muovono in famiglia, altri da soli alternandosi con il resto dei familiari, anche se si trovano in Italia ormai da diversi anni e in pianta stabile. Per altri, soprattutto persone

²⁹ 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.

³⁰ Si tratta di informazioni ricavate da interviste condotte con alcune studentesse di origine marocchina 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.

³¹ È il caso, ad esempio, dell’*Atlassib*, 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. 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).

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 fa ritorno "a casa", in Senegal, anche per diversi anni di seguito, ma ha in programma di farlo. Una 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 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'accoglienza³² (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 pluri-stratificato. 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, 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

³² 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 ritorno".

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 globale³³.

Pertanto, per rendere chiara e comprensibile questa serie di dinamiche “basculatorie” (Peraldi, 2014) è necessario quel riposizionamento dello sguardo di chi svolge la ricerca 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 le mobilità, non per definirne i tratti e comprenderne le modalità, ma per rapportarsi a un mondo in continua evoluzione (Peraldi, 2014, p. 97).

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,

³³ 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 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.

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 di 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, p. 274).

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 viva 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, p. 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 (1979; 1990), 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 individuale³⁴, è utile anche considerare il concetto elaborato da Yi-Fu Tuan, di *sense of place, rootedness e topophilia* (De Nardi, 2017). Quest'ultimo concetto, che possiamo identificare come il legame affettivo tra gli individui e i luoghi, gli ambienti o i contesti di vita, viene pensato da Yi-Fu Tuan per specificare come in larga misura qualsiasi ambiente di vita venga modificato e interiorizzato in maniera tale da sentirsi "a casa" in qualsiasi contesto, sia esso naturale, rurale, urbano³⁵. Appare significativo in questa lettura l'analisi dei tratti in comune nella percezione prima, e nella definizione poi, della stessa concezione di attaccamento.

³⁴ Frémont parla di spazio vissuto come di uno spazio unico e personale, soggettivo emozionale. Questo è definito a partire da categorie di elementi determinanti per lo spazio di vita di ciascun individuo. Cfr. Frémont (2005), cap. 2.

³⁵ 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 all'indirizzo www.youtube.com/watch?v=4jhyJeV1RAA&t=11s.

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)³⁶.

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 li 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 anni, Bangladesh)³⁷

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 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 carenza di spazi conosciuti e sicuri. 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

³⁶ Intervista realizzata nel giugno del 2018.

³⁷ Intervista realizzata nell'aprile del 2017.

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 scambiarsi 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 all'Isola, 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 Tortoli, 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)³⁸

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 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, un altro aspetto sottolineato da Hidalgo e Hernandez (2001) e ripreso da De Nardi (2017) riguarda infatti non

³⁸ Il riferimento è a un incontro avuto nel gennaio 2019.

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 è legato dunque al tema della visibilità nello spazio pubblico. Esibire pubblicamente simboli, abbigliamento e, più in generale, elementi riconducibili al proprio contesto di provenienza (cibo, musica, abitudini sociali e di gruppo, ecc.) è indice della necessità di continuare ad appartenere alla terra d'origine, quanto della volontà di ricercare la *propria storia* in un contesto interculturale di insediamento³⁹.

³⁹ Si rimanda, a proposito di questo argomento, al cap. 2 in questo stesso lavoro.

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, p. 15), i campi dentro i quali l'indagine si muove fanno riferimento tanto allo spazio fisico, euclideo, geometricamente e numericamente misurabile, 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 (*Ivi*). Lasciando allo spazio le caratteristiche di un concetto vergine, o polivalente⁴⁰, 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 cumulativo di differenti “atti territorializzanti”, scomposti, frammentari, indipendenti ed eteroprodotti.

Questo è, fondamentalmente, il senso che si vuole recuperare con l'espressione “territori”, quello di un insieme che si muove e si trova in una condizione di mutamento e genesi continua. Un territorio può

⁴⁰ 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.

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 rubato a 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 (2010), 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"⁴¹.

⁴¹ 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, tra cui *L'elefante sulla Torre* (1976) e le più recenti cronache urbane di Giuseppe Luigi Nonnis, *le Passeggiate semi-serie* attraverso i quartieri storici della città (2018a; 2018b).

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 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, p. 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; 2012a). 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; Castells, 2000; Zanfrini, 2016), 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 Goethe⁴². 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 immediata, bassa e dai contenuti spesso privi di fondamento tecnico o statistico, ma che hanno vita facile nel riprodursi e diffondersi a velocità preoccupante⁴³.

È necessario dunque creare delle *contronarrazioni*, dati alla mano, che consentano di leggere un fenomeno, o alcuni aspetti legati ad esso

⁴² Ci riferiamo all’opera *Le affinità elettive* (2011, ed. orig. 1809).

⁴³ Un 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.

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*⁴⁴ 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.

⁴⁴ Il riferimento è alla già citata opera dell'antropologo e sociologo indiano Arjun Appadurai, sugli *-orami* attraverso cui è possibile leggere l'ordine del mondo contemporaneo.

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

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.

Osservando le diverse scale che rientrano in questa definizione di “campo”, oggi l'entità del fenomeno migratorio 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. Per ciò che attiene più nello specifico alla penisola, 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, grazie al passaggio da un'economia basata principalmente sul settore primario, ad una di tipo industriale e dei servizi². L'Italia è passata così progressivamente da realtà

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”

“di passaggio” da Nord a Sud, da Est a Ovest, a realtà di stanziamento di numerose comunità straniere e 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.

Riportiamo per un istante l’attenzione sui numeri: la popolazione considerata migrante o in mobilità nel mondo nel 2020 è di circa 281 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 (UN-Desa, 2020).

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, è utile concentrare l’attenzione su alcuni elementi chiave: in primis il dato evidente che racconta di un aumento della popolazione straniera, cui si accompagna una notevole e crescente tendenza all’insediamento stabile o su tempi più lunghi rispetto al passato; in secondo luogo, una crescente richiesta di interazione pubblica, di visibilità e dunque di integrazione tra contesti territoriali differenti in situazioni di co-presenza.

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 sul piano dell’applicazione e della promozione di politiche, atte a contenere più che a gestire e norma-

dell’informazione, capace di diffondere immagini e contenuti raggiungibili da un pubblico sempre più vasto. Si veda, su questo, Wihtol 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; Tarrus, (2015); Magistri, (2017), Colucci (2018).

⁴ Per popolazione in mobilità si intendono le persone che vivono in un altro Paese rispetto a quello di nascita, o dove il dato non fosse disponibile, che possiedono una cittadinanza diversa da quella del Paese di residenza. Di questi, circa 68 milioni sono persone che fanno parte dei movimenti migratori “forzati”, che fuggono come conseguenza di persecuzioni, conflitti o violenze di vario genere. Di questi, circa 28 milioni sono rifugiati. (UN-Desa, 2020).

lizzare, 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 (*Ibidem*). Questi dati, tuttavia, non tengono conto dei numerosi stranieri irregolarmente soggiornanti, 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.it, 2019). 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.it, 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, 2008; W. de Wenden, 2016).

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.

2.1. Il contesto di riferimento. La Sardegna, Cagliari e l'area metropolitana

La Sardegna non risponde del fenomeno migratorio in entrata come le regioni del nord e del centro Italia. Tuttavia, soprattutto negli ultimi anni, è anch'essa passata da essere considerata uno spazio di transito o di passaggio (volontario o coatto) a realtà di insediamento locale. Sicuramente, l'immagine che la Sardegna offre di sé oggi è diversa da quella che mostrava nel secondo dopoguerra. Facendo un salto indietro, e guardando proprio al Secondo Dopoguerra, alcuni dati suggeriscono che 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, cui si accompagnarono delle ripercussioni sulla produttività causate dal forte abbassamento dei prezzi di piombo e zinco sul mercato nazionale. Una situazione che si spostò in breve tempo su altre zone dell'Isola, la cui economia a carattere prevalentemente agro-pastorale non resse l'urto, soprattutto in zone come il Goceano, la Barbagia e l'Oristanese. In questi territori, 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 le 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 attivo contrastò il fenomeno delle migrazioni in uscita, sino ad arrivare ad una popolazione di 1.648.200 abitanti nel 1991⁶ (Corsale, 2019; Aru, Mazzuzi, 2019). Dati più recenti ci raccontano di come l'andamento demografico abbia subito una battuta d'arresto e la popolazione sarda sia tornata, oggi, agli stessi livelli del 1991 (tuttitalia.it, 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 di 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 sem-

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.

pre 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 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 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,

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.

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 *harraga*, ha portato sull'Isola diverse migliaia di algerini. Gli ultimi sbarchi 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 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 in fase di pubblicazione di Atzeni, dal titolo *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*.

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 individui (1'8,7% della popolazione totale), in Sardegna su un totale di 1.648.200 abitanti, essa rappresenta il 3,4% della popolazione¹¹.

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 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 assolva 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

¹⁰ Nel 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%). Cfr. tuttitalia.it (2021).

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 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). In chiave storica, invece, per un contributo sull'idea di una Cagliari al centro del Mediterraneo, si veda il lavoro di Seche (2020), *Un mare di Mercanti. Il Mediterraneo tra Sardegna e Corona d'Aragona nel Tardo Medioevo*, edito da Viella.

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.

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 distribuito secondo diverse modalità insediative, e una fetta considerevole 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 (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. Tali indici permettono di spiegare, o quantomeno supporre, alcuni dati riguardo le mobilità inter-quartiere e la dimensione abitativa: 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.

¹⁴ Su diversi aspetti legati alla città di Cagliari, da un punto di vista socio-geografico e urbanistico, si veda il volume interdisciplinare a cura di R. Cattedra, M.Tanca, S. Aru, F. Troin intitolato *Cagliari. Geografie e visioni di una città* (2021) edito da FrancoAngeli.

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

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, possiamo notare come in realtà la retorica sull’interculturalità dei luoghi abbia funzionato inizialmente da motore di un certo tipo di gentrificazione di alcune zone, salvo poi essere utilizzata per spingere la popolazione straniera – e in generale quella economicamente meno abbiente – a spostarsi verso altre zone della città (Memoli, Pisano, Puttilli, 2017)¹⁶.

Per quanto riguarda invece gli altri sedici comuni della città 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 più grande, Quartu Sant’Elena, le cui percentuali si attestano sui medesimi valori, ovvero intorno al 3,5% (tuttitalia.it, 2021).

¹⁶ 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. 2.4.1. e 2.4.2). Oltre questo piccolo particolare, anche alcuni dati raccolti confermano come molte delle persone straniere che vivevano il quartiere di Villanova abbiano deciso di trasferirsi in altre zone della città.

Tab. 2.1. Le principali comunità straniere nella città metropolitana di Cagliari (2021).¹⁷

<i>Stranieri residenti per provenienza</i>	<i>Città metropolitana di Cagliari</i>	<i>Comune di Cagliari</i>
	Tot. 15.639	Tot. 8.970
FILIPPINE	1.750	1.673
SENEGAL	1.621	707
UCRAINA	1.536	966
CINA	1.276	755
ROMANIA	1.247	584
BANGLADESH	765	645
NIGERIA	694	222
MAROCCO	590	129
PAKISTAN	508	290
KIRGHIZISTAN	498	380
GERMANIA	287	98
FEDERAZIONE RUSSA	270	128
BOSNIA-ERZEGOVINA	268	210
INDIA	255	151
MALI	199	96
GAMBIA	160	70
TUNISIA	194	77
ALTRI	3.627	1.590

Fonte: tuttitalia.it (2021).

¹⁷ 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 1/1/2021.

Tab 2.2. *Età media e mobilità interna/esterna della pop. straniera a Cagliari (2017).*

Anno	Età media			% immigrazione,		% emigrazione,		% trasferimenti	
	Stranieri	Italiani	Tutti	iscrizioni	Stranieri	Italiani	cancellazioni	Stranieri	Italiani
				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: *Atlante demografico Comune di Cagliari (2018).*

Le funzioni di questi comuni, tuttavia, sono ridotte rispetto all'offerta in termini di attività lavorativa e sociale del capoluogo, che rimane così 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 città metropolitana fornendo un'immagine piuttosto lineare del fenomeno nelle zone indicate.

Un'istantanea dall'alto della città metropolitana di Cagliari inquadra dunque un contesto che, pur in fase di cambiamento, resta numericamente in posizione liminale rispetto 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 (2018) 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.

2.1.1. 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, 2018). Tale andamento, analogamente alle dinamiche insediative di altri contesti italiani, si è consolidato, con un progressivo allargamento verso altri quartieri cittadini. Tuttavia, 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.

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). 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 dovuta 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.

Tab. 2.3. *Le principali comunità straniere nei quattro quartieri storici di Cagliari (2018).*

	<i>Castello</i>	<i>Stampace</i>	<i>Marina</i>	<i>Villanova</i>
<i>Filippine</i>	9	75	33	313
<i>Ucraina</i>	9	46	8	28
<i>Romania</i>	21	38	28	29
<i>Senegal</i>	1	116	94	67
<i>Rep.pop. Cinese</i>	0	140	39	39
<i>Bangladesh</i>	1	132	173	149
<i>Pakistan</i>	0	61	51	8
<i>India</i>	0	25	11	56

Fonte: *Atlante demografico Comune di Cagliari (2018).*

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 lavorare 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 cagliaritano 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 Bagaliget e che appartengono o sono legati a tre principali famiglie: gli Hernandez, gli Albuera e i Mendoza¹⁸.

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 380 nel 2021)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, esso è andato via via consolidandosi e strutturandosi in vere e proprie organizzazioni transnazionali che avvantaggiano, consentono

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 in seguito raffrontare le stesse informazioni con alcuni “indizi” ritrovati sul campo: dai nomi sui citofoni delle case alle testimonianze raccolte nelle occasioni di osservazione partecipante sino alle conoscenze avute nel corso di questi anni.

¹⁹ Inoltre, è da segnalare il fatto che la comunità kirghisa in Sardegna (insediata prevalentemente nella zona metropolitana di Cagliari) si configuri per essere la più numerosa in Italia, e che la sua presenza sull'Isola corrisponda a circa 1/3 dell'intera popolazione kirghisa presente in Italia, con 498 presenze su 1597 totali.

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 mobilità, favorendo non solo i contatti all'interno della medesima comunità (la principale e più numerosa in Italia, 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 sul territorio, al creare associazioni o organi di interazione e intermediazione tra collettività e istituzioni), favorisce la costruzione di apparati delle società di origine non solo come parti di un modello reticolare, ma anche come sistemi di *governance* di una porzione di territorio che è per sua natura *mobile*.

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", dall'anno 2019 la comunità avrebbe organizzato dei viaggi collettivi (sottoposti poi a restrizioni dovute ai recenti sviluppi della pandemia da Covid 19, esplosa nei primi mesi del 2020) volti a portare una parte di popolazione kirghisa verso la Sardegna, con lo scopo di conoscere il territorio nazionale a partire dall'Isola e di creare un modello di business alternativo e ancora poco esplorato.

2.2. 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 condiviso²¹. Ritenerlo il luogo dove i cambiamenti prodotti dalle

²¹ Michel Lussault, lo definisce come 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, 2003a, pp. 333-336). L'autore 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

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, 2003; Lussault, 2003a; 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 è 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 e lo rendono sia uno spazio progettuale, 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.

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 ritraita 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

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 (Lussault, 2003a, p. 333).

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 (Habermas, 1990; Mondada, Söderstrom, 1991). È per i motivi elencati poc'anzi che lo spazio pubblico e la sua costruzione sono alla base dell'evoluzione della sfera pubblica e politica di una società. Alle 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*²², 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. 2.4.), 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), seguono criteri 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 effettuare una lettura "ritmanalitica" (Lefebvre, Regulier, 2004; Mubi Brighenti, 2010) che presti attenzione tanto agli spazi quanto ai ritmi che li animano.

²² 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. 2.4. *Varietà di definizione e accesso allo spazio pubblico**

	<i>Spazio sociale</i>	<i>Spazio collettivo</i>	<i>Spazio individuale</i>
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 sulla base dati proposta da Jacques Lévy (2003, p. 338)²³*

***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 *situazioni e pratiche* prive di quel sistema di codici e di regole che è proprio di altre tipologie di spazio, ad esempio quelle legate al culto o al commercio.

Un'analisi qualitativa 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

²³ Lo schema proposto da Lévy (2003, p. 338) rappresenta "Le tre dimensioni dello spazio pubblico" secondo l'autore. Si è voluto 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).

sociali nel territorio d'arrivo o dei 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.

2.3. 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 palazzi: notare che sono piuttosto confortevoli, piuttosto ricchi; distinguere i palazzi 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 cui l'essere umano affida il suo esistere nello spazio pubblico: essa è spazio di giunzione, di passaggio, di attraversamento e di sosta. La strada non riguarda solo il manto stradale, 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; ma anche le vie interne ai quartieri delle città, i porticati o 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)²⁴. Ed è sempre attraverso l’esposizione della propria corporeità che gli abitanti 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) (Di Méo, 2012; Giubilaro, 2016). 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 per negozi” 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 un’impronta fisica e simbolica 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 e giustapposizione di *porzioni di mondo* all’interno di una città. Coerentemente con quanto detto

²⁴ Uno degli aspetti più significativi per questa analisi contenuta ne *L’invenzione del quotidiano* di De Certeau (2001), 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) 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 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.

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 la propria presenza nella sfera pubblica in chiave “cosmopolitica” (Mellino, 2005), quanto quella di ribadire attraverso la partecipazione collettiva l’esistenza di una realtà comunitaria consolidata, vivace e resistente. Gli esempi di tale manifestazione e partecipazione alla vita pubblica sono numerosi: da percorsi cittadini in occasione di scioperi o di proteste con rivendicazioni di carattere sociale, lavorativo o politico a 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 cagliaritano (ricorrenze urbane calendarizzate, feste patronali) quanto le altre “collettività culturali” che partecipano alla programmazione del palinsesto urbano.

Di questo *programma* di eventi diversi, agli appuntamenti mondani calendarizzati nell’offerta della programmazione pubblica annuale, se ne aggiungono altri che possiedono un carattere vicino alla sfera del culto e del religioso e che, spesso, sono gli eventi più vissuti e partecipati dalla popolazione locale, creando una curiosa sovrapposizione nell’utilizzo di alcuni spazi della città²⁵. Per la cittadinanza cagliaritano, l’appuntamento più atteso coincide con la giornata dedicata a Sant’Efisio martire, patrono della Sardegna, in onore del 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. La portata dell’evento e l’importanza del centro cagliaritano nell’ecologia isolana, ne fanno il catalizzatore di un certo tipo di identità collettiva²⁶ che promuove la creazione di un sentimento di identificazione della popolazione con la città come luogo sacro e legato, da tradizione, alla presenza del Santo-martire.

Parallelamente all’espressione radicata nei secoli del sentimento comunitario legato alla tradizione culturale sarda, altre cerimonialità interessano lo spazio pubblico, i cui percorsi interessano alcune vie emblematiche del centro città. Oltre alla festa di Sant’Efisio Martire, possiamo rilevare la manifestazione in occasione del Capodanno cinese, la festa per l’indipendenza

²⁵ Si veda il webdoc *Cosmopolis* → “*Sovrapposti*”.

²⁶ Tuttavia, è necessario precisare come la festa in onore di Sant’Efisio sia più sentita dalla polarità meridionale dell’Isola rispetto alla parte centro-settentrionale, le cui ricorrenze sono legate a forme di raccoglimento sociale di tipo locale. Nondimeno, la festa di Sant’Efisio rappresenta il più importante raduno folkloristico, nonché la più lunga processione a piedi dell’intero Mediterraneo. Si veda Corda (2005).

kirghisa e la giornata di Cheikh Ahmadou Bamba, promossa dalla comunità senegalese locale.

In diversi punti, tra il quartiere di Stampace basso, il rione Marina, il largo Carlo Felice e la via Roma (Fig. 2.1.) 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.

Tra gli esempi che riportano su queste dinamiche di sovrapposizione, intersezione e condivisione dei luoghi pubblici, segnaliamo la “Giornata Sarda di Cheikh Ahmadou Bamba”²⁷, che si svolge a Cagliari da diversi anni (la prima edizione risale al 2011) in onore della personalità di riferimento della *Muridiyya*²⁸, confraternita Sufi dell’Islam senegalese, di cui parleremo più a fondo nei capitoli successivi (cfr. par. 3.4.4 e cap.4). 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 essere entrata a far parte della calendarizzazione annuale della città di Cagliari. Motivazione principale e istituzionale della marcia pacifica è l’arrivo in Sardegna di *Serigne*²⁹ Mame Mor Mbacké Mourtada, discendente diretto della guida spirituale della *Muridiyya* e figlio del *Marabout*³⁰ *Serigne* Mourtada, conosciuto anche come il “*Marabout della Diaspora*” (Riccio, 2001). La sua visita è legata ad un viaggio itinerante della durata di circa un mese, nel quale il responsabile internazionale della confraternita visita i luoghi e le città dove le

²⁷ 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 (2001), Guolo (2001), Paltrinieri Casella (2006), Riccio (2008).

²⁸ 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% appartenerrebbe 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).

²⁹ L’espressione in wolof significa “sceicco”, l’equivalente di *Cheikh* o *Shaykh* nella formula in arabo.

³⁰ 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).

collettività senegalesi dei *talibées*³¹ 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 locale³².

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 inter-religioso 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.³³

“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 questa 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 da numerosi centri dell'isola, principalmente da Olbia, Tortolì, Sassari, Nuoro e Siniscola, dove hanno sede le altre associazioni territoriali dei muridi, le *dahira*³⁴ 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 sono la testimonianza di un vivace funzionamento dell'apparato organizzativo delle

³¹ I *talibées* sono, nell'ordine gerarchico della confraternita, i discepoli che fanno riferimento a ciascun marabutto. Si vedano Magassouba (1985) e Riccio (2008).

³² Si veda il webdoc Cosmopolis → “*Jërëjëf Serigne Touba!*”

³³ 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”.

³⁴ La *dahira* 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 alla 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. 3 (par.3.4.4. e 3.4.5.) e 4 in questo lavoro.

dahira urbane, del cui tessuto nazionale l'apparato territoriale di Cagliari fa parte integrante. Cagliari è la città più rappresentativa della comunità isolana³⁵ e i luoghi che fanno parte di questo percorso raccontano di questa 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 cagliaritana spazi, luoghi e pratiche che da Touba attraversano il Mediterraneo e esistono in un nuovo territorio, che è esso stesso transnazionale.

Quella che coinvolge i muridi sardi è solo una delle tante forme in cui una comunità si appropria dello spazio, vestendolo 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.

Il 31 agosto si celebra invece la Festa per l'indipendenza del Kirghizistan, animata dalla folta comunità cagliaritana³⁶ che, a partire dallo scorso decennio, ha stabilito una fitta rete di comunicazioni transnazionali tra il Kirghizistan e il capoluogo sardo, anche grazie al radicamento locale dell'associazione transnazionale "Kirghizistan Unito". Questa, oltre a fungere da ponte comunicativo e referenziale tra i due Paesi, opera anche da sistema di supporto e sviluppo della mobilità (soprattutto lavorativa) delle famiglie kirghise. Nonostante si tratti di una presenza piuttosto recente, le personalità che animano la comunità lavorano di continuo per mantenere vivo e saldo il legame transazionale con il loro Paese.

Il corteo parte dalla centralissima via Roma, per proseguire sino ad arrivare al vicino Largo Carlo Felice. Qui, dove il primo maggio risuonano le *launeddas* e sfilano i costumi tradizionali della Sardegna legati alle celebrazioni di Sant'Efisio, bandiere, danze, canti e balli kirghisi sulle note e i suoni del *Komuz*, lo strumento tradizionale del Paese, accompagnano la manifestazione lungo le vie del centro, che si conclude poi al Bastione di St.Remy, luogo simbolo tra gli spazi pubblici cittadini.

³⁵ 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.

³⁶ La comunità kirghisa cagliaritana è la più folta in Italia: conta infatti circa 1/3 della popolazione totale presente sul territorio nazionale.

Anche la manifestazione che riunisce la comunità kirghisa nelle vie del centro cittadino ha come scopo quello di unire la comunità al luogo in cui si è insediata, coinvolgendo la popolazione in momenti di convivialità che favoriscono l'incontro e promuovono forme di "acculturazione quotidiana" che passano attraverso una diversità presentata per mezzo della musica, delle danze e del cibo, elementi dalla forte permeabilità culturale attraverso i quali individui e comunità trovano un canale di contatto tanto con i luoghi quanto con chi li abita.

