Ozieri 1936: fede, società e storia nella Sardegna del fascismo

Presentazione del volume di Tonino Cabizzosu, *Congresso Eucaristico Regionale 1936: fede, devozione e storia,* Collana dell'Archivio Storico Diocesano di Ozieri, IX, ASDO, Ozieri 2026

Ozieri, 13 novembre 2026

L'incontro di oggi si svolge nel Seminario di Piazza Cantareddu: qui Antonio Cubeddu nel 1899 promosse la prima Gara poetica di cui ci ha raccontato Paolo Pilloca nel Premio Ozieri e quando parlava di Cantadores a lughe 'e luna. Desidero anzitutto ringraziare il vescovo di Ozieri, mons. Corrado Melis (che ha scritto la Prefazione e stasera mi ha voluto accompagnare nella visita a questo meraviglioso Museo d'arte sacra con l'ostensorio del 1939 che compare sulla copertina, gli altri ostensori e i calici alcuni addirittura medioevali), don Tonino Cabizzosu e tutti coloro che hanno promosso questo incontro, offrendomi l'occasione di tornare su una pagina importante della storia religiosa della Sardegna, il *Congresso Eucaristico Regionale 1936* che avete ricordato ad Ozieri nella solenne concelebrazione del 18 ottobre. Ringrazio Nicola Addis, Guido Sechi, Maria Antonietta Canu, che ha curaro la corposa appendice di questo volume pubbloicato per i 90 anni dall'avvenimento.

È per me un'occasione particolarmente gradita, non soltanto per l'amicizia e la stima che mi legano all'autore, ma perché questo libro ci permette di affrontare alcuni problemi che da molti anni accompagnano le riflessioni sulla storia della Chiesa sarda, sul rapporto tra istituzioni ecclesiastiche e società, sulla formazione del clero e sulla partecipazione dei

laici.

Vorrei partire da una circostanza personale.



Sono appena tornato da Cartagine, dove ho avuto occasione di visitare ancora una volta l’anfiteatro romano. È un luogo che parla allo storico dell’antichità con una forza particolare: ci riporta alla grande civiltà africana, alla romanizzazione, alla diffusione del cristianesimo, al martirio di Perpetua e Felicita, le cui reliquie sono forse giunte fino a Santa Filitica di Sorso (secondo un’ipotesi che meriterebbe ulteriori approfondimenti) e alla memoria dei martiri isolani.

Ma Cartagine appartiene anche alla storia religiosa contemporanea. Nel maggio del 1930 vi si celebrò un grande

fastoso Congresso eucaristico internazionale, ricordato proprio da Cabizzosu nel capitolo introduttivo del suo volume. Ho rivisto le foto di quell'evento memorabile, pieno di memorie e inserito ancora pienamente nel contesto coloniale francese, ben prima della stagione della decolonizzazione del Maghreb.



Il pensiero è corso allora alla Sardegna, alle sue relazioni antichissime con l'Africa, alla circolazione degli uomini e delle idee attraverso il Mediterraneo, alle comunità cristiane delle due sponde, ai vescovi africani esiliati nell'isola durante l'età vandalica, a Fulgenzio di Ruspe, alla storia di Cornus e di Carales.

Naturalmente non intendo stabilire un rapporto diretto, che non risulta documentato, tra il Congresso di Cartagine e quello di Ozieri. Il legame è piuttosto quello di un grande movimento religioso internazionale, capace di diffondere in paesi diversi una particolare forma di devozione pubblica, di coinvolgere il clero, le associazioni e grandi masse di fedeli.

La Sardegna partecipava a questo movimento con le sue specificità, con la forza delle sue tradizioni religiose, ma

anche con le difficoltà di una società ancora segnata dalla povertà, dall'isolamento di molte comunità e dalle profonde trasformazioni politiche del primo Novecento. Io stesso ne ho vissuto da ragazzo un'eco lontana nel Congresso eucaristico della diocesi di Bosa celebrato da mons. Francesco Spanedda in Piazza Gioberti negli anni Sessanta.

È proprio questa la prima ragione di interesse del libro che presentiamo oggi: il Congresso eucaristico regionale celebrato a Ozieri dal 16 al 20 settembre 1936 non è soltanto un episodio della storia devozionale dell'isola. È un osservatorio privilegiato per comprendere la Chiesa sarda in un momento decisivo della sua storia. E insieme per lanciare la città di Ozieri al di là del Monte Acuto.

Una Chiesa regionale sarda alla ricerca della propria unità entro il Regno d'Italia: per comprendere Ozieri 1936 dobbiamo risalire almeno al primo Concilio plenario sardo, celebrato a Oristano nel 1924. Quel Concilio rappresentò uno sforzo importante per superare la frammentazione delle singole diocesi e individuare orientamenti comuni nella formazione del clero, nella disciplina ecclesiastica, nell'educazione religiosa e nella vita pastorale nell'isola.

Tre anni dopo, nel 1927, veniva inaugurato a Cuglieri il Pontificio Seminario regionale sardo, affidato alla Compagnia di Gesù: un'istituzione che avrebbe segnato profondamente la storia della Chiesa isolana per oltre quarant'anni.

Non dobbiamo considerare questi avvenimenti come fatti separati.

Il Concilio del 1924, la fondazione del Seminario di Cuglieri, i congressi eucaristici di Cagliari e Sassari del 1923 e Oristano 1931 (il II), e infine il Congresso di Ozieri del 1936 appartengono a una stessa stagione di riorganizzazione e di rafforzamento delle istituzioni ecclesiastiche prima e dopo i Patti Lateranensi del 1929.

La Chiesa sarda cercava di parlare con una voce più unitaria, senza cancellare le tradizioni e le identità delle singole diocesi.

Cabizzosu ricostruisce con precisione questo percorso. Ozieri rappresenta dunque una tappa regionale di un cammino già avviato.

È significativo che l'iniziativa sia stata discussa in sede episcopale e che, nel maggio 1936, proprio nel Seminario regionale di Cuglieri, i vescovi abbiano affrontato questioni decisive relative ai temi, all'organizzazione e al calendario delle giornate congressuali.

Anche questo particolare ci dice qualcosa: Cuglieri non era soltanto il luogo nel quale si formavano i futuri sacerdoti. Era diventato un punto di riferimento per la collaborazione tra le diocesi dell'isola.

Il volume di Cabizzosu ha il merito di restituirci i nomi e i profili di alcuni protagonisti dell'episcopato sardo del tempo tra tradizione, disciplina e rinnovamento pastorale.

Al centro troviamo mons. Igino Maria Serci, cagliaritano, vescovo di Ozieri, al quale spettò il compito di accogliere e coordinare una manifestazione di dimensione regionale.

Accanto a lui emerge la figura del cardinale Carlo Salotti, nato a Grotte di Castro sul lago di Bolsena, legato pontificio, la cui presenza conferiva al Congresso un rilievo che andava ben oltre i confini della diocesi.

Un ruolo significativo ebbe anche mons. Arcangelo Mazzotti, bresciano allievo di Agostino Gemelli, arcivescovo di Sassari, protagonista di una stagione nella quale l'episcopato cercava di consolidare le istituzioni ecclesiastiche e di rafforzare la presenza della Chiesa nella società.

Le pagine dedicate agli artefici e alle adesioni ci permettono

inoltre di incontrare altre figure dell’episcopato sardo, ciascuna con una propria esperienza e sensibilità.





Non vorrei tuttavia limitarmi a una successione di nomi, mi fermerò ovviamente sul vescovo di Bosa Angelico Zanetti e sul

teologo Damiano Filia, che immaginiamo come il motore del congresso. Egli – compagno di liceo di mio nonno Attilio a Santulussurgiu – svolse vari interventi, tra cui: *Relazione per la sezione sacerdoti sul tema: "L'Eucaristia è al sacerdote per l'acquisto della santità, Via, Verità e Vita"* (17 settembre 1936). Il *Discorso storico-teologico in occasione del centenario dell'elevazione di Ozieri a città* ricostruiva il cammino storico della "villa de Othieri" e sottolineò il legame tra la storia locale e la devozione eucaristica. In un suo suo intervento, Filia affermò che "il panorama storico di Ozieri è una storia eucaristica", evidenziando come la crescita della città sia stata accompagnata dalla centralità dell'Eucaristia nella vita comunitaria.

Una domanda interessante può essere questa: quale idea di Chiesa intendevano esprimere i vescovi? Leggendo i documenti, avvertiamo certamente il peso di una tradizione che oggi può apparirci lontana.

La centralità dell'autorità episcopale, la disciplina del clero, la preoccupazione per la moralità pubblica, il controllo dei comportamenti individuali e familiari, la distinzione rigorosa dei ruoli tra sacerdoti e laici appartengono a una cultura ecclesiastica ancora profondamente segnata dall'eredità tridentina.

Alcune formulazioni, soprattutto quelle relative alla famiglia, all'educazione dei giovani e ai compiti delle donne, possono apparirci oggi decisamente arretrate.

Ma dobbiamo evitare un giudizio troppo sbrigativo. Non tutti i vescovi erano uguali. E soprattutto non possiamo attribuire automaticamente a ciascuno di loro tutte le posizioni che emergono dai documenti collettivi.

Vi erano sensibilità differenti, diverse esperienze pastorali, diversi modi di intendere il rapporto con la società

contemporanea.

La lettera pastorale collettiva del giugno 1936, esaminata da Cabizzosu, riflette una concezione della Chiesa che attribuiva grande importanza al rinnovamento morale della società, ma che tendeva a identificare tale rinnovamento con il ritorno a un ordine religioso e sociale ben definito.

Vi riconosciamo la diffidenza verso le ideologie moderne, il socialismo, la massoneria, l'anticlericalismo, e più in generale verso quelle correnti culturali che erano percepite come minacce alla tradizione cattolica.

Si tratta di un linguaggio che affonda le sue radici nella storia dell'Ottocento, ma che nel 1936 assumeva un significato particolare.

Il problema storico non è stabilire se quei vescovi fossero semplicemente progressisti o reazionari. È comprendere come una Chiesa ancora legata a modelli tradizionali cercasse di affrontare una società che stava cambiando rapidamente.

Il Congresso di Ozieri ci mostra, insieme, la forza e i limiti di quella risposta. La forza consisteva nella capacità di organizzare, educare, mobilitare, creare solidarietà tra le comunità. Una grande riunione di popolo.

I limiti emergevano nella difficoltà di riconoscere pienamente l'autonomia dei laici, nella rigidità di alcuni modelli educativi e in una concezione della società che lasciava poco spazio al pluralismo.

Erano problemi che sarebbero riemersi, in forme nuove, durante il Concilio Vaticano II, annunciato da Giovanni XXIII il 25 gennaio 1959 e inaugurato l'11 ottobre 1962, evento di profezia e di risurrezione.

Ma dobbiamo fermarci sulla data. Il Congresso si celebrò nel settembre del 1936, l'anno della nascita dell'Impero, che

iniziò a manifestare le profonde contraddizioni del fascismo.

Non era un anno qualsiasi. Pochi mesi prima, il 9 maggio, Mussolini aveva proclamato la fondazione dell'Impero, dopo la conquista dell'Etiopia, suscitando l'entusiasmo di alcuni storici di Roma tra i quali Ettore Pais. La guerra coloniale aveva alimentato una mobilitazione nazionalistica di straordinaria intensità. Intanto, nell'estate, era scoppiata la guerra civile spagnola, destinata a suscitare passioni e contrapposizioni anche nel mondo cattolico europeo.

L'Italia viveva sotto una dittatura che aveva progressivamente occupato gli spazi della vita pubblica, dell'educazione e dell'organizzazione della società. Eppure, proprio in quegli anni, la Chiesa cattolica conservava una capacità di mobilitazione che il regime non era riuscito ad assorbire completamente.

I Patti Lateranensi del 1929 avevano chiuso la questione romana e inaugurato una nuova stagione nei rapporti tra Stato e Chiesa. Ma non avevano eliminato i motivi di conflitto. Il problema più delicato era quello dell'educazione dei giovani. Il fascismo pretendeva di formare integralmente le nuove generazioni, di organizzarne il tempo libero – mi viene il freddo a pensare come mio padre ricordava sorridendo le sfilate del sabato fascista – , di orientarne i valori e di costruire una fedeltà assoluta allo Stato e al regime.

Su questo terreno incontrava la presenza capillare dell'Azione Cattolica.

La crisi esplose nel maggio 1931, quando il governo fascista dispose lo scioglimento delle 15000 organizzazioni giovanili dell'Azione Cattolica. Vennero chiuse sedi, colpiti circoli, intimiditi dirigenti e militanti.

Pio XI reagì con l'enciclica *Non abbiamo bisogno*, sulla situazione dell'Italia fascista del 29 giugno 1931, denunciando le violenze e opponendosi alla pretesa totalitaria

dello Stato fascista.

Il compromesso raggiunto nel settembre dello stesso anno permise alle associazioni cattoliche di riprendere l'attività, ma entro limiti rigorosi, che ne sottolineavano il carattere religioso e la dipendenza dall'autorità ecclesiastica.

Questo precedente è indispensabile per leggere correttamente il Congresso di Ozieri.

Nel settembre 1936 erano trascorsi appena cinque anni dalla grande crisi tra fascismo e Azione Cattolica.

E tuttavia, nelle pagine di Cabizzosu, ritroviamo un associazionismo cattolico vivo, articolato, capace di organizzare incontri, preparare relazioni, coinvolgere uomini e donne, giovani e ragazzi.

La presenza dell'Azione Cattolica non era un dettaglio secondario. Era una delle condizioni che rendevano possibile una manifestazione religiosa di quelle dimensioni.

Qui mi sia consentito un riferimento personale.

Avendo avuto anch'io, molti anni più tardi, la responsabilità della presidenza diocesana della Gioventù Italiana di Azione Cattolica, non posso leggere queste pagine senza avvertire una particolare vicinanza alla storia di quei giovani, alla loro esperienza associativa, al loro desiderio di formarsi e di assumere responsabilità nella vita della Chiesa, con un continuo confronto che si svolgeva alla Domus Pacis a Roma e, per le ragazze, alla Domus Mariae.

Non intendo naturalmente proiettare sul 1936 i sentimenti e le idee di una generazione successiva, cresciuta in un'Italia profondamente diversa. Ma credo che la continuità dell'esperienza associativa meriti di essere riconosciuta.

Del resto un'attenzione particolare è legata alla presenza ad Ozieri di **Antonio Segni,** allora giovane professore

universitario (poco più di 40 anni), destinato a diventare ministro, presidente del Consiglio e infine presidente della Repubblica. Come già sei anni prima ad Oristano, Segni svolse un ampio discorso il 16 settembre 1936, nella seconda adunata generale. Nel suo intervento, presentò il tema: L'Eucaristia forma le coscienze all'osservanza delle leggi divine ed umane e forma il cittadino onesto in tutte le sue professioni." Antonio Segni fu uno dei principali oratori laici del Congresso Eucaristico di Ozieri; egli è una figura che ci invita a considerare il ruolo attivo del laicato cattolico sardo negli anni del fascismo e, soprattutto, le sue successive responsabilità nella costruzione dell'Italia democratica. Nel 1936 Segni non era ancora l'uomo politico che avrebbe conosciuto l'Italia repubblicana. Apparteneva però a quel mondo cattolico colto e organizzato che, pur muovendosi entro i limiti imposti dalla dittatura, conservava una propria tradizione intellettuale e associativa. La sua partecipazione al Congresso di Ozieri assume perciò un interesse che va oltre la biografia individuale. Ci ricorda che nella società sarda degli anni Trenta erano presenti esperienze e personalità destinate a svolgere un ruolo importante nel dopoguerra.

Non dobbiamo naturalmente leggere il 1936 alla luce di ciò che sarebbe avvenuto vent'anni dopo, né immaginare che ogni forma di autonomia culturale cattolica costituisse già un'opposizione politica al regime. Ma proprio questa distinzione rende interessante la figura di Antonio Segni e il suo rapporto con la Chiesa sarda.

L'Azione Cattolica attraversò poi il fascismo, la guerra, la nascita della Repubblica e poi il grande rinnovamento del Concilio Vaticano II. Cambiarono i linguaggi, le forme organizzative, le sensibilità ecclesiali. Rimase però l'idea che i laici non fossero semplici spettatori della vita religiosa.

Naturalmente non dobbiamo immaginare che il Congresso di Ozieri si svolgesse fuori dalla realtà politica del tempo. La

documentazione raccolta da Cabizzosu dimostra il contrario.

Nelle cronache dell'arrivo del cardinale Carlo Salotti, legato pontificio, accanto alle autorità ecclesiastiche e civili compaiono i rappresentanti del Partito Nazionale Fascista e della Milizia.

È il segno della dimensione pubblica dell'avvenimento, ma anche della presenza delle istituzioni del regime nelle grandi manifestazioni collettive. Vi sono poi i linguaggi. La lettera pastorale collettiva dell'episcopato sardo del giugno 1936 richiama il rinnovamento cristiano della società, ma utilizza anche espressioni nelle quali affiorano il sentimento nazionale e la retorica della grandezza italiana.

Sarebbe però metodologicamente scorretto trarre da questi elementi una conclusione troppo semplice.

Non possiamo definire il Congresso una manifestazione fascista solo perché vi parteciparono autorità del regime. Ma non possiamo neppure ignorare il contesto politico nel quale esso ebbe luogo. Occorre distinguere la collaborazione istituzionale, le convergenze culturali, le adesioni individuali e la volontà della Chiesa di conservare un proprio spazio di azione. Questa distinzione mi sembra essenziale.

La Chiesa del 1936 non era ancora quella che sarebbe uscita dalla tragedia della seconda guerra mondiale e dal Concilio Vaticano II. Era una Chiesa profondamente gerarchica, legata a modelli educativi tradizionali, ma nello stesso tempo capace di esprimere forme di organizzazione sociale che non coincidevano interamente con quelle del fascismo. È una complessità che dobbiamo restituire, senza indulgenze e senza semplificazioni retrospettive.

Vorrei soffermarmi ora sul ruolo del Seminario regionale di Cuglieri, anche perché è un tema sul quale Tonino Cabizzosu ha condotto in passato ricerche di grande importanza. Il Seminario, inaugurato nel 1927 e affidato ai Gesuiti,

rappresentò una delle più significative esperienze di formazione ecclesiastica della Sardegna contemporanea. La sua storia non fu priva di limiti e di contraddizioni.

Abbiamo avuto modo, in altre occasioni, di discutere la tradizione neotomistica, la qualità dell'insegnamento, la disciplina della vita comunitaria, le difficoltà dei rapporti con il mondo esterno e, successivamente, le trasformazioni rese necessarie dal Concilio. Ricordo anche le valutazioni spesso severe di padre Raimondo Turtas, che aveva conosciuto direttamente quella realtà e ne aveva denunciato alcuni ritardi culturali e formativi. Ma sarebbe ingiusto dimenticare il contributo offerto da quell'istituzione alla formazione di intere generazioni di sacerdoti sardi. Nel volume che presentiamo oggi il legame con Cuglieri emerge in maniera concreta. Ho già ricordato la riunione episcopale del maggio 1936, nella quale furono affrontati gli aspetti organizzativi del Congresso. Ma c'è anche una presenza diretta della Compagnia di Gesù nel programma delle giornate.

Il 18 settembre era prevista una relazione di padre Alfonso Martin, gesuita e rettore del Pontificio Seminario regionale sardo di Cuglieri, dedicata al rapporto tra Eucaristia e sacerdozio. È un dato significativo, perché rivela il collegamento tra il Congresso e il progetto educativo del Seminario. Il sacerdote viene presentato come figura centrale della vita ecclesiale, chiamata a trovare nell'Eucaristia il fondamento della propria santificazione e del proprio ministero.

Questa impostazione corrisponde a una cultura religiosa nella quale il sacerdozio occupava una posizione fortemente centrale.

Ma il programma del Congresso non si esauriva nella formazione del clero. Vi erano interventi dedicati alla famiglia, alla gioventù, alla vita quotidiana dei fedeli, all'educazione religiosa e all'apostolato dei laici. Anche in questo possiamo

cogliere una tensione caratteristica del tempo: da una parte una concezione gerarchica della Chiesa, dall'altra il bisogno di raggiungere l'intera società attraverso una rete di associazioni e di iniziative pastorali.

Parlando di Cuglieri, non posso naturalmente dimenticare la diocesi di Bosa, alla quale il Seminario regionale apparteneva territorialmente. Per me questo legame non è soltanto un dato istituzionale. È anche una parte della mia storia personale, della mia formazione e dei miei ricordi.

Il Seminario di Cuglieri, con la sua presenza imponente e con le centinaia di giovani che vi si preparavano al sacerdozio, ha rappresentato per decenni un elemento fondamentale della vita religiosa e sociale del Montiferru e dell'intera diocesi. Dopo le difficoltà della Seconda guerra mondiale affrontate dai seminaristi grazie alla generosità degli abitanti di Cuglieri, negli anni Sessanta, durante l'episcopato di mons. Francesco Spanedda, anche Bosa conobbe l'esperienza di un Congresso eucaristico, in un clima ecclesiale che ormai si stava profondamente trasformando. Il confronto con Ozieri 1936 è particolarmente interessante. Erano trascorsi alcuni decenni, segnati dalla guerra, dalla caduta del fascismo, dalla nascita della Repubblica e da profondi mutamenti della società italiana. Ma soprattutto era in corso il Concilio Vaticano II.

Ricordo ancora l'emozione con la quale mons. Spanedda, nella cattedrale di Bosa, ci parlava del Concilio e delle sue novità. Ci trasmetteva il senso di un avvenimento straordinario, destinato a cambiare profondamente la vita della Chiesa. La liturgia, il rapporto tra sacerdoti e laici, l'ecumenismo, la libertà religiosa, il dialogo con il mondo contemporaneo: erano temi che aprivano prospettive nuove. Non tutto cambiò immediatamente, naturalmente. Le istituzioni conservavano abitudini consolidate, i linguaggi si trasformavano lentamente e le resistenze non mancavano. Ma era ormai evidente che una stagione si stava concludendo.

Il Congresso di Ozieri del 1936 e quello diocesano celebrato a Bosa negli anni Sessanta sotto mons. Spanedda appartengono dunque a due momenti differenti della storia ecclesiale. Nel primo prevaleva ancora un modello fortemente gerarchico, nel quale la mobilitazione dei fedeli era orientata e diretta dall'alto. Nel secondo cominciavano ad affermarsi, pur tra difficoltà e contraddizioni, le esigenze di una partecipazione più consapevole e di un rapporto nuovo tra Chiesa e società.

Questa trasformazione avrebbe investito anche il Seminario di Cuglieri. Il suo trasferimento a Cagliari, all'inizio degli anni Settanta, rappresentò una cesura dolorosa, sulla quale abbiamo discusso a lungo e sulla quale non mancarono valutazioni contrastanti. Ma quell'evento deve essere collocato nel contesto di un più vasto processo di rinnovamento della formazione sacerdotale.

Vorrei ora proporre un ulteriore collegamento.

Il Congresso del 1936 appartiene alla stagione aperta dal primo Concilio plenario sardo del 1924. Molti decenni più tardi, tra il 1987 e l'inizio del nuovo secolo, la Chiesa isolana avrebbe affrontato nuovamente il problema della propria identità e della propria missione attraverso il secondo Concilio plenario sardo. Anche in questo caso mi sia consentito un ricordo personale.

Ho avuto la possibilità di partecipare in Ogliastra ai lavori delle commissioni antepreparatorie e di seguire dall'interno almeno una parte del dibattito che accompagnò quella nuova stagione conciliare. Era un'esperienza profondamente diversa da quella degli anni Trenta. Non si trattava più soltanto di rafforzare la disciplina ecclesiastica, di coordinare le diocesi o di promuovere grandi manifestazioni religiose. Si avvertiva la necessità di interrogarsi sulla società sarda contemporanea, sui suoi problemi economici e culturali, sulla condizione dei giovani, sulla crisi delle comunità, sui rapporti tra fede e cultura, sulla presenza dei laici e sulla

stessa identità linguistica e storica dell'isola.

Il Concilio Vaticano II aveva modificato profondamente il quadro di riferimento. La Chiesa era chiamata non soltanto a insegnare, ma anche ad ascoltare. Non soltanto a custodire una tradizione, ma a confrontarsi con le trasformazioni della società.

