

# Storia, antropologia e scienze del linguaggio

*Anno XXXIII – fascicolo 2-3*

*maggio-dicembre*

*2018 - n. s.*



Domograf  
Roma

IL MARE DENTRO  
FRONTIERE, MIGRAZIONI E MODELLI DI CONVIVENZA  
NEL MEDITERRANEO, IERI E OGGI

**Abstract:** The past twenty years have witnessed a return of anthropology to the study of the Mediterranean, a major strand of research being a seaward view that has paid special attention to port cities and their alleged cosmopolitanism. This article surveys the literature on these issues, with special reference to Clancy-Smith's "historical ethnography" of 19<sup>th</sup>-century Tunis. It argues that, although caution is needed, the Mediterranean, past and present, can be tapped to draw lessons that can prove useful both theoretically, to refine our interpretations of patterns of tolerance and coexistence, and practically to develop techniques of coexistence and check xenophobic thinking.

**Keywords:** Mediterranean, migrations, port-cities, coexistence, historical anthropology.

*Mare dentro, mare dentro,  
senza peso nel fondo,  
dove si avvera il sogno:  
due volontà fanno vero  
un desiderio nell'incontro.*  
Ramón Sampetro<sup>1</sup>

“The Mediterranean is back”: le tragedie e le tensioni politiche di cui è stato recentemente ed è tuttora teatro hanno riportato il Mediterraneo al centro dell'attenzione mondiale e impongono che al Mediterraneo ritorni anche l'antropologia. Questo è quanto afferma convincentemente l'antropologo Naor

---

<sup>1</sup> Sono i primi versi della poesia *Mare dentro*, recitata alla fine dell'omonimo film di Alejandro Amenábar (2004) e pubblicata originariamente (in gallego) nella raccolta *Cando eu caía*, Vigo, Edicións Xerais de Galicia, 1998.

Ben-Yehoyada in un recente articolo<sup>2</sup> che ha come punto d'avvio la descrizione e l'analisi di un rituale senza precedenti: una messa celebrata nell'estate del 2009 dal vescovo di Mazara del Vallo (la città siciliana più vicina alla Tunisia, testimone di "millenni di connessioni con l'altra sponda del mare"<sup>3</sup>) sul ponte di una lancia della Guardia Costiera per commemorare le vittime degli attraversamenti del Mediterraneo verso la sponda nord e richiamare al dovere morale di prestare soccorso ai migranti in difficoltà nelle acque del mare<sup>4</sup>. Mazara del Vallo è per eccellenza città di pescatori, ed erano stati equipaggi di pescatori a segnalarsi molto spesso in quegli ultimi anni come salvatori di migranti in balia delle onde del Mediterraneo. Rivolgendosi ai pescatori di Mazara, il vescovo intendeva rivolgersi a collettività più ampie (i cristiani, i governi, l'Europa) citando le parole di Gesù ai pescatori del Lago di Galilea destinati a diventare suoi apostoli – "Seguitemi e vi farò pescatori di uomini" – e assimilando così i migranti in pericolo a anime da salvare<sup>5</sup>.

L'articolo di Ben-Yehoyada, alla cui densità etnografica e teorica non si può certo qui rendere giustizia, è importante e stimolante per più ragioni. Innanzitutto perché intima all'antropologia di ritornare al Mediterraneo dopo un prolungato periodo di eclissi e quasi ostracismo a cui solo dai primi anni del nuovo millennio ha fatto seguito una cauta ripresa di interesse stimolata in parte non trascurabile dai lavori di storici come Peregrine Horden e Nicholas Purcell<sup>6</sup>. La seconda ragione è che Ben-Yehoyada si inserisce all'interno di un orientamento "talassocentrico", il cui più noto rappresentante è ancora una volta uno storico,

---

<sup>2</sup> N. Ben-Yehoyada, "Follow Me, and I Will Make You Fishers of Men": *The Moral and Political Scales of Migration in the Central Mediterranean*, in «Journal of the Royal Anthropological Institute», a. 22, n. 1, 2016, pp. 183-202.

<sup>3</sup> *Ivi*, p. 183.

<sup>4</sup> Questa messa prelude alla decisione di Papa Francesco di condurre la sua prima visita pastorale a Lampedusa, nel 2013.

<sup>5</sup> N. Ben-Yehoyada, "Follow Me, and I Will Make You Fishers of Men", *op. cit.*, pp. 189-192.

<sup>6</sup> P. Horden e N. Purcell, *The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History*, Blackwell, Oxford, 2000.

David Abulafia<sup>7</sup>, che intende discostarsi dalle tesi classiche di Fernand Braudel<sup>8</sup> riprese da Horden e Purcell, più inclini a ritrovare un'unità culturale mediterranea nelle somiglianze in ultima analisi ambientali che accomunano le terre che circondano il "mare di mezzo". Questo orientamento talassocentrico porta Abulafia e ora Ben-Yehoyada a optare – come avevano già fatto in parte lo stesso Braudel, ma soprattutto John Davis nel suo autorevole volume sull'antropologia delle società mediterranee<sup>9</sup> – per una visione interazionistica e connessionistica della storia e delle società del Mediterraneo.