Lo stesso discorso vale per i percorsi che interessano le strade del centro città in occasione del Capodanno cinese (la cui data è variabile), occasione che coinvolge tutta la popolazione da ormai diversi anni. Promossa anch'essa da un'associazione locale e da reti transnazionali radicate sul territorio³⁷, è ormai un appuntamento atteso dagli abitanti, chiamati ad assistere a spettacoli originali che, nonostante siano ormai parte dell'immaginario collettivo, risultano ancora decisamente "esotici". 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", e i cui effetti possono essere considerati come "un'importante strategia di radicamento e territorializzazione" (Gusman, Gonzalez, 2016, p. 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 performance canore o a carattere culturale riproducono una piccola *chinatown* mobile e temporalizzata. A livello spaziale, i percorsi identificati in questa limitata porzione di spazio urbano sembrano assumere

³⁷ Le iniziative per il Capodanno cinese sono organizzate da alcune associazioni locali e anche dalla collaborazione, frutto di accordi bilaterali tra paesi, tra istituzioni italiane e cinesi. 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 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 Cagliari, l'"Associazione della Sardegna per l'Amicizia e la cultura cinese" e la popolazione locale. Esposizioni di vario genere, mostre e proiezioni si svolgono anche presso l'Aula Confucio dell'Università di Cagliari, 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, Miranda (2002 e Parbuono (2016).

la forma di “pellegrinaggi urbani”, configurandosi come pratiche che si situano a metà *tra sacro e profano* (Eliade, 1973). 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, p.14). 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 quotidiano” (Lefebvre, Regulier, 2004)³⁸.

Tutte le manifestazioni citate, con diversi fini e diverse radici, si trovano ad occupare gli stessi percorsi. Le stesse strade che “appartengono” al Santo patrono dell’isola sono quelle che ospitano le manifestazioni della comunità cinese o senegalese, sovrapponendosi fisicamente e simbolicamente in un intreccio di percorsi che racconta di come lo spazio pubblico e gli usi che di esso vengono fatti rendano evidenti quelle possibili forme di contatto culturale, più o meno consapevole e dirette, tra i gruppi e gli individui che animano la città.

Il legame transnazionale su cui si fondano tali manifestazioni non è solo quello che sul filo diretto della mobilità tra Senegal, Cina, Kirghizistan e Sardegna unisce i due Paesi; è anche quello che riporta nella quotidianità cagliaritana spazi, luoghi e pratiche che da questi luoghi attraversano il Mediterraneo ed esistono in un nuovo territorio che possiamo tentare di definire come *cosmopolita*.

³⁸ Eliade (1973) non opera una netta divisione tra sacro e profano, ma distingue 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 iscritti nel vivere urbano al di fuori delle pratiche più strettamente considerate come pratiche religiose.

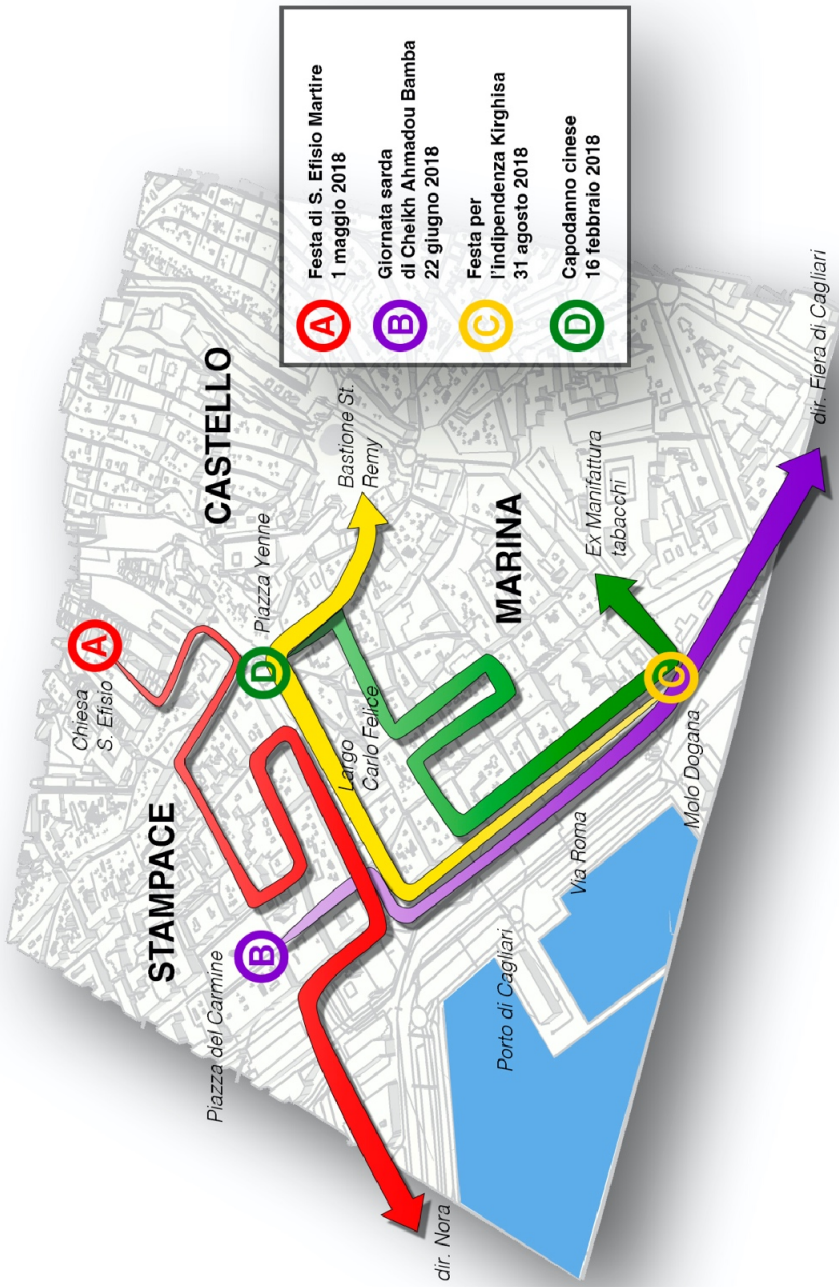


Fig.2.2. Manifestazioni del cosmopolitismo: sovrapposizione e intersezione di pratiche pubbliche.



Fig. 2.3. “Overlap”: co-presenze e sovrapposizioni nello 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. Eftisio 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!*³⁹

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 iniziamo a fare qualche scatto. “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 tra il viale Trieste e la 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*⁴⁰, 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 *Khassaides*. 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 e per 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: *Jërëjëf Serigne Touba!*”

³⁹ 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*. Si veda il webdoc *Cosmopolis → Jërëjëf Serigne Touba!*

⁴⁰ 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).

2.4. 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 definisce la "mitologia dell'agorà" per cui ci si riferisce idealmente alla piazza come spazio pubblico archetipico⁴¹ (2003a, p. 333). 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 urbana⁴². È il caso ad esempio di piazza Inghirami (conosciuta anche come

⁴¹ Per Lussault, ogni spazio pubblico deriva dall'agorà greca, alla quale ci si riferisce, in maniera ideale, per descrivere gli spazi pubblici delle città in relazione a quelle che erano le sue funzioni. Sottolinea però l'autore come, proprio in relazione alla sua funzione originale, non è corretto identificare nella piazza lo 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 l'y côtoyer" (Levy, 2003, p. 336). Uno spazio pubblico (fisico, virtuale, politico) diviene tale quando la gente si "espone" allo sguardo, al contatto, alla presenza degli altri. Cfr. Lévy (2003) e Lussault (2003a; 2003c).

⁴² 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.

piazza Amendola, o piazza Darsena)⁴³, 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 Siccu", o in alcuni dei numerosi parchi cittadini. Lamentano, infatti, la presenza di "spacciatori e delinquenza", che rovinano l'ambiente della piazza.⁴⁴

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 possono 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).

⁴³ 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.

⁴⁴ 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". Si veda www.comunedicagliarirnews.it.

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 d' 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 spagnolo⁴⁵.

Le piazzette antistanti le chiese sopraccitate, 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 passeggiata di *Su Siccu* o la piazza Giovanni XXIII e il Parco della Musica, questi ultimi 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 – i famosi karaoke filippini –, barbecue, ritrovi di famiglie allargate e di amici con musica, bevande e giochi per i bambini⁴⁶. 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 1673 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 acco-

⁴⁵ 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.

⁴⁶ In un lavoro sull'utilizzo di alcuni parchi a Milano, Alessandra Brivio (2013) ne mette in risalto le modalità di fruizione da parte di alcuni gruppi della comunità ecuadoregna milanese.

gliente con i luoghi e gli spazi della città. I due casi di utilizzo o, in alcuni casi, di riutilizzo dello spazio pubblico mostrati, permettono un'analisi che, oltre ai 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.

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 stimolato il recupero, contribuendo a riportare la piazza in questione 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. Secondo 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*⁴⁷

Cagliari, novembre 2017. 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. 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.

⁴⁷ Si veda il webdoc Cosmopolis → "*Domeniche a San Domenico*".

2.5. *Soundscape*s 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; Thibaud, 2013, Torchin, 2016; Cattedra, Tanca, Gaias, 2017). Tra i tanti elementi riconducibili ai paesaggi sonori urbani della contemporaneità, il primo elemento utile all'individuazione di un processo di complessificazione del *soundscape* è sicuramente quello linguistico. Di fatto, questa percezione risente in maniera decisa dell'interpretazione del ricercatore: alcuni tratti di quelle *soundwalks* – passeggiate sonore – di ricerca (percorrendo una 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. L'insieme delle diverse scritture esistenti nello spazio pubblico, quelle che vengono comunemente definite come "scritture esposte"⁴⁸ (Gatto, 2009, p. 123), costituisce una traccia della vitalità pubblica dello spazio, mostrando allo stesso tempo quanto lo spazio stesso 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 anni⁴⁹ (fig. 2.8.).

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 sonori del paesaggio urbano, che oltre a indicare le tracce della presenza fisica e culturale delle comunità, fornisce elementi significativi sulla dimensione dell'interazione 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

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Si veda, su questo argomento, un precedente lavoro sui quartieri storici della città di Cagliari di Cattedra, Tanca, Gaias (2017) e Gaias (2021).

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.



Fig. 2.4. Soundwalking per le vie del quartiere Marina.

Nella “camminata sonora” rappresentata in fig. 2.4 (una delle tante possibili)⁵⁰, la scelta dei luoghi osservati e “ascoltati” 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), dove si trovano alcuni “luoghi sensibili”, quali luoghi di culto, negozi

⁵⁰ Si veda il webdoc Cosmopolis → “Soundwalks”.

“etnici”, ristoranti e luoghi di consumo. L’intento è quello di conservare un rapporto tra produzione e riproduzione del messaggio sonoro per raccontare la città “in movimento”, l’abitante del luogo colto *en passant*. La carta in fig. 2.5. rappresenta la distribuzione spaziale nei quattro quartieri storici di Cagliari dei segnali e degli eventi sonori individuati. Le situazioni sonore vengono identificate mediante simboli che le distinguono per tipologia e capacità di diffusione: alcune aree sono state messe graficamente in evidenza mediante delle trame di diverso colore come “zone di irradiazione sonora”, ovvero luoghi che generano più esplicitamente forme di “mescolanza sonora” di pratiche, lingue e temporalità nell’utilizzo dello spazio pubblico, tenendo anche in conto alcune variabili (spazio aperto o chiuso, tipologia dell’edificio o della strada, piazza, etc.). Il suono interviene a spiegare meglio la dimensione e le funzioni di tali luoghi che “si sovrappongono”, tra vecchi spazi quotidiani e nuovi spazi “interstiziali”. Ciò detto, la riproposizione grafica del dato non tiene conto, in questa sede, di analisi numeriche o rilevazioni ambientali tecnologiche, ma si basa sull’osservazione e sull’attenzione alle pratiche che in tali luoghi si manifestano. Tra quelli segnalati vi sono diverse chiese ortodosse e alcuni altri luoghi del culto “migrante”, oltre una serie di esercizi commerciali legati all’“ethnobusiness”; 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. 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. 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.

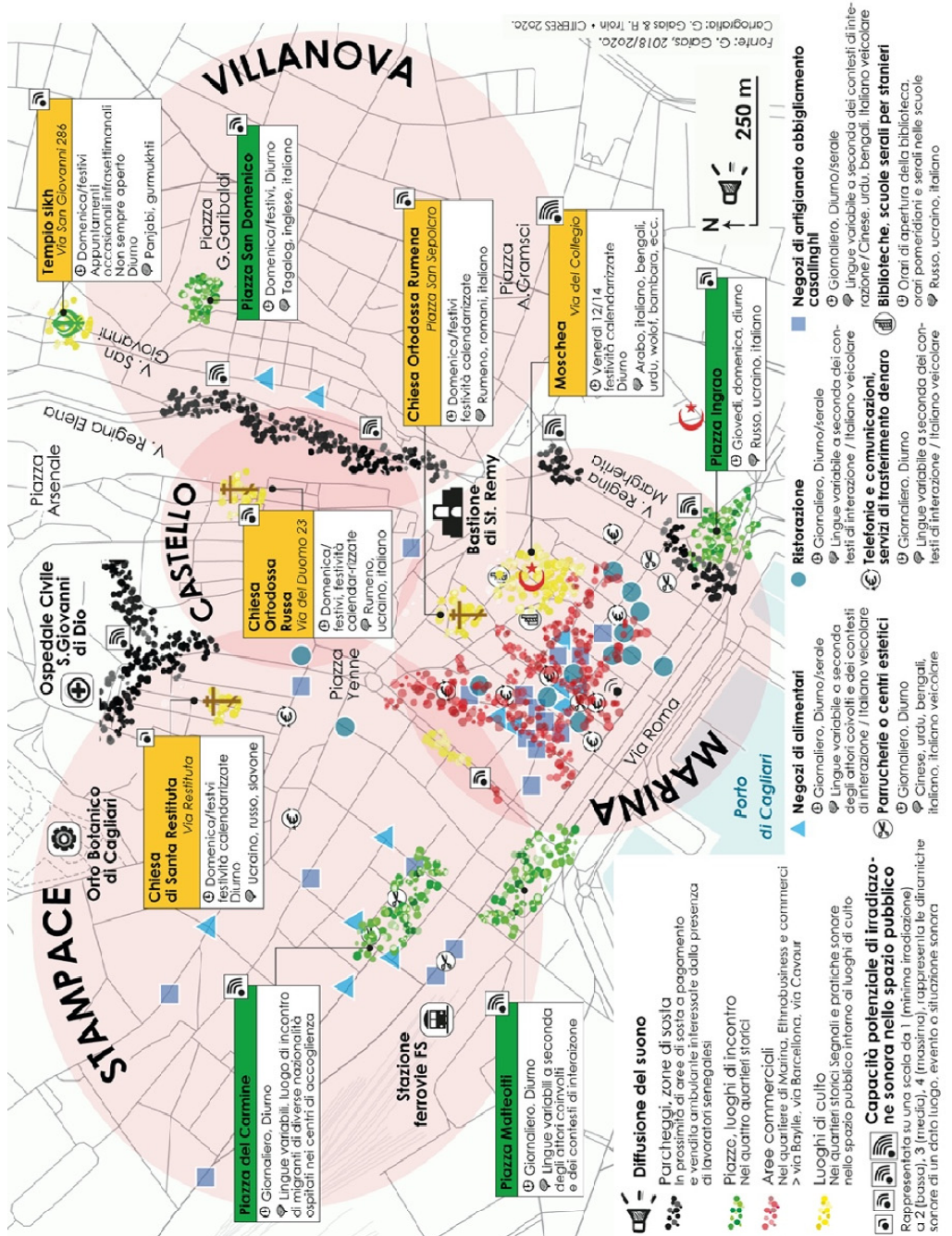


Fig. 2.5. Paesaggio sonoro e contesti "migranti" nei quattro quartieri storici di Cagliari.

3. Ierotopie e ierofanie¹, percorsi urbani tra sacro e profano

Orientandosi tra spazio pubblico e spazio sacro, si osserveranno in questo capitolo i tipi di legami costruiti dai migranti come collettività, con riferimento alle temporalità migratorie nonché alle condizioni dell'insediamento, fattori che incidono implicitamente sulla visibilità e sulle forme di mobilitazione urbana. Quali interazioni gli individui, i gruppi e le comunità instaurano con i diversi 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 le “loro città”? Si tratterà 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

¹ È la terminologia usata da Mircea Eliade (1973, p. 14), che con il termine *ierofanie* indica le “manifestazioni del sacro” nello spazio; il termine *ierotopie*, invece, per come lo usiamo in questa analisi, identifica la “localizzazione” del sacro e dei luoghi religiosi nello spazio.

ricomporre il “caleidoscopio della città contemporanea” (Cattedra, 2011) e studiare l’evoluzione di alcuni luoghi della città. 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.

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

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 religioni, luoghi 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.)³. Sono diversi gli approcci

² Il riferimento è una parafrasi della già citata canzone dei Thin Lizzy, *The boys are back in town* (1976).

³ 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 stato quello di Deffontaines (1948). Nonostante ciò, i lavori successivi si sono in gran parte concentrati sugli aspetti localizzativi e

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.⁴ In questo 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 con il 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 laico⁵.

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

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.

⁴ 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 cultuale. 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). Si veda anche la lezione tenuta da Romeo Carabelli (UnivTours), intitolato “La pietra e il cemento. Il patrimonio plurale e conteso di Hebron”, presentata in occasione del seminario permanente “La città cosmopolita”, organizzato tra ottobre 2020 e luglio 2021 dal sottoscritto con Raffaele Cattedra, Eleonora Todde e Valeria Deplano, del Dip. Di Lingue, Lettere e Beni Culturali dell’Università degli Studi di Cagliari. Cfr. <https://www.unica.it/unica/protected/236740/0/def/ref/NTZ236737/>.

⁵ 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.

“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 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 numerosi 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, seguono 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).

3.2. La città “superdiversa”: strategie di occupazione e organizzazione dello spazio religioso della città di Cagliari

È stato precedentemente osservato come nelle ultime decadi il fenomeno delle migrazioni abbia interessato gli spazi urbani di numerose 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 aggregazione⁶: 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; 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 resident (2007, p. 1025).

Leggere una tale e complessa “super-diversità” implica il tener in conto vari fattori che insieme concorrono a ridefinire questi spazi. Concentrarsi su uno o più degli aspetti enunciati da Vertovec, tuttavia, può avvantaggiare una comprensione più profonda delle sfaccettature di un fenomeno come quello delle migrazioni contemporanee. A tal proposito alcuni autori hanno

⁶ O, come riportato nel capitolo 1, per addensamento (Martinelli, 2003).

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 insiedatesi 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 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 a una tradizione culturale locale.

Mi riferisco a tutte forme del culto (Papotti, 2007) localizzabili nello spazio urbano, anch’esse più o meno in luce nella sfera pubblica, come *Scintology*, *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, possano esserci delle similitudini per ciò che riguarda le dinamiche di insediamento tra le suddette religioni e le più “classiche” religioni migranti, quali l’Islam, nelle sue diverse forme, il Cristianesimo ortodosso o il Sikhismo⁷.

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 al conflitto.

⁷ 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 parziale, limitandosi ad osservarne la distribuzione sul territorio e inserirle a titolo denominativo nella classificazione panoramica delle “nuove religioni” nella città metropolitana di Cagliari. Tuttavia, attraverso le interviste e le occasioni di incontro con alcuni dei rappresentanti di tali espressioni del culto, nonché mediante pregresse conoscenze riguardo alcune realtà in particolare, è stato possibile ottenere 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. 2.4.1.

Questi elementi modellano un insieme polisemico che trasforma le trame e 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).

L'obiettivo è 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 in che modo, nella loro dimensione diasporica, il sacro e il culto giochino un ruolo importante nella produzione e nella ri-produzione dello spazio sociale, e come le comunità transnazionali radichino sé stesse tanto nei contesti di origine quanto in quelli iscritti nelle nuove reti migratorie. Queste dinamiche si esprimono mediante la mobilità dei fedeli, tanto nella materialità dello spazio, quanto negli spazi della comunicazione e in quelli “virtuali” del web, mediante “performance territoriali” di tipo quotidiano o rituale (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

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, p. 849).

Detto ciò, anche il mantenimento pluri-laterale 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. 3.1. I nuovi luoghi di culto nella città metropolitana di Cagliari⁸.

Anno di inizio attività	Luogo	Fedeli/ frequentanti e temporalità di utilizzo ⁹	Status ¹⁰
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)
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)
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)
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
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	Acquisizione della proprietà mediante una raccolta fondi portata avanti già dai primi senegalesi

⁸ 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.

⁹ 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.

¹⁰ I dati a riguardo sono stati forniti perlopiù dagli interlocutori diretti e responsabili dei luoghi di culto in questione.

		del periodo e della ricorrenza: in media, 500-600; a volte anche 1000	insediatisi all'epoca in tutta l'Isola
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.)
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: ca. 100 in numero variabile per eccesso durante le festività comandate	Stabile in concessione a titolo gratuito - Cappella privata di proprietà della famiglia Aymerich.
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
1998	Via Cagliari 86 Quartu S. Elena	n.c.	n.c.
1995	Via S.Rita 7 Selargius	n.c.	n.c.
n.c.**.	Via dei Genovesi 36 Cagliari	n.c.	n.c.
2016	Via Santa Restituta Cagliari	Frequentata da uomini e donne di nazionalità prevalentemente ucraina	Stabile in concessione dalla Diocesi di Cagliari
1954 ¹¹	Via Regina Margherita 54, Cagliari	Frequentata prevalentemente da Italiani; saltuariamente da altre nazionalità (nigeriani, coreani, etiopi).	Finanziata dalla Chiesa Evangelica Battista Italiana;

¹¹ 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

		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	8x1000; Stabile di proprietà della Chiesa
2009*, 2012	Ex-Vetreria 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.)
2015	Rione Santa Gilla (n.s.)	Frequentata da nigeriani, durante i fine settimana. Partecipanti: ca. 70	Autofinanziata, locali in affitto (n.c.)
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 (Distretto Europeo); locali in affitto mensile
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
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
n.c.	Via Cortoghiana 28 Cagliari	Frequentata da italiani, durante i fine settimana e prevalentemente la domenica; partecipanti: ca. 50	Finanziate dalla Chiesa Evangelica Italiana; 8x1000; locale in affitto
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
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
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

cagliaritano, cui questi facevano riferimento per questioni dovute principalmente ad una comunanza di fede.

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
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
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
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
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)

La tabella soprariportata (3.1.) classifica i nuovi luoghi di culto nella città metropolitana di Cagliari. Tali luoghi sono stati identificati durante diversi “sopralluoghi urbani” (Guarrasi, 2012a), attraverso fonti dirette (testimonianze, interviste) 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 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 islamico¹², 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 tipologia¹³ (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 *Soka Gakkai*, o la chiesa di *Scientology*). A partire da ciò è stato possibile ridisegnare una “mappa del culto” della città metropolitana di Cagliari (cfr. fig. 3.1.), 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 super-diversità 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

¹² Esisterebbero a Cagliari altri luoghi decisamente più informali, che nello spazio di questa ricerca non si è potuto 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 fornitimi 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 3.1. 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).

¹³ 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.

religiose nazionali¹⁴ che dialogano con gli attori statali non riescono ancora a superare (Allievi, 2010; Mancuso, 2015)¹⁵.

Nascono così diverse associazioni che gestiscono 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 nazionalità¹⁶. 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 *dahira* muride senegalese o per il nuovo centro di preghiera di via XX Settembre aperto nel 2018 (cfr. tab 3.1.), la cui frequentazione resta pressoché legata alla affiliazione a una confraternita, a un rito, alla provenienza geografica, o come vedremo alla comunanza linguistica.

¹⁴ 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.

¹⁵ 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 (2010) e Mancuso (2012).

¹⁶ 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. 3.1. L'emersione dei nuovi luoghi di culto nel paesaggio religioso cagliaritano. Gaia (2019).

3.2.1. Nelle chiese ortodosse, tra sovrapposizione e compromesso

Alla ricerca dei 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 che esiste 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 (e 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 marginali¹⁷.

¹⁷ Come rilevano Tusor e Sanfilippo, 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.” (Tusor, Sanfilippo, 2014, p.12). Nel sovrapporsi di queste differenti opzioni (religiose e denominazionali, storiche e geografiche), si rende evidente come alcune divisioni interne si protragano 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

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 (cioè: si fanno di nuovo e si restaurano) ad un altrove che è la matrice spaziale e territoriale del luogo in questione.

Tuttavia, sempre secondo Tusor e Sanfilippo (2014, p. 12), non è comune corretto individuare e definire il campo religioso dell'ortodossia cristiana come unico e unitario. In ragione di questa diversità, le Chiese ortodosse in Italia 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 Sardegna¹⁸; 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.3.1).

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*"¹⁹, 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 1247 presenze), la prima in Sardegna (circa 12.000 presenze) (tuttitalia.it, 2021). 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 metropolitana²⁰. La parrocchia

alla quale tali chiese assolvono. In genere, le Chiese ortodosse e protestanti sembrano più decise nello 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.

¹⁸ 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.

¹⁹ Tradotto in italiano: Santo Antimo d'Iberia.

²⁰ Dalle 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

è “ospitata” presso la chiesa del Santo Sepolcro, nell’omonima piazza nel cuore del rione storico di Marina (cfr. fig. 3.2).



Fig 3.2. Localizzazione della Chiesa ortodossa rumena del Santo Sepolcro, rione Marina. Elaborazione da *googlemaps.com* (2019).

È questo un primo 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 ortodossa²¹. 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

partecipata) anche da Iglesias, Carbonia (nel Sulcis-Iglesiente, nel SO dell’isola) o da Villasis (nel versante opposto, SE).

