

Consiglio Nazionale delle Ricerche

ISSN 2035-794X

RiMe

Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea

n. 11/1, dicembre 2013

Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea
<http://rime.to.cnr.it>

Direttore responsabile

Antonella EMINA

Direttore editoriale

Luciano GALLINARI

Segreteria di redazione

Esther MARTÍ SENTAÑES

Comitato di redazione

Grazia BIORCI, Maria Eugenia CADEDDU, Monica CINI, Alessandra CIOPPI, Riccardo CONDRÒ, Gessica DI STEFANO, Yvonne FRACASSETTI, Raoudha GUEMARA, Maria Grazia KRAWCZYK, Maurizio LUPO, Alberto MARTINENGO, Maria Grazia Rosaria MELE, Maria Giuseppina MELONI, Sebastiana NOCCO, Michele M. RABÀ, Riccardo REGIS, Oscar SANGUINETTI, Giovanni SERRELI, Giovanni SINI, Luisa SPAGNOLI, Patrizia SPINATO BRUSCHI, Federica SULAS, Massimo VIGLIONE, Isabella Maria ZOPPI

Comitato scientifico

Luis ADÃO DA FONSECA, Sergio BELARDINELLI, Michele BRONDINO, Lucio CARACCILO, Dino COFRANCESCO, Daniela COLI, Miguel Ángel DE BUNES IBARRA, Antonio DONNO, Giorgio ISRAEL, Ada LONNI, Massimo MIGLIO, Anna Paola MOSSETTO, Michela NACCI, Emilia PERASSI, Adeline RUCQUOI, Flocel SABATÉ i CURULL, Gianni VATTIMO, Cristina VERA DE FLACHS, Sergio ZOPPI

Comitato di lettura

In accordo con i membri del Comitato scientifico, la Direzione di RiMe sottopone a referee, in forma anonima, tutti i contributi ricevuti per la pubblicazione

Responsabile del sito

Claudia FIRINO

RiMe – Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea (<http://rime.to.cnr.it>)

Direzione: via S. Ottavio, 20 -10124 TORINO -I

Tel. +39 011670 3790 -Fax +39 0118124359

Segreteria editoriale: via G.B. Tuveri 128 -09129 CAGLIARI -I

Telefono: +39 0704036 35 / 70 -Fax: +39 070498118

Redazione: rime@isem.cnr.it (invio contributi)

Indice

Fascicolo 1

Antonella Emina	5-17
<i>Histoire et Mémoire dans les Origines d'Amin Maalouf</i>	
Mustapha Kraiem	19-65
<i>L'islamisation de la révolution Tunisienne</i>	
Luca Lecis	67-94
<i>L'africanizzazione della Chiesa. L'Africa da terra di missione a missionaria</i>	

Focus

Corona d'Aragona Sardegna

a cura di

Esther Martí Sentañes

Esther Martí Sentañes	97
<i>Presentazione</i>	
Fabrizio Alias	99-131
<i>Possitis ordinare, ponere et facere...imposicionem: la concessione regia delle imposte municipali ai consiglieri di Cagliari attraverso il Coeterum (1327)</i>	
Alberto Virdis	133-167
<i>The Tuili Altarpiece's Tabernacle-Niche: Theology, Science and Religious Practices in a Late-Medieval Sardinian Retablo</i>	
Giovanni Serreli – Aldo Aveni	169-190
<i>Componiment o censo individual del 1353 relativo al feudo di Gherardo Donoratico, nel Regno di 'Sardegna e Corsica'. Prima notizia</i>	

- Luciano Gallinari
Nuevas hipótesis sobre la relación familiar entre Brancaleone Doria y el futuro juez de Arborea Mariano V en las fuentes de finales del siglo XIV 191-232

Rassegne e recensioni

- Manuel Joaquín Salamanca López
Teatro e festività nella Napoli aragonese, di Cristiana Anna Ad-
desso, Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2012, 170 p. 235-237
- Corrado Zedda
Tavola rotonda. Tra fonti e metodologie: Riflessioni multidisciplinari sulla Sardegna tra VIII e XI secolo (Cagliari, 11 dicembre 2013) 239-263

Fascicolo 2

Nuovi apporti sulle relazioni italo-argentine a cura di Luciano Gallinari

- María Cristina Vera de Flachs - Luciano Gallinari 5-8
Presentazione
- María Cristina Vera de Flachs 9-31
Un viajero italiano en Hispanoamérica en tiempos de la emancipación: Giuseppe Bocchi
- Francesco Surdich 33-55
L'attività di esplorazione e colonizzazione nella Patagonia centrale di Francesco Pietrobelli
- Cristina Seghesso de López 57-81
Fuentes italianas y actores en el proceso revolucionario del Plata
- Norma Dolores Riquelme 83-119
Argentina y el Vaticano. Desarrollo y progreso en tiempos conflictivos (1966 -1967)

María Inés Rodríguez Aguilar - Miguel José Ruffo	121-171
<i>Tradiciones italianas para la imaginación histórica en Argentina</i>	
Marzia Rosti	173-204
<i>Terre ancestrali e risorse naturali: i diritti indigeni nell'Argentina odierna fra tutela e sviluppo economico</i>	
Maria Grazia Krawczyk	205-239
<i>The new Argentinean broadcasting law and the reaction on national and international press</i>	
Celina Lertora	241-264
<i>Nuevos aportes documentales sobre la cooperación CONICET-CNR</i>	

Histoire et Mémoire dans les «Origines» d'Amin Maalouf

Antonella Emina

Résumé

Une lecture d'*Origines* d'Amin Maalouf mettant en relief le rôle de l'Histoire ainsi que son fonctionnement dans une dynamique de relation avec la mémoire.

Mots clés

Maalouf, Amin; *Origines*; histoire; mémoire; identité.

Abstract

The role of History in *Origines* by Amin Maalouf is pointed out. Its relationship with memory is equally examined.

Keywords

Maalouf, Amin; *Origines*; history; memory; identity.

L'Histoire continue à solliciter l'écriture de création et à s'imposer soit sur le plan des thématiques abordées soit en termes de cotexte explicite. Des études, des colloques et surtout une production littéraire importante plus au moins haute ont une diffusion remarquable dans le monde entier. La géographie ne paraît pas avoir d'influence sérieuse sur cette multiplication, sinon qu'elle peut renfermer des histoires plus bruyantes que d'autres, plus pressantes, plus indiscretes.

Amin Maalouf (Beyrouth, 1949), écrivain, journaliste et formidable créateur de romans historiques, offre des pistes multiples de réflexion à ce sujet. Les raisons et le sens que le parti pris de l'histoire assume pour cet écrivain, au-delà du simple constat d'une fidélité d'écriture, me paraissent ressortir de manière éclatante d'*Origines*, cette passionnante enquête autour de la relation entre mémoire individuelle, mémoire familiale et mémoire collective. D'un côté ces liens sont tellement clairs que ma mission de lecture paraît assez simple: il suffirait de lancer une recherche sur le réseau pour trouver des descriptions – pas forcément banales ou naïves – des méthodes d'investigation, des thèmes et des procédés d'écritures de l'Histoire

employés dans le texte. De l'autre, le foisonnement des parcours à suivre et des suggestions à approfondir introduisent des éléments de complexité. En plus, en raison de l'écart temporel limité entre la date de publication du texte, les événements relatés et notre travail d'analyse, le risque d'être pris au piège de la contemporanéité empêcherait d'arriver à mettre l'œuvre à une distance suffisante pour en déceler autre que ce qui ressort manifestement, à savoir le parti pris de l'Histoire.

Ses romans, de *Léon l'Africain* de 1987 aux *Désorientés* de 2012, sont certainement des réussites ainsi que ses textes appartenant à d'autres genres, tout en gardant des qualités narratives très vives. Parmi eux, *Origines* prend l'allure d'une autobiographie et, en même temps, d'un récit familial, d'une généalogie, d'un récit des événements nationaux vus du dedans et le narrateur peut mettre à l'œuvre un esprit «fouineur»¹. Il y décrit sa méthode d'investigation dont la consultation des témoins, la recherche dans les archives, leur organisation sur la base des sujets, des dates, de la typologie des documents... une méthode, donc, toute proche de celle des historiens sauf que pour la consultation des témoins qui est une démarche distinctive d'autres domaines, de l'investigation policière à la sociologie.

Dans ses romans historiques l'auteur a souvent effleuré, en les transfigurant, des traits de sa famille, mais dans *Origines* cette histoire familiale ressort au premier rang et, de par un pacte fiduciaire entre auteur et lecteur, elle est perçue comme vraie, ce qui est un caractère qu'on attribue aussi bien à l'écriture de l'Histoire qu'à l'écriture autobiographique. La première, pourtant, sollicite l'explicitation des sources, ce qui n'a pas lieu dans notre texte, en revanche, la deuxième compte sur le pacte auteur-lecteur comme le seul garant de véridicité.

Pour revenir au propos initial, les points saillants de l'œuvre de Maalouf sont explicités dans les deux pages en italique précédant le premier chapitre de l'œuvre concernée. Ces évidences problématisent ouvertement trois piliers traditionnels du discours historiographique: la nation, la patrie et la religion.

¹ «Moi qui suis par nature fouineur, moi qui me lève cinq fois de table au cours d'un repas pour aller vérifier l'étymologie d'un mot...». A. Maalouf, *Origines*, p. 16.

La religion n'est présentée que dans son rôle de catalyseur des vertus sociales aptes à la fondation des nations, ces nations que leurs habitants perçoivent comme des patries. Quant à ce dernier mot de 'patrie', Maalouf y accorde notamment des connotations «d'espace où l'on est chez soi», où l'on est parmi les siens. Il n'y ni singularisation orgueilleuse ni affirmation d'une diversité distinctive, c'est un collectif qui labellise nation et patrie: «Nos nationalités sont affaire de dates, ou de bateaux (...) je n'ai jamais ressenti non plus une adhésion totale à une nation – il est vrai que, là encore, je n'en ai pas qu'une seule»² Pour notre Narrateur, donc, les repères nationaux auraient moins les attributs des limites territoriales que ceux de la multiplicité des localisations dans le temps, ce qui pourrait déboucher soit sur une négation d'appartenance nationale soit sur une superposition (ou bien un amalgame, mais là c'est une autre histoire) d'appartenances.

La négation de son appartenance nationale aurait des conséquences contradictoires, étant donné que l'individu serait, d'une part, un apatride, un sans nation, un habitant du monde entier et de nulle part en même temps, mais de l'autre, n'ayant pas de papiers, il risquerait d'être confiné dans un espace limbique, dans quelque non-lieu, se heurtant sans cesse à des frontières infranchissables.

Je pense, par exemple, à la fameuse mésaventure de Karim Nasser Miran, réfugié iranien installé sans papiers de 1988 à 1999 dans le Terminal 1 de l'aéroport Charles-de-Gaulle, d'où le film *Le Terminal* (2004).

En fait, le statut des apatrides est une affaire tout à fait ouverte³. En termes généraux, un apatride est «une personne qu'aucun État ne considère comme son ressortissant par application de sa législation»⁴.

² *Ibi*, p. 10.

³ La France a réglé quelque peu cette question: un apatride bénéficie «d'une carte de séjour temporaire portant la mention "vie privée et familiale" et l'autorisant à travailler [...] Lorsqu'il justifie de trois années de résidence régulière en France, l'apatride statutaire peut se voir octroyer une carte de résident valable dix ans». Site officiel de l'OFPRA Office Français de Protection des Réfugiés et des Apatrides, Procédure, <<http://www.ofpra.gouv.fr>>.

⁴ Cf. Article 1 de la Convention de New York, 1954. *Ibidem*.

Si, donc, selon l'article 15 de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme, «tout individu a droit à une nationalité», il s'ensuit qu'on n'a pas le droit de ne pas en avoir une et, donc, qu'on n'a pas le droit d'être un apatride.

Cela implique des conséquences pratiques importantes.

Cependant, la question ne touche pas notre narrateur, au moins pas dans ces termes. En fait, il semble plutôt avoir absorbé la pluralité des appartenances étalées dans les documents familiaux recueillis tout au long de sa fouille. Il les résume de la façon suivante:

Dans l'esprit de mes grands-parents, ces appartenances diverses avaient chacune sa "case" propre: leur État était la "Turquie", leur langue était l'arabe, leur province était la Syrie, et leur patrie la Montagne libanaise (...) Il y a cent ans à peine, les chrétiens du Liban se disaient volontiers syriens, les Syriens se cherchaient un roi du côté de La Mecque, les juifs de Terre sainte se proclamaient palestiniens... et Botros, mon grand-père, se voulaient citoyen ottoman⁵.

Le narrateur, tout comme Botros, se range volontiers à l'intérieur d'une situation caractérisée par une multiplication de nationalités ce qui implique avoir des papiers de deux ou trois pays, en déterminant, par-là, une action de reconnaissance de la part de l'extérieur, ce qui scelle sa propre présence au monde. Dans cette liste d'allégeances superposées, la question religieuse n'en est pas véritablement une⁶. Elle côtoie, ou mieux, elle soutient le thème de la patrie, censé contenir les éléments les plus intimes de la relation de l'individu au monde extérieur, son appartenance et son bien-être par rapport au milieu: la patrie est un milieu/lieu affectif.

N'étant pas un concept strictement territorial, la patrie se présente comme l'espace de l'identité et des liens dans une perspective verticale et horizontale, c'est-à-dire qu'elle se trouve aussi bien sur un axe temporel que sur un axe spatial. L'action du narrateur en est une illustration, par son engagement dans une quête se poussant plus sur un plan temporel que spatial et dont les étapes seraient mémoire-soi-identité. L'ordre des trois phases n'est ni sûr ni stable. La mémoire y

⁵ A. Maalouf, *Origines*, p. 256.

⁶ «Et pour foi une antique fidélité!». *Ibi*, p. 10.

serait l'instrument de la recherche; le soi, le propriétaire de l'instrument; l'identité en serait un résultat.

Cette question de la mémoire est un élément ultérieur de complexité. Le sujet a été exploré par plusieurs disciplines et particulièrement par la philosophie; en plus, au XXe, des préoccupations sur la définition d'une mémoire collective se sont ajoutées aux réflexions précédentes. Pour essayer de simplifier, je n'aurai recours qu'à quelques-unes des remarques de Paul Ricœur à ce sujet⁷.

D'un côté – souligne le philosophe français – dans l'expérience commune et dans le langage ordinaire se manifeste le «caractère foncièrement privé de la mémoire individuelle»⁸, parce que, premier point, «mes souvenirs ne sont pas les vôtres»⁹, c'est-à-dire qu'il est propre à la mémoire de chacun de n'être que sienne.

Deuxième point, c'est la mémoire qui garde «le lien originel de la conscience avec le passé»¹⁰, avec mon passé. La mémoire «me permet de remonter le temps»¹¹ de mon présent jusqu'à mon enfance.

Les deux composantes fondamentales, apparemment antinomiques, de ce trajet sont la perception de la continuité (parce que la mémoire assure la continuité temporelle de la personne) et la différenciation (parce que, dans cette relation à rebours vers son enfance, l'individu s'aperçoit que les faits remémorés ont eu lieu à des moments différents de l'époque présente). Il y a donc un facteur de distinction parmi les moments du passé remémoré qui s'accompagnent de la perception de «la continuité temporelle et [de] la mienneté du souvenir»¹².

Le troisième point soutenant la subjectivité de la mémoire est lié à sa capacité de permettre l'orientation dans l'écoulement du temps; orientation à double sens: du passé vers le futur suivant une sorte de «flèche du temps du changement»¹³, mais, en même temps, du futur

⁷ Cf. P. Ricœur, "De la mémoire et de la réminiscence", dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*.

⁸ *Ibi*, p. 115.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibi*, p. 116.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

vers le passé, par un mouvement inverse. Cet aller-retour est inscrit dans les mots «transit», «attente» et la locution adverbiale «à travers», utilisés dans la description faite par Ricœur: «transit de l'attente vers le souvenir, à travers le présent vif»¹⁴.

En outre, d'après John Locke, la mémoire se lie à la conscience de son action et la conscience s'identifie à la personne, puisqu'elle permet à chacun de se reconnaître en tant que «soi». Toutefois cette réflexivité de l'identité occulte le fait que l'identité s'oppose à la diversité et que l'identité ne ressort que de par un acte de comparaison avec la différence.

La solitude de la mémoire fléchit se heurtant donc à l'évidence du rapport de l'individu avec les autres. À cet acquis pratique il faudrait ajouter le concept de «mémoire collective»¹⁵ faisant désormais partie du langage ordinaire. En dépit du naturel qu'on leur attribue couramment, la relation aux autres et la mémoire collective renferment plusieurs implications d'ordre épistémologique.

En revenant à *Origines*, déjà dans le fragment de monologue (en forme de dialogue) de la préface, «Pour patrie, un patronyme? Oui, c'est ainsi!»¹⁶, où le narrateur attribue à son patronyme le rôle de patrie, il place sa recherche à rebours non seulement sous le signe de sa mémoire personnelle, mais s'ouvrant à la mémoire des siens, puisque un patronyme renvoie à une lignée, à une famille, à autrui.

De ce fait, la démarche investigatrice de son narrateur n'est pas qu'un exercice de mémoire personnelle: elle interroge la mémoire d'un tiers, afin de percevoir ses souvenirs (la tante Léonore, sa mère, les frères Eliya et Chitân, ces deux vieillards du village ayant assisté aux funérailles de son grand-père Botros). Cette mémoire qui s'interroge et interroge finit par se plonger aussi dans une malle de papiers, retrouvée dans la maison de famille. Bref, toute cette démarche se maintient dans le strict cercle de la famille ou des proches.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ La notion de mémoire collective est due – comme le rappelle Ricœur – à l'irruption dans le champ des sciences sociales de la sociologie pour qui «la conscience collective est (...) une de ces réalités dont le statut ontologique n'est pas mis en question». *Ibi*, p. 114.

¹⁶ A. Maalouf, *Origines*, p. 10.

Nous assistons donc à une confrontation de la réflexivité et de l'action mnémonique individuelle avec l'objectivité des démarches poursuivies.

En fait, dès que la mémoire reconnaît et ordonne les souvenirs, elle les objectivise par rapport à son regard. Mais il y a plus, «La mémoire individuelle ne prend conscience d'elle-même qu'à partir (...) de l'expérience individuelle d'appartenance à un groupe, et sur la base de l'enseignement reçu des autres», rappelle Ricœur¹⁷.

Le narrateur fait appel à la mémoire d'autrui. Cette expérience du contact de la mémoire personnelle avec la mémoire des autres passe donc par l'appel au témoignage des autres pour qu'elle puisse rappeler et reconnaître les souvenirs; inversement un témoignage est rendu pour qu'il soit recueilli par quelqu'un d'autre: «Plus question de "refiler" cette malle à la génération suivante. J'étais l'ultime station avant l'oubli; après moi, la chaîne des âmes serait rompue, plus personne ne saurait déchiffrer»¹⁸.

Les souvenirs retrouvés par la mémoire et classés par la raison sont, en fait, prêts à être racontés. Du moment où les objets sont exposés ils entrent dans le domaine du langage et «le souvenir dit, prononcé, est déjà une sorte de discours que le sujet se tient à lui-même»¹⁹. La remémoration s'achemine ainsi sur la voie du récit dont la structure publique est patente²⁰. La mémoire entre de la sorte dans la sphère publique et le texte de Maalouf est une représentation et des souvenirs et des procédés pour les remémorer.

Il faudrait également approfondir ici, aussi, tout l'aspect de la comparaison avec autrui qui est un phénomène proche des phénomènes d'identification rappelés par les mots de Maalouf, «Pour patrie, un patronyme? Oui, c'est ainsi!»²¹. Je n'en soulignerai que quelques détails qui permettront l'avancement de cette lecture:

¹⁷ P. Ricœur, "De la mémoire et de la réminiscence", dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 170.

¹⁸ A. Maalouf, *Origines*, p. 42.

¹⁹ P. Ricœur, "De la mémoire et de la réminiscence", dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 158.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ A. Maalouf, *Origines*, p. 10.

- chacun de nous porte un nom et un prénom [...] qu'il a reçu d'un autre;
- un patronyme me situe sur une ligne de filiation
- un prénom me distingue dans la fratrie²²

«Cette parole d'autrui»²³ fait partie de l'ensemble de l'expérience d'autrui qui apparaît – comme nous le dit Hannah Arendt – aussi primitive que l'expérience de soi²⁴.

L'expérience des autres nous est donc une évidence pour des raisons tout à fait pratiques, liées à notre expérience quotidienne, à notre vivre ensemble, «nous agissons avec lui et sur lui et nous sommes affectés par son action»²⁵.

En fait, l'un des traits essentiels des structures du monde social est leur enracinement au sein d'un environnement et le rapport à autrui en est la conséquence logique. C'est ce qu'affirme Alfred Schütz, dans sa *Phénoménologie du monde social*²⁶, étude où le philosophe schématise cet univers qui peut compter sur quatre catégories d'acteurs: les prédécesseurs, les successeurs, les proches et les contemporains. Cette grille, appliquée à la lecture d'*Origines*, s'est révélée fructueuse: la recherche, même à rebours, a un point d'accroche dans le présent; les acteurs qui me côtoient dans le présent sont les contemporains et les proches; les contemporains, tout en vivant à la même époque que nous – Schütz nous le rappelle – ne partagent pas le même environnement spatial. Pour utiliser une terminologie de critique littéraire, les deux acteurs agiraient en sorte de «co-texte». Les proches se trouveraient aussi bien à proximité temporelle qu'à proximité spatiale. Nous reprendrons plus bas ce dernier point. Cependant une recherche à rebours porte principalement sur les prédécesseurs qui ont façonné les couches de l'histoire, alors qu'une recherche à rebours ne porterait pas sur les successeurs. En

²² P. Ricœur, "De la mémoire et de la réminiscence", dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 159.

²³ *Ibidem*.

²⁴ Citée dans *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Cité avec ce titre par Ricœur, mais le texte, rédigé en allemand en 1932, n'a, à mon su, qu'une traduction anglaise *The Phenomenology of the Social World*.

fait, dans l'application du schème de Schütz au texte de Maalouf, la question des successeurs – des générations à venir, de ceux qui ne sont pas encore nés – n'est pas gommée, comme le suggère l'évocation de «la génération suivante» susmentionnée. Elle pourrait même constituer la finalité d'une lecture qui s'interroge sur le sens d'une modalité créative obsédée par l'Histoire.

En démêlant la question de la relation à l'autre, Ricœur, dans sa longue réflexion sur la mémoire et l'histoire, souligne, d'après Schütz, «la simultanéité ou la quasi simultanéité de la conscience du soi de l'autre avec la mienne»²⁷, ce qui fait ressortir le côté «vie vécue» parce que les contemporains et les proches vivent ensemble ou – comme le dit Schütz – ils vieillissent ensemble²⁸, c'est-à-dire que moi et les autres, nous vieillissons ensemble. Avec les contemporains je partage l'expérience du monde grâce à une communauté de temps et, avec les proches, grâce aussi à une communauté d'espace²⁹.

Cette communion de temps et d'espace, soulignée par les deux philosophes, ne couvre pourtant pas l'ensemble des implications de cette "prochaineté".

Les proches ne sont pas seulement ceux qui habitent sous le même toit au même moment, mais surtout ceux qui sont liés par des liens divers: certainement par la parenté; peut-être par la groupe ethnique; peut-être encore par des affinités intellectuelles ou sentimentales. Dans ce cadre, la quête individuelle/familiale de Maalouf prend du poids et agit sur le tissu social en le renforçant par la mise à nu des fils qui relient les uns aux autres.

En plus la sphère des contemporains (proches ou non) est encadrée par les mondes des prédécesseurs et des successeurs qui étendent les lignes du vivre ensemble dans les deux directions du passé et de l'avenir³⁰, ce qui renforce le présent aussi bien par son ancrage à une histoire d'où il tire le fonds de sa propre nature que par l'attrait de l'espérance.

²⁷ P. Ricœur, "De la mémoire et de la réminiscence", dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 160.

²⁸ Cf. *Ibidem*.

²⁹ Cf. *Ibidem*.

³⁰ Cf. *Ibidem*.

Si les philosophes ont beaucoup fouillé la question de la relation entre mémoire et histoire, les historiens, de leur côté, ont assumé la dialectique entre mémoire collective et histoire. Cela est évident au moment où ils touchent à la dimension temporelle des phénomènes sociaux par une reformulation de l'échelle temporelle³¹. Micro-histoire et macro-histoire se confrontent sur ce terrain aussi.

L'attitude scripturale de Maalouf n'est pas étrangère à quelques-uns des préceptes fondateurs de la pratique de la micro-histoire. Ce courant de la discipline est né en Italie, dans les années 1970-1980, à Bologne autour de la revue *Quaderni Storici* des éditions Il Mulino, et à Turin autour de la collection Microstorie pour les éditions Einaudi. Ce regard propose aux historiens de délaissier l'étude des masses ou des classes pour suivre le fil du destin particulier d'un individu, «l'anomalie, l'urgence, l'événement particulier, mais aussi un réseau de relations, une situation, une logique de transaction, un système de croyances, une identité collective»³². Les études qui concernent des communautés préféreraient de petites villes ou bien des villages, l'analyse se concentrerait sur les petites gens et les individus d'importance mineure.

Par-là, l'Histoire offre des schèmes de médiation entre les pôles extrêmes de la mémoire individuelle et de la mémoire collective. Cet effort de médiation est d'ailleurs celui d'*Origines*, qui, de son côté, propose «la relation aux proches»³³, comme un plan intermédiaire entre le Moi et les autres. «Les proches, ces gens qui comptent pour nous et pour qui nous comptons»³⁴, sont situés entre le soi et les autres à une distance sans cesse en mouvement: «on se rend proche, on se sent proche»³⁵. Cette variation de distance se développe avec des modalités soit actives soit passives, avec des mouvements de distanciation et de rapprochement. La dynamique de la relation de proximité in-

³¹ Cf. J. Revel (dir.), *Jeux d'échelles*.

³² «Il fatto anomalo, l'emergenza, l'avvenimento, ma anche una rete di relazioni, una congiuntura, una logica di transazione, un sistema di credenze, una identità di gruppo». I. Fazio, "Microstoria".

³³ Cf. P. Ricœur, "De la mémoire et de la réminiscence", dans *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 161.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibi*, pp. 161-162.

troduit des éléments perturbateurs dans la fixité inscrite dans le choix d'un patronyme comme élément identitaire. Il ne l'annule pourtant pas, mais il l'atténue, ce qui est encore une évidence de toute existence: l'histoire d'un individu ne coïncide pas totalement avec l'histoire des siens. Il est forcément une anomalie.

Même si en forme simplifiée et non exhaustive, j'ai essayé d'articuler la contribution d'*Origines* au questionnement général sur le sens de l'Histoire dans les Littératures francophones. Le point de départ en serait: «Je m'identifie aisément à l'aventure de ma vaste famille, sous tous les cieux», affirmation nette d'une appartenance qui a, pourtant, des contours faibles puisque la famille est «vaste» et logée un peu partout («sous tous les cieux»). L'évolution de ce sentiment s'appuierait sur un réseau d'échanges qui s'instaure entre tous les acteurs agissant dans "le monde social" (prédécesseurs, successeurs, proches et contemporains) et dont le pivot serait les contemporains. Parmi les tournures possibles que ces échanges peuvent prendre je n'en signale que deux types essentiels, tirés encore de Schütz: un rapport de compréhension/interprétation et un rapport d'action/influence directe ou indirecte³⁶.

Le rapport de compréhension/interprétation, qui caractérise les finalités de tout chercheur ainsi que celles du narrateur d'*Origines*, est le seul possible envers les prédécesseurs. Pour atteindre des informations et pour les comprendre Maalouf interroge ses sources. Il sollicite la médiation des proches, ce qui ajoute de l'affectivité. Cette affectivité se rapporte à l'individu qui fait partie du monde contemporain: le monde des prédécesseurs se lie par conséquent au présent. Dans le présent le rapport d'action/influence directe ou indirecte sur autrui est également possible. Si l'action/influence est indirecte elle peut pareillement s'adresser aux successeurs.

Dans *Origines* un narrateur, ne pouvant obtenir les réponses qu'il cherche en comptant sur sa seule mémoire fait recours à la mémoire des proches, par des témoignages qui lui sont rendus à la suite de ses sollicitations ou bien par des documents retrouvés. Par cette démarche il reconstruit le monde de ses grands-parents du dedans, mais ce monde se définit aussi par ses relations avec l'extérieur, le dehors. Le

³⁶ Cf. Alfred Schütz, *The Phenomenology of the Social World*.

narrateur participe, en somme, par cette parcelle, à alimenter la mémoire d'une collectivité qui se fait et se défait à la mesure des éléments de partage que les individus se reconnaissent: le même sang, la même ethnie, le même espace, la même époque, la même religion, ou bien seulement la même vision du monde... les fils peuvent être multiples et nuls, cela dépend de plusieurs facteurs. Parmi ces facteurs il y aurait aussi la volonté d'empathie dont tous ceux concernés par l'écriture et par la lecture, acteurs ou sujets, disposent au moment de leur entrée en jeux.

L'Histoire maaloufienne des *Origines* prend les contours flous de la vie et de notre modernité. Si le bruit du co-texte dans lequel l'œuvre plonge est indéniable et indépendant de la volonté de son auteur, celui-ci l'oblige au moins à jouer de toutes ses cordes, notamment une possibilité d'affectivité, de partage, d'ouverture sur l'avenir.

Bibliografia.

- Fazio, Ida. "Microstoria", in *Dizionario degli Studi Culturali*, <http://www.culturalstudies.it/index_it.html>, s.l., s.p.
- Ghosn, Joseph. "Le Liban au cœur", in *Le Nouvel Observateur*, 4 octobre 2012, <<http://bibliobs.nouvelobs.com/rentree-litteraire-2012/20-121004.OBS4672/amin-maalouf-le-liban-au-coeur.html>> (9 octobre 2013).
- Locke, John. *Identité et différence. L'invention de la conscience*, Paris, Seuil, 1998.
- Maalouf, Amin. *Les croisades vues par les Arabes*, Paris: J.C. Lattès, 1983.
- . *Léon l'Africain*, Le livre de poche, 1987 Paris: J.-C. Lattès, 1987.
- . *Samarcande*, Paris, J.-C. Lattès, 1988.
- . *Le premier siècle après Béatrice*, Paris, B. Grasset, 1992.
- . *Le Rocher de Tanios*, Paris, Grasset, 1993.
- . *Les Échelles du Levant*, Paris, Grasset, 1996.
- . *Le périple de Baldassare*, Paris, Éd. France loisirs, 2000.
- . *Origines*, Paris, Grasset, 2004.
- . *Les Désorientés*, Paris, Grasset, 2012.

Revel, Jacques (dir.). *Jeux d'échelles. La microanalyse à l'expérience*, Paris, EHESS - Gallimard - Seuil, 1996.

Ricœur, Paul. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000.

Schütz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*, Evanston, Northwestern University Press, 1967, pp. 139-214.

L'islamisation de la révolution Tunisienne

Mustapha Kraiem

Résumé

L'évolution de la révolution tunisienne avec la prise de pouvoir des islamistes confirme que les pays du monde arabe, en se positionnant soit pour une islamisation de l'État soit pour une étatisation de l'Islam, continuent à éluder le problème de la modernité c'est-à-dire la séparation du politique et du religieux. Un bref aperçu historique de la Tunisie montre que même Bourguiba, le réformateur de la société tunisienne moderne et libérateur de la femme, n'a pu avancer sur le chemin de la sécularisation que par étapes, en se réclamant de la raison mais aussi du Coran et en alimentant ainsi l'ambiguïté exploitée par la Nahdha, le parti islamiste au pouvoir. Même après la révolution, les élites modernistes ont du mal à élaborer un projet structurel moderne qui soit une véritable refonte du système ancien et puisse ouvrir les portes d'un processus de démocratisation fondé sur une réelle liberté individuelle. Pourtant la pensée novatrice de M. Talbi proclame que la sécularisation de la société est la seule voie d'issue pour que les pays musulmans sortent de l'immobilisme.

Mots clés

Révolution; contre-révolution; état; islamisation; laïcité; sécularisation; liberté; développement; démocratie.

Abstract

The evolution of the Tunisian revolution and the empowerment of Islamists confirm that the Arab world, either for Islamization of the nation or for nationalization of Islam, continues eluding the problem of modernity that is the separation of politics and religion. A brief history of Tunisia shows that even Bourguiba, the great reformer of modern Tunisian society and women's liberator, has been able to advance step by step on the path of secularization, claiming either the right or the Koran. So, it has stimulated ambiguity finally handled by the Nahda, the Islamist party in power, to Islamize the society according with the Bourguiba constitution. Even after the revolution, the modernist elites are not able to develop a modern structural project that is a real renewal of the old system and may launch a process of democratization based on a real individual freedom. Yet, the innovative thought of M. Talbi proclaims his conviction that the secularization of society is the only way for Muslim countries to overcome the paralysis.

Keywords

Revolution; counter-revolution; state; islamization; secularism; secularization; freedom; development; democracy.

1. Bref aperçu historique – 2. Discrédit de l'État nationaliste – 3. Les hostilités contre les islamistes – 4. Bilan du processus de sécularisation – 5. La constitution et la séparation entre l'État et la religion – 6. Après la chute de Ben Ali, État civil ou État islamique ? – 7. Les élites modernistes et la culture traditionnelle – 8. Mohamed Talbi et la sécularisation intégrale – 9. La marche irrésistible de la contre révolution – 10. Changements et archaïsmes historiques – 11. Bibliographie sélective

Depuis le début de la période contemporaine, les pays arabes, confrontés à la question des rapports entre État et religion, ont balancé entre le choix des deux volets du diptyque, soit l'islamisation de l'État soit l'étatisation de l'Islam. Les deux alternatives ont le mérite d'écarter le problème fondamental de la modernité, à savoir la séparation du politique et du religieux, autrement dit, la sécularisation irréversible de la société qui fait de la religion une affaire privée de tous les citoyens qui conquièrent pleinement leur liberté de croyance et de conscience. Mohamed Talbi vient de développer une pensée audacieuse pour le monde musulman voulant concilier, en se fondant sur le Coran, l'Islam et la sécularisation, détruisant ainsi l'un des obstacles majeurs à l'accès des sociétés musulmanes à la modernité.

1. Bref aperçu historique

À vrai dire, depuis le début de l'Islam, et en particulier avec l'avènement des Omeyyades, l'Islam a été instrumentalisé pour légitimer l'action politique. Avec, certes, des exceptions, les oulémas se sont mis au service du pouvoir et ont justifié les décisions du prince. Il faut cependant reconnaître que les chefs politiques ne contestaient nullement l'idéologie religieuse et faisaient preuve de soumission aux dogmes et aux pratiques religieux et se proclamaient protecteurs de l'Islam. Dans l'Empire ottoman, le cheikh el islam, la plus haute autorité religieuse, siégeait au sein du Gouvernement. De toutes les façons, les manifestations sociales, les fêtes, les coutumes, les prati-

ques au quotidien, les grandes décisions concernant la guerre et la paix étaient empreintes de l'esprit et des valeurs de l'Islam et l'on peut affirmer que l'on se trouvait face à une volonté générale de l'islamisation de l'État.

La colonisation du monde arabe et son sous-développement devaient entraîner au lendemain des indépendances un changement important, imposé par la nécessité d'une politique de développement sous forme d'une industrialisation et d'une relative harmonisation des valeurs traditionnelles en vue de s'adapter aux nécessités économiques et culturelles du monde développé, qui continue à imposer sa domination malgré des indépendances souvent fictives. La nature traditionnelle des États islamiques devenait de plus en plus caduque par rapport aux nouvelles normes de gouvernance dans les pays avancés, d'autant plus que les sociétés islamiques, libérées de la colonisation directe, croyaient que leur lutte de libération représentait une victoire sur les colonisateurs et que leur salut futur consistait dans un retour aux valeurs anciennes et particulièrement islamiques.