Ci si deve tuttavia domandare: quali connessioni e quali interazioni? Davis era stato alquanto generico. Poiché coloro che hanno abitato il bacino del Mediterraneo "hanno commerciato e comunicato, hanno conquistato e convertito, si sono sposati e sono emigrati per sei o settemila anni", scriveva l'antropologo inglese, "sembra allora ragionevole concludere che al termine 'mediterraneo' può essere attribuito un qualche significato antropologico"<sup>10</sup>. E ancora: "i fatti sociali mediterranei sono il prodotto di interazione tra persone di tipi diversi prodottasi di volta in volta in un periodo di tempo valutabile in migliaia di anni, e devono essere studiati storicamente e comparativamente"<sup>11</sup>. Abulafia è invece assai più specifico, sostenendo che le connessioni che contano veramente – e definiscono uno spazio culturale mediterraneo in quanto tale – sono quelle mercantili tra città portuali, che generano cosmopolitismo e offrono modelli storici di convivenza oggi tra-

---

<sup>7</sup> D. Abulafia, *The Great Sea. A Human History of the Mediterranean*, Oxford University Press, New York, 2011. In questo articolo si citerà dall'edizione italiana: *Il grande mare. Storia del Mediterraneo*, Mondadori, Milano, 2013.

<sup>8</sup> F. Braudel, *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Colin, Paris, 1949.

<sup>9</sup> J. Davis, *People of the Mediterranean. An Essay in Comparative Social Anthropology*, Routledge & Kegan Paul, London, 1977.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 13.

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 14-15.

montati ma sui quali non possiamo non riflettere. Sono questioni – sul Mediterraneo come crogiuolo di popoli, sui compiti odierni dell'antropologia, sui rapporti tra antropologia e storia – che appaiono particolarmente pertinenti per le tematiche che questo numero della rivista intende affrontare e che meritano pertanto di essere esaminate più da vicino.

*Il ritorno dell'antropologia al Mediterraneo*

Le origini di quella che si è soliti definire antropologia del Mediterraneo si fanno comunemente risalire alle ricerche sul terreno condotte dal 1949 al 1952 da Julian Pitt-Rivers in Andalusia<sup>12</sup>. Da allora la produzione antropologica classificabile come “mediterraneista” conosce per tre decenni una crescita rapida e quasi esponenziale, se è vero che Davis, pubblicando nel 1977 un volume che ne offre la prima articolata sintesi, censisce – pur limitandosi quasi esclusivamente ai lavori apparsi in inglese – circa 400 titoli<sup>13</sup>. Questo libro di Davis, oggi molto invecchiato, fu all'epoca importante non solo per l'accurato spoglio della letteratura e per le questioni che sollevava, ma anche per la visibilità che dava all'antropologia del Mediterraneo al di fuori dell'ambito antropologico e per la legittimità che sembrava assicurarle all'interno degli studi antropologici.

Nubi minacciose sull'ancor giovane antropologia del Mediterraneo stavano però addensandosi già sul finire degli anni settanta, quando dapprima un articolo di Roger Just<sup>14</sup> e poi uno molto influente di Michael Herzfeld<sup>15</sup> misero in dubbio non solo la centralità ma la stessa legittimità a fini com-

---

<sup>12</sup> J. A. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1954.

<sup>13</sup> J. Davis, *People of the Mediterranean*, *op. cit.*, pp. 261-279.

<sup>14</sup> R. Just, *Some Problems for Mediterranean Anthropology*, in «Journal of the Anthropological Society of Oxford», a. 9, n. 2, 1978, pp. 81-97.

<sup>15</sup> M. Herzfeld, *Honour and Shame: Problems in the Comparative Analysis of Moral Systems*, in «Man» (n.s.), a. 15, n. 2, 1980, pp. 339-351.

parativi dei valori dell'onore e della vergogna, che erano assurti a tratti unificanti di un'area culturale che comprendeva le due sponde del Mediterraneo<sup>16</sup>. Le critiche di Herzfeld avviarono un dibattito che si snodò per tutti gli anni ottanta, investendo l'intero ventaglio dei temi di cui si era occupata l'antropologia del Mediterraneo, e trovò il suo acme nel 1989 in un articolo in cui l'antropologo portoghese João de Pina-Cabral denunciava i peccati epistemologici e metodologici del "mediterraneismo", di cui si sarebbero macchiati soprattutto gli antropologi provenienti dall'Europa settentrionale o da oltre Atlantico<sup>17</sup>. Verso la metà degli anni novanta l'antropologia del Mediterraneo sembrava essersi quasi del tutto dissolta.

Nel 1997 un convegno tenutosi a Aix-en-Provence, con la partecipazione di antropologi di generazioni e opinioni diverse, da pionieri come Pitt-Rivers a critici come Herzfeld, avviava tuttavia una imprevista inversione di tendenza. Tracciando un bilancio di quanto emerso dal convegno, Dionigi Albera, Anton Blok e Christian Bromberger – curatori del volume che raccoglieva i contributi presentati a Aix – arrivavano infatti alla conclusione che non tutto era da gettare via e raccomandavano un "cauto ritorno" dell'antropologia al Mediterraneo<sup>18</sup>. A questo fine proponevano nuovi strumenti concettuali e un approccio capace di rivelare il fine intreccio tra somiglianze e differenze nelle configurazioni sociali della regione, in modo da rendere ragione dell'"aria di famiglia" che la contraddistingue: "forse qui più che altrove, ognuno si definisce in un gioco di specchi (di costumi,

---

<sup>16</sup> J. G. Peristiany (a cura di), *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld & Nicolson, London, 1966.