²¹ 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.

e di alcuni monumenti di interesse storico che si trovano all'interno del vecchio edificio²². «La chiesa del Santo Sepolcro è uno dei simboli della convivenza religiosa tra diverse confessioni», sostiene padre Ioan²³ 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 nascano 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 teologici. Sono presenti inoltre sette monasteri legati al Patriarcato, ed è in fase di istituzione una scuola teologica rumena²⁴. A Cagliari, il processo di costruzione della chiesa è stato avviato nei primi anni '90, su richiesta della allora già numerosa comunità rumena. Sotto la spinta di un gruppo di fedeli, in collaborazione con le istituzioni ecclesiastiche ortodosse rumene e le istituzioni consolari transnazionali, ha preso così vita uno dei primi luoghi del culto "altro" frequentati in tutta la provincia. La partecipazione alle funzioni non riguarda infatti soltanto la folta comunità cagliaritano, ma anche individui e famiglie di origine rumena che vivono in tutta la provincia e, in generale, nel sud Sardegna²⁵.

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. 3.3.). Questa,

²² 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.

²³ 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.

²⁴ Dati forniti dall'"osservatorio sul pluralismo religioso" in Italia, consultabile al sito www.osservatoriopr.net

²⁵ Tornando indietro negli anni, la partecipazione alle attività della parrocchia di Santo Antimo era aperta a tutte le comunità rumene del Sud dell'Isola. Cagliari rappresentava – e rappresenta tutt'ora – il centro di riferimento per la comunità, nonché la sede dove si trova la parrocchia più importante nell'isola per la comunità rumena, e dove si celebrano a livello comunitario le festività più importanti del calendario ortodosso.

ubicata presso una ex-cappella gentilizia della famiglia Aymerich²⁶, è stata concessa in uso alla comunità nel 2009. Al Patriarcato di Mosca si riferisce la comunità ortodossa più importante per estensione a livello globale, 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).

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 Nicola²⁷).

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.

²⁶ 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.

²⁷ 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 al santo cui erano devoti i cittadini russi.



Fig. 3.3. Localizzazione della chiesa di “San Saba il Santificato” presso il rione Castello. Elaborazione da *googlemaps.com* (2019).

Il primo fattore di sovrapposizione territoriale è legato qui alla denominazione (Turco, 2010) del luogo di culto: in uno stesso spazio convivono due realtà, quella nobile di una famiglia della vecchia aristocrazia sarda e cagliaritana, 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, p.14) che parlano, in lingue diverse, di un altrove più volte mobile. In una chiave sensibilmente diversa, si ricompon

presso la parrocchia ortodossa russofona anche una “carta geografica del culto” precedente alla caduta del muro di Berlino: individui provenienti da diversi paesi dell'ex-Urss partecipano e condividono il medesimo luogo di preghiera²⁸.

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. 3.4. Localizzazione della chiesa di Santa Restituta, rione Stampace. Elaborazione da [googlemaps.com](https://www.googlemaps.com) (2019).

²⁸ Si veda il webdoc *Cosmopolis* → “Nelle chiese ortodosse”.

La divisione evidente, esacerbata dal recente conflitto civile che ha investito il Paese²⁹, 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 dedicato³⁰. Alcuni degli appartenenti a quest'ultima, pur di sottrarsi all' "egemonia" di Mosca, decidono di frequentare la chiesa Ortodossa rumena, oppure quella greco-cattolica situata presso la chiesa di Santa Restituta, nel quartiere di Stampace, dove la messa è celebrata in ucraino (con alcune formule in slavone, lingua strettamente liturgica)³¹. 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 informare e "sensibilizzare" la popolazione sul tema. Questi momenti riguardano tanto le occasioni stabilite dal calendario liturgico, quanto quelle non legate a quest'ultimo, quali incontri presso i locali della chiesa o appuntamenti tra le persone che gestiscono o frequentano il luogo di culto. I temi, ora più che

²⁹ Ci riferiamo qui alla guerra Russo-Ucraina che va avanti in maniera "ufficiale" dal febbraio del 2022. Ancor prima, infatti, il conflitto prende ufficialmente forma nel 2014 nel Donbass, regione orientale dell'Ucraina al confine con la Russia. Le motivazioni principali alla base del conflitto sono da ricercarsi nelle mosse di alcuni gruppi separatisti filorussi (avalati da Putin) che avrebbero proclamato delle repubbliche indipendentiste in ragione di separazioni etniche, identitarie e politiche, oltre che economiche. Ad oggi, il conflitto in corso sta assumendo sempre più i contorni di un conflitto globale, che risorge dalle ceneri della guerra fredda riportando in Europa l'idea di una divisione tra polarità – l'Occidente: Usa e Europa su tutti, e l'Oriente: Russia, Bielorussia e seppure in maniera ambigua, la Cina – amplificata dalla forte risonanza mediatica del conflitto. Senza poter scendere nel dettaglio di una vicenda sino ai recenti sviluppi 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>, oltre che numerosi contributi di diverse discipline apparsi di recente.

³⁰ 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 scritto da Dyer e apparso su Internazionale del 9/1/2019 dal titolo "Il nuovo grande scisma della Chiesa Ortodossa".

³¹ 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.

mai, riguardano le vicende del Paese in guerra, la creazione di reti di supporto e di strutture volte a raccogliere e inviare materiale verso l'Ucraina. Ciò succedeva anche prima della recente esplosione del conflitto. In occasione di una giornata di incontro presso l'Università di Cagliari, cui presero parte i rappresentanti di diverse realtà religiose a Cagliari³², 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 Donbass³³. Senza scendere in profondità nelle ragioni e negli sviluppi del conflitto e dei rapporti globali tra i Paesi interessati, all'interno di questa analisi gli elementi qui sinteticamente riportati suggeriscono come le dinamiche all'interno della diaspora si rendono esplicite attraverso diverse pratiche transnazionali, rivolte ai differenti contesti nei quali le comunità si inseriscono³⁴. Che si tratti dell'acquisto o della 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.

³² Si tratta di una delle "Giornate per il dialogo interreligioso" organizzate presso l'aula Arcari della facoltà di Scienze politiche, a Cagliari. L'incontro di cui si testimonia ha avuto luogo nel Novembre del 2017.

³³ Si ringrazia, per le informazioni e i chiarimenti sul recente conflitto in corso tra Russia e Ucraina, il Prof. Andrea Corsale, del dipartimento di Lettere, Lingue e Beni Culturali dell'Università di Cagliari, con il quale ho avuto modo di approfondire alcune conoscenze sull'argomento. Si segnala, nello specifico, un lavoro dello stesso Corsale (2021) dal titolo "Geopolitical conflicts through transnational identities: a case from the Ukrainian community in Cagliari, Italy".

³⁴ A Cagliari è presente, presso il parco provinciale di Monteclaro, un monumento in ricordo dell'*Holodomor*, il nome con cui 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 avevo 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, presso il Parco di Monteclaro dove sorge il monumento, per celebrare la ricorrenza dell'*Holodomor*.



C
 Fig. 3.5. 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 (2018); C) giornate di ritrovo comunitario in occasione della Pasqua ortodossa presso la chiesa del Santo Sepolcro, rione Marina. Ph. Gaias (2017).

3.2.2. *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 russofone e quella rumena, la comunità indiana dei sikh 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 proprietari³⁵ (fig. 3.7.). 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'India³⁶ (fig. 3.6.). 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”³⁷. 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”. L'edificio, a livello strutturale, non è abbastanza grande da poter accogliere la comunità cagliaritano, che conta circa 500 residenti nella città metropolitana (su un totale di circa 650 in tutta l'isola)³⁸. 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.

³⁵ Oggi rimesso in ordine dai nuovi affittuari dell'associazione di cui parliamo, presenta comunque delle evidenti carenze strutturali.

³⁶ 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.

³⁷ 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.

³⁸ Il dato, al pari di altri che segnalano stime sull'appartenenza religiosa è ipotetico. Questo ci è stato fornito dalla guida spirituale della comunità.



Fig. 3.6. La targa del Tempio Sikh "Singh Sabha", fuori dall'edificio di via San Giovanni, rione Villanova. Ph. Gaia (2018).

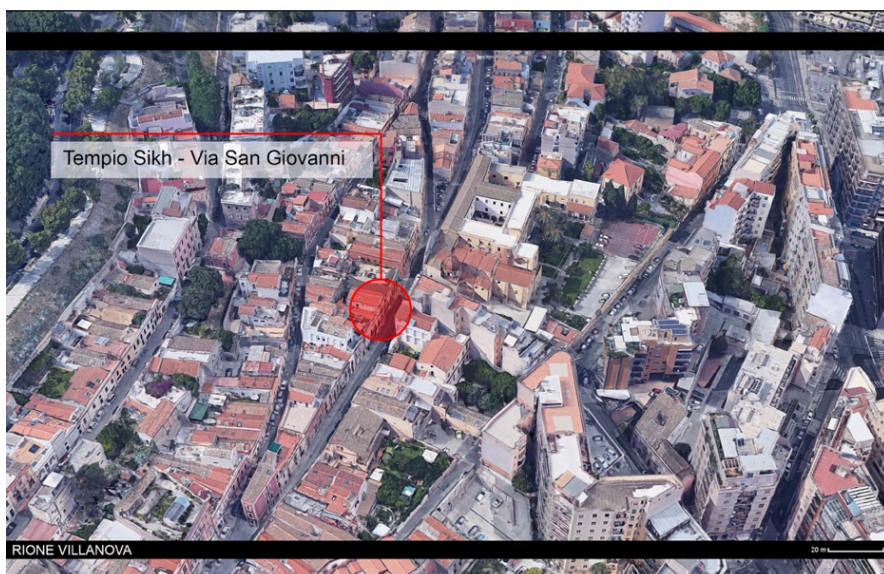


Fig. 3.7. Localizzazione del tempio Sikh, veduta aerea di via San Giovanni. Elaborazione da googlemaps.com (2019).

Per quanto concerne più strettamente il *Gurdwara*, ossia il tempio, 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 tempio³⁹, che si trova in una stanza adiacente a quella principale.

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. I Sikh cagliaritari si incontrano ogni domenica per partecipare al *Langar*,⁴⁰ la cucina comune che la comunità organizza e prepara nei giorni di incontro. Nel piccolo tempio 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 comunità⁴¹. 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

³⁹ 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.

⁴⁰ *Langar* è il termine che, nella comunità Sikh, indica la cucina comunitaria. Questa può essere intesa sia come spazio fisico all'interno del tempio, sia come spazio simbolico dove confluiscono i significati legati al cibo e all'alimentazione Sikh; *Langar* è anche la cucina intesa come momento in cui si consuma il pasto come da tradizione Sikh. La tradizione infatti vuole che tale formula rituale dell'alimentazione sia stata introdotta dal primo dei Guru del Sikhismo, Guru Nanak, al quale viene ricondotta la formula completamente gratuita dell'offerta alimentare a chiunque visiti il Gurdwara (il tempio).

⁴¹ 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 *Cosmopolis* → "*Desh Pardesh*".

esso riconducibili che il luogo viene identificato, e spesso connotato positivamente nelle testimonianze di chi abita nelle vicinanze (cfr. fig. 3.27.).

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’“extra-territorialità” 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 ‘Desh 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, p.111).

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 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.



Fig. 3.8. Alcuni fedeli si preparano prima di entrare nel tempio. Ph. Gaias (2016).



Fig. 3.9. Un momento del pranzo presso il Gurdwara di via San Giovanni. Ph. Congiu (2019).

Storie dal campo: *Desh Pardesh*

Cagliari, 17 Aprile 2017. Domenica mattina, sole alto e temperature insolite. In una città che nella settimana vive i ritmi e i tempi del lavoro, la domenica si ritrovano spesso quei luoghi della convivialità semplice che la velocità delle giornate infrasettimanali non ammette. Dopo aver fatto colazione da Manuel inizio a camminare verso il centro, 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, 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 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 indossa 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 sul pavimento, noi ragazzi uomini e bambini, con le spalle sulle pareti della sala. Al centro della stanza donne e bambine cantano invece i versi scritti sul libro dei Guru, il *Guru Grant Sahib Ji*, così si chiama. La sala è quasi vuota, c'è chi si affaccenda per preparare e servire a tutti quelli che entrano nel tempio qualcosa da mangiare e da bere. A chi entra vengono offerte delle frittelle e del latte *chai*, molto consumato in India. La preghiera e i canti proseguono: nella sala adiacente scorgo una specie di letto a baldacchino. È lì che siede il cerimoniere e guida della comunità, che recita i versi del libro e si occupa della gestione del luogo, delle funzioni e 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"; 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 al *Langar*? Pranzi con noi? Un forte profumo di spezie ha ormai preso possesso delle mie narici e stimolato quell'appetito curioso di provare il vero e autentico cibo indiano senza quasi muovermi da casa. E Pranzo sia, allora.

3.2.3. 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. 3.1.). 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 1877⁴². 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 tempo⁴³. 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 diretti⁴⁴, 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 Battista non fosse a

⁴² 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). Cfr. *chiesabattistadicagliari.net*.

⁴³ 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. Cfr. *monumentiaperti.com*.

⁴⁴ 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).

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 chiesa⁴⁵ 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*”⁴⁶, che ha sede

⁴⁵ 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 Poetto⁴⁵; 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.

⁴⁶ Non si hanno molte testimonianze a riguardo. Intrecciando le diverse testimonianze degli attori coinvolti, è emerso 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 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.

nel quartiere di Santa Gilla. Si hanno poche 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*⁴⁷” di Cagliari. Quest’ultima è invece la realtà sulla quale è ricaduta la nostra attenzione, e fa parte di una “megachiesa” transnazionale con sedi dislocate in 198 Paesi nel mondo. Al pari di altre realtà evangeliche e pentecostali, pone il proselitismo al centro delle sue attività, richiamando l’impegno dei fedeli nella 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. 3.10), in seguito a 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. 3.11 e 3.12).

⁴⁷ 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.

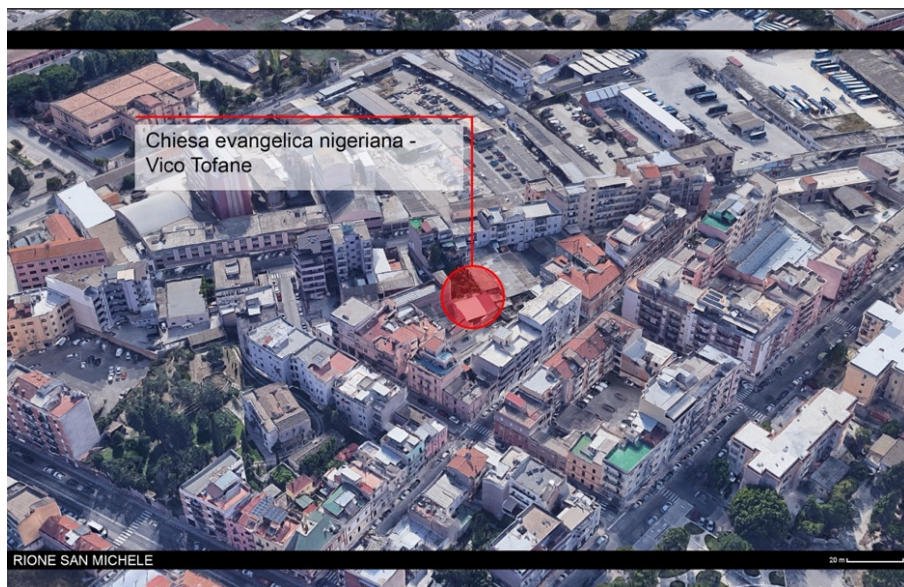


Fig. 3.10. Localizzazione della chiesa evangelica nigeriana di vico Tofane. Elaborazione da *googlemaps.com* (2019).

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.

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 alla funzione di luogo di incontro. La lingua in cui si svolgono le funzioni è quasi esclusivamente l'inglese, o meglio il *nigerian pidgin*⁴⁸, parlato come lingua franca⁴⁹ in tutta la Nigeria e, dunque, comprensibile a tutti

⁴⁸ Un *pidgin* è una lingua che nasce come risultato dell'incontro tra lingue differenti, solitamente a seguito di contatti tra popolazioni, migrazioni o colonizzazioni. Dai *pidgin* possono nascere delle vere e proprie lingue con strutture ben definite, chiamate "lingue creole" (Berruto, 1995).

⁴⁹ 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).

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, luogo dove si può 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; una parte invece proviene dai centri urbani della zona metropolitana.

Come evidenziato 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 tra tutte le chiese evangeliche presenti nella città metropolitana dove si svolge una funzione numericamente partecipata 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!*⁵⁰).

⁵⁰ Tradotto letteralmente: "Grazie Signore! Mio dolce Signore! Amen, Amen, Amen! Battiamo le mani per Gesù Cristo!" Si veda il webdoc *Cosmopolis* → "*A-Men!*".



Fig. 3.11. Un momento durante le celebrazioni presso la chiesa di vicolo Tofane, settembre 2019. Ph. Congiu (2019).



Fig. 3.12. Un momento della funzione presso la chiesa di vicolo 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, si? Diciamo, vicino alla fermata del bus della via principale, via, via...via...ITALIA! Esattamente...cosa fai? Lo restituisci!⁵¹

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"⁵². 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.

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

⁵¹ 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.

⁵² I virgolettati rimandano a espressioni usate direttamente dagli interlocutori.

volontà (politica) di essere “visti meglio”, perché cristiani e perché credenti e, dunque, percepiti come un insieme di persone unite nella fede⁵³. 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 cercando 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.

⁵³ 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 via vai 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 *clou*: alcuni si avvicinano ad una sorta di palco, dove sono posti gli strumenti e il pastore, davanti ad un leggìo 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.

3.2.4. La comunità filippina e le chiese: tracce di un ancoraggio transnazionale⁵⁴

La comunità filippina 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 cittadini filippini 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 “arteri” (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, su di un 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 tracce di un passato sacro transnazionale in alcuni “oggetti del contatto”, come la statuetta d’avorio di “San Giuseppe col Bambino”,

⁵⁴Non 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.

⁵⁵ Il 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.

⁵⁶ Si 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. Cfr. *confraternite.it*.

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 3.1. e fig. 3.1.). 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 a 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, così come gruppi di 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.

I “luoghi del vicinato” sono i più frequentati. Tra questi 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 filippina”⁵⁷, forse in ragione del fatto che diverse persone lavorassero nei pressi.

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.



Fig. 3.13. Due momenti delle celebrazioni annuali per la nascita della Pentecostal Missionary Church, settembre 2018. Ph. Archivio facebook - PMCC4W.

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. 2.3.).

3.3. Centri di preghiera e moschee. Per una geografia dei luoghi di 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 sia nel linguaggio quotidiano che 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. 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, specialmente in relazione a 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 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

⁵⁸ Si veda il webdoc Cosmopolis → “*Domeniche a San Domenico*”.

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, 2017, p. 6)⁵⁹.

Quelle che possiamo classificare come moschee, in Italia, sono ad oggi circa dieci, tra cui la moschea di Omar a 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, p. 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 interreligioso di spessore. Nel contesto europeo, l'eterogeneità architettonica dei luoghi del

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 insediate 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.

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'*, *masjid*, *zâwiya*, *musalla*, *qâ'at-us-salât*, à *khoutba* etc. (Gartet, Yassine, 2013, p.3).

Ritornando al contesto dove si orienta lo spaccato della nostra analisi, a ben vedere, possiamo indicare come gli spazi dedicati alle attività del culto islamico siano classificabili perlopiù come centri di preghiera (*musallâ*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 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

⁶¹ *Musallâ* 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 da una forte informalità insediativa.

⁶² Il termine "moschea" deriva da quello arabo *masjid*, 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.

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 cagliaritanne 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 comunali (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 puntualmente nessuna di queste offerte

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 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/>.

sia stata presentata “a regola, corredata di un vero e proprio progetto e con tutte le carte a posto per essere portato avanti”⁶⁵.

3.3.1. *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’hinterland⁶⁶ (cfr. tab. 3.1.). In una fase iniziale, come ci spiega T.M., *Imam* della moschea di via del Collegio⁶⁷, 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 dahira muride di Flumini (cfr. par. 2.3.), 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 precedentemente interessato

⁶⁵ Le testimonianze si riferiscono ad incontri avuti con alcuni membri del consiglio comunale della città metropolitana di Cagliari nel marzo 2019.

⁶⁶ Si veda anche, su questo, uno dei primi contributi locali sul tema, ad opera di Manduchi (2003).

⁶⁷ Le testimonianze risalgono a una serie di interviste ed incontri avvenuti con il sig. M. a più riprese, tra il 2017 e il 2018.

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 residenti⁶⁸, 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 minore⁶⁹. Inoltre, come sottolinea ancora Allievi, 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 mare⁷⁰. Già attraverso la lettura di questi dati sintetici si può presupporre che il contesto cagliaritano, al pari di altri, presenti una grande varietà etnica, linguistica e sociale del culto islamico. A questa, come vedremo, corrisponde in maniera decisamente influente una diversificazione relativa ad

⁶⁸ È bene sottolineare ulteriormente come il calcolo delle presenze legate ad un’appartenza 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.

⁶⁹ 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).

⁷⁰ Come nel caso delle comunità pakistana e bengalese, o quello più rilevante della folta comunità kirghisa.

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 socio-linguistica, in alcuni casi determinante. 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).

3.3.2. *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. 3.14). Si tratta del primo luogo di culto musulmano a essere entrato a far parte a tutti gli effetti, seppur in maniera marginale, del discorso più recente sul pluralismo religioso in città, nonché quello più conosciuto e frequentato. Sebbene sia improprio anche in questo caso parlare di vera e propria moschea (non ha né minareto né *mihṛāb*⁷¹) 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, 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. 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 specifiche⁷² (figg. 3.15 e 3.16.).

⁷¹ Il *mihṛāb* 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.

⁷² Si veda il webdoc Cosmopolis → “*Le città di dio*”.



Fig. 3.14. Localizzazione della moschea di via del Collegio, rione Marina. Elaborazione da *googlemaps.com* (2019).

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, la piccola targa posta sopra la porta d’ingresso).

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 quasi esclusivamente maschile) che stendono i tappeti sul manto stradale, l’arrivo dei fedeli e i saluti tra i partecipanti; la chiamata alla preghiera (*adhān*)⁷³, i movimenti all’unisono dei fedeli che pregano e la voce dell’imam: tutto si riflette nello spazio pubblico, compreso il suono della campanella della scuola Media Statale Giuseppe Manno, che costituisce un

⁷³ 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 sostituita da altoparlanti che eseguono automaticamente la traccia registrata (si tratta spesso della sua stessa voce registrata).

elemento di “rottura sonora” tale da permetterci, ancora meglio dell’elemento visivo, di comprendere la scarsa adeguatezza dello spazio del luogo di culto⁷⁴.

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 di 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.



Fig. 3.15. Un momento delle celebrazioni di Eīd-al-Fitr in via del Collegio. Ph. Congiu (2018).

⁷⁴ Si faccia riferimento al webdoc Cosmopolis → “Le città di dio” e “Soundwalks”. 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.



Fig. 3.16. Gli spazi della moschea di via del Collegio durante l'Eid-Al-Fitr (sx) e la preghiera del venerdì (dx). Ph. Congiu (2018).

Si tratta, come accennato, principalmente di uomini, dato che pochissime donne la frequentano gli spazi della moschea e lo fanno principalmente 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 domestico⁷⁵. Un

⁷⁵ 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 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

fattore determinante nella scelta di un luogo di culto è anche la figura dell'*imam*⁷⁶, 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'auditorium 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.

3.3.3. *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.3.18 e 3.19). 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 preghiera⁷⁷. 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

sedimentazione di un percorso di riconoscimento pubblico dell'Islam europeo, auspicato anche dalle associazioni islamiche nazionali ed internazionali.

⁷⁶ Si veda il recente lavoro di Ambrosini, Naso, Paravati (2019).

⁷⁷ Si veda il webdoc Cosmopolis → "Il turno di Ahmed".

è così che poi si creano dei malintesi e la gente si comporta con cattiveria (R.38 anni, originario del Bangladesh)⁷⁸.

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.

Lo stabile di via XX Settembre è stato preso in affitto dall' "Associazione Islamica Cagliariitana", di cui R. è presidente e portavoce. La volontà della comunità 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 cagliaritani, 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 città⁷⁹.

⁷⁸ Intervista con R. uno degli esponenti della comunità pakistano-bengalese a Cagliari, marzo 2019.

⁷⁹ Intervista con H., uno dei responsabili e portavoce delle comunità islamiche di Cagliari, Marzo 2019.

“Dare senso alla città”: queste ultime parole dicono tanto di quello che potrebbe essere, in un progetto di pianificazione e costruzione dello spazio, una prospettiva aperta e condivisa alle diverse forme di vivere e abitare l’urbano. In un discorso implicitamente diretto a tutta la cittadinanza, le parole di H. riflettono in parte ciò che la comunità si auspica, ovvero 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 (1979), 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.