Ricordo, a questo proposito, anche le riflessioni di don Mario Cugusi, che insisteva sulla necessità di una partecipazione autentica delle comunità, dei sacerdoti, dei laici e degli intellettuali alla vita ecclesiale. La distanza rispetto al 1936 è evidente. E tuttavia sarebbe sbagliato immaginare una rottura assoluta. Il primo Concilio plenario, il Seminario regionale, i congressi eucaristici e il secondo Concilio plenario appartengono a una stessa storia, nella quale la Chiesa sarda ha cercato, con strumenti diversi, di superare i particolarismi diocesani e di costruire una più forte coscienza della propria unità.

Il problema dell'unità della Chiesa sarda, con un forte spirito identitario, attraversa tutto il Novecento. Cambiano le risposte, ma rimane la domanda. Ed è proprio questa continuità, fatta anche di profonde discontinuità, che il lavoro di Cabizzosu ci aiuta a riconoscere.

Uno degli aspetti più interessanti del volume è la possibilità di seguire da vicino l'organizzazione delle diverse sezioni congressuali svoltesi a Ozieri. Non si trattava di un'unica assemblea indistinta. Erano previsti incontri specifici per i sacerdoti, per gli uomini, per le donne, per la gioventù maschile e femminile e per i ragazzi. Questa articolazione rifletteva la struttura dell'associazionismo cattolico del tempo, ma permette anche di intravedere una società in movimento.

Le donne partecipavano alle attività organizzative e alle riflessioni sulla famiglia, sull'educazione dei figli e sulla

vita religiosa domestica. I giovani erano chiamati a riflettere sulla propria formazione, sulla vita sacramentale e sull'impegno associativo. Gli uomini venivano sollecitati a testimoniare la fede nella vita quotidiana, nel lavoro e nella famiglia.

Naturalmente, la distribuzione dei ruoli rispecchiava le concezioni sociali degli anni Trenta, molto lontane da quelle che si sarebbero affermate nei decenni successivi. Ma la partecipazione dei laici era reale, e non può essere ignorata.

Il programma delle giornate, che Cabizzosu ricostruisce con grande attenzione, mostra una straordinaria capacità organizzativa.

Questa città divenne il luogo di incontro di persone provenienti da diverse parti della Sardegna. Le autorità ecclesiastiche, i sacerdoti, i rappresentanti delle associazioni e i fedeli contribuirono a trasformare Ozieri in un centro di intensa vita religiosa.

Mi sembra importante non perdere di vista questa dimensione locale. Le grandi ricostruzioni storiche rischiano talvolta di lasciare sullo sfondo i luoghi concreti, le strade, le piazze, le chiese e le persone. E invece la storia della Chiesa è anche storia delle comunità. È fatta di iniziative collettive, di lavoro silenzioso, di preparazione, di ospitalità, di relazioni personali, di entusiasmi e talvolta di conflitti.

Il libro ci aiuta a recuperare proprio questa trama di esperienze volte a custodire la propria memoria e a costruire insieme il proprio futuro.

Prima di concludere, vorrei rivolgere uno sguardo anche alla Chiesa di Ozieri di oggi.

Il vescovo, il nostro caro Corrado Melis, che ha voluto accompagnare con la sua presentazione il volume di Cabizzosu, rappresenta una generazione ecclesiale profondamente diversa

da quella dei protagonisti del 1936. La sua stessa esperienza pastorale, che comprende il servizio come assistente diocesano dei giovani di Azione Cattolica e l'impegno nella formazione dei seminaristi, permette di riconoscere una continuità significativa con alcuni dei temi che abbiamo affrontato. Sono cambiati il contesto storico, le forme della partecipazione, il rapporto tra clero e laici, ma rimane centrale il problema della formazione delle nuove generazioni e della responsabilità delle comunità cristiane.

Anche la storia recente della diocesi, con le sue personalità di rilievo e le sue vicende talvolta dolorose, ci ricorda che la Chiesa non vive fuori dalle contraddizioni del proprio tempo. Penso, naturalmente, alò Cardinale ozierese Mario Francesco Pompedda (partecipai al funerale in Vaticano nell'ottobre 2008, impegnato a Roma in una conferenza della CRUI) ed anche al cardinale Angelo Becciu, originario di Pattada, che ha ricoperto incarichi di grande responsabilità nella Santa Sede e la cui vicenda giudiziaria, ancora aperta, ha suscitato un dibattito intenso e sofferto. Eppure io lo ricordo a Cagliari, il 22 settembre 2013 quando contribuì all'organizzazione della prima visita di papa Francesco fuori dal Vaticano, invitandomi ad intervenire nella Facoltà Teologica sulla storia del primo cristianesimo in Sardegna ed a raccogliere l'esortazione ai laici di essere <<custodi della creazione, del disegno di Dio iscritto nella natura, dell'altro e dell'ambiente>>.

Non è questa la sede per formulare giudizi su questioni che appartengono all'accertamento della giustizia e per le quali devono valere pienamente le garanzie della difesa. Mi sembra però giusto ricordare che la storia delle istituzioni ecclesiastiche non può essere scritta soltanto attraverso le celebrazioni e i successi. Essa comprende anche le difficoltà, gli errori, le controversie e la necessità di fare chiarezza. È una responsabilità che riguarda tanto la ricerca storica quanto la vita delle comunità.

Arrivo così al significato dell'opera che presentiamo. Conosco da molti anni l'impegno scientifico e pastorale di Tonino Cabizzosu e ho avuto più volte occasione di sottolineare il valore del suo contributo alla storia ecclesiastica della Sardegna, fondata sui documenti raccolti negli archivi, alcuni dei quali, come quello di Cagliari, egli ha diretto per decenni. La sua ricerca si distingue per l'attenzione alle fonti, per la capacità di recuperare documenti dispersi e per la volontà di collegare le vicende delle istituzioni ecclesiastiche alla vita delle comunità. Questo volume ne è un'ulteriore testimonianza. Cabizzosu non si limita a ricordare un anniversario.

Ricostruisce il contesto storico, presenta i protagonisti, segue le fasi preparatorie, documenta le adesioni, riproduce i programmi, analizza le relazioni e restituisce la successione delle giornate congressuali.

Ne deriva un quadro articolato, nel quale la storia religiosa incontra la storia sociale, quella culturale e inevitabilmente quella politica. È una scelta di metodo che condivido profondamente.

Lo storico non deve accontentarsi delle celebrazioni ufficiali, ma deve interrogare le fonti, confrontare le testimonianze, riconoscere le contraddizioni e cercare di comprendere gli uomini nel loro tempo. E il 1936, come abbiamo visto, è un anno che richiede particolare attenzione. Il Congresso di Ozieri si colloca tra due grandi crisi della storia europea: quella dei totalitarismi, già pienamente in atto, e quella della guerra mondiale, ormai prossima.

Non possiamo oggi chiedere ai protagonisti del Congresso di prevedere ciò che sarebbe accaduto. Possiamo però osservare come essi cercassero, con gli strumenti culturali e religiosi di cui disponevano, di rispondere ai problemi della loro società. La distanza storica non deve cancellare né i meriti né i limiti di quella generazione.

Vorrei tornare, in conclusione, a Cartagine. Visitando l'anfiteatro, mi sono trovato ancora una volta di fronte alla profondità della storia mediterranea, alla sovrapposizione delle epoche, alla persistenza della memoria religiosa.

Da Cartagine a Ozieri corre una distanza geografica relativamente breve, ma si intrecciano vicende storiche assai diverse.

Il Congresso internazionale di Cartagine del 1930 e quello regionale di Ozieri del 1936 appartengono a una stagione nella quale la Chiesa cercava di rendere visibile, anche attraverso grandi manifestazioni pubbliche, la propria presenza nella società. Oggi quella stagione ci appare lontana. Sono cambiati il linguaggio della fede, le forme della partecipazione, il rapporto tra clero e laici, la sensibilità nei confronti della politica e della società.

Ma rimangono alcune domande fondamentali. Quale rapporto deve esistere tra la fede e la vita pubblica? Come si formano le nuove generazioni? Quale spazio possono avere i laici nella comunità ecclesiale? Come può una Chiesa regionale conservare la ricchezza delle proprie tradizioni senza chiudersi in particolarismi e divisioni?

Sono interrogativi che attraversano il Novecento e arrivano fino a noi.

Il merito di Tonino Cabizzosu è di averci restituito, attraverso i documenti, un momento importante di questo lungo cammino. Non una pagina immobile del passato, ma una storia di uomini e donne, di sacerdoti e di laici, di istituzioni e di comunità, nella quale possiamo ancora riconoscere problemi, aspirazioni e speranze.

Per questo desidero ringraziarlo. Per la pazienza della ricerca, per la fedeltà alla documentazione, per l'amore verso la storia della Chiesa sarda e per la convinzione, che condivido, che conoscere il passato significhi anche

comprendere meglio il nostro presente.

La Magna Charta delle Culture Religiose

Uno spazio comune tra le religioni nel tempo dopo la guerra e dentro la guerra

Magna Charta delle Culture religiose

Galtellì, 7 novembre 2026

Autorità, cari amici,

Da Galtellì, ancora una volta

Ho conosciuto Marco Demetrio De Luca qui a Galtellì ormai molti anni fa. Mi colpì la coerenza di un progetto sulla Magna Charta delle Culture religiose (indirizzata ai seguaci del venerdì, del sabatro e della domenica) che poteva apparire allora persino troppo ambizioso: trovare un terreno sul quale mondi diversi potessero incontrarsi, riconoscere alcuni valori comuni e far sentire insieme la propria voce. Non una nuova religione. Non una religione universale. Non una confusione delle fedi. Ma una famiglia.

De Luca aveva compreso un punto essenziale: se il dialogo comincia pretendendo di risolvere le differenze dottrinali, rischia di fermarsi prima ancora di iniziare. Quelle differenze esistono e non dobbiamo averne paura. Appartengono alla storia, alla coscienza e all’identità delle comunità. Occorre invece cercare uno spazio nel quale sia possibile operare insieme senza rinunciare a sé stessi.

Nella ricostruzione del suo itinerario abbiamo individuato alcuni elementi costanti: la sacralità della vita umana, la sacralità della natura, la dignità della persona, la libertà della coscienza, la responsabilità e la solidarietà. E De Luca comprendeva in questo spazio anche chi non si riconosce in una fede religiosa. Questa mi sembra una prima risposta.

Lo spazio comune non è lo spazio nel quale diventiamo uguali. È lo spazio nel quale le nostre differenze cessano di impedirci di agire insieme.

Una porta aperta: in questi giorni abbiamo parlato di questioni molto concrete: del possibile Parlamento delle Culture Religiose, della Magna Charta, del Codice Etico Universale, di Gerusalemme, del ruolo delle istituzioni internazionali, dei giovani e del Mediterraneo. Andiamo verso il confronto con organismi e istituzioni internazionali.

Ma prima degli strumenti viene il metodo. E il metodo può essere riassunto in poche domande.

Possiamo ascoltare prima di rispondere? Possiamo difendere la nostra identità senza trasformarla in un'arma?

Possiamo riconoscere il dolore dell'altro senza sentirci costretti a dimenticare il nostro? Possiamo usare la memoria per impedire la ripetizione del male anziché per preparare la prossima vendetta? Possiamo pronunciare insieme una parola di verità quando a soffrire non sono "i nostri", ma "gli altri"?

Se possiamo farlo, allora esiste davvero uno spazio comune. Non uno spazio neutrale. Non uno spazio vuoto. Non uno spazio nel quale Dio è assente.

Al contrario: uno spazio nel quale ciascuno entra con la propria fede, la propria storia e la propria coscienza, ma accetta che anche l'altro possa entrare con la sua.

Ed è forse questo il senso più profondo della frase che ci

accompagna: Siamo tutti fratelli. Non perché siamo uguali. Non perché pensiamo nello stesso modo.

Non perché vogliamo cancellare le nostre differenze. Ma perché la diversità non cancella la comune dignità. Nel tempo dopo la guerra e dentro la guerra, questa non può rimanere soltanto una bella affermazione.

Deve diventare responsabilità. Deve diventare metodo. E, da Galtellì, deve provare a diventare azione.

E’ per queste ragioni che il Gruppo di lavoro che abbiamo riunito con Francesco Beltrame Quattrocchi, Gianfranco Saba, Gianfranco Amato, Sergio Pallavicini, Corrado Lacava e altri amici propone oggi il testo – brevissimo – di una Magna Charta “Siamo tutti fratelli”, che è aperta al contributo comune e che comunque vogliamo proporre alla vostra attenzione, con la certezza dei limiti, delle difficoltà, delle speranze del tempo che ci è dato e del mondo che viviamo.



Magna Charta delle Culture Religiose

Le culture religiose monoteistiche, riconoscono la comune dignità di ogni essere umano davanti a Dio e, pur consapevoli delle differenze che caratterizzano le corrispondenti diverse fedi, dichiarano di voler trasformare il tempo del prossimo dopoguerra in un tempo di ricostruzione della fratellanza Pace, giustizia, misericordia, verità, cura dei poveri, ospitalità per lo straniero, custodia del creato, libertà religiosa, responsabilità e speranza appartengono a un patrimonio etico con radici profonde, capace di sostenere un'azione comune.

Nel solco della proposta "Siamo tutti fratelli" di Marco Demetrio De Luca, di *Nostra aetate*, del Documento sulla

Fratellanza Umana, di Fratelli tutti e dei più recenti richiami di Papa Leone XIV e di molte altre Autorità Religiose, la *Magna Charta* viene proposta quale fondamento di operatività concreta tra Religioni, Istituzioni, Scuole, Università e Società Civile.

Impegni comuni

Il testo definitivo identifica i seguenti impegni comuni:

- ***impegno a*** riconoscere in ogni persona una dignità inviolabile, rifiutando colpe collettive, disumanizzazione e discriminazioni fondate su religione, origine, etnia o appartenenza nazionale
- ***impegno a*** porre al centro della ricostruzione poveri, orfani, vedove/i, feriti, persone con disabilità, sfollati, rifugiati, prigionieri liberati e famiglie separate, affinché nessuno resti ai margini del processo di pace
- ***impegno a*** promuovere ricerca della verità e della giustizia, riconciliazione mediante
  memoria delle vittime, responsabilità personale, riparazione del danno, perdono
  liberamente maturato e strumenti di giustizia sia riparativa sia benevolente
- ***impegno a*** rifiutare ogni uso del nome di Dio per giustificare odio, suprematismo,
  vendetta, terrorismo, persecuzione o esclusione dell'altro
- ***impegno a*** proteggere libertà di coscienza e di culto, luoghi santi e patrimonio culturale, favorendo progetti di restauro e custodia condivisa come segni visibili della convivenza ritrovata
- ***impegno a*** contrastare antisemitismo, islamofobia, cristianofobia e ogni forma di
  razzismo attraverso educazione, conoscenza reciproca e responsabilità dei leader

religiosi e civili

- ***impegno a*** creare un Consiglio Permanente Interreligioso per la Fratellanza e la Ricostruzione, con partecipazione significativa di donne e giovani, incaricato di mediazione, educazione, tutela delle minoranze e verifica annuale degli impegni sottoscritti
- ***impegno a*** promuovere Scuole e Università come laboratori di pace, con programmi comuni su religioni, diritti umani, storia delle memorie, cittadinanza, pace, cura del creato e conoscenza e uso responsabile dell'intelligenza artificiale
- ***impegno a*** sostenere una diplomazia delle città sante, dei luoghi di pellegrinaggio e del Mediterraneo, affinché diventino spazi di accesso, ospitalità, incontro e cooperazione tra comunità diverse
- ***impegno a*** misurare il successo della ricostruzione non soltanto con opere e indicatori economici, ma con il ritorno della fiducia, con la riduzione della povertà, la sicurezza delle minoranze, la qualità dell'educazione e la capacità delle comunità di vivere insieme.

IL PALINSESTO DEL SACRO NEL MEDITERRANEO

Luoghi, memorie e responsabilità condivise fra paganesimo, ebraismo, cristianesimo e Islam

Da San Salvatore di Cabras a Gerusalemme e all'Africa

settentrionale

Relazione per il convegno di Galtellì · 6 novembre 2026

INDICE

1. Le molte vite dei luoghi sacri

2. San Salvatore di Cabras: un piccolo Mediterraneo sotterraneo

3. Gerusalemme: la santità contesa

4. I maqāmāt palestinesi: una geografia dei santi

5. I marabout del Maghreb: venerazione, pellegrinaggio e territorio

6. La distruzione dei santuari: Libia e Palestina

7. I pellegrini cristiani e il modello ad loca sanctorum

8. Francesco e il sultano: un incontro nel tempo della guerra

9. La responsabilità verso lo straniero nelle tre tradizioni

10. Dalla memoria dei luoghi alla dignità delle persone



Cari amici,

tornare oggi a Galtellì significa per me tornare a una domanda che ci accompagna ormai da molti anni: che cosa possono fare insieme uomini e donne che credono diversamente, senza rinunciare alla propria identità? Esiste la possibilità di uno spazio comune tra le religioni nel tempo dopo la guerra e dentro la Guerra ? Sono due domande semplici solo in apparenza.

Perché il dialogo diventa facile quando rimane una parola. Diventa molto più difficile quando deve misurarsi con la storia, con le ferite, con le memorie contrapposte, con le guerre; quando l’altro non è più soltanto colui che professa una fede diversa dalla nostra, ma appartiene magari a un

popolo che abbiamo imparato a temere, a giudicare, qualche volta perfino a considerare nemico.

Eppure proprio allora il dialogo diventa necessario.

Il programma di questo Incontro si apre con due frasi che mi sembrano indicare bene il senso del nostro lavoro: «Non esistono spazi nei quali Dio è presente e altri nei quali non lo è». E subito dopo: «La missione del dialogo non è chiudersi ma tenere la porta aperta».

1. Le molte vite dei luoghi sacri

Vorrei iniziare da questa porta aperta. E partire dalla Sardegna ancora una volta, più precisamente dall' ipogeo di San Salvatore di Cabras, per intraprendere un viaggio assai più ampio, attraverso il Mediterraneo, verso Gerusalemme, la Palestina, l'Egitto, la Libia e l'Africa settentrionale.

Il tema che propongo è quello del palinsesto del sacro: la capacità di determinati luoghi di accogliere, nel corso dei secoli, tradizioni religiose differenti, conservandone le tracce materiali, le memorie, talvolta persino le contraddizioni.

Un palinsesto è un manoscritto riscritto, nel quale sotto il testo più recente possono sopravvivere le tracce di quello precedente. Anche il paesaggio religioso del Mediterraneo si presenta spesso in questa forma. Un santuario antico può essere trasformato in una chiesa; una basilica può essere sostituita da una moschea; una tomba venerata può continuare ad attirare visitatori, pur mutando la comunità religiosa che ne custodisce la memoria.

Ma la metafora richiede una precisazione. Non sempre la trasformazione è pacifica; non sempre esiste una continuità dimostrabile; non sempre la nuova tradizione conserva consapevolmente quella precedente. Il palinsesto può nascere dalla sovrapposizione, dall'appropriazione, dalla competizione

e perfino dalla distruzione.

Per questo, accanto ai luoghi sopravvissuti, dovremo considerare quelli cancellati intenzionalmente: tombe di santi, mausolei, moschee, chiese e santuari colpiti nei conflitti politici e religiosi.

L'archeologia e l'epigrafia ci insegnano a riconoscere le tracce materiali di queste vicende. Ma ci pongono anche una domanda che va oltre la ricostruzione del passato: quale rapporto esiste fra la venerazione dei luoghi sacri e la responsabilità verso gli uomini che li abitano, li attraversano o ne vengono esclusi? È una domanda che attraversa, in forme diverse, la Bibbia ebraica, i Vangeli e il Corano.

2. San Salvatore di Cabras: un piccolo Mediterraneo sotterraneo

L'ipogeo di San Salvatore di Cabras offre un'introduzione particolarmente efficace a questo percorso. La presenza dell'acqua, le strutture sotterranee, le immagini e i graffiti hanno attirato l'attenzione degli studiosi fin dalle ricerche di Doro Levi. L'interpretazione delle fasi più antiche rimane complessa, ma è evidente che il monumento conserva testimonianze appartenenti a momenti storici differenti.

Vi compaiono raffigurazioni di divinità e figure mitologiche del mondo romano. Particolarmente significativa è l'immagine di Ercole, messa in relazione con il carattere salvifico dell'eroe, Hercules Soter. Il successivo titolo cristiano di San Salvatore riferito a Cristo – lo stesso Cristo dolente di Galtellì – suggerisce un confronto affascinante fra differenti linguaggi religiosi della salvezza. Non dobbiamo però trasformare un accostamento suggestivo in una continuità cultuale dimostrata.

Il complesso conserva anche iscrizioni latine e greche, un alfabetario greco, disegni di imbarcazioni e testimonianze

della frequentazione del luogo in epoche successive. Fra queste si distingue un graffito arabo, già noto a Doro Levi nel 1938 e da lui interpretato in rapporto a una professione di fede islamica (revisione di Virgilio Martinez Enamorado): *In nome di Dio misericordioso e clemente. Non v'é Dio fuorché Allah e che Muhammad*: *basmala* e *shahada* *Attesto che il paradiso esiste realmente e e l'Inferno esiste realmente*: (Corano, XXII, 7). Le fotografie di Gaetano Ranieri oggi disponibili invitano a riprendere lo studio di questa iscrizione, ma non consentono ancora, da sole, di proporne una lettura integrale sicura.

Non sappiamo con certezza chi l'abbia tracciata, in quale circostanza e con quale rapporto rispetto al culto cristiano del luogo. Sarebbe improprio dedurne una convivenza liturgica fra comunità differenti. Possiamo invece riconoscere in questo piccolo monumento un esempio della circolazione mediterranea di uomini, immagini, scritture e tradizioni.

San Salvatore di Cabras non è dunque il centro geografico del nostro discorso, ma la sua porta d'ingresso: un luogo dal quale è possibile osservare, in miniatura, un fenomeno diffuso su tutte le sponde del Mediterraneo. Le tante lucerne ebraiche e le iscrizioni dei *Beronicenses* di Sulci ci illuminano poi sulla presenza giudaica nella Sardrdegna antica, documentata fino al XV secolo.

3. Gerusalemme: la santità contesa

Se dalla Sardegna ci spostiamo idealmente a Gerusalemme, il tema del palinsesto del sacro assume dimensioni universali. Gerusalemme è città santa per ebrei, cristiani e musulmani, ma ciascuna tradizione vi riconosce memorie, eventi e significati propri.

Per l'ebraismo, l'area del Tempio conserva il ricordo dei due santuari di Gerusalemme, della loro distruzione e della continuità della preghiera. Per il cristianesimo, il Santo

Sepolcro e gli altri luoghi legati alla vita, alla passione e alla risurrezione di Gesù costituiscono il cuore di una geografia della salvezza. Per l'Islam, la Spianata delle Moschee, con al-Aqṣā e la Cupola della Roccia, appartiene alla memoria religiosa della comunità musulmana e alla sua storia monumentale.

Non siamo di fronte a una semplice successione di edifici nei quali una religione abbia sostituito l'altra. Ci troviamo davanti a una città nella quale più tradizioni hanno costruito, spesso contemporaneamente, proprie geografie sacre. La stessa prossimità dei luoghi può favorire il riconoscimento di memorie comuni, ma anche accentuare la competizione.

L'esempio di Gerusalemme ci obbliga a rifiutare una rappresentazione ingenua della convivenza religiosa. La sacralità condivisa non coincide necessariamente con la gestione condivisa. Una memoria comune non impedisce che i diritti sul luogo vengano rivendicati in modo esclusivo.

Un fenomeno analogo, pur con caratteristiche differenti, si osserva a Hebron, presso il complesso della tomba dei patriarchi, venerati nelle tradizioni ebraica, cristiana e islamica. Anche la tomba di Rachele, presso Betlemme, costituisce un caso significativo: la venerazione di una figura biblica riconosciuta attraverso tradizioni diverse non ha impedito che il santuario divenisse un luogo di forti tensioni e di accessi separati.

Il problema non è soltanto religioso. La storia politica, il controllo del territorio, la sicurezza, le migrazioni e le trasformazioni demografiche incidono profondamente sulla vita dei santuari. L'archeologo può ricostruire le fasi di un edificio. Lo storico deve anche chiedersi chi potesse entrarvi, chi ne fosse escluso e quali comunità avessero il potere di definirne il significato.

4. I maqāmāt palestinesi: una geografia dei santi

Accanto ai grandi luoghi monumentali di Gerusalemme esiste una geografia religiosa meno conosciuta, ma non meno importante: quella dei maqāmāt palestinesi.

Il termine maqām può indicare un luogo associato alla memoria di un profeta, di un personaggio venerato o di un santo. Non sempre si tratta di una sepoltura effettiva: talvolta il santuario custodisce una memoria, una tradizione locale, un episodio attribuito a una figura religiosa.