Les élites modernistes, majoritaires au sein des mouvements de libération nationale, souvent détenteurs d'une double culture, orientale et occidentale, aspiraient à mener des réformes susceptibles de briser le sous-développement et le déclin millénaire de leur société. Qu'il s'agisse des nationalistes arabes au Moyen-Orient ou de ceux du Maghreb avec Bourguiba comme représentant topique, tous ces artisans de la décolonisation se considéraient porteurs de projets modernistes de développement global, sur lesquels ils avaient, du reste, fondé leur légitimité. Seulement, ils prenaient conscience des résistances de la population, majoritairement attachée à une identité linguistique et religieuse très forte et à une culture traditionnelle, empreinte de superstitions, de prodiges, de mythes et de contes surnaturels voir même de magie.

Les élites de l'époque qui, souvent, partageaient au sein de leurs proches et de leur famille des facteurs importants de cette culture, se rendaient compte qu'il leur était impossible de rentrer directement en conflit avec la religion et ses cadres. La stratégie partout adoptée consistait à l'étatisation de la religion. Les leaders politiques, quelles que soient leurs convictions religieuses, qui peuvent changer de l'un à l'autre, faisaient preuve publiquement d'un respect absolu de

l'islam et de son patrimoine historique, allant, comme Bourguiba, jusqu'à prendre dans le sens propre du terme, l'habit et le discours des Émiris des croyants lors de certaines manifestations religieuses du Mouled à Kairouan ou à la Zitouna. Ils proclamaient qu'ils étaient les guides des fidèles dans ce monde et qu'à ce titre, ils avaient le droit d'interpréter le livre sacré grâce à l'*ijtihad*. C'est en recourant à ce subterfuge que Bourguiba avait théorisé l'étatisation de la religion et de son personnel, devenu quasiment des fonctionnaires, soumis et totalement dépendants de l'État, surtout lorsqu'on considère que les revenus et les biens du monde religieux furent nationalisés par l'État avec l'unification et la sécularisation de la justice et de l'enseignement, et la suppression des biens *habous* étatisés. Cette politique avait quasiment effacé l'opposition de l'islam officiel à l'encontre des grandes réformes séculières, opérées par Bourguiba dans le domaine de la vie publique et notamment concernant les mesures en faveur de la libération de la femme.

La soumission des élites religieuses officielles n'avait engendré un apaisement de la contestation islamique que durant une décennie environ. Au milieu des années soixante, nous assistions à un réveil de plus en plus spectaculaire de ce que l'on pourrait appeler l'Islam politique populaire. Il s'agit d'islamistes, issus en général des milieux populaires, souvent des lettrés représentatifs de secteurs marginalisés qui n'ont pas pleinement profité de la croissance, des enseignants, d'anciens zitouniens ou des diplômés d'Orient qui ne trouvaient pas d'emplois au sein de l'administration et du secteur moderne de l'économie, ou simplement des étudiants venus de l'intérieur et imbus de valeurs identitaires. Des prédicateurs apparaissaient et se consacraient à des prêches, dans les mosquées surtout, réunissant une présence de plus en plus nombreuse. Ces jeunes étudiants envahissaient les campus universitaires, prenaient le contrôle de nombreuses facultés et n'hésitaient plus à affronter ni leurs collègues de la gauche estudiantine ni surtout les forces de l'ordre, lorsqu'ils se sont rendu compte de la force qu'ils représentaient dans les premières années de la décennie soixante-dix.

Il faut dire que la conjoncture sociale et politique avait grandement favorisé la contestation islamique. En Tunisie, l'État Parti avait effacé toute liberté des citoyens qui se voyaient contrôlés et menacés dans

leur vie publique par une bureaucratie d'un parti et d'une police politique tentaculaire, dont le système de gestion repose en premier lieu sur la répression avec la torture et la prison. La faillite de l'expérience socialiste des coopératives, qui avait provoqué la faillite de l'économie et la croissance de la pauvreté, conjuguée avec le despotisme politique avaient engendré quasiment une rupture entre la société et l'État bourguibien. Sur le plan pan arabe, la défaite de juin 1967 avait provoqué un traumatisme au sein de l'opinion publique arabe et entraîné une colère et une perte d'illusions à l'encontre de toutes les élites politiques modernistes, accusées au surplus d'avoir échoué dans leurs promesses de développement économique et social. L'échec des États modernistes avait ouvert la place aux régimes théocrates du Moyen-Orient et le vide ainsi créé devait être exploité par les pays du Golfe et l'Arabie Saoudite en tête. Les Saoudiens orientaient leur nouvelle politique dans deux directions complémentaires. Ils accordaient des aides et des prêts à des pays en faillite avec la condition pour ces pays de se montrer bienveillants à l'égard de l'Islam et en même temps, ils construisaient des mosquées dans ces pays et donnaient des subventions importantes aux groupes islamistes.

C'était le début du déclenchement du processus destiné à islamiser les États et les sociétés locales ou si l'on veut l'islamisation des États. Pour les élites gouvernantes des pays du Golfe, il y a là un projet bien planifié, conçu pour briser toute tentative de modernité, susceptible de remettre en cause le pouvoir de monarchies archaïques menacées d'effondrement par l'émergence de modèles démocratiques et de justice sociale. Les traits de ce projet finissent par apparaître clairement aux yeux des élites modernistes, d'autant plus qu'avec la décomposition des régimes post coloniaux, les islamistes jugeaient le moment favorable pour imposer leur projet d'islamisation de leur société. Les conditions sont désormais réunies pour un affrontement entre des États discrédités et des islamistes offensifs.

2. Discrédit de l'État nationaliste

En Tunisie et dans d'autres États, l'échec des expériences socialistes avait obligé les régimes à modifier leur politique économique. C'était notamment en Tunisie et en Égypte la période de *l'Infitah*, un libéralisme qui tournait le dos au développement socialiste et qui ouvrait la porte toute grande à l'initiative privée, à la privatisation des entreprises publiques et à l'ouverture des frontières pour le secteur commercial. Il est vrai que cette politique avait engendré une réactivation de la vie économique, un surplus de bien être pour la classe moyenne et un enrichissement considérable d'une minorité d'entrepreneurs dans l'import-export, dans l'achat des entreprises publiques et dans le secteur industriel. Seulement cette croissance, née dans les premières années 1970, devait connaître un essoufflement à la fin de la décennie pour subir une crise profonde dans les années 1980 à tel point que la Tunisie était parvenue au bord de la faillite en 1986 et dut se soumettre à un plan de restructuration, imposé par le F.M.I. et la Banque Mondiale.

À l'image de son chef, le régime bourguibien, depuis la crise des coopératives et la brutale détérioration de la santé du chef de l'État, était sérieusement ébranlé. La contestation éclatait au grand jour au sein du Bureau Politique. Bourguiba y répondait par une déviation droitiste prolongée par une répression contre les courants de la gauche débouchant en 1977 sur la grande crise entre le Parti et l'Union Générale des Travailleurs Tunisiens (U.G.T.T.) qui se solda lors de la journée du 26 Janvier 1978 par plusieurs centaines de morts et de blessés et qui signa l'agonie du régime. Bourguiba, par son absolutisme et sa soif sans limite du pouvoir, avait dressé contre lui la majorité de la population tunisienne. Il devenait le symbole du blocage de l'évolution politique et sociale, alors que le pays se trouvait au bord de la faillite économique. Sa destitution provoqua un soulagement y compris au sein d'une partie importante de ses anciens collaborateurs. Son successeur, Ben Ali, fut accueilli, après sa déclaration du 7 novembre, avec un préjugé favorable et l'espoir de voir le pays tourner une phase nouvelle de son histoire; mais avant de disparaître Bourguiba avait engagé les hostilités contre les islamistes.

3. Les hostilités contre les islamistes

À vrai dire c'étaient les islamistes qui avaient pris l'initiative d'ouvrir les hostilités. Ils croyaient profiter de la répression tout azimut que le pouvoir avait concentrée contre les forces démocratiques et laïques du pays: les étudiants, le groupe Perspective, le mouvement des démocrates socialistes d'Ahmed Mestiri, l'U.N.F.T. de Radhia Haddad, le M.U.P. d'Ahmed Ben Salah; la tendance libérale au sein du Néo-Destour, liquidée en décembre 1977 et enfin l'U.G.T.T. Dans cette conjoncture, les tunisiens découvraient brusquement en 1977, l'activisme islamiste lors des violentes échauffourées de Sfax, pendant le mois de Ramadan, à la suite de la tentative d'un groupe de fondamentalistes, de fermer les cafés de la ville pendant les heures du jeûne. Depuis, ce courant n'a pas cessé de se renforcer au point de représenter un véritable danger pour le régime.

Dès le début, les islamistes avaient orienté leurs activités en direction des jeunes, réunis dans des cercles de prêches dans les mosquées. Comme les responsables islamistes étaient dans leur majorité des enseignants, les jeunes recrues étaient souvent des élèves des lycées ou des étudiants. Leur activité fut par la suite centrée sur l'université. Dans les facultés scientifiques comme l'École Nationale des Ingénieurs, les facultés de science et de médecine, les islamistes avaient réussi à s'implanter densément. En 1977, les étudiants islamistes revendiquaient l'ouverture d'une mosquée dans le campus universitaire et au cours de l'année universitaire 1979-1980, ils eurent pour la première fois un journal mural.

La stratégie pour la conquête du pouvoir était déjà conçue. Ils avaient condamné le mouvement social de l'automne 1977 et les manifestations monstres organisées par l'U.G.T.T. qui aspirait à une transition pacifique et démocratique. Les islamistes se rendirent alors compte que le danger provenait désormais de la gauche qui était sur le point de s'emparer d'un pouvoir dont les islamistes risquaient de se voir exclus pour longtemps. Les affrontements violents avec le régime avaient débuté en 1981 et allaient se poursuivre jusqu'en 1987, à

la veille de la destitution de Bourguiba, le 7 novembre 1987, ponctuée par des moments forts, avec arrestation et procès des islamistes.

Le régime bourguibien était particulièrement répressif contre les opposants. La torture sous ses formes les plus diverses était pratiquée d'une façon courante et les islamismes avaient payé un lourd tribut. En plus de la torture, ils étaient l'objet de procès où ils risquaient la peine capitale, mais le pire était à venir avec la dictature de Ben Ali. Ce dernier avait mené une véritable guerre contre les islamistes et d'une façon générale contre tous les opposants. L'objectif de Ben Ali consistait à éradiquer l'Islam politique par l'élimination des cadres et des partisans des courants islamistes. Des dirigeants ont eu l'opportunité d'échapper à l'État avant de tomber dans les filets de la police politique. Les autres, y compris leurs proches et leurs parents, étaient devenus la cible des tortionnaires du régime. Pour Bourguiba, les islamistes représentaient, certes, un danger pour la sauvegarde de son régime mais plus grave, ils représentaient une menace de mort pour son œuvre émancipatrice de la société, de la femme et surtout pour l'héritage de sa politique moderniste concernant l'Administration, l'enseignement et la justice. Pour Ben Ali, la considération principale concernant sa guerre contre les islamistes et contre l'ensemble de la société, relève de son angoisse de perdre un pouvoir qu'il avait acquis illégalement.

Malgré cette lutte acharnée entre les États post indépendance et les islamistes, il est toutefois évident que les élites modernistes ont poursuivi et prolongé le processus de sécularisation, qui avait débuté dans la société tunisienne depuis la période de la colonisation.

4. Bilan du processus de sécularisation¹

Si le bilan politique de l'œuvre de Bourguiba se caractérise par l'édification de l'État Parti, par la négation de la démocratie et par un système répressif violent, nous remarquons que, dans le domaine social, Bourguiba fut un grand réformateur et son activité de modernisation a bouleversé les structures sociales et culturelles des Tunisiens.

¹ Cf. M. Kraïem, *État et Société dans la Tunisie Bourguibienne*, chap. VII: "l'État bourguibien et le processus de sécularisation".

siens. Cette œuvre est d'autant plus méritoire et audacieuse qu'elle était inscrite dans un contexte social, économique et politique extrêmement délicat. Bourguiba devait alors affronter, dès le départ, les séquelles d'une guerre civile, l'hostilité des Oulémas et l'archaïsme d'une opinion publique, attachée à ses valeurs médiévales et religieuses, activée par la reconquête d'une indépendance considérée comme une victoire de l'islam sur un colonialisme étranger à caractère chrétien.

Bourguiba avait confessé que ses réformes, tendant en priorité à une sécularisation de l'État et de la société, étaient le fruit d'une longue période de réflexion passée dans les cachots du colonisateur. Nous restons frappés par l'audace de son activité et par l'ampleur et la cohérence de son programme. Résumons brièvement le contenu du processus de sécularisation entrepris par «le combattant suprême».

La sécularisation vient du mot latin *seculum* qui signifie siècle, un concept ecclésiastique, utilisé par l'Église pour faire la différence entre ceux qui vivent soumis à une règle, les moines, et l'ensemble des fidèles, qui vivent dans le siècle, c'est-à-dire dans le monde. La définition standard de la sécularisation est souvent décrite comme le processus par lequel la pensée, la pratique et les institutions religieuses perdent leur importance sociale. Cela signifie la séparation des motivations, des sentiments et des décisions religieuses des autres aspects de la vie. Cette séparation implique que les décisions de la vie, décidées par l'action politique, sont exécutées sans référence à la religion. L'homme n'est plus gouverné par le ciel mais par la terre et par conséquent, il y a une séparation entre l'État et la religion. Ces critères définissent le mode de fonctionnement des États qui ont réalisé le processus de sécularisation, initié dès le XVIe siècle en Europe sous l'effet de la Renaissance et de la réforme protestante.

En Tunisie, lorsque nous envisageons l'œuvre de Bourguiba dans le sens de la laïcité, nous sommes confrontés à un paradoxe.

À l'exception d'une seule fois², Bourguiba n'a jamais prononcé les termes: laïcité, laïc, ou sécularisation et encore, le mot laïc a été pro-

² Discours prononcé au sein de l'Assemblée Nationale Turque, le 25 mars 1965 où il affirme: «Le création d'un État laïc en terre musulmane a été, indiscutablement une nouveauté troublante».

noncé pour décrire la situation en Turquie et non pas en Tunisie. En effet, la sécularisation n'a jamais signifié, dans son esprit, la séparation de l'État et de la religion mais bien au contraire, l'intégration et le contrôle de celle-ci par l'autorité politique qui, au besoin, l'instrumentalise. À vrai dire, en tant que nationaliste, Bourguiba, en contradiction avec la majorité de ses compagnons, chercha à se libérer des contraintes strictement religieuses en vue de constituer une nation dont les fondements et les sources d'inspirations ne pouvaient être que ceux qui avaient engendré les États nationaux et la modernisation européenne, fasciné comme il l'était par la culture des lumières du XVIII^e siècle français. Effectivement, il se considérait le chef d'un peuple dont il voulait faire une nation. Mais en politicien averti qui agit sur le réel et qui se soucie de l'efficacité et du résultat, il se rendait compte que ce peuple était profondément religieux et il risquait de perdre sa bataille en attaquant frontalement l'Islam. C'est pourquoi, il n'hésita pas à jouer des rôles ambigus. Il apparaissait tantôt comme le chef d'une nation sécularisée, tantôt comme l'Émir d'une communauté musulmane et il affirmait alors son droit de parler et de légiférer au nom de l'Islam. En fait, c'était grâce à ses réformes spectaculaires que Bourguiba avait réussi à "acclimater" progressivement le processus de sécularisation.

Le 17 avril 1956, à peine un mois après la proclamation de l'indépendance, le 20 mars, Bourguiba forma le premier gouvernement indépendant. Le 21 juin 1956, il s'attaqua au problème de la restructuration de l'État. Les caïdats, les contrôles civils et les cheikhats étaient supprimés et remplacés par des délégations, des gouvernorats et des municipalités. Le 3 août, il frappa au cœur même de l'opposition traditionnelle, le corps de la magistrature, en proclamant une réforme globale de la Justice tunisienne. Il supprima la juridiction de la charia et institua l'unité juridictionnelle en intégrant l'ensemble du corps de la magistrature à des tribunaux séculiers. Il fit disparaître, en même temps, les tribunaux rabbiniques et, le 27 septembre 1957, les tribunaux français. La loi était désormais appliquée d'une façon territoriale, comme dans un État laïc, par des tribunaux tunisifiés et unifiés.

Dix jours après la réforme judiciaire, Bourguiba promulgua le Code du statut Personnel qui, à lui seul, représentait une véritable

révolution. L'importance et le contenu de ce code ont fait, depuis sa promulgation, l'objet d'études innombrables. Il est inutile d'en faire une analyse détaillée ni d'entreprendre une comparaison de ses innovations par rapport à la situation de la femme dans le passé. En bref, le Code du statut personnel supprime la polygamie, institue l'accord obligatoire des deux conjoints et annule le consentement des parents au mariage de la jeune fille majeure. La répudiation est abolie au profit du divorce, relevant des tribunaux et donnant des droits à réparations. Par ailleurs, ce code fut accompagné d'un ensemble de mesures destinées à la protection de la femme et de l'enfant par l'institution d'un réseau hospitalier et d'assistantes sociales à l'échelle de tout le pays.

Les mesures de prévention et de contrôle de la conception ont été libéralisées. Pilules, poses de stérilets et particulièrement avortements furent légalisés et encouragés. L'État assurait leur application gratuitement et sous contrôle médical dans les dispensaires et dans les hôpitaux. Ces mesures ont fait descendre le taux de natalité à 1,2%, un taux de type européen. Le 14 mars 1957, les Tunisiennes devenaient électrices et éligibles.

Le 31 mai 1956, Bourguiba supprimait les *habous* publics et le 18 juillet 1957, les *habous* privés. Cette abolition des *habous* portait un grave préjudice au personnel religieux, notamment aux zaouias et aux confréries qui se trouvaient à la tête de biens considérables, accumulés pendant plus d'un millénaire.

L'action du nouvel État dans la réforme de l'enseignement n'était pas moins importante. À vrai dire, cette réforme s'intégrait dans un projet d'ensemble, mûrement réfléchi depuis déjà très longtemps, car ce fut seulement trois jours après son retour d'exil, le 4 juin 1955, qu'il exprima dans un discours prononcé lors de sa visite à l'Union générale des Agriculteurs Tunisiens, l'urgence d'une réforme de l'Enseignement. Par cette réforme, Bourguiba cherchait à atteindre deux objectifs principaux: créer une école nationale unique, à la fois moderne et tunisienne, mixte et généralisée à toute la population en âge d'être scolarisée, et détruire par la même occasion les vieilles structures de l'enseignement coranique. L'enseignement zitounien était démantelé. L'instauration du bilinguisme était conçue comme un moyen d'ouverture sur le monde moderne à travers la langue

française, sans négliger, dans le secondaire, l'étude d'autres langues étrangères.

Dans le même état d'esprit, il faut mentionner le combat mené par Bourguiba contre des obligations canoniques susceptibles, à ses yeux, d'entraver la lutte contre le sous-développement. Il faut à ce sujet évoquer son action constante pour la suppression du voile, l'abandon de la pratique du sacrifice du mouton pendant l'aïd, la réduction du pèlerinage à la Mecque à une seule fois dans la vie et, surtout, son appel pour l'abandon du jeûne pendant le mois du Ramadan. Par cette dernière initiative, le leader tunisien ne cherchait pas seulement à augmenter la production économique par le maintien du rythme normal du travail, bien que cet aspect fût, selon lui, primordial dans sa lutte contre le sous-développement et la pauvreté mais, en fait, il voulait aussi imposer un nouveau type de fonctionnement séculier. Avec son appel à l'abandon du jeûne, il avait ordonné la suppression des manifestations populaires au cours de la nuit et l'ouverture durant la journée des cafés et des restaurants en vue de donner à la vie quotidienne un aspect normal.

Ben Ali a sauvé, voire même augmenté, en ce qui concerne les droits des femmes, les acquis de la sécularisation. Cependant, avec la destitution de Bourguiba, nous avons assisté à une nouvelle démarche du régime de Ben Ali à l'égard de l'Islam. Un changement fut aussitôt perceptible au niveau des mass-médias qui étaient tous contrôlés par le régime et qui développaient un discours centré sur le patrimoine ancien et sur les valeurs de la religion musulmane. Au niveau de l'État, les rituels étaient célébrés d'une façon plus contraignante et les rues des villes tunisiennes ont perdu le souvenir de ce climat de tolérance qui caractérisait le pays sous le régime bourguibien.

Ben Ali a déployé une répression atroce à l'encontre des islamistes, mais cette répression s'adressait à des adversaires politiques, candidats à une conquête du pouvoir, il a parallèlement récupéré leur idéologie pour l'instrumentaliser dans un objectif politique, insinuant ainsi qu'il était plus islamiste que les islamistes. En agissant ainsi, il a porté non seulement une atteinte à l'héritage de la politique de sécularisation de Bourguiba mais a fait le lit de l'islamisme politique. Il est vrai que la question de la séparation de l'État et de la reli-

gion est restée ambiguë dans la constitution et permettait des interprétations contradictoires, voire opposées.

5. La constitution et la séparation entre l'État et la religion

Comme nous l'avons décrit, la sécularisation bourguibienne a été traduite dans le réel par une succession de mesures et n'a pas découlé d'un processus à caractère idéologique. Elle résulte d'une démarche pragmatique cohérente et d'une grande efficacité. Elle exprime en quelque sorte le tempérament et les méthodes du leader tunisien marqués par une ambiguïté qui cachait la réalisation de l'objectif par "étapes successives". Ces aspects, nous les trouvons dans le texte de la constitution de 1959 élaborée sous le contrôle du chef de la nouvelle république.

L'article premier de cette constitution stipule: «la Tunisie est un État libre, indépendant et souverain. Sa religion est l'Islam, sa langue l'Arabe et son régime la République». En vertu de l'article 38, «Le Président de la République est le chef de l'État, sa religion est l'Islam»; enfin l'article 40 proclame: «Peut se porter candidat à la Présidence de la République, tout tunisien, de religion musulmane». Selon la constitution, l'Islam est donc la religion de l'État. Toutefois, dans la jurisprudence, le droit positif est muet quant au recours au droit musulman pour l'interprétation de la loi; par ailleurs et contrairement aux autres constitutions des pays arabes, la constitution tunisienne ne fait pas de la charia islamique une source du droit. Du reste, l'article premier qui fait de l'Islam la religion de l'État ne s'harmonise pas avec l'esprit et la finalité de toute la constitution.

Selon l'article cinq, «la République tunisienne garantit l'inviolabilité de la personne humaine et la liberté de conscience et protège le libre exercice des cultes, sous réserve qu'il ne trouble pas l'ordre public». Cela implique pour les citoyens la possibilité d'embrasser la religion de leur choix et de l'exercer en toute liberté. Enfin, le législateur n'a pas prévu qu'à défaut d'une disposition législative applicable, le juge puisse statuer d'après les principes du droit musulman

mais a prévu la possibilité de recourir à l'analogie vu les règles générales du droit³.

À propos de ces tergiversations, voire même de ces incohérences, nous pouvons nous demander pourquoi Bourguiba, le positiviste et le rationaliste, l'homme politique qui avait longuement muri ses réformes lors de sa solitude dans les cachots comme il l'avait lui-même confié, comment donc avait-il pu tolérer ce semblant de désordre dans la rédaction de la constitution? Nous savons que lors de l'adoption du premier article, des polémiques avaient éclaté parmi les députés de l'Assemblée constituante en 1959 et il a fallu la présence et l'arbitrage du chef de l'État pour assurer l'adoption du texte définitif du premier article. De nombreux députés étaient en effet partisans de marquer plus clairement le caractère islamique de la nouvelle République. L'article adopté constituait en fait un compromis entre des tendances contradictoires. Bourguiba savait que la Présidence de la République lui revenait personnellement. Il n'était pas homme à s'embarrasser d'un texte car il avait déjà, par ses réformes et ses comportements, démantelé les fondements islamiques du nouvel État et que le texte constitutionnel ne devait être pour lui qu'un décor sans contenu réel. Quant à la religion musulmane du Président, il s'agissait pour lui d'une évidence sociologique, puisque les citoyens tunisiens musulmans représentaient alors plus de 95% de la population du pays.

À vrai dire, Bourguiba est l'homme politique arabe qui a le mieux pensé le concept de l'étatisation de l'Islam. La religion, selon sa vision, est soumise à un processus de modernisation global qui intéresse l'ensemble de la société. L'islam doit être à la mesure de chaque individu en particulier. Ce dernier dispose alors d'une liberté, parmi l'arsenal des dogmes et des pratiques, pour choisir l'ornement qui lui convient et qui s'adapte à ses aspirations religieuses. Dans son insistance à célébrer la raison, Bourguiba encourageait l'émergence d'un individu capable de se libérer des carcans idéologiques pour progresser et innover. Il y a là une conception diamétralement opposée à celle des islamistes. En voulant islamiser l'état, ces derniers voulaient en somme, s'appropriier les cerveaux des gens dans le but de les an-

³ Cf. H. Chékir, *Le Statut des femmes entre les textes et les résistances*, en particulier pp. 200-283.

crer dans une culture, dans des valeurs, des croyances et des pratiques identiques pour en faire une masse uniforme, intégrée dans un modèle unique.

Le «combattant suprême» est un adepte acharné de l'État. Sans l'état, un peuple est une poussière d'individu. Il s'est toujours identifié, d'une façon fusionnelle, avec l'État qui, entre ses mains, dit-il, a donné naissance à la nation tunisienne.

Les fondements théoriques et politiques du père de la constitution tunisienne de 1959 remontent à l'époque de ses études universitaires à Paris. Le chef du Néo-destour était un juriste et un auditeur studieux des cours de sciences politiques. C'est dire qu'il avait une réelle connaissance des principales œuvres politiques parues en Europe depuis la période moderne. Nous retrouvons dans les discours de Bourguiba les influences de nombreux théoriciens et philosophes, notamment Machiavel, Hobbes et Hegel.

Bourguiba était à la fois un homme politique profondément pénétré de l'histoire de son pays qu'il connaissait dans ses grandes lignes et un intellectuel imbu de la culture du XVIII^{ème} siècle, l'ère des Lumières. Il était convaincu que l'engagement dans la modernité passait par un processus relatif de sécularisation à travers une socialisation de devenir national pour briser les structures communautaires. Il était conscient que l'organisation sociale n'est plus du ressort d'une volonté divine, exprimée dans une législation sacrée mais qu'elle relève de la volonté humaine, garantie par une rationalité étatique. Toutes ces considérations expliquent que Bourguiba avait effectivement rejeté la formulation de l'Assemblée constituante qui établissait que: «l'Islam est la religion de l'État» et avait imposé sa propre expression: «La Tunisie est un État libre, indépendant et souverain...» La différence n'est ni insignifiante ni innocente. Dans le texte imposé par Bourguiba, l'accent est mis sur l'État dont l'Islam constitue un facteur parmi d'autres et qui doit par conséquent se soumettre aux prérogatives de l'État, placé en situation de priorité, contrairement à l'expression voulue par les députés qui faisait de l'État une entité soumise à l'Islam. Même si Bourguiba avait lui-même établi le contenu de la constitution de 1959 en fonction de sa propre lecture concernant les rapports entre Religion et État, il n'en reste pas moins qu'il a fait de l'Islam, la religion de l'État. Bourguiba semble avoir oublié

qu'une constitution est faite pour durer beaucoup plus longtemps que la vie de ses rédacteurs. Les partis séculiers de leur côté ont fait preuve après la fuite de Ben Ali, d'une grande naïveté politique en se battant pour le maintien dans la nouvelle constitution de l'article premier de la constitution de 1959.

Les islamistes ont adopté la même démarche que Bourguiba mais pour aboutir au résultat inverse. Ils se sont contentés de réaffirmer le principe de l'Islam comme religion d'État ce qui leur donne ensuite la légitimité de rédiger une constitution qui ne doit pas être en contradiction avec les fondements de l'Islam. En vérité la formule définitivement retenue par le chef du Néo-Destour s'intègre parfaitement dans la vision bourguibienne qui reconnaît à l'État, au nom de l'intérêt général, le droit de contrôler et d'interpréter la religion tout en gardant une position d'arbitre indépendant. Sans relâche, le leader du Néo-destour n'a cessé de proclamer la primauté de la raison. Il faut dans tous les domaines, dit-il, y compris dans le domaine du sacré, faire appel à la raison, alors que jusque-là, les musulmans se sont préoccupés de recourir aux textes⁴. Il souligne que la décadence est consommée quand la raison est abandonnée.

À vrai dire, le processus de sécularisation et les grandes réformes se référaient à un modèle de type Bonapartiste. Il s'agit d'un modèle initié par un grand réformateur, convaincu que l'État, qu'il a réussi à conquérir et qu'il a modelé selon ses conceptions et ses aspirations, était le seul instrument susceptible d'entreprendre un processus de changement radical parce que la société restait engluée dans des idéologies de type ancien, hostiles aux évolutions et aux transformations nécessaires pour suivre la marche du temps et s'intégrer dans l'histoire du présent. C'est ce qui explique l'importance donnée à l'État comme facteur de changement social et l'attachement au concept de la Raison d'État, qui établit que l'État est détenteur d'une rationalité cohérente, qui transcende l'individu pour le confondre avec l'intérêt de la Nation et qui fait que celle-ci a toujours raison par rapport à l'individu que l'on peut, selon cette logique, sacrifier au nom de l'intérêt général. Bourguiba, au nom de cet intérêt général avait toujours proclamé la nécessité des sacrifices immédiats pour promouvoir le développement et la prospérité future.

⁴ Discours prononcé le 20/11/1964 à Tunis.

Il se trouve qu'en 1986, le pays était au bord de la faillite économique et politique et que la population ne croyait plus au slogan du paradis futur. Avec l'émergence en force du projet islamique, tout le projet bourguibien semblait s'effondrer aux cours de cette période de fin de règne du « combattant suprême ». Plus tard ce sera la chute de Ben Ali qui créera un vide politique et seuls les islamistes avaient planifié pour le remplir.

6. Après la chute de Ben Ali, État civil ou État islamique ?

Les réformes de sécularisation entreprises par Bourguiba et maintenues par Ben Ali ont été imposées d'une façon autoritaire à l'ensemble de la société.

L'étouffement de la liberté et la répression policière tous azimuts ont progressivement transformé le pouvoir en une machine de contrôle et de répression puis, sous Ben Ali, en un véritable système mafieux qui faisait craindre à chaque individu d'en devenir la cible. Avec le rejet du personnel politique, les masses populaires, qui n'avaient pas participé à l'élaboration des réformes et qui, au surplus avaient perdu leurs illusions à propos de l'amélioration de leurs conditions de vie, considéraient qu'ils avaient payé très cher le processus de modernisation qui les avait exclues. Dans leur misère, elles se sont réfugiées dans leurs identités anciennes et sous l'effet des prêches qui proclamaient dans les mosquées et les médias que l'Islam était explicitement ou implicitement la solution au problème du déclin et de l'appauvrissement des sociétés musulmanes, elles ont rejeté le système politique de l'État post-colonial et ses réformes.

Toutefois, le pays a connu, au cours de cinquante ans d'indépendance, des changements sociaux et économiques, fruits justement des réformes entreprises dans les divers domaines. Une classe moyenne, avec des regards et des aspirations orientés vers l'occident, appréciant la liberté qu'il accorde à l'individu et son modèle de consommation, a alors émergé.

Depuis la chute de Ben Ali, une partie importante de cette classe moyenne, représentée par les fonctionnaires des institutions publiques, par les employés des entreprises semi étatiques et privées et

par les techniciens et les ouvriers des secteurs industriel et tertiaire, a vu ses conditions sociales se dégrader et s'est sentie menacée par un déclassement social par le bas. À cela s'ajoute la révolte des populations du secteur informel, les diplômés chômeurs et les exclus sociaux. Les angoisses se manifestent sous forme de grèves, de manifestations, de coupures de routes et de trafic ferroviaire et de heurts avec les forces de l'ordre qui instaurent un climat de désordres et qui contribuent à porter un préjudice considérable à la production industrielle, à l'exportation, aux investissements et au tourisme.

Dans ce contexte, nous assistons à l'émergence d'une offensive des islamistes pour détruire le processus de sécularisation et instaurer un État islamique.

Au lendemain de la fuite de Ben Ali, des manifestations spontanées de jeunes hommes et de jeunes femmes se sont déroulées à Tunis pour revendiquer l'institution de la laïcité. Une jeune cinéaste Nadia El Fani avait projeté un film débat qui traite de la laïcité et ayant pour titre *Ni Allah ni Maître*. La réaction des islamistes ne se fit pas attendre avec l'intervention brutale des «Ligues pour la protection de la révolution», véritables milices nées sous la tutelle de la Nahdha, le parti islamiste au pouvoir, pour moraliser et islamiser la société « au nom de la révolution ». Ces ligues se sont installées dans toutes les villes et les localités du pays. Elles se sont octroyé le droit de punir toute manifestation à caractère laïc sous prétexte de défendre l'Islam. A titre d'exemple, nous pouvons citer l'attaque criminelle à l'encontre de la chaîne de télévision Nessma qui avait programmé un film iranien, *Persépolis* de Marjane Satrapi, projeté dans le passé dans les salles de cinéma et ayant reçu l'autorisation du ministère de la culture. La chaîne fut accusée de projeter un film qui montrait l'image de Dieu, ses locaux furent dévastés et le PDG trouva son salut et celui de sa famille dans la fuite hors de son domicile. Quelque temps plus tard, le Palais d'El Abdelia fut à son tour dévalisé par ces milices lors d'une exposition de peinture parce qu'un tableau représentait une formule religieuse écrite grâce à l'assemblage d'une colonie de fourmis. Mieux, l'auteur de l'image d'une femme nue dans un journal avait engendré l'emprisonnement du «coupable». Bientôt les institutions d'éducation et les chaînes de télévision qui n'étaient pas appréciées par le Parti islamique au pouvoir faisaient l'objet pendant

des semaines ou des mois d'un siège en règle pour suspendre leurs activités. Ce fut le cas de la plus grande faculté de Tunis, celle de La Manouba, et des chaînes nationales, Une et Deux, de la télévision tunisienne. Effectivement, dès le mois de mars 2012, la Nahdha, aidée part des groupes salafistes, auxquels elle accordait protection et impunité, avait décidé la prise de contrôle de l'université et des chaînes de télévision, sous prétexte d'autoriser des étudiantes à porter le niqab pendant le cours, contrairement aux décisions prises par le conseil scientifique. Des étudiants islamistes appuyés par des miliciens, venus de l'extérieur, avaient assiégé la faculté et interrompu les cours pendant plusieurs semaines. Ils s'adonnaient à des actes de violence à l'encontre des étudiants opposants et sont allés jusqu'à envahir le bureau du doyen et hisser sur la porte principale le drapeau noir des salafistes. Tout cela s'est passé devant les regards impassibles des ministères de l'intérieur et de l'enseignement supérieur, dirigés par des ministres Nahdhaouis. La même opération s'est déroulée en avril mai 2012 devant le local de la télévision officielle ; le siège a duré deux mois environ. Les assiégeants, militants de la Nahdha, disposaient de toute une logistique pour maintenir confortablement leur long siège. Ils ont déclaré ne pas quitter les lieux avant d'avoir démantelé ce qu'ils appelaient *l'information de la honte*, voulant ramener ainsi les journaux télévisés à la période de Ben Ali.