<sup>17</sup> J. de Pina-Cabral, *The Mediterranean as a Category of Regional Comparison: A Critical View*, in «Current Anthropology», a. 30, n. 3, 1989, pp. 399-406.

<sup>18</sup> D. Albera e A. Blok, *The Mediterranean as a Field of Ethnological Study*, in D. Albera, A. Blok e C. Bromberger (a cura di), *L'anthropologie de la Méditerranée / Anthropology of the Mediterranean*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2001, pp. 733-756; C. Bromberger e J.-Y. Durand, *Faut-il jeter la Méditerranée avec l'eau du bain?*, *ivi*, pp. 733-756.

di comportamenti, di convinzioni) con il suo vicino”<sup>19</sup>. Quasi contemporaneamente, un ammonimento simile veniva da Horden e Purcell, due storici che dedicavano l’intera ultima parte del loro imponente volume all’antropologia del Mediterraneo con l’intento di mostrare che gli storici – ma forse non solo loro – avevano molto da imparare da quanto gli antropologi avevano scritto sulla base dei loro studi etnografici<sup>20</sup>. Infine, nel 2005, appariva un volume in cui ancora Albera, ma questa volta insieme a uno studioso marocchino, Mohammed Tozy, proponeva una rifondazione dell’antropologia del Mediterraneo su basi diverse e in contrasto all’egemonia delle antropologie anglosassoni, valorizzando i contributi delle scuole antropologiche dei vari paesi che si affacciano sul Mediterraneo<sup>21</sup>.

Si trattava però di inviti a un ritorno cauto e graduale. L’articolo di Ben-Yehoyada da cui abbiamo preso le mosse ingiunge invece all’antropologia di tornare urgentemente al Mediterraneo, lasciandosi alle spalle remore e incertezze, dal momento che urgenti sono i problemi di cui è necessario che gli antropologi si occupino. Ben-Yehoyada sottolinea in particolare che è nel mare (non sulla terraferma) che avviene molto spesso il primo incontro tra i migranti e l’Europa e come gli eventi drammatici legati alla migrazione abbiano trasformato il Mediterraneo in uno specchio che riflette i dilemmi dell’Europa su principi in forte tensione tra loro. Lungo questa frontiera marina emergono drammaticamente, per gli europei, le tensioni tra una moralità che si richiama a diritti universali perché umani e i limiti che si vogliono invece imporre alla migrazione e alla fruizione di diritti di cittadinanza, “tra i confini della loro unione politica e un’umanità che dovrebbe invece non avere confini”<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> C. Bromberger e J.-Y. Durand, *Faut-il jeter la Méditerranée*, op. cit., p. 743.

<sup>20</sup> P. Horden e N. Purcell, *The Corrupting Sea*, op. cit., pp. 485-523.

<sup>21</sup> D. Albera e M. Tozy (a cura di), *La Méditerranée des anthropologues. Fractures, filiations, contigüités*, Maisonneuve & Larose, Paris, 2005.

<sup>22</sup> N. Ben-Yehoyada, “*Follow Me, and I Will Make You Fishers of Men*”, op. cit., p. 184.

*Talassocentrismo, città portuali, cosmopolitismi*

Come suggeriscono queste brevi citazioni, e come conferma un suo più recente lavoro<sup>23</sup>, per Ben-Yehoyada il ritorno dell'antropologia al Mediterraneo deve andare di pari passo con l'adozione di una prospettiva talassocentrica: una rinnovata antropologia del Mediterraneo dovrebbe trovare nel mare, piuttosto che nelle terre che lo circondano, il punto focale dei suoi studi e delle sue elaborazioni teoriche. Può essere interessante notare che a favore di uno "sguardo rivolto al mare" si era già schierato nel 2002 un altro antropologo, Henk Driessen, il quale aveva affermato che gli antropologi, ancor più degli storici e dei geografi, "avevano in larga misura evitato il mar Mediterraneo come se soffrissero di idrofobia", così che gli accesi dibattiti sull'unità o sulla diversità della regione mediterranea, anche quando si parlava della funzione connettiva o divisiva del mare, si erano basati quasi esclusivamente su ricerche condotte nell'entroterra piuttosto che sulle fasce costiere, all'insegna di un "terracentrismo" per certi versi prevedibile, ma non per questo meno fuorviante<sup>24</sup>.

Il più noto esponente del talassocentrismo è forse lo storico David Abulafia, autore di un corposo volume che "mira a porre in risalto l'esperienza degli uomini che hanno attraversato il mar Mediterraneo o vissuto in porti e isole con legami di dipendenza vitale dalla sfera marina"<sup>25</sup>. L'obiettivo dichiarato di Abulafia è dimostrare che "l'iniziativa umana ha contribuito a plasmare il corso della storia mediterranea molto più di quanto Braudel sia stato disposto ad ammettere"<sup>26</sup>. Ma una seconda e non meno significativa differenza rispetto a Braudel, così come rispetto a Horden e Purcell<sup>27</sup>, è la centralità assegnata al

---

<sup>23</sup> N. Ben-Yehoyada, *The Mediterranean Incarnate. Region Formation between Sicily and Tunisia since World War II*, The University of Chicago Press, Chicago & London, 2017.