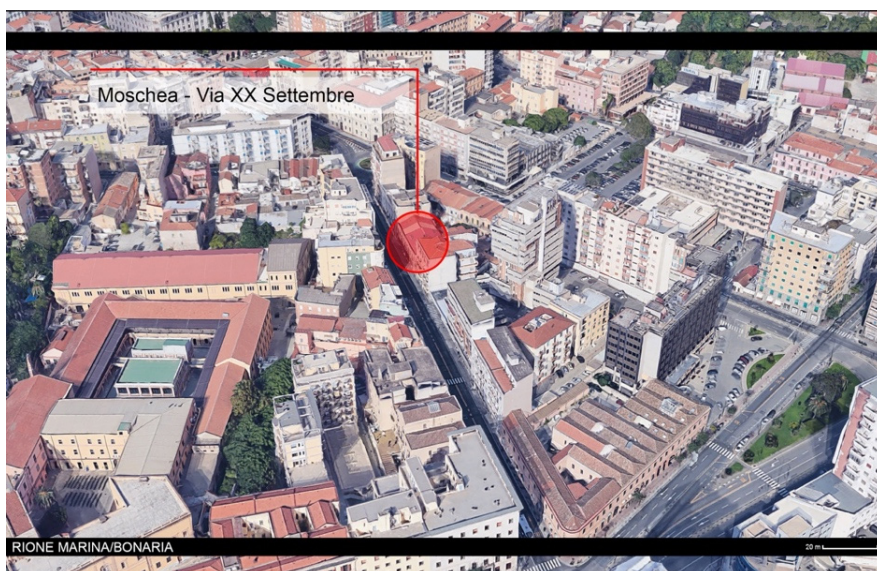


Fig. 3.17. Localizzazione della moschea pakistano-bengalese di via XX Settembre. Elaborazione dati googlemaps.com (2019).

3.3.4. Srihatta⁸⁰ → 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

⁸⁰ Srihatta (Syleth) 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.

migrazione. Un altro aspetto rilevante che mette l'accento sulla vocazione transnazionale dell'Islam europeo ed extra-europeo 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, Egitto), mentre sono molto inferiori le percentuali di imam provenienti da Paesi di nuova immigrazione (Paesi africani e del continente asiatico)⁸¹. L'imam è una figura che apparentemente non risente dell'appartenenza a un sistema gerarchico rigido, fisso e pre-costituito, 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 tale figura di guida spirituale al di fuori di un tale sistema di reclutamento e di 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, p. 98).⁸²

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

⁸¹ Si veda, per un panorama sulla figura degli *imam* italiani, Russo (2019) in Ambrosini M. Naso P. e Paravati C. (2019).

⁸² 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.

comunità di fedeli⁸³ (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, p. 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 (*Ibidem*). 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, possiamo parlare di un “imam fai-da-te” (Russo, 2019 p. 61), 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 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 moschea⁸⁴.

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 cagliaritana 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

⁸³ 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.

⁸⁴ Intervista con H., maggio 2018.

“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 islamiche⁸⁵ 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 Srihatta (Syleth), sua città di origine e importante centro culturale e spirituale del Bangladesh, per poi approdare nel capoluogo sardo in seguito alla nomina interna alla rete transnazionale bengalese.

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 attenzioni che i casi europei (soprattutto britannici, ma anche italiani) hanno destato negli ultimi anni⁸⁶.

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...⁸⁷

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:

⁸⁵ Intervista con H., maggio 2019.

⁸⁶ 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>.

⁸⁷ Estratto da una delle interviste avute con H., responsabile della comunità musulmana di Cagliari, maggio 2019.

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 uno 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 la guida ripone nei discorsi e nei sermoni, quasi un Islam "combattivo" (ideologicamente, nel senso che 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 comunità⁸⁸, riporta alla dimensione di una divisione interna dovuta all'incapacità di riconoscersi in un luogo per motivazioni differenti.

⁸⁸ 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. Si aggiunga che 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.

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 ri-produzione 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. È necessario infatti tenere in considerazione anche la composizione della comunità stessa, fatta prevalentemente di persone che si dedicano al lavoro e al commercio ambulante (in prevalenza uomini), con un basso livello di istruzione ed alfabetizzazione; questi fattori potrebbero aver inciso nel processo decisionale di elezione e scelta della persona a cui affidare un tale compito. Si tratta di una scelta forse meno strategica e “poco politica”, ma dalla valenza più “familiare” e comunitaria.

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, p. 49).

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'“acclimatamento linguistico-culturale dell'imam di importazione” (Barberis, p. 50), che fa venire meno quelle funzioni che invece tale figura dovrebbe ricoprire nei luoghi della mobilità, in linea con quanto espresso dall' UCOOI 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*

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.



Fig. 3.18. L'imam della moschea di via XX Settembre sta per terminare la predica prima che abbia inizio la cena. Ph. Congiu (2019).



Fig. 3.19. Preghiera presso la moschea di via XX Settembre durante il mese di Ramadan, appena conclusa la cena. Ph. Congiu (2019).

3.3.5. *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 cagliaritano⁸⁹.

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 "migliore"⁹⁰. 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 in", "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. 3.20. Localizzazione del centro di preghiera del parco di Monteclaro. Elaborazione da *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 migranti, 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” che contraddistingue l’esperienza del centro della marina.

Storie dal campo: *Una mattina a Monteciarlo*

Cagliari, venerdì 19 maggio 2017. Un venerdì qualunque di maggio decido di fare una tappa alla moschea di Monteciarlo, 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. lo 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!"

3.3.6. 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 quindici chilometri. Alcune linee di trasporto urbano fermano proprio davanti alla sede della *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 prendono 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 marginale⁹¹). 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*⁹² (Magasouba, 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, 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 ripro-

⁹¹ 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.

⁹² Tradotto dal wolof: "la casa di Serigne Touba".

porre 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 quasi 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 pakistani⁹³.



Fig. 3.21. Localizzazione della dahira di Flumini di Quartu. Elaborazione da *google-maps.com* (2019).

⁹³ 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. 3.22. Un momento di ritrovo all'esterno della dahira di Flumini di Quartu. Ph. Gaïas (2019).

Storicamente, la dahira 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 visto sotto la sua caratteristica più comunitaria di affiliazione e adesione ad un ordine o a una confraternita (*fratellanza, confrérie, tariqa*) (Schmidt di Friedberg, 1994). 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 religioso⁹⁴. A tal proposito, tratteremo ora degli elementi territoriali e delle modalità di composizione e insediamento locale della confraternita muride, con 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

⁹⁴ 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*.

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 politico⁹⁵ (Schmidt di Friedberg, 1994; Gueye, 2002, 2003; Bava, 2004). Pertanto, ci limiteremo a osservare come la formazione 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 Stato⁹⁶ (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.

3.3.7. *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 marabutti; 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

⁹⁵ 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 grado di complementarità nei processi decisionali e nelle politiche coloniali da intraprendere (Magassouba, 1985).

⁹⁶ 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).

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 politica⁹⁷.

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 Senegal⁹⁸. *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 Santa declinata nella sua opera: Matlaubul Faizaini.”⁹⁹

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

⁹⁷ 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.

⁹⁸ 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.

⁹⁹Tratto 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.

fondi vanno tutti a Touba, sono destinati alle opere a Touba e a mandare avanti tante cose che vogliamo fare lì¹⁰⁰.



Fig. 3.23. Uno scatto con M., rappresentante di Touba Ça Kanam, e con F., durante la Giornata Sarda di Cheikh Ahmadou Bamba del 2019. Ph. Gaias (2019).

Le funzioni della *dahira* 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. (cfr. cap.4). La *dahira* 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 individui¹⁰¹ (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 *Tidjaniyya*, assai più

¹⁰⁰ Tratto da una breve intervista con M., di Touba, durante la Giornata Sarda di Cheikh Ahmadou Bamba del 6/6/2019.

¹⁰¹ Si veda il webdoc Cosmopolis → "*Jërëjëf Serigne Touba!*".

diffusa e storicamente importante¹⁰² (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 dahira 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 dahira 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 *ziar*¹⁰³; 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 dahira sul 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 (fig. 3.24).

In secondo luogo, ma non per questo meno importante, presso la dahira 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

¹⁰² 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 *Tidjanyya* 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.

¹⁰³ La *ziarra* o *ziara* 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, una città, o genericamente un luogo identificato come sacro). Nelle dinamiche diasporiche transnazionali i luoghi delle *ziar* acquisiscono un valore particolare, in quanto le mobilità che si producono in relazione al pellegrinaggio permettono, in questo caso ai fedeli muridi, di avere un ancoraggio costante tra il "qui e l'altrove", in termini di spostamento e di "ritorno" verso casa. In questo caso, il rientro presso la città santa di Touba.

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. 3.24.)

La reinvenzione extra-territoriale degli assetti specifici del “tipo” culturale muride attraverso il sistema delle dahira, 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, p.79, ns.trad.). Lo stesso obiettivo manifesto nel passato rientra nella progettualità inscritta nel sistema delle dahira 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 mettere in circolo 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 Touba¹⁰⁴, 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, p.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.

¹⁰⁴ Si veda il webdoc Cosmopolis → “18 SAFAR 1441”.

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 *Khassaides*¹⁰⁵, il verso 26 recita:

«Que celui qui a illuminé mon pays me facilite mes rapports avec l’Islam dans mon exil dans les îles»

«Che colui che ha illuminato il mio paese mi avvantaggi nei rapporti con l’Islam durante il mio esilio nelle isole» (Djawartou, 26, ns.trad.).

È chiaro che non si tratta direttamente della Sardegna, ma una di quelle isole di cui si parla, in una rilettura del verso, sembra recuperare il significato di tante storie di mobilità contemporanea dei senegalesi muridi a Cagliari.

“Le dahira migre” (Bava, 2004, p.138), e nel muoversi cambiano i significati primordiali che l’avevano costituita.

La capacità dei migranti membri della confraternita di modellare il tema della comunanza religiosa per far funzionare una fitta rete transnazionale di scambi, mobilità e commerci va al di là della solidarietà economica generata dalla stessa fede; tuttavia, sono proprio i dispositivi religiosi a fare da sfondo alla riorganizzazione (anche economica) della vita transnazionale dei muridi, in continua relazione con la città santa di Touba.

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).

La circolazione dei discepoli, infatti, che si muovono portando con sé la loro religione, il loro territorio fondando delle dahira e organizzando la rete transnazionale attraverso questa tipologia di “fabbricazione del territorio” transnazionale, induce delle delocalizzazioni e delle rinegoziazioni sia del dispositivo religioso, che della vita ordinaria dei membri della comunità.

¹⁰⁵ 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*¹⁰⁶ 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 *dahira* 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 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 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 *dahira* il giorno del *Gran 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 *dahira*, 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.

¹⁰⁶ 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 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).

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 dahira per permettere ai senegalesi residenti in Sardegna di inoltrare richieste dirette alle ambasciate o di ritirare o aggiornare i propri documenti, cosa che creava un gran via vai di gente. Tra una chiacchiera e l'altra beviamo l'immancabile *café Toub*, – 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 sorvegliando 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*.¹⁰⁷

3.4. 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 "coinvolte" dal discorso religioso che ritorna, sotto forme diverse a manifestarsi negli spazi urbani. 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, p.86), 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, p. 179), dove lo scandire del tempo è dettato dal calendario gregoriano, il calendario lunare islamico si interpone come strumento di discontinuità temporale.

¹⁰⁷ Si veda il webdoc *Cosmopolis* → "18 SAFAR 1441".



A



B



C



D

Fig. 3.24. 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.

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 *Eīd-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 rinfancamento spirituale. Accorrono da tutta l'area metropolitana e, in minor numero da altri centri delle province limitrofe¹⁰⁸. 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. 3.1).

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.

¹⁰⁸ Si veda il webdoc *Cosmopolis* → “*Le città di dio*”.



Fig. 3.25. I luoghi del Ramadan nell'area metropolitana di Cagliari. Elaborazione da googlemaps.com (2019).

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 *dahira* 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: *Eid Mubarak!*

Cagliari, 24 giugno 2018. Sono circa le sei e trenta di una caldissima domenica mattina di giugno nelle strade della 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 e unione. Una lunga attesa durata un mese, ma finalmente è giunta la festa di *Eid-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 *Eid-al-fitr* è una ricorrenza molto sentita presso le comunità islamiche, e si vede. Tutti intorno si muovono veloci e felici 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 *Eid 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. "*Eid 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.

3.5. 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 "geografie 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 religioso¹⁰⁹. 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 trasmissione di valori

¹⁰⁹ 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.

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 asilo¹¹⁰ 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. 3.18). 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. 4.6.). Il consolidamento del senso comunitario viene perpetuato in questi luoghi non soltanto mediante il rinforzo del senso di appartenenza che può

¹¹⁰ 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. *ἄσυλον* (*ieprón*), propr. «(tempio) dove non c’è diritto di cattura (*σὺλη*)»]. – 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 extra-territorialità, 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 [...]. Cfr. Treccani, voce *asilo*.

essere declinato di volta in volta in senso etnico, geografico, di 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.

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”.

3.6. Spazi sacri tra centralità e periferie: *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, p. 220). 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, 2000, p. 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 (par. 2.4.1) 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 della 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, Regulier, 2004) 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'*Eīd-Al-Fitr*¹¹¹ (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?

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 metamorfosi di alcuni spazi urbani.

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,

¹¹¹ Il *Gamou* è una festa delle confraternite senegalesi Sufi che ricordano a nascita del profeta Maometto, mentre l'*Eīd-Al-Fitr* è la festa musulmana che celebra la fine del mese sacro di Ramadan.

ci 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 riproducono 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

cagliaritana¹¹². 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 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).¹¹³

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

¹¹² 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.

¹¹³ 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.

cosmopolitismo urbano che si iscrive 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'*E'Id-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 confessioni le quali, debbono non di rado ottenere, se non il permesso, l'appoggio dalla struttura religiosa dominante¹¹⁴.

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

¹¹⁴ 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.

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 cagliaritano. 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 *excèntricus*, dal gr. *ek kèntron*), 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.”¹¹⁵.

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; 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 (Agiar, 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. 3.26). Nel caso invece del centro di preghiera del parco di Monteclaro, 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

¹¹⁵ 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).

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.

3.7. 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, p.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.



A



B

Fig. 3.26. Pratiche di sacralizzazione di alcuni spazi della città di Cagliari. Striscia A: immagini della festa di Eīd-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).

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 visibilizzazione¹¹⁶. 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 niqab 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 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, pp. 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 discorso¹¹⁷.

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 modificano 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

¹¹⁶ Si vedano, sempre sull'argomento della visibilità nello spazio pubblico italiano della religione islamica, i già citati Göle (2012), Guolo (2015) e Giorda (2015).

¹¹⁷ Si osservi a tal proposito il lavoro di Paolo Orrù (2017), intitolato *Il discorso sulle migrazioni nell'Italia contemporanea. Un'analisi discorsiva sulla stampa 2000-2010*.

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.

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, p.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, poiché 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 (Lussault, 2003c, p. 997)¹¹⁸.

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

¹¹⁸ Si veda la voce "Visibilité", *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés* (2003c).

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 (Vieillard-Baron, 2013).

Attraverso la lettura dello spazio è possibile comprendere anche divisioni interne e dinamiche di relazione tra le comunità. 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, p. 213). L'insediamento di 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 utilizzano¹¹⁹. Si tratta di uno slittamento verso un livello di adesione e di riferimento che va oltre una più generale appartenenza (all'Islam o al Cristianesimo, come si è visto), ma si muove più precisamente in riferimento a una confessione, a un ordine o 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 gli spazi 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 del quartiere Marina (cfr. par. 3.3.2.). Le problematiche che ruotano attorno al luogo di culto sono legate principalmente alla sua visibilità pubblica: la preghiera del venerdì può risultare, come anche altrove, "un problema di spazi e di suoni" (Giorda, 2015, p. 348). 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 di 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", nella fattispecie legate alla presenza di una scuola e all'attraversamento degli studenti all'uscita dalle lezioni, durante l'ora della preghiera¹²⁰.

¹¹⁹ Si veda, sempre su questo, il già citato lavoro di Cattedra, Gaias (2019).

¹²⁰ Si veda il webdoc Cosmopolis → "Le città di dio".

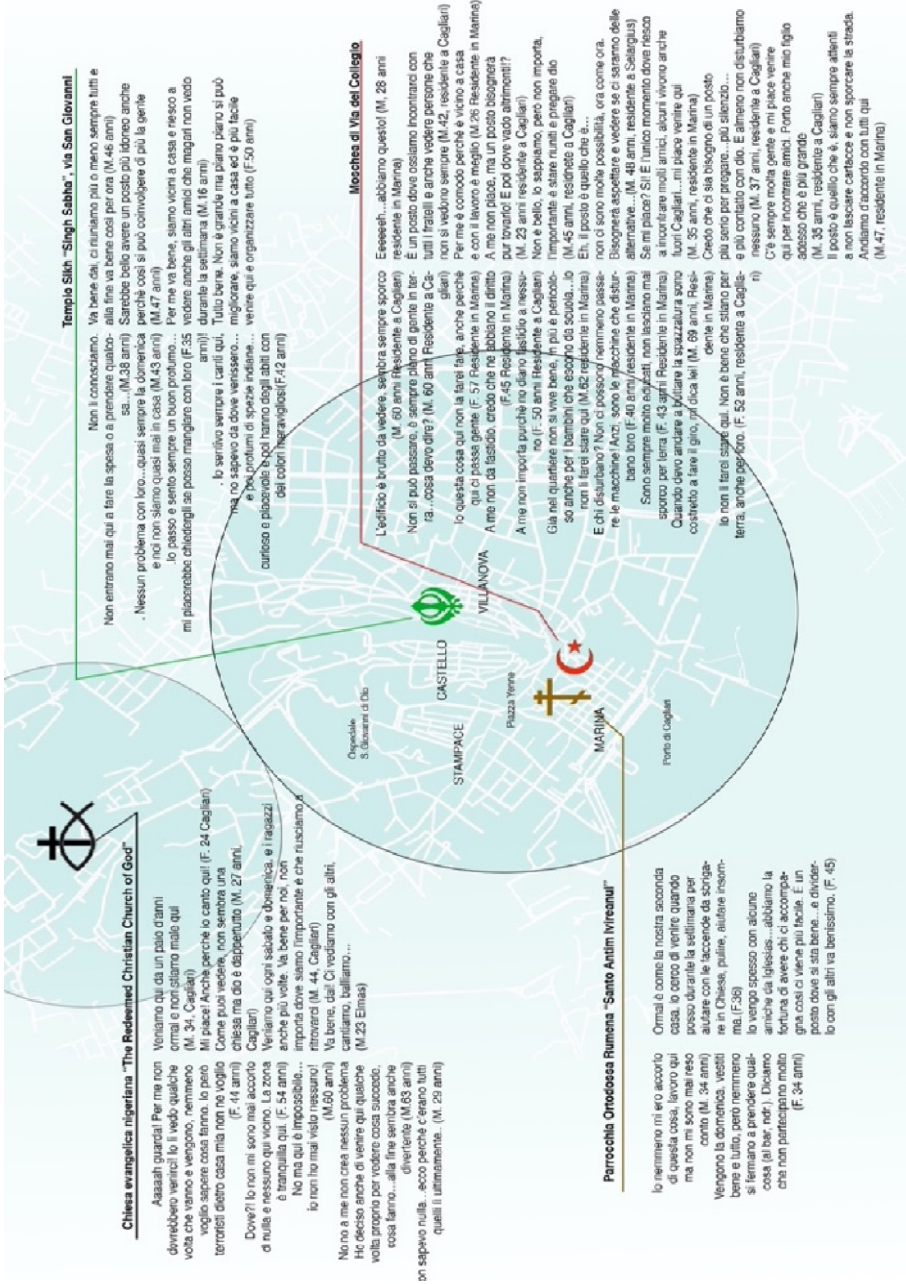


Fig. 3.27. Una mappa "delle voci": brevi interviste raccolte in alcuni luoghi di culto a Cagliari. Gaias (2019).

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. 3.27). 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. 3.27.)

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 realizzate¹²¹.

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

¹²¹ 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).

di sostegno o finanziamento da parte di attori esterni¹²²; 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”¹²³.

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 lacunoso¹²⁴ – 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

¹²² Anche sotto questo aspetto, il conflitto assume dimensioni più ampie di quello locale. Rimarchiamo come le comunità islamiche cagliaritanee 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.

¹²³ Le testimonianze si riferiscono ad incontri avuti con alcuni membri del consiglio comunale della città metropolitana di Cagliari nel marzo 2019.

¹²⁴ Si vedano De Oto (2010) e Mancuso (2012).

questo tipo di funzioni. Per noi non c'è nessun problema. Sulla carta, con il progetto già fatto, tutte le cose a norma e, soprattutto, senza chiedere soldi pubblici¹²⁵.

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 cagliaritana, 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 privati¹²⁶. 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 contemporaneo¹²⁷.

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 *governance* locale e comu-

¹²⁵ 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.

¹²⁶ Si veda il comunicato ufficiale: <http://www.comunecagliarinews.it/rassegna-stampa.php?pagina=29694>.

¹²⁷ 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.

nità 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'Islam¹²⁸.

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, Marrakech, Fés, Syleth,

¹²⁸ 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).

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* insediatosi presso la moschea di via XX Settembre celebra le funzioni in bengali e non in italiano, fatta eccezione per alcune formule in arabo¹²⁹.

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 Montecarlo, 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”¹³⁰, 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 pubblica¹³¹ (cfr. fig. 3.27).

¹²⁹ Si veda il webdoc *Cosmopolis* → “*Il turno di Ahmed*”.

¹³⁰ 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 Montecarlo. 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.

¹³¹ Si veda il webdoc *Cosmopolis* → “*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”¹³², 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 appare 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’*Eīd-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*, 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

¹³² L’espressione è usata da Vieillard-Baron (2013) in uno studio condotto sui centri del culto islamico nella *banlieue* parigina.

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 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 tra la Russia e l'Ucraina.

Proprio in relazione all'attuale situazione di guerra 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 locale 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, 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 autonoma¹³³.

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'*E'īd-Al-Fitr*, l'*E'īd-Al-Adha*, le manifestazioni di dialogo interreli-

¹³³ Si veda il webdoc Cosmopolis → "*A-Men!*".

gioso, 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 (Vieillard-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 visibile (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 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 terri-

toriali, le linee divisive che separano e marcano 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 pluri-laterale 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.

4. Né qui né altrove: *cyberluoghi e comunità virtuali sul web*

Prospettive di ricerca

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 sia plasmato dall'accesso e dall'utilizzo di 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).

4.1. Territorializzazione online, tra *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 numerosi individui e gruppi che si muovono da e verso l'Europa e il Mediterraneo 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. Questa è, ad oggi, una possibilità che le cronache quasi quotidiane ci confermano essere sbagliata. 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 *smarthpone*. 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 qui insistiamo, tuttavia, è di una matrice significativamente diversa. Anche se esistono confluente 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 e terreno. L'osservazione di tali dati rivela alcune dinamiche insediative che danno vita a "nuove fasi virtuali e reali" di rappresentanza pubblica

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 politica simbolicamente e fisicamente intesa. Più precisamente, intendo 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 Manuel 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). Tali comunità, associazioni o movimenti possono essere osservate come “coalizioni cosmopolite”, ovvero come reti transnazionali di relazioni sociali implicate su più scale territoriali e radicate localmente, nazionalmente o transnazionalmente.

Gli effetti di tali relazioni sono riconducibili a un discorso attento non soltanto ai sistemi di produzione empirica dello spazio, ma anche a quelle forme di rappresentazione di ciò che Amato e Dell’Agnese (2016) identificano per mezzo dell’espressione “cultura popolare”, la cui diffusione avviene attraverso gli strumenti propri del *mediascape* contemporaneo. Questi strumenti e modalità, per usare una definizione di Giuseppe Dematteis, innescano talvolta processi di morfogenesi mimetica (Dematteis, 1985) attraverso forme di diffusione mediatica di cultura popolare o locale, proprio per la loro capacità di fabbricare il territorio a partire dalle rappresentazioni. E

se andiamo anche *oltre* le rappresentazioni (Lorimer, 2005; Thrift, 2008), anche la pratica delle azioni quotidiane, l'articolazione dei comportamenti, l'interazione della quotidianità, dimostrano di essere legati alla cultura popolare: è per il suo tramite che la diaspora ricorda, oppure reinventa lo spazio (Amato, Dell'Agnesse, 2016, p.6), reinventando e re-immaginando le comunità (Anderson, 1996).

In relazione alle diverse forme di “fabbricare il territorio” indicate nel capitolo precedente, infatti, 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, è che non è necessario attuare strategie di *place seeking*, come avviene nello spazio fisico: 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. Si operano invece scelte di natura differente: oltre la decisione personale del singolo si valuteranno le possibilità offerte dal medium web e dalle piattaforme, il target di riferimento, la tipologia di comunicazione da adottare. Questo, inoltre, si conformerà alle esigenze simboliche della collettività, costituendosi prima di tutto come “contenitore” di oggetti, simboli, segni di rimando a un dato contesto il più possibile familiare o grupppale. 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.