Les milices étendaient de plus en plus leurs activités et les réunions publiques des partis d'opposition étaient systématiquement sabotées et les participants et les lieux de réunion étaient soumis à une violence destructive. L'U.G.T.T., une organisation indépendante des partis, était attaquée le 4 décembre 2012 par les miliciens en vue de "corriger" les dirigeants syndicalistes et leur substituer des responsables imposés par les miliciens. La violence a atteint un degré intolérable quand les miliciens avaient lynché et tué le responsable politique de la fédération du parti Nida Tunes dans le Sud, Lotfi Nakadh. Le ministre de l'intérieur actuel, une personnalité politiquement non engagée, vient d'affirmer que les auteurs du crime étaient des miliciens appartenant au Parti Nahdha. De la même façon, une commission nationale ayant pour mission d'enquêter sur l'attaque du siège de l'U.G.T.T. a conclu à la culpabilité des miliciens des Ligues de protection de la révolution

Au cours du mois de septembre 2012, une offensive fut déclenchée contre les hôtels qui offraient à leurs clients des boissons alcoolisées. La première descente eut pour cible, le 1er septembre, un restaurant situé à Raoued plage dans la banlieue de Tunis. Tout fut saccagé par les bandes de barbus. Le 4 septembre, un hôtel touristique de Sidi Bouzid, berceau du printemps arabe, fut envahi par un groupe de salafistes, armé de gourdins et d'armes blanches. Ils ont terrorisé les clients, allant jusqu'à incendier le hall et tout casser dans les chambres. Le 15 septembre, ce fut le tour d'un hôtel situé à Sbeitla, une localité touristique abritant des vestiges de l'archéologie romaine, qui connut, elle aussi un scénario semblable. Le Parti Nahdha, dans cette période de collaboration avec les salafistes, semblait mettre en exécution un plan "d'islamisation de la société tunisienne" par tous les moyens, y compris par le recours aux populations. Le président de la république Moncef Marzouki et le président de l'Assemblée constituante Mustapha Ben Jaafar, alliés de la Nahdha et se disant laïcs n'ont nullement réagi.

Parallèlement un climat d'ordre moral a été instauré dans les quartiers populaires et dans les moyens de transports par des salafistes qui brutalisaient les jeunes filles et les femmes qui ne portaient pas le voile.

Cette offensive anti laïque était prolongée par une bataille menée au sein de l'Assemblée constituante pour établir dans la future constitution le caractère islamique de l'État. La polémique s'était déroulée à propos de l'article premier de la constitution de 1959. Le courant laïc voulait le maintien tel quel de cet article alors que la Nahdha voulait renforcer la nature islamique de l'État et spécifier que la juridiction devait se fonder sur les sources de la Charia⁵.

La Nahdha ne disposait pas d'une majorité absolue au sein de l'Assemblée constituante, elle dut battre en retraite et accepter l'article premier de la constitution de 1959 face à l'opposition de ses

⁵ Nous rappelons que la *charia* avait été codifiée par l'Imam Ech-Chafii, l'un des quatre fondateurs des rites orthodoxes de l'Islam dans un ouvrage intitulé *Kitab El Om* où il énonce les sources de la jurisprudence et les modalités de déduire la loi à partir du Coran et de la Sunna. Celle-ci codifie les dires et les faits du prophète, les actes des compagnons et de leurs descendants dans la ville sacrée de Médine. Ces informations m'ont été données par mon collègue et ami Youssef Cherif, qu'il en soit remercié.

adversaires, à la montée d'une contestation de plus en plus virulente et à la détérioration de la situation économique et sociale. Mais pour le chef de la Nahdha, la partie n'est pas perdue. Il a répété publiquement que le premier article de la constitution spécifie selon lui que l'Islam est la religion de l'État tunisien et qu'il suffit de renforcer ce caractère par de nouveaux articles pour consolider cette évidence. De toutes les façons, dit-il, la conjoncture actuelle intérieure et extérieure ne favorise pas l'instauration d'une république islamique et il faut savoir agir par étapes car la police et l'armée, selon lui, ne sont pas sûres. En tout cas, il souligne que son parti reste attaché à l'objectif de la réalisation de l'État et de la législation islamique.

Des observateurs de l'Islam politique ont souvent comparé la Nahdha au parti islamique turc de Taïeb Erdogan. Rached El Ghanouchi est clair pour démentir cette réalité : les islamistes turcs n'ont renié ni la nature démocratique du régime, ni la laïcité de leur société, ni encore les droits de l'homme, ni enfin l'État de droit. L'expérience de l'islamisme turc est comparable à celle des chrétiens européens qui ont fondé les partis de démocratie chrétienne et qui n'ont cessé de gouverner les pays européens dans le cadre d'un système laïc. La Nahdha reste un parti islamique selon les conceptions de l'Internationale des Frères Musulmans qui veulent revenir à un Islam comparable à l'Islam prophétique qui doit être précédé par la réislamisation des sociétés musulmanes, retombées selon eux dans la période préislamique.

En une année de gouvernement, la Nahdha a gaspillé tout le capital de sympathie et de crédibilité auprès de l'opinion publique et de ceux qui l'avaient défendue pendant l'ère de répression, vécue par ses responsables et ses militants depuis les années quatre vingt. Cette mutation s'explique par plusieurs facteurs.

Dès son accession au pouvoir, le parti islamiste a reproduit des pratiques comparables à celles de Ben Ali. Au lendemain de la formation du gouvernement, les Tunisiens furent surpris par la nomination de ministres, proches parents des responsables dirigeants du Parti. La Nahdha s'est fixé l'objectif de conquérir au plus vite les institutions de l'État, du gouvernement et de l'Administration. Ses cadres furent nommés dans les postes clefs des ministères de l'intérieur et des Affaires étrangères, dans les gouvernorats et les délégations à

la tête des entreprises nationales. Le Ministère de la justice fut mis sous contrôle. Selon les organisations internationales, la corruption a atteint un niveau supérieur à celui qui existait sous Ben Ali. Plus grave encore, les nominations n'ont pas été soumises au critère de la compétence. Au niveau religieux, la Nahdha avait livré les mosquées du pays à l'activité terroriste des groupes Salafi. Nous avons vu des prêches qui appellent à l'assassinat des laïcs, et des prédicateurs salafistes autochtones ou venus d'Arabie Saoudite qui prêchent l'excision des petites filles, qui encouragent les filles à devenir des prostituées pour les combattants islamistes de Syrie, qui entreprennent auprès des jeunes ou même des adolescents du secondaires des lavages de cerveau pour les envoyer combattre en Syrie et ailleurs. Tout cela était pratiqué alors que le Ministère de l'intérieur était dirigé par l'une des personnalités des plus en vue dans la hiérarchie du Parti. Le résultat fut le délabrement, faute de compétence, de la vie économique et sociale au point où le pays se trouve, comme en 1986, au bord de la faillite.

Le printemps arabe, source d'un immense espoir s'est transformé en un vrai désespoir d'une population qui voit son pouvoir d'achat dégringoler, la pauvreté et le chômage augmenter, l'insécurité s'intensifier, la délinquance sous ses formes diverses se développer et, enfin, nous assistons à l'apparition d'assassinats politiques planifiés et de groupes de djihadistes s'adonnant à une guérilla armée contre les forces de l'ordre.

Le parti Nahdha se rend compte de l'échec de son gouvernement au cours d'un an et demi de pouvoir. Il a dû accepter un remaniement ministériel et confier les ministères de souveraineté à des compagnons de route, qui ne sont pas officiellement affiliés au parti.

Au lendemain des élections du 23 octobre 2011, le président de la Nahdha avait entrepris une politique de compréhension et de bienveillance à l'égard des salafistes. Il justifiait leurs abus en soulignant que les salafistes étaient ses frères et qu'ils lui rappelaient son enthousiasme de jeunesse. Il avait fermé les yeux sur leurs comportements criminels et avait même pris sous tutelle les Ligues de protection de la révolution, milices ayant pour mission de terroriser les partis modernistes d'opposition, les hommes de cultures, les journalistes etc... comme au temps de Ben Ali. Il voulait ainsi, tout en préparant,

sa victoire aux futures élections, donner des gages de bonne conduite pour les salafistes. Ces derniers toutefois n'ont pas répondu à son attente et lui ont progressivement signifié qu'ils avaient leur propre projet qui se distinguait de l'objectif de la Nahdha. Ils voulaient instaurer immédiatement l'État islamique. De la mésentente cordiale entre les deux tendances les rapports ont évolué vers une confrontation publique, initiée essentiellement par les Salafistes, qui se rendaient compte de l'affaiblissement de la Nahdha. Cet affaiblissement se manifeste au sein du Parti islamiste. Rachid Ghannouchi n'est plus l'homme charismatique dont l'hégémonie au sein du parti n'est contestée par personne. Les échecs successifs du chef du Parti ont favorisé la montée d'une opposition déterminée par un groupe qui s'est aligné sur le Secrétaire Général et ancien Premier Ministre, Hammad Jebali. Le conflit au sein du Parti a atteint un degré de gravité tel que le Premier Ministre a envisagé la formation d'un gouvernement composé de ministres technocrates. Cette initiative a pour objectif de détruire l'hégémonie de Ghannouchi et de ses partisans.

La perte d'influence du Parti se manifeste par une véritable révolte des exclus sociaux qui représentent la majorité de la population de ce que l'on appelle les « zones de l'ombre », à savoir la Tunisie du Sud, du centre, du nord ouest et des quartiers populaires des grandes villes. Ces populations ont perdu leurs illusions à propos des islamistes dont ils étaient pourtant des soutiens fervents. Ils ont vu leurs conditions de vie et leur pouvoir d'achat se détériorer de jour en jour et le régime islamiste n'a pas hésité à envoyer contre eux les brigades d'intervention pour mater, par les armes, leurs contestations comme à Siliana et dans d'autres localités du pays. Cette démarche d'intervention violente et massive fut également pratiquée à l'encontre d'une société civile, qui avait profité de la liberté relative conquise après la chute de Ben Ali pour entreprendre une guérilla de harcèlement en vue de contester le plan islamiste de conquête du pays

L'affaiblissement de la Nahdha a eu comme impact la marginalisation des deux autres partenaires du gouvernement qui forment avec elle la Troïka. Le Congrès pour la République, parti du Président Marzouki vit des scissions successives. De vingt-sept députés, le parti a vu le départ d'une quinzaine. Le parti, à l'exemple de son Prési-

dent d'honneur, n'a plus d'autre alternative que de se transformer en une filiale de la Nahdha. Marzouki lui-même est devenu un partisan radical de la Nahdha, un avocat des régimes du Golfe et un exécutant des directions de Qatar dont il est devenu un défenseur au point de menacer ses concitoyens, susceptibles de porter atteinte à l'image de ce pays. La situation du Forum démocratique, dirigé par Mustapha Ben Jaâfar n'est pas dans de meilleures dispositions. Lui aussi a connu des scissions et le départ de la majorité de ses députés à l'Assemblée constituante.

Sur le plan extérieur, l'image de la Nahdha et de la Troïka en général s'est vite dégradée. La gestion intérieure, les pratiques antidémocratiques, les violences exercées à l'encontre des oppositions, des institutions universitaires, des journalistes, des hommes de culture, des chaînes de télévision, des femmes... ont indisposé les forces démocratiques et les Organisations Non Gouvernementales des droits de l'homme. Sur le plan inter-arabe, le régime tunisien, avec Marzouki en tête, s'est aligné sur les positions radicales de Qatar à propos de la Syrie et est devenu l'allié le plus déterminé pour la chute de la dictature de Bachar El Assad, feignant d'ignorer qu'au niveau de la liberté et de la démocratie, les régimes des pays du Golfe n'ont aucune leçon à donner aux gouvernants syriens. Il a aligné la politique tunisienne sur la stratégie occidentale, en éradiquant toute opposition contre les intérêts impérialistes dans la région, et en frappant l'axe Iran-Syrie-Hz Allah, garantissant ainsi, et pour longtemps, la domination israélienne sur ses voisins.

Malgré cela, les islamistes, qui sont prêts à toutes les concessions pour assurer leur conquête du pouvoir dans les pays dits du Printemps arabe n'ont pas réussi à profiter d'un appui inconditionnel des pays occidentaux et principalement des U.S.A. Les réticences se manifestent par une certaine prise de distance voire par des déclarations, notamment du Président français quant au sort de la démocratie en Tunisie. Par ailleurs les promesses d'aide économique, largement données au lendemain du 14 janvier 2011, se sont vite évaporées et il n'en est resté que de bonnes intentions qui ne voient jamais le jour.

Le point de mutation dans les rapports entre les islamistes et l'Occident est représenté par deux événements importants. Le pre-

mier concerne l'attaque de l'ambassade américaine de Tunis qui s'est produite après l'attaque de la chancellerie américaine à Benghazi en Libye, soldée par l'assassinat de l'ambassadeur et trois membres de l'ambassade. L'attaque de Tunis s'est déroulée lors d'une manifestation de salafistes, encouragée par le Parti Nahdha. Cette attaque a engendré une crise dans les rapports entre les deux partenaires mais n'a pas abouti à une rupture parce que l'État américain ne désire pas rompre avec l'organisation des Frères Musulmans, installée au pouvoir en Égypte, en Libye et dans d'autres pays arabes et qui se préparait apparemment à conquérir la Syrie. Les U.S.A font désormais preuve de réserve à l'égard des islamistes et refusent d'accorder des aides et des armes sophistiquées aux rebelles en Syrie, craignant de voir ces armes tomber entre les mains d'islamistes radicaux qui seraient tentés de les utiliser contre les intérêts américains et contre leurs alliés dans la région. Le second événement concerne l'assassinat de Chokri Belaïd qui vient lui aussi, après l'assassinat de Lotfi Nakkadh, responsable politique du Parti Nida Tounes dans le sud tunisien. Conjugué avec les violences perpétrées par les milices nahdaoui contre les opposants politiques, ces faits augurent mal de l'avenir de la Tunisie si les islamistes parviennent à s'emparer du pouvoir après les futures élections.

Désormais, les islamistes se rendent compte que la conjoncture internationale et intérieure n'est plus en leur faveur et qu'ils ne peuvent plus tout se permettre. Ils se savent dorénavant sous contrôle sur le plan extérieur et n'ignorent pas qu'ils risquent à la moindre incartade contre les intérêts occidentaux de se voir lâchés et subir le même sort qu'avaient connu avant eux Bourguiba et Ben Ali. Nous constatons que les chefs islamistes, avec Ghannouchi en tête, font actuellement profil bas, sans pour autant oublier leurs objectifs principaux ; les milices font preuve de plus de retenue sans pourtant cesser leurs provocations.

L'état de confusion de la situation politique dans le pays est alarmant, au point de voir le Président de la République, l'homme des droits de l'homme et le résistant contre la dictature de Ben Ali, renier sa propre histoire et devenir l'allié d'un islamisme qui ne cachait pas sa volonté de ramener le pays à plus de mille ans en arrière et ce n'est plus un paradoxe de le voir soumis à une motion de censure

d'une importance symbolique énorme, déposée par soixante dix huit députés de l'opposition, soit plus du tiers des membre de la constituante. Il est triste de constater qu'il ne peut conserver son fauteuil que grâce aux quatre vingt neuf voix des députés de la Nahdha.

Dans cette confusion, il est légitime de s'inquiéter sur le sort de la sécularisation et des acquis réalisés au cours d'un demi-siècle de modernisation. Ce souci nous entraîne à nous pencher sur la démarche des partis, dit modernistes, à propos de la séparation de l'État et de la religion. À ce sujet, il faut souligner qu'aucun parti politique, de droite comme de gauche n'a revendiqué explicitement la laïcité. Certes, implicitement et dans leur for intérieur de nombreux hommes politiques sont favorables à un régime carrément laïc, mais personne parmi eux n'ose l'exprimer publiquement et franchement. À vrai dire, même Bourguiba ne l'avait pas fait, mais il y a de cela un demi-siècle et il n'y avait pas eu une révolte de jeunes qui voulaient briser les chaînes. Bien au contraire, tous les politiciens actifs ne cessent de répéter inlassablement que nous sommes tous des musulmans et qu'il n'est pas opportun qu'un parti politique monopolise à son profit la représentativité et se fasse le porte parole de l'Islam. Le problème de fond est ainsi éludé.

7. Les élites modernistes et la culture traditionnelle

En fait les partis d'opposition sont encore moins préparés que les partis au pouvoir pour gouverner. La constitution de ces partis ne s'est pas faite sur une plate-forme idéologique ou sur une base sociale, ou sur un projet économique ou même sur un simple programme. La majorité des dizaines de partis se disent du centre sans plus de précision. Le groupement de plusieurs partis fut réalisé selon des considérations électorales et l'on a vu des partis ouvriéristes rentrer dans une coalition de droite assez prononcée. Le mot d'ordre qui les unit actuellement est de battre la Nahdha. Nous avons l'impression que leurs slogans principaux se réfèrent à l'évocation de l'oeuvre de Bourguiba avec une manipulation systématique de l'histoire. Ils occultent totalement les épisodes négatifs: l'État Parti, la dictature, l'état policier et les tortures, la répression de toute liberté

d'expression et les massacres lors des grèves et des manifestations populaires contre le régime. Nous revivons une réactivation du culte du « combattant suprême » et nous avons là une entreprise dangereuse dans la mesure où l'on ment sur l'histoire par omission pour les jeunes générations qui n'ont pas vécu sous la Tunisie bourguibienne, c'est-à-dire, les Tunisiens entre trente et trente cinq ans et qui représentent aujourd'hui la grande majorité de la population. La santé psychique d'une nation est conditionnée par sa vraie connaissance de son histoire et sa volonté d'assumer cette histoire. Pour dire la vérité, nous constatons que la coalition groupée sous le Front Populaire échappe à ces critiques que nous venons d'énoncer.

Le théâtre politique tunisien est marqué depuis l'indépendance du pays, il y a plus d'un demi-siècle, par la culture du parti unique qui était le maître d'œuvre dans tous les domaines de la vie nationale : société, économie, culture, gestion, politique, législation, organisations syndicales, presse etc.... Cette réalité a développé un état d'esprit de toutes les élites, convaincues que seule la conquête de l'état est susceptible de fournir les moyens pour s'assurer une quelconque influence dans le pays.

La conjugaison de cette culture avec l'ambition prioritaire de conquérir le pouvoir, a engendré après la chute de Ben Ali, l'apparition de partis politiques dont l'objectif principal consistait à accéder au pouvoir.

Par ailleurs, la chute de la dictature a permis l'explosion d'une société civile qui n'a pas cessé de se renforcer et d'agir d'une façon autonome par rapport aux partis d'opposition et du gouvernement. Grâce aux réseaux sociaux, à Internet et Face book, ils ont organisé une mobilisation de l'opinion publique avec une pression sur la Troïka, sur l'Assemblée constituante et sur la justice. Dans ce domaine, les journalistes de la presse et des chaînes de télévision ont joué un rôle déterminant. La grève des journalistes du quotidien *La Presse* représente un véritable tournant. Pendant plus d'un mois, un mouvement de solidarité énorme, de la part de tous les journalistes et l'engagement de l'U.G.T.T. sous forme d'occupation du journal, de débat, et de grève de la faim contre la nomination d'un P.D.G désigné par le gouvernement, qui voulait mettre au pas les journalistes, a

abouti au recul du pouvoir qui, contraint et forcé, dut démettre le P.D.G.

Toutefois le rôle d'avant-garde dans l'activité de la société civile revient à l'Union Générale des Travailleurs de Tunisie (UGTT). Il faut souligner que le mouvement syndical était déjà au début du vingtième siècle bien enraciné⁶ et qu'il a joué un rôle important au cours de la révolte qui mit bas le régime de Ben Ali.

Après la fuite de Ben Ali, l'UGTT n'a pas baissé la garde. Le mouvement social sous forme de manifestations et de grèves a créé un climat de guérilla insupportable auquel la Nahdha a répondu avec extrême violence : l'attaque de l'Ambassade, la tentative de conquête de l'UGTT, et les assassinats de Lotfi Nakadh e Choukri Belaid sont à l'origine de la crise profonde que traverse la Nahdha et explique, avec sa mauvaise gestion économique et sociale, la régression de son influence dans l'opinion et le progrès de l'opposition. Cette régression a rejailli sur la Troïka dont l'échec dans tous les domaines est admis au sein même des partis du gouvernement. La Nahdha n'a pas compris la dimension sociale dans la contestation du régime de Ben Ali. Elle était persuadée que ses slogans islamiques suffisaient à réunir la majorité de la population autour d'elle. Sa volonté récente de relancer le dialogue national et sa nouvelle souplesse au sein de la *Constituante* dans la rédaction de la constitution, l'échec de la Troïka dans le domaine économique, social et politique dénotent sa conviction qu'elle ne pouvait porter atteinte tout d'un coup aux acquis sociaux et aux droits de la femme qui sont l'œuvre phare du régime bourguibien. La Nahdha ne parle plus explicitement ni d'état islamique ni de la charia ; sur ce plan, son programme semble remis à plus

⁶ Depuis 1924, les organisations syndicales tunisiennes avaient joué un rôle de premier plan dans la lutte contre la colonisation. Dans la phase finale de la lutte de libération, l'UGTT avait repris, à partir de 1946, le flambeau de la lutte face à un Néo-Destour affaibli et profondément divisé depuis les événements du 9 avril 1938. Le pouvoir colonial avait compris le danger que présentait l'UGTT et avait cru nécessaire d'assassiner le leader syndicaliste Farhat Hached. Ni Bourguiba, ni Ben Ali, avec leur machine répressive n'avaient réussi à éradiquer l'UGTT qui savait faire le dos rond pour ressurgir. De toutes les façons, toutes les conquêtes sociales de la Tunisie postcoloniale furent le fruit de l'organisation syndicale, qui avait gouverné le pays en collaboration avec le Néo-Destour dans une alliance contradictoire, marquée, par des ruptures retentissantes et des répressions atroces.

tard, en attendant des jours meilleurs. Ce tournant a déclenché une réelle crise avec l'aile radicale du parti et surtout avec les différents courants salafistes qui revendiquent l'État islamique ici et maintenant. Des moments difficiles et désagréables attendent probablement la Nahdha lors des prochaines élections.

Finalement, la conjugaison des luttes de la société civile, de l'UGTT et des partis d'opposition a sauvé provisoirement les acquis sociaux et le maintien du statut quo à propos du processus de sécularisation. À ces sujets, pour plus d'objectivité, il faut signaler l'activité du président Marzouki et de Mustapha Ben Jaafer dans la sauvegarde et la défense de ces acquis. Ces derniers sont imbus d'une culture laïque, ils ont souvent mis l'accent sur la volonté de défendre le processus démocratique et séculier et surtout les acquis de la femme tunisienne. Il y a là un obstacle qui a bloqué le parti islamiste pour faire aboutir son projet et effectivement, les partis de Marzouki et de Ben Jaafer ont, à plusieurs reprises, menacé de quitter le gouvernement, ce que la Nahdha ne pouvait tolérer car cela aurait signifié la fin de son avenir.

À ce niveau, la participation de ces deux partis au gouvernement à côté de la Nahdha, n'a pas été totalement négative malgré leur responsabilité dans la faillite de la Troïka dans le domaine social, économique, politique et culturel ; malgré également la propagation de la corruption et leur inactivité pour réformer les institutions comme la justice, l'intérieur, les affaires étrangères, etc.... Nous n'oublions pas cependant le rôle nocif joué par ces deux partis dans l'instauration de l'hégémonie de la Nahdha et dans leur appui tacite des activités du parti islamiste pour mettre la main sur les institutions de l'état et de l'Administration et la constitution de milices qui sèment la terreur parmi les opposant depuis le 14 janvier 2011.

La nouveauté apparue au cours de cette période de transition fut la revendication explicite, publique et sans ambiguïté d'une sécularisation intégrale par le professeur Mohamed Talbi.

8. Mohamed Talbi et la sécularisation intégrale

Le processus de sécularisation en Tunisie a été conçu et revendiqué par des personnalités ayant une grande maîtrise de la culture et de la civilisation arabo-musulmane et de son profond déclin, mais ayant également une large connaissance de l'histoire et de la civilisation occidentale. Il y a certes Bourguiba qui prenait des distances avec la religion mais Tahar El Haddad et Mohamed Talbi sont des musulmans sincères et pratiquants.

Mohamed Talbi est un historien spécialiste de l'histoire musulmane, un penseur de l'Islam mais aussi un fin connaisseur du christianisme et du judaïsme. Il ne se considère pas comme un *Alem* ou savant théologien à l'exemple de ceux qui avaient présidé à la confection de la charia. Il se présente comme un penseur musulman qui ne reconnaît que le Coran. «Je pratique, dit-il toutes les obligations religieuses et j'appelle au renouvellement de la pensée islamique en me fondant exclusivement sur le Coran»⁷. Il considère que la Charia constitue une oeuvre humaine et n'engage nullement la parole de Dieu, ni, à quelques exceptions près, les dires et les actes du prophète. Talbi souligne que la codification de la Sunna a été au cours des temps farcie par d'innombrables paroles et actes mensongers attribués au prophète Mohamed ce qui enlevait toute crédibilité à la Charia. En tout cas, dit-il, on ne peut retenir de la Charia que les quelques exemples qui ne sont pas en contradictions avec le Coran car Mohamed ne peut ni prêcher ni agir en contradiction avec la parole de dieu. La Charia, affirme Talbi est un problème et la solution réside dans son abolition. Elle est demeurée une affaire substantielle durant de longues années voire même des siècles. Du sang coulera tant qu'on ne lui aura pas trouvé une solution radicale, satisfaisante pour le musulman sincère dans sa foi, pratiquant ses obligations religieuses envers Dieu et faisant de lui, en même temps, une personne vivant sa modernité et ne ressentant aucun problème face aux changements dus à l'évolution du temps et laissant la promulgation des lois aux régimes démocratiques qu'il choisira lui même en toute liberté et en fonction de ses intérêts⁸. Il existe, dit-il, des musulmans qui se sentent étouffés par une Charia obsolète en pleine contradic-

⁷ Cf. M. Talbi, "Un appel pour la constitution d'une association des musulmans coraniques", in *Le Maghreb*, 07-10-2012.

⁸ *Ibidem*.

tion avec leur esprit, avec leur formation à caractère moderniste et scientifique ; formation en opposition avec les niaiseries de la Charia, incompatible avec la charte des droits de l'homme et plus particulièrement avec les droits de la femme dont la liberté de porter des habits modernes autorisent les islamistes à l'accuser de nudité, de luxure et de corruption et leur permet de commettre à son égard des agressions⁹

Dans le même article Talbi qualifie la charia de terroriste et les Oulémas de criminels. Nous disons au musulman, dit-il, que la charia est une œuvre humaine qui n'engage personne et que seul le Coran engage le fidèle car ce livre est liberté, rationalité et modernité au-delà de toute limite¹⁰. Il ne peut y avoir, ajoute-t-il, ni sécurité ni démocratie sans renoncements à la Charia, celle-ci est une législation humaine, en désaccord avec les paroles de Dieu. Elle légitime, sous divers prétextes, le meurtre de ceux qui s'y opposent. Les Oulémas justifient la mort de ceux qui n'acceptent pas leurs conceptions religieuses¹¹. L'État national laïc traitent tous les citoyens, quelles que soient leurs différences sur le même pied d'égalité¹².

Face à l'ambiguïté des partis politiques modernistes, concernant la question religieuse et la sécularisation de l'Etat, Mohamed Talbi accuse ces partis de contribuer à l'édification, sous la houlette de la Nahdha, d'une dictature religieuse. Il souligne que le Parti de Ghanouchi dispose d'un discours religieux clair et cohérent, au contraire, aucun contre-parti ne possède un discours religieux qui le caractérise et qui fournit aux citoyens un choix alternatif, susceptible d'apaiser leurs soucis religieux. L'emblème de tous les partis opposés à la Nahdha est: «nous sommes tous musulmans». Cela veut dire que nous partageons la religion de la Nahdha et qu'à ce sujet, il n'y a rien qui nous sépare, parce que sur la scène, il n'existe aucun autre discours. Talbi donne un conseil à tous les partis d'opposition d'abandonner le slogan: «Nous sommes tous musulmans » et de le remplacer par: «l'Islam de la Nahdha est terrorisme, notre Islam est

⁹ Cf. M. Talbi, "Le Coran est liberté et laïcité".

¹⁰ *Ibidem.*

¹¹ *Ibidem.*

¹² *Ibidem.*

liberté et valeurs universelles»¹³. C'est, pour cette raison qu'il a décidé de créer l'Association Internationale des musulmans coraniques.

Dans l'article 3 du statut de l'association relatif aux objectifs et aux activités, nous lisons que l'association agit pour le renouvellement de la pensée islamique, pour la réalisation de la modernité, de la rationalité et du progrès. Tout cela est en accord avec le livre de Dieu. L'association lutte contre le salafisme, qui appelle à la violence et à la régression, mais par des débats intellectuels pacifiques. L'association ne se considère engagée exclusivement que par le Coran.

L'association est rationaliste parce que le Coran n'est pas en contradiction avec la raison ; au contraire il s'en sert, la glorifie et appelle continuellement à la réflexion et à l'innovation. Nous lisons le livre de Dieu d'une façon rationaliste, moderniste en cherchant l'objectif actualisé, orientée vers le progrès voulu par Dieu. La Sunna n'engage l'association que lorsqu'elle est en accord avec le Coran. La Charia au contraire n'engage pas l'Association qui, au contraire, agit en vue de son abolition en tant qu'œuvre humaine ayant vu le jour au troisième siècle de l'hégire. L'association est laïque et agit pour la séparation de la religion et de l'État. Ce dernier ne peut intervenir dans les affaires religieuses des citoyens. L'association milite pour diffuser la culture des droits de l'homme, des valeurs humaines universelles.

Elle lutte contre la violence sous toutes ses formes, quelle que soit son origine, elle défend toutes les libertés fondamentales, l'égalité entière et inconditionnelle entre les sexes¹⁴.

Nous avons là une charte qui représente un tournant dans la pensée islamique. Elle colle à l'esprit et aux apports de la modernité sans pour autant porter préjudice à la pratique, à la piété et à la conscience des fidèles. Talbi entend concilier l'Islam avec la modernité. Il fait ainsi un bond considérable, voire une véritable rupture avec l'esprit de la Nahdha arabe qui proclamait qu'elle n'adoptait de la modernité que les valeurs qui seraient en conformité avec l'esprit et les valeurs de l'Islam. Talbi envisage par conséquent le concept de l'universalisme dans une vision en rupture avec l'universalisme religieux car la religion, selon les théologiens, établit une distinction en-

¹³ M. Talbi, "Comment tous les partis contribuent à une dictature religieuse".

¹⁴ Cf. M. Talbi, "Mohamed Talbi, interdit de constituer une association".

tre les hommes et les femmes et entre les fidèles et les non fidèles. Seule la première catégorie, qui forme la communauté, jouit des droits et des devoirs prescrits. Les autres doivent se reconverter pour profiter du statut accordé aux fidèles...

Très au courant de l'histoire du christianisme et du judaïsme, Talbi entreprend une réforme de l'Islam à la manière de la réforme protestante. Non seulement il mène une offensive impitoyable contre les suppôts de l'Islam officiel et la jurisprudence qu'ils ont élaborée, mais il revendique la constitution d'un État moderne en conformité avec la marche du temps et l'évolution de l'histoire. Le mérite de la pensée islamique de Talbi découle de sa personnalité, en tant que penseur islamique et surtout en tant qu'historien qualifié, titre qu'il ne cesse de revendiquer, contrairement aux historiens de l'Islam classique médiéval, Talbi lit l'histoire avec les yeux d'un contemporain et son esprit critique lui permet de prendre une distance pour comprendre, analyser et expliquer. Il ajoute à son rôle d'analyste actuel le rôle de l'acteur de l'histoire en se lançant dans la bataille pour faire évoluer la religion et changer la société. À la manière des réformateurs protestants, Talbi, en fondant la primauté du Coran, comme source unique du comportement du fidèle, met le livre de Dieu entre les mains de tout musulman pour y chercher les sources de sa conduite et de ses convictions. Cela représente en lui-même une véritable révolution dans la mesure où Talbi détruit le monopole des théologiens de lire et d'interpréter le texte sacré. Il libère l'esprit et la foi du fidèle du carcan étouffant des gens de la religion et l'encourage à prendre conscience de sa liberté et de sa conscience morale. Plus que Tahar El Haddad et même plus en avance par rapport à la pensée réformiste bourguibienne, Talbi introduit le concept fondamental de la liberté de l'individu dans ses convictions et ses pratiques religieuses.

Cette liberté, absente dans l'histoire de l'Islam, est établie par rapport aux cadres idéologiques religieux mais aussi par rapport à la politique religieuse de l'État. Il les renvoie dos à dos pour consacrer l'autonomie et la pleine indépendance du fidèle. Talbi nettoie ainsi l'espace national des polémiques et des confrontations religieuses non seulement entre les croyants et les non croyants mais surtout entre les croyants eux mêmes.

Nous avons là l'instauration d'un facteur essentiel de la religion, à savoir la privatisation de la foi et la fondation au sein d'une société pluraliste de rapports de citoyenneté qui effacent toute distinction entre les individus quelles que soient leurs religions, leurs sexes, leurs couleurs...

Talbi va jusqu'à affirmer, qu'on ne peut échapper à ce que chaque musulman se réfère à son propre Islam. Comme Jean Calvin, Talbi souligne que l'homme vivifie l'écriture, la rend, comme il le fait, intelligible, certifie son vrai contenu mais ne lui ajoute rien. Comme Calvin, il rejette la tradition et le fidèle doit s'en tenir strictement au Coran, seul infaillible. L'autonomie du fidèle pour vivre librement sa foi, est un processus de la liberté humaine, grâce auquel le fidèle peut choisir la voie qui le mène vers le salut éternel ou, au contraire, à s'en détourner; l'homme aussi a le pouvoir de juger et de choisir. C'est seulement à Dieu qu'il doit rendre compte. Le discours qui s'adresse aux salafistes souligne qu'à partir du moment où la religion est du ressort uniquement du fidèle et que la foi devient individuelle, il n'est plus permis à personne de se considérer investi d'une mission pour protéger la religion contre ceux que l'on juge comme des infidèles. La violence légitime est ainsi déléguée à un État qui respecte les convictions et les libertés d'expression et d'opinion des gens.

Avec l'initiative de Mohamed Talbi, nous sommes en présence d'une pensée novatrice pour assurer la victoire de la sécularisation, une pensée d'autant plus percutante qu'elle émane de la crise profonde d'un Islam qui n'arrive pas à se dégager du déclin de la société et qui tente de concilier la religion avec l'évolution du temps et l'intégration à l'histoire.

Nous ne pouvons pas prévoir le sort qui sera réservé à cette tentative. Cette initiative arrive dans une période de transition appelée le printemps arabe dont le contour et l'avenir restent très flous et dont on ne peut pas non plus anticiper le devenir, tellement les forces de régression sont agissantes. Nous ne pouvons que réfléchir sur les expériences passées de changement, vécues par d'autres peuples et dont les issues ont été souvent contradictoires selon les particularismes de chacune de ces populations.

Toutefois, les déterminismes historiques, la culture ancestrale, les mentalités collectives, le conservatisme social et les motivations reli-

gieuses engendrent des comportements collectifs qui pèsent lourdement sur les impulsions révolutionnaires des peuples et favorisent les manœuvres de la contre révolution. Devant la nouvelle situation révolutionnaire, les contre révolutionnaires ont une panoplie de procédés et de pratiques pour exprimer leurs hostilités derrière une feinte approbation qui cache en fait leurs intérêts personnels inavouables. Ils parlent du souci de protéger l'économie nationale auquel ils n'ont cessé de porter atteinte par une alliance tacite avec le régime mafieux de Ben Ali. Le maître mot est alors la pause, rétablissement de l'ordre et lutte contre le chaos. Il faut souligner qu'ils ont pu compter sur toutes les institutions officielles et particulièrement religieuses et sécuritaires qui diffusent une culture de l'ordre et l'obéissance.