<sup>24</sup> H. Driessen, *A Seaward View of a Transnational Region*, in «ISIM Newsletter», a. 11, n. 2, 2002, p. 35.

<sup>25</sup> D. Abulafia, *Il grande mare*, *op. cit.*, p. 15.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 15-16.

<sup>27</sup> P. Horden e N. Purcell, *The Corrupting Sea*, *op. cit.*

mare e a coloro che l'hanno solcato piuttosto che alle masse terrestri che lo circondano. La storia del Mediterraneo è per Abulafia innanzitutto una storia commerciale e le sue vere protagoniste sono le città portuali – più connesse tra loro che con i rispettivi entroterra – e le comunità di mercanti di cui brulicavano. Il cosmopolitismo e il plurilinguismo delle città portuali, più spesso luoghi di pacifica convivenza che di conflitto e ghettizzazione, emergono come l'autentico tratto distintivo della storia mediterranea nel lungo periodo. L'avvento dei nazionalismi del XX secolo avrebbe però segnato una dolorosa cesura portando città come Salonicco, Smirne o Alessandria ad assumere un'identità esclusiva, greca, turca o egiziana.

Il libro di Abulafia si iscrive in una letteratura ormai abbastanza corposa su città portuali mediterranee, cosmopolitismo e convivenza che soprattutto negli ultimi quindici anni ha acquisito una crescente importanza negli studi e nei dibattiti sul Mediterraneo in ambito storico e antropologico. Nel suo breve articolo del 2002 Driessen aveva rimproverato i suoi colleghi antropologi per il totale disinteresse che avevano mostrato nei confronti delle città portuali mediterranee che “per più di duemila anni sono state i nodi centrali di reti di connessioni con altre regioni”. Proponeva pertanto di considerarle come siti strategici per sviluppare la prospettiva storico-antropologica talassocentrica che andava delineando proprio per la loro funzione di cerniere tra “imperi, continenti, blocchi commerciali e stati-nazione”. In particolare, secondo Driessen, costituiscono “un promettente tema di ricerca” i modi e i contesti in cui, ieri e oggi, le persone nel Mediterraneo “evocano il cosmopolitismo [e] nel farlo sottolineano, secondo combinazioni diverse, caratteristiche come il pluralismo etnico-religioso, il multilinguismo, la raffinatezza culturale, l'apertura, l'intraprendenza, la tolleranza e lo scambio interculturale”<sup>28</sup>.

In un articolo successivo, apparso nel 2005 sulla rivista «History and Anthropology»<sup>29</sup>, Driessen chiariva meglio il compito che assegnava in primo

---

<sup>28</sup> H. Driessen, *A Seaward View*, *op. cit.*, p.35.

<sup>29</sup> H. Driessen, *Mediterranean Port Cities: Cosmopolitanism Reconsidered*, in «History and Anthropology», v. 16, n.1, 2005, pp. 129-141.

luogo a se stesso: l'indagine del "legame spesso presunto ma raramente dimostrato tra la città portuale mediterranea e il cosmopolitismo nel passato e in quanto legame passato evocato nel presente". In questa prospettiva la relazione tra la realtà passata e la sua rappresentazione nel presente diventa la questione cruciale su cui l'antropologia dovrebbe interrogarsi e mettere in campo i suoi strumenti. Anche perché il problema della letteratura storica che si era occupata di queste città sarebbe stato, secondo Driessen, l'aver dato per scontata la nozione di *cosmopolitismo*, che è invece necessario problematizzare per più ragioni.

Innanzitutto occorre riconoscere l'ambiguità di questa nozione, che rimane intrappolata nella tensione tra il riconoscimento delle differenze e del pluralismo e l'individuazione di valori universali. Inoltre, non si può analogamente trascurare la relazione problematica tra cosmopolitismo e potere: anche solo un rapido esame della letteratura sulla realtà sociale a Izmir (Smirne) e a Alessandria nell'epoca tardo-ottomana fa emergere una situazione in cui si può parlare più legittimamente di un cosmopolitismo di classe, che contraddistingueva le famiglie della borghesia commerciale che non si frequentavano solo nei mercati ma anche nei caffè e nei club sportivi. Nella società più ampia non c'erano invece tracce di mescolanza e per lo più le comunità etnico-religiose coabitavano separate in quartieri distinti di queste città portuali. Infine, guardando a questi contesti prende forma e si consolida l'ipotesi dell'esistenza di cosmopolitismi diversi, una molteplicità di forme che riflettono ideologie, modi di vita e periodi storici diversi. Nella Trieste asburgica, per esempio, l'élite mercantile borghese, impegnata a incrementare le proprie fortune, fu molto meno cosmopolita di come le nostalgie contemporanee la immaginano<sup>30</sup>.