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

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 “canonico” – quello euclideo –, con le sue evidenze fisiche e materiali. Inoltre, consente di apparire 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 vogliono 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 è quello di Ahmed e Moussa, due ragazzi del Senegal arrivati in Sardegna attraverso una borsa di studio per un Master Universitario⁴. I due ragazzi non conoscevano quale fosse la loro destinazione, che non avevano potuto scegliere, e 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 dakhira. 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 (Messana, 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 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; Miller, 2016). Recuperare una distinzione netta tra spazio materiale e spazio virtuale è dunque un’operazione ancora

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 L’esempio è anche riportato in un lavoro di Messana (2017), non pubblicato, sulla comunità muride in Sardegna. Il lavoro fa particolare riferimento alle dinamiche transnazionali tra alcune città del Senegal e Cagliari, tra inserimento lavorativo, integrazione e circolarità.

più complessa se guardiamo alla pervasività che i social network hanno nella vita quotidiana e nelle azioni quotidiane di ciascuno. Possiamo affermare con certezza 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 inseriscono, e per la loro funzione di "avamposto territoriale", questi *cyberplaces* si costituiscono come elementi di discontinuità spaziale tra le maglie di un sistema urbano di tipo piuttosto tradizionale. Sul solco segnato dai pionieristici lavori di Marshall McLuhan⁶, 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.

4.2. Individui, gruppi, comunità religiose nel *cyberspace*

L'osservazione condotta sulle pratiche e i luoghi del web è servita ad 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 o su Instagram si traduce in questo senso come un gesto simbolico di riconoscimento, positivo o negativo tanto per l'individuo quanto per la collettività.

⁵ Si veda anche il contributo di Di Bella dal titolo "Spazi e cyberspazi della città multiculturale" (2012).

⁶ Il riferimento è al famosissimo lavoro di McLuhan *Understanding Media: The extensions of man* (1964).

L'indagine 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) e in particolare quelle relative alla confraternita Sufi dei muridi senegalesi⁷. 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 singole, in altri di profili principalmente destinati alla rappresentanza 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. 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 gente che la usava per scrivervi 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 più⁸.

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

⁷ L'indagine inizia parallelamente al percorso; la sua durata, fatta di periodi più o meno attivi e intensi, è iniziata verso fine del 2016. Di fatto, già si erano osservate, in maniera meno attenta ma comunque curiosa, le 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'articolazione più ampia sul tema del sacro e delle "costruzioni territoriali" delle comunità migranti o straniere. Cfr. Cattedra, Gaias (2019).

⁸ 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.

problematico durante le ore della preghiera collettiva (cfr. par. 3.7.). 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 a 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 ricca di contenuti e di testimonianze di partecipazione⁹. 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 conosciuto¹⁰ (cfr. fig. 3.21). Nemmeno il tempio Sikh possiede una pagina web dedicata, perché i fedeli “non ne sentono il bisogno¹¹”: 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.

⁹ 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.

¹⁰ Si veda il webdoc → “*A-Men!*”

¹¹ Testimonianze ottenute durante alcune giornate di osservazione partecipante presso il tempio Sikh di via San Giovanni (Aprile 2016, Aprile 2017) e presso la chiesa nigeriana di Vico Tofane (marzo 2018, ottobre 2018, ottobre 2019).

4.2.1. Una rete transnazionale al servizio della confraternita

A dare supporto a questo tipo di osservazione sotto il profilo etnografico, Cheikh Gueye sostiene che le nuove tecnologie costituirebbero il nuovo territorio che i muridi stanno cercando di conquistare attraverso un processo di lungo corso (Gueye, 2003, p. 622). In effetti, lo stesso sistema di affiliazione e appartenenza 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, sicuro¹².

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 dahira 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 sottolinea come fosse proprio una dahira di studenti muridi, la *Hizbut tarqiyya*¹³, a introdurre per molti versi l'uso delle tecnologie in Senegal acquistando diversi computer quando ancora questi non erano così diffusi nel Paese subsahariano (Gueye, 2003, p. 621). 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

¹² 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 dahira di Flumini persone di diverse nazionalità; marocchini, pakistani o gambiani e bengalesi vengono spesso invitati a passare presso la dahira 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.

¹³ 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.

della *Hizbut Tarqiyya*, attraverso internet, è organizzato» (*Ibidem*, 2003, p. 622).

Nel tentativo di definire quali fossero le tipologie di contenuti più mostrate e più ricercate, è stato utile definirne le caratteristiche principali. Tra queste, le più rilevanti sono: a) il contesto di produzione; b) il contesto di circolazione/consumo; c) il contenuto e la forma/tipologia della rappresentazione (Ardévol, Lanzeni, 2014, p. 15). 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 networks: 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, è utile osservare come anche una pagina web possieda le sue temporalità specifiche di utilizzo. Per quanto riguarda le pagine in questione, ad esempio, queste sono più frequentate e 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 approfondita¹⁴. 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 in cui indagare e condurre un’indagine, fare un lavoro netnografico non presenta gli stessi vincoli che la realtà fisica e fattuale impone¹⁵. 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

¹⁴ 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.

¹⁵ 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.

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 Senegal (Magassouba, 1985). 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 comparsa, 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 dahira 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. 3.3.6.), associazione che funziona principalmente sul web sempre attraverso il sistema reticolare delle dahira, la cui traduzione letterale è “avanti 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 dahira, 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

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 dahira 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.

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.

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.4.1) 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 sembra essere 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, P. 618).

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. 4.1. Immagini dalla pagina Touba Ça Kanam della comunità muride internazionale. Fonte Archivio web (2019).

4.3. 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, p. 51). Secondo quanto possiamo osservare al giorno d'oggi, invece, questo vincolo

²⁰ Riva (2005) si riferisce qui alle prime forme di comunicazione sociale via web, collocando intorno alla metà degli anni '90.

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 appropriato 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*, per riprendere il titolo evocativo di un lavoro di Gueye (2002); o, utilizzando 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 definire 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

²¹ A tal proposito, non tanto tempo fa uno spot pubblicitario di una nota compagnia di telecomunicazioni 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'etere 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. In termini religiosi supera la capitale Dakar e "mina" nel vissuto locale dei muridi in Senegal 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 (oltre che la più radicata, efficiente e organizzata nei luoghi della diaspora. (Magassouba, 1985; Gueye, 2002)

²³ Si [veda il webdoc Cosmopolis](#) → "*18 SAFAR 1441*".

determinata dalle possibilità di ricerca 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*).

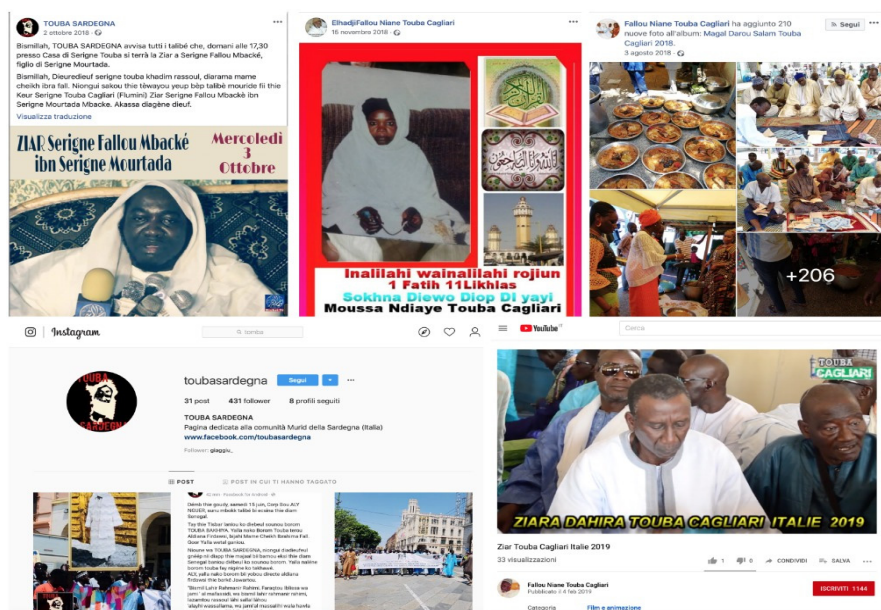


Fig. 4.2. Immagini tratte dalle pagine Facebook Touba Sardegna, Fallou Niane Touba Cagliari e dal canale youtube Touba Cagliari. Archivio web (2019).

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 *café Touba* o il *bisap*, il *thiebou dienn* o il *thiebou yapp*²⁵, piatti e bevande della tradizione senegalese, legati alla vita comunitaria

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.

muride che insieme agli altri elementi citati forniscono una base discorsiva per riposizionare Touba conferendole un certo grado di visibilità globale.

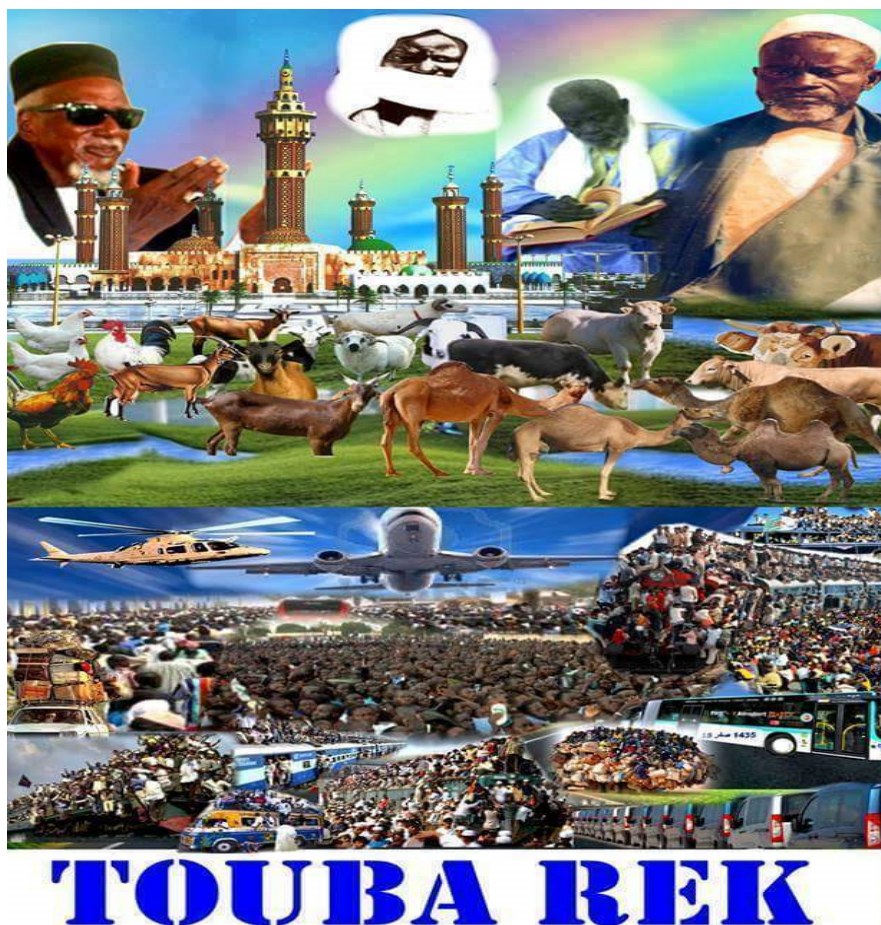


Fig. 4.3. Immagine tratta dalla pagina Facebook Touba Sardegna. Archivio web (2019).

L'immagine in fig. 4.3. è emblematica 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 chilo-

metriche 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* o *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 di profili social di persone che includono le parole *Cheikh*, *Baye Fall*, *Serigne*, *Talibèè* 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 possiede 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 cui riferirsi per ottenere informazioni sulle attività religiose o di carattere più squisitamente sociale, così come 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; il web 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, dà prova di un certo grado di dimostrazione pubblica, esplicitando una forte affiliazione comunitaria e mostrando che, diversamente da quanto affermato in Riva (2005), l'utilizzo del web e dei social salda il rapporto tra l'individuo, la comunità e la religione (qui la confraternita), e il vincolo di appartenenza al luogo di origine persiste e si riproduce in contesti fisicamente distanti. Nel tempo i contenuti di cui parliamo hanno subito modifiche formali e

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.

sostanziali, sia in relazione ai cambiamenti interni alla comunità (aumento della popolazione senegalese in Sardegna, differenze generazionali, etc.), sia per via dello stesso *medium* 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 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, in generale, di spazi 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.

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 *dahira*, 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

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 (2015-2020) 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 aggiungano curiosi e interessati, o amici di chi ne prende parte attivamente.

anche una mobilità interna alla stessa isola sarda, quotidiana o rituale, in quanto la piazza virtuale svolge una funzione di richiamo verso le dahira 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 *dahira* 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 gestisce 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 *dahira* 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 vi era anche l'equipe di una televisione senegalese con base a Treviso, giunta a Cagliari per documentare l'arrivo in Sardegna della guida spirituale *Serigne Mame Mor Mbacké* (cfr. par. 2.4.1.). 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 confraternita muride tanto sul web quanto nella produzione e divulgazione di materiali di carattere multimediale, televisivo e giornalistico legati alla comunità e alla confraternita.

Partendo da Touba per arrivare a Cagliari, Sassari, Granada, Pontevecchio o Barcellona, la rete telematica muride si muove su un insieme di nodi che si

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 *dahira* di Cagliari, così come dalle informazioni recuperate durante le manifestazioni e le celebrazioni alla stessa *dahira*, 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 La giornata è stata anche un'occasione di confronto con il regista Jean de Boysson, autore del documentario. 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>.

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 urbano. 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 generativa.

4.4. *Deathscapes* e morti transnazionali

Ciò cui prima abbiamo fatto sommariamente riferimento come *deathscapes* (cfr. par. 3.3.), 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). Senza andare particolarmente a fondo sul tema, ci limiteremo a lambire un argomento sensibile che entra a far parte di quelle dinamiche di territorializzazione che sottostanno alla presenza, co-presenza e visibilità di più fedi e tradizioni religiose in un unico spazio e che hanno a che vedere con le possibilità di ottenere spazi dedicati alle pratiche culturali legate alla morte. Si può essere *fuori luogo* anche da morti?³¹ 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 riguardante alcuni di quei *deathscapes* che hanno dipinto il Mediterraneo non più del colore del vino o dello sgombro, ma di un

³¹ Proprio da questa lettura è scaturita la domanda: “Si può essere fuori luogo anche da morti?”. In un dialogo con un testimone, 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. 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. Molti dei corpi non vennero riconosciuti. In sintesi, si può essere fuori luogo anche da morti. Sullo stesso tema si segnala la recente uscita di un altro lavoro editoriale ad opera di Cristina Cattaneo, antropologa forense dell’Università di Milano Bicocca, dal titolo *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo* (2018). Il libro racconta l’esperienza di un medico forense in relazione ai naufragi occorsi nel Mediterraneo nel 2013 e nel 2015.

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.

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, vogliano rendere nota la propria testimonianza riguardante eventi tragici quali la morte. Del resto, come sottolinea Hunter, non si è mai posta particolare attenzione sulla questione del paesaggio mortuario coincidente con la diversità religiosa e le migrazioni transnazionali. Se da un lato, infatti, 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 – il *place making* nella diaspora – e, perciò, consistano di una certa rilevanza nei processi di integrazione sociale e di costruzione sociale dello spazio pubblico (2016).

Partendo da questo presupposto, i percorsi di questo volume hanno reso evidenti alcuni temi di un dibattito attuale e che interessa le diverse confessioni e i luoghi deputati alle diverse funzioni, soprattutto per quanto riguarda l’Islam e gli spazi dove si svolgono le celebrazioni e i rituali. Non si tratta però solo di questioni che nascono in seguito al palesarsi di differenze socio-culturali, quanto, nella maggior parte dei casi, di conseguenze dovute a scarse possibilità economiche o, in altre circostanze, di 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, si è potuto osservare come in alcune comunità (quella senegalese, quella rumena, quella kirghisa o marocchina, ad esempio) eventi tragici legati alla morte di uno o più componenti delle stesse, 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. Si tratta essenzialmente 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 aggiungono le spese di trasporto della salma e di ubicazione in patria³². Ci

³² Dati di un comunicato stampa del Codacons, coordinamento delle associazioni per la difesa dell’ambiente e la tutela dei consumatori, 2015.

racconta a proposito la responsabile dell'associazione "Kirghizistan Unito" che

L'associazione 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 figlia³³.

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 afferisce (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 confessioni³⁴ 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 anni³⁵, 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 sembra un esempio di quel "mito del ritorno" che, in alcune comunità migranti, è

³³ Intervista con E. N., responsabile dell'associazione Kirghizistan unito in Italia, con sede a Cagliari, marzo 2019.

³⁴ Sono diverse 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.

³⁵ 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.

decisamente vivo e fa parte a tutti gli effetti del progetto migratorio (Hunter, 2015).

Dunque, le dinamiche di costruzione di un'identità nazionale e diasporica, nonché gli sforzi delle minoranze di plasmare un ambiente familiare nei contesti della migrazione, si rendono evidenti anche nei *deathscapes*; per altro verso, le pratiche e i culti vicini alla morte possono anche mettere in discussione l'idea di "spazio nazionale tradizionale" nei luoghi della diaspora, generando dinamiche conflittuali o forme di negoziazione tra le diverse comunità.

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 cimiteriali³⁶ (Barberis, 2019, p. 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 (Barberis, 2019, p.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 morte³⁷. In un'intervista apparsa su un periodico di informa-

³⁶ In relazione agli spazi cimiteriali, una vicenda ha recentemente fatto 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 definita "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, dunque, decidono di non dare particolare ascolto alle richieste che arrivano da alcune minoranze religiose, non favorendone di fatto l'integrazione. Ancora una volta, anche da morto, lo straniero è "fuori luogo".

³⁷ Un aneddoto esemplificativo di tale difficoltà nella fabbricazione di un luogo di culto in un contesto di mobilità viene dalla città di Granada. 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

zione 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 dedicato alla componente musulmana della società cittadina³⁸. 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 Michele³⁹. 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, 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 consona, potrebbero essere sepolti ovunque anche in un cimitero non musulmano, senza che questo gli provochi alcun torto davanti al giudizio di dio (Barberis, 2019, p. 42). Visione, però, che non sembra essere condivisa da tutta la comunità, a quanto emerge 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 collettività⁴⁰.

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, si è parlato in tempi recenti del collegamento che esiste

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).

³⁸ 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-laraboparole-sante/>

³⁹ 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/>

⁴⁰ Si veda anche *Musulmani: La fatica di vivere (e di morire) in Italia*, in "Gli Stati generali" (2015), disponibile online.

tra questi spazi inesistenti e la loro possibile trasposizione su supporti di tipo virtuale. 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 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 internazionale⁴¹ commentava alcune dichiarazioni del portavoce della piattaforma Facebook sulla possibilità di creare un archivio dei profili degli utenti deceduti, sollevando la possibilità di costruire 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 vivi⁴².

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 argomenta a proposito 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, p. 201).

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,

⁴¹ Si tratta de l'*Huffingtonpost* e di altre testate nazionali tra le quali, ad esempio, *Il fatto quotidiano* o *Il messaggero*.

⁴² 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

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 (Horsti, 2018, p. 202).

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 Cagliari⁴³. 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 una raccolta fondi, 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 di affetto e vicinanza, di cordoglio e partecipazione, 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, pagine e profili sui social diventano *monumenti* capaci 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 modalità possibile di mantenere vivo il ricordo del defunto in uno spazio duplice, molteplice ed essenzialmente transnazionale e, soprattutto, come questa possibilità coesista nei diversi luoghi vissuti dal defunto:

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

⁴³ 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 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 Cosmopolis → “*Jërëjëf Serigne Touba!*”.

digitized forms, these objects easily spread beyond the immediate family to other memorial groups [...] (Horsti, 2018, p. 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 attraverso l'istituzione di estensioni virtuali delle collettività attraverso la rete. 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, 2006). In conclusione, tra queste pratiche della commemorazione transnazionale virtuali o reali legate 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, p. 203). Spazi e siti digitali diventano cellule fondamentali in questa costellazione di *cyberplaces*: questo è particolarmente vero quando nella realtà fisica e terrena tali spazi non esistono, e gli stessi corpi si trovano nuovamente *fuori luogo*.

4.5. Cyberspazio come eterotopia?

Questo resoconto sulle emergenze virtuali di pratiche, usi e dinamiche legate all'utilizzo della rete nella realtà migrante, lontano dall'essere esaustivo, vuole porsi come 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 *dentro* 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 culturale 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 il valore di uno spazio geografico a tutti gli effetti (Giorda, 2001; Miller et alii, 2016). 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, identificarne le caratteristiche fisiche e geografiche e situarsi materialmente. Alcuni autori si sono chiesti se alcuni spazi e luoghi – i luoghi del web – non siano più riconoscibili per le stesse proprietà geografiche ma siano da considerare come delle eterotopie contemporanee (Zaman, 2010, p.172). L’autore suggerisce che tali luoghi virtuali possono essere considerati come delle utopie, in quanto sono luoghi senza un luogo (topografico). Un luogo senza esistenza fisica dove, però si ha la possibilità di incontrarsi e comunicare con gli altri, ovvero intessere relazioni e dotarle di senso. L’autore collega 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 sembra emergere, invece, è che considerare come eterotopia⁴⁴, 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. A una rete di strade, piazze e luoghi di aggregazione comunitaria si sovrappone una rete di luoghi “virtuali”, i quali rispondono in un certo modo alle caratteristiche di “luogo” geografico e antropologico.

Le territorialità che emergono dall’analisi del web sono rilevanti in quanto raccontano in un certo senso del rapporto di produzione dello spazio

⁴⁴ Su questo argomento, il riferimento è chiaramente ai lavori di Foucault, precursori di tanti altri approcci. Si veda Foucault (1984; 2006).

che intercorre tra individuo o gruppo e spazio. È dunque per questo motivo che l'attenzione si posa non solo sugli "artefatti", siano essi fisici o virtuali, quanto piuttosto sulle pratiche, gli atti, le azioni che consentono di osservare i processi di produzione spaziale che disvelano, talvolta, significati ed elementi che altrimenti non risulterebbero così chiari (come, ad esempio, il fatto che l'assenza di una moschea sia una questione di rilievo per molte persone; il fatto che non ci sia nello spazio fisico, però, e che con essa dunque manchi materialmente quello spazio, limita la percezione che si può avere di questo fatto.)

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 "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 luogo virtuale 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 future ricerche.

I dati di cui accenniamo raccontano di temporalità e spazialità prima inaccessibili ad un'indagine etnografica non approfondita. 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 libera e implicitamente o esplicitamente consensuale. In secon-

do luogo, legato a questo aspetto, si può osservare come lo studio della realtà sociale, materiale e virtuale dei social network, sia utile anche al fine di analizzare una serie di questioni trasversali della società, quali quelle legate al genere, alla composizione generazionale della società, o come in questo caso, a quella interculturale.

In un'altra accezione, invece, un orientamento al cyberspazio come prospettiva di ricerca percorribile, stimola la geografia urbana a esplorare piste legate allo spazio pubblico e allo spazio urbano, stimolando approcci e riflessioni legate alle nuove frontiere del metaverso – spazio relazionale per eccellenza –, in cui le città materialmente virtuali esistono, aprendo le porte a speculazioni edilizie (virtuali) e retoriche, e riproponendo in parte le visioni *cyberpunk* sulle città contemporanee teorizzate già da alcuni decenni.

Lasciando al tempo e alle future ricerche queste prospettive di sicuro interesse, 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 esclusivamente meccanico (così come viene fatto per gli studi di web marketing), ma che cerchi di interpretare il dato in maniera qualitativa⁴⁵. 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 delle “situazioni cosmopolite”, dalla quale probabilmente si potrà difficilmente prescindere in un futuro prossimo.

⁴⁵ Su questo, si veda il recente lavoro di Albanese e Graziano, intitolato *Place, cyberplace e le nuove geografie della comunicazione. Come cambiano i territori per effetto delle narrazioni online* (2020).

Conclusioni

Sulle tracce del cosmopolitismo urbano

Nello spazio di questa ricerca il concetto di cosmopolitismo si è caricato di diversi significati che, pur posizionandosi su piani differenti, 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* che fornisce un quadro rappresentativo della realtà locale. Un secondo piano avvicina i risultati dell'analisi spaziale al tema della *cittadinanza* che il concetto stesso di cosmopolitismo, implicitamente, richiama.

In primo luogo, 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. Di là di questo presupposto, le riflessioni portate avanti suggeriscono come tali ambiti si incrocino più volte. Ad esempio, l'idea un cosmopolitismo di tipo politico² appare come un progetto sovranazionale di revisione dell'appartenenza statale o interstatale su una base normativa (es. il processo di revisione del concetto di cittadinanza); per altri versi, il concetto di cosmopolitismo rimanda invece

¹ Si vedano in questo senso, il già citato numero monografico de i “Cahiers de la Méditerranée”, n.67/2003, e il contributo di Taglioli (2010) sulla storia cosmopolita dell'Europa moderna; da una prospettiva antropologica, si veda il numero monografico della rivista “Meridiana”, n.89 (2017), dal titolo *Cosmopolitismi*. Nello specifico, risultano esemplificativi con riferimento a questo lavoro il contributo di Vereni, dal titolo *Le ragioni plurali del cosmopolitismo* (pp. 9-27), e il saggio di Werbner, intitolato *Via dall'orientalismo. Verso un'etica cosmopolita localizzata* (pp. 29-49).

² Si veda su questi aspetti, il lavoro di Taraborrelli (2011).

alle emersioni culturali che danno vita a delle “riscritture” dello spazio mediante l’articolazione dal basso di pratiche legate allo sviluppo di tali doppie, triple o molteplici appartenenze.