9. La marche irrésistible de la contre révolution

Au lendemain de la fuite de Ben Ali, le 14 janvier 2011, la volonté de continuité s'était exprimée par le respect scrupuleux de la constitution, instrument du despotisme depuis l'indépendance. S'appuyant sur l'article 56 de la constitution, le Premier ministre, qui exerçait son magistère depuis onze ans, s'est autoproclamé Président de la République. Cet article prévoit qu'en cas d'absence provisoire du Président, son Premier ministre prend provisoirement la relève. Au contraire, l'article 57 prévoit qu'en cas de décès, de démission ou d'un empêchement absolu, c'est le conseil constitutionnel qui est chargé de constater vacance et c'est le Président de la chambre des députés qui est investi de la plupart de ses fonctions. Le choix de l'article 56 signifiait que le Premier ministre, en accord avec son entourage, avait tablé sur un départ provisoire de Ben Ali et la possibilité de son retour. Ce fut sous la pression de la rue en ébullition que l'on dû activer l'article 57 et introniser le Président de la chambre des députés, un vieux serviteur de Bourguiba qui s'était recyclé pour servir, durant vingt trois ans, le dictateur déchu, veillant au maintien d'une docilité absolue de la chambre des députés, élus à la suite d'un trafic des élections.

Cet attachement au respect de la légalité constitutionnelle était partagé par la majorité des responsables des partis d'oppositions qui réduisaient la révolution à un processus de démocratisation de la vie politique, pouvant être atteint par l'élimination de Ben Ali. Ils considéraient que la fuite de ce dernier avait réalisé l'objectif principal de la révolution en ouvrant la porte toute grande aux réformes des diverses institutions pour les rendre conformes au processus démocratique. Cette démarche s'explique par la nature et l'héritage historique des partis politiques tunisiens. Ces partis ont vu le jour au cours de la période coloniale. Ils se posaient et étaient perçus non pas en fonction de la nature et de la composition de la société et de l'économie autochtones mais par rapport à la domination coloniale ou aux modèles de libération sociale définis par le socialisme et le marxisme. Sous la colonisation, les partis étaient essentiellement des mouvements de libération anticoloniale ou des partis qui prêchaient l'idéologie socialiste sous ses divers aspects. Après l'indépendance, la nature des partis n'a pas changé. Les partis d'opposition luttèrent contre le parti-État considéré consciemment ou inconsciemment comme le prolongement du despotisme colonial. Avec l'échec des partis nationaux et de leur modèle de développement, avec, en plus, l'effondrement du socialisme dans les pays communistes, avec la victoire du capitalisme sur le socialisme et la globalisation, les partis politiques ont perdu leurs références traditionnelles et sont devenus complètement déboussolés. Le concept de révolution a été abandonné au profit d'une version réformiste ayant pour objectif la démocratisation politique. À leurs yeux, la notion de contre-révolution ne signifiait pas grand-chose. Ils avaient perdu de vue que le soulèvement révolutionnaire avait pour objectif le changement du système global ancien par un autre système différent par sa nature non seulement politique mais sociale et économique pour que le changement soit fondamentalement structurel. Aussi, a-t-on vu des partis comme le Parti Démocrate Progressiste ou le parti Ettajdid, traditionnellement combattifs, se transformer, avant les élections du 13 octobre 2011, en artisans de la contre-révolution, pour devenir, après ces élections, des partisans fermes pour soutenir l'aboutissement du processus révolutionnaire et s'opposer rigoureusement au projet de dictature religieuse de la Nahdha.

Il faut souligner que l'immobilisme du gouvernement de transition et sa résistance pour prendre en considération les revendications populaires ont provoqué de nombreux sit-in, organisés par différents groupes socio-professionnels. Celui du 21 janvier 2011 a eu un caractère national avec l'arrivée de manifestants de différentes régions du pays. Cette manifestation exigeait le changement du gouvernement de transition. Le sit-in du 20 février 2011 avait le même caractère. Après plusieurs jours, les manifestants n'ont montré aucun signe de faiblesse et se disaient déterminés à persévérer jusqu'à ce que leurs demandes principalement politiques aient trouvé satisfaction. Leur cible principale était le gouvernement provisoire que les contestataires estimaient illégitime, non représentatif du peuple et simple extension du régime déchu de Ben Ali. Cette manifestation devait réunir plus de 100.000 personnes. La capitale affichait alors un climat révolutionnaire. Les manifestants se sont rassemblés devant le ministère de l'intérieur et ont grimpé aux fenêtres de l'immeuble pourtant protégé par des fils barbelés et des blindés. Les policiers ont dû utiliser des bombes lacrymogènes pour disperser les manifestants...

C'est la crainte de l'usurpation de la révolution qui a provoqué ces mouvements. Effectivement, le Premier ministre, Mohamed Ghannouchi, avait, au lendemain de la chute du dictateur, formé un gouvernement vite qualifié par l'opinion publique de gouvernement de Ben Ali. Les caciques de l'ancien régime détenaient l'écrasante majorité des postes ministériels, notamment les ministères de souveraineté. Contraint à démissionner sous la pression de la rue, notamment des grandes manifestations de la Kasbah, le gouvernement provisoire de Mohammed Ghannouchi cèda la place, le 27 février, à Beji Kaied Essebsi qui a servi le Néo-Destour depuis la libération, a occupé des postes ministériels sous la présidence de Bourguiba et fut président de la chambre des députés sous Ben Ali. Sa nomination a grandement reconforté les milieux aisés de la classe moyenne et de la haute bourgeoisie.

On peut considérer celui-ci comme un démocrate sincère avec cependant des penchants autoritaires. Il fut néanmoins un artisan de la contre-révolution à cause de son atavisme antisocial et sa condescendance à l'égard des masses populaires. Le bilan de son ministère est

mitigé. Il a débuté ses fonctions par deux mesures spectaculaires : la dissolution du RCD et l'abolition de la constitution de 1959.

Il avait en outre promis, et tenu sa promesse, d'organiser des élections libres et transparentes pour une Assemblée constituante devant rédiger une nouvelle constitution. Sa gestion, toutefois, n'a pas avancé le processus démocratique dans le pays. A la manière de son prédécesseur Mohamed Ghanouchi, il a fait preuve d'immobilisme en maintenant le statu quo. Les deux institutions qui devaient connaître une refondation sans laquelle la révolution resterait un vain mot, à savoir la justice et l'intérieur, n'ont connu sous Beji Kaied Essebsi aucun changement. Le même personnel ; les mêmes abus continuaient à avoir cours malgré les protestations de la société civile. Au ministère de l'intérieur, rien ne fut engagé à l'encontre des cent trente trois tortionnaires impliqués dans des actes de torture entre 1990 et 2000 et dont l'hebdomadaire *l'Audace*, publiait chaque semaine les noms de ce qu'il appelle la «liste de la honte». Presque tout fut maintenu en place aux affaires étrangères et les nouveaux diplomates furent désignés par « copinage ». Il est vrai que les ministères technocrates n'ont pas été, heureusement, touchés. Ses tendances contre-révolutionnaires se sont manifestées plus clairement dans la politique de son gouvernement à l'égard de l'islam politique.

Par une passivité complice qui semblait entretenir le pourrissement dans la vie politique et encourager l'opinion publique à se détourner de la révolution, par son exercice autoritaire du pouvoir, par la reproduction et le maintien du système Ben Ali dans les diverses institutions et au sein des ministères de l'intérieur et de la justice, par le maintien en activité de hauts responsables corrompus de l'ancien régime et des tortionnaires, par la légalisation rapide d'une pléthore de partis politiques, sans programme, sans idées, remplis d'opportunistes à la recherche d'intérêts personnels et sans ancrage, ni dans la tradition historique, ni au sein de la société, pour salir l'image du pluralisme et discréditer la démocratie dans l'esprit des citoyens, Beji Kaied Essebsi, consciemment ou inconsciemment a fait le lit des islamistes et leur a assuré une victoire écrasante lors des élections du 23 octobre 2011.

10. Changements et archaïsmes historiques

En général, l'émergence d'une force politique hégémonique, comme le Néo-destour après l'indépendance ou la Nahdha de nos jours, s'oppose à la naissance d'un véritable parlementarisme et s'appuie plutôt sur une culture de gestion politique caractérisée par la mainmise sur les institutions et sur les ressources publiques, accaparées par les gestionnaires politiques et leurs proches, qui se transforment en une nomenclature politique et économique qui perdure grâce à la dictature et à la corruption devenant progressivement un processus social généralisé. Lors de la chute de Ben Ali, les Tunisiens ont promu, grâce à des élections libres, des politiciens exilés ou sortis d'un long séjour de prison. Ils étaient totalement déconnectés de l'évolution de la société et ancrés dans une culture religieuse passiste. Ils ont sorti des tiroirs de l'histoire l'angoisse de l'identité culturelle et religieuse et ne peuvent conduire le pays que dans le sens d'une évolution régressive. Dans une certaine mesure, le nouveau régime, voire même la majorité des partis d'opposition se sont coulés dans les mentalités et vieux habits de l'ancien. La corruption est tolérée, la fascination de la dictature nationaliste post-indépendance avec la réactivation du culte de la personnalité charismatique, s'étale sans décence. L'arrivisme, le népotisme, l'incompétence gangrènent les institutions. Le nouveau régime n'a fait qu'engraisser les fidèles, les amis et les parents.

Selon le sociologue Alain Touraine dans son ouvrage, *La critique de la modernité*¹⁵, le moralisme, le prêche et l'ordre moral propagés par la contrainte sont dangereux parce qu'ils imposent une identité qui est en soi le seul recours des dominés. Ils sont dangereux par ce qu'ils flattent la bonne conscience de ceux qui expriment, avec autant d'assurance, leurs valeurs archaïques et parlent au nom d'un au-delà métaphysique qu'ils veulent plaquer à la société et à la politique. L'appel à la morale, à la culture et à l'identité remplace la culture par la répression et l'hypocrisie. L'individu est alors livré sans défense au pouvoir qui parle au nom de la collectivité religieuse ou de la nation, c'est-à-dire d'une totalité despotique et répressive. L'attachement à la culture et à l'identité communautaires a engendré la fermeture des

¹⁵ A. Touraine, *La critique de la modernité*.

peuples sous-développés dans un refus des valeurs de la modernité. Elle a donné naissance aux régimes militaires ou populistes, à savoir un césarisme ouvertement lié à la dévotion d'un chef et à un culte paranoïaque du guide. Notre modernisation nous est venue du dehors par la conquête coloniale ou par le néocolonialisme qui ne se souciait nullement de promouvoir la modernité. C'est pour ces raisons que nous avons connu une évolution marquée par la continuité plus ou moins totale et nous n'avons pas pu nous adapter à un monde soumis à des changements accélérés dans tous les domaines. Notre échec de nous intégrer dans la modernité nous a plongé dans l'aliénation et non dans la libération et cela nous a obligé à la subir et non à l'exploiter. Nos sociétés se sont enfermées dans des appareils de contrôle, parti unique, armée, police politique, valeurs religieuses etc....- et se sont identifiées au nationalisme exclusif ou à un islamisme, tous les deux dépassés par la marche de l'histoire.

La société moderne est celle qui transforme l'ancien en moderne, celle qui sait faire en sorte que la religion devienne de moins en moins un lien communautaire et de plus en plus un appel à la conscience morale individuelle que partagent tous les concitoyens. La société moderne adhère aux valeurs universelles de lutte contre l'exploitation, l'oppression religieuse ou politique exercées par des élites tyranniques. Elle adopte l'égalité absolue entre les sexes, entre les fidèles et les non fidèles, entre l'autochtone et l'étranger, bref la société moderne se gère selon les valeurs de la démocratie et des droits de l'homme en absence de toute intervention métaphysique.

Les conflits religieux à caractère médiéval dans le monde arabe relèvent aujourd'hui d'une logique de guerres civiles qui ont déjà éclaté -Algérie, Libye, Yémen, Irak, Syrie, Liban, Soudan, Somalie-... La population est en situation de confrontation, il y a ceux qui défendent l'État séculier et ceux qui veulent imposer l'Etat religieux. Entre les deux, il n'y a pas de médiation. Les conflits s'affirment par des différences absolues et par le rejet de l'autre. Avant Francis Fukuyama, les islamistes croient à la fin de l'histoire puisque le livre sacré a établi une fois pour toutes, dans tous les temps et dans tous les lieux, la forme définitive de la société, de la législation, de la culture, de l'art et de la nature de la constitution alors que l'histoire est mouvement, que l'homme n'est plus gouverné par le ciel et qu'il est sur

cette terre souverain pour choisir lui-même son destin et gérer ses propres affaires.

Soumis au despotisme depuis des millénaires, les peuples arabes n'ont pas développé de sociétés civiles. Des embryons de société civile sont apparus avec l'invasion coloniale, mais les institutions sociales - associations, presse, syndicats et partis politiques - sont marquées par une grande fragilité, aggravée par la gestion totalitaire des régimes nationalistes postcoloniaux. La fragilité des partis a été grandement renforcée par la nature des pouvoirs et par la culture religieuse millénaire. Les gouvernants ont développé une allergie pour toute opposition qu'ils assimilent à une discorde ou *fitna*. Ils cherchent l'unanimité au nom de l'unité nationale et occultent les distinctions sociales culturelles, ethniques ou même régionales. Il faut dire que le processus économique n'a pas non plus engendré l'émergence de classes sociales, conscientes de leurs identités et de leurs intérêts. Le résultat fut l'apparition de partis politiques qui ne s'appuient pas et ne se définissent pas comme expression des intérêts de groupes sociaux. En fin de compte, les notions sociologiques de droite, de centre et de gauche n'ont pas de résonance considérable dans l'opinion publique et les facteurs identitaires comme la religion, la langue, les différences ethniques et la culture deviennent des éléments déterminants dans les choix politiques et ouvre la porte toute large au populisme.

La quasi-totalité des partis apparus après la chute de la dictature sont des partis populistes qui ne disposent ni de visions sociales, ni de programmes politiques, économiques ou culturels. Les partis d'opposition parlent de liberté d'opinions et d'expressions et se définissent par leur hostilité aux groupements islamistes. Face à ces partis, les citoyens n'ont pas la possibilité de se rassembler autour des choix portés par des partis de sorte qu'ils puissent choisir des gouvernants avec une idée aussi claire que possible des implications dans les principaux domaines de la vie nationale. Comment peut-il y avoir un choix des gouvernés quand des partis se déterminent soit par l'adhésion totale à l'Islam soit par la proclamation d'autres partis qui s'affirment anti-islamistes tout en soulignant qu'eux-mêmes sont des Musulmans et font l'apologie des valeurs islamiques qu'ils interprètent à leur façon ou à la manière d'oulémas, prétendus, parfois

mensongèrement, éclairés. Dans l'ensemble de la scène politique, nous sommes devant des élites populistes dont l'inhibition majeure est de conquérir le pouvoir et de s'y maintenir, ce qui pourrait inaugurer, dans un avenir plus ou moins proche, l'instauration d'une dictature ou religieuse, ou nationaliste et peut être militaire. Nous retombons dans le complexe, cher à Bourdieu, à savoir la reproduction. Une telle situation qui a pu se réaliser dans d'autres lieux, aboutit à l'annulation de la souveraineté populaire et de la démocratie auxquelles les rebelles du printemps arabe avaient cru. Les citoyens pourraient se voir dépouillés de tout droit de contrôle sur les décisions nationales majeures qui seraient prises, comme dans le passé, par le guide charismatique et son entourage dont l'objectif principal est de mettre la main sur les ressources du pays, en obéissant aux pressions et en sauvegardant les intérêts économiques des puissances étrangères. De toute façon, il est devenu évident qu'aucune force politique dans le monde arabe ne peut se maintenir longtemps au pouvoir sans le consentement des Puissances occidentales et c'est pour cette raison que nous avons assisté, au lendemain de la chute de Ben Ali, à un ballet des principaux chefs des partis Tunisiens auprès des gouvernements occidentaux qui, à leur tour, avaient entrepris des visites fréquentes à Tunis pour prodiguer probablement leurs conseils et marchander leur soutien.

Au-delà des changements réels dans la démocratie et la modernité, nous constatons les obstacles et les freins représentés par la perdurance d'un système global, hérité depuis des siècles. Nous connaissons la nature du système de gestion prépondérant dans tous les pays arabes. La logique des systèmes tend à la domination de la vie individuelle et collective par les appareils qui détiennent le pouvoir idéologique ou religieux et les cadres sociaux d'encadrement et de surveillance mais aussi par les détenteurs de l'argent. Il est plus facile d'abattre des régimes et des dynasties que de mettre bas un système qui perdure grâce à l'accord tacite des nouveaux dirigeants. En effet la chute des régimes autoritaires est plus souvent due à leur décomposition interne qu'au succès de mouvements d'opposition populaires. Cela aboutit effectivement soit à la reproduction de l'ancien système au niveau de ses structures de contrôle et de domination, soit à la victoire passive et formelle d'une démocratie réduite à un libre

choix politique dont le caractère superficiel est vite révélé par la faiblesse de la participation politique, qui aboutit à la suppression de la démocratie.

Dans le monde arabe, l'ouverture de l'économie sur le marché mondial n'a pas engendré un processus de démocratie, car cette ouverture a accru les inégalités et les solutions autoritaires pour protéger une minorité de plus en plus riche contre une majorité de la population de plus en plus pauvre. La phase de confiance absolue dans l'économie de marché et l'aide extérieure ne sauraient durer longtemps sans le développement d'une économie moderne compétitive et un développement endogène susceptible de transformer la société, la culture et l'économie.

Dans le monde arabe, la société demande une intervention de plus en plus importante de l'État, qui doit être, selon cette logique, un appareil de distribution à l'égard d'une société ou les assistés sont de plus en plus nombreux. C'est là une contradiction de taille. Comment une société civile revendique des droits pour protéger sa survie et sa liberté à un État auquel elle demande une assistance toujours plus massive dans l'emploi, le logement, la santé, l'alimentation, le transport etc.... ? Il ne s'agit pas pour les assistés de revendiquer une organisation sociale de la solidarité mais de demander à l'État la résolution des problèmes de la pauvreté et de la misère, quitte à abandonner à cet État la prise en main du contrôle total de la société en imposant sa domination. Il est vrai que dans les sociétés musulmanes, le concept de liberté est souvent absent au profit du concept de justice. Les Musulmans parlent du gouvernant juste mais ne revendiquent pas la liberté individuelle. La liberté est le produit de la modernité quand la Renaissance européenne mena une guerre contre le christianisme. Le mouvement humaniste, à l'origine de la promotion des sciences, avait imposé la séparation entre Dieu et la nature. Dieu n'est pas immanent dans la nature ; celle-ci obéit à des lois que l'homme peut découvrir par la raison pour devenir, comme l'affirma Descartes au XVII^{ème} siècle maître et possesseur de la nature. Dès ce moment, l'homme européen a cherché à détrôner Dieu en s'élevant à son niveau. Désormais, le concept de liberté devint le facteur déterminant de l'esprit conquérant de l'homme dans tous les domaines de son activité. La culture occidentale a fait de la liberté un concept uni-

versel sans lequel l'individu n'existe pas. Certes, la société, pour fonctionner s'est vue contrainte de réguler la liberté individuelle pour ne pas susciter l'anarchie et « la guerre de tous contre tous » selon l'expression de Hobbes. Toutefois, la liberté a pris de plus en plus d'extension, limitée seulement par la liberté d'autrui. Entre le souverain et les gouvernés, les rapports sont désormais définis dans le cadre d'un contrat. La souveraineté se déplace des mains du Monarque à l'ensemble des citoyens qui ont désormais, depuis les révolutions occidentales du XVIIème siècle, le droit de se révolter et de destituer le prince dans le cas où ce dernier porte atteinte aux droits et aux libertés des administrés. Dans les sociétés pré-modernes, voire même dans les régimes post coloniaux, le Souverain se place au dessus du droit et confisque la souveraineté populaire et viole dans l'impunité les droits et les libertés des individus. Bourguiba avait déclaré que les Tunisiens lui doivent leur liberté, considérant qu'il leur avait accordé un don qu'il pouvait retirer, et, par ailleurs, qu'il n'avait pas tardé à confisquer. Le chef s'arrogeait ainsi le statut de maître qui ne pouvait se maintenir que par la force et la violence. Dans les pays arabes postcoloniaux, le pouvoir suprême exerce une fascination chez les collaborateurs du système, au sein des institutions de surveillance et de contrôle - police, armée, parti unique...- chacun aspire à devenir le remplaçant et le futur maître et se place en position d'embuscade pour guetter le moment favorable pour destituer le chef qui, avec l'âge, l'usure du pouvoir et la décomposition du régime, finit par être destitué et se transforme à son tour en un esclave, exposé à la prison ou à une mort violente.

Cette réflexion nous montre les difficultés auxquelles une véritable révolution se voit confrontée. En histoire, il n'y a pas un déterminisme fatal. L'homme est capable de prodiges, au départ impossibles et qui finissent par se réaliser, mais ce sont là des exceptions rarissimes et qui sont, en général, préparées par des changements économiques et culturels qui n'étaient pas très visibles et qui furent pourtant l'œuvre de régimes despotiques et antidémocratiques comme en Corée du Sud, en Espagne, au Portugal... Nous pouvons également nous rendre compte que les révoltes qui semblent aboutir au statut quo 'ante, constituent en fait dans le devenir historique, des maillons d'une chaîne de progrès qui devaient se concrétiser par des avancées

importantes dans le prochain ou le moyen terme. Toutefois, le devenir politique semble inquiétant. Depuis des siècles en effet, nous ne sommes plus un peuple qui va de l'avant mais nous sommes un peuple qui veut réanimer le passé. Le déclin, l'appauvrissement, la dépendance, le néocolonialisme ont engendré une mentalité millénariste, un espoir de recréer le paradis perdu et le désir de réaliser le salut dans cette terre et au ciel. Les marginalisés, les exclus sociaux et d'une façon générale les milieux populaires se sont jetés dans les bras d'un islamisme qui se présente comme les pourfendeurs des ténèbres et les futurs sauveurs en proclamant que la solution est l'Islam. En face, les forces dites modernistes qui assument l'échec de la politique du développement, de la démocratie et de la modernité ne proposent aucun programme crédible de sortie de crise et se montrent impuissants à concevoir une politique de grands changements. Les islamistes, qui se sont tenus à l'écart des événements qui ont abouti à la chute de Ben Ali, ont cru que l'occasion était particulièrement propice pour accéder au pouvoir malgré une conjoncture particulièrement défavorable. Assez vite cependant, ils se sont rendu compte qu'il existe un fossé profond entre leurs promesses électorales, les réalités objectives de la situation économique et sociale et les contraintes de l'exercice du pouvoir. Leur gestion politique, conjuguée avec leur inexpérience dans tous les domaines et notamment sécuritaire ont engagé le pays au bord de la faillite. Devant le mécontentement généralisé, ils ont dû entreprendre une répression aveugle à l'encontre de tous les opposants, journalistes, cinéastes, hommes de cultures... Le gouvernement a dû recourir à une répression violente à l'encontre de manifestations organisées par les masses populaires que la Nahdha prétendait protéger et défendre. Les milices des Ligues de protection de la révolution, protégées par le pouvoir, entretiennent un climat de terreur contre les partis, les syndicats et les opposants à l'islamisme. Tout cela a créé un climat qui a favorisé des assassinats politiques et l'émergence de bases terroristes dans le pays. Les illusions sur la solution islamiste sont perdues aux yeux de larges secteurs de l'opinion publique.

Nous voulons terminer cette réflexion en attirant l'attention de la classe politique et de la société civile sur certaines confusions. Le processus de modernisation, engagé depuis le XIX^{ème} siècle et accé-

léré par la colonisation et l'État postcolonial, n'est pas la modernité, qui suppose la sécularisation, le respect et l'autonomie des pouvoirs, des élections qui ne sont pas trafiquées et la liberté des individus dans l'expression et la publication. De la même façon, une politique de libéralisation, qui assure un certain niveau de liberté d'expression n'est pas la démocratie. La politique de libéralisation peut être accordée par un pouvoir politique autoritaire pour empêcher justement l'instauration de la démocratie, mais ce pouvoir despotique considère qu'il n'est pas engagé par les concessions qu'il avait accordées et qu'il pouvait annuler à tout moment, ce que nous avons vu sous le régime bourguibien. La démocratie est au contraire fondée sur des règles strictes, garanties par des institutions autonomes et respectées par tous, règles auxquelles les gouvernants et les gouvernés sont également soumis. Dans ce contexte et contrairement aux anciens despotiques, toutes tendances confondues, on ne peut parler en Tunisie de modernité et de démocratie sous le règne de Bourguiba, alors que les règles fondamentales de la démocratie étaient bafouées. Comme les despotes, Bourguiba fut un grand réformateur dans des domaines importants de la société tunisienne, notamment dans la démocratisation de l'enseignement, de la santé, du logement mais surtout il avait souhaité que son tombeau porte l'épithète de «libérateur de la femme». Pour mener sa politique, il a cru qu'il devait disposer de tous les pouvoirs et à lui seul. Ses héritiers sont balancés entre deux alternatives, la nostalgie et la perte de mémoire. N'est-ce pas là, d'une façon générale, une démarche qui consiste à justifier les despotes et à oublier leurs victimes?

11. Bibliographie

- Bourguiba, Habib. *Discours*, 24 voll., Tunis, Ministère de l'Information, 1974-1981. Camau et Geisser
- Camau, Michel – Geisser, Vincent (dir.). *Habib Bourguiba. La trace et l'héritage*, Paris, Karthala - Aix-en-Provence, Institut d'étude politiques, 2004.
- Chékir, Hafidha. *Le Statut des femmes entre les textes et les résistances*, Tunis, Chama, 2000.

- Kraïem, Mustapha. *La Tunisie précoloniale*, Tunis, Société tunisienne de diffusion, 1973,2 voll.
- . *Nationalisme et syndicalisme en Tunisie 1919-1929*, Tunis, UGTT, 1976.
- . *Le mouvement social en Tunisie dans les années Trente*, Tunis, CERES, 1984.
- . *Pouvoir colonial et mouvement national*, Tunis, Alif, 1990.
- . *Le monde arabe au ban de l'histoire*, Tunis, La Maghrébine, 2009.
- . *Aux origines de la révolution tunisienne*, Tunis, MIP, 2011.
- . *État et société dans la Tunisie bourguibienne*, Tunis, MIP, 2011.
- Talbi, Mohammed. *Pladoyer pour un Islam moderne*, La Tour-d'Aigues, Éd. de l'Aube, 2004.
- . "Un appel pour la constitution d'une association des musulmans coraniques", in *Le Maghreb*, 07-10-2012.
- . "Le Coran est liberté et laïcité", in *Le Maghreb*, 14-04-2013.
- . "Comment tous les partis contribuent à une dictature religieuse sous la houlette de la Nahdha", in *Le Maghreb*, 9-04-2013.
- . "Mohamed Talbi, interdit de constituer une association contre le salafistes, s'adresse à Marzouki (audio)", in *Le Maghreb*, 17-03-2013 et aussi <www.businessnews.com.tn/>.
- Touraine, Alain. *Critique de la modernité*, Paris, Fayard, 1992.

L'africanizzazione della Chiesa. L'Africa da terra di missione a missionaria

Luca Lecis

Riassunto

Nel corso del pontificato di Giovanni Paolo II, che più di ogni altro papa ha indirizzato la propria sollecitudine pastorale verso l'Africa, il ruolo della Chiesa cattolica nel continente subisce una ridefinizione pastorale e si avvia un processo di africanizzazione. Per favorire i processi di evangelizzazione e di inculturazione, Karol Wojtyła promosse il primo Sinodo dei Vescovi dell'Africa e del Madagascar (1994), un evento che per la prima volta veniva convocato a livello continentale. Fondamentale per le riflessioni sui diversi aspetti della vita della Chiesa in Africa (evangelizzazione, inculturazione, dialogo), il Sinodo favorì una presa di coscienza dell'episcopato africano sui nuovi problemi del continente e agevolò lo sviluppo di una nuova e più incisiva azione pastorale.

Parole chiave

Chiesa cattolica; Sinodo; Giovanni Paolo II; africanizzazione; *Ecclesia in Africa*.

Abstract

This article examines the process of *africanization* of the Catholic Church that took place during the years of pope John Paul II. The "mission" in Africa changed radically, thanks to the Episcopal Synod Assembly (1994), an event that, for the first time, was convoked at a continental level. This Synod was very important due to its reflections which covered all the important aspects of the life of the Church in Africa, above all evangelization, *enculturation*, dialogue, pastoral care in social areas, and extended to the means of social communication. As the Second Vatican Council encouraged Catholics living in a multi-religious environment to bear witness to their Christian faith, and life through dialogue and cooperation with people of other religions, John Paul II exhorted African Church to develop a new solidarity among the Catholic world, paving the way for a new evangelization.

Keyword

Catholic Church; Synod; John Paul II; *Africanization*; *Ecclesia in Africa*.

L'estensione del continente africano, abitato da oltre un miliardo di persone e diviso in 54 Stati, rende possibile non solo una varietà di climi e ambienti, ma anche di società e culture, che ne fanno una realtà unica al mondo¹. Come ha osservato l'africanista Catherine Coquery-Vidrovitch smontando consolidati pregiudizi semplificatori «l'Africa non è dunque un'identità omogenea e, evidentemente, ancor meno un paese o uno stato»². Fra le peculiarità del continente africano vi è la centralità del rapporto tra le forze della natura e l'esperienza umana, che trova espressione in una spiccata sensibilità per il sacro³. In questa lettura l'Africa sarebbe la terra d'elezione dell'*homo religiosus*. Di fronte al continente americano già cristianizzato e all'Asia, caratterizzata invece da una tenace resistenza alla penetrazione del cristianesimo, l'Africa si presentava come una terra pronta ad accogliere l'azione missionaria. Sottoposta a una modernizzazione contraddittoria, segnata da esperienze dolorose come la tratta degli schiavi e il colonialismo, l'Africa non ha accolto passivamente il messaggio cristiano, ma lo ha rielaborato attraverso i filtri dei propri bisogni, dando vita a esperienze di vero e proprio sincretismo religioso, fino alla creazione di inedite forme religiose non conformiste locali⁴. Venuto meno il mito dell'africano *naturaliter* cristiano, la Chiesa cattolica ha colto le sfide profonde provenienti dal continente nero, cercando di elaborare gli elementi di un cristianesimo africano.

Iniziata sotto il pontificato di Paolo VI⁵, l'opera intrapresa per una nuova evangelizzazione è successivamente diventata più incisiva sotto Giovanni Paolo II. La particolare attenzione di Wojtyła verso

¹ Fra i più importanti contributi sul tema editi in lingua italiana si rimanda a A.M. Gentili, *Il leone e il cacciatore*; C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, Id., *Africa nera: mutamenti e continuità*; C. Coquery-Vidrovitch - H. Moniot (a cura di), *L'Africa nera dal 1800 ai nostri giorni*, J. D. Fage, *Storia dell'Africa*; G. Carbone, *L'Africa. Gli stati, la politica, i conflitti*; G. Calchi Novati - P. Valsecchi, *Africa: la storia ritrovata*; W. Speitkamp, *Breve storia dell'Africa*.

² C. Coquery-Vidrovitch, *Breve storia dell'Africa*, p. 16.

³ Sul centrale della dimensione religiosa in Africa cfr. *Ibi*, pp. 54-56.

⁴ Vedi S. Picciaredda, "Cristianesimo africano", pp. 219-238; Id., *Le chiese indipendenti africane*.

⁵ Si veda a tal proposito L. Lecis, "La Chiesa in Africa", pp. 517-538.

L'Africa è testimoniata dai numerosissimi viaggi apostolici compiuti dal papa polacco nel corso dei ventisette anni del suo pontificato, che hanno toccato 41 Stati africani⁶. Consapevole che lo sviluppo coerente del continente fosse stato compromesso da secoli di dominazione e oppressione straniera, che avevano inciso a fondo sul vissuto delle popolazioni locali, Karol Wojtyła, sin dall'inizio del suo pontificato, si impegnò affinché fosse agevolato l'incontro del messaggio evangelico con la realtà africana, favorendo e promovendo un graduale processo di inculturazione. Questo processo, agevolato dall'azione del precedente magistero montiniano, troverà piena maturazione e sviluppo proprio sotto il pontificato di Giovanni Paolo II, che incoraggerà la diffusione del cattolicesimo tenendo conto e favorendo quei contributi originali che le comunità africane locali potevano offrire al cristianesimo in un'ottica di arricchimento reciproco: una apertura all'universalità a partire dalle radici profonde delle secolari tradizioni religiose del continente nero. La costante attenzione che il magistero di Wojtyła riserva alle radici culturali dell'Africa e all'indigenizzazione della Chiesa locale rappresenta un modello paradigmatico dell'azione del papa polacco. Come riconobbe l'episcopato africano riunito in seduta plenaria per la preparazione del primo Sinodo continentale, «un interesse profondo per un'inculturazione vera ed equilibrata del Vangelo si rivela necessario per evitare confusione e l'alienazione nella nostra società, sottoposta a una rapida evoluzione»⁷. La difesa dei valori della tradizione culturale e religiosa del continente sembra essere la risposta dell'episcopato afri-

⁶ Nel corso dei 27 anni di pontificato Karol Wojtyła ha visitato numerosissimi paesi nei cinque continenti, ma è l'Africa a detenere il primato di visite e il numero di pellegrinaggi apostolici, 41 stati visitati (cinque per due volte, e due per tre volte): Zaire, Repubblica del Congo, Kenya, Ghana, Burkina Faso, Costa d'Avorio (1980); Nigeria, Benin, Gabon, Guinea Equatoriale (1982); Togo, Costa d'Avorio (II), Camerun, Repubblica Centrafricana, Zaire (II), Kenya (II), Marocco (1985); Zimbabwe, Botswana, Lesotho, Swaziland, Mozambico (1988); Madagascar, La Réunion, Zambia, Malawi (1989); Capo Verde, Guinea-Bissau, Mali, Burkina Faso (II), Ciad, Tanzania, Burundi, Ruanda e, per la terza volta, la Costa d'Avorio (1990); Senegal, Gambia, Guinea, Angola, São Tomé e Príncipe (1992); Benin (II), Uganda, Sudan (1993); Camerun (II), Sudafrica e, per la terza volta, il Kenia (1995); Tunisia (1996); Nigeria (III, nel 1998); Egitto (2000); Camerun (III, nel 2005).

⁷ Cfr. *Relatio ante disceptatione*. p. 4.

cano alla sfida lanciata cinque anni prima da Giovanni Paolo II, in occasione della conclusione della sesta visita pastorale nel continente africano – le cui tappe erano state Madagascar, La Réunion, Zambia e Malawi – :

io vi lancio una sfida oggi, una sfida che consiste nel rigettare un modo di vivere che non corrisponde al meglio delle vostre tradizioni locali e della fede cristiana. Molte persone in Africa guardano al di là dell'Africa, verso la cosiddetta "libertà del modo di vivere moderno". Oggi io vi raccomando caldamente di guardare in voi stessi. Guardate alle ricchezze delle vostre tradizioni, guardate alla fede (...). Là voi troverete la vera libertà, là troverete il Cristo che vi condurrà alla verità⁸.