I pochi antropologi e i numerosi storici (spesso microstorici) che in anni recenti si sono occupati di queste città portuali tardo-ottomane (1870-1920) hanno convenuto sulla necessità di una riflessione critica sul cosmopolitismo, che cerchi di gettare luce sulle caratteristiche specifiche di queste città e di chiarire in che misura il Mediterraneo cosmopolita sia un mito o sia stato una

---

<sup>30</sup> *Ivi*, pp. 132-137.

realtà<sup>31</sup>. Da questo punto di vista è interessante notare che negli ultimi decenni l'ethos cosmopolita, considerato nostalgicamente come il tratto distintivo dell'ordine mediterraneo prenazionale, è stato in diversi contesti e da parte di autori diversi ideologizzato ed è diventato il fondamento dell'immaginazione politica di un futuro ordine globale postnazionale, alternativo alla modernità "atlantica"<sup>32</sup>. Ed è altrettanto opportuno a questo proposito rilevare, insieme a Ben-Yehoyada, che "è un'ironica torsione della storia che gli esempi più nitidi di cosmopolitismo ci vengano dal periodo che segnò l'apogeo della penetrazione coloniale europea nel litorale ottomano prima della Grande Guerra, quando le lezioni che gli studiosi cercano di trarre da questi cosmopolitismi è indirizzata all'altro lato del mare, dall'Europa meridionale ai centri industriali ed economici dell'Europa del XXI secolo"<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Tra gli altri: E. Eldem, D. Goffman e B. Masters, *The Ottoman City between East and West: Aleppo, Izmir and Istanbul*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999; R. Escallier e Y. Gastaut (a cura di), *Du cosmopolitisme en Méditerranée*, numero monografico dei «Cahiers de la Méditerranée», v. 67, 2003, pp. 1-360; D. Haller, *The Cosmopolitan Mediterranean: Myth and Reality*, in «Zeitschrift für Ethnologie», v. 129, n. 1, 2004, pp. 29-47; M. Fuhrmann e V. Kechriotis (a cura di), *The Late Ottoman Port-Cities and Their Inhabitants: Subjectivity, Urbanity, and Conflicting Orders*, numero monografico della «Mediterranean Historical Review», v. 24, n. 2, 2009, pp. 71-230.

<sup>32</sup> Si vedano a questo proposito, per esempio, U. Beck, *The Cosmopolitan Society and its Enemies*, in «Theory, Culture and Society», v. 19, n. 1/2, 2002, pp. 17-44; F. Cassano e D. Zolo (a cura di), *L'alternativa mediterranea*, Feltrinelli, Milano, 2007. Occorre inoltre segnalare il più ampio dibattito contemporaneo in antropologia (ma non solo) intenzionato a promuovere un più generale approccio critico al tema del cosmopolitismo, i suoi significati e le sue caratteristiche anche contraddittorie, i limiti e gli usi in prospettive diverse. Si veda a questo proposito N. Glick Schiller e A. Irving (a cura di), *Whose Cosmopolitanism? Critical Perspectives, Relationalities and Discontent*, Berghahn, New York & Oxford, 2015.

<sup>33</sup> N. Ben-Yehoyada, *Mediterranean Modernity?*, in P. Horden e S. Kinoshita (a cura di), *A Companion to Mediterranean History*, Wiley Blackwell, Oxford, 2014, p. 116.

*Rotte verso Tunisi: migrazioni e società di frontiera*

Sebbene la letteratura microstorica sul cosmopolitismo si sia concentrata sullo studio delle città portuali tardo-ottomane nel Mediterraneo orientale, è lecito domandarsi se e in quale misura anche le città portuali del Mediterraneo occidentale abbiano conosciuto in un passato relativamente recente una qualche varietà di cosmopolitismo, in quanto segnate anch'esse dal pluralismo culturale e religioso e dalla presenza di comunità poliglote. È una domanda a cui possiamo trovare risposta in una ricerca della storica americana Julia Clancy-Smith, che rivolge la sua attenzione alla città di Tunisi e al corridoio mediterraneo centrale nel corso dell'Ottocento. Il volume che ne presenta i risultati esce nel 2011, lo stesso anno del libro di Abulafia, e ci offre un quadro decisamente più composito delle migrazioni nel Mediterraneo, un mare solcato non solo o non principalmente da mercanti ma molto spesso da contadini, muratori e pescatori spinti a muoversi dalla povertà, dalla fame e da situazioni di crisi<sup>34</sup>. Sono ragioni che ci ricordano quelle delle migrazioni odierne attraverso il Mediterraneo, ma la direzione dello spostamento è inversa.

L'indagine di Clancy-Smith mira infatti a documentare il traffico migratorio nel Mediterraneo lungo rotte da nord a sud che hanno nella Tunisi pre-coloniale degli anni tra il 1820 e il 1880 una delle principali destinazioni, forse la più importante<sup>35</sup>. L'obiettivo che si pone è la ricostruzione – attraverso “un’etnografia storica multisituata”<sup>36</sup> – di “una società di frontiera forgiata dai migranti e dalle mobilità”<sup>37</sup> per gettare luce sulle possibili forme

---

<sup>34</sup> J. Clancy-Smith, *Mediterraneans. North Africa and Europe in an Age of Migration (1800-1900)*, University of California Press, Berkeley (Cal.), 2011.