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’altro, un cosmopolitismo di tipo “banale” e “stanziale”, “situazionale” e “vernacolare”³ (Cattedra, 2003; Beck, 2005; Vereni, 2017; Werbner, 2017) che si sviluppa anche per “reazione” alle presenze, ai segni e alle varieguate manifestazioni dell’alterità che prendono piede in un determinato contesto. Un tale sistema a catena di “cosmopolitizzazione” (Beck, 2005), visibile negli spazi urbani, è posto in essere anche da mobilità “non elitarie”, ovvero da diverse tipologie di mobilità umana che portano con sé una varietà di forme 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 le città devono affrontare 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 collettività straniere e migranti e, più in generale, la convivenza di differenti tradizioni culturali in termini di diritto alla città.

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 mobili*, siano essi distanti o vicini. Gli individui in mobilità e i luoghi a cui questi danno vita, sono il ponte fisico e simbolico tra tali porzioni di territorio. In ragione di ciò, l’Europa contemporanea è sempre più pluri-etnica, pluri-culturale e pluri-religiosa.

Cagliari si è rivelata 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, dove diversità reciproche si incontrano, 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)

³ Secondo la definizione che ne fornisce Werbner (2017), che identifica forme di interazione sociale e culturale di tipo “cosmopolita” nelle forme locali di contatto e di espressione.

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 intersezione che trovano modo di mostrarsi più o meno apertamente. Abbiamo così avuto modo di vedere come uno spazio pubblico potenzialmente accessibile possa assumere nel corso del tempo i tratti di uno “spazio cosmopolita”, sottoposto a differenti usi. Questo accade, ad esempio, quando la sovrapposizione di pratiche, di tradizioni, ma anche di lingue o di voci apre “finestre sul mondo” attraverso le quali cercare di osservare l’”altrove dal qui”.

Ce lo raccontano le pratiche spazializzanti che individui e gruppi mettono in scena sul palcoscenico della città, in occasione di eventi di carattere pubblico, quali ad esempio il Capodanno cinese, la giornata dell’indipendenza kirghisa, la festa cagliaritana 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. Così, anche una camminata di ricerca per le vie del centro cittadino, volta a recuperare i tratti sonori del cambiamento dello spazio pubblico, esplicita attraverso una prospettiva differente – l’ascolto, appunto – le dinamiche di convivenza e condivisione dello spazio 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 si trovano racchiuse tra una dimensione di forte visibilità e una quasi totale invisibilità, soprattutto in relazione alla presenza di alcune 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 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 urbano e sociale 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, ad esempio, nel caso della comunità cristiano evangelica nigeriana. A tal proposito abbiamo potuto osservare 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 delle religioni migranti (e specialmente quelli riferiti all’Islam) esistono come “presenze sul territorio”, come “marche territoriali” (Aru, Tanca, 2013, p. 89) che rimandano alle diverse tipologie di insediamento distinte su base etnica, culturale o linguistica.

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 nelle zone vicine.

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 ancora il caso della moschea di via XX Settembre, frequentata in prevalenza da pakistani e da bengalesi per questioni legate all’autonomia del

luogo di culto, sotto un profilo linguistico, ma anche geografico e sociale⁴. In secondo luogo, parallelamente alla crescita e all'acquisizione di un certo grado di visibilità (spaziale, politica, discorsiva e pubblica) alcune collettività trovano 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, una volta acquisite sufficienti conoscenze sul territorio in cui abitano, individui e comunità scelgono luoghi più stabili e autonomi che assolvano allo svolgimento delle pratiche religiose ma che non rispecchiano necessariamente la centralità geografica del capoluogo.

Soffermandoci ancora sulla riscrittura del dato spaziale, una lettura frammentaria del cosmopolitismo urbano mostra come gruppi di minoranze straniere abitino gli spazi in maniera significativa (nel senso che li “significano”), a volte sovrapponendosi, a volte occupando e utilizzando spazi normalmente destinati a usi o comunità differenti. Tale operazione di sovrapposizione (di pratiche, di usi, di individui) si rende evidente in luoghi che seppur temporaneamente cambiano i propri “connotati” tradizionali, come nel caso dell'*Eṭd-Al-Fitr*. Nell'esempio del piazzale della chiesa di Sant'Eulalia, che ospita le comunità islamiche in occasione della festa che celebra la fine del mese di Ramadan, il rapporto “classico” tra centro e periferia viene temporaneamente ribaltato. Tale spazio, infatti, si configura in tale occasione come l'espressione di una “centralità multiforme” che possiamo interpretare come uno spazio-tempo del cosmopolitismo: la centralità che viene espressa, temporalizzata e localizzata, non è più quella (simbolica, fisica, politica) della chiesa, ma è riferita a un altrove geografico riconoscibile nelle diverse provenienze e identità territoriali che animano i luoghi interessati. Tuttavia, tale processo di “*place making*” (Knott, 2005; Knott-Vazquez, 2014) non avviene all'interno di un vuoto – di un foglio bianco, direbbe Foucault (2006) – 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.

Un aspetto degno di nota riguarda la varietà delle attività cui tali luoghi assolvono. Una varietà che 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

⁴ 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 *Cosmopolis* → “*Il turno di Ahmed*”.

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 quarto e ultimo capitolo, le pratiche che attraverso tali luoghi vengono messe in atto sul web o, ancora, le forme di supporto alla collettività che da tali luoghi vengono canalizzate. I luoghi votati al culto (così come anche nella tradizione cristiana e cattolica) si configurano per essere principalmente luoghi di aggregazione, di condivisione e di forte socialità. La comunità senegalese appartenente alla confraternita Sufi della *Muridiyya*, che si riunisce presso la dahira di Flumini di Quartu, ha particolarmente sviluppato questo aspetto legato all'utilizzo dei luoghi di culto e aggregazione nella diaspora. La relazione tra pratiche e luoghi è di carattere economico, sociale e politico, oltre che religioso: vengono re-interpretati schemi socioculturali che si riproducono in un contesto altro, riproponendo l'“altrove” come il modo per conservare e manifestare un certo legame territoriale, ma cercando al contempo 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” (Cattedra, Gaias, 2019, p. 2795)⁵ che interessa tutte le parti sociali del tessuto urbano. La stessa confraternita muride dimostra un elevato grado di “produzione dello spazio”, attraverso l'organizzazione di manifestazioni di carattere pubblico e di numerose attività riguardanti più da vicino la comunità, che vincolando la propria stessa esistenza a diversi tipi di “auto-rappresentazione spaziale” (Fioretti, 2013, p. 4), anche attraverso il web, mantengono saldo e costante il contatto transnazionale alla base delle pratiche spazializzanti messe in atto.

Un secondo aspetto relativo ai luoghi di culto analizzati riguarda il fatto che, come rimarcano ancora Knott e Vazquez, «la religione inizia e finisce con i corpi» (Knott, Vazquez, 2014, p. 19). Questo è particolarmente vero quando riflettiamo più attentamente 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 viene messo in risalto (Eliade, 1973; Giubilaro, 2016). E, se la religione *inizia con i corpi*, rendendosi visibile e mettendo in scena pratiche di utilizzo “inedite” dello spazio pubblico secolare e post-secolare, il problema della visibilità e della co-presenza nello stesso luogo sussiste anche quando

⁵ Con la formula “acculturazione bilaterale”, intendiamo 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.

la religione *finisce con i corpi*. La mancanza di spazi cimiteriali propri o l'inadeguatezza di politiche volte a favorire la comprensione di istanze legate a tali aspetti, sottolineano questo dato generando dinamiche di esclusione e di mancato riconoscimento, tanto in vita quanto nella morte.

Andando oltre le possibilità di dialogo, 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. 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 si rapportano con 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 identificazione nella sfera pubblica delle comunità che a questi luoghi procurano linfa vitale, essenziale per la continuazione di un processo che riguarda più in generale la diversità e l'ibridazione come valore aggiunto.

Per tornare alla suggestione iniziale, sono i luoghi analizzati e i processi ad essi connessi, le pratiche e la vita quotidiana degli abitanti della città e dei suoi spazi, a fornire una dimensione pragmatica e materiale attraverso cui è possibile tentare di "materializzare il cosmopolitismo". Un tale approccio permette anche, in un certo senso, di superarne la scivolosità e la tendenza a costituirsi in sistemi di interpretazione contrappositivi (cosmopolitismo vs nazionalismo, globalità vs località, etc.), dove l'uno indica la "riuscita" del progetto cosmopolita, l'altro la resistenza alle forze omogeneizzanti della globalizzazione; distinzione che cessa di essere utile ai fini del ragionamento proprio quando ci si rapporta con quei cosmopolitismi "locali" o "vernacolari" (Werbner, 2017) indicati in questa analisi.

Il concetto di cosmopolitismo si presta a una rielaborazione in chiave plurale e postmoderna che consideri ampiamente, oltre la sua struttura "normativa", la dimensione forte e importante delle differenze locali tra le identità

culturali e comunitarie. In un'accezione postcoloniale, Bhabha (1996) sottolinea quanto le forme di ibridazione generate dall'incontro/scontro tra diversi modelli di interpretazione del mondo siano un valore fondante nel processo di riscrittura in chiave cosmopolita delle istanze storiche, sociali e politiche della contemporaneità. L'idea eurocentrica di cosmopolitismo è turbata dalla presenza di quelle storie subalterne e "minori" che popolano il pianeta (Chambers, 2012). È nella forza delle prassi dell'ibridazione culturale che il concetto di cosmopolitismo sembra acquisire forza: l'incrocio, l'incontro o il meticcio cessano di essere considerati valori negativi e diventano valori aggiunti.

Tra spazi pubblici e spazi sacri, ciò che possiamo formulare in base a quanto traspare dall'esistenza di tali "luoghi 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); fungono cioè 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"⁶, lo spazio di mezzo può fungere tanto da cesura quanto da connettore tra più territori. Queste porzioni di spazio sono degli "esempi" di luoghi altri, dislocati geograficamente ma dipendenti da una specifica forma territoriale, sulla quale si basano per potersi riprodurre e re-inventare in un altro contesto o ambiente sociale. Ciò che si vuol 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 comunicazione due territori e definirne il rapporto tra interno ed esterno non in termini di esclusività, ma in termini di co-presenza. 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, muoversi 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; per ripensare il rapporto tra *noi* e gli *altri*, abbiamo così l'opportunità di *toccare*

⁶ Si veda anche Crotti (1997).

ciò che è visibile, andare oltre varcando *la soglia* e conoscere e riconoscere le diversità.

***L'aria della città rende liberi!*⁷ Lo spazio pubblico come rivelatore di pratiche dell'insorgenza**

Un ulteriore aspetto emerge dal discorso sugli spazi urbani in relazione alla presenza e alla rilevanza delle comunità nella sfera pubblica.

Il concetto di cosmopolitismo nelle sue diverse forme e accezioni si avvicina 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, legato ai fenomeni globali che interessano il pianeta, riveste oggi un'importanza fondamentale nel dibattito Europeo⁸, soprattutto in relazione alla ricomparsa di sentimenti nazionalisti e sovranisti, (Minca, 2008). 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) che si inserisce l'idea di una cittadinanza "in divenire".

Per quanto latenti, le forme spaziali testimoniano di una cittadinanza attiva e, come la definisce Pierre Lévy, *demodinamica*⁹ (Lévy, 1996): sono

⁷ Adagio tedesco del xv secolo ripreso da Weber ne "La città" (2003), per ricordare come nella città tedesca medievale i servi avevano possibilità di liberarsi dal vincolo padronale dopo aver passato un periodo in città. Questo rimando possiede valore al giorno d'oggi quando parliamo di cittadinanza: il termine "cittadino" che è per l'individuo rappresentativo del senso di appartenenza all'urbano, 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, come messo in evidenza, anche attraverso lo spazio.

⁸ 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 (1976a), Baubock (1994; 2003), Maggioli (2017).

⁹ Quella "demodinamica" è una forma alternativa alla democrazia proposta da Pierre Lévy ne *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, nel quale l'autore propone

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 dell'idea dell'essere cittadini (Lefebvre, 1976a; Baubock, 1994; Friedmann, 1999; Cattedra, Idrissi-Janati 2003; 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 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, è emerso come individui e comunità straniere dimostrino una grande capacità di adattamento e "creatività urbana" (De Certeau, 2001). Rivoltando nello spazio pubblico elementi culturali che rimandano a forme di vivere la quotidianità, nello spazio del lavoro o in quello della fede, diverse comunità straniere cercano di "addomesticare lo spazio" (CamoZZi, 2010, p.191), mettendo in campo forme di negoziazione 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). In uno 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" ordinaria della città. 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)¹⁰.

Analizzando alcune declinazioni del concetto di cittadinanza, John Friedmann (1999) enuncia sei possibili ragioni per proporre una revisione. Tali ragioni si basano su fenomeni che l'autore definisce come fenomeni di *global restructuring* (Friedmann, 1999, p. 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 e l'acquisizione di

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, p. 98).

¹⁰ Si veda, in riferimento all'espressione usata da Leccardi, De Certeau (2001).

“globalità” anche da parte di centri medi o più “provinciali”, come messo in luce attraverso il caso di Cagliari.

È così possibile riconoscerne alla scala urbana diverse declinazioni. Possiamo ritrovare nelle pratiche e nelle situazioni qui presentate la messa in atto di un tipo di “cittadinanza attiva” (Friedmann, 1999; Grifone Baglioni, 2015), tendenzialmente orientata alla comunità urbana e che implica forme di responsabilità pubblica o di espressione di una volontà comune a costruire uno spazio condiviso, una città come bene comune (Lefebvre, 1976a). Parallelamente, se la città “cosmopolita” è un terreno di nascita, sviluppo e insediamento di culture, gruppi e identità, e porta in primo piano anche la possibilità di ripensare le modalità attraverso cui valorizzare “la pluralità dei significati, delle rappresentazioni e delle differenze fra culture” (Leccardi, 2010, p. 209), non è un azzardo parlare di “cittadinanza culturale”. I nuovi cittadini parlano “la lingua del cosmopolitismo” (Guarrasi, 2012a, p. 58) 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.

La presenza di una tale varietà è, sostiene Bauman, la caratteristica più vitale e decisiva, nel lungo periodo, della vita urbana contemporanea 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 (Bauman, 2003).

Ad una cittadinanza attiva e culturale si affianca una cittadinanza di tipo spaziale e locale, che ha acquisito particolare risalto nell’analisi che qui si conclude. Questa ha a che fare con le modalità di intervento sullo spazio e sui luoghi ed è riconducibile alla creazione o all’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, sempre secondo Friedmann, un modello insorgente di cittadinanza che si pone in contrapposizione dialettica con la versione ufficiale del concetto, che la inquadra 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, p. 292). I tentativi di risposta a queste domande risiedono probabilmente

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, quanto in quelle quotidiane che nelle maniere più diverse sovvertono l'ordine costituito.

La cittadinanza insorgente immaginata da Friedmann si pone dunque 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 (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 dei confini di uno stato-nazione¹¹ (Friedmann, 1999).

Volendo aggiungere una piccola considerazione, possiamo pensare a come le comunità, strutturate attorno a un bene comune (Esposito, 1998, pp. X-XIII), 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 in piccole realtà che è possibile il formarsi di nuove identità che si esprimono 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 l'attenzione sulle sfumature e sulle implicazioni non sempre chiare riguardanti temi quali la

¹¹ Sono numerosissimi gli esempi di associazioni che operano su più fronti, a livello trans-nazionale, e i cui soci sono cittadini di uno o dell'altro Paese in cui agiscono. È l'esempio di una realtà cagliaritano (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.

cittadinanza e l'abitare la città. Quale cittadinanza? Globale? Europea? Statale? Urbana? E se sì, di quale Stato o città si parla?

I riferimenti a tale condizione 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 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 contemporanei di relazione, i processi globali legati alle economie, alle culture e alle comunicazioni, le pratiche che individui e comunità – pionieri della nuova cittadinanza¹² – mettono in atto nella realtà degli spazi urbani, presuppongono una ristrutturazione pressoché globale del tema, 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 etnia¹³. *L'aria della città rende liberi*, ma non sempre cittadini.

¹² Si veda Guarrasi (2012a, p. 218).

¹³ 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.

Indice delle tabelle

Tab. 1.1. Forme, oggetti e orientamenti del transnazionalismo migratorio	pag.	62
Tab. 2.1. Le principali comunità straniere nella città metropolitana di Cagliari (2021)	»	86
Tab. 2.2. Età media e mobilità interna/esterna della popolazione straniera a Cagliari (2017)	»	87
Tab. 2.3. Le principali comunità straniere nei quattro quartieri storici di Cagliari (2018)	»	89
Tab. 2.4. Varietà di definizione e accesso allo spazio pubblico	»	95
Tab. 3.1. I nuovi luoghi di culto nella città metropolitana di Cagliari	»	125

Indice delle figure

Fig. 1. La costruzione di un impianto metodologico multimodale	pag.	27
Fig. 2.1. Origini e presenze delle principali comunità straniere a Cagliari	»	84
Fig. 2.2. Manifestazioni del cosmopolitismo: sovrapposizione e intersezione di pratiche pubbliche	»	104
Fig. 2.3. “Overlap”: co-presenze e sovrapposizioni nello spazio pubblico condiviso	»	105
Fig. 2.4. <i>Soundwalking</i> per le vie del quartiere Marina	»	114
Fig. 2.5. Paesaggio sonoro e contesti “migranti” nei quattro quartieri storici di Cagliari	»	116
Fig. 3.1. L’emersione dei nuovi luoghi di culto nel paesaggio religioso cagliaritano	»	131
Fig. 3.2. Localizzazione della Chiesa ortodossa rumena del Santo Sepolcro, rione Marina	»	134
Fig. 3.3. Localizzazione della chiesa di “San Saba il Santificato” presso il rione Castello	»	137
Fig. 3.4. Localizzazione della chiesa di Santa Restituta, rione Stampace	»	138
Fig. 3.5. Le diverse comunità che fanno capo a differenti patriarcati ortodossi	»	141
Fig. 3.6. La targa del Tempio Sikh “Singh Sabha”, fuori dall’edificio di via San Giovanni, rione Villanova	»	143
Fig. 3.7. Localizzazione del tempio Sikh, veduta aerea di via San Giovanni	»	143
Fig. 3.8. Alcuni fedeli si preparano prima di entrare nel tempio	»	146

Fig. 3.9. Un momento del pranzo presso il Gurdwara di via San Giovanni	pag.	146
Fig. 3.10. Localizzazione della chiesa evangelica nigeriana di vico Tofane	»	151
Fig. 3.11. Un momento durante le celebrazioni presso la chiesa di vico Tofane, settembre 2019	»	153
Fig. 3.12. Un momento della funzione presso la chiesa di vico Tofane immortalato da un'altra angolatura, settembre 2019	»	153
Fig. 3.13. Due momenti delle celebrazioni annuali per la nascita della Pentecostal Missionary Church, settembre 2018	»	159
Fig. 3.14. Localizzazione della moschea di via del Collegio, rione Marina	»	167
Fig. 3.15. Un momento delle celebrazioni di Eīd-Al-Fitr in via del Collegio	»	168
Fig. 3.16. Gli spazi della moschea di via del Collegio durante l'Eīd-Al-Fitr (sx) e la preghiera del venerdì (dx)	»	169
Fig. 3.17. Localizzazione della moschea pakistano-bengalese di via XX Settembre	»	172
Fig. 3.18. L'imam della moschea di via XX Settembre sta per terminare la predica prima che abbia inizio la cena	»	179
Fig. 3.19. Preghiera presso la moschea di via XX Settembre durante il mese di Ramadan, appena conclusa la cena	»	179
Fig. 3.20. Localizzazione del centro di preghiera del parco di Monteclaro	»	181
Fig. 3.21. Localizzazione della dahira di Flumini di Quartu	»	184
Fig. 3.22. Un momento di ritrovo all'esterno della dahira di Flumini di Quartu	»	185
Fig. 3.23. Uno scatto con M., rappresentante di Touba Ça Kanam, e con F., durante la Giornata Sarda di Cheikh Ahmadou Bamba del 2019	»	188
Fig. 3.24. Alcuni momenti e differenti attività che hanno luogo presso la dahira di Flumini di Quartu	»	194
Fig. 3.25. I luoghi del Ramadan nell'area metropolitana di Cagliari	»	197

Fig. 3.26. Pratiche di sacralizzazione di alcuni spazi della città di Cagliari	pag.	209
Fig. 3.27. Una mappa “delle voci”: brevi interviste raccolte in alcuni luoghi di culto a Cagliari	»	213
Fig. 4.1. Immagini dalla pagina Touba Ça Kanam della comunità muride internazionale	»	235
Fig. 4.2. Immagini tratte dalle pagine Facebook Touba Sardegna, Fallou Niane Touba Cagliari e dal canale youtube Touba Cagliari	»	237
Fig. 4.3. Immagine tratta dalla pagina Facebook Touba Sardegna	»	238

Interviste

I., 33 anni, originario del Marocco, giugno 2018	pag.	64
K., Y., H., tre ragazze originarie del Marocco; giugno 2017	»	64
H., originario del Bangladesh, avvenute in diverse occasioni durante la primavera del 2017	»	69
I., originario del Senegal, aprile 2019	»	69
D., originario del Senegal (condotta a Siviglia, Spagna), gennaio 2019	»	70
S., originario delle Filippine, giugno 2018	»	90
Padre Ioan, parroco della chiesa ortodossa rumena di Cagliari, maggio 2018	»	135
Singh Sandeep, responsabile della comunità Indiana a Cagliari e interno al tempio Sikh di via San Giovanni,	»	142
Cristina Arcidiacono, pastora della Chiesa Evangelica Battista di Cagliari. Maggio 2018	»	148
Stefano Meloni, della chiesa Evangelica Battista di Cagliari, marzo 2019	»	149
Sunny Olatunde, pastore della chiesa Evangelica nigeriana di vico Tofane, ottobre 2018	»	154
Hassan Laoudini, originario del Marocco, responsabile e portavoce per le comunità islamiche cagliaritano tra maggio 2017	»	163
Trikki Mehrez, Imam della Moschea di via del Collegio a Cagliari; maggio 2017; giugno 2018	»	164
R., originario del Bangladesh, responsabile per la comunità islamica pakistano-Bengalese durante i mesi di ottobre 2018 e maggio 2019	»	171
Hassan Laoudini, originario del Marocco, responsabile e portavoce per le comunità islamiche cagliaritano tra marzo 2018	»	172
Hassan Laoudini, originario del Marocco, responsabile e portavoce per le comunità islamiche cagliaritano tra maggio 2019	»	175

F., originario della Costa d'Avorio, maggio 2017	pag.	183
Omar Zaher, originario della Palestina, responsabile e portavoce per le comunità islamiche cagliaritane, maggio-giugno 2017; Aprile 2018; maggio 2019	»	208
Matteo Massa, consigliere comunale di Cagliari, maggio 2018; maggio 2019	»	218
Sulejiman Hijazi, originario della Palestina, ex portavoce della comunità islamica cagliaritana. Ottobre 2017	»	229
F., originario del Senegal, aprile 2019	»	243
E.N., originaria del Kirghizistan, marzo 2019	»	264

Bibliografia

- AA.VV. (2016), *Sociologia, Immagini e Ricerca Visuale, Società Mutamento Politica, Rivista italiana di Sociologia*.
- Acosta Moreno M. A. (2015), *Observación flotante como herramienta metodológica para el estudio de producción audiovisual amateur publicada en el portal youtube*, in De Pedro A., Rosauero E., eds., *Como ver como. Textos sobre cultura visual latinoamericana*, Editorial Foc S.L, Barcellona.
- AGEI (2018), *Manifesto per una Public Geography*, AGEI, Padova.
- Agier M. (1999), *L'invention de la ville, banlieues, townships, invasions e favelas*, Archives contemporaines, Parigi.
- Agier M. (2011), "Je me suis réfugié là!", *Le sujet dans la cité*, 1, 2: 90-99.
- Agier M. (2014), "Parcours dans un paysage flottant de frontières", *Revue européenne des migrations Internationales*, 30, 2: 13-23.
- Alaimo A. (2011), *Cosmopolitismo un concetto per agire*, in De Spuches G., a cura di, *La città cosmopolita. Altre narrazioni*, Palumbo Editore, Palermo.
- Alaimo A. (2012), *La geografia in campo. Metodi ed esperienze di ricerca*, Pacini, Pisa.
- Albanese V., Graziano T., a cura di (2022), *Place, Cyberplace e le nuove geografie della comunicazione*, Bologna University press, Bologna.
- Allievi S. (2009), "Mai dire Imam", *Popoli*, 4: 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 Naso P., Salvarani B., a cura di, *I ponti di Babele. Cantieri, progetti e criticità nell'Italia delle religioni*, EDB, Bologna.
- 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", *Bollettino della Società geografica Italiana*, 1, II: 137-149.