L'attenzione e il rispetto sentito per le tradizioni locali, che fu una costante dell'azione pastorale di Wojtyła, può essere pienamente compresa se si rifà alle personali radici culturali del pontefice. La sua matrice culturale polacca lo rese capace di aprirsi a culture e tradizioni differenti; l'orgoglio per le sue radici gli permise di esser sensibile dell'importanza vitale degli apporti culturali di altre tradizioni, come appare evidente nel caso dell'Africa.

Nel corso del suo primo viaggio apostolico nel continente africano nel maggio del 1980, a meno di due anni dal suo innalzamento al soglio pontificio, Giovanni Paolo II quasi preannunciò il suo futuro atteggiamento nei confronti dell'Africa rivolgendosi al presidente dello Zaire Sese Seko Mobutu le seguenti parole:

[i popoli africani] non hanno soltanto bisogno di ricevere un aiuto materiale e tecnico. Essi hanno anche bisogno di dare: il loro cuore, lo loro saggezza, la loro cultura, il loro senso dell'uomo, il loro senso di Dio, che in molti altri non è così vivo. Di fronte al mondo vorrei lanciare in questa circostanza un appello solenne non solo all'aiuto, ma all'aiuto internazionale *vicendevole*, ossia a quello scambio in cui ciascuna delle parti porta il suo contributo costruttivo al progresso dell'umanità. (...) Nel corso degli ultimi anni numerose sono state le popolazioni che hanno potuto accedere alla sovranità nazionale, al

⁸ Cfr. "Omelia a conclusione della sesta Visita pastorale in Africa", in Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, vol. XII, p. 1183.

termine di un processo talvolta delicato, ma che ha potuto portare alla scelta del proprio avvenire. È un fenomeno che comprendo molto bene, non fosse altro che per le mie origini personali. Io conosco, io ho vissuto gli sforzi compiuti dal mio popolo per la propria sovranità. Io so che cosa significa rivendicare il diritto alla autodeterminazione, in nome della giustizia e della dignità nazionale. Certo, questa non è che una tappa, perché occorre ancora che l'autodeterminazione rimanga in seguito effettiva e si accompagni a una partecipazione reale dei cittadini nella guida del proprio destino: così egualmente il progresso potrà più equamente essere beneficiato da tutti. Certo, la libertà dovrebbe agire a tutti i livelli della vita politica e sociale⁹.

E ancora, pochi giorni più tardi, in un discorso ai diplomatici in Kenya, dopo aver espresso la propria gioia per aver potuto conoscere i popoli africani «nei loro propri paesi, nei loro Stati sovrani» e salutarli come «i veri padroni della propria terra e i timonieri del proprio destino», il papa ritornava sui temi della autodeterminazione dei popoli e dell'indipendenza degli Stati sottolineando l'importanza del loro contributo nel processo di africanizzazione della Chiesa:

in Africa, in passato, molte Nazioni hanno conosciuto l'amministrazione coloniale. Pur non negando i vari traguardi raggiunti da queste amministrazioni, il mondo gode per il fatto che questo periodo sta ormai nella sua fase finale. I popoli dell'Africa, con poche penose eccezioni, stanno assumendo piena responsabilità politica per il loro proprio destino ed io saluto qui particolarmente il recente raggiungimento dell'indipendenza dello Zimbabwe. Ma non si può ignorare il fatto che altre forme di dipendenza sono ancora una realtà o almeno una minaccia. L'indipendenza politica e la sovranità nazionale chiedono, come necessario corollario, che vi sia anche *indipendenza* economica e libertà da dominazione ideologica. La situazione di alcuni Paesi può essere profondamente condizionata dalle decisioni di altri poteri, tra i quali vi sono i maggiori poteri del mondo. Potrebbe anche esserci una sottile minaccia di interferenza di natura ideologica che può produrre, nell'area della dignità umana, effetti che sono anche più deleteri di ogni altra forma di assoggettamento. Vi

⁹ Giovanni Paolo II, "Al Presidente dello Zaire e alla Nazione", in *I discorsi di papa Wojtyła*, pp. 36-37.

sono ancora situazioni e sistemi, entro singoli Paesi, e nei rapporti tra stati, che sono “contrassegnati dall’ingiustizia e dal danno sociale”¹⁰ e che ancora condannano molti uomini alla fame, alla malattia, alla disoccupazione, alla mancanza di educazione e al ristagno del loro processo di sviluppo¹¹.

È stato questo un discorso di fondamentale importanza, perché rappresenta un momento di continuità e insieme di cesura nei rapporti della Chiesa con l’Africa; una rottura, pur nella continuità col magistero di Montini, perché sono definitivamente abbandonati gli orientamenti missionologici che avevano caratterizzato le scelte evangelizzatrici sino agli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II. Si passa così da un concetto di missione, ancora a metà strada fra una concezione territoriale e una etica e sociale, a una visione a più ampio respiro nella quale l’accento passa sulle Chiese locali, che divengono le protagoniste della Chiesa cattolica del nuovo millennio. Emblematica in tal senso è l’esortazione apostolica di Paolo VI *Evangelii Nuntiandi*, nella quale il termine “missioni” non è mai nominato, se non per riferirsi al passato; esse sono ritenute una forma storica della evangelizzazione, che aveva coinciso con l’età del colonialismo e che poi si era dissolta con essa¹².

La missione tuttavia non si esauriva, ma continuava quella delle Chiese locali sotto la guida dei rispettivi vescovi: «le missioni sono finite, la missione della Chiesa continua», come aveva affermato il vescovo di Mbeya (Tanzania) James Dominic Sangu a nome dell’episcopato africano nel Sinodo dei vescovi del 1974¹³.

¹⁰ Si veda “Allocutio ad Nationum Unitarum Legatos”, in Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, vol. II, p. 535.

¹¹ “L’incontro col Corpo Diplomatico”, in Giovanni Paolo II, *I discorsi di papa Wojtyla*, pp. 147-148.

¹² L’esortazione apostolica di Montini ricordava infatti come la Chiesa mantenesse vivo «il suo slancio missionario» e volesse altresì intensificarlo in quel preciso momento storico perché «si sente responsabile di fronte a popoli interi». Cfr. Paolo VI, *Evangelii Nuntiandi* (d’ora in avanti EN), in *Acta Apostolicae Sedis* (d’ora in avanti AAS), vol. 68, pp. 5-76.

¹³ Quello che cambiava, come aveva sottolineato l’episcopato mondiale e come era stato poi ripreso dall’*Evangelii Nuntiandi*, era il discorso relativo ai destinatari ai cui si rivolgeva la missione in quel preciso momento storico. Tre erano le categorie de-

Sebbene forse avesse ecceduto in una semplicistica mitizzazione del continente nella lettera apostolica *Africae Terrarum*¹⁴, Paolo VI aveva chiarito quale sarebbe stato il magistero da usare con le Chiese locali africane: divenute “soggetto completo”, “chiese peculiari”, non più e solo particolari, esse erano capaci di esprimere il messaggio cristiano partendo dall'interno del proprio universo culturale. Era stato questo un messaggio chiaro, sintetizzato nelle parole pronunciate da Montini a Kampala (Uganda), il 31 luglio 1969 nel corso della celebrazione eucaristica a conclusione del Symposium dei vescovi dell'Africa: «voi potete, voi dovete avere un cristianesimo africano». Questo discorso sarà portato a compimento nell'*Evangelii Nuntiandi*, perché, affermando che il cristianesimo doveva incarnarsi all'interno di ogni cultura, si apriva contestualmente la strada alla convivenza di diverse teologie della stessa Chiesa¹⁵.

È da queste premesse che l'avviato processo di africanizzazione della Chiesa maturerà fino a divenire il fulcro della diffusione del cristianesimo nel continente. Emblematico è il discorso pronunciato da Giovanni Paolo II ai vescovi zairesi nel maggio del 1980:

un aspetto di tale evangelizzazione è l'acculturazione del Vangelo, l'africanizzazione della Chiesa. Molti mi hanno confidato che questo vi sta molto a cuore, e a buon diritto (...) Voi desiderate di essere insieme pienamente cristiani e pienamente africani. Lo Spirito Santo ci chiede di credere che effettivamente il lievito del Vangelo, nella sua autenticità, ha la forza di suscitare cristiani nelle diverse culture, con tutte le ricchezze del loro patrimonio, purificate e trasfigurate. (...) L'africanizzazione abbraccia domini vasti e profondi, che non sono stati ancora sufficientemente esplorati, sia che si tratti del linguaggio per presentare il messaggio cristiano in modo che giunga allo spirito e al cuore degli zairesi; sia che si tratti della catechesi, della riflessione

clinate dalla l'esortazione apostolica: coloro che mai erano stati toccati dal primo annuncio – ossia il mondo precristiano – ; i cristiani o le Chiese ancora bisognose di un aiuto dall'esterno; i “lontani”, fossero essi i non praticanti o i non credenti, ossia tutti i soggetti che vivevano e agivano nel mondo post cristiano per il quale era necessario inventare nuovi modi di presenza della Chiesa e un nuovo linguaggio di evangelizzazione.

¹⁴ Cfr. Paolo VI, *Africae Terrarum*, in AAS, vol. 59, pp. 1073-1097.

¹⁵ Paolo VI, EN, n. 63, in AAS, vol. 68, pp. 53-54.

teologica, dell'espressione più congeniale nella liturgia o nell'arte sacra, sia delle forme comunitarie di vita cristiana¹⁶.

Inculturazione e africanizzazione diventano dunque il *leit motiv* del messaggio di Wojtyła ai popoli africani ed elementi imprescindibili della realtà ecclesiale del continente. Facendo proprie le parole di papa Montini ed esortando gli africani a prendere in mano il proprio destino e ad esserne gli artefici, Giovanni Paolo II avrebbe ricordato sin dalle prime visite in Africa, che le Chiese locali erano chiamate ad approfondire la dimensione locale, africana, senza mai dimenticare la propria dimensione universale.

In questo contesto prende forma l'idea di organizzare un incontro collettivo dell'episcopato africano per discutere dei problemi dell'evangelizzazione del continente e per fornire risposte concrete all'esigenza di africanizzazione delle Chiese locali, di cui si era parlato già nella stagione conciliare. Nel clima del Concilio Vaticano II di apertura al mondo contemporaneo e di confronto con la realtà politica, sociale ed economica, l'episcopato aveva cercato di individuare gli strumenti adatti per meglio condividere e rendere più efficace la sua azione pastorale nei confronti di tutte le Chiese, iniziando a proporre più opportune strutture a livello regionale, nazionale e continentale. È così che fra i vescovi dell'Africa e del Madagascar che partecipavano al Concilio si concretizzò l'idea di istituire un apposito Segretariato Generale, con il preciso compito di coordinare gli interventi e di presentare un punto di vista comune nel corso delle sessioni conciliari. Si trattò di una cooperazione ancora embrionale, successivamente sviluppatasi con la prima Assemblea generale del Sinodo dei Vescovi dell'Africa (1967), poi istituzionalizzatasi nel luglio del 1969 col *Simposio delle Conferenze Episcopali d'Africa e Madagascar* (SCEAM), sorto ufficialmente a Kampala in occasione della storica visita di Paolo VI in Uganda¹⁷.

¹⁶ "L'incontro con i Vescovi dello Zaire", in *I discorsi di papa Wojtyła*, pp. 47-48.

¹⁷ In quell'occasione Giovanni Battista Montini avrebbe tenuto uno dei discorsi più celebri pronunciati in Africa, che avrebbe costituito la base programmatica e il punto di riferimento per lo sviluppo della Chiesa cattolica nel continente nero. Fu infatti nel corso della celebrazione conclusiva del SCEAM che Paolo VI "conferì" alla gerarchia ecclesiastica e ai cattolici africani la missione di auto evangelizzarsi:

Gli incontri dell'episcopato africano e malgascio, poi proseguiti con la seconda (1971) e terza Assemblea generale ordinaria (1974), che avevano avuto per tema, rispettivamente, i problemi della giustizia sociale e dell'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, contribuirono a consolidare nell'episcopato la consapevolezza e l'importanza della collegialità nell'azione pastorale. La terza seduta plenaria servì in particolare a stimolare l'episcopato africano sulla necessità di adottare una attenta e accurata disamina dei problemi del continente, strettamente connessi con l'azione evangelizzatrice in Africa; i vescovi si dimostrarono consapevoli della necessità di una più incisiva azione pastorale, come documenta il messaggio pubblicato al termine dei lavori dell'assemblea del 1974, dal titolo *Promozione dell'evangelizzazione nella corresponsabilità*¹⁸. Si realizza un graduale, meditato ma costante processo di autocoscienza che sul finire degli anni Settanta e nel corso dei primi anni Ottanta porterà sempre più vescovi, sacerdoti, religiosi, teologi e laici a chiedere un incontro comunitario di tutte le realtà ecclesiali del continente, un *Concilio* o un *Sinodo*, come strumento indispensabile e occasione di maturazione e confronto, come momento prezioso per fare il punto sull'evangelizzazione nel continente in ordine alle importanti e decisive scelte da compiere per il futuro religioso e sociale dell'Africa.

Queste sollecitazioni non lasceranno indifferente Giovanni Paolo II, che, giudicando favorevolmente le istanze presentate dai vescovi africani per un rinnovamento pastorale e teologico delle Chiese locali, le accolse, incoraggiando la «concertazione» di tutte le forze cristiane al fine di «esaminare i problemi religiosi comuni a tutto il continente»¹⁹. È sulla base di questo impegno che, il 6 gennaio 1989, Wo-

«Voi Africani siete oramai i missionari di voi stessi. In altre parole voi dovete ora continuare, in questo continente, a erigere la Chiesa». Cfr. *Conclusione al Symposium dei Vescovi dell'Africa*, in Paolo VI, *Insegnamenti*, vol. VII, pp. 532-536. Cfr. inoltre AAS, vol. 61, pp. 575-576.

¹⁸ Cfr. "Dichiarazione dei Vescovi dell'Africa e del Madagascar", in *La Documentation Catholique*, n. 71, 1974, pp. 995-996. A poco meno di un anno dalla dichiarazione seguì la convocazione a Roma dell'Assemblea plenaria dello SCEAM, promossa per approfondire il tema dell'evangelizzazione.

¹⁹ Cfr. Giovanni Paolo II, *Discorso ad alcuni Vescovi dello Zaire*, in AAS, vol. 75 I, pp. 629-635.

jtyla annuncia la convocazione di una Assemblea speciale per l’Africa del Sinodo dei Vescovi; l’episcopato fu sollecitato a discutere sul tema *La Chiesa in Africa e la sua missione evangelizzatrice verso l’anno 2000* nel corso di quattro settimane di lavori (10 aprile-8 maggio 1994). Come precisò Giovanni Paolo II, si trattava di un’iniziativa di grande importanza per la diffusione del Vangelo in Africa, perché finalizzata a promuovere un’organica solidarietà pastorale nell’intero territorio²⁰; la Chiesa era chiamata a realizzare la sua azione di evangelizzazione in un continente che, non a caso, Paolo VI aveva definito la «nuova patria di Cristo»²¹.

Il Sinodo non solo offrì l’occasione alla Chiesa cattolica di avviare una riflessione sulla sua missione evangelizzatrice, ma comportò anche l’accettazione e la comprensione delle nuove urgenze e sfide dovute sia ai profondi e rapidi mutamenti delle società africane, sia ai negativi effetti di una affermazione radicale e incontrollata di una civiltà che appariva «sempre più globalizzata». L’esigenza di un nuovo approccio pastorale fu sentita con forza dai padri sinodali; «pienamente consapevoli di esser portatori delle attese non soltanto dei cattolici africani, ma anche di tutti gli uomini e di tutte le donne del continente», i vescovi avevano affrontato «i molteplici mali che opprimono l’Africa» analizzando «la complessità e l’estensione» di ciò che la Chiesa cattolica era chiamata a compiere per favorire il cambiamento. Ciò perché consapevoli che, nonostante il panorama prevalentemente negativo che si presentava in numerose regioni del continente e malgrado le tristi esperienze vissute da non pochi paesi, la Chiesa avesse il dovere di ricordare che era possibile superare le difficoltà, e poter così «rinvigorire in tutti gli Africani la speranza in una vera liberazione»²².

La decisione di riunire per la prima volta in Vaticano i rappresentanti delle Chiese cattoliche del continente per dar luogo al primo Si-

²⁰ Cfr. “Angelus”, in Giovanni Paolo II, *Insegnamenti*, vol. XII, p. 40. Sarebbe stato in quest’occasione che venne annunciata la convocazione dell’Assemblea speciale per l’Africa del Sinodo dei Vescovi. Si veda inoltre Giovanni Paolo II, *Discorso al Consiglio della Segreteria Generale dell’Assemblea speciale per l’Africa*, in AAS, vol. 82, p. 73.

²¹ Cfr. Paolo VI, *Omelia di Paolo VI*, in AAS, vol. 56, pp. 907-908.

²² EA, n. 14, p. 16.

nodo Speciale per l'Africa, documenta la grande importanza che, secondo il papa, aveva il continente nel più vasto processo di evangelizzazione e inculturazione. Responsabilizzando l'episcopato africano e malgascio Giovanni Paolo II risulterà determinante nel far assumere alla Chiesa locale un ruolo attivo, originale e di primo piano nell'ambito della universalità della Chiesa.

Il Sinodo favorì l'approfondimento del dialogo con le altre culture, con le varie componenti sociali e con le altre religioni in particolare con quella tradizionale, col background culturale e religioso di buona parte dei cattolici africani, facendone lo strumento principale per alimentare un nuovo slancio nell'azione di evangelizzazione.

Le importanti riflessioni che interessarono in quegli anni la Chiesa aiutarono a individuare nei valori della più vasta "famiglia africana" la specificità delle comunità ecclesiali locali e il fulcro del contributo originale che queste comunità avrebbero potuto apportare alla Chiesa universale.

In occasione della nona Assemblea generale dello SCEAM, che si svolse a Lomé (Togo) il 25 luglio del 1990, ci fu la presentazione dei *Lineamenta*, che rappresentò una importante tappa dell'elaborato iter preparatorio all'Assemblea speciale, perché, di fatto, venivano avviati i preparativi del Sinodo in tutte le Chiese particolari dell'Africa. La diffusione delle linee guida venne favorita dalla decisione di numerose diocesi e Conferenze episcopali di tradurre il documento nelle lingue locali più importanti (swahili, arabo, malgascio) e dalle numerose iniziative promosse a vari livelli dalle comunità ecclesiali del continente (pubblicazioni, conferenze e simposi) per riflettere e discutere sui temi del Sinodo²³.

Concludendo i lavori del Sinodo l'episcopato della Chiesa africana e malgascia avrebbe sottolineato l'importanza, l'urgenza e la necessità dell'inculturazione e rinnovato il proprio impegno a farsi voce di chi non aveva voce:

²³ Assemblea speciale per l'Africa, "Relazione del Segretario Generale", in *L'Osservatore Romano*, 11-12 aprile 1994.

la Chiesa deve continuare a esercitare il suo ruolo profetico ed essere “la voce di coloro che non hanno voce”²⁴, affinché ovunque la dignità umana sia riconosciuta a ogni persona, e l’uomo sia sempre al centro di ogni programma dei governi. Il Sinodo “interpella la coscienza dei capi di Stato e dei responsabili della cosa pubblica, perché garantiscano sempre più la liberazione e lo sviluppo delle loro popolazioni”²⁵. Solo a questo prezzo si costruisce la pace tra le nazioni. L’evangelizzazione deve promuovere quelle iniziative che contribuiscono a sviluppare e a *nobilitare* l’uomo nella sua esistenza spirituale e materiale (...) anche e specialmente nel quadro di uno sviluppo solidale ed armonioso di tutti i membri di una nazione e di tutti i popoli della terra²⁶. Infine, l’evangelizzazione deve denunciare e combattere quanto avvilisce e distrugge l’uomo. “All’esercizio del *ministero dell’evangelizzazione* in campo sociale, che è un aspetto della *funzione profetica* della Chiesa, appartiene pure la denuncia dei mali e delle ingiustizie. Ma conviene chiarire che l’annuncio è sempre più importante della denuncia, e questa non può prescindere da quello, che le offre la vera solidità e la forza della motivazione più alta”²⁷.

L’Esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in Africa* di Giovanni Paolo II, frutto di un lavoro collegiale intenso e prolungato, durato quattro settimane, dell’Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi, si apriva con un ringraziamento del papa al lavoro svolto dai padri sinodali che, attraverso un approccio realistico e approfondito, avevano analizzato «le luci e le ombre, le sfide e le prospettive dell’evangelizzazione in Africa, all’approssimarsi del terzo millennio della fede cristiana»²⁸. Dopo aver rielaborato obiettivi e svolgimento del Sinodo, l’esortazione si soffermava sulla situazione della Chiesa in Africa, ricordava le varie fasi dell’azione pastorale missionaria nel corso di secoli di impegno di evangelizzazione e focalizzava la sua attenzione sui diversi aspetti della «missione evangelizzatrice» che le Chiese locali avrebbero dovuto affrontare, e cioè l’inculturazione, il dialogo con la società civile e le altre confessioni religiose, la giustizia, la pace

²⁴ *Propositio* 45.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Paolo VI, *Lettera enciclica Populorum Progressio*, in AAS, vol. 59, p. 281.

²⁷ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Sollicitudo Rei Socialis*, in AAS, vol. 80, p. 572.

²⁸ *Esortazione apostolica post sinodale Ecclesia in Africa* (d’ora innanzi EA), n. 1, p. 3.

e i mezzi di comunicazione sociale; in sintesi le più importanti e urgenti sfide che interpellavano la Chiesa alle soglie del terzo millennio, per le quali occorre trovare una precisa risposta pastorale se si voleva che la realtà della Chiesa in Africa crescesse e si evolvesse da Chiesa di missione a Chiesa missionaria. Che le premesse di una radicale trasformazione della Chiesa africana fossero concrete lo aveva già dimostrato lo stesso Sinodo dei Vescovi, allorquando, non limitandosi ad auspicare un cambiamento, aveva, non senza enfasi, annunciato una concreta speranza di riscatto, non solo per la Chiesa, ma per tutti gli africani:

in questo stesso momento in cui tanti odi fratricidi, provocati da interessi politici, lacerano i nostri popoli, nel momento in cui il peso del debito internazionale o della svalutazione li schiaccia, noi, Vescovi dell'Africa, assieme a tutti i partecipanti a questo santo Sinodo (...) vogliamo pronunciare una parola di speranza e di conforto nei tuoi confronti, Famiglia di Dio che sei in Africa: nei tuoi confronti, Famiglia di Dio sparsa nel mondo: Cristo nostra speranza è vivo, noi vivremo!²⁹.

Secondo le intenzioni di Wojtyła e dello stesso Sinodo – che era stato preparato sulla base di una documentazione preliminare (*Lineamenta*) successivamente sottoposta a riflessioni (*Instrumentum Laboris*) – la solidarietà pastorale fu alla base delle discussioni dei padri sinodali e lo strumento attraverso il quale furono individuati gli scopi e gli obiettivi principali verso i quali orientare i lavori della assemblea, con la precisa consapevolezza che le riflessioni avrebbero dovuto riguardare tutti gli aspetti importanti della vita della Chiesa, in particolare, l'evangelizzazione, l'inculturazione, il dialogo, la cura pastorale in campo sociale e i mezzi di comunicazione sociale³⁰.

Erano questi orientamenti e indirizzi precisi in linea con il pensiero e il magistero di Wojtyła, che, sin dalle prime visite pastorali in Africa, non aveva mancato di sottolineare come un'Assemblea sinodale non potesse ridursi a una consultazione su argomenti pratici, ma do-

²⁹ *L'Osservatore Romano*, 8 maggio 1994. Cfr. inoltre EA, n. 13, pp. 15-16.

³⁰ *Discorso al Consiglio della Segreteria Generale*, p. 75.

vesse lavorare per rafforzare la comunione tra i suoi membri e promuovere la collegialità³¹, secondo gli insegnamenti del Concilio, che aveva esortato i vescovi all'unità e alla sollecitudine verso i bisogni della Chiesa universale³². Chiaro era il riferimento all'adozione di una nuova linea pastorale dell'episcopato in sintonia con gli orientamenti che si erano imposti negli anni del postconcilio, poi rafforzati dalla decisione di Paolo VI d'istituire il Sinodo dei vescovi, con la finalità precisa di esprimere e promuovere, sotto la guida del pontefice, la comunione reciproca dei vescovi sparsi nel mondo³³.

Fra i primi punti affrontati da Giovanni Paolo II nell'esortazione postsinodale, vi era la necessità di rendere pertinenti e credibili sia l'azione che il messaggio della Chiesa in Africa³⁴. Si trattava, come era stato rilevato nelle discussioni sinodali, di un'«esigenza veramente essenziale e fondamentale, che è un'autentica sfida per la Chiesa in Africa» perché il dibattito sul tema della «pertinenza» e della «credibili-

³¹ Giovanni Paolo II, *Discorso al Consiglio della Segreteria generale per l'Assemblea speciale per l'Africa*, in AAS, vol. 83, p. 226; cfr. inoltre EA, n. 17, p. 18.

³² Così si leggeva nel decreto conciliare *Christus Dominus* approvato dall'Assemblea e reso pubblico da Paolo VI il 28 ottobre 1965: «I vescovi, come legittimi successori degli apostoli e membri del collegio episcopale, sappiano essere sempre tra loro uniti e dimostrarsi solleciti di tutte le Chiese; per divina disposizione e comando del l'ufficio apostolico, ognuno di essi, insieme con gli altri vescovi, è infatti in certo qual modo responsabile della Chiesa. In modo particolare si dimostrino solleciti di quelle parti del mondo dove la parola di Dio non è ancora stata annunciata, o dove, a motivo dello scarso numero di sacerdoti, i fedeli sono in pericolo di allontanarsi dalla pratica della vita cristiana, anzi di perdere la fede stessa. Si adoperino perciò a che i fedeli sostengano promuovano con ardore le opere di evangelizzazione e di apostolato. Cerchino inoltre di preparare degni sacerdoti, come anche degli ausiliari, religiosi e laici non solo per le missioni, ma anche per le regioni che hanno scarsezza di clero. Facciano ogni possibile sforzo, perché alcuni dei loro sacerdoti si rechino in terra di missione o nelle diocesi predette ad esercitarvi il sacro ministero, per tutta la loro vita o al meno per un determinato periodo di tempo. Ricordino i vescovi che anche nell'uso dei beni ecclesiastici devono essere tenute presenti le necessità non solo delle loro diocesi, ma anche di quelle di altre Chiese particolari, perché anche queste sono parti dell'unica Chiesa di Cristo. Ed infine rivolgano le loro cure, secondo le loro possibilità, ad alleviare le calamità da cui altre diocesi o altre regioni sono afflitte». Cfr. Paolo VI, *Decreto conciliare Christus Dominus*, in AAS, vol. 58, pp. 673-701, qui p. 675; cfr. inoltre EA, n. 17, p. 19.

³³ Cfr. Paolo VI, *Motu proprio Apostolica Sollicitudo*, in AAS, vol. 57, pp. 776-777.

³⁴ Cfr. "Relatio ante disceptationem", in *L'Osservatore Romano*, 13 aprile 1994.

tà» del messaggio della Chiesa nel continente africano non poteva non implicare una riflessione sulla «credibilità stessa degli annunciatori di tale messaggio». La necessità di insistere sull'autenticità del messaggio e delle loro azioni pastorali era già emersa nel corso dell'ottava Assemblea Plenaria dello SCEAM tenutasi nel 1987 a Lagos. Questa assemblea aveva dichiarato che la credibilità della Chiesa nel continente sarebbe dipesa dalla capacità dell'episcopato e del clero africano di fornire un'autentica testimonianza di vita esemplare, dalla maturità del laicato, chiamato ad assolvere il proprio compito di educatore con la consapevolezza delle proprie responsabilità, e da una classe politica che fosse animata da un «profondo senso morale»³⁵.

Ripercorrendo le tappe dell'Assemblea speciale per l'Africa, alle quali aveva più volte partecipato³⁶, Giovanni Paolo II sottolineò la «strategica importanza dell'incontro» che si era svolto ricordando che, come aveva scritto l'episcopato africano: «l'evangelizzazione promuove molti di quei valori essenziali che tanto mancano al nostro continente: speranza, pace, gioia, armonia, amore e unità»³⁷. Sebbene avesse sottolineato che l'Africa, continente sconfinato, presentasse al proprio interno realtà distinte e diverse fra loro e pertanto occorresse evitare pericolose e banali generalizzazioni sia nel valutare i problemi che nel suggerire le soluzioni, l'Assemblea dei vescovi non aveva mancato di rilevare i gravi molteplici problemi del continente:

in quasi tutte le nostre nazioni c'è una miseria spaventosa, cattiva amministrazione delle scarse risorse disponibili, instabilità politica e disorientamento sociale. Il risultato è sotto i nostri occhi: squallore, guerre, disperazione. In un mondo controllato dalle nazioni ricche e

³⁵ "Messaggio dell'VIII Assemblea plenaria dello SCEAM", in *La Documentation Catholique*, n. 84, 1987, pp. 1024-1026.

³⁶ Karol Wojtyła, come avrebbe ricordato nell'esortazione apostolica, partecipò in tre diverse occasioni ai lavori del Consiglio della Segreteria generale del Sinodo: a Yamoussoukro (Costa d'Avorio, 1990), a Luanda (Angola, 1992) e a Kampala (Uganda, 1993). Cfr. EA, n. 23, pp. 24-25.

³⁷ Cfr. "Relatio ante disceptationem", in *L'Osservatore Romano*, 13 aprile 1994; cfr. inoltre EA, n. 40, pp. 42-43.

potenti, l'Africa è praticamente divenuta un'appendice senza importanza, spesso dimenticata e trascurata da tutti³⁸.

Alle condizioni spesso tragiche in cui versavano molti stati tuttavia, si opponeva la reale speranza di un futuro migliore, come sembrava testimoniare l'avvio del processo democratico in tanti paesi africani. L'auspicio era che tale processo si consolidasse e che fossero rimossi tutti gli ostacoli e le resistenze che ancora si interponevano allo stato di diritto, «grazie alla collaborazione di tutti i protagonisti ed al loro senso del bene comune», tanto più che anche in Africa i «venti di cambiamento» iniziavano a soffiare con vigore e le popolazioni locali chiedevano con sempre maggiore insistenza che fossero riconosciuti e promossi i diritti e le libertà dell'uomo³⁹.

Giovanni Paolo II ricordava come un'altra sfida evidenziata dai Padri sinodali avesse riguardato la necessità di superare le diverse forme di divisione, per le quali chiedeva «una sincera pratica del dialogo»⁴⁰:

all'interno delle frontiere ereditate dalle potenze coloniali, la coesistenza di gruppi etnici, tradizioni, di lingue e anche di religioni diverse incontra spesso ostacoli dovuti a gravi ostilità reciproche. «Le opposizioni tribali mettono a volte in pericolo se non la pace, almeno il perseguimento del bene comune della società nel suo insieme, e creano anche difficoltà alla vita delle Chiese e all'accoglienza dei Pastori di altre etnie»⁴¹. Ecco perché la Chiesa in Africa si sente interpellata dal preciso compito di ridurre tali fratture. Anche da questo punto di vista l'Assemblea speciale ha sottolineato l'importanza del dialogo ecumenico con le altre Chiese e Comunità ecclesiali, come pure del dialogo con la religione tradizionale africana e con l'Islam⁴².

³⁸ "Relatio ante disceptationem", in *L'Osservatore Romano*, 13 aprile 1994.

³⁹ Cfr. *L'Osservatore Romano*, 8 maggio 1994; si veda inoltre EA, n. 44, pp. 45-46.

⁴⁰ Cfr. "Relatio ante disceptationem", in *L'Osservatore Romano*, 13 aprile 1994. Cfr. inoltre EA, n. 49, pp. 49-50.

⁴¹ Pontificia Commissione "Iustitia et Pax", *I pregiudizi razziali*, in *Enchiridion*, vol. 11, p. 918.

⁴² EA, n. 49, pp. 49-50.

Un'altra importante sfida che la Chiesa africana doveva affrontare, già evidenziata dalle Conferenze episcopali locali nelle loro risposte ai *Lineamenta*, riguardava la difesa e la tutela del matrimonio, tema che era costantemente al centro della sollecitudine di Wojtyła, perché «futuro del mondo e della Chiesa», come aveva affermato nell'esortazione apostolica *Familiaris Consortio*⁴³. Questo era tanto più vero nella realtà africana perché in essa la famiglia aveva ancora un ruolo centrale nella società e perché alimentava costantemente quel senso di solidarietà e di vita comunitaria peculiare nelle popolazioni africane:

in Africa, la necessità di applicare il Vangelo alla vita concreta è fortemente sentita. Come si potrebbe annunciare Cristo in quell'immenso continente, dimenticando che esso coincide con una delle aree più povere del mondo? Come non tener conto della storia intrisa di sofferenze di una terra dove molte nazioni sono tuttora alle prese con la fame, la guerra, le tensioni razziali e tribali, l'instabilità politica e la violazione dei diritti umani? Tutto ciò costituisce una sfida all'evangelizzazione⁴⁴.

Soffermandosi sull'importanza dei mezzi di comunicazione sociale, l'esortazione apostolica post sinodale ricordava l'attenzione specifica che era stata dedicata dalle sessioni sinodali al ruolo dei mass media nella società contemporanea. Due in particolare erano stati gli aspetti più importanti, e complementari fra loro, trattati: il caratterizzarsi dei mass media come un «universo culturale nuovo, emergente» e un «insieme di mezzi al servizio della comunicazione». In quanto «cultura nuova» con un «linguaggio specifico» e con «valori e controvalori specifici», anche i mezzi di comunicazione dovevano essere evangelizzati⁴⁵. I mass media, precisava Giovanni Paolo II,

⁴³ Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Familiaris consortio*, in AAS, vol. 74, p. 173.

⁴⁴ Giovanni Paolo II, "Angelus", in *L'Osservatore Romano*, 21-22 marzo 1994; cfr. inoltre EA, n. 51, pp. 51-52.

⁴⁵ Cfr. "Messaggio del Sinodo", in *L'Osservatore Romano*, 8 maggio 1994. Cfr. inoltre EA, n. 71, pp. 75-77.

costituiscono non solamente un mondo, ma una cultura e una civiltà: “Il primo areopago del tempo moderno è il *mondo della comunicazione*, che sta unificando l’umanità rendendola *un villaggio globale*. I mezzi di comunicazione sociale hanno raggiunto una tale importanza da essere per molti il principale strumento informativo e formativo, di guida e di ispirazione per i comportamenti individuali, familiari e sociali”⁴⁶.

Da ciò ne conseguiva la necessità che la formazione all’uso dei mass-media fosse ritenuta una necessaria priorità, non solo per chi era chiamato ad annunciare il Vangelo, che «deve, tra l’altro, possedere *lo stile della comunicazione*», ma anche per «il *lettore, il recettore e il telespettatore*»

che, formati alla comprensione del tipo di comunicazione, devono saperne cogliere gli apporti con discernimento e spirito critico. In Africa, dove *la trasmissione orale* è una delle caratteristiche della cultura, tale formazione riveste una capitale importanza. Questo stesso tipo di comunicazione deve ricordare ai Pastori, specialmente ai Vescovi e ai sacerdoti, che la Chiesa è inviata per *parlare*, per predicare il Vangelo mediante la parola e i gesti. Essa *non può dunque tacere*, col rischio di venir meno alla sua missione; a meno che, in certe circostanze, il silenzio non sia esso stesso un modo di parlare e di testimoniare⁴⁷.