<sup>35</sup> Sulla forte presenza italiana si veda D. Melfa, *Migrando a sud. Coloni italiani in Tunisia (1881-1939)*, Aracne Editrice, Roma, 2008. Uno sguardo generale sulle migrazioni italiane verso la sponda meridionale e sud-orientale del Mediterraneo tra 1800 e 1950 è offerto da P. Audenino, *Rotta verso Sud: dall'Italia al Mediterraneo*, in M. Antonioli e A. Moioli (a cura di), *Saggi storici in onore di Romain Rainero*, Franco Angeli, Milano, 2005, pp. 239-267.

<sup>36</sup> J. Clancy-Smith, *Mediterraneans*, op. cit., p. 9.

<sup>37</sup> *Ivi*, p. 4.

della convivenza implicate dai modi in cui “i tunisini così come gli altri residenti della città vedevano gli immigrati, vivevano in stretta prossimità e interagivano con loro o facevano loro fronte”. Un’umanità composta di “migranti in cerca di lavoro, astuti imprenditori, viaggiatori, marinai naufragati, missionari, donne in difficoltà” e un’intera schiera di altri “uninvited guests”<sup>38</sup>, che dà vita a massicci e veloci spostamenti di popolazione, in particolare dalle grandi isole del Mediterraneo (Sicilia e Malta soprattutto) verso le coste tunisine. Rispetto a questi movimenti migratori di diverso tipo (stagionali, circolari o di ritorno) i governanti di stati e imperi lungo il bordo del mare si trovano a mettere in campo nuove politiche di controllo, per trattenerli o respingerli a seconda della sponda, attraverso leggi, istituzioni coercitive, metodi di identificazione e altre strategie per affrontare il continuo cambiamento sociale.

Un segno forte di questo cambiamento, oltre che strumenti della sua gestione, sono quelle figure che Clancy-Smith definisce in vario modo come “creoli culturali”, “cripto-europei” o “euro-tunisini”, alla ricerca di un linguaggio soddisfacente per parlarne e “per assegnare loro una parte non solo nel ruolo di semplici mediatori o intermediari sociali [...] ma per vederli invece come nuove compagini sociali che si originano da comunità costantemente improvvisate e foggiate da successivi spostamenti e insediamenti e da varie misure di assimilazione”<sup>39</sup>.

Il quadro più generale che la storica americana ricostruisce seguendo le traiettorie di queste “genti in movimento” rivela che “alcuni migranti per sussistenza si trasformarono in residenti di Tunisi – vicini di casa o locatari importuni, soci d’affari o concorrenti per il lavoro, debitori o creditori – lungo linee che sfidavano una netta mappatura secondo categorie convenzionali quali la religione”<sup>40</sup>. La classe sociale sembra avere più spesso stabilito ed espresso disuguaglianze e gerarchie: “molte persone appena arrivate lavoravano come muratori, balie, pescatori, domestiche o contrabbandieri; più tardi

---

<sup>38</sup> *Ivi*, p. 6.

<sup>39</sup> *Ivi*, p. 343.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 346.

coltivavano piccoli appezzamenti di terra e diventavano meccanici, sarte, costruttori di barche o insegnanti di musica. Le comunità espatriate vantavano solide famiglie borghesi così come un sottoproletariato ancorato per generazioni ai gradini inferiori dell'ordine sociale"<sup>41</sup>.

L'etnografia storica di Clancy-Smith riesce ad accertare l'esistenza di un qualche grado di commistione della vita in città, perlomeno nella forma di un ordine condiviso della comunicazione sociale espresso nel dialetto degli scambi quotidiani: "tutta Tunisi ne parlava" è una frase che si incontra spesso negli archivi, ripetuta dagli abitanti di diversa origine. "Sebbene gli spazi dei migranti o delle minoranze considerati come culturalmente diversi avessero acquisito denominazioni riflesse nella lingua vernacolare del vicinato, quali la 'strada dei maltesi' o il 'quartiere dei siciliani', questo non precludeva modelli più ampi di convivenza"<sup>42</sup>.

*Utopie mediterranee o laboratori di convivenza?*

Scrivendo i versi che abbiamo posto in epigrafe il galiziano Ramón Samperó pensava molto probabilmente a un altro mare, all'Atlantico. Questi versi, e l'espressione "mare dentro", ci sono tuttavia sembrati suggestivi nel redigere queste brevi note per più ragioni: perché il Mediterraneo è il mare interno per eccellenza; perché il mare sta tornando al centro degli studi antropologici e storici sul Mediterraneo; perché alcuni tra i maggiori fautori

---

<sup>41</sup> *Ibidem*.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 347. Va notato che nell'originale l'autrice parla di "broader patterns of *convivencia*", ricorrendo dunque a un termine spagnolo per sopperire alla mancanza in inglese di una differenziazione tra semplice coesistenza (*coexistence*) e vera e propria convivenza. Clancy-Smith fa qui implicito riferimento all'ampio dibattito sull'esistenza o meno nella Spagna medievale di una *convivencia* tra gruppi religiosi che andava al di là della mera tolleranza. Su questo dibattito si vedano J. Ray, *Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia*, in «Jewish Social Studies», vol. 11, n.2, 2005, pp. 1-18, e più recentemente C.L. Scarborough (a cura di), *Revisiting Convivencia in Medieval and Early Modern Iberia*, Juan de la Cuesta Press, Newark (Del.), 2014.

dell'approccio talassocentrico insistono sull'esperienza umana di chi, come il pescatore Sampedro, il mare lo ha vissuto e lo vive; perché l'evocazione di due volontà e di un incontro richiamano temi che percorrono la letteratura storico-antropologica sul vero o presunto cosmopolitismo delle città portuali, sulle migrazioni che l'avrebbero generato e sui modi di convivenza che le avrebbero contraddistinte.