Questi edifici, spesso relativamente modesti, sono distribuiti sulle colline, presso i villaggi, lungo le strade e nei territori agricoli. Molti sono legati a figure conosciute anche dalle tradizioni bibliche: Mosè, Abramo, Lot, Giuseppe, Samuele, Elia.

La loro importanza non risiede soltanto nell'architettura. Essi hanno costituito per secoli luoghi di preghiera, di visita devozionale, di richiesta di benedizione e guarigione, di feste stagionali e di riunione delle comunità.

Particolarmente significativo è il santuario di Nabī Mūsā, nel deserto fra Gerusalemme e Gerico, legato alla memoria di Mosè. Il grande complesso, sviluppatosi attraverso diverse fasi storiche, era il centro di un pellegrinaggio periodico che richiamava fedeli da Gerusalemme e da altre località palestinesi. Gli ambienti destinati all'ospitalità, alla preparazione del cibo e alla permanenza dei visitatori mostrano come un santuario potesse funzionare anche come centro di accoglienza e di socialità.

La documentazione relativa alla candidatura dei maqāmāt palestinesi nella lista propositiva UNESCO sottolinea la diffusione e il valore di queste tradizioni devozionali.

Occorre distinguere il valore documentario dei monumenti dalle ricostruzioni di continuità religiosa proposte nelle tradizioni locali. Non ogni santuario islamico sorto in un luogo più antico dimostra l'esistenza di un culto ininterrotto

fin dall’antichità. Rimane però il dato fondamentale: la Palestina conserva una fitta rete di luoghi nei quali la memoria dei santi e dei profeti si intreccia con la vita quotidiana delle comunità.

5. I marabout del Maghreb: venerazione, pellegrinaggio e territorio

Nel Maghreb, la venerazione di uomini e donne ritenuti particolarmente vicini a Dio ha prodotto una vasta geografia di tombe, mausolei, zāwiya e santuari comunemente indicati, in molte aree, con il termine marabout. La parola ha una storia complessa e può riferirsi tanto a figure religiose quanto ai luoghi che ne conservano la memoria. Anche le pratiche variano da regione a regione.

In molti casi riconosciamo elementi ricorrenti: la visita alla tomba venerata, la ricerca della baraka, la benedizione, le celebrazioni periodiche, la presenza di offerte, l’ospitalità ai viandanti e il ruolo del santuario nella vita della comunità locale.

La visita devozionale, o ziyāra, non va confusa con il ḥajj alla Mecca, che possiede un diverso statuto religioso e costituisce uno dei pilastri dell’Islam. Proprio la ziyāra offre un terreno di confronto interessante con il pellegrinaggio cristiano *ad loca sanctorum.*

In entrambi i casi, il movimento verso una tomba o un luogo venerato contribuisce a costruire una geografia religiosa. Il santuario diventa punto d’incontro fra memoria, devozione, viaggio e organizzazione dell’accoglienza. Le somiglianze non autorizzano però a identificare le due tradizioni: le differenze teologiche e rituali sono importanti, così come le differenti posizioni assunte all’interno dell’Islam sulla liceità di alcune pratiche legate alla venerazione delle tombe.

Un esempio archeologico significativo proviene dalla Tunisia,

dai luoghi dove centinaia di nostri student hanno scavato sulla Collina dei sotterranei. A Uchi Maius, presso Henchir Douamis, le ricerche italo-tunisine hanno documentato un'articolata successione di fasi religiose. La Zaouia Sidi Mohamed Salah è successive rispetto la moschea orientate verso La Mecca costruita sui resti di una basilica paleocristiana a cinque navate, in prossimità del tempio di Esculapio, inserito a sua volta in un paesaggio segnato da tradizioni più antiche.

Il caso è stato studiato nell'ambito delle ricerche archeologiche pubblicate su Uchi Maius, in particolare attraverso il contributo di Pier Giorgio Spanu e Raimondo Zucca sulla basilica paleocristiana. La sua importanza consiste nella possibilità di documentare materialmente la successione topografica di edifici e memorie religiose.

Non sarebbe corretto dedurne automaticamente la continuità degli stessi riti dall'età antica a quella islamica. Uchi Maius non è un caso isolato né necessariamente eccezionale: è uno dei molti luoghi nei quali la storia dei marabout e delle zāwiya si intreccia con quella dei precedenti paesaggi sacri. La sua specificità consiste nella qualità della documentazione archeologica e nella possibilità di verificare sul terreno le trasformazioni.

6. La distruzione dei santuari: Libia e Palestina

Finora abbiamo parlato soprattutto di sopravvivenze e trasformazioni. Ma il palinsesto del sacro comprende anche le cancellazioni. La distruzione di un luogo venerato può rispondere a motivazioni molto diverse: guerre, mutamenti politici, persecuzioni religiose, conflitti fra comunità o opposizioni interne a una stessa tradizione.

La Libia contemporanea offre esempi particolarmente dolorosi. Nel 2012 furono attaccati e distrutti importanti santuari sufi riconosciuti nelo patrimonio mondiale dall'UNESCO, fra i quali quello di Sidi Abd al-Salam al-Asmar a Zliten. Anche a Tripoli

furono colpiti luoghi legati alla venerazione dei santi. In questi episodi ebbero un ruolo gruppi radicali ostili alle pratiche devozionali associate alle tombe e ai mausolei. Sarebbe impreciso descriverli semplicemente come scontri fra sunniti e sciiti. In diversi casi la contrapposizione si sviluppò all'interno dello stesso universo sunnita, fra differenti interpretazioni della religiosità islamica. Il conflitto intorno ai luoghi sacri non riguarda soltanto religioni diverse: può attraversare una medesima comunità di fede.

La distruzione di un marabout non elimina soltanto un edificio. Colpisce una tradizione locale, interrompe una pratica di pellegrinaggio, cancella iscrizioni, arredi e memorie, priva una comunità di un punto di riferimento. La perdita è quindi insieme materiale e immateriale.

Anche in Palestina la vulnerabilità dei luoghi sacri è drammatica. Il conflitto israelo-palestinese coinvolge territori nei quali si concentrano memorie religiose di eccezionale importanza. Le distruzioni e i danneggiamenti del patrimonio culturale e religioso, compresi edifici islamici e cristiani, richiedono documentazione puntuale, senza confondere le diverse responsabilità e circostanze.

Non ogni santuario danneggiato durante una guerra è stato necessariamente colpito per il suo significato religioso; per attribuire una distruzione a un'intenzione specificamente iconoclasta occorrono prove. Ma questa prudenza non diminuisce la gravità della perdita.

Il confronto fra Libia e Palestina è istruttivo proprio perché mostra situazioni differenti: da un lato, attacchi intenzionali contro la venerazione dei santi all'interno del mondo islamico; dall'altro, il patrimonio religioso esposto alla violenza di un conflitto territoriale e politico di lunga durata. In entrambi i casi emerge una responsabilità fondamentale: difendere le testimonianze storiche senza

trasformarle in strumenti di propaganda o di esclusione.

7. I pellegrini cristiani e il modello *ad loca sanctorum*

La venerazione delle tombe dei santi nell'Islam mediterraneo può essere confrontata, sul piano storico e antropologico, con la diffusione dei pellegrinaggi cristiani *ad loca sanctorum.* Fin dall'età tardoantica, le tombe dei martiri divennero luoghi di preghiera, memoria e frequentazione devozionale. Intorno a esse si svilupparono edifici di culto, sepolture privilegiate, celebrazioni periodiche e percorsi di pellegrinaggio.

Roma, Gerusalemme e i grandi santuari dell'Oriente cristiano rappresentano gli esempi più conosciuti. Ma il fenomeno interessa anche le province africane e le isole del Mediterraneo.

La Sardegna offre una documentazione significativa: i santuari di San Gavino a Turris Libisonis, di San Simplicio a Olbia, di Sant'Antioco a Sulci, di Sant'Efisio a Nora, di San Saturnino a Carales e di San Lussorio a Forum Traiani mostrano la diffusione territoriale del culto martiriale. Questi luoghi appartengono a una rete mediterranea, non a una storia esclusivamente insulare.

Le testimonianze epigrafiche invitano alla cautela nell'uso della parola *peregrinus*, Pellegrino. In latino essa può indicare lo straniero, il non cittadino, l'uomo lontano dalla patria e, in determinati contesti, il pellegrino religioso. Non tutti i numerosi peregrini ricordati dalle iscrizioni devono quindi essere identificati con devoti in viaggio verso un santuario.

Questa precisazione è essenziale anche per il confronto con il mondo islamico. La presenza di un luogo venerato non dimostra automaticamente l'esistenza di un pellegrinaggio organizzato; occorre cercarne le tracce nei testi, nelle iscrizioni, nelle strutture di accoglienza e nella documentazione delle

pratiche.

Al tempo stesso, l’analogia fra la visita alle tombe martiriali cristiane e la ziyāra islamica permette di porre una domanda comune: come si organizzavano le comunità per accogliere chi arrivava da lontano? È qui che il discorso sui luoghi sacri incontra quello sulla solidarietà, come sul camino di Santiago.

8. Francesco e il sultano: un incontro nel tempo della guerra

Un episodio del Medioevo può aiutarci a comprendere il significato umano di questo attraversamento delle frontiere. Nel 1219, durante la quinta crociata, Francesco d’Assisi incontrò in Egitto, presso Damietta, il sultano ayyubide al-Malik al-Kāmil. Le fonti medievali testimoniano l’episodio, pur raccontandolo con accenti e finalità differenti. Non conosciamo le parole esatte scambiate fra i due protagonisti, né possiamo attribuire loro le categorie del dialogo interreligioso contemporaneo. Francesco era mosso anche da un’intenzione missionaria. Il sultano agiva in un contesto politico e militare segnato dalla guerra.

Rimane tuttavia significativo che l’incontro sia avvenuto attraversando una linea di ostilità. Nella Regola non bollata, Francesco raccomanda ai frati che si recano fra i musulmani di evitare liti e dispute e di manifestare la propria fede attraverso un comportamento rispettoso. Eppure il rapporto era percepito inizialmente come diverso, estraneo o nemico. La vicenda francescana ci ricorda che il superamento di una frontiera non richiede necessariamente la cancellazione delle differenze religiose. Richiede, prima di tutto, il riconoscimento dell’altro come persona.

9. La responsabilità verso lo straniero nelle tre tradizioni

Arriviamo così all’ultima parte del nostro percorso. Le religioni del Mediterraneo hanno costruito santuari, definito itinerari di pellegrinaggio e conservato memorie di santi e

profeti. Ma le loro Scritture contengono anche precetti che riguardano direttamente i rapporti fra gli uomini.

Nella Bibbia ebraica, lo straniero, l'orfano e la vedova sono figure ricorrenti della vulnerabilità sociale. Il Deuteronomio ricorda che Dio rende giustizia all'orfano e alla vedova e ama lo straniero, al quale procura pane e vestito. Di conseguenza, Israele è chiamato ad amare lo straniero, ricordando di essere stato straniero in Egitto (Deuteronomio 10,18–19). La memoria dell'esperienza storica diventa fondamento di un obbligo morale.

Il medesimo libro prescrive di lasciare parte del raccolto allo straniero, all'orfano e alla vedova (Deuteronomio 24,19–22). Non si tratta soltanto di un invito alla generosità individuale, ma di una regola che interviene nella distribuzione delle risorse. Anche i profeti denunciano l'oppressione dei più deboli.

Nei Vangeli, questa attenzione assume una particolare intensità. La parabola del buon Samaritano, nel Vangelo di Luca (10,25–37), attribuisce il comportamento misericordioso a un uomo appartenente a un gruppo percepito come religiosamente estraneo. Il prossimo non viene definito soltanto dalla comune appartenenza, ma dall'azione compiuta verso chi soffre.

Nel Vangelo di Matteo, il giudizio finale è presentato attraverso gesti concreti: nutrire l'affamato, dissetare l'assetato, accogliere il forestiero, vestire chi è nudo, visitare il malato e il prigioniero (Matteo 25,31–46). L'accoglienza dello straniero acquista così un significato religioso centrale. : Gesù si identifica con lo straniero bisognoso (ξένος, in latino *hospes*): <<Ero forestiero e mi avete ospitato…>> (Matteo 25, 35): in latino: *hospes eram, et collegistis me: nudus, et cooperuistis me: infirmus, et visitastis me: in carcere eram, et venistis ad me*.

Nel Corano, la pietà è associata alla fede, ma anche al dono

dei beni ai parenti, agli orfani, ai poveri e al viandante (sura 2,177). La sura 4,36 richiama il dovere di comportarsi bene verso gli orfani, i poveri, i vicini e il viandante. La sura 9,60 include il viandante, ibn al-sabīl, fra i destinatari delle elemosine prescritte. La sura 93,9–10 ammonisce a non opprimere l'orfano e a non respingere chi domanda aiuto.

L'istituto della zakāt esprime, in forme proprie dell'Islam, il legame fra obbligo religioso e redistribuzione delle risorse. Sarebbe scorretto equiparare senza distinzioni le norme della Torah, la carità cristiana e la zakāt islamica. Esse appartengono a sistemi teologici, giuridici e storici differenti. È però possibile riconoscere una convergenza di responsabilità: la relazione con Dio non può essere separata dal comportamento verso chi è privo di protezione.

L'epigrafia tardoantica ci mostra come tali valori potessero diventare motivo di riconoscimento pubblico. A Turris Libisonis, l'epitafio di Matera la ricorda come *auxilium peregrinorum*, sostegno degli stranieri o dei viandanti. A Olbia, l'iscrizione di Secundus conserva un elogio ancora più esplicito: *pater orfanorum, inopum refugium, peregrinorum fautor*. Padre degli orfani, rifugio dei poveri, sostenitore dei peregrini. A Tharros Secundus è dichiarato degno e dolcissimo per i suoi meriti, uomo di grande integrità, padre degli orfani, rifugio dei poveri, soccorritore dei pellegrini, religiosissimo e impegnatissimo.

Queste parole meritano di essere poste accanto ai precetti delle Scritture. Non perché possano dimostrare l'applicazione di uno specifico versetto, ma perché documentano una comunità che riconosceva come virtù degne di memoria l'assistenza ai poveri, agli orfani e agli stranieri. La Sardegna ritorna così alla fine del nostro viaggio, non come eccezione, ma come testimonianza concreta di un fenomeno mediterraneo più ampio. L'iscrizione di Turris che ricorda la *dies tremenda iudicii* non è lontana dall'idea di risurrezione nel Corano, quando

scoccherà l’ultimo giorno (II,8): il giorno estremo, l’Ora, il giudizio universale, il giorno della Riunione o della Discriminazione (*fasl*): allora le stelle si spegneranno ed il cielo si spaccherà, i monti si sfasceranno e verrà soffiato nel Corno, sarà dato fiato alle trombe per annunciare il seconto arrivvo di Gesù, si udrà il Grido e saranno usate le bilance ed i registri per la Resa dei Conti; allora alla vigilia della fine del mondo risorgeranno i peccatori con gli occhi azzurri ed i visi neri destinati al fuoco eterno gettati verso la Geenna e l’inferno (*giahîm*), come bestiame verso l’abbeverata e risorgeranno anche i giusti (*siddîq*), i timorati, i martiri (*shahîd*), che dimoreranno in eterno in Paradiso.

10. Dalla memoria dei luoghi alla dignità delle persone

Possiamo ora tornare alla domanda iniziale. Che cosa ci insegna il palinsesto del sacro? Ci insegna anzitutto che nessun luogo può essere compreso soltanto attraverso la sua fase più recente.

L’ipogeo di San Salvatore di Cabras conserva tracce appartenenti a mondi differenti. Gerusalemme rende visibile la forza delle memorie religiose, ma anche la loro possibile contrapposizione. I maqāmāt palestinesi e i marabout del Maghreb mostrano come la venerazione dei santi abbia costruito una geografia capillare di luoghi, itinerari e comunità. Uchi Maius permette di osservare archeologicamente una successione di edifici e significati religiosi.

La Libia e la Palestina, oggi anche l’Arabia Saudita con i suoi luoghi santi, ci ricordano, invece, che questo patrimonio non è al riparo dalla violenza. Un santuario può essere trasformato; può perdere la sua funzione; può essere abbandonato. Ma può anche essere deliberatamente distrutto, nel tentativo di cancellare una pratica religiosa o una memoria collettiva.

La tutela dei luoghi sacri non è dunque soltanto un problema di conservazione monumentale. Riguarda il diritto delle comunità a conoscere e trasmettere la propria storia.

Lo storico e l'archeologo hanno, in questo ambito, una responsabilità specifica: distinguere ciò che è documentato da ciò che è soltanto ipotizzato, non attribuire ai monumenti significati imposti dalle esigenze del presente, riconoscere le discontinuità senza cancellare le sopravvivenze.

Ma la storia dei pellegrinaggi suggerisce anche una seconda responsabilità. I luoghi sacri sono sempre stati attraversati da persone: fedeli, stranieri, viandanti, poveri, malati, uomini e donne in cerca di protezione. Le grandi tradizioni religiose del Mediterraneo, pur nelle loro differenze, ci ricordano che queste persone non possono essere ridotte a presenze marginali.

Le iscrizioni di Matera e Secundus ci consegnano un linguaggio sorprendentemente attuale: sostegno dei viandanti, rifugio dei poveri, padre degli orfani. Non sono formule astratte. Sono parole incise nella pietra per conservare la memoria di comportamenti considerati esemplari. Come non pensare a Giobbe 19, 23-24: "Oh, se le mie parole fossero scritte ! se fossero consegnate in un libro ! se con lo scalpello di ferro e col piombo fossero incise nella roccia per sempre ! "

Custodire un santuario significa rispettare le tracce di coloro che lo hanno costruito e frequentato. Ma custodire la memoria del sacro dovrebbe anche aiutarci a riconoscere la dignità delle persone che vivono oggi intorno a quei luoghi, che li attraversano o che sono costrette ad abbandonarli.

Il Mediterraneo è stato ed è uno spazio di incontri, ma anche di guerre, deportazioni, esili e migrazioni forzate. Non possiamo trasformarne la storia in un racconto rassicurante di armonia fra le religioni. Possiamo però riconoscere, dentro quella storia, gesti e precetti che invitano a non lasciare

soli i più deboli.

Le pietre possono conservare la memoria di molti culti. Le iscrizioni possono restituirci nomi, immagini e parole dimenticate. I santuari possono sopravvivere per secoli, oppure scomparire in poche ore sotto la violenza degli uomini. Ma il significato più alto di questa memoria non consiste soltanto nella sopravvivenza dei monumenti.

Dai luoghi alle persone: è questo il passaggio che il palinsesto del sacro ci invita a compiere. Perché il rispetto delle memorie religiose, se vuole avere un significato nel nostro tempo, deve accompagnarsi al riconoscimento della dignità umana, soprattutto là dove essa è più esposta alla sofferenza, all'esclusione e alla violenza.

Journée en hommage au Professeur M'hamed Hassine Fantar pour célébrer ses 90 ans

Institut français de Tunisie · Jeudi 5 novembre 2026 · 15h00–18h00

Attilio Mastino

Cher M'hamed, chers amis et collègues,

C'est une immense joie de célébrer aujourd'hui les quatre-vingt-dix ans de M'hamed Hassine Fantar, l'un des plus éminents spécialistes de la civilisation phénicienne et punique, mais surtout un ami auquel nous unissent des

décennies de rencontres, de collaboration scientifique sur le patrimoine et d'affection. Je voudrais évoquer quelques moments d'une histoire qui a profondément rapproché la Tunisie et la Sardaigne.

Le premier nous ramène à Monte Sirai, aux années pionnières des recherches entreprises sous l'impulsion de Sabatino Moscati et de Ferruccio Barreca. Piero Bartoloni a conservé un souvenir précis de cette époque : en 1965, Dalila et Mohamed Fantar, alors étudiants à la Sorbonne, à Paris, arrivèrent en Sardaigne et participèrent ensemble aux fouilles de la nécropole punique à hypogées. En 1966, Mohamed fouilla une habitation dans l'insula B de l'agglomération, que les archéologues baptisèrent dès lors affectueusement « Casa Fantar ». Ce n'est pas seulement un épisode de l'histoire des fouilles : c'est le témoignage concret d'une collaboration entre les deux rives de la Méditerranée, née sur le terrain et devenue amitié. En juillet 2011, M'hamed revint à Monte Sirai avec son fils Mounir et son petit-fils Hassin : une image émouvante de la continuité entre les générations.

Le deuxième moment concerne son engagement en faveur du patrimoine tunisien. Directeur général de l'Institut National d'Archéologie et d'Art de 1982 à 1987, puis engagé au sein de l'Institut National du Patrimoine, Fantar a su conjuguer la recherche avec la protection du patrimoine, la mise en valeur des monuments et la formation de nouvelles générations de chercheurs. Son œuvre a contribué à redonner à la civilisation punique la place centrale qui lui revient dans l'histoire de la Méditerranée.

Le troisième moment nous est particulièrement cher : le 22 février 2008, l'Université de Sassari lui décerna le titre de docteur honoris causa, à l'initiative de Piero Bartoloni. Sa leçon, *Les Puniques et la Sardaigne*, exprimait de la plus belle manière le sens d'une histoire partagée. Ce fut la reconnaissance d'une carrière scientifique extraordinaire, mais aussi d'un lien profond et durable avec notre île.

Enfin, je voudrais rappeler sa participation aux colloques de *L'Africa romana*. Dans ses communications, il aborda le mythe de Marsyas, les survivances de la civilisation punique, l'épigraphie punique et néopunique de la Tunisie, ainsi que la ville punique en Afrique du Nord. Mais je me souviens surtout des paroles par lesquelles il conclut le Xe colloque. Après avoir souligné la richesse des connaissances acquises et l'importance des nouvelles générations de chercheurs, il tint à rappeler la valeur des liens humains et de l'amitié nés au cours de nos rencontres. Et il termina par ces mots que je n'ai jamais oubliés : « Nous sommes maintenant en train nous aussi de reconstruire la Méditerranée ». Près de vingt ans plus tard, lors du XIXe colloque de Sassari, en 2010, Fantar revint sur cette idée dans une communication au titre particulièrement significatif : *L'Africa romana pour une Méditerranée solidaire*. Il ne s'agissait plus seulement de reconstituer, grâce à la recherche, une histoire partagée, mais aussi de contribuer à bâtir un avenir commun, dans la paix, la solidarité et le respect des différences.

Je crois que ces paroles expriment le sens le plus profond de son enseignement et de notre longue amitié. Nous reconnaissons aujourd'hui encore la leçon la plus précieuse qu'il nous a transmise : connaître le passé pour construire un avenir fondé sur le dialogue, la solidarité et le respect des différences.

Cher M'hamed, merci pour ton savoir, pour ta générosité et, surtout, pour ton amitié.

Joyeux anniversaire, cher M'hamed !

I 30 anni del Comune di Padru, 30 ottobre 2026

Signor Sindaco, gentili Autorità, care cittadine e cari cittadini,

desidero rivolgere anzitutto il mio saluto all'intera comunità di Padru, che oggi celebra i trent'anni della propria autonomia comunale. E alla sua rappresentanza istituzionale, al Sindaco, alla Giunta, al Consiglio comunale e alle autorità presenti.

Ritorno oggi in un luogo che amo, dove ritrovo anche anti miei ex studenti, come Maria Luisa.

Questo salute non è un fatto di cortesia. È un modo per ricordare che le istituzioni esistono per le comunità che rappresentano, e che prima del Comune come ente amministrativo viene la comunità degli uomini e delle donne che gli danno vita.

Un grande giurista romano, Ulpiano, vissuto tra il II e il III secolo dopo Cristo, scriveva, nel secondo libro del suo commento all'Editto, un passo conservato nel Digesto di Giustiniano:

«Et proprie quidem municipes appellantur muneris participes, recepti in civitatem, ut munera nobiscum facerent».

Propriamente si chiamano *municipes* coloro che partecipano agli oneri della comunità, accolti nella cittadinanza perché condividano con gli altri i doveri pubblici.

È una definizione straordinaria. Il *municipium* non è soltanto un luogo, un insieme di case, un territorio delimitato da confini. È una comunità di persone che condividono responsabilità, obblighi, interessi, una vita collettiva.

Nella stessa parola *municipium* è racchiusa l'idea del *munus,* del compito pubblico, dell'onere che si assume nei confronti degli altri.

Naturalmente, il municipio romano non era il Comune democratico dei nostri giorni. Le città dell'impero avevano condizioni giuridiche differenti, e la partecipazione alla vita pubblica non era aperta a tutti come nella nostra democrazia costituzionale. Ma vi era già un'idea destinata ad attraversare i secoli: una comunità possiede una propria identità civica e può esprimerla attraverso istituzioni, magistrature e responsabilità collettive.