L’esortazione apostolica si soffermava poi sul dovere dei cattolici di impegnarsi attivamente in tutti i campi della vita pubblica: sociale, politico ed ecclesiale. Il papa ricordava come l’obbligo di impegnarsi per ottenere uno sviluppo armonico dei popoli non fosse solamente un dovere individuale, ma un imperativo per ogni società, nazione e Chiesa che si dichiarasse disponibile alla collaborazione reciproca⁴⁸; un equilibrato sviluppo, aveva riconosciuto il Sinodo dei vescovi africani, passava per una buona gestione degli affari pubblici. La sfida più grande all’affermazione della pace e della giustizia in Africa consisteva in una oculata gestione del bene comune nella sfera politica

⁴⁶ Cfr. Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Redemptoris Missio*, in AAS, vol. 83, p. 285.

⁴⁷ EA, n. 71, p. 77.

⁴⁸ Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Ut Unum Sint*, in AAS, vol. 87, pp. 921-982; cfr. inoltre EA, n. 109, p. 112.

ed economica. Era questa una condizione preliminare, inderogabile, perché se era vero che molti dei problemi che affliggevano le comunità locali avevano avuto origine fuori dal continente – e per questo motivo non potevano essere né imputabili, né completamente controllabili dai governanti delle singole nazioni – era altrettanto vero, come era stato riconosciuto dai padri sinodali, che molti problemi erano conseguenza diretta di una gestione inefficiente e inadeguata del potere politico-economico. Fra le cause di questa disaffezione al bene comune Giovanni Paolo II indicava la diffusa e dilagante corruzione, che poteva essere arrestata solo con «un forte risveglio delle coscienze, unito a una ferma determinazione della volontà, per porre in essere quelle soluzioni che non è ormai più possibile rimandare»⁴⁹. Precisava Wojtyła che

i problemi economici dell'Africa sono resi più gravi dalla disonestà di taluni governanti corrotti, che, in connivenza con interessi privati locali o stranieri, stornano a loro profitto le risorse nazionali, trasferendo denaro pubblico su conti privati in banche estere. Si tratta di veri e propri furti, qualunque ne sia la copertura legale. Auspico vivamente che gli organismi internazionali e persone integre di paesi africani o di altri paesi del mondo sappiano apprestare i mezzi giuridici adeguati per far rientrare i capitali indebitamente sottratti. Anche nella concessione di prestiti è importante assicurarsi circa la responsabilità e la trasparenza dei destinatari⁵⁰.

Vi erano dunque situazioni complesse, rese ancor più problematiche dall'instabilità politica di numerosi Stati, molti dei quali formati relativamente da poco o agli albori del processo di costruzione di un'unità nazionale e alle prese con difficili processi di amalgama fra popolazioni locali con differenze profonde e animate da ancestrali rivalità e antiche ostilità di natura etnica⁵¹.

Esempio dell'instabilità politica del continente e della mancanza di un diffuso senso di democrazia partecipata erano le ancora troppe numerose nazioni africane che

⁴⁹ Cfr. EA, nn. 109-110, pp. 112-113.

⁵⁰ Cfr. EA, n. 113, pp. 115-116.

⁵¹ Cfr. EA, n. 111, pp. 113-114.

soffrono ancora sotto regimi autoritari e oppressivi, che negano ai sudditi la libertà personale e i diritti umani fondamentali, in particolare modo la libertà di associazione e di espressione politica, e il diritto di scegliere i propri governanti mediante libere ed eque elezioni. Tali ingiustizie politiche provocano tensioni che sovente degenerano in conflitti armati e in guerre interne, recando con sé gravi conseguenze, quali carestie, epidemie, distruzioni, per non parlare degli stermini, dello scandalo e della tragedia dei rifugiati. Per questo motivo, il Sinodo ha sostenuto con ragione che un'autentica democrazia, nel rispetto del pluralismo, è "una delle vie principali sulle quali la Chiesa cammina con il popolo" (...). Il laico cristiano, impegnato nelle lotte democratiche secondo lo spirito del Vangelo, è il segno di una Chiesa che vuol essere presente alla costruzione di uno Stato di diritto, in tutta l'Africa⁵².

Ulteriore passaggio intimamente connesso allo sviluppo armonico del continente africano era legato all'oculata gestione del patrimonio comune, che si doveva tradurre nell'adozione di politiche equilibrate capaci di coniugare la crescita economica e gli investimenti, in vista della creazione di nuovi posti di lavoro, con il rispetto delle risorse umane e materiali. Occorreva pertanto

perseguire politiche economiche sane, stabilendo corrette priorità per lo sfruttamento e la distribuzione delle risorse nazionali talora esigue, in modo da provvedere ai bisogni fondamentali delle persone e da assicurare un'onesta ed equa divisione dei benefici e degli oneri. I governi hanno, in particolare, l'inderogabile dovere di proteggere il patrimonio comune contro tutte le forme di spreco e di appropriazione indebita da parte di cittadini privi di senso civico o di stranieri senza scrupoli⁵³.

L'attenzione costante che Giovanni Paolo II dedica all'Africa nasceva dalla consapevolezza che l'evoluzione economico-sociale del pianeta aveva portato a una forte interdipendenza degli stati nazionali e che, pertanto, i destini e i problemi di diverse regioni e aree ge-

⁵² "Messaggio del Sinodo", in *L'Osservatore Romano*, 8 maggio 1994. Cfr. inoltre EA, n. 112, pp. 114-115.

⁵³ Cfr. EA, n. 113, p. 115.

ografiche fossero tra loro connessi. Wojtyla dimostra di comprendere come la dimensione internazionale fosse un'esigenza sentita e indispensabile per il futuro sviluppo della stessa Chiesa:

Nell'attuale situazione mondiale, le nazioni africane sono tra le più svantaggiate. È necessario che i paesi ricchi prendano chiara coscienza del loro dovere di sostenere gli sforzi dei paesi che lottano per uscire dalla povertà e dalla miseria. Del resto, è nello stesso interesse delle nazioni ricche scegliere la via della solidarietà, perché solo così è possibile assicurare all'umanità una pace e una armonia durevoli. La Chiesa, poi, che vive nei paesi sviluppati non può ignorare la responsabilità aggiuntiva che le deriva dall'impegno cristiano per la giustizia e la carità: poiché tutti, uomini e donne, portano in sé l'immagine di Dio e sono chiamati a far parte della stessa famiglia redenta dal sangue di Cristo, deve essere garantito a ciascuno un giusto accesso alle risorse della terra che Dio ha posto a disposizione di tutti⁵⁴.

E ancora:

Non è difficile intravedere le numerose implicazioni pratiche che una simile impostazione comporta. Occorre innanzitutto adoperarsi per migliori relazioni socio-politiche tra le nazioni, assicurando condizioni di maggiore giustizia e dignità per quelle tra di esse che, con la raggiunta indipendenza, sono entrate da minor tempo nel consesso internazionale. È necessario poi prestare ascolto con interiore partecipazione al grido angosciato delle nazioni povere, che chiedono aiuto in ambiti di particolare importanza: la denutrizione, il deterioramento generalizzato della qualità della vita, l'insufficienza dei mezzi per la formazione dei giovani, la carenza dei servizi sanitari e sociali elementari, con la conseguente persistenza di malattie endemiche⁵⁵.

Erano questi alcuni dei campi nei quali erano richiesti con forza degli interventi immediati per contenere la drammaticità della situa-

⁵⁴ Cfr. Paolo VI, *Lettera enciclica Populorum Progressio*, in AAS, vol. 59, pp. 257-299; Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Sollicitudo Rei Socialis*, in AAS, vol. 80, pp. 513-586; Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Centesimus Annus*, in AAS, vol. 83, pp. 793-867; Cfr. inoltre *Propositio* 52, ed EA, n. 114, pp. 116-117.

⁵⁵ EA, n. 114, p. 117.

zione. Si trattava di iniziative opportune e doverose nel breve periodo, anche se comunque ne si riconoscevano i limiti nel più vasto e generale «quadro globale dei problemi»⁵⁶.

Nell'esortazione apostolica trovavano così spazio temi non sempre al centro dell'attenzione dei mezzi di comunicazione, ma importanti e spesso freno allo sviluppo economico e sociale dell'Africa: la ferma condanna e la denuncia per l'inefficienza della lotta all'Aids, definito da Giovanni Paolo II come un cataclisma che colpiva un continente già duramente messo alla prova da povertà diffusa e generalizzata e da sistemi sanitari inadeguati; l'appello a fermare le «*guerre fratricide*» «alimentate da un traffico d'armi senza scrupoli», che decimavano le popolazioni e distruggevano le loro «ricchezze naturali e culturali»⁵⁷, la cui origine risiedeva nel tribalismo, nel nepotismo, nel razzismo, nell'intolleranza religiosa e nella sete di potere.

Erano questi atteggiamenti irresponsabili che colpivano soprattutto gli anelli più deboli della società, «vittime innocenti» «beffate e ridotte al silenzio che subiscono rassegnate tutte queste situazioni d'ingiustizia»⁵⁸. Per superare i pesanti squilibri politici, economici e sociali Wojtyła esortò a un «fattivo impegno» per promuovere nel continente condizioni di maggiore giustizia sociale e «di più equo esercizio del potere», quali premesse indispensabili per una pace duratura. Soltanto attraverso un'opera di prevenzione dell'odio e un costante esercizio di giustizia, infatti, presenti e futuri conflitti sarebbero potuti essere scongiurati⁵⁹. A questo proposito il papa ricordava come la Chiesa in Africa fosse sempre stata «in prima linea nella ricerca di soluzioni negoziate pei conflitti armati scoppiati in numero-

⁵⁶ EA, n. 114, pp. 117-118.

⁵⁷ Cfr. inoltre *Propositio* 45.

⁵⁸ *Ibidem*; cfr. inoltre EA, nn. 116-117, pp. 119-121.

⁵⁹ Nell'occasione Giovanni Paolo II aveva ricordato le parole del suo predecessore, «se vuoi la pace, lavora per la giustizia», per sottolineare come soltanto attraverso il dialogo e l'esempio di una vita serena si sarebbe potuta costruire una società più giusta e libera dalle iniquità e dalle storture del presente. Cfr. Paolo VI, *Discorso alla "Città dei ragazzi"*, in AAS, vol. 64, p. 44.

se zone del continente»⁶⁰. Questa missione di pacificazione doveva essere continuata e incoraggiata; la Chiesa doveva fare incessantemente udire la propria voce:

coloro che alimentano le guerre in Africa mediante il traffico di armi sono complici di odiosi crimini contro l'umanità. Faccio mie, al riguardo, le raccomandazioni del Sinodo che, dopo aver dichiarato "Il commercio di armi che semina la morte è uno scandalo", ha fatto appello a tutti i Paesi che vendono armi all'Africa per implorarli di "smettere questo commercio" e ha chiesto ai governi africani di "rinunciare alle eccessive spese militari per dedicare più risorse all'educazione, alla sanità e al benessere dei loro popoli". L'Africa deve continuare a cercare mezzi pacifici ed efficaci affinché i regimi militari passino il potere ai civili⁶¹.

Altro tema affrontato era «lo spettacolo vergognoso e miserando dei profughi e dei rifugiati», che vivevano in situazione drammatiche a causa delle molteplici guerre e delle crescenti difficoltà economiche di molti stati africani. Già il Sinodo aveva ricordato come quel «triste fenomeno» avesse raggiunto oramai «dimensioni tragiche» e come la soluzione ideale per una sua definitiva risoluzione risiedesse «nel ristabilimento di una pace giusta, nella riconciliazione e nello sviluppo economico». Era pertanto urgente che le organizzazioni internazionali, nazionali e regionali risolvessero «in modo equo e durevole i problemi dei rifugiati e dei profughi»⁶². «Nel frattempo, però, giacché il continente continua a soffrire della migrazione in massa di rifugiati», Giovanni Paolo II lanciò «un pressante appello» affinché fosse recato un concreto aiuto materiale e fosse offerto loro un sostegno pastorale adeguato «là dove si trovano, in Africa o in altri continenti»⁶³.

⁶⁰ Si vedano, a esempio, i molteplici interventi di Karol Wojtyła per far cessare le violenze indiscriminate del conflitto in Ruanda. Cfr. 1990-2002 *Giovanni Paolo II per la pace in Ruanda*.

⁶¹ EA, n. 118, pp. 121-122. Sui precedenti interventi dell'Assemblea speciale del Sinodo dei Vescovi si veda *Propositio* 49.

⁶² *Propositio* 53.

⁶³ EA, n. 119, p. 122.

Strettamente connesso al mancato sviluppo e a persistenti difficoltà economiche era anche «il gravoso e talora insopportabile peso del debito internazionale» delle nazioni povere verso quelle ricche. Come testimoniano molteplici documenti ufficiali e le frequenti prese di posizione sul tema da parte della Santa Sede⁶⁴, esso era stato da sempre «oggetto di grande preoccupazione per la Chiesa», ma è con il magistero di Giovanni Paolo II che la questione del debito è ripresa con maggior forza e incisività. Facendo proprie le parole espresse dai vescovi al Sinodo su questo tema, il papa esortò i capi di Stato e i loro governi a rivedere la loro politica finanziaria per non «schiacciare» gli africani. Osservando poi come il peso del debito internazionale incidesse negativamente sullo sviluppo delle nazioni africane, il papa rivolse un accorato appello al Fondo monetario internazionale, alla Banca mondiale e ai creditori, affinché fosse alleggerito il debito che soffocava gli stati del continente nero⁶⁵. A quest'appello fece seguito un invito alle Conferenze episcopali dei paesi industrializzati a perorare tale causa presso i loro governi e tutti gli altri organismi interessati; la situazione economica drammatica di molti stati africani non poteva né doveva permettere «atteggiamenti di indifferenza e di disimpegno»⁶⁶.

Il magistero di Wojtyła in Africa, incentrato sull'inculturazione, si muoveva dunque in una duplice dimensione: da una parte, la ricerca di una trasformazione degli autentici valori culturali africani locali mediante l'integrazione nel cristianesimo, dall'altra, il radicamento della religione cristiana nelle varie culture; obiettivi che avrebbero potuto stimolare e rendere più efficace l'azione pastorale dei vescovi

⁶⁴ Cfr. *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, Gaudium et Spes*, n. 86; Paolo VI, *Lettera enciclica Populorum Progressio*, in AAS, vol. 59, pp. 283-284; Giovanni Paolo II, *Lettera enciclica Sollicitudo Rei Socialis*, in AAS, vol. 80, pp. 534-536; Id., *Lettera enciclica Centesimus Annus*, in AAS, vol. 83, pp. 836-838; Id., *Lettera apostolica Tertio Millennio Adveniente*, in AAS, vol. 87, p. 36: in essa è proposta «una consistente riduzione, se non proprio il totale condono, del debito internazionale che pesa sul destino di molte nazioni» come iniziativa opportuna in vista del Giubileo dell'anno 2000. Cfr. infine Pontificia Commissione "Iustitia et Pax", *Al servizio della comunità umana*.

⁶⁵ Analoga era stata la decisione presa nel corso dei lavori del Sinodo, cfr. *Propositio* 49.

⁶⁶ *Ibidem*. Cfr. inoltre EA, n. 120, p. 123.

e del laicato in un continente minacciato da crescenti squilibri sociali, politici ed economici aggravati da uno sviluppo spesso incontrollato di una società globalizzata.

Bibliografia

- I discorsi di papa Wojtyla in Africa*, Bologna, Editrice Missionaria Italiana, 1980.
- 1990-2002 *Giovanni Paolo II per la pace in Ruanda. La raccolta degli interventi e degli appelli del papa sul martoriato paese africano. Dallo scoppio della guerra civile al dramma dei rifugiati*, Roma, Trenta Giorni Società Cooperativa, 2003.
- Calchi Novati, Giampaolo - Valsecchi, Pierluigi. *Africa: la storia ritrovata. Dalle prime forme politiche alle indipendenze nazionali*, Roma, Carocci 2005.
- Carbone, Giovanni. *L'Africa. Gli stati, la politica, i conflitti*, Bologna, Il Mulino, 2005.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine. *Africa nera: mutamenti e continuità*, Torino, SEI, 1990.
- . *Breve storia dell'Africa*, Bologna, Il Mulino, 2012.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine - Moniot, Henri (a cura di). *L'Africa nera dal 1800 ai nostri giorni*, Milano, Mursia, 1977.
- Fage, John Donnelly. *Storia dell'Africa*, Torino, SEI, 1995.
- Gentili, Anna Maria. *Il leone e il cacciatore. Storia dell'Africa subsahariana*, Roma, Carocci, 2008.
- Giovanni Paolo II. "Al Presidente dello Zaire e alla Nazione. Appello del Papa per l'aiuto internazionale vicendevole: il mondo impari a ricevere anche dai paesi africani" (Kinshasa, 2 maggio 1980), in *I discorsi di papa Wojtyla in Africa*, pp. 36-37.
- . "Angelus" (20 marzo 1994), in *L'Osservatore Romano*, 21-22 marzo 1994, p. 5.
- . "L'incontro con i Vescovi dello Zaire: portate nella sua autenticità il Vangelo alle culture africane" (Kinshasa, 3 maggio 1980), in *I discorsi di papa Wojtyla in Africa*, pp. 47-48.

- . “L’incontro con il Corpo Diplomatico accreditato a Nairobi: la scelta fondamentale è pro o contro l’umanità” (Nairobi, 6 maggio 1980), in *I discorsi di papa Wojtyla in Africa*, pp. 147-148.
 - . *Discorso ad alcuni Vescovi dello Zaire in visita ad limina Apostolorum* (21 aprile 1983), in AAS, vol. 75 I, 1983, pp. 629-635.
 - . *Discorso al Consiglio della Segreteria Generale dell’Assemblea speciale per l’Africa del Sinodo dei Vescovi* (23 giugno 1989), in AAS, vol. 82, 1990, pp. 73-76.
 - . *Discorso al Consiglio della Segreteria generale per l’Assemblea speciale per l’Africa del Sinodo dei Vescovi* (Yamoussoukro, 10 settembre 1990), 3, in AAS, vol. 83, 1991, pp. 224-230.
 - . *Esortazione apostolica Familiaris Consortio* (22 novembre 1981), in AAS, vol. 74, 1982, pp. 81-191.
 - . *Esortazione apostolica post-sinodale Ecclesia in Africa*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1995.
 - . *Insegnamenti*, vol. II, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1979.
 - . *Insegnamenti*, vol. XII, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1989.
 - . *Lettera apostolica Tertio Millennio Adveniente* (10 novembre 1994), in AAS, vol. 87, 1995, pp. 5-41.
 - . *Lettera enciclica Centesimus Annus* (1° maggio 1991), in AAS, vol. 83, 1991, pp. 793-867.
 - . *Lettera enciclica Redemptoris Missio* (7 dicembre 1990), in AAS, vol. 83, 1991, pp. 249-340.
 - . *Lettera enciclica Sollicitudo Rei Socialis* (30 dicembre 1987), in AAS, vol. 80, 1988, pp. 513-586.
 - . *Lettera enciclica Ut Unum Sint* (25 maggio 1995), in AAS, vol. 87, 1995, pp. 921-982.
- Lecis, Luca. *La Chiesa in Africa tra evangelizzazione e inculturazione*, in *RiMe. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, n. 10, giugno 2013, pp. 517-538.
- Paolo VI. *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Gaudium et Spes* (7 dicembre 1965), in AAS, vol. 58, 1966, pp. 1025-115.
- . *Decreto conciliare Christus Dominus* (28 ottobre 1965), in AAS, vol. 58, 1966, pp. 673-701.

- . *Discorso alla "Città dei ragazzi" in occasione della V Giornata mondiale della pace* (1° gennaio 1972), in AAS, vol. 64, 1972, pp. 43-46.
 - . *Esortazione apostolica Evangelii Nuntiandi* (8 dicembre 1975), in AAS, vol. 68, 1976, pp. 5-76.
 - . *Insegnamenti*, vol. VII, Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1969.
 - . *Lettera apostolica Africae Terrarum* (29 ottobre 1967), in AAS, vol. 59, 1967, pp. 1073-1097.
 - . *Lettera enciclica Populorum Progressio* (26 marzo 1967), in AAS, vol. 59, 1967, pp. 257-299.
 - . *Motu proprio Apostolica Sollicitudo* (15 settembre 1965), in AAS, vol. 57, 1965, pp. 775-780.
 - . *Omelia per la canonizzazione dei beati Carlo Lwanga, Mattia Mulumba Kalemba e 20 compagni martiri ugandesi* (18 ottobre 1964), in AAS, vol. 56, 1964, pp. 770-772.
- Picciaredda, Stefano. *Cristianesimo africano e modernità occidentale*, in Roberto Morozzo della Rocca (a cura di), *La modernità e i mondi cristiani*, Bologna, Il Mulino, 2010, pp. 219-238.
- . *Le Chiese indipendenti africane. Una storia religiosa e politica del Novecento*, Roma, Carocci, 2013.
- Pontificia Commissione "Iustitia et Pax", *Al servizio della comunità umana: un approccio etico del debito internazionale* (27 dicembre 1986), Città del Vaticano, Tipografia poliglotta vaticana, 1986.
- . *I pregiudizi razziali. La Chiesa di fronte al razzismo* (3 novembre 1988), in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 11, Documenti ufficiali della Santa Sede (1988-1989), p. 918.
- Sinodo dei Vescovi, *Assemblea speciale per l'Africa. "Dichiarazione dei Vescovi dell'Africa e del Madagascar presenti alla III Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei Vescovi"* (20 ottobre 1974), in *La Documentation catholique*, n. 71, 1974.
- . "Messaggio del Sinodo" (6 maggio 1994), in *L'Osservatore Romano*, 8 maggio 1994, p. 4.
 - . "Messaggio dell'ottava Assemblea plenaria dello SCEAM" (19 luglio 1987), in *La Documentation Catholique*, n. 84, 1987, pp. 1024-1026.
 - . "Relatio ante Disceptationem" (11 aprile 1994), in *L'Osservatore Romano*, 13 aprile 1994, p. 4.

- . “Relazione del Segretario Generale” (11 aprile 1994), in *L'Osservatore Romano*, 11-12 aprile 1994, p. 10.
- Speitkamp, Winfried. *Breve storia dell'Africa*, Torino, Einaudi 2010.



Fous

Corona d'Aragona e Sardegna

a cura di
Esther Martí Sentañes

Corona d'Aragona e Sardegna

A cura di
Esther Martí Sentañes

È con grande piacere che presentiamo questo focus dedicato a diverse attuali linee di ricerca attorno alla presenza della Corona d'Aragona nel Regno di Sardegna.

Vale a dire che questo focus è erede di un precedente dossier pubblicato nel numero 10 di RiMe, che, con il titolo "Le identità nella Corona d'Aragona. Nuove linee di ricerca", inglobava gli studi di diversi giovani ricercatori che si occupavano di tematiche relative alla Corona d'Aragona.

Entrambe le iniziative rispondono alla volontà degli studiosi di favorire una ripresa degli studi iberici, per un po' di tempo rarefatti sia per la difficoltà di portare avanti gran parte delle ricerche per via della grave crisi economica che attraversiamo sia per un progressivo disinteresse dei nuovi dottorandi ad affrontare come argomento di studio i legami istituzionali, culturali ed economici tra i territori italiani e la madrepatria catalano-aragonese.

Con tale spirito di "riscoperta" questo focus propone diversi studi che percorrono il Medioevo e l'Età Moderna, sottolineando con un rinnovato sguardo la presenza della Corona d'Aragona in Sardegna attraverso tre contributi di Storia e uno di Storia dell'Arte. Fabrizio Alias affronta l'argomento della fiscalità municipale nella Cagliari del XIV sec.; Aldo Aveni Cirino e Giovanni Serreli affrontano un inedito *Componiment* del 1353 relativo al feudo di Gherardo Donoratico; Luciano Gallinari, propone una nuova visione dei vincoli familiari tra Brancaleone Doria e il futuro giudice Mariano V d'Arborea; e Alberto Virdis realizza uno studio del tabernacolo del noto Retablo di Tuili del Maestro di Castelsardo.

Infine, non voglio concludere senza ringraziare tutti coloro che hanno reso possibile questo focus: a tutti i referee per i preziosi consigli e a tutti gli autori, ai tecnici e assegnisti della Redazione per l'arduo lavoro realizzato con passione e professionalità.

Possitis ordinare, ponere et facere... impositionem:
**la concessione regia delle imposte municipali ai
consiglieri di Cagliari attraverso il *Coeterum* (1327)**

Fabrizio Alias

Riassunto

Il presente studio offre un'analisi sulla fiscalità municipale della Cagliari catalano-aragonese: il tema privilegiato in questa sede è quello della concessione delle imposte (*imposicions*) dal sovrano alla città, facoltà ottenuta con il privilegio *Coeterum* (1327). Negli anni successivi il costante rapporto con la corte regia, di frequente intessuto attraverso lo strumento dell'ambasciata, ebbe delle ricadute sulla fiscalità municipale, esaltando il potere contrattuale della città.

Parole chiave

Regno di Sardegna; Cagliari; fiscalità municipale; negoziazione; ambasciate.

Abstract

This study aims to analyze the municipal taxation of the Catalan-Aragonese city of Cagliari: the main focus is the concession by the king of cash taxes (*imposicions*) to the city, right obtained with the privilege *Coeterum* (1327). In the aftermath, the relationship between the city and the royal court, with a lot of embassies, influenced the municipal taxation, enhancing the contractual power of the city.

Keywords

Kingdom of Sardinia; Cagliari; municipal fiscal system; negotiation; embassies.

-
1. *Un precedente: la richiesta al sovrano di poter riscuotere imposicions attraverso un'ambasciata dei consiglieri di Bonaria* – 2. *La concessione regia delle imposicions ai consiglieri di Cagliari attraverso il Coeterum (1327)* – 3. *La fiscalità municipale della città di Cagliari: elementi di continuità e discontinuità rispetto al Coeterum* – 4. *La difesa degli spazi fiscali previsti con il Coeterum e la negoziazione per la concessione di imposicions* – 5. *Bibliografia*

1. *Un precedente: la richiesta al sovrano di poter riscuotere imposicions attraverso un'ambasciata dei consiglieri di Bonaria*

Tra il 1325 e il 1327 i *consellers* e *prohòmens* di Bonaria, primo centro del Regno di Sardegna a godere dello status di municipio catalano-aragonese¹, inviarono al sovrano un'ambasciata attraverso la quale, tra le altre cose, chiesero di poter finanziare i lavori per il rifacimento delle mura urbane attraverso la riscossione di imposte². Bonaria in poco tempo aveva mutato la sua fisionomia: sorta come insediamento di carattere militare nel 1324, nel volgere di un biennio era divenuta un centro più strutturato³. Nel 1325, inoltre, aveva ottenuto gli or-

Legenda: ACA = Archivo de la Corona de Aragón; C = Cancillería; RP = Real Patrimonio; MR = Maestro Racional; PPI = Papeles por incorporar; ACB = Arxiu de la Catedral de Barcelona; ACC = Archivio Comunale di Cagliari.

¹ Cfr. E. Putzulu, "La prima introduzione del municipio", pp. 321-336; G. Todde, *Castel de Bonayre*, pp. 335-346.

² ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, ff. 1r-2r (s.l., s.d.). Ringrazio la prof.ssa Pinuccia F. Simbula per avere messo a mia disposizione il documento inedito da lei individuato presso l'Archivio de la Corona de Aragón di Barcellona. La fonte, priva di datazione, può essere collocata cronologicamente tra l'agosto del 1325, quando Bonaria ricevette l'ordinamento municipale di Barcellona, e l'agosto del 1327, quando fu concesso il privilegio *Coeterum* a Cagliari («locus de Bonayre sit et esse debeat de appendiciis et vicus et pars Castri Callari», cfr. R. Di Tucci, *Il Libro Verde della città di Cagliari*, p. 153). Il termine *post quem* trova la sua ragione nel fatto che l'ambasciata fu inviata dai *consellers* di Bonaria, la cui istituzione fu prevista proprio nel privilegio del 1325, cfr. E. Putzulu, "La prima introduzione del municipio", pp. 330-334. Il termine *ante quem* è dato dal fatto che il *Coeterum* prevedesse il trasferimento degli stessi *consellers* da Bonaria a Cagliari, cfr. R. Di Tucci, *Il Libro Verde della città di Cagliari*, p. 153. Più specificamente, potremo collocare il documento nel 1326, dopo la pace tra Aragona e Pisa, poco prima che l'infante Alfonso ribadisse in un memoriale la validità dei privilegi assegnati a Bonaria, cfr. P.F. Simbula, *L'organizzazione portuale di una città medievale*, p. 49. Si noti infine come Ponç Boter, *nuncium universitatis de Bonayre*, abbia ricevuto la carica di doganiere e portolano di Terranova (Olbia) nel gennaio del 1327: ACA, C, reg. 402, f. 241r (1327, gennaio 30, Daroca).

³ Cfr. P.F. Simbula, *L'organizzazione portuale di una città medievale*, p. 49. Maria Rosaria Contu ha osservato come la rapida evoluzione di Bonaria fosse «determinata soprattutto dalla volontà del sovrano di servirsene come strumento del suo programma politico, mirante ad annientare la potenza pisana ancora insediata in Castel di Castro di Cagliari», e che di conseguenza la concessione degli

dinamenti municipali barcellonesi: questi ultimi, concessi dal re Giacomo II, prevedevano diversi privilegi ma non la possibilità per i consiglieri di ricorrere al prelievo fiscale⁴. In ragione di ciò, le risorse per finanziare la ristrutturazione delle mura, operazione a sua volta necessaria per un adeguamento del perimetro urbano alla crescita della villa, dovevano essere cercate al di là delle entrate ordinarie del municipio⁵.

L'ambasciata inviata a corte fu preceduta da una contrattazione tra gli stessi consiglieri e il governatore generale, massima autorità politica del Regno: dal confronto emerse l'opportunità di finanziare le spese suddette ricorrendo alla fiscalità⁶. Così come già avveniva nelle città della Corona d'Aragona, seppur seguendo traiettorie differenti⁷,

ordinamenti municipali «non tanto legittimò una comunità di fatto, quanto elevò al rango di municipio una collettività avente ancora natura prevalentemente militare»: M. R. Contu, "Bonaria roccaforte catalano-aragonese", p. 140.

⁴ Cfr. E. Putzulu, "La prima introduzione del municipio", p. 327.

⁵ ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 1r (s.l., s.d.). Stando alla documentazione disponibile, nel 1324 i lavori di costruzione delle mura risultano ben avviati, cfr. M.B. Urban, "Nuovi elementi di storia urbana", p. 824, nota 15, in cui è peraltro indicata la bibliografia di riferimento; cfr. inoltre Eadem, "Da Bonaria a Castel di Cagliari", pp. 93-148. I lavori sono attestati nelle fonti ancora tra il luglio e l'ottobre del 1325: ACA, RP, MR, Reg. 2059, f. 4v-5v.

⁶ ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 1r (s.l., s.d.). La soluzione individuata avrebbe permesso di finanziare i lavori «ab menys de messiò del dit senyor rey e dels prohòmens».

⁷ Nella Corona d'Aragona, nel corso del XIV secolo, la fiscalità municipale si sviluppò dietro impulso delle richieste di finanziamento da parte del sovrano, cfr. M. Sánchez Martínez, "La monarquía y las ciudades", p. 43: «Es de sobra sabido que, por un lado, los monarcas pudieron llevar a cabo su política dinástica de expansión y, a veces, atender a la defensa del territorio gracias a la ayuda de los núcleos urbanos, ayuda, en ocasiones, muy superior a la ofrecida por la Iglesia y la nobleza. Por otro lado, también es notorio que las ciudades, en plena expansión demográfica y económica – entre mediados del siglo XIII y mediados de la siguiente centuria –, supieron aprovecharse de las acuciantes necesidades de la monarquía y, sobre todo, de la particular configuración del poder político en la Corona de Aragón para conseguir importantes privilegios, dotarse de un sistema fiscal y financiero acorde a sus intereses – los de la minoría dirigente – y adquirir al cabo unas cotas de autonomía desconocidas en otras monarquías occidentales, hasta el punto de constituir éste uno de los rasgos más originales del hecho urbano en los países de la Corona».

il consiglio municipale di Bonaria chiese dunque di poter riscuotere imposte (*imposicions*) sul commercio delle derrate alimentari nella piazza urbana⁸. La concessione regia era la *condicio sine qua non* per il prelievo fiscale dei municipi⁹: essa non prevedeva il trasferimento della *potestas* impositiva dal re alla città, e di conseguenza non favoriva il consolidarsi di apparati di riscossione permanenti; al contrario si trattava di permettere la raccolta del denaro sufficiente per coprire una specifica spesa, mentre una volta conseguito l'obiettivo il prelievo fiscale sarebbe cessato¹⁰. La dinamica della contrattazione per la richiesta di *imposicions* è una chiave utile per la messa a fuoco dei rapporti tra sovrano e municipio, tanto più che, nell'ambito del Regno di Sardegna, essa interessò anche le città di Cagliari e Sassari e le ville di Iglesias e Alghero¹¹. Dati i limiti entro cui si giocava la trattativa, l'accordo tra consiglieri di Bonaria e governatore generale, poi sottoposto al sovrano per la conferma definitiva, prevedeva che le imposte fossero concesse per un biennio¹². Il livello di subordinazione del municipio rispetto all'autorità sovrana è bene espresso dal linguaggio impiegato nell'ambasciata, certamente consono ai canoni

⁸ Cfr. P. Verdés Pijuan, "Sobre la regalia d'establir *imposicions* i *barres* a Catalunya", p. 545: «les imposicions (sises, ajudes...) eren impostos de caràcter indirecte que bàsicament gravaven el consum de productes alimentaris de primera necessitat (pa, vi, carn i peix) i les transaccions comercials de mercaderies diverses».

⁹ M. Turull Rubinat - P. Verdés Pijuan, "Sobre la hisenda municipal", p. 126: «A pròposit del dret d'imposar, és especialment rellevant una pragmàtica (...) donada per Jaume II amb data de 16 de setembre de 1316. El monarca ho declarava que les imposicions, generals o especials, que es recaptessin a les ciutats i llocs de Catalunya per fer front a serveis a la Corona o a altres necessitats havien de ser concedides i imposades per l'autoritat règia». Sullo stesso tema cfr. M. Turull, "Arca communis: dret, municipi i fiscalitat", pp. 581-610; Idem, "Sobre la potestad tributaria", pp. 589-623; Idem, "Sources normatives du droit municipal", pp. 147-161.

¹⁰ P. Ortí Gost, *Renda i fiscalitat en una ciutat medieval*, p. 529: «les imposicions van néixer com un impost temporal, destinat precisament a pagar un donatiu, i, per tant, quan acabava la recaptació de la quantitat concedida, les esmentades imposicions desapareixen o es reduïen al mínim».

¹¹ Sulle realtà urbane del Regno di Sardegna cfr. da ultimo P.F. Simbula - A. Soddu, "Gli spazi dell'identità cittadina", pp. 135-174; G. Meloni - P.F. Simbula - A. Soddu (a cura di), *Identità cittadine ed élites politiche e economiche*, pp. 5-28, e bibliografia precedente ivi citata.