Va sottolineato che negli ultimi quindici anni gli studi talassocentrici non sono stati gli unici ad affrontare il tema della convivenza nella storia e nella contemporaneità mediterranea. Un'altra strada fecondamente battuta dalla rinnovata antropologia del Mediterraneo è stata l'indagine etnografica tra presente e passato sui luoghi di culto condivisi dai tre monoteismi mediterranei. Lontana dal dibattito sul cosmopolitismo, questa linea di ricerca si è tuttavia in modo analogo posta l'obiettivo di documentare le forme della convivenza mostrando come – nelle regioni orientali e sud-orientali del Mediterraneo soprattutto – chiese, santuari, feste e figure di santi abbiano costituito spazi, mezzi e tempi, nelle città e più spesso nelle aree periferiche, della commistione e dell'interazione tra i diversi gruppi e comunità<sup>43</sup>. Abbiamo tuttavia ritenuto utile concentrare qui l'attenzione sull'approccio talassocentrico perché meglio consente di guardare al Mediterraneo come spazio di migrazione e a stimolare alcune riflessioni sul rapporto tra antropologia e storia.

Come Ben-Yehoyada ha giustamente osservato, “dopo la fine della Guerra Fredda il Mediterraneo è tornato alla ribalta nel ruolo assegnatogli di spazio cosmopolita per eccellenza, esempio per l'Europa e il mondo intero”<sup>44</sup>. A rendere esemplare il Mediterraneo contribuisce non poco proprio la presenza, soprattutto nei contesti urbani cosmopoliti di cui la sua storia sarebbe ricca, di forme di tolleranza o addirittura di convivenza di segno opposto alle spinte nazionalistiche che hanno prevalso nella modernità. Si è però visto che questi

---

<sup>43</sup> Si veda in particolare D. Albera e M. Couroucli (a cura di), *I luoghi sacri comuni ai monoteismi. Tra cristianesimo, ebraismo e islam*, Morcelliana, Brescia, 2013.

<sup>44</sup> N. Ben-Yehoyada, *The Mediterranean Incarnate*, *op. cit.*, p. 206.

temi sono al centro di un dibattito sull'esistenza del cosmopolitismo nel Mediterraneo, o addirittura di un cosmopolitismo mediterraneo con caratteristiche distintive, e sul significato stesso da dare al concetto di cosmopolitismo. In questa sede è stato possibile soltanto accennare a tale dibattito constatando che, se è vero che "il discorso sul cosmopolitismo unisce i filoni storiografico e antropologico degli studi mediterranei"<sup>45</sup>, le domande che le due discipline si pongono sono in parte diverse: gli storici appaiono più intenti a verificare in archivio se il cosmopolitismo mediterraneo sia mito o realtà; gli antropologi sono invece più interessati a cogliere da una parte cosa sopravviva nella memoria di chi l'ha conosciuto o ne ha sentito parlare in famiglia di un cosmopolitismo tramontato ma rimpianto, dall'altra quali sono gli usi nostalgici e politici che della rappresentazione di un Mediterraneo cosmopolita si fanno in vari ambiti. Una "alternativa mediterranea" come progetto politico è, per esempio, la proposta di un volume curato da Franco Cassano e Danilo Zolo, che la definiscono come "il tentativo di resistere, facendo leva su un recupero della tradizione e dei valori mediterranei, alla deriva universalistica e 'monoteistica' che viene dall'Occidente estremo – gli Stati Uniti d'America"<sup>46</sup>, una *utopia* per il mondo globale che si ancora al Mediterraneo e alla sua "cultura del *limes*", dell'attraversamento del confine e del mescolamento dei popoli<sup>47</sup>.

Quello che ci preme tuttavia suggerire è che il Mediterraneo – la sua storia non meno della sua attualità – può essere interrogato a fini sia teorici che pratici. La letteratura qui rapidamente passata in rassegna analizza infatti una varietà di contesti che non di rado si presentano come autentici laboratori da

---

<sup>45</sup> *Ivi*, p. 207.

<sup>46</sup> D. Zolo, *La questione mediterranea*, in F. Cassano e D. Zolo (a cura di) *L'alternativa mediterranea*, *op. cit.*, p. 20.

<sup>47</sup> Una utopia mediterranea già coltivata in passato da altri: il progetto filosofico-religioso di unità mediterranea sviluppato dai sansimoniani nel corso dell'Ottocento, il sogno di fratellanza degli intellettuali della Scuola di Algeri nei primi decenni del Novecento; su questo si veda E. Témime, *Un sogno mediterraneo. Intellettuali e utopia del mare di pace*, Mesogea, Messina, 2005 (ed. or. *Un rêve méditerranéen. Des saint-simoniens aux intellectuels des années trente (1832-1962)*, Actes Sud, Arles, 2002).

cui emergono strutture e congiunture storiche, sociali e culturali che tendono a ostacolare o favorire la convivenza. Entrare in questi laboratori consente di arricchire e meglio calibrare le tesi e le interpretazioni che l'antropologia, la storia e altre discipline hanno avanzato a proposito di tolleranza e convivenza. Può anche aiutarci per ricavare dal materiale d'archivio e dall'osservazione etnografica lezioni in grado non solo di stimolare riflessioni utili per uscire da contrapposizioni binarie e farci cogliere sfumature nelle situazioni, ma anche di ispirare autentiche "tecniche", cioè idee e procedure, con cui "costruire" convivenza.