La storia dei Comuni medievali italiani avrebbe dato a questo principio nuove forme, attraverso le esperienze di autogoverno cittadino sviluppatesi soprattutto a partire dall'XI e XII secolo. E la nostra Costituzione repubblicana ne avrebbe riconosciuto il valore in un quadro profondamente nuovo, fondato sulla sovranità popolare, sulla democrazia e sull'eguaglianza dei cittadini. L'articolo 5 della Costituzione contiene una formula che vorrei ricordare oggi: «La Repubblica, una e indivisibile, riconosce e promuove le autonomie locali». Riconosce e promuove: due verbi che esprimono un programma politico e civile. La Repubblica riconosce le autonomie perché le comunità territoriali possiedono una loro storia, una loro identità, una loro capacità di organizzazione. E le promuove perché l'autonomia non deve restare un'affermazione astratta, ma deve tradursi nella possibilità concreta di amministrare gli interessi collettivi.

L'articolo 114, nel testo oggi vigente, pone i Comuni tra gli enti costitutivi della Repubblica e ne riconosce l'autonomia, con propri statuti, poteri e funzioni. È una concezione alta della vita democratica: il Comune non è semplicemente un ufficio periferico dello Stato, ma un'istituzione fondamentale attraverso la quale i cittadini partecipano al governo della cosa pubblica.

Ecco perché la nascita di un nuovo Comune è sempre un avvenimento importante. Il Comune nasce giuridicamente in una data precisa, ma la comunità che esso rappresenta esiste già, spesso da molti secoli.

È proprio ciò che è avvenuto a Padru. Il 3 gennaio 1996, con la legge regionale numero 1, Padru divenne un Comune autonomo, separandosi da Buddusò, con i suoi 160 kmq. e le sue frazioni, oggi con oltre 2000 abitanti. Fu il risultato di un percorso di partecipazione popolare, di iniziative civiche, di una volontà di autogoverno che trovò espressione anche attraverso il referendum.

Quella decisione non cancellava i legami storici con Buddusò, con il Monteacuto, con la Gallura e con il territorio di Olbia. Non interrompeva una storia comune. Riconosceva piuttosto la maturazione di una specifica identità locale e la volontà di assumere direttamente la responsabilità del proprio futuro.

L’autonomia non significa isolamento. Significa capacità di decidere, ma anche responsabilità delle decisioni. Significa poter essere più vicini ai problemi concreti dei cittadini, conoscere le esigenze delle famiglie, degli anziani, dei giovani, delle attività agricole e delle imprese.

Questo è particolarmente importante nella nostra Sardegna, dove la frammentazione degli insediamenti, le distanze e le difficoltà dei collegamenti hanno spesso reso complesso il rapporto tra le comunità e le istituzioni.

I 377 Comuni della Sardegna costituiscono un patrimonio di identità, di memorie, di tradizioni e di esperienze civili. Ma rappresentano anche una grande responsabilità collettiva, soprattutto oggi, quando tanti piccoli centri devono affrontare lo spopolamento, l’invecchiamento della popolazione e il rischio di perdere servizi essenziali.

Trent’anni possono sembrare pochi nella storia delle

istituzioni, ma sono un periodo sufficiente per misurare la forza di una scelta e per riconoscere il lavoro di coloro che hanno contribuito a darle concretezza.

E qui desidero menzionare con particolare affetto Antonio Satta, primo sindaco di Padru, al quale mi lega un sentimento di amicizia personale. Antonio Satta ha guidato il Comune per vent'anni – con Gavino Mandras -, attraversando una fase decisiva della sua storia istituzionale.

Perché ottenere l'autonomia è un traguardo importante, ma costruire concretamente un Comune è un'impresa ancora più impegnativa. Significa organizzare gli uffici, affrontare le esigenze quotidiane, costruire un rapporto di fiducia con i cittadini, programmare le opere pubbliche, assicurare i servizi e soprattutto dare forma a un'identità istituzionale condivisa. La storia delle istituzioni non è fatta soltanto di leggi, di deliberazioni e di atti amministrativi. È fatta di persone, di scelte, di sacrifici e di responsabilità. Ed è giusto che oggi la comunità di Padru ricordi coloro che hanno contribuito alla conquista e al consolidamento della sua autonomia.

Ma vorrei ora spostare lo sguardo molto più indietro nel tempo. Perché Padru è un Comune giovane, ma il suo territorio possiede una storia antichissima.

Siamo in una zona di grande interesse storico e geografico, lungo il sistema di comunicazioni che in età romana collegava Olbia a Karales, attraversando l'interno della Sardegna, la direttissima per mediterranea, che metteva in relazione il porto di Olbia con le regioni centrali e meridionali dell'isola, favorendo la circolazione di uomini, merci, eserciti, esperienze culturali e modelli di vita. Questo territorio fino alla terrazza di Monte Nieddu a mille metri di altitudine e Sa Pinedda, verso il parco di Tepilora, non era dunque una periferia isolata, ma partecipava a una rete di rapporti che univa le coste e le zone interne della Sardegna.

E non possiamo dimenticare che, a breve distanza da qui, nel territorio di Buddusò, in località Sos Muros, si trovano le sorgenti del Tirso, il grande fiume che divideva la Barbaria dirigendosi verso il golfo di Oristano.

È un richiamo geografico che possiede anche un valore simbolico: siamo in una terra di sorgenti, di percorsi, di collegamenti, in un territorio vede che mette in comunicazione la Gallura, il Monteacuto e le regioni interne della Sardegna. Le strade e i corsi d'acqua verso il fiumme Lerno hanno contribuito, in epoche diverse, a definire la geografia degli insediamenti, delle attività produttive e dei rapporti tra le comunità. Il nome stesso di Padru secondo Massimo Pittau corrisponde all'appellativo logudorese *padru,* prato, terreno pascolativo comunale, dal latino *pratum*, che allude al paesaggio che si apriva allo sguardo di chi pensava alla Urrà di un tempo lontano, nei Saltos de Josso, in mezzo ai bochi di Pedra Bianca.

Le tracce della civiltà nuragica ci ricordano che questi territori erano già inseriti in sistemi di occupazione e di utilizzazione dello spazio molto prima dell'arrivo dei Romani.

Penso soprattutto al sito di Santu Miali, dove le indagini archeologiche condotte da Vanna Canalis hanno restituito testimonianze di straordinario interesse: i resti di una villa rustica romana, un favoloso tesoro di monete, una necropoli con sepolture di diversa tipologia e due basiliche medievali, una caratterizzata dalla singolare struttura biabsidata oggi nel sito di Santa Lucia (magari una Chiesa bizantina di Elia ed Enoch come a Monte Santo).

La presenza di questi edifici ci parla di una nuova fase della storia del territorio, di comunità cristiane, di luoghi di culto e di sepoltura, di una continuità di frequentazione che attraversa epoche e trasformazioni profonde. La posizione geografica di Padru, tra il Monteacuto e la Gallura, ci invita a riflettere anche sulla complessità dei confini storici della

Sardegna medievale. Non dobbiamo infatti proiettare sul passato le delimitazioni amministrative e geografiche attuali. Nel Medioevo, il territorio di Padru, pur trovandosi in un'area geograficamente prossima alla Gallura, apparteneva al Giudicato di Torres o di Logudoro, e non al Giudicato di Gallura. È una distinzione che emerge con chiarezza anche dagli studi di Dionigi Panedda, autore della fondamentale opera *Il Giudicato di Gallura*, che collocava Padru e Berchiddeddu al di fuori dei confini del giudicato gallurese. La stessa persistenza della parlata logudorese costituisce un elemento importante dell'identità culturale di questa comunità. Padru rappresenta dunque un interessante territorio di incontro, nel quale la prossimità geografica alla Gallura si accompagna a una più antica appartenenza istituzionale al Logudoro. È una storia di confini, ma soprattutto di relazioni, di scambi e di continuità territoriali che hanno attraversato i secoli.della ricchezza storica di Santu Miali. Durante gli scavi è stato recuperato, dietro l'altare della chiesa biabsidata, un importante ripostiglio monetale, composto da circa 3.500 denari minuti di Genova. Quelle piccole monete, giunte in questo territorio attraverso circuiti economici e commerciali che superavano largamente i confini locali, ci ricordano che anche le comunità dell'interno della Sardegna partecipavano, in forme diverse, a reti di relazioni assai più vaste.

Non erano mondi chiusi, separati dalla storia mediterranea. Erano territori attraversati da uomini, merci, esperienze religiose e culturali. Naturalmente, la precisa interpretazione del ripostiglio, della sua formazione e delle circostanze del suo occultamento richiede lo studio dei materiali e del contesto archeologico.

L'archeologia non è soltanto lo studio delle cose antiche. È uno strumento per ricostruire la vita delle comunità, per restituire una voce a uomini e donne dei quali spesso non conosciamo neppure il nome. Le tombe, le monete, le ceramiche,

le strutture murarie, gli edifici religiosi sono documenti di una storia collettiva.

Per questo ritengo che la valorizzazione del patrimonio archeologico di Padru possa rappresentare non soltanto un dovere di tutela, ma anche una straordinaria occasione culturale. Occorre coinvolgere le scuole, favorire la ricerca, rendere accessibili e comprensibili le testimonianze del passato, costruire occasioni di conoscenza per i giovani e per i visitatori.

Ed è qui che si incontrano le due dimensioni della celebrazione odierna. Da una parte abbiamo la lunga durata della storia, le testimonianze archeologiche, le tradizioni come quelle raccontate nella leggenda di Bachis Pedde, il paesaggio, la memoria delle generazioni che hanno abitato questi luoghi.

Dall'altra abbiamo la scelta moderna dell'autonomia comunale, la partecipazione democratica, la responsabilità amministrativa, la capacità di progettare il futuro, di sviluppare le tante aziende operanti sul territorio, per diventare un polmone verde per Olbia, un luogo curato, fatto di eleganza e di stile.

Non sono due storie separate. Sono due aspetti della stessa vicenda: la progressiva costruzione di una comunità consapevole della propria identità e capace di assumere responsabilità verso sé stessa.

Torno allora, per concludere, alle parole di Ulpiano. I *municipes* sono i *muneris participes*, coloro che condividono gli oneri della comunità. Oggi diremmo che essere cittadini significa condividere non soltanto diritti, ma anche responsabilità.

L'autonomia non si esaurisce nell'esistenza di un sindaco, di un consiglio comunale, di uno statuto o di un municipio. Vive nella partecipazione dei cittadini, nella solidarietà tra le

generazioni, nella capacità di custodire il patrimonio comune, nella volontà di non lasciare indietro nessuno. Vive nella capacità di offrire ai giovani ragioni per restare, o per tornare, e di costruire un futuro possibile anche nei piccoli centri della nostra isola.

A trent'anni dalla nascita del Comune autonomo, Padru può dunque guardare alla propria storia con orgoglio, ma anche con la consapevolezza delle responsabilità che attendono la sua comunità.

Rivolgo il mio augurio al caro Sindaco Antonello Idini, agli amministratori, a tutti coloro che hanno servito questa istituzione nel corso dei trent'anni, e soprattutto alle cittadine e ai cittadini di Padru, tra i quali ritrovo tanti volti conosciuti ed amici. L'ape del vostro gonfalone mi ha ricordato i luoghi della mia Cartagine, con i versi di Virgilio dedicati ai costruttori della città nuova osservati sotto lo sguardo di Enea: essi erano pieni di ardore, gli sembravano affacendati e impegnati, come migliaia di api in un alveare al principio dell'estate che si davano da fare per produrre il miele che odora di timo. Dunque Padru non è destinato ad essere soltanto un centro satellite di Olbia, ma un ideale e sofisticato luogo di soggiorno, immerso nel verde, in un ambiente molto caratterizzato ed originale. Del resto, l'autonomia non è soltanto il diritto di amministrarsi: è la capacità di riconoscersi come comunità, di custodire la propria memoria e di costruire insieme il proprio futuro.

Buon trentesimo anniversario al Comune di Padru. Grazie a tutti.

Da Sassari ad Asunción. Un accordo, una storia di studi, una prospettiva di cooperazione

Sassari, 15 ottobre 2026, Città metropolitana, ASSLA-ISPROM

Grazie di cuore per avermi coinvolto in questo incontro e per accogliere la mia comunicazione. Vorrei approfittare di questa occasione, dedicata ai cinquant'anni dell'ASSLA e agli strumenti della cooperazione fra l'area mediterranea e l'America Latina, per tornare con la memoria a un episodio che considero significativo degli anni nei quali ebbi l'onore di essere Rettore dell'Università degli Studi di Sassari: la missione ad Asunción e la firma dell'accordo di cooperazione accademica con l'Universidad Nacional de Asunción.

È un ricordo ormai lontano nel tempo, ma che oggi mi sembra acquistare un significato nuovo. Non soltanto perché possiamo guardarlo nella prospettiva dei quindici anni trascorsi. Quel viaggio apparteneva infatti a una storia assai più lunga, che non iniziava con noi e che aveva avuto a Sassari protagonisti di straordinaria importanza. Penso anzitutto a Pierangelo Catalano, al quale vorrei dedicare queste mie parole, e poi a Sandro Schipani, a Giovanni Lobrano, ad Alberto Merler e ai tanti studiosi che hanno costruito negli anni una rete di rapporti tra la Sardegna, Roma e l'America Latina.

Quando, nel 2013, si svolse a Sassari il XXXIII Seminario per la Cooperazione Mediterranea dedicato a Identità latinoamericana e identità mediterranea, volli ricordare proprio come gli studi latinoamericani fossero stati coltivati nella nostra Università fin dagli anni Settanta da Pierangelo Catalano illustre allievo di Giuseppe Grosso come Sandro

Schipani, quest'ultimo direttore del Seminario della Facoltà di Giurisprudenza: studiosi capaci non soltanto di produrre ricerca, ma di «aprire orizzonti nuovi, di creare reti, di suscitare curiosità e passioni profonde».

Oggi il volume dei cinquant'anni dell'ASSLA rende particolarmente visibile questa continuità: negli Addenda compare il Pro memoria «República del Paraguay y tradición republicana romana. 1973-2013». Non è un dettaglio editoriale. È quasi una traccia cronologica della storia nella quale si inserisce anche la missione del 2011.

Credo che proprio la parola rete possa aiutarci oggi a comprendere il senso dell'esperienza di Asunción.

L'arrivo ad Asunción e la firma dell'accordo

La data precisa che è necessario ricordare è il 19 settembre 2011. Quel giorno, ad Asunción firmai con il Rettore dell'Universidad Nacional de Asunción, Pedro Gerardo González, un accordo di cooperazione accademica fra i nostri due Atenei. Il documento stabiliva che la convenzione diventasse immediatamente esecutiva e prevedeva una durata di cinque anni, con rinnovo tacito.

Rivedere oggi quelle firme e quei timbri significa per me recuperare non soltanto un atto amministrativo, ma l'atmosfera di una stagione nella quale l'Università di Sassari cercava consapevolmente di allargare il proprio orizzonte internazionale.

L'accordo nasceva infatti con un'ambizione assai precisa: contribuire allo sviluppo continuo della cooperazione accademica tra l'Italia e il Paraguay, approfondendo i contatti scientifici e culturali e favorendo rapporti diretti tra Facoltà, Istituti e Dipartimenti delle due Università. Non si trattava dunque di un generico protocollo di amicizia. Si prevedevano attività didattiche e scientifiche integrate, visite reciproche di professori e docenti, conferenze,

riunioni, simposi e seminari, mobilità degli studenti, programmi comuni di ricerca e di formazione, scambio di informazioni e di materiale scientifico.

Ma vi era un punto che rendeva quell'accordo particolarmente originale.

L'articolo 3 stabiliva che, almeno inizialmente, la collaborazione sarebbe stata orientata verso il settore del diritto, «con particolare riferimento al pensiero e all'azione» di José Gaspar Rodríguez de Francia. Lo stesso articolo richiamava espressamente una collaborazione iniziata a Roma, in Campidoglio, nel 1990.

Era dunque un accordo rivolto al futuro, ma costruito sulla memoria di un percorso scientifico precedente. E il richiamo al 1990 acquista oggi un significato particolare se lo collochiamo nella più lunga sequenza documentata dal volume: 1973-2013.

Ed è qui che ritorna la figura di Pierangelo Catalano.

Pierangelo Catalano e il Paraguay

Catalano aveva saputo vedere molto presto nel rapporto fra tradizione giuridica romana e America Latina un campo di ricerca che superava la semplice storia della recezione del diritto romano. Si trattava piuttosto di interrogarsi sulla persistenza, sulla trasformazione e talvolta sulla sorprendente vitalità di categorie politiche e giuridiche romane nel mondo latinoamericano.

Nel materiale che avevo preparato in quegli anni ricordavo proprio gli studi di Catalano, Profesor honorario de la Universidad Nacional de Asunción Paraguay dal 1991, sul pensiero giuridico e storico dei padri fondatori della Repubblica del Paraguay e sull'esperienza della codificazione del diritto, con particolare riferimento alla vicenda di José Gaspar Rodríguez de Francia: Nel 1986 Pierangelo Catalano

aveva pubblicato ad Asunción il volume *Modelo institucional romano e independencia: Republica del Paraguat 1813-1870*, Ediciones Comuneros. Quattro anni dopo, per il 150° dalla morte si era svolto a Roma in Campidoglio tra il 17 e il 19 dicembre 1990 il Colloquio internazionale CNR-ASSLA "Pensiero e azione del Dr. Francia, aspetti del diritto pubblico" (Atti Sassari 1991 e 2006). Oggi possiamo presentare la ristampa degli atti nell'ambito del progetto CNR Italia-America Latina (I volume). Del resto sono stati nove i Seminari del CEISAL promossi ad Asunción su José Gaspar Rodrìguez de Francia a partire dal 1996 per iniziativa del Consejo Europeo de invesigacions sociales de America Latina: il bilancio è stato presentato nel dicembre 2023 per il Seminario dei 50 anni dell'ASSLA (Area Mediterraneo-Anérica Latina: instrumentos de cooperación in memoria de Giuseppe Grosso), i cui atti sono ora pubblicati dall'ISPROM.

Il Paraguay diventava così un osservatorio straordinario.

Non era questione di cercare meccanicamente Roma ad Asunción, né di immaginare linee di continuità semplici dove la storia presenta invece fratture, contaminazioni e profonde originalità. Il problema scientifico era più interessante: capire come categorie provenienti dall'esperienza romana fossero state lette attraverso Machiavelli, Rousseau, l'esperienza rivoluzionaria francese e quindi reinterpretate nel processo di costruzione delle nuove repubbliche latinoamericane.

Proprio il giorno della firma dell'accordo, il 19 settembre 2011, nell'anno in cui il Paraguay celebrava il Bicentenario dell'indipendenza del 1811, tenni ad Asunción, a El Cabildo, una relazione dal titolo El uso politico de la Historia romana (después de Maquiavelo), intorno alla figura di José Gaspar Rodríguez de Francia e al modo in cui la tradizione romana, riletta anche attraverso Machiavelli, poteva entrare nella riflessione sulla costruzione di uno Stato libero e durevole: virtù, buone leggi, partecipazione dei cittadini, capacità

delle istituzioni di rinnovarsi.

Il punto di partenza era la secessione della plebe sul Monte Sacro e l'apologo di Menenio Agrippa; da lì passavo a Simón Bolívar, al suo giuramento sul Monte Sacro a Roma del 15 agosto 1805, quindi a Machiavelli, al tribunato della plebe, alla costituzione mista e alla fortuna del modello repubblicano romano.

Il Paraguay entrava naturalmente in questo percorso. Nel processo che aveva seguito la rivoluzione del maggio 1811 erano comparse istituzioni e denominazioni che richiamavano anche il lessico politico dell'antichità: il triumvirato, poi il consolato e infine la dittatura. Come aveva osservato Pierangelo Catalano dietro quelle magistrature vi erano la specifica storia dell'indipendenza paraguayana, i rapporti con Buenos Aires, le esigenze di difesa e la costruzione di un nuovo Stato. José Gaspar Rodríguez de Francia partecipò dapprima al governo provvisorio e alla Junta; nel 1813 fu poi uno dei due consoli della Repubblica e successivamente assunse il titolo di Dictador Supremo e quindi di Dictador Perpetuo.

La parola «dittatura» richiede dunque, in questo contesto, particolare cautela. Non possiamo sovrapporre automaticamente la dictatura della tradizione costituzionale romana, le esperienze politico-costituzionali latinoamericane dell'Ottocento e le dittature autoritarie del Novecento. Proprio questa distanza fra le parole, le istituzioni e le epoche costituisce uno dei problemi storici più interessanti.

Rivedendo oggi le fotografie di quel viaggio, mi colpisce inoltre un elemento che allora avevo certamente percepito, ma che a distanza di quindici anni acquista un significato ancora più evidente. José Gaspar Rodríguez de Francia non apparteneva soltanto ai nostri studi. La sua memoria era presente nello spazio pubblico: nelle statue, nelle targhe commemorative, negli istituti di ricerca e nelle scuole. In una delle immagini di quei giorni compare una targa dell'Instituto de

Investigaciones Históricas Dr. Francia, datata 20 settembre 1990; in altre, studenti partecipano alle celebrazioni con uno stendardo del «Bicentenario de la Independencia Nacional 1811-2011» della Comunidad Educativa Dr. José Gaspar Rodríguez de Francia.

Non voglio attribuire alla data del 1990 della targa un nesso documentario che la fotografia, da sola, non dimostra. Ma è suggestivo che sia proprio il 1990 l'anno richiamato dall'articolo 3 dell'accordo per l'inizio della collaborazione al Campidoglio. Fra il 1990 e il 2011 si intravede così, almeno sul piano della memoria e degli interessi scientifici, una continuità che merita di essere ricordata.

L'accordo universitario firmato quel giorno aveva dunque alle spalle una domanda scientifica autentica e una tradizione di studi già consolidata.

Dalla storia alla cooperazione

Ma sarebbe riduttivo ricordare quell'accordo soltanto per il suo contenuto romanistico e storico-giuridico.

Il testo stesso prevedeva che la collaborazione, partita dal diritto e dagli studi su Francia, potesse essere estesa ad altri settori scientifici e didattici. Questa apertura corrispondeva alla politica internazionale che l'Università di Sassari cercava allora di sviluppare.

Qualche anno dopo, facendo un bilancio del mio mandato, potevo ricordare che il nostro Ateneo aveva ormai costruito una rete di oltre venti convenzioni latinoamericane, dall'Argentina al Brasile, dalla Colombia al Cile, dall'Uruguay al Venezuela. Per il Paraguay ricordavo espressamente due rapporti: quello con la SEAM, Secretaría del Ambiente, e quello con l'Universidad Nacional de Asunción.

È un elemento importante perché ci permette di collocare Asunción dentro una strategia più ampia.

L’internazionalizzazione, almeno come cercavamo di intenderla allora, non doveva consistere nell’accumulazione formale di convenzioni. Doveva significare mobilità delle persone, circolazione delle idee, costruzione di progetti comuni, capacità di mettere in rapporto discipline differenti.

E qui emerge anche uno dei problemi sui quali oggi, a distanza di quindici anni, possiamo riflettere con maggiore libertà.

Firmare un accordo è relativamente facile; farlo vivere è assai più difficile.

Una convenzione universitaria vive soltanto se dietro le istituzioni ci sono persone capaci di trasformare le formule giuridiche in relazioni scientifiche. Vive se un professore parte, se uno studente attraversa l’oceano, se nasce un seminario, se una ricerca viene progettata insieme, se un libro circola da una biblioteca all’altra, se una domanda scientifica nata a Sassari trova ad Asunción un interlocutore e viceversa.

Per questo considero importante ricordare Catalano. Prima ancora che si parlasse con tanta insistenza di internazionalizzazione, egli aveva praticato un’internazionalizzazione fondata sui rapporti personali e scientifici, sulla continuità delle scuole e sulla capacità di costruire comunità di studiosi al di là delle frontiere nazionali.

Paraguay, Sardegna e Mediterraneo

C’è poi un’altra dimensione di quell’esperienza che oggi mi appare forse più nitidamente di allora.

Sardegna e Paraguay sono realtà geograficamente lontanissime. E tuttavia alcuni fili della storia le avvicinano. Ce lo ha ricordato stamane Martino Contu, a proposito del rapporto tra Regno di Sardegna, Uruguay e Paraguay.