¹² ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 1r (s.l., s.d.).

vigenti, attraverso cui i *consellers* e *prohòmens* supplicarono *humilment* la *real maiestat* di vedere confermata la loro richiesta¹³. D'altra parte non va trascurato il tentativo di sfruttare un momento delicato in questa prima fase di strutturazione del Regno: in continuità con la concessione degli ordinamenti municipali barcellonesi, il consiglio di Bonaria chiese infatti al sovrano di potere riscuotere le imposte secondo le modalità fissate per la stessa città di Barcellona¹⁴. I consiglieri rivendicavano in questo modo una certa libertà di manovra, che doveva tradursi nell'ottenimento di spazi di autonomia nella gestione delle risorse fiscali. Nell'ambasciata i *consellers* chiesero che fosse loro rilasciata una *carta* con tutti quei *capitols* e *condicions* già concessi ai consiglieri barcellonesi: l'interesse era rivolto principalmente alla facoltà di utilizzare le entrate fiscali per coprire le spese utili all'*universitas*, senza avere nessun obbligo di verifica contabile nei confronti del sovrano, dell'infante Alfonso o degli ufficiali regi¹⁵. Se i consiglieri da un lato si presentavano agli occhi del sovrano come gli interpreti delle esigenze dei *pobladors*, sottolineandone l'impegno profuso in termini di risorse finanziarie nei lavori di costruzione e manutenzione delle infrastrutture della villa¹⁶, dall'altro essi spingevano per il rafforzamento dello stesso municipio: la possibilità di usufruire degli stessi strumenti fiscali di cui disponevano i consiglieri di Barcellona si sarebbe tradotta in un accrescimento del potere del consiglio municipale e, nella prospettiva opposta, in un allentamento di quegli stessi poteri a svantaggio del sovrano¹⁷.

¹³ ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 1r (s.l., s.d.).

¹⁴ Cfr. P. Ortí Gost, "La construcció del sistema fiscal", pp. 17-34.

¹⁵ ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 1v (s.l., s.d.): «sens compte o rahó que non sien tenguts los dits prohòmens retre al dit senyor rey ne al dit senyor infant ne algun de lurs officials».

¹⁶ ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 1v (s.l., s.d.): «els dits pobladors ajen obrat e obren contínuament e ajen més e meten tot ço del lur en les dites obres en fe del dit senyor rey e del senyor infant denye benignament a be mellorament e creximent del dit loch e pobla».

¹⁷ Cfr. M. Turull Rubinat - P. Verdés Pijuan, "Gobierno municipal y fiscalidad", p. 508: «la fiscalidad medieval actuó de verdadero motor organizador de las instituciones políticas municipales y, por tanto, [...] el poder político que emanaba del consejo era, en cierta medida, derivado de las relaciones sociales que se tejían a la hora de organizar una contribución común de toda la comunidad para

Stando alla richiesta effettuata con l'ambasciata le *imposicions* avrebbero dovuto colpire i beni alimentari: il vino, l'olio, la carne e i cereali. Sul vino, sulle carni e sui cereali si suggeriva una tariffa differenziata per tipologia; le *imposicions* sul vino e sull'olio sarebbero ricadute in egual misura sul venditore e sull'acquirente, mentre per i cereali il prelievo sarebbe stato a carico del solo compratore. Infine, per il vino e l'olio, le imposizioni dovevano ricadere sul numero delle botti, per i cereali sullo starello¹⁸ e per la carne sul numero dei capi¹⁹.

Un tariffario così dettagliato rimanda al preciso progetto di dare vitalità al mercato del nuovo insediamento e rendere così effettivo il privilegio concesso a Bonaria nel 1325²⁰. Tanto che dalla tassazione sulle compravendite si sperava di ottenere, pur nell'arco di un biennio, il denaro sufficiente per soddisfare le spese utili all'*universitas*. Come abbiamo visto, le somme riscosse sarebbero state destinate principalmente ai lavori nelle mura urbane, anche se di certo si contava di utilizzare una parte per soddisfare altre necessità: il riferimento, in quest'ultimo caso, è a quelle spese *necessàries e covinents* cui si fa cenno negli stessi capitoli dell'ambasciata²¹.

responder a una exigencia fiscal del rey».

¹⁸ Cfr. M. Tangheroni, *Aspetti del commercio dei cereali*, p. 152: «lo starello cagliaritano, l'*estarell* dei nostri documenti, pari a 49,2 litri, doveva essere lo stesso dell'epoca pisana».

¹⁹ ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, ff. 1r-1v (s.l., s.d.): «Primerament que de tota bota de vi vermell e de tota bóta de vi latí haia a pagar lo venedor XII diners e lo comprador altres XII diners; ítem que de tota bota de vi grech que pach lo venedor XVIII diners e el comprador XVIII diners; ítem que de tota bota d'oli que haia a pagar lo venedor II sous e el comprador II sous; ítem per cascuna testa de bou o de vacha se aïen a pagar III sous; ítem per cascuna testa de vedell d'un any XII diners; ítem per cascuna testa de vedell de let se paguen VI diners; ítem que per tota testa de moltó sien pagats VI diners; ítem que per tota testa de porch sien pagats II sous; ítem que per tota testa de crestet sien pagats III diners; ítem que per tota testa de cabra e d'oveyla sien pagats III diners; ítem per tota testa d'anyel un diner; ítem per tota testa de cabrit un diner; ítem que tot gra qui-s compre en lo castell o en la vila de Bonayre o de fora ab que entre dins Bonayre que pach lo comprador per cascun asterel de forment un diner; ítem que per cascun asterel d'ordi que pach lo comprador una meala».

²⁰ Cfr. E. Putzulu, "La prima introduzione del municipio", pp. 321-336.

²¹ ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 1v (s.l., s.d.).

Va tenuto presente che il volume delle entrate fiscali che sarebbe confluito nelle casse municipali costituiva solo una parte del bacino fiscale complessivo: la dogana, la cui tariffazione era solitamente più elevata rispetto alle *imposicions*, era infatti un diritto regio (i consiglieri chiesero comunque di poter riscuotere un'imposta sul grano «que entre en Bonayre»²²); anche l'imposta sulla misurazione delle derrate alimentari, definita *dret de mesuratge*, era riscossa dal sovrano, come dimostrano le ricevute fiscali (*albarans*) sottoposte dall'ufficiale preposto alla misurazione²³ al maestro razionale di Barcellona, responsabile in tutta la Corona d'Aragona della verifica contabile degli uffici del *real patrimonio*²⁴. Dunque, nell'ordinario iter delle merci in entrata e in uscita dalla villa, la dogana e l'imposta di misurazione confluivano nelle casse regie, così come le eventuali multe in caso di infrazione, e solo le imposte sulla compravendita nella piazza sarebbero state controllate dal municipio²⁵.

Ancora, nei capitoli dell'ambasciata i consiglieri chiesero un terzo degli introiti delle multe («bans o calònies»)²⁶ e l'obbligo per gli abitanti delle ville comprese nel raggio di trenta miglia da Bonaria²⁷ di

²² *Ibidem*: «ítem que tot gra qui's compre en lo castell o en la vila de Bonayre o de fora ab que entre dins Bonayre que pach lo comprador per cascun asterel de forment un diner; ítem que per cascun asterel d'ordi que pach lo comprador una meala».

²³ ACA, RP, MR, Reg. 2059, ff. 7v-8r. La titolarità dell'*uffici del mesuratge* di Bonaria prevedeva la riscossione del *dret del mesuratge*, che a sua volta si applicava sulla misurazione «de vi e de oli com de forment e de ordi e de cascunas altres coses que a mesura se venen en lo dit loch de Bonayre»; tra gli altri compiti dell'ufficiale vi era quello di occuparsi dell'affitto e della verifica degli strumenti di misurazione («loguer de mesures e de affinar aquelles»), nonché della riscossione delle multe relative alle infrazioni (*bans e calonies*); cfr. E. Gessa, "Istituzioni alimentari nella Cagliari aragonese", pp. 590-607.

²⁴ Sul maestro razionale cfr. T. de Montagut i Estragués, *El mestre racional a la Corona d'Aragó (1283-1419)*. Lo stesso autore ha analizzato l'attività del maestro razionale nel Regno di Sardegna, cfr. Idem, "El mestre racional i Sardenya", pp. 329-350; cfr. anche E. Putzulu, "L'ufficio del maestro razionale", pp. 409-430.

²⁵ P.F. Simbula, *L'organizzazione portuale di una città medievale*, pp. 142-157.

²⁶ ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 1v (s.l., s.d.).

²⁷ Occorre distinguere la *vila de Bonayre*, municipio di tipo barcellonese, dalle *villas* del cagliaritano, che invece non conobbero gli istituti municipali. Nel primo caso per villa è da intendersi una «població que, sense tenir el títol de ciutat, té algun

prestare un servizio per l'opera di fortificazione delle mura: tale obbligo, cui era tenuta ciascuna villa, consisteva nel mettere a disposizione dodici carri da lavoro e ventiquattro uomini un giorno all'anno²⁸. Così facendo i consiglieri si richiamavano alle prestazioni d'opera di matrice giudiciale²⁹, parzialmente ereditate dai Pisani³⁰ e successivamente penetrate nel sistema fiscale delle ville del Regno³¹.

Contestualmente alla richiesta delle *imposicions*, i consiglieri protestarono per le riscossioni fiscali illecite («contribucions no legume») effettuate dai feudatari, colpevoli di esigere le imposte da chi attraversava le ville del cagliaritano per recarsi a Bonaria³². L'ottica dei

privilegi o dimensions suficients per a distingir-se dels pobles»: A. M. Alcover, *Diccionari català-valencià-balear*, <<http://dcbv.iecat.net>>; nel secondo caso si tratta di «un centro di insediamento a volte frazionato, spesso microscopico, ma dotato di personalità giuridica propria e di un territorio delimitato, composto secondo la formula consueta, dal centro di abitazione, da campi, prati, vigne, *saltus*, corsi d'acqua e *domestias*» (J. Day, "La Sardegna e i suoi dominatori", p. 65, cit. in A. Mattone - C. Ferrante, "Le comunità rurali nella Sardegna medievale", <<http://www.dirittoestoria.it/3/Lavori-in-Corso/Contributi/Contributi-web/Ferrante-Mattone-Comunita-rurali.htm>>).

²⁸ ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 1v (s.l., s.d.).

²⁹ Cfr. C. Manca, *Aspetti dell'espansione economica catalano-aragonese*, p. 44: «nel periodo giudiciale [...] tutti gli abitanti, liberi e servi, erano tenuti, divisi in gruppi ed alternativamente, a compiere determinati *munera personalia*, sia manualmente, sia con bestie da lavoro. Questo perché il sistema tributario locale si combinava con due elementi precisi: da una parte, una piccola imposizione in denaro e una serie più larga di imposizioni in natura; dall'altra, numerose prestazioni d'opere».

³⁰ I Pisani «mantennero intatta, o quasi, l'impalcatura fiscale ereditata dal periodo giudiciale; lasciarono sopravvivere i nomi stessi dei vecchi tributi e prestazioni [...] limitandosi, nella maggior parte dei casi, a richiedere versamenti in denaro in sostituzione delle prestazioni personali»: F. Artizzu, "Su due prestazioni personali nella Sardegna giudiciale", p. 14.

³¹ La continuità delle prestazioni d'opera è ben documentata per le saline, cfr. C. Manca, *Aspetti dell'espansione economica catalano-aragonese*, p. 56: «I villaggi chiamati a dare gli uomini al servizio delle saline erano Quartu, Quartucciu, Cebolla, Pirri e Sanvitrano. I documenti ci avvertono, con ogni chiarezza, che il servizio obbligatorio nelle saline era disciplinato *eo modo quo tempore pisanorum erat facere usitatum*; dimodochè il sistema di chiamare coattivamente al lavoro gli abitanti dei villaggi circosvicini fu ereditato dai Pisani, i quali, senza dubbio, non lo introdussero *ex novo* ma lo mutuarono dagli ordinamenti locali preesistenti alla loro signoria».

³² ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 2r (s.l., s.d.).

consiglieri era evidentemente volta a salvaguardare innanzitutto gli interessi della municipalità: un minore afflusso di merci nella piazza di Bonaria si traduceva infatti in una riduzione degli scambi commerciali sottoposti al prelievo, con conseguente contrazione delle entrate. Inoltre, i *consellers* denunciarono l'esercizio di attività commerciali nelle ville del cagliaritano, chiedendo che gli scambi fossero concentrati nella sola Bonaria³³. Per dare forza alla richiesta i consiglieri spinsero sul tasto più sensibile per le corde del sovrano, affermando che il mancato rispetto del privilegio stesse danneggiando le entrate doganali, poiché evidentemente alla compravendita delle merci faceva seguito la loro esportazione via mare da scali non autorizzati, con la relativa perdita degli introiti fiscali³⁴. Gli stessi privilegi concessi a Bonaria, d'altronde, erano volti a creare un unico polo commerciale nel sud del Regno, come prova la decisione di autorizzare un solo scalo portuale per l'importazione e l'esportazione delle merci, scalo che doveva appunto essere quello di Bonaria, a discapito del vicino porto di Cagliari e della città, ceduta in feudo al Comune di Pisa con la pace del 1324³⁵. L'idea iniziale dell'infante Alfonso era infatti quella di indebolire Cagliari soffocando le attività commerciali, sino a mettere i Pisani nella condizione di cedere la città³⁶. Proprio la concorrenza tra i due porti e i vantaggi di cui godeva lo scalo di Bonaria furono la causa di profondi attriti tra Catalano-Aragonesi e

³³ *Ibidem*.

³⁴ Il fenomeno dell'esportazione dagli scali non autorizzati è attestato nelle fonti rispetto al commercio dei cereali, cfr. M. Tangheroni, *Aspetti del commercio dei cereali*, p. 144-146.

³⁵ Con la pace del 1324, Cagliari «e il suo porto rimanevano al Comune a titolo feudale con pesanti limitazioni imposte ai traffici marittimi e all'attracco nella palizzata, in favore delle nuove strutture ai piedi dell'insediamento di Bonaria»: P.F. Simbula, *L'organizzazione portuale di una città medievale*, p. 49. Con i privilegi del 1325 fu stabilito l'obbligo di affluenza dei traffici commerciali nello scalo di Bonaria e il divieto di commercio nella città di Cagliari, cfr. E. Putzulu, "La prima introduzione del municipio", pp. 321-336.

³⁶ Cfr. S. Petrucci, *Cagliari nel Trecento*, pp. 134-135: «Alfonso, dunque, scriveva al padre che la pace non significava la rinuncia di Cagliari, ma il suo passaggio alla Corona non sarebbe più stato l'esito di azioni militari, ma del progressivo svuotamento della vita economica della città in mano ai pisani, che si sarebbero visti costretti a cederla».

Pisani. Tuttavia il porto di Cagliari era meglio strutturato di quello di Bonaria, per cui progressivamente gli interessi della corte furono indirizzati verso il controllo della città³⁷. Così con la ripresa del conflitto armato e la seconda pace stipulata nel 1326, Cagliari passò nelle mani dei Catalano-Aragonesi, mentre i Pisani furono allontanati dalla città. Passata una fase interlocutoria in cui si pensò di popolare il territorio compreso tra Bonaria e Cagliari, si decise infine di ripopolare quest'ultima con *pobladors* catalano-aragonesi proprio a partire dal trasferimento degli abitanti di Bonaria³⁸. Il processo giunse al punto di non ritorno nell'estate del 1327, quando con la concessione del privilegio *Coeterum* Cagliari ricevette gli ordinamenti municipali barcellonesi, beneficiando di un blocco di privilegi più ampio rispetto a quello concesso due anni prima a Bonaria³⁹: la politica regia trovava una sua definitiva rotta con la decisione di "far morire" di fatto Bonaria per dare nuova linfa vitale a Cagliari⁴⁰.

³⁷ Cfr. P.F. Simbula, "Il porto di Cagliari nel Medioevo", pp. 297-298.

³⁸ Cfr. R. Conde y Delgado de Molina - A. M. Aragó Cabañas, *Castell de Càller*, pp. 11-27; M.B. Urban, "Nuovi elementi di storia urbana", p. 839.

³⁹ Cfr. S. Petrucci, *Cagliari nel Trecento*, p. 258: «il lungo documento regio è diviso in due parti: nella prima (I) sono raccolti i privilegi già concessi a Bonaria e trasferiti a Cagliari, con qualche modifica ed aggiunta; nella seconda (II) sono riportati i contenuti dell'accordo con il Boixadors, anche in questo caso con qualche correzione favorevole ai *pobladors*».

⁴⁰ Cfr. P.F. Simbula, *L'organizzazione portuale di una città medievale*, p. 52: «i problemi di difesa di Cagliari e la constatazione che le stesse navi catalane preferivano fare scalo nella *Lapola* convinsero Alfonso a decretare la fine di Bonaria»; «in pochi anni il passaggio fu completato: nel 1331 Bonaria era ormai abbandonata», p. 54.

2. *La concessione regia delle imposicions ai consiglieri di Cagliari attraverso il Coeterum (1327).*

Il processo di catalanizzazione della città di Cagliari fu scandito da tappe ben definite⁴¹: la prima va dal 9 giugno 1326 (pace tra Pisa e Aragona) al 25 agosto 1327 (concessione del privilegio *Coeterum*); la seconda si conclude il 17 giugno 1328 con «la definizione del ruolo della città nei confronti del territorio e delle località circostanti»⁴²; la terza comprende il periodo giugno-ottobre del 1328, quando Cagliari ricevette definitivamente «lo *status* privilegiato nei confronti delle altre località sarde e non sarde»⁴³. Contestualmente, furono elargite numerose franchigie in favore dei *pobladors* al fine di stimolarne il trasferimento da Bonaria a Cagliari⁴⁴. Bisogna tuttavia rilevare come la concessione dei privilegi, in primo luogo dello stesso *Coeterum*, fosse l'esito di un percorso tutt'altro che lineare, che si snodò attraverso idee e scelte contrastanti. Inizialmente, infatti, l'infante Alfonso non intendeva ricorrere all'esca del diritto privilegiato barcellonese per attirare i nuovi *pobladors*, assumendo così una posizione distante rispetto a quella sposata dal padre Giacomo II⁴⁵. L'idea di Alfonso era di conciliare il ripopolamento di Cagliari con la negazione del diritto privilegiato, muovendo dalla consapevolezza che la scelta opposta avrebbe portato ad un ridimensionamento del potere regio sulla città⁴⁶. Il conferimento del *Coeterum* sancì tuttavia l'affermarsi del progetto di Giacomo II e segnò l'estensione dell'ordinamento municipale barcellonese alla città di Cagliari. Con il *Coeterum* il municipio

⁴¹ Cfr. R. Conde y Delgado de Molina - A. M. Aragó Cabañas, *Castell de Càller*, p. 11. L'individuazione delle tappe secondo il modello proposto da Rafael Conde ha come base uno studio di Francesco Loddo Canepa, cfr. F. Loddo Canepa, "Note sulle condizioni economiche e giuridiche", pp. 228-336.

⁴² J. Lalinde Abadía, "La «Carta de Logu» nella civiltà giuridica", p. 27.

⁴³ *Ibidem*. Cfr. inoltre F. Loddo Canepa, "Note sulle condizioni economiche e giuridiche", pp. 266-269.

⁴⁴ R. Conde y Delgado de Molina - A. M. Aragó Cabañas, *Castell de Càller*, p. 27.

⁴⁵ *Ibi*, p. 26. A proposito della strategia di Alfonso, Conde parla di una politica moderna perché autoritaria, da considerarsi antitetica alla politica del sovrano, medievale perché basata sul concetto di privilegio.

⁴⁶ *Ibi*, p. 222.

cagliaritano, oltre ad adottare una forma di governo che si reggeva su una magistratura composta da cinque consiglieri (*consellers*) e da un Consiglio di cinquanta o cento unità (*jurats*), riceveva così «omnes et singulas libertates, franquitates et immunitates et privilegia, ac etiam consuetudines dicte civitatis nostre Barchinone»⁴⁷. Inoltre, *consellers* e *jurats* ottennero la facoltà di avvalersi delle *imposicions* per il finanziamento di alcune spese prestabilite⁴⁸: come abbiamo visto, il privilegio del 1325 in favore di Bonaria non contemplava questa possibilità, per cui il *Coeterum*, rispetto alla materia fiscale, potrebbe riflettere gli esiti della contrattazione tra il sovrano e i consiglieri di Bonaria di cui si è detto, anche se non possiamo dire se in maniera integrale o parziale rispetto ai contenuti dell'ambasciata. Di certo la concessione delle *imposicions* alla municipalità cagliaritana era strettamente connessa alla fase di ripopolamento della città, allora in pieno svolgimento, e al plasmarsi della "nuova" Cagliari catalano-aragonese (*Castell de Càller*): prima finalità del prelievo fiscale doveva essere il finanziamento della costruzione delle opere di fortificazione («*muris et vallis*») e delle infrastrutture («*et aliis operibus publicis necessariis*») dell'appendice portuale della Lapola⁴⁹, la quale, disabitata durante la dominazione pisana, con il progetto portato avanti dal governatore Bernat de Boixadors divenne un vero e proprio quartiere⁵⁰. Questo capitolo di spesa, indicato nel privilegio come il primo da soddisfare, non era tuttavia l'unico: dietro la generica espressione «*pro suportacione expensarum communium*»⁵¹ vi era la possibilità per i magistrati cittadini di gestire con un certo margine di

⁴⁷ R. Di Tucci, *Il libro verde della città di Cagliari*, pp. 147-148.

⁴⁸ *Ibi*, pp. 151-152. Cfr. ACA, C, Reg. 403, ff. 185v-186r (1327, agosto 25, Barcelona). Sulle *imposicions* concesse con il *Coeterum* e sull'evoluzione delle stesse sino agli anni Sessanta del XIV secolo cfr. S. Petrucci, *Cagliari nel Trecento*, pp. 661-672. Una prima analisi si trova in M. Pinna, *Il magistrato civico di Cagliari*, pp. 40-45.

⁴⁹ R. Di Tucci, *Il libro verde della città di Cagliari*, p. 151.

⁵⁰ «L'edificazione dell'area portuale di Lapola e la sua trasformazione in un'appendice del castello avvenne in epoca catalano-aragonese: su questo i documenti sono espliciti. Se per Castello si trattò di un ripopolamento, per il quartiere marinaro fu un nuovo insediamento»: P.F. Simbula, *L'organizzazione portuale*, p. 53.

⁵¹ R. Di Tucci, *Il libro verde della città di Cagliari*, p. 151.

autonomia le restanti risorse fiscali, pur dovendole obbligatoriamente destinare a spese di interesse comune per l'*universitas*.

Per quanto riguarda lo spazio fisico che delimitava l'ambito di riscossione, il *Coeterum* conferiva ai consiglieri potestà di applicare l'esazione fiscale nel Castello, nelle appendici di Stampace e Villanova, nella Lapola «ac in portu Callari»⁵². Quest'ultima indicazione pone qualche problema e forse rimanda alle *imposicions* straordinarie applicate per qualche tempo sulle imbarcazioni che attraccavano in porto e che gravavano sul naviglio (*navigium*) a fianco ai diritti regi⁵³.

Il *Coeterum* non entra nel dettaglio dei beni soggetti all'imposizione, limitandosi ad un generico riferimento alle merci e ai beni alimentari («super mercibus, victualibus et aliis rebus»)⁵⁴. Dalle concessioni fiscali successive sappiamo però che le *imposicions* gravavano su carni, vino, olio, cereali, panni⁵⁵, benché la documentazione non indugi sulle differenze tariffarie⁵⁶. È probabile

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Le testimonianze documentarie a riguardo abbracciano l'arco cronologico che va dal 1342 al 1348: cfr. ACA, C, Reg. 1012, ff. 15r-v (1342, settembre 1, Barcelona) e ACC, Pergamena n. 229 (1342, settembre 1, Barcelona); ACC, Pergamena 231 (1346, ottobre 16, Cagliari); ACA, C, Reg. 1017, ff. 175v-176r (1348, maggio 23, Valencia). Valga come esempio per tutti la concessione fatta da Pietro IV nel maggio del 1348 ai consiglieri municipali di Cagliari di poter riscuotere «in dicto Castro Callari, in eius appendiciis atque portu impositiones [...] super tritico, vino, oleo, carnibus, navigio, pannis et aliis victualibus et merci bus»: ACA, C, Reg. 1017, f. 175v (1348, maggio 23, Valencia). In merito a questa imposta, se ne noti l'affinità con il diritto riscosso dal municipio di Barcelona (dal 1349) sul nolo concordato in città, cfr. P. Ortí Gost, *Renda i fiscalitat*, p. 545.

⁵⁴ Cfr. R. Di Tucci, *Il libro verde della città di Cagliari*, p. 151.

⁵⁵ Cfr. ad esempio ACA, C, Reg. 1017, ff. 175v-176r (1348, maggio 23, Valencia).

⁵⁶ Relativamente alla prima metà del Trecento i riferimenti alle tariffe sono presenti nel registro del mercante barcellonese Joan Benet, cfr. M. Marsá, "Le relazioni commerciali tra Cagliari e Barcellona", pp. 65-103. Marsá ritiene tuttavia che le *impositiones* siano un diritto incamerato dal sovrano: «la *imposició* era un tributo che gravava su tutte le transazioni commerciali, il cui ammontare, almeno in teoria, era destinato al monarca aragonese», p. 95. Per la seconda metà del Trecento l'indicazione delle tariffe compare nelle concessioni regie, cfr. S. Lippi, *L'Archivio Comunale di Cagliari*, pp. 181-182, Pergamena 271 (1364, aprile 6, Cagliari) e, presen-

tuttavia che il modello delle *imposicions* riprendesse, almeno in parte, quello adottato per la villa di Bonaria. Un riscontro in questa direzione arriva dal confronto tra la *imposició* sui cereali, richiesta dai consiglieri di Bonaria, e l'imposta (*ajuda*) riscossa a Cagliari nel decennio successivo: in entrambi i casi il grano e l'orzo erano gravati dalla medesima tariffa (rispettivamente 1 denaro e ½ denaro per starello)⁵⁷.

Il *Coeterum* regolava in maniera attenta le funzioni dei consiglieri nell'ambito della fiscalità municipale, definendo poteri e limiti della magistratura cittadina⁵⁸. Innanzitutto i *consellers* e *jurats* avevano facoltà di disciplinare la materia, stabilendo quali *imposicions* introdurre («ordinare, ponere et facere»), in quale misura e secondo quali modalità. L'introduzione delle *imposicions* era tuttavia condizionata all'assenso («voluntate») del governatore regio, così come la scelta di ripeterle e prorogarle («iterum et quociens»).

La decisione in merito alla durata delle *imposicions*, cioè il tempo in cui sarebbero rimaste in vigore, ricadeva tra le competenze dei magistrati municipali, i quali avrebbero potuto diminuirla («minuere vel mitigare») o eventualmente decidere per la cessazione e abrogazione («tollere et irritare»), fermo restando che si trattava comunque di una concessione a termine. Spettava inoltre ai *consellers* poter ricorrere all'appalto delle *imposicions* attraverso un'asta pubblica («vendere in encanto publico»): in questo ambito essi godevano di un ampio potere decisionale, avendo la facoltà di appaltare le imposte congiuntamente o singolarmente e di stabilire durata e prezzo, in quest'ultimo caso evidentemente trovando un accordo con gli appaltatori. Infine, così come già ottenuto dai

ti in via straordinaria in un registro dell'amministratore generale per l'anno 1355, cfr. ACA, RP, MR, Reg. 2099, ff. 99v-100r.

⁵⁷ Cfr. Rispettivamente: ACA, C, PPI, *Armari de Sardenya* 117, f. 2r (s.l., s.d.): «ítem que tot gra qui-s compre en lo castell o en la vila de Bonayre o de fora ab que entre dins Bonayre que pach lo comprador per cascun asterel de forment un diner; ítem que per cascun asterel d'ordi que pach lo comprador una meala»; M. Marsá, "Le relazioni commerciali tra Cagliari e Barcellona", p. 95: «La ... *ajuda* consisteva in una imposta fissa per ciascun tipo di cereale: 1 denaro per l'*estarell* di grano e ½ denaro per l'*estarell* d'orzo».

⁵⁸ Cfr. R. Di Tucci, *Il libro verde della città di Cagliari*, pp. 151-152.

consiglieri di Bonaria, i magistrati cittadini, alla fine del mandato annuale, non avevano obbligo di rendere conto della gestione delle *imposicions* al governatore generale o ad altri ufficiali regi, ma solo ai consiglieri in carica negli anni successivi.

3. La fiscalità municipale della città di Cagliari: elementi di continuità e discontinuità rispetto al *Coeterum*.

Il *Coeterum* fu il modello a cui il sovrano si richiamò nelle concessioni successive⁵⁹, anche se i futuri sviluppi della gestione delle *imposicions* portarono la corte regia all'adozione di misure straordinarie, in alcuni casi giungendo all'alterazione e alla negazione degli stessi privilegi precedentemente accordati. Prima di prendere in considerazione quest'ultima casistica, è bene però mettere in evidenza gli elementi di continuità. Rispetto ai meccanismi di autorizzazione regia e di proroga, la documentazione attesta le richieste inoltrate dai *consellers* rispettivamente al sovrano e al governatore generale. Lo stesso reiterato rivolgersi all'autorità regia conferma il limite temporale delle concessioni, generalmente attestato sui due anni («ut est moris duraturas per biennium»)⁶⁰, sebbene con le dovute differenze che contraddistinguono ogni singolo caso: in linea di massima durante gli anni Trenta del XIV secolo la durata era annuale⁶¹, negli anni Quaranta biennale⁶² e dal decennio successivo anche triennale⁶³. Per quanto riguarda l'impiego delle entrate fiscali, la discrezionalità dei consiglieri era limitata al finanziamento delle spese di interesse generale per l'*universitas* attraverso una quota parziale di quanto prelevato, poiché la principale voce continuava ad essere quella della costruzione delle fortificazioni e delle infrastrutture, come il sovrano ben specificava

⁵⁹ Si veda come esempio in cui è presente un richiamo diretto al *Coeterum*: ACA, C, Reg. 1009, ff. 291v-293v (1339, aprile 19, Xàtiva).

⁶⁰ ACC, Pergamena 229 (1342, settembre 1, Barcellona).

⁶¹ ACC, Pergamena 208 (1337, gennaio 19, Sassari).

⁶² ACC, Pergamena 229 (1342, settembre 1, Barcellona).

⁶³ Cfr. E. Gessa, "La gabella del vino a Cagliari (secc. XIV-XVIII)", p. 236.

nelle stesse concessioni. Un cambiamento si ebbe tra la fine degli anni Trenta e, più compiutamente, negli anni Quaranta, quando, come vedremo meglio più avanti, i consiglieri riuscirono a ottenere le *imposicions* per far fronte ad un debito pubblico che iniziava a incidere in maniera significativa sulle finanze municipali⁶⁴.

Il *Coeterum*, è stato evidenziato in precedenza, concedeva al consiglio municipale di poter appaltare le imposte: i consiglieri ricorsero all'appalto almeno a partire dal 1335⁶⁵ e, successivamente, anche negli anni Quaranta⁶⁶ e Cinquanta⁶⁷. Va tenuta presente la difficoltà di individuare la frequenza degli appalti delle *imposicions*, data l'occasionalità con cui questi compaiono nei documenti regi, indispensabili per ricostruire la fiscalità municipale poiché per il Trecento non disponiamo della documentazione prodotta dai consiglieri, ad eccezione delle *ordinacions* degli anni 1346 e 1347⁶⁸. Possiamo tuttavia ipotizzare che il ricorso all'appalto sia stato maggiore rispetto a quanto affiori dalle fonti: i *consellers* probabilmente vi fecero ricorso in più occasioni, rinunciando al complesso degli introiti fiscali pur di incamerare subito liquidità, particolarmente necessaria in questa fase di "costruzione" della città⁶⁹. Certamente a favorire questa scelta furono anche gli interessi che collegavano in una rete di poteri i consiglieri municipali con i mercanti barcellonesi, questi ultimi a loro volta protagonisti della

⁶⁴ ACA, C, Reg. 1012, ff. 15r-v (1342, settembre 1, Barcelona).

⁶⁵ ACA, C, Reg. 518, f. 224v; ACB, *Llibres Extra-vagants. Comptes de particulars, oficis, comerciants, industrials, companyies, etc.* Llibre de "deu i deig" de Joan Benet: 1334-1338, f. 16r e f. 17r.

⁶⁶ ACA, C, Reg. 1011, ff. 52r-v (1341, maggio 26, Tarragona). Un riferimento agli appaltatori (*compradors*) si trova nelle *ordinacions* dei consiglieri, cfr. J. Armangué i Herrero, "Le prime 'Ordinanze' di Castello di Cagliari (1347)", p. 37 (cap. 40), p. 48 (cap. 110, 111), p. 49 (cap. 112, 113, 114, 116, 117).

⁶⁷ ACA, C, Reg. 1025, f. 45r (1355, marzo 16, Cagliari).

⁶⁸ Cfr. J. Armangué i Herrero, "Le prime 'Ordinanze' di Castello di Cagliari (1347)", pp. 19-80.

⁶⁹ Si vedano le considerazioni di Pere Verdés Pijuan sul caso di Cervera, cfr. P. Verdés Pijuan, "La gestión de los impuestos indirectos municipales", p. 174: «los regidores municipales optaban habitualmente por arrendar el impuesto, ya que era la forma más cómoda y segura de obtener un mínimo de ingresos garantizado y, al mismo tiempo, de ahorrarse los gastos de recaudación».

gestione dei diritti regi dati in appalto (*arrendament*) proprio a partire dagli anni Trenta del XIV secolo⁷⁰.

Non tutte le disposizioni del *Coeterum* trovarono sistematica applicazione negli anni successivi, soprattutto a causa dell'utilizzo improprio delle entrate fiscali da parte dei *consellers*⁷¹. I rilievi della corte regia sulla destinazione effettiva degli introiti furono piuttosto frequenti e oggetto di tensioni tra sovrano e città. Negli anni 1335, 1338 e 1341 il re predispose un'inchiesta sulle spese dell'*universitas* affidandola ai *reformadors*⁷², mentre ancora nel 1338 una commissione formata da ufficiali del Regno (amministratore, governatore, luogotenente del maestro razionale) fu incaricata della verifica contabile delle entrate e delle uscite relative alle *imposicions*⁷³.

Le soluzioni adottate riflettono il tentativo da parte della corte regia di trovare un punto d'equilibrio tra l'azione di controllo e le istanze municipali. In questo modo il sovrano evitava il ricorso a provvedimenti più netti, dopo un primo tentativo in direzione opposta attuato nel 1335, quando le *imposicions* vennero interamente trasferite nelle mani dell'amministratore generale⁷⁴; con una scelta meno penalizzante per la municipalità, nel 1338 gli introiti fiscali furono affidati ad una commissione formata dal *batlle* regio e da due rappresentanti della città, uno dei quali individuato dagli stessi consiglieri e l'altro dal governatore generale⁷⁵; nello stesso anno, in una concessione di due giorni successiva, la commissione doveva essere composta dal *batlle*, da un *prohom* della città e dal console dei mercanti barcellonaesi a Cagliari⁷⁶; nel 1341 doveva invece comprendere tre *probi homines*, uno scelto dalla corte regia, uno dal consiglio cittadino e uno dai mercanti⁷⁷; infine, nel 1345, il re affidò

⁷⁰ Cfr. C. Manca, "Notes sobre l'administració de la Sardenya", pp. 71-91.

⁷¹ ACA, C, Reg. 518, f. 164v e f. 179v (s.l., s.d.); ACA, C, Reg. 1008, f. 86r (1338, gennaio 17, Valencia); ACA, C, Reg. 1009, f. 182r (s.l., s.d.); ACA, C, Reg. 1011, f. 115r (1341, settembre 1, Montblanc).

⁷² ACA, C, Reg. 518, f. 179v (s.l., s.d.); ACA, C, reg. 1009, f. 182r (s.l., s.d.).

⁷³ ACA, C, Reg. 1008, f. 86r (1338, gennaio 17, Valencia).

⁷⁴ ACA, C, Reg. 518, f. 179v (s.l., s.d.).

⁷⁵ ACA, C, Reg. 1008, ff. 162r-v (1338, luglio 9, Zaragoza).