In un denso articolo Francesco Remotti, proseguendo in un percorso di critica del concetto di identità avviato ormai parecchi anni fa<sup>48</sup>, ha affrontato proprio questo nesso tematico – identità, tolleranza, coesistenza, convivenza – proponendo “una distinzione piuttosto netta tra la ‘coesistenza’ da una parte e la ‘convivenza’ dall'altra”<sup>49</sup>. La sua tesi è che la convivenza sia qualcosa di più – e di più problematico – di una semplice coesistenza, e che l'identità possa combinarsi con la coesistenza ma non con la convivenza. Anche in situazioni in cui le identità vengono affermate, suggerisce Remotti, “se interviene la tolleranza, all'identità può essere tolto il suo carattere offensivo, consentendo così una coesistenza pacifica”<sup>50</sup>. Una situazione di mera coesistenza, nella quale predomina una tendenza alla categorizzazione (“logica di categoria”) e alla separazione, è però assai diversa da un contesto socio-culturale e politico in cui prevale invece una “logica di relazione” che favorisce la convivenza, ossia l'intrecciarsi di vite e di interessi e un coinvolgimento reciproco”<sup>51</sup>.

Queste tesi di Remotti, che trovano sostegno in casi etnografici assai lontani dal Mediterraneo, ricordano da vicino le posizioni di due studiosi – un

---

<sup>48</sup> F. Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Roma-Bari, 1996.

<sup>49</sup> F. Remotti, *Identità o convivenza?*, in T. Mazzaresse (a cura di), *Diritto, tradizioni, traduzioni. La tutela dei diritti nelle società multiculturali*, Giappichelli, Torino, 2013, p. 76.

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 74.

<sup>51</sup> *Ivi*, p. 77.

antropologo e una storica – a cui abbiamo fatto ampio riferimento in questo articolo. Secondo Remotti si può avere vera convivenza non quando si negano o ignorano le differenze, ma quando le si riconoscono. Allo stesso modo, Ben-Yeoyada non soltanto ha una visione critica del “cosmopolitismo tollerante” oggi così spesso nostalgicamente evocato nel rappresentare il Mediterraneo e la sua storia, ma sulla base delle sue ricerche etnografiche a Mazara e Tunisi, e in particolare sui pescherecci che solcano il Canale di Sicilia, ha sostenuto che una “sociabilità multiculturale” (concetto vicino a quanto Remotti intende per “convivenza”) si fonda “not on the avoidance of difference, but on its constant marking”<sup>52</sup>. D'altra parte, leggendo Remotti non si può non pensare a quando ci dice Clancy-Smith della Tunisi precoloniale in cui migranti che erano giunti a Tunisi per cercarvi una sussistenza si trasformarono in residenti in un clima di convivenza “lungo linee che sfidavano una netta mappatura secondo categorie convenzionali quali la religione”<sup>53</sup>.

Le vicinanze tra Remotti e Clancy-Smith, e più in generale l'analisi storico-antropologica che quest'ultima ci offre di Tunisi come società di frontiera alimentata dall'immigrazione di “uninvited guests” – ospiti non invitati e non attesi, talvolta indesiderati, ma non sempre respinti o emarginati ma anzi più spesso assorbiti in un clima di convivenza – inducono a un'ultima considerazione. L'accurata e sensibile indagine archivistica di Clancy-Smith attesta e rivendica, almeno per la Tunisi ottocentesca, l'esistenza di forme di convivenza che non possono essere ridotte a proiezioni nel passato di nostalgiche utopie contemporanee. Non solo. La stessa Clancy-Smith ravvisa anche una significativa continuità storica: “le rotte sono rimaste le stesse oggi nella direzione opposta, e in una lunga storia di movimenti nel corridoio centrale flussi precedenti modellano quelli seguenti”, e quelli contemporanei rafforzano e riproducono modelli di spostamento di vecchia data<sup>54</sup>. Non sorprende che questa studiosa chiuda il suo libro scrivendo che “forse una visione storica sufficientemente generosa da vedere le complesse filiazioni che legano

---

<sup>52</sup> N. Ben-Yehoyada, *The Mediterranean Incarnate*, op. cit., p. 205.

<sup>53</sup> J. Clancy-Smith, *Mediterraneans*, op. cit., p. 347.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 343.

PAOLA SACCHI - PIER PAOLO VIAZZO

---

quei precedenti spostamenti ai movimenti migratori contemporanei può essere d'aiuto per arginare il pensiero xenofobo e razzista sugli stranieri in mezzo a noi"<sup>55</sup>.

PAOLA SACCHI - PIER PAOLO VIAZZO

---

<sup>55</sup> *Ivi*, p. 348