Uno di questi passa attraverso la presenza gesuitica. Ricordavo nel 2013 che negli stessi secoli nei quali la Compagnia di Gesù costruiva la propria presenza nel Paraguay, i gesuiti erano protagonisti anche della nascita dell'istruzione superiore a Sassari, la città oggi celebre per la festa Unesco dei candelieri alla vigilia dell'Assunta. Nel 1562 iniziavano le lezioni nel Collegio gesuitico sassarese; nel 1612 il generale Claudio Acquaviva autorizzava il rettore del Collegio a conferire i gradi accademici, mentre lo stesso Acquaviva aveva promosso la costituzione della Provincia gesuitica del Paraguay.

Non voglio naturalmente costruire artificiosi parallelismi.

Mi interessa piuttosto osservare come la storia abbia creato, molto prima di noi, spazi di circolazione delle persone, dei saperi, delle istituzioni e dei modelli culturali. Il Mediterraneo e l'America Latina non sono mondi chiusi e contrapposti. Sono spazi che per secoli si sono incontrati, talvolta drammaticamente, attraverso migrazioni, conquiste, missioni religiose, circolazione del diritto e infine cooperazione scientifica.

Per questo il tema scelto per queste giornate – «Área Mediterráneo-América Latina: instrumentos de cooperación» – mi sembra particolarmente appropriato in Sardegna. Il programma colloca questa riflessione nella sessione dedicata ai Sistemas jurídicos y sistema jurídico latinoamericano («bloque romano-indígena») e richiama esplicitamente, nel titolo della mia comunicazione, l'accordo con l'Universidad Nacional de Asunción e «Las Misiones».

Quindici anni dopo

Che cosa rimane dunque, quindici anni dopo, di quella firma?

Rimangono certamente un documento, alcune fotografie, i ricordi di un viaggio. Ma sarebbe poca cosa se rimanesse soltanto questo.

Rimane anzitutto una concezione dell'Università come istituzione che non può rinchiudersi nei propri confini. Una piccola Università insulare come Sassari, nata in età spagnola, può avere una vocazione internazionale proprio perché la sua storia le insegna che periferia e centro non sono categorie immutabili. La Sardegna è stata per secoli luogo di incontri, sovrapposizioni, partenze e ritorni. L'insularità può diventare chiusura, ma può diventare anche una particolare capacità di guardare oltre il mare.

Rimane poi il valore di una tradizione scientifica. Il rapporto con l'America Latina non nacque durante il mio rettorato e certamente non terminò con esso. Il nostro compito fu, semmai, quello di raccogliere un testimone. Catalano, Schipani e gli altri studiosi avevano aperto strade sulle quali l'istituzione universitaria poteva successivamente camminare.

Rimane infine una lezione sul significato stesso della cooperazione.

Le convenzioni sono necessarie, ma non bastano. Gli atti formali danno stabilità alle relazioni, ma sono le persone a dare loro vita. Guardando oggi le fotografie di Asunción, ritrovo edifici e cerimonie, ma soprattutto incontri, conversazioni e la memoria pubblica di una storia che i nostri studi cercavano di comprendere. È forse questa la condizione perché un accordo universitario non rimanga soltanto sulla carta: creare occasioni nelle quali persone, istituzioni e tradizioni scientifiche possano incontrarsi.

Il 19 settembre 2011 firmammo un documento che parlava di scambio di docenti e studenti, di ricerca comune, di seminari, di circolazione delle informazioni scientifiche. Quindici anni dopo possiamo rileggere quelle parole non soltanto come il programma di allora, ma come un impegno che riguarda ancora il futuro.

E se oggi ricordiamo quella firma, credo che il modo migliore per farlo non sia celebrarla come qualcosa di concluso. È invece domandarci quali di quei ponti siano ancora percorribili, quali debbano essere restaurati e quali nuovi ponti possiamo costruire. Oggi dobbiamo tornare a interrogarci sul significato di quella cooperazione.

In fondo era questo ciò che Pierangelo Catalano e la generazione di studiosi che ci ha preceduto ci avevano insegnato: che dietro la storia del diritto, dietro Roma, dietro il Mediterraneo e l'America Latina, ci sono uomini, comunità e popoli che continuano a interrogarsi reciprocamente.

L'accordo di Asunción appartiene a questa storia. Ed è una storia che, proprio per questo, non considero conclusa.

Luigi Mastino e la coscienza culturale di una comunità

Parole per una comunità. Vent'anni di incontri, libri e memoria nella cultura della Sardegna Bosa Marina, 10 agosto 2026

Ho tentato più volte di convincere Luigi che la presentazione di questo libro non poteva essere fatta dal fratello: l'opera è stata pubblicata da Antonio M. Corda direttore di UNICApress con l'introduzione di Raimondo Zucca, l'amico di sempre, che – lasciandomi sbalordito – questa volta non ha risparmiato cattiverie sul mio conto. E' la vecchiaia che l'ha colpito. Eppure presentare questo libro può creare imbarazzo o creare

dei rischi seri all'autore per l'imprevedibilità di chi vi parla, che magari potrà segnalare qualche omissione, qualche antipatia, qualche incomprensione.

Ho ritrovato in questi giorni il bigliettino di partecipazione della cresima mia e sua, avvenuta nella cappella del vecchio episcopio il 14 agosto di 66 anni fa, nel 1960, con il vescovo Francesco Spanedda. Ora il pavimento è sfondato, parte dell'edificio è crollato, segno mi sembra di una negligenza, più ancora di un'ignoranza che questo libro vuole combattere.

Due fratelli che conoscono l'uno i difetti dell'altro, ma anche amici e avversari in perenne competizione, dalle bellissime capanne sui terrazzi della vigna, arrampicati sui rami dei fichi in campagna, inseguendosi tra i filari della malvasia, oppure correndo sulle montagne di sanse del frantoio sotto casa fino a toccare la volta, impegnati a rubarsi la barca o la macchina, oppure Luigi ad addestrare i cani per la caccia come Romela di Tottoi delle ultime pagine, oppure io ad allevare con amore i cani sdegnosamente rifiutati dai cacciatori come Full del Piceno l'espaniel bellissimo dei miei sogni, gemello di Teodosio dell'Alta Nurra o Rusty. Ma non sono qui per parlare di me, semmai per far riemergere un mondo incantevole che Luigi ritrova all'inizio nelle parole di Adolfo Bellu sulla sua vigna, animata dai mezzadri e dalle donne vestite di nero a inizio novecento, che dal treno che saliva faticosamente sulla collina di fronte voleva quasi raggiungere – ombre e fantasmi – per bussare alle imposte chiuse.

Ci sono libri che raccontano una vicenda, libri che sviluppano una tesi, libri che raccolgono documenti. Ve ne sono altri che sfuggono a ogni classificazione consueta perché la loro vera unità non risiede nella forma esteriore, ma nell'intenzione che li anima. **Parole per una comunità** appartiene a questa seconda categoria. Ad una lettura superficiale potrebbe apparire come un'ampia raccolta di interventi – 76 in tutto – pronunciati nell'arco di oltre vent'anni: 39 presentazioni di

libri, 22 conferenze, commemorazioni, inaugurazioni, incontri letterari, convegni, 7 ricordi di personalità, 7 mostre, più un delizioso epilogo autobiografico, in un'altra vita sono stato un cacciatore. L'indice, con la sua ricchezza e varietà, sembra quasi suggerire una successione di occasioni indipendenti, legate soltanto dalla cronologia. Ma basta procedere oltre le prime pagine per comprendere che questa impressione è ingannevole. Il volume possiede infatti una sorprendente unità interiore. Quell'unità non deriva dall'argomento, perché gli argomenti sono numerosissimi; non deriva neppure dal genere letterario, perché convivono la recensione, il discorso commemorativo, la conferenza storica, l'intervento istituzionale e la riflessione autobiografica. Deriva invece da uno sguardo costante sulla realtà: uno sguardo positivo che considera ogni libro, ogni evento, ogni persona come parte di un'unica grande storia, quella della costruzione della memoria collettiva. È questo il filo rosso che attraversa l'intera opera. Ogni pagina, in fondo, risponde alla medesima domanda: **come si costruisce la coscienza culturale di una comunità?** La risposta di Luigi non è teorica. È concreta. Si costruisce leggendo, studiando, ricordando, incontrandosi, discutendo.

Si costruisce dando valore alle persone che hanno dedicato la propria vita alla crescita civile della città. Per questa ragione il libro non parla soltanto di libri. Parla di uomini e donne. Parla di istituzioni. Parla di scuole. Parla di biblioteche. Parla di associazioni. Parla di piazze. Parla di luoghi nei quali una comunità prende lentamente coscienza di sé.

Nella Premessa l'autore definisce questi testi «parole pronunciate, prima ancora che scritte», nate in occasioni diverse e poi raccolte perché non andassero perdute. Ma subito aggiunge qualcosa di essenziale: esse vogliono costituire «un piccolo contributo alla memoria condivisa». In questa espressione è racchiuso il senso dell'intero progetto

editoriale, il filo che tiene insieme l'intera opera, animata dall'amore poer la Sardegna. Non siamo davanti alla semplice conservazione di documenti. Siamo davanti a un atto di responsabilità. Luigi salva dall'oblio vent'anni di vita culturale. Compie un gesto che, per certi aspetti, ricorda quello degli antichi cronisti cittadini – Ottorino lo è stato – i quali registravano non soltanto i grandi avvenimenti, ma anche gli episodi apparentemente minori, consapevoli che sarebbero stati proprio questi, col passare del tempo, a restituire il volto autentico della loro comunità. È una lezione preziosa anche per noi.

Viviamo in un'epoca dominata dall'immediatezza. Gli eventi si susseguono con tale rapidità da cancellarsi l'un l'altro. Una conferenza termina e già appartiene al passato; una presentazione di un libro si conclude e il suo ricordo sopravvive soltanto nella memoria di chi vi ha partecipato. Luigi reagisce a questa fragilità del presente con un gesto semplice ma decisivo: trasforma la parola pronunciata in parola scritta, l'occasione in testimonianza, la cronaca in storia.

In questo senso, **Parole per una comunità** è un libro controcorrente. Esso ci ricorda che la cultura non coincide con l'evento. L'evento passa. La memoria resta. Ed è proprio la memoria a costruire l'identità di una comunità.

L'architettura di un libro: quando la varietà diventa unità: Ogni libro possiede una propria architettura. Talvolta essa è immediatamente riconoscibile: un romanzo segue il filo di una narrazione, un saggio sviluppa progressivamente una tesi, una raccolta poetica accompagna il lettore attraverso una successione di immagini e di sentimenti. Nel caso di *Parole per una comunità*, invece, l'architettura è meno evidente, ma non per questo meno rigorosa.

A uno sguardo superficiale il volume potrebbe apparire come una semplice raccolta di testi ordinati cronologicamente. In

realtà, esso è costruito secondo una logica assai più profonda, che rispecchia il modo stesso in cui Luigi concepisce la cultura: non come somma di eventi isolati, ma come tessuto vivo di relazioni, esperienze e memorie.

L'indice, che occupa le prime pagine del volume, è già di per sé un documento di straordinario interesse. Le sue sezioni non sono una mera classificazione editoriale, ma delineano un vero itinerario ideale. Dopo la Presentazione e la Premessa, il lettore incontra quattro grandi nuclei: Presentazioni di libri, Convegni, incontri letterari, inaugurazioni e celebrazioni, Personalità bosane da ricordare, Mostre, cui si aggiunge, in chiusura, una pagina intensamente autobiografica intitolata *Quasi una confessione*. Questa scansione non è casuale. Essa descrive le forme attraverso le quali una comunità costruisce la propria identità. I libri rappresentano il momento della riflessione. I convegni e gli incontri quello del confronto. Le commemorazioni custodiscono la memoria. Le mostre testimoniano la creatività artistica. Infine, la confessione personale ricorda che ogni impegno culturale nasce sempre da una vicenda umana. Così il volume assume progressivamente la fisionomia di una vera e propria biografia culturale di una città. Non la biografia di un individuo, ma quella di una comunità.

È difficile trovare, nella recente editoria sarda, un'opera che documenti con tanta continuità oltre vent'anni di vita culturale. Dal marzo del 2003 fino al 2026 sfilano davanti ai nostri occhi decine di iniziative: presentazioni di libri, convegni dedicati alla storia, all'archeologia, all'olivicoltura, alla medicina, alla poesia, alla Resistenza, alla lingua sarda, alle tradizioni popolari. Accanto a esse trovano spazio le inaugurazioni di luoghi simbolici della città, le celebrazioni civili, le mostre d'arte, il ricordo di figure che hanno lasciato un segno nella storia di Bosa e della Sardegna. Questa ricchezza impressiona per quantità, ma ancora di più per qualità. L'autore non registra semplicemente

gli eventi. Li interpreta. Li colloca dentro una prospettiva più ampia. Ogni occasione diventa una finestra aperta sulla storia della Sardegna.

Il primo nucleo del volume, dedicato alle presentazioni di libri, è forse quello più significativo. Non soltanto perché occupa la parte più ampia dell'opera, ma perché rivela immediatamente il metodo di Luigi. Chi abbia partecipato almeno una volta a una presentazione libraria sa quanto facilmente questo genere di incontri possa ridursi a un esercizio di circostanza: qualche elogio all'autore, un breve riassunto dell'opera, qualche citazione e i ringraziamenti finali. Nulla di tutto questo avviene in queste pagine. Il libro non rappresenta mai il punto di arrivo. È sempre il punto di partenza. Ogni volume apre un orizzonte. Ogni autore diventa l'occasione per affrontare problemi che oltrepassano largamente il testo presentato. Il romanzo si trasforma in riflessione sulla società. Il saggio storico conduce a interrogarsi sul rapporto fra passato e presente. La raccolta poetica diventa occasione per parlare della lingua, dell'identità, della memoria. La biografia illumina un'intera stagione della vita civile della Sardegna. È questo il tratto distintivo dell'autore. Le sue presentazioni sono, in realtà, piccoli saggi. Dietro ciascuna di esse si avverte una lunga preparazione.

Le citazioni storiche, i riferimenti letterari, i richiami filosofici non sono mai ornamentali. Servono sempre a collocare il libro entro un contesto più vasto. Il lettore percepisce così che ogni opera nasce dentro una tradizione, dialoga con altre opere, riflette problemi che appartengono all'intera società. Questa impostazione deriva certamente dalla formazione filosofica dell'autore. Il filosofo, infatti, tende spontaneamente a cercare ciò che unisce fenomeni apparentemente diversi. Ed è proprio questo che Luigi fa lungo tutto il volume. Egli non guarda ai singoli libri come oggetti isolati. Li considera tessere di un unico mosaico. Un esempio

emblematico è rappresentato dalla presentazione del romanzo *Abbalughente* di Salvatore Sechi. Pur analizzandone con attenzione la struttura narrativa, Luigi sposta ben presto l'attenzione sui grandi temi che attraversano l'opera: l'emigrazione, il destino dei paesi dell'interno, la ricerca delle radici, la speranza di riscatto della Sardegna. Il romanzo diventa così lo specchio di una condizione collettiva e non soltanto la storia del suo protagonista, Eliseo, emigrato che tornando in un paese in letargo, Sindia, che rischia lo spopolamento, riesce a ritrovare il sapore dolce e amaro di una cultura, di una musica popolare, di una rete di relazioni, di un ambiente naturale che caratterizza le campagne dove era cresciuto da bambino, le terre amate cariche di profumi intensi, di suoni riconoscibili, ricche di colori, abitate dai suoi cari.

Analogamente, presentando i volumi su Bosa (*Bosa, tra le antiche pietre* di Ottorino Mastino), intreccia il ricordo con la storia economica e sociale della città, facendo della biografia individuale il riflesso di un'intera generazione. Le vicende familiari diventano così un modo per raccontare la trasformazione della società bosana nel Novecento, partendo dal fiume e dal mare. Il fiume di Giuseppe Dessì (<<Quella notte Valentina sognò Bosa. Dalla foce del fiume che scendeva al mare serpeggiando per la campagna ricca di frutteti e vigne, vedeva il profilo bruno e diruto del castello Malaspina: ricordava di essere stata felice, giù nei frutteti o scendendo il fiume in barca, tanti e tanti anni prima>>). Il mare di Elio Vittorini: <<Sdraiati sul legno del ponte ci lasciamo spruzzare dalle ondate, aspettando che venga buio. Poche volte nella mia vita sono stato così felice. Così dentro all'incanto di una realtà che dura. Troppo vera; di un di più che non mi lascia pensare che finirà. Davvero credo che non finirà, che andremo all'infinito con questa lentezza, con questa calma verità di vita, a toccare tutti i porti e le isole della terra>>.

Ma questo vale per molti libri presentati come quelli di Ausonio Tanda, quando la riflessione si allarga alla sardità, alla memoria del mondo agro pastorale e ai mutamenti, alla pesca.

Di Mario Filia con *L'ultimo canto del colle* e *Se non loro chi altri*, il celebre "giallo di Borore", Franca Pirisi con *Cara Mamma, ho freddo* (sul secondo conflitto mondiale), *Omne quod Sardinia fert* e *Bratzos pro carvone* (sulla tragedia di Marcinelle). Carlo Sorgia con i suoi gialli ambientati a Bosa, Massimo Rassu sui Templari, Maurizio Corona sul *Bellum Sardum* di Hampsicora.

Del resto ogni storia appartiene sempre a una storia più grande. A questo punto il lettore comprende che il vero protagonista del volume non è il singolo autore presentato, Giuseppe Milia, Giuliana Sias, Rita Mastiinu, Andrea Muroni, Elena Saraceno, Francesco Pala, Anthony Muroni, Vittorio Melis, Bebbo Ardu, Manlio Giombini, Augusto e Cicita Piras, Rosanna Fiorini, Gigi Piu, Giacomo Mameli, Gerardo Severino, Gianni Piu, Antonio Pinna, Angelo Maria Ardu, Antonio Pinna, Vittorio Pinna, Valentina Sechi, Giuseppe Caddeo, Giovanna Benedetta Puggioni. In realtà è la cultura stessa. Una cultura intesa non come patrimonio statico, ma come dialogo continuo fra generazioni, discipline e persone. È una concezione profondamente civile della vita intellettuale, animata a Bosa da personaggi come Giovanni Battista Columbu, Paolo Mereu, Mario Sanna, Eugenio Corda, Vincenza Scampuddu: ho trovato alcuni di questi inserimenti davvero commoventi.

Gli interventi spaziano dalla storia locale alla riflessione civile: Convegni sull'olivicoltura e sulla Malvasia di Bosa; La giornata delle Forze Armate con riflessioni sulla Grande Guerra ("inutile strage"); La Festa della Liberazione con meditazioni sulla Resistenza e sul contributo dei bosani alla lotta partigiana; L'inaugurazione di piazzali e strutture portuali; I cinquant'anni della parrocchia del Sacro Cuore con la figura di Don Paolino; L'intitolazione della sala

consiliare di Sagama al partigiano Pietrino Pinna; L’anniversario dell’UNITRE di Bosa

Bosa, una città che pensa: il laboratorio culturale raccontato. Esistono città che si impongono all’attenzione dello storico per la grandezza dei loro monumenti. Altre per le vicende politiche che le hanno attraversate. Altre ancora per la forza della loro economia o per il ruolo esercitato nelle grandi trasformazioni della storia. Bosa appartiene certamente a tutte queste categorie. La sua lunga vicenda preostorica e protostorica, l’età del municipio romano nell’area di Turris Libisonis fondata da Cesare, la lunga età medievale, il Castello dei Malaspina, il Temo, le antiche concerie, il porto fluviale, la Malvasia DOC, le tradizioni artigianali e marinare ne fanno una delle città più originali della Sardegna. Eppure il libro di Luigi ci invita a guardare Bosa da una prospettiva diversa. Non soltanto come città della storia. Ma come città della cultura. È una distinzione importante. La storia appartiene al passato. La cultura è il modo con cui una comunità continua a vivere il proprio passato nel presente. Ed è precisamente questo che il volume documenta. Pagina dopo pagina assistiamo alla costruzione di un autentico laboratorio culturale. Non attraverso grandi manifestazioni spettacolari. Ma mediante un lavoro paziente, continuo, quasi quotidiano. Presentazioni di libri. Convegni. Conferenze. Mostre. Celebrazioni civili. Incontri con gli autori. Ricerche storiche. Ricordi di cittadini illustri. Testi raccolti in tempi diversi, ma sempre con la voglia di capire e di fissare. Sono iniziative che, considerate singolarmente, potrebbero apparire semplici episodi della vita associativa. Osservate nel loro insieme, rivelano invece un disegno coerente. Esse costruiscono il volto culturale di una città. L’impressione che si ricava dalla lettura è quella di una comunità che non considera la cultura un’attività accessoria, ma una dimensione essenziale della propria vita civile. È un’impressione che trova conferma nell’ampiezza e nella varietà degli argomenti affrontati. Dalle presentazioni

di narrativa e poesia ai convegni sulla storia del territorio, dall'olivicoltura alla Malvasia, dal Castello di Bosa alla lotta partigiana, dalle figure di grandi scrittori sardi e di politici, fino alle mostre di pittura (Elena Saraceno, Giuliana Mastinu per le icone, Luca Sorrentino, Mariano Chelo, Pinna Monne per i murales) di fotografia (Rina Manca), e di filet (La Foce), il volume restituisce l'immagine di una città nella quale la cultura assume forme molteplici e coinvolge istituzioni, associazioni e cittadini. A questo punto emerge con chiarezza un primo carattere distintivo dell'opera. Luigi non separa mai la cosiddetta "alta cultura" dalla cultura popolare, penso al suo rapporto con Alfonsino. Nel suo libro convivono naturalmente il filosofo e il poeta dialettale. L'archeologo e il vignaiolo. Lo storico e il ricercatore locale. Il medico e l'artista. Il docente e l'artigiano.

Troppo spesso siamo portati a pensare che la cultura coincida esclusivamente con l'attività di ricerca altra. Luigi ci propone invece una visione molto più ampia. La cultura nasce ogni volta che una comunità riflette su se stessa. Nasce nella ricerca storica. Ma nasce anche nella poesia. Nasce nella scuola. Ma anche nelle tradizioni popolari. Nasce nei libri. Ma anche nelle testimonianze di vita.

Per questo motivo l'autore dedica la stessa attenzione a un importante studio archivistico e alla raccolta poetica di un autore locale. Non esistono gerarchie.

Esiste soltanto la sincerità della ricerca. È una lezione profondamente democratica. C'è poi un secondo aspetto che colpisce. Il libro restituisce continuamente l'immagine di una cultura condivisa. Oggi siamo abituati a pensare allo studioso come a una figura solitaria. Chiusa nel proprio studio. Circondata dai propri libri. Luigi ci mostra invece un'altra immagine. Quella della cultura come incontro. Le sue pagine sono popolate di dialoghi. Di amicizie. Di collaborazioni. Di rapporti costruiti nel tempo.

Ogni presentazione diventa occasione per conoscere nuove persone. Ogni convegno mette in relazione studiosi provenienti da esperienze differenti. Ogni iniziativa rafforza il tessuto della comunità. In questo senso il libro racconta qualcosa di più della semplice attività culturale.

Racconta la nascita di una rete. Una rete di uomini e donne che, pur provenendo da discipline diverse, condividono un medesimo obiettivo: far crescere culturalmente la città. È difficile non pensare, leggendo queste pagine, a quella tradizione italiana delle piccole città di provincia che hanno saputo esprimere grandi energie intellettuali proprio grazie alla forza delle relazioni umane. Bosa appartiene pienamente a questa tradizione. Fra i molti fili che attraversano il volume, uno merita particolare attenzione. Mi riferisco al rapporto fra cultura e cittadinanza. Per Luigi la cultura non serve soltanto a conoscere. Serve a vivere meglio insieme. Ogni conferenza è anche un esercizio di partecipazione civile. Ogni presentazione è un invito al dialogo. Ogni commemorazione rafforza il senso di appartenenza. Ogni ricerca storica restituisce ai cittadini la consapevolezza delle proprie radici. È significativo che il libro dedichi ampio spazio alle celebrazioni civili, alle ricorrenze nazionali, alla memoria della Resistenza, alle figure che hanno contribuito alla crescita morale della città. Questi momenti non sono presentati come rituali formali, ma come occasioni di educazione civica e di riflessione collettiva. Qui emerge con particolare evidenza la formazione dell'uomo di scuola. Luigi resta insegnante anche quando parla fuori dalla scuola. Continua a educare, portandosi dietro un bagaglio di conoscenze. Non impartendo lezioni. Ma costruendo occasioni di confronto. È una differenza sostanziale. L'insegnamento trasmette conoscenze. L'educazione forma cittadini. Ed è precisamente questo che l'autore cerca di fare lungo tutto il volume. Vorrei aggiungere una riflessione personale. Leggendo queste pagine si comprende che il vero protagonista del libro non è mai Luigi.