- Amato F., a cura di (2012), *Sguardo sulla Napoli che cambia Spazio e società. Geografie, pratiche, interazioni*, Guida, Napoli.
- 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., Dell'Agnese E., a cura di (2016), "L'esperienza migratoria e la cultura popolare: passaggi, costruzioni identitarie, alterità", *Geotema*, 50, Num. monografico.
- Ambrosini M. (2008), *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*, Il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M. (2009), *Sociologia delle migrazioni*, Il Mulino, Bologna.
- Ambrosini M. (2017), *Migrazioni*, Egea, Bologna.
- Ambrosini M., Garau E. (2016), "Religioni, immigrazione e laicità degli Stati: equilibri mobili e dinamiche di cambiamento", *Quaderni di Diritto e Politica ecclesiastica*, 1,4: 251-276.
- Ambrosini M., Naso P., Paravati C., a cura di (2019), *Il dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*, Il Mulino, Bologna.
- Amin A. (2016), *Europa. Terra di estranei*, 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., Lanzeni D. (2014), "Visualidades y materialidades de lo digital: caminos desde la antropología", *Anthropologica* [online], 32, 33: 11-38.
- Aru S., Mazzuzi F. (2019), *L'emigrazione sarda oltre i dati quantitativi*, in Corsale A., Sistu G., a cura di, *Sardegna. Geografie di un'isola*, FrancoAngeli, Milano.
- 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*, in Banini T., a cura di, *Identità territoriali. Questioni, metodi, esperienze a confronto*, FrancoAngeli, Milano.
- Aru S., Tanca M. (2015), *Migrare a Cagliari: spazi linguistici e marche territoriali nel centro storico*, in Calvi M.V., Bajini I., Bonomi M., a cura di, *Lingue migranti e nuovi paesaggi*, LED Edizioni Universitarie, Milano.
- 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 Zurru M., a cura di, *Etnie in transito. Vecchie e nuove migrazioni in Sardegna*, FrancoAngeli, Milano.
- Augé M. (2003), *Non luoghi*, Eleuthera, Milano.
- Augé M. (2007), "Estia e Hermes. Lo spazio pubblico nella società globale", *Domus*, 900: 116-117.
- Augé M., Colleyn J.P. (2006), *L'antropologia nel mondo contemporaneo*, Elèuthera, Milano.

- Bachis F. (2018), *Sull'orlo del pregiudizio. Razzismo e islamofobia in una prospettiva antropologica*, Master Aipsa, Cagliari.
- Barberis E. (2019), *Una figura da interpretare*, in Ambrosini M., Naso P., Paravati C., a cura di, *Il dio dei migranti. Pluralismo, conflitti e integrazione*, Il Mulino, Bologna.
- Barthes R., Havas R. (1977), "Ascolto", *Enciclopedia*, 1: 982-991.
- Bassett K. (2004), "Walking as an aesthetic practice and a critical tool: some psychogeographic experiments", *Journal of geography in higher education*, 28(3): 397-410.
- Baubock R. (1994), *Transnational citizenship. Membership and rights in international migration*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham.
- Baubock R. (2003), "Reinventing Urban Citizenship", *Citizenship Studies*, 7: 139-160.
- Baubock R., Faist T., eds. (2010), *Diaspora and transnationalism. Concept theories and methods*, Amsterdam University Press, Amsterdam.
- Bauman Z. (2003), *Voglia di comunità*, Laterza, Roma-Bari.
- Bauman Z. (2011), *Modernità liquida*, Laterza, Roma-Bari.
- Bava S. (2004), "Le Dahira urbain. Lieu du pouvoir du mouridisme", *Les annales de la recherche urbaine, Urbanité et liens religieux*, 96: 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", *Social compass*, 48: 421-438.
- Becci I., Burchardt M., Giorda M. (2017), "Religious super-diversity and spatial strategies in two European cities", *Current sociology*, 65: 73-91.
- Beck U. (2002), "The Cosmopolitan society and its enemies", *Theory, Culture & Society*, 19, 1-2: 17-44.
- Beck U. (2006), *The Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Malden.
- Beck U. (2009), "L'Europa cosmopolita. Realtà e utopia", *Mondi Migranti*, 2: 7-22.
- Beck U. (2013), "Territori Instabili. Confini e identità nell'arte contemporanea", *Materiali per un corso interdisciplinare*, 6, Mandragora, Firenze.
- Beck U., Magatti M., Martinelli M. (2005), "La Svolta Cosmopolita", *Studi di Sociologia*, 43/2: 105-153.
- Bellino L., Cattedra R., Memoli M., Puttilli M. (2017), *Les enjeux de la gouvernance urbaine en Italie. Les 'Città metropolitane' en questions*, in Iraki A., De Miras C., eds., *Interroger les gouvernances urbaines. Entre fragmentation et contrat territorial*, Karthala, Parigi.
- Berruto G. (1995), *Fondamenti di sociolinguistica*, Laterza, Roma-Bari.
- Beye C. (2011), "Les Mourides du Senegal face aux défis des nouvelles technologies, la cas d'Internet", *Les temps des Medias*, 2: 111-117.
- Bhabha H.K. (1996), *Culture's In-Between*, in Hall S., Du Gay P., eds., *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londra.
- Bignante E. (2011), *Geografia e ricerca visuale. Strumenti e metodi*, Laterza, Roma-Bari.

- Biolchini V. (2011), *Ecco le richieste dei musulmani cagliaritari al sindaco Zedda: "Uno spazio più grande in cui pregare e insegnare l'arabo"*. *Parole sante*, articolo online, vitobiolchini.it, 25/7.
- Blanco M. (2012), "Autoetnografia: una forma narrativa de generación de conocimientos", *Andamios*, 9/19: 49-74.
- Boccagni P. (2009a), "Transnazionalismo e percorsi familiari: profili di genere e di generazione a confronto nell'immigrazione ecuadoriana", *Studi di sociologia*, 4: 385-404.
- Boccagni P. (2009b), *Tracce transnazionali. Vite in Italia e proiezioni verso casa tra i migranti ecuadoriani*, FrancoAngeli, Milano.
- Bolocan Goldstein M. (2017), *Mobilità scalare ovvero un diverso statuto spaziale dell'urbano nella mondializzazione*, in Arbore C., Maggioli M., a cura di, *Territorialità: concetti, narrazioni, pratiche. Saggi per Angelo Turco*, FrancoAngeli, Milano.
- Bonora P., a cura di (2011), *Rappresentare la territorialità*, Archetipolibri, Bologna.
- Borja J. (2006), "Rivoluzione e controrivoluzione nella città globale-ovvero le aspettative frustrate dalla globalizzazione", *Metronomie*, anno XIII, giugno-dicembre: 193-206.
- Borja J., Castells M. (1997), *Local and Global: The Management of Cities in the Information Age*, Taylor and Francis, Londra.
- Borja J., Castells M. (2002), *La città globale. Sviluppo e contraddizioni delle metropoli nel terzo millennio*, DeAgostini, Novara.
- Brivio A. (2013), "La città che esclude. Immigrazione e appropriazione dello spazio pubblico a Milano", *Antropologia – Migrazioni e asilo politico*, 15: 39-62.
- Bruno F., Brusciaglioni L., Cellini E., Maraviglia G. (2016), "Spazi pubblici quotidiani: esperienze di ricerca visuale a confronto", *SMP, Rivista italiana di sociologia*, 7,14: 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*, 43-44-45, Num. monografico.
- Burini F. (2004), *Negozi e servizi: il paesaggio dell'immigrazione*, in Casti E., a cura di, *Atlante dell'immigrazione a Bergamo. L'Africa di casa nostra*, Sestante, Bergamo.
- Cadeddu B. (2021), *Metropolitanità. Cagliari città metropolitana europea. Opportunità e incertezze di un modello in transizione*, in Cattedra R., Tanca M., Aru S., Troin F., a cura di (2021), *Cagliari. Geografie e visioni di una città*, FrancoAngeli, Milano.
- Callari Galli M. (2001), "Culture of the City and Culture of Women: Looking at the Mediterranean Area. Some Lines about History and Contemporaneity", *Plurimondi*, III, 5: 21-36.
- Calvino I. (2009), *Le città invisibili*, Mondadori, Milano.
- Calvino I. (2014), *La speculazione edilizia*, Mondadori, Milano.

- Camozzi I. (2010), *Esperienze spazio-temporali di giovani stranieri nella metropoli. Tra creatività e cosmopolitismo*, in Mandich G., a cura di, *Culture quotidiane. Addomesticare lo spazio e il tempo*, Carocci, Roma.
- Cananeh S. (1993), “The role of heritage in strengthening identity”, *Heritage and society*, 22: 7-21.
- Capel H. (1975), “La definición de lo urbano”, *Estudios Geográficos* (número especial de “Homenaje al Profesor Manuel de Terán”), 138-139: 265-301.
- Caritas Migrantes (2014), *XIII Rapporto immigrazione 2013: tra crisi e diritti umani*, Caritas, Roma.
- Carusi M. (2011), *22 giugno, Cagliari capitale del muridismo*, articolo online, kissaqani.blogspot.it, 15/6.
- Castells M. (1974), *La cuestión urbana*, Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- Castells M. (1996), *La nascita della società in rete*, Ube editore, Milano.
- Castells M. (2004), *La città delle reti*, Venezia, Marsilio.
- Casti E., a cura di (2004a), *Atlante dell'immigrazione a Bergamo. L'Africa di casa nostra*, Sestante, Bergamo.
- Casti E. (2004b), *Il territorio dell'immigrazione: banco di prova per un'etica cartografica*, in Casti E., a cura di, *Atlante dell'immigrazione a Bergamo. L'Africa di casa nostra*, Sestante, Bergamo.
- Castree N. (2014), “The Anthropocene and Geography III: Future Directions”, *Geography Compass*, 8: 464-476.
- Cattaneo C. (2018), *Naufraghi senza volto. Dare un nome alle vittime del Mediterraneo*, Cortina, Milano.
- Cattedra R. (2000), *De la symbolique monumentale à l'invention d'un espace public*, in Berry-Chikhaoui I., Deboulet A., eds., *Penser, faire et transformer la ville. Les compétences des citoyens dans le monde arabe*, Karthala – URBAMA-IRMC, Parigi.
- Cattedra R. (2003), “Éspace public et cosmopolitisme: Naples à l'épreuve d'un inédite métissage urbaine”, *Cahiers de la Méditerranée*, 67: 313-344.
- Cattedra R., Gaias G. (2019), *Costruzioni territoriali e migrazione. Spazi del sacro e nuove identità religiose a Cagliari*, in Salvatori F., a cura di, *Atti del XXXII congresso geografico italiano. L'apporto della geografia tra rivoluzioni e riforme*, AGEI, Roma.
- Cattedra R., Governa F. (2011), *Definizioni di città: concetti e teorie della geografia urbana*, in Governa F., Memoli M., a cura di, *Geografie dell'urbano. Spazi, politiche e pratiche della città*, Carocci, Roma.
- Cattedra R., Idrissi-Janati M. (2003), *Espace du religieux, espace de citoyenneté, espace de mouvement : les territoires des mosquées au Maroc*, in Bennani-Chraïbi M., Fillieule O., eds., *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Presses de Sciences Po, Parigi.
- Cattedra R., Laino G. (1994), “Espaces d'immigration et formes urbaines: considérations sur le cas de Naples”, *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 2: 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., Memoli M. (2012), *Mapping democracy: esperienze di partecipazione in contesti di conflitto urbano*, in Scaramellini G., Mastropietro E., a cura di, *Atti del XXXI Congresso geografico (11-13 giugno 2012). Scomposizione e ricomposizione territoriale della città contemporanea*, Mimesis, Milano.
- Cattedra R., Memoli M. (2013), *Spazi di "nuova Italia": fra situazioni di cosmopolitismo urbano e condizioni di contenimento forzato*, in Aru S., Corsale A., Tanca M., a cura di, *Percorsi migratori della contemporaneità: forme, pratiche, territori*, CUEC, Cagliari.
- Cattedra R., Memoli M., Puttilli 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. (2015), "Ambizioni e strumentalizzazioni culturali come risposta alla crisi. Discorsi e metamorfosi urbane a Cagliari", *Documenti geografici*, 0, 1: 29:55.
- Cattedra R., Tanca M., Aru S., Troin F., a cura di (2021), *Cagliari. Geografie e visioni di una città*, FrancoAngeli, Milano.
- Cattedra R., Tanca M., Gaias G. (2017), "Voci migranti e paesaggio urbano: per una lettura sonora dei processi migratori nel centro storico di Cagliari", *Semestrale di studi e ricerche di Geografia*, XXI, 2: 29-43.
- Cavaciuti A. (2015), *Musulmani. La fatica di vivere (e morire) in Italia*, articolo online, glistatigenerali.com, 1/11.
- Chakrabarty D. (2015), *The Human Condition in the Anthropocene*, Lesson at Yale University, The Tanner Lectures in Human Values, Chicago.
- Chambers I. (2012), *Paesaggi migranti, geografie post-coloniali*, in Amato F., a cura di, *Spazio e Società. Geografie, pratiche, interazioni*, Guida, Napoli.
- Chambers I. (2013), *Paesaggi migratori. Cultura e identità nell'epoca postcoloniale*, Meltemi, Roma.
- Claval P. (1994), *La logique des villes*, Litec, Parigi.
- Clemente P.M. (2020), *La deriva. Istruzioni per perdersi*, Edizioni Tlön, Roma.
- Codacons (2019), *Il funerale? C'è anche low cost però attenzione alle clausole*, articolo online, codacons.it, 28/1.
- Colantonio S., Russo C. (2019), *I profili degli Imam*, in Ambrosini M., Naso P., Paravati C., a cura di, *Il dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*, Il Mulino, Bologna.
- Colucci M. (2018), *Storia dell'immigrazione straniera in Italia: dal 1945 ai nostri giorni*, Carocci, Roma.
- Comune di Cagliari (2015; 2016; 2017; 2018), *Atlante demografico del comune di Cagliari*, Servizi informatici, Cagliari.
- Coppola P. (1999), *Nuovi abitanti, Nuove mixités. Napoli: tracce di una città meticcica*, in Brusa C., a cura di, *Immigrazione e multiculturalità nell'Italia di oggi*, Vol. II, FrancoAngeli, Milano.
- Coppola P. (2003), *L'altrove tra noi. Dati, analisi e valutazioni sul fenomeno migratorio in Italia*, Società Geografica Italiana, Roma.
- Corda M. (2005), *Sardae Patronus Insulae. Il culto di Sant'Efisio attraverso i secoli*, CUEC, Cagliari.

- 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 Siddi C. et al., a cura di, *Castello Toolkit. Cagliari, patrimonio storico vs usi contemporanei*, Gangemi, Roma.
- Corsale A. (2019), *Le dinamiche della popolazione in Sardegna*, in Corsale A., Sistu G., a cura di, *Sardegna. Geografie di un'isola*, FrancoAngeli, Milano.
- Corsale A. (2021), “Geopolitical conflicts through transnational identities: a case from the Ukrainian community in Cagliari, Italy”, *Migration Studies*, 107/1: 82-91.
- Corsale A., Sistu G., a cura di (2019), *Sardegna. Geografie di un'isola*, FrancoAngeli, Milano.
- Cristaldi F. (2020), *Migrazioni e territorio. Lo spazio con/diviso*, Pàtron, Bologna.
- Cristaldi F., Morri R. (2004), *Lo studio dei fenomeni migratori a Roma e nel Lazio*, in Nodari P., Rotondi G., a cura di, *Verso uno spazio multiculturale? Riflessioni geografiche sull'esperienza migratoria*, Pàtron, Bologna.
- Crotti S. (1997), “Interspazi”: dai siti pubblici ai luoghi comuni, in Caputo P., 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*, Edizioni Lavoro, Roma.
- De Boysson J. (2019), *La Voie Baye Fall*, short movie, vimeo.com/343744987.
- De Certeau M. (2001), *L'invenzione del quotidiano*, Edizioni Lavoro, Roma.
- De Nardi A. (2017), “Paesaggio e senso di appartenenza al luogo nell'esperienza dei migranti: un caso veneto”, *Semestrare di Studi e Ricerche di Geografia*, XXIX-2: 57-72.
- De Nardis P., Alteri L. (2016), “Tutta mia la città. Il sociologo e la scienza urbana (City living: the sociologist and urban science)”, *Sociologia Italiana - AIS Journal of Sociology*, 8: 21-37.
- De Oto A., a cura di (2010), *Simboli e pratiche religiose nell'Italia 'multiculturale'. Quale riconoscimento per i migranti?*, EDIESSE, Roma.
- 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.E. (1998), *Teoria della deriva*, in Stanziale P., *Situazionismo. Materiali per un'economia politica dell'immaginario*, Massari editore, Bolsena.
- Debord G.E. (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. (1993), *Il fenomeno urbano*, in Cori B., Corna Pellegrini G., Dematteis G., Pierotti P., *Geografia urbana*, UTET Università, Torino.
- Dematteis G. (1995), *Progetto implicito*, FrancoAngeli, Milano.
- Dematteis G. (2008), “Zeus, le ossa del bue e la verità degli aranci. Biforcazioni geografiche”, *Ambiente, società, territorio*, LIII/3-4: 3-13.
- Dematteis G., Lanza C., a cura di (2014), *Le città del mondo. Una geografia urbana*, UTET Università, Torino.
- Di Bella A. (2012), “Spazi e Cyberspazi della città multiculturale”, *Geotema*, 43-44-45: 131-135.
- Di Maio A. (2012), *Il mediterraneo nero. Le rotte dei migranti nel millennio globale*, in De Spuches G., a cura di, *La città cosmopolita. Altre narrazioni*, Palumbo Editore, Palermo.
- Di Méo G. (2010), “Subjectivité, socialité, spatialité: le corps, cet impensé de la géographie”, *Annales de géographie*, 675,5: 466-491.
- Diop M.C. (1981), “Fonctions et activités des Dahira mourides urbains (Sénégal)”, *Cahiers d'Etudes Africaines*, 81-83: 79-91.
- Doria S. (2016), “Questione di sguardi. Riflessioni ed esperienze di ricerca nel campo degli studi visuali”, *Società Mutamento Politica*, 7,14: 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”, *Historical Social Research*, 36,4 (138): 273-290.
- Escallier R. (2003), “Le cosmopolitisme méditerranéen: Réflexions et interrogations”, *Cahiers de la Méditerranée*, 67: 1-13.
- Escallier R., Gastaut Y., eds. (2003), *Du cosmopolitisme en Méditerranée*, *Cahiers de la Méditerranée*, 67, Num. Monografico.
- Esposito R. (1998), *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino.
- Farinelli F. (1992), *I segni del Mondo*, Carocci, Roma.
- Farinelli F. (2009), *La crisi della ragion cartografica*, Einaudi, Torino.
- Fijalkow Y. (2017), *Sociologie des villes*, Editions La Découverte, Parigi.
- Fioretti C. (2013), “Abaco degli spazi urbani dell’immigrazione”, *Crios - Critica degli ordinamenti spaziali*, 2: 47-60.
- Foucault M. (1984), “Des espaces autres” *Architecture, Mouvement, Continuité*, 5: 46-49.
- Foucault M. (2006), *Utopie Eterotopie*, Cronopio, Napoli.
- Frémont A., (2005), *Vi piace la geografia?*, Carocci, Roma.
- Friedmann J. (1999), “Claiming rights. Cities and the spaces of democracy”, *Plurimondi*, 2: 287-303.
- Fuschi M. (2008), *Il Mediterraneo. Geografia della complessità*, FrancoAngeli, Milano.
- Gaias G. (2021), *Voci. Spazialità sonore e nuove forme di cittadinanza nel centro di Cagliari*, in Cattedra R., Tanca M., Aru S., Troin F., a cura di, *Cagliari. Geografie e visioni di una città*, FrancoAngeli, Milano.

- Gariglio L. (2017), “L’Autoetnografia nel campo etnografico”, *Etnografia e ricerca qualitativa*, 3, settembre-dicembre: 487-504.
- Gartet F., Yassine R.I. (2013), “Sociographie des lieux de culte musulman de Perpignan”, *Carnets de géographes*, 6: 1-20.
- Gatto V. (2009), “I muri parlano. I graffiti come strumento per la decodificazione culturale”, *Italica*, 86/1: 123-133.
- Gavinelli D., Santini A. (2011), *Immigrati e paesaggio. Alcune considerazioni geografiche sulla città di Novara*, in Calvi M.V., Bajini I., Bonomi M., a cura di, *Lingue migranti e nuovi paesaggi*, LED Edizioni Universitarie, Milano.
- 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.
- Gentileschi M.L. (2009), *Geografia delle migrazioni*, Carocci, Roma.
- Gerbaudo P. (2012), *Tweets and streets: social media and contemporary activism*, Pluto Press, Londra.
- Gifreu Castells A. (2013), “El documental interactivo: estado de desarrollo actual”, *Obra Digital*, 4: 29-55.
- Giorda C. (2000), *Cybergeografia. Estensione rappresentazione e percezione dello spazio nell’epoca dell’informazione*, Tirrenia Stampatori, Torino.
- Giorda C., a cura di (2019), *Geografia e Antropocene. Uomo, ambiente, educazione*, Carocci, Roma.
- Giorda C., Puttilli M. (2011), *Educare al territorio, educare il territorio*, Carocci, Roma.
- Giorda, C., Stopani, A. (2017), “Introduzione. Gli spazi dei migranti”, *Semestrale di Studi e Ricerche di geografia*, 2: 9-12.
- Giorda M.C. (2015), “I luoghi religiosi a Torino. Le religioni nei contesti urbani contemporanei”, *Quaderni di diritto e politica ecclesiastica*, 28: 359-358.
- Giubilato 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”, *Semestrale di studi e ricerche di geografia*, XXVII/2: 115-128.
- Goethe J.W. (2011), *Le affinità elettive*, Feltrinelli, Milano.
- Göle N. (2012), “La dirompente visibilità dell’islam nello spazio pubblico europeo. Problemi politici, questioni teoriche”, *Politica e società*, 1: 65-88.
- Governa F. (2013), “Non-representational Tunisi? Spazio, luogo, pratiche”, *Al centro di Tunisi*, <http://webdoc.unica.it/tunisi/it/index.html#Home>
- Governa F., Celata F. (2019), “Per un rinnovato ruolo pubblico della geografia”, *Rivista Geografica Italiana*, 126, 2: 121-158.
- Governa F., Memoli M., a cura di (2011), *Geografie dell’urbano. Spazi, politiche, pratiche della città*, Carocci, Roma.

- Governa F., Puttilli M. (2016), “Spazi post-rivoluzionari. Al centro di Tunisi, due anni dopo la rivoluzione”, *Rivista Geografica Italiana*, 123/1: 37-54.
- Granger G.G. (2003), *Virtual*, in Lévy J., Lussault M., eds. *Dictionnaire de Géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Parigi.
- Grifone Baglioni L. (2015), “La citoyenneté matérielle: définition et analyse comparative France-Italie”, *Pôle Sud*, 43/2: 13-27.
- Guarrasi V. (2009), *Esplorando la città cosmopolita*, in Marengo M., Lisi R.A., a cura di, “*Dentro*” i luoghi. *Riflessioni ed esperienze di ricerca sul campo*, Pacini, Pisa.
- Guarrasi V. (2012a), *La città Cosmopolita. Geografie dell'ascolto*, Palumbo Editore, Palermo.
- Guarrasi V. (2012b), “Ibridi urbani. Città mediterranee alla ricerca di nuove identità”, *Rivista Plexus*, 7: 84-94.
- Guerroudj Z. (1995), *Il Ramadan ad Algeri: vissuto collettivo e pratiche urbane*, in Cattedra R., Memoli M., a cura di, *La città ineguale. Pratiche culturali e organizzazione della marginalità in Africa e America Latina*, Unicopli, Milano.
- Gueye C. (2002), *Touba. La capitale des mourides*, Editions Karthala, Parigi.
- Gueye C. (2003), “New information & communication technology use by Muslim Mourides in Senegal”, *Review of African political economy*, 30, 98: 609-625.
- Guigoni A. (2013), *Paesaggi del cibo indiani. A Cagliari: la comunità sikh e il langar del gurdwara di Cagliari*, in Bachis F., Pusceddu A., a cura di., *Storie di questo mondo: percorsi di etnografia delle migrazioni*, Cisu, Roma.
- Guolo R. (2001), “L'islam nascosto. Adattamento e trasformazione della religiosità nella confraternita senegalese muride in Italia”, *Sociologia urbana e rurale*, 64-65: 265-274.
- Guolo R. (2005), “Il campo religioso musulmano in Italia”, *Rassegna Italiana di Sociologia*, 4: 630-657.
- Gusman A. (2016), “Strategie di occupazione dello spazio urbano: il caso delle chiese pentecostali di Kampala (Uganda)”, *Anuac*, 5,1: 107-128.
- Gusman A., Gonzalez J. (2016), “Religioni e città. Approcci emergenti in antropologia urbana. Introduzione”, *Anuac*, 5,1: 91-106.
- Habermas J. (1990), *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Laterza, Roma-Bari.
- Habermas J. (2008), “Perché siamo postsecolari?”, *Reset*, 108: 23-32.
- Hannerz U. (1996), *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna.
- Hannerz U. (2001), *Esplorare la città. Antropologia della vita urbana*, Il Mulino, Bologna.
- Haraway D. (2015), “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, *Environmental Humanities*, 6: 159-165.
- Harvey D. (2007), “Neo-liberalism as creative destruction”, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 610,1: 21-44.
- Harvey D. (2010), *La crisi della modernità*, Il Saggiatore, Milano.
- Harvey D. (2012a), *Rebel cities, from the right to the city to urban devolution*, Verso, Londra.
- Harvey D. (2012b), *Il capitalismo contro il diritto alla città*, Ombre Corte, Verona.