Egli compare continuamente. Ma quasi sempre in secondo piano. Il suo sguardo è rivolto agli altri. Agli autori. Agli studiosi. Ai cittadini. Alle istituzioni. È un atteggiamento raro. In un'epoca nella quale prevale spesso l'autonarrazione, Luigi sceglie la discrezione. Racconta la comunità. Non sé stesso.

Ed è forse proprio questa discrezione a conferire tanta autorevolezza alla sua testimonianza. Il lettore avverte di trovarsi davanti a un uomo che non utilizza la cultura per costruire un'immagine di sé. La utilizza per costruire una comunità.

Credo che sia questa la lezione più profonda del libro. Una lezione che va ben oltre Bosa. Perché riguarda tutte le comunità che vogliono continuare a riconoscersi nella propria storia senza rinunciare ad aprirsi al futuro.

Luigi: il profilo di un intellettuale civile

Ogni libro, anche quando sembra parlare soltanto degli altri, finisce inevitabilmente per raccontare il proprio autore. Accade nei romanzi. Accade nella poesia.

Accade perfino negli studi storici. E accade, forse con ancora maggiore evidenza, in *Parole per una comunità.* A prima vista Luigi sembra rimanere sullo sfondo. Lascia parlare gli autori. Presenta i libri. Ricostruisce gli avvenimenti. Ricorda gli amici. Commemora le personalità scomparse. Interpreta i documenti. Racconta la storia.

Eppure, proprio questa apparente discrezione finisce per delineare con straordinaria chiarezza il suo profilo umano e culturale. Il lettore comprende progressivamente che il vero filo conduttore del volume non è costituito dagli argomenti affrontati, ma da uno stile di pensiero. Uno stile fondato su tre grandi valori. Lo studio. Il servizio. La memoria.

Sono questi i pilastri sui quali Luigi ha costruito la propria

lunga esperienza di insegnante, di dirigente scolastico, di organizzatore culturale e di cittadino, di sindaco.

Colpisce anzitutto la vastità dei suoi interessi. Non esiste quasi disciplina che non trovi spazio nelle sue pagine. La letteratura convive con la filosofia. La storia dialoga con l'archeologia. La linguistica incontra l'antropologia. La religione si intreccia con la storia civile. L'arte incontra la scuola. L'agricoltura, la viticoltura e l'olivicoltura diventano anch'esse oggetto di riflessione culturale. Questa pluralità non nasce da un gusto enciclopedico. Nasce da una precisa idea della conoscenza.

Per Luigi il sapere è unitario. Le discipline rappresentano soltanto differenti modi di interrogare la realtà. È una concezione profondamente umanistica. E, in fondo, profondamente filosofica. Ma vi è un secondo elemento che merita attenzione. Luigi non appare mai come lo studioso chiuso nella propria specializzazione. È, piuttosto, ciò che la migliore tradizione italiana ha chiamato l'intellettuale civile. Una figura oggi sempre più rara. L'intellettuale civile non produce cultura soltanto per gli specialisti. La rende accessibile. La condivide. La mette al servizio della comunità.

Leggendo queste pagine si ha continuamente l'impressione che ogni conferenza, ogni presentazione, ogni commemorazione nascano dalla medesima convinzione: la cultura deve uscire dalle biblioteche e diventare patrimonio comune.

È questa, probabilmente, la più autentica eredità della scuola italiana del secondo Novecento.

Una scuola che vedeva nella conoscenza uno strumento di emancipazione civile. Luigi appartiene pienamente a quella tradizione. Vi è poi una caratteristica che considero particolarmente significativa. L'autore possiede una rara capacità narrativa. Anche quando affronta temi complessi,

evita il registro alto. Non rinuncia mai al rigore. Ma non rinuncia neppure alla chiarezza. Chi conosce davvero un argomento sa quanto sia complicato renderlo comprensibile senza impoverirlo. Luigi riesce in questa impresa. Ed è forse questo il motivo per cui le sue conferenze hanno sempre incontrato un pubblico numeroso e partecipe.

Raimondo Zucca, nella Presentazione, osserva come l'autore sappia alternare registri diversi: il tono analitico, la riflessione storica, l'ironia, il ricordo personale e perfino il dialogo immaginario con il pubblico. Questo stile, nato dall'oralità, resta intatto anche nella pagina scritta e conferisce al volume una particolare vivacità.

L'osservazione di Zucca coglie un tratto essenziale. Luigi scrive come parla. Ma parla dopo avere studiato. È questa la differenza. Dietro l'apparente spontaneità si avverte sempre una preparazione accurata. Ogni riferimento storico è verificato. Ogni citazione ha una funzione precisa. Ogni digressione contribuisce alla comprensione dell'argomento. Nulla appare improvvisato.

Il libro rivela una profonda fiducia nelle persone. È una fiducia che attraversa tutte le pagine. Gli autori vengono presentati con rispetto. Anche quando l'opera presenta limiti, Luigi preferisce valorizzarne il contributo piuttosto che soffermarsi sugli aspetti meno riusciti. Qualcuno potrebbe definire questo atteggiamento eccessivamente benevolo. Io credo, invece, che esso derivi da una precisa concezione della cultura. L'autore non intende esercitare una critica demolitoria. Vuole favorire la crescita. Vuole incoraggiare. Vuole far conoscere. Vuole mettere in comunicazione gli uomini. È il comportamento tipico dell'educatore. Prima ancora che del critico. Esiste, infine, una dimensione più intima del libro.

Una dimensione che emerge soprattutto nelle pagine dedicate ai familiari, agli amici scomparsi, ai maestri, alle figure che

hanno segnato la vita della comunità. Qui il tono cambia. Diventa più raccolto. Più meditativo. Talvolta perfino commosso. Ma mai retorico. Il ricordo personale si trasforma quasi sempre in riflessione sul tempo. Sulla fragilità dell'esistenza. Sul valore della gratitudine. È una qualità non comune. Molti scrivono della memoria. Pochi riescono a trasformarla in una meditazione sul significato della vita civile. Luigi vi riesce perché non considera mai la memoria come semplice nostalgia. La considera una responsabilità. E questa idea attraversa tutto il volume. La memoria non serve a rimpiangere. Serve a comprendere. Serve a trasmettere. Serve a costruire il futuro.

Non è forse casuale che la Premessa si concluda proprio con questa convinzione: «la memoria, quando è custodita e rinnovata, diventa futuro». Non si tratta di una formula retorica, ma della sintesi di tutto il percorso dell'autore.

Giunti al termine di questo percorso, credo sia possibile delineare, in poche parole, il ritratto intellettuale di Luigi. Non è soltanto uno storico. Non è soltanto un uomo di scuola. Non è soltanto un organizzatore culturale. È un custode della memoria civile.

Un uomo che ha scelto di dedicare una parte importante della propria vita a far sì che i libri, le persone e gli avvenimenti non si disperdessero nell'oblio. Ed è proprio questa, a mio giudizio, la ragione per cui *Parole per una comunità* supera la dimensione di una semplice raccolta di interventi. Diventa il racconto di una lunga fedeltà. La fedeltà alla cultura. Alla Sardegna. A Bosa.

E, soprattutto, alle persone, alla famiglia. La dedica del volume – "A Marta e a Luigi Enrico che, insieme a mia moglie e ai miei figli, costituiscono le gioie più grandi della mia vita" – rivela che, dietro l'impegno pubblico, resta sempre centrale la dimensione familiare e affettiva.

Che cos'è, in definitiva, questo libro? Non credo che basti definirlo una raccolta di presentazioni, né un'antologia di conferenze o una cronaca della vita culturale di Bosa. Sarebbe riduttivo. Nel corso della lettura si comprende progressivamente che Luigi ha realizzato qualcosa di diverso. Ha costruito un'opera che documenta una stagione della vita culturale della Sardegna attraverso lo sguardo di chi quella stagione l'ha vissuta, promossa e spesso resa possibile.

In questo senso, *Parole per una comunità* è contemporaneamente memoria, testimonianza e documento storico. È memoria perché conserva parole nate per essere pronunciate davanti a un pubblico e sottratte all'oblio del tempo.

È testimonianza perché racconta dall'interno il lavoro quotidiano, paziente e spesso silenzioso di chi crede che la cultura costituisca un servizio pubblico.

È documento storico perché restituisce, con straordinaria ricchezza di particolari, il volto di una comunità in un preciso momento della sua storia.

Fra molti decenni, quando studiosi e giovani ricercatori vorranno ricostruire la vita culturale in Sardegna e a Bosa tra l'inizio del XXI secolo e gli anni Venti del Duemila, difficilmente potranno prescindere da questo volume.

Vi troveranno i nomi degli autori. Le opere pubblicate. Le conferenze. Le iniziative. I luoghi. Le istituzioni.

Ma, soprattutto, vi troveranno l'atmosfera culturale di quegli anni, ma soprattutto lo sguardo positivo, benevolo, riconoscente con il quale l'autore guarda alla sua terra.

E questo è il compito più alto che un libro possa assolvere. Esiste una frase di Marc Bloch, uno dei più grandi storici del Novecento, che mi è tornata spesso alla mente leggendo queste pagine. Egli scriveva che «l'incomprensione del presente nasce fatalmente dall'ignoranza del passato». Luigi sembra aver

fatto propria questa convinzione. Ogni sua conferenza parte da un'occasione concreta. Ma finisce sempre per interrogare la storia. Ogni libro diventa una finestra aperta sul passato. Ogni ricordo si trasforma in una riflessione sul presente. Ogni commemorazione invita a progettare il futuro.

Non vi è mai, nelle sue pagine, un esercizio di sterile *erudizione*. Lo studio non è fine a sé stesso. È sempre orientato alla comprensione della società. Ed è questo che rende il volume straordinariamente attuale. Nel corso di questa riflessione abbiamo parlato di memoria. Abbiamo parlato di cultura. Abbiamo parlato di Bosa. Abbiamo parlato di Luigi.

Vorrei ora aggiungere un'ultima parola. Comunità. È il termine più importante del titolo. E forse il meno appariscente. L'autore avrebbe potuto intitolare il libro *Vent'anni di incontri culturali*. Oppure *Presentazioni e conferenze*. Ha scelto invece un titolo assai più impegnativo: Parole per una comunità. Quella piccola preposizione – *per* – contiene un'intera visione della cultura. Quelle parole non sono rivolte agli specialisti. Non appartengono a una ristretta cerchia di studiosi. Sono offerte a Bosa, alla Sardegna, alla comunità. Sono un bene comune. Sono uno strumento di crescita civile.

È una concezione della cultura che richiama la grande tradizione dell'umanesimo italiano. La conoscenza acquista senso soltanto quando diventa patrimonio condiviso. Vorrei, a questo punto, soffermarmi su un aspetto che considero decisivo. Molti libri raccontano gli avvenimenti. Pochi raccontano il modo in cui una comunità costruisce sé stessa. Il volume di Luigi appartiene a questa seconda categoria. In esso la cultura non è descritta come una realtà separata dalla vita quotidiana. Essa coincide con la vita stessa della città. Le scuole. Le associazioni. I teatri. Le piazze. Le sale conferenze. I musei. Le chiese. Persino gli spazi all'aperto come questo della Madonna Stella Maris nei quali si svolgono alcune manifestazioni. Ogni luogo diventa uno spazio

educativo. Ogni incontro contribuisce a rafforzare il senso di appartenenza. Ogni libro apre nuove possibilità di dialogo.

È questa la grande lezione che emerge dall'opera. La cultura non vive nei libri. Vive nelle persone.

Consentitemi ora una riflessione personale. Mentre leggevo il volume, mi sono chiesto più volte quale fosse il suo protagonista. All'inizio avrei risposto: Luigi. Successivamente avrei detto: Bosa o la Sardegna.

Alla fine ho cambiato idea. Il vero protagonista è il tempo. Il tempo che passa. Il tempo che trasforma. Il tempo che rischia di cancellare persone, ricordi, esperienze. Contro questo tempo lavora l'intero libro. Ogni pagina è un atto di resistenza all'oblio. Ogni capitolo salva un frammento di memoria. Ogni conferenza restituisce voce a persone che hanno contribuito alla crescita culturale della città. È un gesto profondamente civile. E, mi permetto di aggiungere, profondamente generoso.

Perché Luigi sceglie costantemente di mettere in luce il lavoro degli altri. È una forma di umiltà intellettuale che oggi appare sempre più rara.

Raimondo Zucca, nella sua Presentazione, osserva che l'autore ha saputo assicurare alla città di Bosa la memoria della propria vita culturale nei primi decenni del XXI secolo. È un giudizio che condivido pienamente, ma credo si possa aggiungere qualcosa. Luigi non ha soltanto conservato la memoria. Ha costruito un metodo. Ci insegna che la memoria non nasce spontaneamente. Occorre coltivarla. Documentarla. Condividerla. Trasmetterla. Altrimenti scompare. E con essa scompare una parte della nostra identità. Oggi si parla molto di identità. Qui l'identità non viene mai proclamata, viene raccontata.

Vorrei concludere con le stesse parole con cui Luigi conclude la sua Premessa *«La memoria, quando è custodita e rinnovata,*

diventa futuro.», con una frase che racchiude una concezione alta della cultura, della storia e della responsabilità dell'intellettuale nei confronti della propria comunità: «La memoria, quando è custodita e rinnovata, diventa futuro». È una frase che sintetizza non soltanto il senso di questo libro, ma un'intera idea della cultura. La memoria non è un rifugio nel passato; è una responsabilità verso le generazioni che verranno. Ecco perché credo che Parole per una comunità sia destinato a durare. Non perché raccolga oltre vent'anni di conferenze. Non perché documenti decine di incontri culturali. Non perché presenti numerosi autori. Ma perché custodisce qualcosa di molto più prezioso. Custodisce il modo in cui una comunità ha imparato a riconoscersi attraverso la cultura.

In un tempo dominato dalla velocità, dall'informazione frammentaria e dalla memoria corta, questo libo è un dono fatto alla comunità, perché ci invita a rallentare, a fermarci, ad ascoltare, a leggere, a ricordare. Perché una comunità che perde la memoria rischia prima o poi di disperdere anche la propria anima. Siamo persuasi che le parole passano, ma che alcune di esse meritano di essere salvate perché raccontano non soltanto chi le ha pronunciate, ma il mondo di persone, di affetti e di idee che intorno a quelle parole ha vissuto.

Natione Afer, Natione Numida. La mémoire de la Numidie, de Massinissa à Augustin, dans

la construction de l’identité amazighe (Attilio Mastino)

- **Avant-propos**

Je souhaite exprimer ma profonde gratitude à la Présidence de la République Algérienne Démocratique et Populaire, aux autorités de la Wilaya de Béjaïa et aux organisateurs de ce colloque pour leur généreuse invitation. C’est pour moi un grand honneur de pouvoir évoquer, à Béjaïa, dans la colonie de Saldae, l’histoire de la Numidie et de Maurétanie Césarienne, qui appartient non seulement à l’Algérie, mais à tout le patrimoine de la Méditerranée. La présente contribution n’a pas pour ambition de reconstruire de manière exhaustive l’histoire politique. Elle vise plutôt à suivre, dans la longue durée, la mémoire numide, depuis la formation du grand royaume, aprés de Massinissa jusqu’à l’époque d’Augustin et aux transformations du Maghreb au cours de la *Futūḥ*, l’« ouverture » à l’islam.

Il s’agit moins de retracer l’histoire d’un État disparu avec César – le Royaume de Numidie – que de comprendre la persistance d’une tradition politique et culturelle qui continua de vivre dans les sources, les villes, les institutions et la mémoire des populations de l’Afrique du Nord. L’enquête repose sur la confrontation des sources classiques, de la documentation archéologique et de l’historiographie moderne, dans la conviction que seule une approche interdisciplinaire permet de saisir toute la complexité de l’histoire nord-africaine.

L’expression *natione Afer* est attestée à une trentaine de reprises, notamment à Rome – sept occurrences – et à Misène – neuf occurrences –, mais également en Égypte, en Dalmatie, en

Pannonie, en Gaule Narbonnaise, en Gaule Lyonnaise et en Bétique, parfois à propos de marins appartenant aux flottes romaines.

Les expressions *natione Libycus* – cinq attestations, à Rome, Misène et Ravenne – et *natione Maurus* – cinq fois à Rome et une fois en Bretagne – sont moins fréquentes. En revanche, la formule *natione Numida* est moins attestée, alors même que les sources connaissent trés bien le Royaume et le peuple des Numides. Salluste les définit comme un *genus hominum salubri corpore, velox, patiens laborum*, une population robuste, rapide et résistante à l'effort.

La forme féminine *natione Punica*, connue à Rome, est extrêmement rare. L'inscription d'Héliopolis mentionnant les *nationes quae sunt in Mauretania* montre néanmoins que le terme *natio* doit être compris dans une acception plus large, susceptible de désigner une appartenance géographique, humaine et culturelle.

A Saldae on évoque la *gens Maura*, la nation dses Maures, dans la polemique entre les villes romanisées et le territoire.

1. **Les sources de l'histoire de la Numidie**

La reconstruction de l'histoire de la Numidie présente d'importantes difficultés, car aucune œuvre historiographique composée par les Numides eux-mêmes ne nous est parvenue. Notre connaissance du grand royaume de Massinissa et de ses successeurs dépend donc d'un ensemble de sources hétérogènes : auteurs grecs et romains, témoignages épigraphiques, données archéologiques et, pour les périodes suivantes, chroniques arabes.

Chacune de ces catégories documentaires fournit des informations précieuses, mais exige une évaluation critique rigoureuse, dans la mesure où elle reflète le point de vue,

les intérêts politiques et les catégories culturelles de ceux qui l'ont produite.

Parmi les sources littéraires, Polybe occupe une place de premier plan. Contemporain des événements et proche du cercle des Scipions, il suivit de près l'ascension de Massinissa ainsi que la politique méditerranéenne du IIe siècle av. J.-C. Sa perspective demeure fortement conditionnée par les intérêts de Rome, mais son témoignage conserve une valeur exceptionnelle pour la reconstruction des guerres puniques et de la formation de l'État numide.

Aux côtés de Polybe, Tite-Live constitue la principale source narrative relative à Massinissa. Bien qu'il écrive à l'époque augustéenne et qu'il dépende d'œuvres antérieures aujourd'hui perdues, il dresse du souverain numide un portrait dans lequel apparaissent aussi bien ses qualités militaires que les capacités politiques du fondateur de la monarchie unifiée.

Son récit traduit naturellement une vision romaine de l'histoire, mais il permet néanmoins de mesurer le rôle décisif de la Numidie dans l'équilibre du bassin occidental de la Méditerranée: pour Silius Italicus dejà au temps du roi Syfax médiateur entre Scipion et les Carthaginois après la défaite d'Hasdrubal en Ibérie, le royaume de Numidie s'étendait des terres des Massyles aux Syrtes, *non tibi massilae gentes extemtaque tellus Syrtibus.* XVI, 250.

Pour le règne de Jugurtha, le témoignage fondamental demeure le *Bellum Iugurthinum* de Salluste, qui donne beaucoup d'importance à la *Fossa Regia,* tout prés du Djebel Tounga. L'œuvre ne constitue pas seulement une chronique militaire : elle est aussi une réflexion sur la crise morale et politique de la République romaine.

Jugurtha y apparaît à la fois comme un adversaire de Rome et comme celui qui révèle la corruption de l'aristocratie sénatoriale. Le récit sallustéen doit donc être interprété à

la lumière de sa finalité politique et morale, en distinguant autant que possible les données historiques de leur élaboration littéraire.

Appien, Diodore de Sicile, Strabon et Pline l'Ancien apportent également des informations importantes sur la géographie, l'organisation territoriale et l'économie de la Numidie. Confrontés aux témoignages de l'épigraphie latine et punique, leurs textes permettent de reconstruire certains aspects de la vie administrative et du processus de romanisation de l'Afrique du Nord.

Pour l'époque impériale, Apulée et Augustin acquièrent une importance particulière. Sans être des historiens, ils témoignent de la vitalité culturelle de la Numidie romaine et de la persistance d'une conscience de l'identité africaine.

Leurs œuvres montrent que la mémoire de la *natio Numidarum* demeurait vivante plusieurs siècles après la disparition de l'indépendance politique.

La recherche moderne accorde une place croissante aux données archéologiques. Les grands mausolées, au premier rang desquels le Medracen, les villes de Cirta, Thugga, Chemou, Madaure, Thagaste et Hippone, les inscriptions libyques, puniques et latines, ainsi que la documentation numismatique permettent désormais de corriger l'image exclusivement romano-centrée transmise par les sources littéraires.

L'archéologie a notamment montré que la formation de l'État numide fut l'aboutissement d'une longue évolution interne, antérieure à l'intervention romaine.

Pour la période de la conquête islamique, les principaux témoignages proviennent des historiens arabes, parmi lesquels Ibn ʿAbd al-Ḥakam, al-Balādhurī et surtout Ibn Khaldūn. Bien que rédigées plusieurs siècles après les événements, leurs œuvres ont conservé des traditions relatives aux populations amazighes et permettent de suivre la transformation de la

Numidie au sein du Maghreb islamique.

Ici encore, une lecture critique est indispensable afin de distinguer la mémoire historique de son élaboration historiographique.

Le recours conjoint aux sources littéraires, à l'archéologie, à l'épigraphie et à l'historiographie moderne permet aujourd'hui de proposer une reconstruction plus équilibrée de l'histoire de la Numidie : une histoire qui ne soit plus limitée au point de vue des vainqueurs, mais qui accorde également toute sa place au rôle des populations amazighes dans la construction de la civilisation méditerranéenne.



2. **La place de la Numidie**

La Numidie occupe une place singulière dans l'histoire de l'Afrique antique. Avant même de devenir une province romaine, elle fut un royaume autonome, dont les origines remontaient bien au-delà du IIIe siècle av. J.-C. et qui fut ensuite réorganisé par l'action politique de Massinissa, puis

consolidé par ses successeurs.

Capable d'unifier d'anciennes populations locales au sein d'une organisation politique stable, la Numidie ne se réduit pas à l'histoire d'une dynastie. Elle représente l'une des premières expériences de construction étatique dans l'Afrique méditerranéenne.

L'intérêt porté à la Numidie ne découle pas seulement des sources classiques ou des témoignages archéologiques. Il tient également à l'extraordinaire persistance de sa mémoire.

Les auteurs romains eux-mêmes continuèrent à distinguer la *natio Numidarum* au sein de l'Empire. Plus tard, Augustin a gardé le souvenir d'une réalité historique et culturelle antérieure à la romanisation.

Au cours des siècles suivants, l'ouverture à l'islam transforma profondément le cadre politique et religieux du Maghreb sans effacer la place centrale de ses populations. À l'époque contemporaine, enfin, la Numidie est devenue l'un des principaux points de référence de la réflexion sur l'identité amazighe et sur l'histoire nationale de l'Algérie, ainsi qu'un élément susceptible de mobiliser des dynamiques de progrès et de renouveler les relations avec les autres peuples de la Méditerranée.

La présente contribution ne vise donc pas à reconstruire simplement la succession des souverains numides. Elle entend plutôt identifier les éléments qui rendirent possible la formation d'une civilisation originale : le territoire, les aristocraties indigènes, la naissance de l'État, la culture matérielle, la monumentalisation du pouvoir et la permanence de la mémoire de la Numidie bien au-delà de la fin de son indépendance.

3. Avant la Numidie



Pour comprendre la figure de Massinissa, il convient de rappeler que le royaume numide ne naquit pas soudainement au cours de la deuxième guerre punique, achevée par la bataille de Zama. Il fut l'aboutissement d'un long processus historique qui concerna l'Afrique du Nord dès la Préhistoire.

Le cadre géographique constitue le premier facteur de continuité. La chaîne de l'Atlas, le massif de l'Aurès, les hauts plateaux, les vastes plaines céréalières et les voies naturelles reliant l'intérieur aux côtes méditerranéennes ont, durant des millénaires, conditionné la répartition des établissements humains ainsi que les activités économiques. Dans cet espace se développèrent des cultures successives, depuis le Capsien jusqu'aux sociétés protohistoriques, dont témoignent encore aujourd'hui les grands ensembles mégalithiques et les monuments funéraires.

Au cours du premier millénaire avant notre ère apparurent des aristocraties locales capables de contrôler des territoires de plus en plus vastes. La diffusion des grands mausolées, dont le Medracen constitue l'exemple le plus remarquable, atteste

l’existence de dynasties indigènes bien antérieures à Massinissa. Ces monuments ne représentaient pas seulement le prestige de quelques lignages : ils exprimaient l’émergence d’un pouvoir territorial durable, fondé sur le contrôle des communautés rurales, des voies de circulation et des ressources agricoles. Bien connus à Tiddis et à Chemtou sont les bazinas, les chambres fueraires caracteristiques des epoques protohistorques et historiques.

La présence phénicienne, puis l’expansion de Carthage, ne détruisirent pas ces structures politiques. Elles contribuèrent au contraire à leur transformation en favorisant l’émergence d’élites capables d’assimiler les modèles diplomatiques, militaires et économiques du monde méditerranéen sans renoncer à leur propre identité.

C’est dans ce contexte que s’inscrit l’œuvre de Massinissa. Il ne créa pas la Numidie ex nihilo ; il sut plutôt réunir et organiser des expériences politiques déjà anciennes pour leur donner une forme étatique stable. Sous son autorité, des communautés jusque-là dispersées furent progressivement intégrées dans une organisation politique capable de jouer un rôle de premier plan dans l’histoire de la Méditerranée occidentale.

4. Massinissa et la construction du premier État numide

La personnalité de Massinissa domine toute l’histoire de la Numidie antique. Né vers 238 av. J.-C., fils de Gaïa, roi des Massyles, il grandit dans un contexte marqué par la rivalité entre Carthage et Rome, deux puissances dont les ambitions déterminaient désormais l’équilibre politique de toute la Méditerranée occidentale.

Jeune encore, Massinissa combattit aux côtés des armées carthaginoises en Hispanie, où il acquit une solide expérience militaire. Les sources anciennes soulignent déjà son intelligence stratégique, sa remarquable mobilité et sa

capacité à s’adapter rapidement aux circonstances politiques. Lorsque la situation internationale évolua au cours de la deuxième guerre punique, il comprit que l’avenir de son peuple ne pouvait dépendre exclusivement de Carthage et d’Hannibal. Son rapprochement avec Scipion ne constitua donc pas une simple défection, mais un choix politique mûrement réfléchi, destiné à assurer l’indépendance et l’expansion de son royaume.

La victoire de Zama, en 202 av. J.-C., dans laquelle la cavalerie rassemblée par Massinissa près de Cirta joua un rôle décisif pour aider Scipion, ouvrit une phase nouvelle. Avec l’appui de Rome, Massinissa put réunifier les Massyles et les Masaesyles et jeter les bases d’un royaume couvrant une grande partie de l’Afrique du Nord. Cette unification ne fut pas seulement territoriale : elle impliqua également une profonde réorganisation des institutions, de l’administration et des structures économiques.

Les auteurs anciens insistent sur la politique agricole du souverain. Salluste, en particulier, souligne que les populations numides, longtemps réputées essentiellement pastorales, développèrent sous son règne une agriculture prospère. Cette évolution ne résulta pas d’une transformation soudaine, mais d’une politique consciente de mise en valeur des terres, d’encouragement à la sédentarisation et de contrôle plus efficace des ressources.

Massinissa favorisa parallèlement le développement des villes et l’organisation des échanges. Cirta devint progressivement la capitale politique du royaume, tandis que les principales agglomérations renforçaient leurs fonctions administratives et commerciales. Les contacts avec le monde punique, grec puis romain contribuèrent à enrichir les formes de gouvernement sans effacer les traditions locales, qui demeurèrent au cœur de l’identité numide.

La longévité exceptionnelle du souverain — près de soixante

années de règne — assura une stabilité rarement atteinte dans l'Afrique antique. À sa mort, en 148 av. J.-C., la Numidie était devenue l'un des États les plus puissants du bassin occidental de la Méditerranée. Son autorité dépassait largement les limites de son territoire : elle était reconnue aussi bien par Rome que par les autres royaumes africains. Le temple de Massinissa, construit à Dougga à proximité du Capitole romain, témoigne de la persistance du souvenir des exploits du grand roi de Numidie même après la chute de Carthage.

L'œuvre de Massinissa ne saurait cependant être réduite à une succession de victoires militaires ou d'alliances diplomatiques. Son principal mérite fut d'avoir donné une cohésion politique durable à des populations diverses, tout en affirmant une conception du pouvoir enracinée dans les traditions africaines et ouverte aux influences méditerranéennes. C'est cette synthèse qui explique la place singulière qu'il occupe encore aujourd'hui dans la mémoire historique du Maghreb et dans la réflexion contemporaine sur les origines de l'identité amazighe. Une temoignage fondamentrale est certainement la Culture matérielle, tombes, mausolées et forteresses, villes Puis la céramique, notamment les amphores ; les monnaies, les inscriptions libyennes et puniques, la sculpture, l'architecture, les sanctuaires, les mausolées et l'urbanisation. Les grands monuments numides tels que Medracen, le temple de Chemtou, le mausolée royal de Maurétanie, Kbor Klib, les sanctuaires ruraux, les nécropoles aristocratiques et les tumulus. C'est là que la Numidie acquiert son caractère unique.



5. Jugurtha : la défense de l’autonomie numide

La mort de Massinissa ne mit pas fin à la puissance de la Numidie. Malgré les difficultés de la succession, le royaume demeura l’un des principaux acteurs politiques de l’Afrique du Nord jusqu’à l’avènement de Jugurtha, personnage dont le destin allait profondément marquer aussi bien l’histoire de la Numidie que celle de la République romaine.

Petit-fils de Massinissa, Jugurtha fut élevé à la cour royale où il reçut une formation militaire et politique de haut niveau. Très tôt, il manifesta des qualités exceptionnelles de commandement. Son expérience auprès de Scipion Émilien, lors du siège de Numance, lui permit de connaître de près l’organisation de l’armée romaine, mais aussi les mécanismes du pouvoir et les divisions de l’aristocratie sénatoriale.

À la mort de Micipsa, en 118 av. J.-C., le royaume fut partagé entre Jugurtha, Adherbal et Hiempsal. Ce compromis se révéla rapidement impossible. Les rivalités dynastiques dégénérèrent en guerre civile et offrirent à Rome l’occasion d’intervenir

dans les affaires intérieures de la Numidie.

Le récit de Salluste demeure notre principale source pour cette période. Toutefois, le *Bellum Iugurthinum* ne constitue pas seulement l'histoire d'un conflit entre Rome et la Numidie. Il est avant tout une réflexion sur la corruption de la classe dirigeante romaine. La célèbre formule selon laquelle Rome était une *urbs venalis* ne condamne pas Jugurtha ; elle dénonce avant tout les dérives morales d'une République devenue incapable de défendre les valeurs qui avaient fondé sa grandeur.

Jugurtha apparaît ainsi comme un adversaire redoutable, non seulement par ses talents militaires, mais aussi par sa parfaite connaissance des faiblesses de ses ennemis. Pendant plusieurs années, il réussit à opposer une résistance efficace aux armées romaines grâce à une remarquable mobilité stratégique, à l'appui des populations de l'intérieur et à sa capacité d'adapter les méthodes de combat aux réalités géographiques de la Numidie.

La guerre prit progressivement une dimension qui dépassait largement les enjeux dynastiques. Elle devint l'affrontement entre un royaume soucieux de préserver son autonomie politique et une puissance méditerranéenne désormais engagée dans une politique d'expansion territoriale.

La capture de Jugurtha, rendue possible par la trahison de son beau-père Bocchus, roi de Maurétanie, mit un terme au conflit. Conduit à Rome, il figura dans le triomphe de Marius avant d'être exécuté dans le Tullianum en 104 av. J.-C. Sa disparition marqua la fin d'une époque, mais non celle de la mémoire numide.

Paradoxalement, la défaite politique de Jugurtha assura sa postérité. Dès l'Antiquité, il devint le symbole de la résistance à la domination étrangère. Cette image fut reprise par les historiens modernes et occupe aujourd'hui encore une

place importante dans la mémoire nationale algérienne et dans la réflexion sur l'identité amazighe.

L'intérêt historique de Jugurtha dépasse donc largement sa biographie. Son parcours révèle les profondes transformations qui affectèrent l'Afrique du Nord à la fin du IIe siècle avant notre ère et annonce l'intégration progressive de la Numidie dans l'espace politique romain. Pourtant, même après la disparition du royaume indépendant, le souvenir de Massinissa, de Jugurtha et de la *natio Numidarum* continua d'habiter la mémoire de l'Afrique romaine.

Les recherches les plus récentes de Yann Le Bohec ont également montré que Jugurtha ne fut pas seulement un chef de guérilla. Formé auprès de Scipion Émilien à Numance, il maîtrisait parfaitement les méthodes de guerre hellénistiques et romaines. Le recours progressif à la guérilla constitua un choix stratégique destiné à compenser la supériorité des légions dans la bataille rangée.

6. La Numidie romaine : d'un royaume à une mémoire historique

La fin de l'indépendance politique de la Numidie après la campagne de César et la défaite de Juba ne coïncida pas avec la disparition de son identité historique. L'annexion progressive à la domination romaine modifia profondément la structure administrative de l'Afrique du Nord, mais n'effaça pas le souvenir d'un royaume qui, pendant des siècles, avait représenté la principale puissance autochtone de la Méditerranée occidentale. Le souvenir de Massinissa, de Jugurtha et des anciennes dynasties numides perdura dans les villes, dans les traditions locales et dans les œuvres des auteurs africains de l'époque impériale.

Après les réorganisations politiques opérées par Rome, le territoire fut progressivement intégré au système provincial, mais conserva une personnalité historique et culturelle qui dépassait largement les nouvelles frontières administratives.

De plus, Césarée, en Maurétanie orientale (aujourd'hui Cherchell), devint la capitale du royaume de Juba II, fils du dernier roi de Numidie, érudit élevé à Rome avec la fille de Cléopâtre d'Égypte son epouse.

La création de la province de Numidie par l'empereur africain Septime Sévère ne constitua donc pas une simple mesure d'organisation territoriale. Elle représentait aussi la reconnaissance implicite d'une réalité historique profondément enracinée, dont les Romains eux-mêmes ne pouvaient ignorer l'importance. Le nom de la province perpétuait celui de l'ancien royaume, tandis que les principales cités continuaient à jouer un rôle déterminant dans la vie politique, économique et culturelle de l'Afrique romaine.

Cirta demeura un centre administratif de premier ordre, chef de *la Res publica quattuor coloniarum cirtensium* à occident de la Fossa Regia et aprés capitale de la nouvelle province avec de grandes villes, Cuicul, Thamugadi, Lambese; Madaure, Thagaste et Hippone connurent un remarquable développement urbain. L'implantation de colonies, la construction de routes, d'aqueducs comme ici dans la colonie de Saldae et le celebre inscription de Nonius Datus, de monuments publics et de camps militaires transformèrent profondément le paysage, sans effacer pour autant les traditions locales. La romanisation ne fut ni uniforme ni univoque : elle procéda par intégration progressive, en associant les élites africaines aux institutions de l'Empire.

L'épigraphie confirme cette continuité. Les inscriptions témoignent de la diffusion de la citoyenneté romaine, de l'essor des carrières municipales et impériales, mais également de la permanence d'identités locales qui ne disparurent jamais complètement. Être citoyen de Rome n'impliquait pas l'abandon de toute mémoire régionale ; les appartenances se superposaient plus qu'elles ne s'excluaient.

C'est dans ce contexte qu'il convient de comprendre les

expressions *natione Afer* et *natione Numida*. Elles ne désignent pas seulement une origine géographique ; elles expriment une conscience d'appartenance qui continua à se transmettre longtemps après la disparition des institutions politiques du royaume. Les individus pouvaient être citoyens romains, parfois membres de l'administration impériale ou de l'armée, tout en revendiquant leur enracinement dans une terre, une histoire et une communauté de mémoire.

Cette permanence constitue l'un des phénomènes les plus remarquables de l'histoire africaine. Les royaumes disparaissent, les provinces sont réorganisées, les administrations se succèdent ; la mémoire collective, en revanche, conserve les noms, les traditions et les références qui fondent l'identité des populations. La Numidie appartient pleinement à cette histoire de la longue durée, où les réalités politiques s'effacent plus rapidement que les représentations culturelles.

À partir du IIe siècle de notre ère, cette mémoire s'exprime également à travers l'extraordinaire vitalité intellectuelle de l'Afrique romaine. Les écrivains, les juristes, les rhéteurs et les évêques issus de Numidie ne se définissent plus comme les représentants d'un royaume disparu, mais ils demeurent les héritiers d'une tradition historique qui continue de façonner leur perception du monde. C'est dans cette perspective que doivent être relues les œuvres d'Apulée, puis surtout celles d'Augustin, chez lesquels l'identité africaine conserve une profondeur historique qui dépasse largement le cadre administratif de l'Empire.

7. Apulée et Augustin : la mémoire africaine de la Numidie

Les sources de l'Antiquité tardive montrent que le nom de Numidie conserva une signification géographique, administrative, culturelle et humaine bien après la disparition du royaume indépendant. Apulée, né à Madaure au IIe siècle apr. J.-C., et Augustin, né à Thagaste deux siècles

plus tard, représentent deux des expressions les plus élevées de la culture de l'Afrique romaine. Tous deux témoignent de la persistance d'une identité africaine profondément enracinée dans l'ancienne terre numide, malgré l'intégration politique et juridique à l'Empire romain.

Apulée appartient à une société africaine pleinement insérée dans les réseaux intellectuels de l'Empire. Philosophe, rhéteur et écrivain, il se forma à Carthage, à Athènes et à Rome, mais ne cessa jamais de revendiquer son origine africaine. Son œuvre manifeste une culture complexe, nourrie de traditions grecques et latines, mais également marquée par l'expérience particulière des villes de l'Afrique intérieure. Madaure, sa cité natale, se trouvait au cœur de cette Numidie où se superposaient les héritages libyque, punique et romain. Chez Apulée, l'identité africaine ne s'oppose donc pas à l'ouverture méditerranéenne : elle en constitue au contraire le point de départ.

La même profondeur historique apparaît, sous une forme différente, chez Augustin. Né à Thagaste en 354, formé à Madaure, à Carthage, à Rome et Milan, puis devenu évêque d'Hippone, Augustin vécut dans une province depuis longtemps intégrée à l'Empire, mais il ne méconnut jamais la spécificité de sa terre. Dans ses œuvres reviennent fréquemment les réalités humaines, sociales et linguistiques de l'Afrique du Nord : les villes et les campagnes, les communautés chrétiennes, les conflits religieux, les pratiques locales et les populations de l'intérieur numide.

Augustin se définit comme *Afer* et continue de désigner sa terre comme la Numidie. Ce vocabulaire montre que le souvenir de l'ancien royaume n'avait pas disparu avec la conquête romaine. À partir du règne de Septime Sévère, le nom même de Numidie avait retrouvé une valeur administrative officielle avec la création d'une province distincte. Mais sa permanence ne fut pas seulement institutionnelle : elle s'enracina dans les cités, les paysages, les langues et la conscience des

Africains.

La romanisation, aussi profonde fût-elle, n’effaça donc pas les appartenances locales. La citoyenneté romaine, la culture latine et la foi chrétienne purent se superposer à une mémoire régionale plus ancienne. Dans le cas d’Augustin, cette identité africaine ne se referme jamais sur elle-même. Elle s’ouvre au contraire à l’universel : depuis Thagaste, Madaure, Carthage et Hippone, sa pensée s’adresse à l’ensemble du monde chrétien. C’est précisément cette articulation entre enracinement africain et vocation universelle qui explique la force durable de son œuvre.

Les études réunies récemment dans le volume Saint Augustin. Identité africaine et ouverture à l’universel, sous la direction de Nacéra Benseddik, ont justement mis en lumière cette double dimension. Les contributions d’Henri Teissier, « Augustin, son identité africaine et son ouverture à l’Universel », et de Nacéra Benseddik, « Augustin chez lui », invitent à replacer l’évêque d’Hippone dans son milieu historique et géographique, sans réduire la portée universelle de sa pensée.

Lorsque Augustin appelle encore sa terre Numidie, il témoigne ainsi d’une continuité qui dépasse les ruptures politiques. La mémoire de Massinissa et de son royaume avait changé de forme, mais elle demeurait présente dans les villes, les campagnes et la conscience des populations africaines. C’est cette longue durée de la mémoire numide qui permet encore aujourd’hui d’en parler à Béjaïa comme d’une composante essentielle de l’histoire de l’Algérie et, plus largement, du patrimoine commun de la Méditerranée.

Si Massinissa a donné à la Numidie une forme politique, Jugurtha a défendu son autonomie, Augustin en a préservé la mémoire, et les peuples amazighs ont transmis leur héritage à travers les transformations de l’ère islamique jusqu’à nos jours. C’est dans cette continuité, plus que dans la survie

des institutions, que réside la véritable histoire de la Numidie. Parler aujourd'hui de Massinissa et de Jugurtha à Béjaïa, c'est donc reconnaître que la mémoire n'appartient pas uniquement au passé : elle continue de participer à la construction de l'identité culturelle du Maghreb contemporain et au dialogue méditerranéen.

La scomparsa di Bachisio Bandinu (1939-2026)

Con la scomparsa di Bachisio Bandinu, la Sardegna perde una delle sue voci più autorevoli. Antropologo, giornalista, saggista e intellettuale militante, Bandinu ha dedicato tutta la sua attività allo studio delle trasformazioni della società sarda, interrogandosi sul rapporto fra tradizione e modernità, fra identità e globalizzazione. Collaboratore del *Corriere della Sera*, direttore de *L'Unione Sarda* dal 1999 al 2001 e presidente della Fondazione Sardinia, è stato un interprete appassionato della cultura dell'isola e un protagonista del dibattito civile e politico sardo.

Tre idee guida del suo pensiero: L'identità come processo, non come nostalgia, il valore della civiltà pastorale, un nuovo protagonismo della Sardegna. Bandinu rifiutava una visione folkloristica della sardità. L'identità, a suo avviso, non era conservazione immobile del passato, ma capacità di rinnovarsi senza perdere memoria e radici. Vide nel pastoralismo non una realtà arcaica da superare, ma una cultura portatrice di valori, linguaggi e forme di relazione che meritavano di essere comprese e trasmesse. Invitò spesso i sardi a «inventare» il proprio futuro, sviluppando una coscienza

civile e culturale capace di confrontarsi con il mondo senza complessi di inferiorità.

Alcune opere fondamentali

Il re è un feticcio (1976, con Gaspare Barbiellini Amidei)

Saggio ormai classico, analizza il passaggio dalla civiltà pastorale alla società dei consumi e i mutamenti profondi intervenuti nella Sardegna contemporanea.

Costa Smeralda. Come nasce una favola turistica (1980)

Una riflessione pionieristica sul rapporto fra sviluppo turistico e identità culturale, fra innovazione e permanenza delle tradizioni.

Un ricordo

Più che uno studioso chiuso nell'accademia, Bachisio Bandinu è stato un intellettuale «in ascolto» della sua terra. La sua riflessione, sempre attraversata da passione civile, ha contribuito a dare dignità culturale ai temi dell'identità, della lingua e della modernizzazione della Sardegna. Rimane il lascito di un uomo che ha insegnato a guardare al passato non come a un rifugio, ma come a una risorsa per immaginare il futuro.

C'è un libro di Bachisio Bandinu del 1996 – "Lettera ad un giovane sardo" – che pone al centro di tutti i problemi della società sarda, della società di oggi, quello che chiamiamo la perdita dell'identità culturale, la perdita dell' orgoglio delle proprie radici locali, il rischio di un regionalismo impoverito senza storia e senza partecipazione sociale, di fronte ad un internazionalismo spesso solo di facciata; insomma l'incapacità di conciliare quella che è una duplice appartenenza di ognuno di noi ad una cultura più ampia, quella del villaggio globale cui oggi accediamo attraverso le autostrade telematiche, e quella che è la cultura locale,

espressione di un territorio, Sassari, Nuoro, Olbia, Tortolì, Cagliari, Iglesias, Oristano, Bosa che ha un proprio *"genius foci",* una sua dimensione di spazio e di umanità, e che non è solo segno, simulacro, immagine, ma cosa reale, carne e sangue, punto collocato nel tempo e nello spazio. Il mondo tradizionale della Sardegna operava nel passato come produttore di saperi, di comportamenti, di valori in tutti i settori della comunicazione, costituiva quello che si chiama un sistema, una cultura integrale.

Oggi spesso assistiamo ad un intenso processo di rimozione della cultura sarda, anche quando si afferma di voler difendere un patrimonio, e non parlo certo solo della Legge Regionale sulla lingua, sin qui gestita in modo superficiale.

Noi però non abbiamo una piena consapevolezza dell' occultamento progressivo e del travisamento della nostra cultura, non valutiamo una perdita che è innanzi tutto cancellazione di un' appartenenza, una tradizione locale, di fronte al trionfo di modelli dall' esterno.

Il cambiamento è un fatto positivo non negativo per la Sardegna, ma l'identità può diventare lievito profondo, la capacità di continuare a sentirsi se stessi nella successione dei mutamenti.

Conosco bene le critiche più recenti al concetto di identità, non parlo però di un'identità nel senso di conservare cose morte come nostalgia o come rimpianto, del resto c'è una concezione positiva di identità, il riconoscersi in una storia, in una cultura, in una lingua, situarsi in un momento storico, coscienza di provenire da un passato lungo verso un futuro.

Non si tratta solo di ricordare la storia, bensì di costruirla, così da iscrivere il passato n un nuovo orizzonte di senso per progettare cose nuove, perché l'esperienza del passato, sono parole di Bandinu, costruisce il presente con

una tessitura di affetti, di pratiche operative di atti intellettuali. Contro le chiusure intollerabili in Europa c'è spazio sicuramente in Sardegna, soprattutto grazie ad un'identità che è in rapporto con il valore della differenza e della diversità.

La logica del mercato e del consumo accetta la diversità, anzi la sollecita come variabile di una realtà complessa.

In campo ambientale, il valore straordinario di alcuni territori isolani, è legato alla biodiversità, cioè al tema della differenza che ha fatto nascere dei parchi, delle strutture a tutela del territorio, e allora dobbiamo far leva sull'identità e sulla tradizione senza rinnegare la storia di fronte a culture esterne che oggi appaiono egemoni.

Bandinu osserva che la tradizione è un fare, non un subire, è un produrre e non uno stare, non si ereditano cose morte, si ereditano linguaggi, miti, riti, poesie, beni culturali e artistici, costumi, valori; basta allora con quel complesso di inferiorità che vede l'appartenenza ad una cultura profonda come quella sarda con senso di colpa e di svalutazione.

C'è un capitolo del volume di Bandinu intitolato – "La Sardegna tra il Mediterraneo e l'Europa' – nel quale si sottolinea l'esigenza di sviluppare nell'Isola la concezione positiva della centralità mediterranea della Sardegna, della posizione strategica a livello economico e culturale tra Europa, Africa, Medio Oriente.

Chi mi conosce sa che questo è un tema che mi è molto caro, ma oggi voglio osservare soltanto che nella nuova Europa abbiamo spesso una concezione unitaria solo perché si propaganda falsamente un'Europa unita nell' economia e nella cultura con la stessa moneta.

In realtà anche già il dibattito per la nuova Costituzione Europea ha dimostrato che l'Europa non va verso l'unificazione, ma va invece verso l'integrazione di realtà

complesse che rappresentano ciascuna una ricchezza anche per i sistemi scolastici, ad esempio, così diversi in Europa.

Dunque il concetto di diversità è quello che meglio risponde alle necessità di sviluppo, che garantisce una competitività strategica di fronte ad altre realtà più deboli perché più omologate e meno originali; occorre dunque aprirsi agli altri, senza perdere noi stessi, e occorre proiettarsi verso gli altri senza cancellare la nostra identità, la nostra alterità, la nostra originalità.

Bandinu era tornato sull'argomento nel 2017 su consiglio dell'amico comune Paolo Pillonca (1942-2018) con il volume di Domus de janas, Lettera a un giovane sardo sempre connesso: Gli adolescenti convivono con le nuove tecnologie della comunicazione dal momento in cui si alzano dal mattino e accendono Internet, all'istante in cui si addormentano, al punto che non riescono a immaginare di poter vivere senza il proprio Smartphone. La generazione "sempre connessa" sperimenta una condizione ambivalente: apertura o chiusura? Pensiero flessibile e dinamico oppure omologazione e dipendenza? Condivisione o solitudine? Sul rapporto che i giovani hanno con la Rete, più di 5000 studenti hanno risposto a domande volte a esplorare i tempi e i modi del contatto e delle relazioni, il formarsi dell'identità digitale, le amicizie virtuali, l'educazione al cosmopolitismo e alla democrazia, il raffronta tra assuefazione e coscienza critica, il valore dei "mi piace" e dei "condivido" nei social network. Emerge un quadro problematico degli esiti emotivi e cognitivi che investono l'esperienza di un nuovo arcipelago Giovani. Risulta ancor più urgente la necessità di una educazione digitale.