- Harvey D. (2018), *Geografia del dominio. Capitalismo e produzione dello spazio*, Ombre Corte, Verona.
- Hervieu-Leger D. (2001), *Sociologies et religion: approches classiques*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Hidalgo M.C., Hernandez B. (2001), "Place attachment: conceptual and empirical questions", *Journal of environmental psychology*, 21, 3: 273-281.
- Horsti K. (2018), *The Mediated Commemoration of Migrant Deaths at European Borders*, in Cammaerts B., Anstead N., Stupart R., eds, *Working Papers#46*, Media@LSE, Londra.
- Huffpost (2016), *Facebook diventerà il più grande cimitero virtuale. Gli esperti: "Entro il 2098 più profili di utenti morti che vivi"*, articolo online, huffintonpost.it, 7/3.
- Hunter A. (2016), "Deathscapes in diaspora: contesting space and negotiating home in contexts of post-migration diversity", *Social & Cultural Geography*, 17/2: 247-261.
- Inda J.X., Mirón L.F. (1999), "Migrant Voices: Fashioning Cultural Citizenship in Translocal Spaces", *Plurimondi* 1/1: 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", *Professional geographer*, 46,1: 67-72.
- Kearney M. (1999), "The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism", *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.
- Knott K. (2005), "Spatial theory and method for the study of religion", *Temenos*, 41, 2: 153-184.
- Knott K., Vazquez A. (2014), "Three dimensions of religious place making in diaspora", *Global Networks*, 14, 3: 326-347.
- Kong L. (1999), "Cemeteries and columbaria, memorials and mausoleums: narrative and interpretation in the study of deathscapes in geography", *Australian geographical studies*, 37, 1: 1-10.
- Kong L. (2001), "Mapping 'new' geographies of religion: politics and poetics in modernity", *Progress in Human geography*, 25, 2: 211-233.
- Kong L. (2007), *Religious Landscapes*, in Duncan J.S., Johnson N.C., Shein R.H., eds., *A Companion to Cultural Geography*, Blackwell, Oxford.
- Kong L., Woods O. (2016), *Religion and Space: Competition, Conflict and Violence in the Contemporary World*, Bloomsbury, Londra.
- 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 Magistri P., 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 dahira d'impresa nello sviluppo del pellegrinaggio a Fès*, in Piga A., 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", *Scienza & Politica*, vol. XXVII, 53: 337-355.
- Le Gales P. (2011), *Le retour des Villes européennes. Sociétés urbaines, mondialisation gouvernement et gouvernance*, Presses de Sciences Po, Parigi.
- Leccardi C. (2010), *Cittadinanza culturale e cosmopolitismo. I giovani come "buoni cittadini"*, in Mandich G., a cura di, *Culture quotidiane. Addomesticare lo spazio e il tempo*, Carocci, Roma.
- Lefebvre H. (1976a), *Il diritto alla città*, Marsilio, Padova.
- Lefebvre H. (1976b), *La produzione dello spazio*, Moizzi, Milano.
- Lefebvre H., Regulier C. (2004), *Rythmanalysis, Space, Time and everyday life*, Continuum, Londra/New York.
- Leogrando A. (2015), *La frontiera*, Feltrinelli, Milano.
- Levitt P. (2003), "You Know, Abraham Was Really the First Immigrant": Religion and Transnational Migration", *The International Migration Review*, 37, 3: 847-873.
- Levitt P., Glick-Schiller. N. (2004), "Transnational perspectives on migrations: conceptualizing simultaneity", *International Migration Review*, 38, 145: 595-629.
- Lévy J. (2003), *Espace Public*, in Levy J., Lussault M., eds., *Dictionnaire de Géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Parigi.
- Lévy J. (2008), *The City is Back*, in Lévy J., ed., *The City*, Ashgate, Londra.
- Lévy J., Lussault M., eds. (2003), *Dictionnaire de géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Parigi.
- Lévy P. (1996), *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano.
- Lorimer H. (2005), "Cultural geography: busyness of being "more-than-representational", *Progress in human geography*, 29, 1: 83-94.
- Lussault M. (2003a), *Espace Public*, in Levy J., Lussault M., eds., *Dictionnaire de Géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Parigi.
- Lussault M. (2003b), *Religion (Espace et)*, in Levy J., Lussault M., eds., *Dictionnaire de Géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Parigi.
- Lussault M. (2003c), *Visibilité (Régime de)*, in Levy J., Lussault M., eds., *Dictionnaire de Géographie et de l'espace des sociétés*, Belin, Parigi.
- Lynch K. (1964), *L'immagine della città*, Il Saggiatore, Milano.
- Magassouba M. (1985), *L'Islam au Sénégal. Demain les Mollhas?*, Karthala, Parigi.
- Maggioli M. (2017), *La città degli individui. Luogo, cittadinanza, partecipazione*, in Magistri P., 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.
- 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”, *Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica*, 32: 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 Zurru M., a cura di, *Chi viene e chi va. Immigrati in Sardegna*, FrancoAngeli, Milano.
- Maniscalco M.L. (2010), “Le minoranze religiose in Europa: costruire il legame sociale in uno spazio post-secolare”, *La cittadinanza europea*, 1-2: 11-31.
- Marchal H., Stébé J. (2018), *La sociologie urbaine*, Presses Universitaires de France, Parigi.
- Marcus G.E. (1995), “Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography”, *Annual Review of Anthropology*, 24: 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”, *A religião no espaço público*, 52: 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”, *Rassegna Italiana di Sociologia*, XLII, 2: 257-282.
- McLuhan M. (1964), *Understanding Media*, Routledge, Londra.
- Mellino M. (2005), *La critica postcoloniale. Decolonizzazione, capitalismo e cosmopolitismo nei postcolonial studies*, Meltemi, Roma.
- 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*, 125,3: 313-330.
- Memoli M., Pisano A., Puttilli M. (2017), “Gentrification e cosmopolitismo a Cagliari. Il quartiere di Villanova”, *Documenti Geografici*, 1: 7-28.
- Messana G. (2017), *Migrando tra Senegal e Sardegna*, tesi di laurea magistrale, unimib (non pubblicato).
- Miller D., Costa E., Haynes N., McDonald T., Nicolescu R., Sinanan J., Spyer J., Venkatraman S., Wang X. (2016), *How the world changed social media?*, UCL Press, Londra.
- Minca C. (2008). “Tra cosmopolis e nazione”, *Rivista Geografica Italiana*, 115, 4: 459-481.
- Miranda A. (2002), *Les Chinois dans la région de Naples. Altérités et identités dans une économie locale en mutation*, in Peraldi M., ed., *La fin de Norias. Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Maisonneuve & Larose - Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Marseille.
- Mondada L., Söderström O. (1991), “Communication et espace: perspectives théoriques et enjeux sociaux”, *Cahiers di DLSL*, 11: 107-158.
- Moreno Maestro S. (2013), “Cofradías sufíes senegalesas en contextos migratorios. Espacios religiosos transnacionales para la reproducción de identidades”, *Studia Africana, Revista interuniversitàri d'estudis africans*, 22: 25-36.

- Mubi Brighenti A. (2010), “Beyond Rhythmanalysis”, *City, Territory, Architecture*, 5,4: 1-12.
- Naso P. (2019), *Perché gli Imam*, in Ambrosini M., Naso P., Paravati C., a cura di, *Il dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*, Il Mulino, Bologna.
- Neve E. (2007), *Exploración de espacios y lugares digitales a través de la observación flotante. Una propuesta metodológica*, in Mora M., ed., *Entre Escotomas y Fosfenos*, Editorial UOC, Barcelona.
- Nonnis G.L. (2018a), *Cagliari: nuove passeggiate semiserie in Castello*, Arkadia, Cagliari.
- Nonnis G.L. (2018b), *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 S., Corsale A., Tanca M., a cura di, *Percorsi migratori della contemporaneità: forme, pratiche, territori*, CUEC, Cagliari.
- Olivi A. (2014), “Il laboratorio urbano della città mediterranea”, *Rivista di Sociologia urbana e rurale*, 104: 7-11.
- 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 Squarcini F., a cura di, *Topografie della “santità” - Studi sulle simbolizzazioni religiose dei confini e sulla geografia politica delle tradizioni religiose*, Società editrice fiorentina, Firenze.
- Parbuono D. (2016), “Il centro del centro. Il Tempio buddhista e il Capodanno cinese nello spazio urbano di Prato”, *Anuac*, 5/1: 171-203.
- Park R. E., Burgess E. W., McKenzie R.D., Wirth L. (1925), *The city*, University of Chicago Press, Chicago.
- Pasolini A. (2009), “San Michele di Cagliari. Architettura e arredi di una chiesa gesuitica”, *Theologica & Historica*, XIX: 303-334.
- Peddis F. (2013), *Sardegna. Nuova porta tra Africa e Europa Mediterranea*, in Aru S., Corsale A., Tanca M., a cura di, *Percorsi migratori della contemporaneità: forme, pratiche, territori*, CUEC, Cagliari.
- Peraldi M., ed. (2002), *La fin de Norias. Réseaux migrants dans les économies marchandes en Méditerranée*, Maisonneuve & Larose - Maison méditerranéenne des sciences de l'homme, Parigi.
- Peraldi M. (2014), *Du colonial au transnational, les mutations de l'espace migratoire euromaghrébin*, in Poinot M., ed., *Migrations et mutations de la société française: L'état des savoirs*, La Découverte, Parigi.
- Perec G. (2009), *Specie di spazi*, Bollati Boringhieri, Torino.

- Perniola M (2005), *I situazionisti. Il movimento che ha profetizzato la "Società dello spettacolo"*, Castelveccchi, Roma.
- Piaggio R. (2016), "Il racconto tra osservazione e partecipazione. Autoetnografia di una festa", *ECHI, Etnofrafie italo-svizzere per la valorizzazione del patrimonio immateriale*, 2016: 1-15.
- Piangerelli L. (2004), "Tribale e globale: internet e le metamorfosi della comunicazione", *Africa: Rivista Trimestrale Di Studi E Documentazione Dell'Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente*, 59, 3/4: 466-480.
- Piga A., a cura di (2001), *Islam e città nell'africa a sud del Sahara. Tra sufismo e fondamentalismo*, Liguori editore, Napoli.
- Pirmi A. (2005), "Virtù e Cosmopolitismo in Kant", *Studi Kantiani*, 18: 99-115.
- Portes A. (2003), "Conclusion: Theoretical Convergencies and Empirical Evidence in the Study of Immigrant Transnationalism", *International Migration Review*, 37/3: 874-892.
- Portes A., Guarnizo L.E., Landolt P. (1999), "The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field", *Journal of Ethnic and Racial Studies*, 22/2: 217-237.
- 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", *Journal of Research and Didactics in Geography (J-Reading)*, 2/3: 43-60.
- Puttilli M. (2017), "Multimedialità e geografia. Le opportunità offerte dagli interactive documentary (i-doc)", *Semestrare di Studi e Ricerche di geografia*, XXIX,1: 137-148.
- Racine J.B. (1993), *La ville entre dieu et les hommes*, Anthropos Economica, Parigi.
- Raciti P. (2009), "La dimensione della cittadinanza come spazio del riconoscimento. Sfida alla globalizzazione oltre le appartenenze identitarie", *Dialeghestai, Rivista di filosofia*, 11: 18-29.
- Raffestin C. (1985), "Religions, relations de pouvoir et géographie politique", *Cahiers de géographie du Québec*, 29/76: 101-107.
- Rapeanu P. (2019), *I musulmani di Cagliari senza un cimitero: "È indispensabile per seppellire i nostri fratelli morti"*, articolo online, Castedduonline.it, 7/5.
- Riccio B. (2001), *L'urbanizzazione Muride e le migrazioni transnazionali senegalesi*, in Piga A., a cura di, *Islam e città nell'africa a sud del Sahara. Tra sufismo e fondamentalismo*, Liguori editore, Napoli.
- Riccio B. (2008), *Toubab e vucumprà. Transnazionalità e rappresentazioni nelle migrazioni senegalesi in Italia*, Cleup, Padova.
- Riva C. (2005), *Spazi di comunicazione e identità immigrata*, FrancoAngeli, Milano.
- Roncayolo M. (1997), *La città. Storia e problemi della dimensione urbana*, Einaudi, Torino.
- Rose G. (2007), *Visual Methodologies: An Introduction to the Interpretation of Visual Materials*, Sage, Londra.
- Ross E. (2011), "Globalizing Touba. Expatriating disciples in the world city network", *Urban Studies*, 48/14: 2929-2952.
- Rossi U., Vanolo A. (2010), *Geografia politica urbana*, Laterza, Roma-Bari.

- Rudas N. (1974), *L'emigrazione sarda*, Centro Studi Emigrazione, Roma.
- Russo C. (2019), *Un profilo quantitativo*, in Ambrosini M., Naso P., Paravati C., a cura di, *Il dio dei migranti. Pluralismo, conflitto, integrazione*, Il Mulino, Bologna.
- Sanseviero S. (2015), *Globalizzazione e territorio urbano contemporaneo*, in Augustoni A., Giuntarelli P., Veraldi R., a cura di, *Sociologia dello spazio, dell'ambiente e del territorio*, FrancoAngeli, Milano.
- Sassen S. (1991), *The global city, New York, London, Tokyo*, Princeton University Press, Princeton.
- Sassen S. (2004), "Introduire le concept de ville globale", *Raisons politiques*, 15,3: 9-23.
- Schaffer R.M. (1985), *Il paesaggio sonoro*, Ricordi - LIM, Lucca.
- Schmidt di Friedberg O. (1994), *Islam, solidarietà e lavoro. Muridi senegalesi in Italia*, Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.
- Schmoll C. (2003), *Cosmopolitisme au quotidien et circulations commerciales à Naples*, in Escallier R., Gastaut Y., eds., *Du cosmopolitisme en Méditerranée, Cahiers de la Méditerranée*, 67: 345-360.
- Schmoll C. (2006), "Spazi insediativi e pratiche socio-spaziali dei migranti in città. Il caso di Napoli", *Studi emigrazione*: 699-719.
- Scidà G. (2009), "Rivoluzione mobiletica e relazioni sociali nel mondo urbano", *Cuadernos de Arquitectura y urbanismo*, 16: 227-249.
- Secchi B. (2007), *Prima lezione di urbanistica*, Laterza, Roma-Bari.
- Seche G. (2020), *Un mare di mercanti: il Mediterraneo tra Sardegna e Corona d'Aragona nel tardo Medioevo*, Viella, Roma.
- Segre C. (2004), "Le città invisibili di Calvino e la vertigine epistemica", *Strumenti critici, Rivista quadrimestrale di cultura e critica letteraria*, 1: 43-54.
- Semidor C. (2006), "Le paysage sonore de la rue comme élément d'identité urbaine", *Flux*, 4,66/67: 120-126.
- Seneweb.com (2019), *Université de Touba: La famille de Serigne Fallou remet un chèque de 313 millions*, articolo online, seneweb.com, 9/4.
- Siddi M. (2017), *Identities and Vulnerabilities: The Ukraine Crisis and the Securitisation of the EU-Russia Gas Trade*, in Szulecki K., a cura di, *Energy Security in Europe: Divergent Perceptions and Policy Challenges*, Palgrave, Londra.
- Simmel G. (2002), *Metropolis and mental life*, in Bridge G., Watson S., eds., *The Blackwell City Reader*, 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)", *Bandue*, IX: 139-168.
- Söderström O. (2006), "Studying Cosmopolitan landscapes", *Progress in Human Geography*, 30, 5: 553-558.
- Söderström O. (2010), "Redefining the field auto-ethnographic notes", *Cultural geographies*, 18, 1: 115-118.
- Soja E.W. (2000), *Postmetropolis: Critical Studies of Cities and Regions*, Wiley, Hoboken.

- Solnit R. (2005), *Storia del camminare*, Mondadori, Milano.
- Speranza A. (2010) "A casa lontano da casa". *La comunità sikh nell'Agro Pontino*, in Caritas di Roma, a cura di, *Osservatorio romano sulle migrazioni. Sesto rapporto*, Edizioni Idos, Roma.
- Squarcini F., a cura di (2007), *Topografie della santità: studi sulle simbolizzazioni religiose dei confini e sulla geografia politica delle tradizioni*, Società editrice fiorentina, Firenze.
- Stanziale P., a cura di (2004), *Situazionismo. Materiali per un'economia politica dell'immaginario*, Massari editore, Bolsena.
- Taglioli A. (2010), "Il volto cosmopolita dell'Europa", *Società e mutamento politico*, 1,1: 189-201.
- Tanca M. (2018), "Cose, rappresentazioni, pratiche: uno sguardo sull'ontologia ibrida della geografia", *Bollettino della società geografica italiana*, 14/1: 5-17.
- Tanca M. (2019), "Un discorso specifico su un argomento specifico: la geografia italiana e i processi migratori", *Geotema*, 61: 10-24.
- Tanca M., Aru S. (2015), "Landscape is the everywhere of the present", *Mimesis*, 2: 13-66.
- Taraborrelli A. (2011), *Il cosmopolitismo contemporaneo*, Laterza, Roma-Bari.
- Tarrius A. (1992), *Les fourmis d'Europe: migrants riches, migrants pauvres et nouvelles villes internationales*, L'Harmattan, Parigi.
- Tarrius A. (2000), *Les nouveaux cosmopolitismes: mobilités, identités, territoires*, L'Aube, La Tour-d'Aigues.
- Tarrius A. (2002), *La mondialisation par le bas: les nouveaux nomades de l'économie souterraine*, Balland, Parigi.
- Tarrius A. (2015), *Étrangers de passage. Poor to poor, peer to peer*, L'Aube, La Tour d'Aigues.
- Tedeschi E. (2008), "Comunicare la sociologia: il sociologo come storyteller", *Studi di Sociologia*, 46,1: 55-64.
- Tedlock B. (1991), "From Participant Observation to the Observation of Participation: The emergence of Narrative Ethnography", *Journal of Anthropological Research*, 47,1: 69-94.
- Thibaud J.P. (2013), "Commented city walks", *Journal of mobile culture*, 7,1: 1-32.
- Thrift N. (2008), *Non-Representational theory. Space. Politics. Affect*, Routledge, Londra.
- Torchin J. (2016), "Sonate en Ville Majeure (idéation urbaine pour piano)", *Cahiers du Comité Français de Cartographie*, 229-230: 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. (1979), *Space and Place: Humanistic perspective*, in Gale S., Olson G., eds., *Philosophy in Geography*, Springer, Berlin.
- Tuan Y.F. (1990), *Topophilia. A study of environmental perceptions, attitudes and values*, Morningside edition, New York.

- 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*, Unicopli, Milano.
- Turco A. (2010), *Configurazioni della territorialità*, FrancoAngeli, Milano.
- Turco A., Camara L. (2018), *Immaginari migratori*, FrancoAngeli, Milano.
- Turri E. (1998), *Il paesaggio come teatro*, Marsilio editori, Venezia.
- Tusor P., Sanfilippo M., a cura di (2014), *Il papato e le chiese locali*, Sette Città, Viterbo.
- UN-Department of Economic and social affairs Population Division (2020), *International Migration 2020 highlights*, United Nations, New York.
- Valentini A. (2006), "Limiti, confini, interfacce", *Ri-Vista. Ricerche per la progettazione del paesaggio - Progettare sui limiti, sezione: Dialoghi*, 4/6: 75-81.
- Vereni P. (2017), "Le ragioni plurali del cosmopolitismo", *Meridiana*, 89: 9-27.
- Vertovec S. (1999), "Conceiving and Researching Transnationalism", *Ethnic and Racial Studies*, 22/2: 445-462.
- Vertovec S. (2004), "Cheap calls: the social glue of migrants' transnationalism", *Global Networks*, 4, 3: 219-224.
- Vertovec S. (2007), "Super-diversity and its implications", *Ethnic and Racial Studies*, 30, 6: 1024-1054.
- Vieillard Baron H. (2013), "Le nouveau paysage religieux de la banlieue Parisienne. L'exemple de la communauté d'agglomération 'Val de France', *Carnets de géographes*, 6: 1-17.
- Vistanet.it (2016), *Immigrazione: da piazza delle badanti a piazza Algeri*, articolo online, vistanet.it, 31/8.
- Wallerstein I. (2013), *Comprendere il mondo. Introduzione all'analisi dei sistemi-mondo*, Asterios, Trieste.
- Watson I., Nagel C., Bilginsoy Z. (2015), 'Facebook refugees' chart escape from Syria on cell phones, articolo online, CNN, 15/9.
- Weber M. (2003), *La città*, Donzelli, Roma.
- Werbner P. (2017), "Via dall'orientalismo. Verso un'etica cosmopolita localizzata", *Meridiana*, 89: 29-49.
- Wirth L. (1938), "Urbanism as a Way of Life", *American Journal of Sociology*, 44/1: 1-24.
- Zaman T. (2010), "Facebook: utopia, dystopia or heterotopia", *BRAC University Journal*, Special Issue, 01: 170-179.
- Zanfrini L. (2016), *Introduzione alla sociologia delle migrazioni*, Laterza, Roma-Bari.
- Zurru M., a cura di (2007), *Etnie in transito. Vecchie e nuove migrazioni in Sardegna*, FrancoAngeli, Milano.
- Zurru M. (2007; 2008; 2009), *Rapporto sulle migrazioni in Sardegna*, CUEC, Cagliari.

Siti consultati¹

www.cagliaripad.it
www.caritasdiocesana.it
www.castedduonline.it
www.cesnur.it
www.chiesabattistadicagliari.net
www.cnn.it
www.codacons.it
www.comunecagliarinews.it/rassegnastampa.php
www.confraternite.it
www.dizionariolarousse.it
www.dossierimmigrazione.it
www.ismu.it
www.istat.it
www.lanuovasardegna.it
www.migrantes.it
www.monumentiaperti.com
www.osservatoriopr.net
www.regione.sardegna.it
www.treccanionline.com
www.tuttitalia.it
www.unchr.com
www.unionesarda.it
www.vistanet.it

¹ I siti consultati che non riportano un URL specifico sono da considerarsi siti frequentati assiduamente durante la ricerca, per i quali è stato difficile indicare una specifica pagina o documento all'interno di essi. La consultazione, prolungata nel tempo, si è svolta con numerosi e continui accessi, anche come strumento di paragone con altre fonti.



Tra il qui e l'altrove

Situazioni e pratiche

di cosmopolitismo urbano a Cagliari

Il volume condensa i risultati di una ricerca condotta nell'ambito del dottorato in Storia, beni culturali e territorio dell'Università degli Studi di Cagliari e proseguita all'interno del progetto *Narra_Mi. Re-thinking Minorities. National and Local Narratives from Divides to Reconstructions*. L'intento è quello di portare alla luce le "nuove geografie" che emergono nel territorio dell'area metropolitana di Cagliari, considerando le relazioni spaziali che esistono tra "il qui e l'altrove" e i luoghi della città dove si osservano le "situazioni e pratiche di cosmopolitismo" che ne trasformano simbolicamente e concretamente le qualità. Attraverso un'indagine multimodale sono state raccolte testimonianze ed elementi materiali e simbolici riconducibili alla componente straniera della popolazione, prestando attenzione agli spazi pubblici, alle "geografie del sacro" e all'esistenza di realtà virtuali in rete.

Il libro è strutturato in quattro capitoli. Dopo un primo capitolo teorico-metodologico, il secondo riguarda le dinamiche dello spazio pubblico, mentre il terzo osserva e riconosce quegli spazi religiosi che "parlano la lingua del cosmopolitismo", nella convinzione che rappresentino in contesti di mobilità canali privilegiati di trasmissione e riproduzione di tratti territoriali tra il qui e l'altrove. Il quarto, infine, tratta di spazi pubblici reali e virtuali sul web, considerando l'utilizzo che le diverse comunità fanno di social network e *cyberplaces*.

Muovendosi all'interno di situazioni geografiche che scandiscono tempi e ritmi dell'urbano, tra piazze, strade o parchi e tra i luoghi di culto animati dalle comunità straniere sul territorio (moschee, chiese cattoliche, evangeliche o ortodosse, templi sikh), si scopre una città poco conosciuta, dove emergono dinamiche di sovrapposizione, di dialogo o conflitto nello spazio pubblico.

Il volume, integrato da un sito web, suggerisce una narrazione di Cagliari come esempio di un contesto urbano in mutazione, sempre più interessato da fenomeni globali che invitano a ridisegnarne le geografie e le mappe.

Gianluca Gaias, dottore di ricerca e cultore della materia in Geografia presso l'Università degli Studi di Cagliari, si interessa di diversità culturale e di migrazioni, con uno sguardo aperto alle geografie che emergono dalle mobilità umane. Si è occupato anche di patrimonio e spazio pubblico, concentrando l'attenzione sulle questioni legate alle trasformazioni urbane e all'azione creativa degli abitanti.