Allora dipenderà molto da noi stessi se la Sardegna potrà porsi al centro del Mediterraneo come una piattaforma di mediazione e di scambio fra Africa e Europa, oppure se al contrario si vedrà emarginata, magari impacchettata come una confezione festiva e con nastrini colorati per essere venduta

nel mercato del folklorismo, del naturismo, del turismo.

Il compito che abbiamo di fronte è dunque ancora oggi davvero grande.

Attilio Mastino

OGGI A TUNISI: Dopo la colonizzazione graccana in Africa e in Sardegna: la res publica Teanensium, il Fundus Tigibelle, le relazioni con gli Etruschi della valle dell'Oued Miliane e con i Campani trasferiti nell'Isola

S. Aounallah, A Mastino, P. Ruggeri

Reflexion sur les proscriptions de Sylla, la res publica Teanensium et le Fundus Tigibelle. Relations avec les Etrusques en Afrique (oued Miliane) et en Sardaigne.

Introduzione

La recente riedizione del volume di Luigi Capogrossi Colognesi, *La struttura della proprietà e la formazione dei "iura praediorum" nell'età repubblicana,* ripreso in questi giorni nella nostra collana *Aes et libra* diretta da Maria Rosa

Cimma e da Attilio Mastino, ci ha consentito di guardare con occhi diversi le recenti scoperte riguardanti la regione dell'Alto Tell dall'antichità al Medioevo, alla luce dei provvedimenti adottati da Silla dittatore, al quale si deve la costruzione del *Tabularium Capitolino*, destinati a conservare le *formae* catastali provenienti dall'Italia e dalle province, con l'indicazione delle singole assegnazioni di lotti di terra. Naturalmente ci muoviamo all'interno di un ambito che ci è caro, quello della *pertica Carthaginiensium*, considerandola in una prospettiva diversa, quella del consolidarsi alla fine dell'età repubblicana degli *iura praediorum* in ambito provinciale. Non ci concentreremo sulla riorganizzazione augustea della pertica di Cartagine, ma torneremo al processo di smantellamento della prima *pertica Carthaginiensium*, quella graccana testinomiata dalla vita di Gaio Gracco di Plutarco.

Generalmente si ritiene che tale esperienza abbia avuto carattere piuttosto effimero; alcuni indizi suggeriscono però che le *limitationes* operate dagli agrimensori in occasione della presenza di Gaio Gracco a Cartagine abbiano lasciato sul territorio tracce significative e durature nel tempo, tali comunque da riaffiorare attraverso l'indagine catastale e la sopravvivenza di alcuni istituti davvero unici. È plausibile che tali assetti fossero ancora almeno in parte riconoscibili all'epoca del conflitto tra Mario e Silla e delle successive proscrizioni sillane, quando si verificarono spostamenti di gruppi di proscritti provenienti soprattutto dall'Etruria, una regione i cui centri furono profondamente coinvolti nelle ostilità tra le due fazioni.

In questa prospettiva prenderemo in esame due aree particolarmente significative. La prima è quella dell'oued Miliane, nei pressi di Cartagine, interessata da fenomeni di immigrazione dalla penisola italica a partire dall'età sillana. La seconda si colloca a sud di Aïn Tounga, l'antica Thignica, e coincide con il *fundus Tigibellensis*, situato

all’interno di un *pagus* dipendente dalla colonia campana di Teanum Sidicinum e riconducibile alla categoria giuridica degli *agri ex alienis territoriis sumpti*.

L’epoca post graccana: la guerra contro Giugurta

L’approvazione della legge agraria del 111 a.C. e la revoca della colonia *Iunonia Carhago* non comportò la scomparsa delle trasformazioni territoriali promosse da Gaio Gracco. Al contrario, la *limitatio* della pertica cartaginese dovette lasciare sul terreno tracce durevoli, ancora riconoscibili a circa un venticinquennio di distanza. Tali tracce interessarono non solo il territorio immediatamente gravitante su Cartagine, ma anche la valle dell’oued Miliane prossima alla capitale, penetrando poi sino alle regioni poste in prossimità della *Fossa Regia*, il confine che separava la provincia d’Africa dal regno di Numidia nel lungo secolo che va dal 146 al 46 a.C.

In questo settore di frontiera, la rete di misurazioni fu in diretto rapporto coi fiumi, con le strade, le colline, le aree poco produttive, le miniere: elementi che avevano determinato la collocazione dei *termini* limitanei. Più in generale gli assetti fondiari introdotti dall’intervento graccano continuarono probabilmente a costituire un importante quadro di riferimento per le successive iniziative romane. Nonostante la sconfitta subita durante il *Bellum Iugurthinum*, i sovrani numidi conservarono il ruolo di *socii* di Roma e mantennero il controllo di ampie porzioni del territorio oltre la *Fossa Regia*. Ne derivò uno spazio di contatto nel quale l’organizzazione agraria romana e le strutture numidiche si sovrapposero progressivamente. In tale contesto si inserirono le assegnazioni promosse da Gaio Mario dopo la guerra giugurtina. La *lex Appuleia de colonis in Africam deducendis* del 103 a.C. favorì infatti la distribuzione di terre a veterani, *populares* e gruppi di Getuli fedeli a Roma. Più che un intervento isolato, queste assegnazioni sembrano rappresentare una nuova fase del processo di penetrazione

romana nelle aree marginali del regno numidico, sviluppatasi su un terreno già in parte strutturato dalla precedente esperienza graccana. In questa prospettiva che con tutta probabilità vada interpretato il ricordo di Gaio Mario come *conditor* conservato da centri quali Thuburnica, Uchi Maius e Thibaris, nonché la possibile organizzazione paganica dei territori posti a cavallo della Fossa Regia, anche all'interno del Regno di Numidia. Le enclaves romane sorte in queste regioni appaiono pertanto come nuclei di *cives* Romani organizzati in *pagi*, distinti dalle comunità indigene modellate secondo la forma dei *castella* numidi. La documentazione relativa agli ottantatré *castella* (poi ottantuno) della pertica cartaginese (Formia, CIL X 6104) e il celebre caso di Uchi Maius (CIL VIII 26274) mostrano infatti come la presenza romana si sovrapponesse alle realtà locali senza sostituirle integralmente, dando origine a un paesaggio amministrativo e territoriale composito, frutto di una stratificazione progressiva. Una lunga storia è sottintesa anche nel *Pagus Thuscae et Gunzuzi* a Mactaris con l'iscrizione che cita le *LXIIII civitates* (*AE* 2010, 1791): e la traduzione letterale è stata, come è noto **"distretto degli Etruschi" e di Gunzuzi.**

Il turbolento decennio tra l'esilio di Gaio Mario a Cercina e la dittatura di Silla

Quando nell'88 a.C. Gaio Mario tornò in Africa (riuscendo a sottrarsi allo scontro tra *optimates* e *populares* per il comando della guerra contro Mitridate) egli stesso si venne a trovare nella condizione di esule, respinto dal pretore Sestilio (da Meninx e presso Cartagine) e dal re di Numidia Jempsale, Mario con il figlio si stabilì per alcuni anni nell'isola Cercina (Kerkenna), presso gli antichi coloni mariani, che lo accolsero con vero e proprio entusiasmo. Negli stessi anni il senatore filo-sillano Q. Cecilio Metello Pio, figlio del Numidico, raccolse in Africa un piccolo esercito destinato a combattere contro i Mariani, aiutato da Licinio

Crasso: fu però costretto a fuggire dal pretore C. Fabio Adriano, che nell'82 a sua volta finì bruciato vivo nella sua residenza di Utica. Nello stesso anno, dopo Porta Collina, iniziava la sanguinosa dittatura di Silla: molti mariani, tra i quali il console Cn. Papirio Carbone e il genero di Cinna Cn. Domizio Enobarbo, si concentrarono in Africa trovando ora il sostegno del re di Numidia, almeno fino alla incisiva campagna di Pompeo Magno. Già questi scarni dati testimoniano il radicamento dei veterani romani in Africa, molti divenuti agricoltori, talora discendenti dei soldati che avevano combattuto contro Giugurta, comunque molto attivi nel controllo del territorio e delle strutture produttive, pur con punti di vista diversi sul piano delle alleanze nelle guerre civili, che continuarono ben oltre il *Bellum Africum* di Cesare. Fu per primo Silla a progettare di stabilizzare nel *Tabularium* capitolino la situazione topografica, documentata dalle *formae* catastali; il progetto fu in realtà portato avanti, dopo la sconfitta di Emilio Lepido fuggito in Sardegna, da Lutazio Catulo: *hoc solum* – scrive Tacito – *felicitati eius negatum*.

Proscritti sillani nella valle dello oued Miliane: i cippi etruschi

Tre cippi etruschi rinvenuti tra il 1907 e il 1915 nella valle dell'oued Miliane, tra Zaghouan e Fahs, sono forse riconducibili alla permanenza di una serie di lotti della riorganizzazione territoriale sillana sull'impianto graccano. Databili all'incirca all'82 a. C., all'epoca della fuga dalla Penisola italica di alcuni proscritti sillani della fazione mariana, questi *limites* in lingua etrusca costituiscono una testimonianza particolarmente significativa della presenza di gruppi etrusco-italici nel retroterra di Cartagine durante la tarda età repubblicana. La loro interpretazione, definitivamente chiarita da Jacques Heurgon, che ne confermò la natura etrusca contro precedenti tentativi di negarla, apre infatti una prospettiva interessante sulle conseguenze delle

guerre civili e in particolare delle proscrizioni sillane.

Secondo Heurgon, i tre cippi non costituirebbero una testimonianza isolata, ma sarebbero i resti di una più ampia operazione di *limitatio*, da collocare nel contesto delle migrazioni provocate dalle confische e dalle repressioni che seguirono il ritorno di Silla in Italia, più precisamente tra l'83 e l'82 a.C. In questa prospettiva, essi rifletterebbero il trasferimento in Africa di gruppi legati all'ambiente mariano, costretti a cercare nuove sedi dopo il crollo della loro posizione politica preminente nella penisola.

Al centro della documentazione compare un M. Unata, probabilmente originario di Chiusi, ricordato nelle tre iscrizioni attraverso una formula che menziona il proprietario del fondo, i termini confinari (*tul*), i Dardanii, la protezione di Tinia e un'indicazione metrica topografica. Pur nella complessità dell'interpretazione epigrafica, emerge con chiarezza un dato fondamentale: questi cippi presuppongono un paesaggio agrario già organizzato in lotti, nel quale delimitazione dei terreni, identità comunitaria e consacrazione religiosa partecipavano alla costruzione di un nuovo assetto territoriale.

Heurgon collegava la presenza di M. Unata alla fuga in Africa del console Papirio Carbone, ricordata da Appiano. Sebbene l'ipotesi non possa essere dimostrata, essa appare coerente con il forte radicamento mariano dell'Etruria e con il ruolo svolto da questa regione durante il conflitto tra Mariani e Sillani. Non va inoltre dimenticato che la storiografia più recente tende a interpretare le fughe dei proscritti all'interno di un fenomeno più ampio di mobilità delle élites romane, capaci di trasferire uomini, risorse e relazioni attraverso lo spazio mediterraneo, come accade ad esempio in Sardegna per le famiglie che Cesare sembra aver ritrovato a Tharros due decenni dopo la morte di Emilio Lepido, padre del triumviro.

La principale alternativa interpretativa è stata formulata da Marta Sordi, che propone di retrodatare la presenza di M. Unata al 103 a.C., collegandola agli insediamenti promossi da Gaio Mario nella valle della Medjerda. Tuttavia, al di là della cronologia, il problema centrale rimane comprendere quale tipo di presenza i termini confinari possano documentare.

A nostro avviso, essi non implicano necessariamente la fondazione di una colonia in senso formale come presupporrebbe la studiosa. Più verosimilmente testimoniano una fase di occupazione e valorizzazione fondiaria all'interno dell'antica *pertica* graccana, promossa da gruppi etrusco-italici interessati a sfruttare terreni rimasti disponibili o scarsamente utilizzati: *agri deserti* o comunque resisi vacanti dopo le proscrizioni. Una simile interpretazione si accorda bene con gli effetti delle politiche sillane in Etruria, dove confische, declassamenti civici e ristrutturazioni proprietarie colpirono profondamente le comunità filomariane.

Le requisizioni di terre a Clusium, Arretium e Volaterrae, insieme alla crisi che investì altri centri etruschi negli anni successivi alla guerra civile, dovettero costituire un potente incentivo all'emigrazione. In questo contesto, la valle dell'oued Miliane, ricca di risorse idriche e ben collegata alla pianura di Tunisi, offriva condizioni particolarmente favorevoli per nuovi investimenti agricoli.

Particolarmente significativo appare inoltre il richiamo a Tinia, (la più importante divinità etrusca, marito di Thalna o di Uni) che corrisponde allo Zeus greco o al Giove romano: esso suggerisce come la delimitazione dei lotti non fosse percepita soltanto come un atto tecnico, ma anche come un gesto dotato di una forte dimensione religiosa e simbolica. La definizione dei confini contribuiva infatti a legittimare il possesso della terra e a costruire nuove forme di appartenenza territoriale. Nella stessa direzione sembra muoversi il riferimento ai Dardanii imparentati con gli Ilienses della

Barbaria sarda, che richiamava una comune ascendenza troiana e forniva un linguaggio identitario condiviso. Né deve dimenticarsi che la centuriazione africana – come ricordano i Gromatici – era sempre accompagnata dall'erezione di altari ad un dio o a una dea.

Perché la valle dello oued Miliane?

La valle dell'oued Miliane, a partire dall'epoca delle guerre civili, divenne uno spazio in progressiva strutturazione, la cui vicinanza a Cartagine – distante circa 40 km – ne accrebbe l'importanza strategica, favorendo la formazione di un corridoio territoriale da sottoporre a controllo militare. Il territorio lungo le rive dell'oued, popolato in una prima fase da transfughi etruschi e italici probabilmente legati alla fazione mariana, con la riorganizzazione augustea della *pertica* cartaginese divenne il fulcro di un intenso processo di colonizzazione, che portò alla fondazione delle colonie di Uthina e Thuburbo Maius e all'istituzione dei *pagi* di nuove generazioni di veterani, Fortunalis e Mercurialis. Le ragioni di questa antropizzazione stabile e progressiva nel tempo vanno ricercate anzitutto nella fertilità dei terreni, particolarmente adatti alla cerealicoltura e all'arboricoltura, che favorì l'insediamento dei veterani. Questi ultimi svolgevano infatti una duplice funzione, agricola e difensiva, contribuendo sia allo sfruttamento economico delle campagne sia al controllo del territorio. Del resto, una vocazione insediativa dell'area è già riconoscibile in epoca precedente, come dimostra la presenza di strutture territoriali e insediamenti riconducibili all'età punica ed ellenistica: *castella, oppida* fortificati, piccoli centri rurali, grandi proprietà fondiarie, necropoli e luoghi di culto. È questo il quadro delineato da N. Ferchiou nei suoi studi sulla media valle dell'oued Miliane. Sul terreno, ad esempio a Sidi Chérif, l'archeologa aveva identificato una serie di recinti fortificati e terrapieni (*aggeres*) che presentano forti analogie con piccoli campi ausiliari romani.

Tali strutture sembrano inserirsi in un più ampio dispositivo di controllo e difesa che sbarrava trasversalmente la media valle dell'oued Miliane, tra i territori dei *pagi Mercurialis* e *Fortunalis*. La compresenza di funzioni agricole e militari contribuì verosimilmente a favorire il flusso migratorio proveniente dalla penisola italica, poiché i nuovi coloni poterono insediarsi in un territorio già organizzato, servito da vie pubbliche di comunicazione preesistenti e caratterizzato da aree agricole precedentemente valorizzate. Nell'area sappiamo che a Suturnuca Augusto avrebbe continuato a effettuare assegnazioni di agri.

Popolazioni rurali immigrate tra Africa e Sardegna

Già Heurgon aveva intuito che un utile termine di confronto per i cosiddetti "Etruschi d'Africa" potesse essere offerto dalla Sardegna, dove i cippi limitanei attestano la presenza di popolazioni rurali locali come i *Giddilitani*. Il parallelo acquista tuttavia maggiore consistenza se si considera l'insieme della documentazione epigrafica sarda, che restituisce un quadro più articolato, caratterizzato non soltanto da etnonimi di origine indigena, ma anche da gruppi verosimilmente immigrati dalla Penisola o da altre regioni del Mediterraneo.

Nella valle del Rio Mannu, presso Cornus, nell'ager *Gurulitanus* identificato con l'area di Gurulis Nova, diversi cippi di delimitazione fondiaria attestano gruppi quali gli *Eutichiani*, successivamente *Eutychiani*, i *Giddilitani*, i *[Mam]uthon(enses)*, gli *Uddadaddar(itani)* e i *[–]rarritani*, alcuni dei quali risultano insediati nei *praedia* delle *Numisiae*. La distribuzione e la stratificazione interna di queste attestazioni sembrano riflettere differenti fasi di organizzazione e trasformazione catastale.

Un elemento particolarmente significativo è costituito dalla forma *Eutychiani,* generalmente considerata più tarda in ragione dell'impiego della lettera *y* e quindi riferibile a una

fase cronologicamente successiva, forse di età sillana. In questa prospettiva, l'area di Cornus al centro della Sardegna costiera occidentale potrebbe essere stata interessata da almeno due distinti interventi di delimitazione: un primo momento presillano, forse riconducibile alla questura sarda di Gaio Gracco, e una successiva fase di riordino collegabile all'epoca delle proscrizioni, facendo leva sul *cardo* della *via Cornuficia* che ora si data alla fine del II secolo a.C.; restano apparentemente tracce di decumani Est-ovest ad occidente del Nuraghe Oratiddo.

Riprendendo l'interpretazione proposta da Heurgon, si può dunque ipotizzare che anche in Sardegna l'afflusso di popolazioni coinvolte nello sfruttamento agricolo delle grandi proprietà sia stato favorito dalle crisi politiche e dai fenomeni di mobilità forzata che caratterizzarono il periodo sillano. Ciò avrebbe determinato l'insediamento, accanto ai gruppi locali, di comunità immigrate, forse di origine iberica o africana, come potrebbero suggerire gli etnonimi *Uddadaddar(itani)* e *[–]rarritani*.

Le analogie tra il contesto del Rio Mannu e quello dell'oued Miliane non devono naturalmente essere enfatizzate oltre misura. Tuttavia, la compresenza di terre fertili sottoposte a delimitazione agraria, sistemi fluviali articolati, vallate occupate da gruppi rurali etnicamente caratterizzati e successive fasi di riorganizzazione fondiaria suggerisce che i due casi possano essere interpretati all'interno di una medesima temperie storica. In entrambi i contesti, infatti, la delimitazione del territorio appare strettamente connessa a processi di mobilità, reinsediamento e ridefinizione dei rapporti tra popolazioni immigrate e strutture agrarie provinciali.

Fundus Tigibellensis

Molto interessante in Africa è il caso del *fundus Tigibellensis*, situato nei pressi del territorio di Thignica,

lungo la dorsale tunisina, nel territorio limitrofo a quello dove ancor oggi sorgono i “dachras” (villaggi di montagna). L’insediamento è noto grazie a un’iscrizione rinvenuta presso Hr R’ao-Hr Bou Ahmed, lungo la diramazione della via Cartagine-Theveste diretta verso Thignica. Il testo, databile probabilmente al II secolo d.C., menziona la dedica di un’ara a Giove, presso il luogo di culto (un sacello?) del fondo di Tigibelle appartenente alla *res publica* della *colonia* di Teano (genitivo di appartenenza) effettuata dagli *universi pagani* (*pagus Tigibellensium*? o il *pagus Teanensium*?) del fondo:

Ara deo Iovi fundo Tigibelle rei publicae coloniae Teanensium posuerunt universi pagani.

Fin dalla pubblicazione dell’iscrizione nel supplemento del *Corpus Inscriptionum Latinarum* (CIL VIII, 22035), R. Cagnat e H. Dessau interpretarono il documento come testimonianza dell’esistenza in Africa di un *pagus Teanensium*, collegato alla colonia italica di Teano. Secondo questa lettura, i redditi del latifondo africano sarebbero stati assegnati alla comunità di Teano, probabilmente Teanum Sidicinum, in Campania piuttosto che Teanum Apulum, nell’Apulia settentrionale, quale forma di compensazione per provvedimenti oggi sconosciuti rispetto ai quali è possibile formulare alcune ipotesi.

L’assegnazione di territori in provincia riguardanti alcune comunità italiche è ben documentato, i casi principali riguardano oltre **Teanum Sidicinum** con almeno un fondo in Africa Proconsolare, **Capua** con terre a Creta, **Atella**e**Arpino** con *vectigalia* in Gallia Cisalpina. Tutti centri dell’area campana, ad eccezione di Arpino (Lazio meridionale, valle del Liri, provincia di Frosinone) coinvolti nel I sec. a. C. nella guerra sociale e che presumibilmente ebbero ripercussioni nella successiva guerra civile tra Mario e Silla. Nel 90 a. C., in piena guerra sociale, Teanum Sidicinum fu infatti teatro della ritirata del console Lucio Cesare, costretto a trincerarsi nella città dopo essere stato

sorpreso in un’imboscata dal comandante sannita Mario Egnazio, perdendo 8.000 uomini; Teanum costituiva una postazione strategica, si trovava infatti sul corridoio della **via Latina**che collegava Roma alla Campania, a controllo del passaggio tra la Valle del Liri e la via Campana, tra Cales e Suessa. Questo genere di assegnazioni rientrava nella fattispecie giuridica degli ***agri ex alienis territoriis sumpti*, dunque *agri vectigales*, i cui *vectigalia* venivano versati alla *respublica* dei singoli centri italici di appartenenza.** La concessione doveva essere di lunga durata: se davvero risalisse alla tarda repubblica o all’epoca di Ottaviano, l’iscrizione di due secoli dopo. mostra che Teano conservava ancora diritti sul fondo esercitati attraverso un rapporto che ci sfugge completamente ma che doveva passare attraverso rappresentanti in Africa della città campana. Si sarebbe trattato di una concessione sostanzialmente **perpetua**, perché gli *agri vectigales* erano normalmente affittati *in perpetuum*, finché il canone veniva versato. Non sappiamo chi curasse nel tempo gli interessi di Teano, che magari aveva famiglie stanziate in Africa o comunque in rapporto con i peregrini possessori del *fundus*, tenuti a riconoscere annualmente i redditi dovuti alla colonia italica.

Uno dei temi rispetto a questi possessi *ex alieniis territoriis* riguarda la composizione etnica di coloro che lavoravano o risiedevano ad esempio nei *pagi*, in questo caso il *pagus Teanensium?*. La formula ***universi pagani***, indicherebbe per alcuni studiosi che il fondo si trovava probabilmente entro un ***pagus*** *civium romanorum* della *pertica* di Cartagine, originariamente popolato da discendenti di coloni mariani o veterani cesariano-augustei. Secondo A. Mastino, questa interpretazione appare difficilmente sostenibile. Il fondo si trovava infatti all’interno dell’orbita territoriale della *civitas* di Thignica, una comunità caratterizzata dalla presenza anche di cittadini romani ma non organizzata, *utraque pars civitatis*. Lo studioso ritiene più convincente il confronto con altri contesti provinciali, in particolare con

la dedica a Giove dei *pagani Uneritani* in Sardegna. In quel caso i dedicanti erano con ogni probabilità popolazioni indigene inserite in un *pagus peregrinorum* all'interno della *pertica* coloniale.

Tuttavia vi è la possibilità che la formula *universi pagani*, rarissima, – solo un altro caso, una *tabula patronatus* del IV sec. d. C. (335 d. C.) da Foruli in Sabina (Amiternum)- nel riferimento complessivo agli abitanti del *pagus*, possa indicare la sua multietnicità, ossia che esso fosse composto da popolazione di locali e immigrati, questi ultimi discendenti di italici campani. La data della possibile migrazione può essere ascritta alla prima guerra civile tra Mario e Silla, o alla riorganizzazione dell'*ager campanus* promossa da Cesare (59 a. C.) e proseguita con il secondo triumvirato ed Ottaviano. Escluderemmo che tali famiglie, se davvero sono state stanziate presso il *Fundus Tigibelle*, abbiano potuto per lungo tempo assorbire e far propri gli *iura* della colonia campana di Teano.