⁷⁶ ACA, C, Reg. 1008, f. 151v (1338, luglio 11, Zaragoza).

⁷⁷ ACA, C, Reg. 1009, f. 182r (s.l., s.d.).

l'amministrazione delle *imposicions* al *clavari* della città, ufficiale nominato in seno al consiglio municipale⁷⁸.

Interventi riguardarono anche la rendicontazione dell'attività fiscale: originariamente l'operazione non prevedeva l'intervento degli ufficiali regi, finchè nel 1339 si stabilì che dovessero parteciparvi anche il governatore e l'amministratore generale, mentre nel 1345 i consiglieri furono obbligati a *reddere rationem* annualmente al maestro razionale («teneantur anno quolibet magistro racionali curie nostre reddere rationem»)⁷⁹. Modifiche che però non ebbero carattere strutturale, trattandosi di provvedimenti adottati per far fronte a precise contingenze. Già nel 1348, ad esempio, il consiglio municipale ricevette facoltà di imporre le tasse senza dovere ricorrere al consenso del governatore⁸⁰.

Discorso a parte è quello della diversa destinazione degli introiti fiscali decisa o autorizzata dal sovrano: in un caso si riscontra l'impiego coatto della metà delle *imposicions* di Cagliari per finanziare le spese militari necessarie alla difesa della città di Sassari, assediata dai Doria⁸¹; in altre occasioni, le entrate delle *imposicions*, dietro richiesta degli stessi consiglieri municipali, furono assegnate al pagamento del debito, con sviluppi su cui torneremo nel paragrafo successivo.

⁷⁸ ACA, C, Reg. 1014, f. 36v (1345, settembre 26, Perpignan).

⁷⁹ ACA, C, Reg. 1014, f. 36v (1345, settembre 26, Perpignan).

⁸⁰ Cfr. S. Lippi, *L'Archivio Comunale di Cagliari*, p. 170, Pergamena 229 (1342, settembre 1, Barcelona).

⁸¹ ACA, C, Reg. 1020, ff. 66r-67r (1352, febbraio 20, Barcelona): «ítem volem e manam que per vos dit governador e per l'aministrador sia presa a mans de la nostra cort la meytat de les imposicions de Castell de Càller la qual ensemps ab l'altra moneda damunt dita volem que sia convertida en lo sou dels dits L cavalls armats e C servents e sobre açò scrivim nos per nostra letra als prohòmens del dit Castell de Càller» (f. 66v). Cfr. inoltre ACA, C, Reg. 1020, ff. 70v-71r (1352, febbraio 15, Barcelona).

4. *La difesa degli spazi fiscali previsti con il Coeterum e la negoziazione per la concessione di imposicions.*

A differenza di quanto avvenne durante il XIV secolo nella Corona d'Aragona, dove l'impulso per lo sviluppo della fiscalità municipale proveniva dalle richieste di finanziamento del re⁸², per il caso di Cagliari si può parlare di un procedimento inverso, per quanto non manchino testimonianze anche nell'altro senso. Uno degli strumenti di connessione tra municipio e corte regia fu quello delle ambasciate⁸³, così come già visto per Bonaria. *Embaxiatores, nuncios, syndicos, procuratores* di volta in volta sottoposero al re (o al governatore) l'esigenza di coprire le crescenti spese cittadine, richiamando al rispetto delle condizioni stabilite nel *Coeterum* e denunciando gli illeciti in ambito fiscale. L'ambasciata fungeva al tempo stesso da fattore legittimante: attraverso di essa prendeva forma la "voce di un'élite"⁸⁴, quella municipale, la quale a sua volta,

⁸² Cfr. M. Sánchez Martínez, "La monarquía y las ciudades", pp. 43-64. È ben noto il funzionamento di tale meccanismo in Catalogna, dove il motore della fiscalità municipale, nel corso del XIV secolo, fu alimentato dalla stessa corte regia: la necessità di liquidità da parte di quest'ultima portò il sovrano in diverse occasioni a chiedere alle città finanziamenti straordinari, per la copertura dei quali gli stessi municipi ottennero la possibilità di riscuotere *imposicions*. Come chiariscono Manuel Sánchez Martínez e Pere Ortí Gost, infatti, «fueron los cada vez más frecuentes y cuantiosos donativos concedidos al monarca por las ciudades y villas del realengo los generadores del sistema fiscal de los municipios catalanes»: M. Sánchez Martínez - P. Ortí Gost, "La Corona en la génesis del sistema fiscal municipal en Cataluña (1300-1360)", p. 233.

⁸³ Per un'analisi delle ambasciate inviate dai consiglieri di Cagliari al sovrano cfr. S. Petrucci, *Cagliari nel Trecento*, pp. 1103-1109; cfr. inoltre A.M. Oliva - O. Schena, "«Rahó es que la Magestat vostra sapia»", pp. 335-385. Sulle forme della negoziazione cfr. M.T. Ferrer Mallol - J.M. Moeglin - S. Péquignot - M. Sánchez Martínez (eds.), *Negociar en la Edad Media*, in particolare i saggi di M. Sánchez Martínez, "Negociación y fiscalidad en Cataluña", pp. 123-156; P. Verdés Pijuan, "Car vuy en la cort no s'i fa res sens diners", pp. 185-214; P. Corrao, "Forme della negoziazione politica", pp. 241-261. Cfr. inoltre Ch. Guilleré, "La fiscalité d'une ville catalane", pp. 317-333.

⁸⁴ Cfr. P. Corrao, "Forme della negoziazione politica", p. 249, nota 16; l'espressione è utilizzata da Ch. Dalli, "Capitoli: The Voice of an Elite", p. 5: «these petitions became the voice of an elite, rather than the voice of the elite».

mediante il contatto con la corte regia e la conseguente acquisizione (seppur temporanea) di poteri in ambito fiscale, otteneva «il consolidamento e la legittimazione del proprio ruolo nella società locale»⁸⁵.

Un primo esempio è relativo al 1337, quando gli ambasciatori Pere Sobirats e Francesc Resta furono inviati da Cagliari a Sassari, dove in quel momento si trovava il governatore generale, con lo scopo di ottenere la proroga delle *imposicions* che nei due anni precedenti erano già state introdotte in città⁸⁶. La richiesta arrivava in un momento di grossa difficoltà finanziaria per il municipio, messo alla prova da un debito che si attestava oltre le 2.500 lire di alfonsini minuti, mancando il denaro sufficiente per coprire le spese per la manutenzione delle infrastrutture portuali. Secondo i calcoli degli stessi consiglieri, per riparare la palizzata che delimitava lo scalo cagliaritano sarebbero state necessarie 1.100 lire di afonsini minuti: perciò il governatore autorizzò il consiglio alla riscossione di *imposicions* per un ulteriore anno.

Tra il giugno e il luglio del 1331, un'ambasciata dei *missatgers* Guillem Olzina e Pere Serra sottopose all'attenzione dei *reformadors* e, attraverso di essi, del sovrano una serie di richieste avanzate dai consiglieri di Cagliari, articolate in ventitré capitoli⁸⁷. Tra le diverse problematiche affrontate emerge quella del mancato rispetto di alcune condizioni che costituivano il tessuto fondamentale dell'ordinamento privilegiato della città: l'accusa era indirizzata agli ufficiali regi, segnatamente all'amministratore generale, i quali «contra forma dels privilegis del dit Casteyl» riscuotevano imposte non autorizzate dal re in ambito urbano, oltre ad applicare le tasse doganali agli abitanti catalano-aragonesi della città, che invece ne erano esenti⁸⁸. La risposta del sovrano andò incontro alle aspettative dei consiglieri, poiché quelle imposte («*exaccions, imposicions e tributs*») ritenute illegittime e inconsuete («*no leguts ne acustumats*»)

⁸⁵ P. Corrao, "Forme della negoziazione politica", p. 249.

⁸⁶ ACC, Pergamena 208 (1337, gennaio 19, Sassari).

⁸⁷ Cfr. R. Conde y Delgado de Molina - A. M. Aragón Cabañas, *Castell de Càller*, pp. 257-276 (*Addenda*).

⁸⁸ *Ibi*, p. 260, pp. 272-273 e pp. 273-274 (cap. II, XXII e XXIII).

furono abrogate, le tariffe arbitrariamente modificate ed aumentate vennero ristabilite, mentre fu ribadita la franchigia doganale per i catalano-aragonesi⁸⁹. In un altro caso, invece, il sovrano difese l'operato degli ufficiali regi, i quali, secondo la denuncia dei consiglieri, costringevano gli stessi *consellers* ad utilizzare le entrate fiscali per la manutenzione di ponti, strade, porte e altre infrastrutture: i magistrati cittadini ritenevano che queste voci esulassero dalle spese previste dal *Coeterum*, mentre per il re ricadevano tra le spese comuni dell'*universitas*, e pertanto stabili che dovessero essere finanziate attraverso le *imposicions*⁹⁰.

Non sempre le ambasciate ebbero come argomento l'operato degli ufficiali regi: i consiglieri ne fecero anche uno strumento di supplica per ottenere dal sovrano un rispensamento o un'attenuazione di quelle decisioni che, dal punto di vista degli stessi rappresentanti municipali, penalizzavano la città, sino ad arrivare ad esprimere apertamente la loro contrarietà rispetto alle disposizioni regie. Così la municipalità fece sentire la sua voce in merito ai provvedimenti del gennaio-settembre 1338, a cui si è già fatto riferimento, attraverso i quali i *consellers* furono obbligati a presentare i conti del loro operato al luogotenente del maestro razionale, mentre le entrate delle *imposicions* furono assegnate ad una commissione mista, espressione del potere regio (per 2/3) e municipale (per 1/3)⁹¹. Per ovviare a queste pesanti restrizioni, la municipalità inviò una supplica tramite Francesc Resta e Bernat de Faro, «nunciis et sindicis dicte universitatis», chiedendo il ripristino delle condizioni precedenti. La documentazione non si sofferma sui dettagli della contrattazione: sappiamo però che già l'anno seguente la situazione venne ristabilita secondo le richieste avanzate dagli ambasciatori, anche se il sovrano volle mantenere un certo controllo sulla rendicontazione, poiché i *consellers* avrebbero dovuto presentarla sì ai loro successori nella

⁸⁹ *Ibidem*; cfr. inoltre P.F. Simbula, *L'organizzazione portuale di una città medievale*, pp. 123-128.

⁹⁰ Cfr. R. Conde y Delgado de Molina - A. M. Aragó Cabañas, *Castell de Càller*, p. 262 (cap. VI).

⁹¹ ACA, C, Reg. 1009, ff. 340v-341r (1339, luglio 2, Barcelona).

carica di anno in anno, come stabilito dal *Coeterum*, ma alla presenza del governatore generale e dell'amministratore generale.

Un'altra ambasciata inviata a corte nell'agosto del 1342 ebbe invece lo scopo di manifestare l'opposizione dei consiglieri alla decisione del re di finanziare i salari dei custodi delle torri e delle porte della città di Cagliari attraverso le *imposicions*. Il punto su cui insistettero i rappresentanti municipali, oltre a lamentare come il provvedimento stesse danneggiando le finanze cittadine, fu quello del richiamo alla prassi sino a quel momento adottata, che prevedeva l'impiego delle entrate doganali, o in alternativa di altri diritti regi, per pagare i suddetti salari⁹². Il re riconobbe le ragioni dei consiglieri, stabilendo che il pagamento avvenisse secondo consuetudine attraverso le entrate doganali⁹³ e ordinando al governatore la restituzione in favore del municipio degli introiti fiscali utilizzati per coprire quelle spese⁹⁴. Ancora, in una successiva ambasciata del 1345, i consiglieri presero posizione contro l'abrogazione delle *imposicions* sul vino decisa dal sovrano, il quale aveva ritenuto che gli stessi *consellers* fossero andati contro i principi affermati nel *Coeterum* («in derogationem ac lesionem dicti privilegi»): tuttavia il re accolse la supplica e ritornò sui suoi passi ordinando il ripristino dell'imposta⁹⁵.

Attraverso le ambasciate i consiglieri intendevano ampliare il loro campo d'azione. In particolare un'ambasciata del 1342 fu il canale per l'apertura di quella che potremmo considerare una nuova fase dell'amministrazione finanziaria del municipio: in quell'occasione, infatti, i consiglieri chiesero al sovrano di poter utilizzare le *imposicions* non per coprire le spese generiche dell'*universitas* o per la costruzione di infrastrutture, ma per finanziare il debito cittadino⁹⁶. Abbiamo già fatto riferimento all'indebitamento della città, ricordando come i consiglieri presero a pretesto la precaria situazione finanziaria del municipio per ottenere ulteriori fonti di

⁹² ACA, C, Reg. 1012, f. 11r (1342, agosto 25, Barcelona).

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ ACA, C, Reg. 1012, f. 14r (1342, agosto 28, Barcelona).

⁹⁵ ACA, C, Reg. 1014, ff. 36r-v (1345, settembre 26, Perpignan).

⁹⁶ ACA, C, Reg. 1012, ff. 15r-v (1342, settembre 1, Barcelona).

introito; inoltre, lo stesso consiglio in anni precedenti ricorse alle entrate fiscali per restituire somme ricevute a credito, presumibilmente attingendo a quella quota di *imposicions* che essi potevano destinare alle spese dell'*universitas* (è questo il caso del maggio del 1336, quando i *consellers* e i *jurats* di Cagliari, ricevuto un prestito da parte del mercante barcellonese Pericó Maeller, si impegnarono a restituirlo con l'entrata dell'appalto delle *imposicions* dell'anno successivo)⁹⁷. Solo nel 1342, però, il re concesse le *imposicions* con lo scopo preciso di permettere alla città di far fronte al pesante indebitamento («gravi mole debitorum»): per la durata di un biennio i consiglieri poterono dunque utilizzare quanto riscosso per pagare i creditori («vobis sit licitum et permissum convertatis et convertere valeatis in solutionibus debitorum universitatis eiusdem»)⁹⁸.

L'ottenimento di imposte da mettere al servizio del debito segnò un cambio di marcia nella costruzione della finanza cittadina, da quel momento basata sul legame a filo doppio tra indebitamento e *imposicions*, i cui esiti e sviluppi meriterebbero ulteriori approfondimenti⁹⁹. Qui ribadiamo solo come l'ambasciata del 1342, per le motivazioni addotte, mostri la forza contrattuale dei consiglieri, capaci di dare un nuovo impulso alla fiscalità municipale.

Infine, un diverso livello di contrattazione tra re e città è quello basato sulla richiesta di finanziamenti da parte del primo alla seconda. Come già detto, si tratta di una dinamica che, stando alle fonti, non fu determinante (in termini di continuità) nella costruzione della fiscalità municipale, sebbene permise al consiglio cittadino di rafforzarsi ulteriormente. La documentazione non viene in soccorso

⁹⁷ ACC, Pergamena 203 (1336, maggio 10, Cagliari). Secondo Lippi i tre tagli presenti sulla pergamena indicano che il debito era stato saldato, cfr. S. Lippi, *L'Archivio Comunale di Cagliari*, p. 164.

⁹⁸ ACC, Pergamena n. 229 (1342, settembre 1, Barcelona).

⁹⁹ La documentazione non permette di stabilire se si trattasse di un debito a breve o a lungo termine. Per le forme di credito nella Catalogna del Trecento cfr. i lavori contenuti in M. Sánchez Martínez (coord.), *El món del crèdit a la Barcelona medieval*; Idem (ed.), *La deuda pública en la Cataluña bajomedieval*, e la bibliografia ivi citata. Per un'analisi dettagliata del debito in ambito municipale cfr. P. Verdés Pijuan, "Per ço que la vila no vage a perdició".

nella ricostruzione di questo processo poiché riporta solamente l'esito delle trattative: una traccia importante arriva tuttavia dai riferimenti alle *ajudas*, termine attraverso cui si indicavano tanto gli "aiuti" finanziari invocati dalla corte regia quanto gli "aiuti" forniti dalle città in risposta a quelle stesse richieste e non ultimo gli strumenti fiscali impiegati per soddisfarle. Un esempio in tal senso è quello relativo all'*ajuda* richiesta dal re in occasione della guerra contro Genova, quando nel 1333 il sovrano inviò in Sardegna il *procurador* Ramon Savall per chiedere il versamento di un *subsidi*, indicando al contempo le modalità del prelievo¹⁰⁰. Savall avrebbe dovuto chiedere ai «consellers, jurats ac prohòmens de la universitat» di Cagliari di contribuire attraverso «la meytat de la treta», cioè quel 50% degli introiti sul dazio dei cereali già concesso dal re alla città nel 1331 per finanziare il ripopolamento della stessa¹⁰¹. L'accordo finale tra Ramon Savall, il governatore generale e i consiglieri di Cagliari prevedeva il versamento in *ajuda* dei $\frac{4}{5}$ della quota incamerata dalla città, per la durata di un biennio¹⁰². *Ajudas* furono riscosse anche negli anni successivi, come dimostra la loro menzione, relativamente ai cereali e al vino, nelle *ordinacions* dei consiglieri di Cagliari¹⁰³.

¹⁰⁰ ACA, C, Reg. 515, f. 15r (s.l., s.d.) e f. 21r (s.l., s.d.).

¹⁰¹ S. Petrucci, "Un progetto di Alfonso il Benigno per Cagliari (1332)", pp. 557-558: «il sovrano s'impegnava a pagare le stime degli *alberchs* del castello che erano stati assegnati ai *pobladors* catalani passati da Bonaria al castello di Cagliari, in evidenti difficoltà finanziarie, servendosi della metà delle entrate della *treta*, la cui raccolta era affidata ad un rappresentante dei consiglieri e ad uno del doganiere o dell'amministratore»; *ibi*, p. 567: «la guerra costrinse a far mutare destinazione alla metà della *treta*, dal pagamento delle stime delle case al finanziamento dello sforzo bellico contro genovesi e saraceni, contribuendo a far trascinare per anni le operazioni di revisione e pagamento delle stime, di assegnazione delle case e verifica della reale residenza dei titolari degli immobili».

¹⁰² *Ibidem*, nota 85; S. Lippi, *L'Archivio Comunale di Cagliari*, pp. 155-156, Pergamena 170 (1333, giugno 23, Montblanc); ACA, C, Reg. 515, ff. 118r-120r (1333, giugno 23, Montblanc). Nei registri del mercante barcellonese Joan Benet, a cui si è già fatto riferimento, è riportato il pagamento delle *ajudas* sui cereali, cioè delle imposte che funsero da contropartita per la stessa concessione, cfr. M. Marsá, "Le relazioni commerciali tra Cagliari e Barcellona", p. 95

¹⁰³ Cfr. J. Armangué i Herrero, "Le prime 'Ordinanze' di Castello di Cagliari (1347)", pp. 37, 48-50, 53-54 (cap. 40, 110-114, 116-120, 136).

Successivamente il sovrano chiese ed ottenne *graciosament* diverse somme dai *consellers* cagliaritari, sebbene non sia espresso chiaramente quali cespiti fiscali siano ricaduti nelle trattative¹⁰⁴. La documentazione consente invece di chiarire l'oggetto e la contropartita della contrattazione che avvenne nel 1355 tra Pietro IV, allora in Sardegna per la celebrazione del Parlamento, e i consiglieri di Cagliari. Ancora una volta si trattava della richiesta di una *ajuda* («in auxilium expensarum») per finanziare l'esercito, somma fissata in 5.000 fiorini d'oro, mentre la contropartita si concretizzò nella concessione di *imposicions*. Non solo: con l'intento dichiarato di voler agevolare ulteriormente il municipio, il sovrano si impegnò a pagare egli stesso le *imposicions* per un anno durante la sua presenza in città:

per nos seu illustrem Alionorem reginam Aragone coniugem nostram carissimam ac per nobiles barones milites et generosos ac curiales et quoscunque alios cuiuscumque legis status seu prehemencie sunt vel erunt ad dictam civitatem seu eius dependencia venientes aut nostro nomine seu ipsorum ementur seu vendentur teneamur et teneantur solvere et contribuere in impositionibus supradictis¹⁰⁵.

Il pagamento delle *imposicions* da parte del sovrano era un fatto ordinario, così come ricordato dai capitoli del donativo approvati in diverse *Corts* durante il XIV secolo¹⁰⁶, per quanto non esente da

¹⁰⁴ Cfr. G. Meloni, "Documenti demografici ed economici", pp. 13-67.

¹⁰⁵ ACA, C, Reg. 1024, ff. 136v-137r (1355, aprile 17, Cagliari). I registri dell'amministratore generale, in cui sono riportate le somme pagate all'ufficiale municipale incaricato del prelievo (il «cullidor de la imposició de Càller»), fanno fede dell'attuazione dell'accordo («lo senyor rey s'obligà un any a pagar les imposicions del dit Castell de Càller»): ACA, RP, MR, Reg. 2079, ff. 89v e 98r. Pietro IV rimase a Cagliari sino al 26 agosto 1355, per poi spostarsi ad Alghero e lasciare la Sardegna alla volta della Catalogna il 6 settembre dello stesso anno, cfr. J. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, libro VIII, cap. LIX, p. 275.

¹⁰⁶ Così è affermato, ad esempio, nelle *Corts* di Vilafranca del Penedès - Barcellona del 1353 e nelle *Corts* di Barcellona del 1354, cfr. M. Sánchez Martínez - P. Ortí Gost, *Corts, Parlaments i fiscalitat a Catalunya*, p. 114, p. 138 (rispettivamente: *Corts* del 1353, capitolo 34; *Corts* del 1354, capitolo 13): «Item, que vós, senyor, e la senyora regina e tots de la casa vostra e de la senyora regina e totes altres persones, de qualche estament o condició sien, paguen e hajen a pagar en les dites imposicions». Cfr. inoltre M. Turull Rubnat - P. Verdés Pijuan, "Sobre la hisenda

conflittualità¹⁰⁷. La negoziazione mette in risalto la forza contrattuale acquisita in questi decenni dai consiglieri; d'altra parte, si rileva la capacità del sovrano di mettere le mani sulle risorse del municipio in un momento di difficoltà finanziaria per la corte regia¹⁰⁸. È notevole

municipal", pp. 136-140 (paragrafo 3.5. *Contribució en les imposicions*), in particolare p. 140: «L'any 1537 el braç reial demanava que qualsevol persona, de qualsevol estament o condició, inclós el rei i la seva família i exceptuant solament clergues i religiosos, estés obligada a pagar les imposicions en les ciutats, viles i llocs reials del principat». Il braccio reale si richiamava in particolare a un privilegio concesso da Pietro IV a Zaragoza il 4 marzo 1353 e agli atti delle *Corts* tenute dallo stesso sovrano a Montsó nel 1363, in cui «és disposat que qualsevol persona de qualsevol estament o condició sie, etiam la persona de vostra majestat y de la senyora reyna y del primogènit e infants e família e cosas lurs, y de totes altres personas, sien de guerra o no, excepto clergues y religiosos, són obligats en pagar y contribuir a las imposicions de la ciutats, vilas y locs reials del dit principat e comtats», *ibi*, p. 134, nota 35.

¹⁰⁷ In occasione dell'arrivo di Martino I a Barcellona nel 1397, i consiglieri municipali rivendicarono il diritto di applicare le *imposicions* anche sul re, dopo che gli acquirenti inviati dallo stesso sovrano si erano opposti, cfr. R. Grau i Fernández, *Joan Fiveller, Ferran I i les imposicions municipals*, p. 57: «Els compradors enviats pel rei i la reina es negaren a pagar els recàrrecs sobre vitualles o mercaderies i els consellers de la ciutat van recórrer davant el monarca. Martí l'Humà i la seva família es creien exempts de tal pagament, però, en qualsevol cas, el rei va procedir a consultar el seu vicecanceller. Aquest darrer, "hoïts los dits Consallers e la part d'aquesta Ciutat", va determinar que la família reial era obligada a pagar les imposicions municipals, "sagons forma dels privilegis e concessions atorgats a aquesta ciutat e ús e costum observat en temps passat" per "los senyors Reys e Reynes passats e llurs infants"»; su questo e su altri casi simili si era già espresso Carreras i Candi, cfr. F. Carreras i Candi, *La ciutat de Barcelona*, pp. 666-669; cfr. inoltre J. Broussolle, "Les impositions municipales de Barcelone de 1328 à 1462", pp. 137-139. Sullo stesso tema sono tornati successivamente M. Turull Rubinat - P. Verdés Pijuan, "Sobre la hisenda municipal", p. 140; M. Raufast Chico, "¿Un mismo ceremonial para dos dinastías?", pp. 112-113. Più in generale sulla resistenza al pagamento delle imposte municipali (*tallas, imposicions, onzes*) nei municipi catalani tra XIII e XIV secolo cfr. J. Morelló Baget, "Les résistances à l'impôt dans les municipalités catalanes", pp. 399-426, in particolare le pp. 412-418 (paragrafo II. *Résistances aux impositions*): «Le paiement des impôts indirect suscita aussi des débats pour savoir si les personnes de haute lignée, comme les monarques eux-mêmes et les membres de la famille royale, y étaient assujetties, ce qui était déjà prévu dans certaines dispositions des Cortes datant du milieu du XIVe siècle, bien qu'il ait été difficile de les faire respecter dans la pratique», p. 416.

¹⁰⁸ Significativamente Petrucci evidenzia come «il Cerimonioso giunse a dare in

infine come la negoziazione sia stata effettuata a margine delle sedute parlamentari, durante le quali Pietro IV non richiese il versamento del donativo¹⁰⁹.

Negli anni successivi, con la ripresa delle ostilità tra Aragona e Arborea, si sarebbe riaperto per la corte regia il fronte delle emergenze finanziarie. Cagliari non sarà esente dalla richiesta di *ajudas*¹¹⁰: allo stato degli studi non è però possibile valutarne la ricaduta sulla fiscalità municipale, né cogliere eventuali variazioni delle forme della negoziazione. A questo proposito è possibile tuttavia notare come la città sin dagli anni Trenta del XIV secolo, prima per far fronte alla guerra contro Genova e poi per arginare le ribellioni dei Doria, fosse stata chiamata a contribuire finanziariamente per questioni che interessavano rispettivamente la Corona e l'intero Regno di Sardegna, ritagliandosi, oltre allo spazio fiscale di cui si è detto, un ruolo di autorevole interlocutore del sovrano, investendo una sfera ben più ampia di quella strettamente fiscale, che sarebbe giunta a influenzare gli stessi equilibri politici tra re e città.

5. Bibliografia

Alcover, Antoni Maria. *Diccionari català-valencià-balear*, tt. I-X, Editorial Moll, Palma de Mallorca, 1988.

pegno lo scettro e la corona – i simboli dell'autorità rivendicata – a mercanti che gli avevano prestato somme di denaro»: S. Petrucci, *Cagliari nel Trecento*, p. 1261.

¹⁰⁹ Sulla mancata richiesta del donativo cfr. G. Meloni (a cura di), *Il Parlamento di Pietro IV d'Aragona (1355)*, pp. 152-153.

¹¹⁰ Cfr. S. Lippi, *L'Archivio Comunale di Cagliari*, p. 185, Pergamena 283 (1369, aprile 1, Cagliari) e 284 (1360, aprile 1, Cagliari). Nel 1369 il riformatore del Capo di Cagliari e Gallura concesse alla città di Cagliari di appaltare il diritto del vino e del grano e dell'orzo al fine di poter sostenere le spese «ratione urgentis guerre nunc vigentis in insula Sardinie occasione rebellionis Judicis Arboree» (Pergamena 283). Nel 1374 il re destinò una parte degli introiti derivanti dalle *imposicions* per «l'acquisto di vettovaglie, scarseggianti in quel momento, per uso delle milizie e degli abitanti della città, sino al termine della guerra», M. Pinna, *Il magistrato civico di Cagliari*, p. 42.

- Armangué i Herrero, Joan. "Le prime 'Ordinanze' di Castello di Cagliari (1347)", in *Insula. Quaderno di cultura sarda*, 2, 2007, pp. 19-80.
- Broussolle, Jean. "Les impositions municipales de Barcelone de 1328 à 1462", in *Estudios de Historia Moderna*, 5, 1955, pp. 1-164.
- Carreras i Candi, Francesch. *La ciutat de Barcelona*, Barcelona, Establiment editorial de Albert Martín, 1916 (Geografia general de Catalunya, vol. II).
- Conde y Delgado de Molina, Rafael – Aragón Cabañas, Antonio Maria. *Castell de Càller. Cagliari catalano-aragonese*, Cagliari, C.N.R., 1984.
- Contu, Maria Rosaria. "Bonaria roccaforte catalano-aragonese: quale natura giuridica?", in *Quaderni Bolotanesi*, 12, 1986, pp. 139-148.
- Corrao, Pietro. "Forme della negoziazione politica nel Regno di Sicilia fra Trecento e Quattrocento", in Maria Teresa Ferrer Mallol – Jean-Marie Moeglin – Stéphane Péquignot – Manuel Sánchez Martínez (a cura di), *Negociar en la Edad Media / Négociar au Moyen Âge*. Actas del Coloquio celebrado en Barcelona los días 14, 15 y 16 de octubre de 2004, Barcelona, CSIC, 2005, pp. 241-261.
- Dalli, Charles. "Capitoli: The Voice of an Elite", in Stanley Fiorini (a cura di), *Proceedings of the history Week 1992*, Malta, Malta Historical Society, 1993, pp. 1-18, <<http://www.geocities.ws/thierens-william/proceedingsofhistoryweek1992/capitoli>> (17 dicembre 2013).
- Day, John. "La Sardegna e i suoi dominatori dal secolo XI al secolo XIV", in *Storia d'Italia. La Sardegna medioevale e moderna*, X, Torino, UTET, 1984, pp. 9-186.
- Di Tucci, Raffaele. *Il libro verde della città di Cagliari*, Cagliari, Società editoriale italiana, 1925.
- Ferrer Mallol, Maria Teresa – Moeglin, Jean-Marie – Péquignot, Stéphane – Sánchez Martínez, Manuel (a cura di), *Negociar en la Edad Media / Négociar au Moyen Âge*. Actas del Coloquio celebrado en Barcelona los días 14, 15 y 16 de octubre de 2004, Barcelona, CSIC, 2005.
- Gessa, Ester. "Istituzioni alimentari nella Cagliari aragonese: il mostazaffo", in *Archivi per la storia dell'alimentazione*, Atti del convegno (Potenza-Matera, 5-8 settembre 1988), I-III, Roma, Ministero per i beni culturali e ambientali. Ufficio centrale per i beni archivistici, 1995, I, pp. 590-607.

- “La gabella del vino a Cagliari (secc. XIV-XVIII)”, in Mario Da Passano - Antonello Mattone - Franca Mele - Pinuccia Franca Simbula. *La vite e il vino. Storia e diritto (secoli XI-XIX)*, I-II, Carocci, Roma, 2000, I, pp. 229-243.
- Grau i Fernández, Ramon. “Joan Fiveller, Ferran I i les imposicions municipals de Barcelona. Repàs a un mite històric”, in *Barcelona. Quaderns d'història*, 2/3, 1996, pp. 53-99.
- Guilleré, Christian. “La fiscalité d'une ville catalane à travers la correspondance royale (XIIIe-Xve siècle). L'exemple géronais”, in Denis Menjot - Manuel Sánchez Martínez (a cura di), *Fiscalidad de Estado et fiscalidad municipal en los reinos hispánicos medievales*, Madrid, Collection de la Casa de Velázquez (92), 2006, pp. 317-333.
- Lalinde Abadia, Jesús. *La Corona de Aragón en el Mediterraneo Medieval (1229-1479)*, Zaragoza, CSIC, 1979.
- “La «Carta de Logu» nella civiltà giuridica della Sardegna medievale”, in Italo Birocchi - Antonello Mattone (a cura di). *La Carta de Logu d'Arborea nella storia del diritto medievale e moderno*, Roma-Bari, Laterza, 2004, pp. 13-49.
- Lippi, Silvio. *L'Archivio Comunale di Cagliari. Sezione Antica. Relazione al sindaco*, Cagliari, Valdés, 1897.
- Loddo Canepa, Francesco. “Note sulle condizioni economiche e giuridiche degli abitanti di Cagliari dal secolo XI al XIX”, in *Studi Sardi*, X-XI, 1950-51, pp. 228-336.
- Manca, Ciro. *Aspetti dell'espansione economica catalano-aragonese nel Mediterraneo occidentale. Il commercio internazionale del sale*, Milano Giuffrè, 1965.
- “Notes sobre l'administració de la Sardenya catalana en el segle XIV: l'arrendament de les rendes i drets reys (1344-1347)”, in *Estudis d'història medieval*, V, 1972, pp. 71-91.
- Marsá, Maria. “Le relazioni commerciali tra Cagliari e Barcellona nella prima metà del secolo XIV”, in *Medioevo. Saggi e Rassegne*, 5, 1980, pp. 65-103.
- Mattone, Antonello - Ferrante, Carla. “Le comunità rurali nella Sardegna medievale (secoli XI-XV)”, <<http://www.dirittoestoria.it/3/-Lavori-in-Corso/Contributi/Contributi-web/Ferrante-Mattone-Comunita-rurali.htm>>.

- Meloni, Giuseppe. "Documenti demografici ed economici sulla Sardegna catalana (1350)", in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, IV (LXI), 1982, pp. 13-67.
- (a cura di). *Il Parlamento di Pietro IV d'Aragona (1355)*, Cagliari, Consiglio Regionale della Sardegna, 1993 (Acta Curiarum Regni Sardiniae. 2)
- Meloni, Giuseppe – Simbula, Pinuccia Franca – Soddu, Alessandro (a cura di). *Identità cittadine ed élites politiche e economiche in Sardegna tra XIII e XV secolo*, Sassari, Edes, 2010, pp. 5-28.
- Montagut i Estragués (de), Tomás. *El mestre racional a la Corona d'Aragó (1283-1419)*, I-II, Barcelona, Fundació Noguera, 1987.
- . "El mestre racional i Sardenya: la fiscalització de Sancho Aznares de Arbe (1355-1342)", in *La Corona d'Aragona in Italia (secc. XIII-XVIII)*, Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Sassari-Alghero 19-24 maggio 1990), voll. I-IV, Sassari-Cagliari, Carlo Delfino editore, 1993-1997, vol. II, t. I, Sassari 1995, pp. 329-350.
- Morelló Baget, Jordi. "Les résistances à l'impôt dans les municipalités catalanes (du XIII^e au XIV^e siècle): tentative de synthèse", in Denis Menjot – Albert Rigaudière – Manuel Sánchez Martínez (a cura di), *L'impôt dans les villes de l'occident méditerranéen, XIIIe-XVe siècle* (colloque tenu à Bercy les 3, 4 et 5 octobre 2001), Paris, Comité pour l'histoire économique de la France, 2004, pp. 399-426.
- Oliva, Anna Maria. "«Rahó es que la Magestat vostra sapia». La Memoria del sindaco di Cagliari Andrea Sunyer al sovrano", in *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, 105, 2003, pp. 335-385.
- Ortí Gost, Pere. "La construcció del sistema fiscal a Barcelona (segles XIII-XIV)", in *Barcelona. Quaderns d'Història*, 2/3, 1996, pp. 17-34.
- . *Renda i fiscalitat en una ciutat medieval: Barcelona, segles XII-XIV*, Barcelona, CSIC, 2000.
- Petrucci, Sandro. *Cagliari nel Trecento. Politica, istituzioni, economia e società. Dalla conquista aragonese alla guerra tra Arborea e Aragona (1323-1365)*, Dottorato europeo di ricerca in Antropologia, Storia medioevale, Filologia e Letterature del Mediterraneo occidentale in relazione alla Sardegna. Ciclo XX (a.a. 2005-2006), Sassari, Università degli Studi di Sassari, 2010, <[http://eprints.uniss.it/3-451/1/Petrucci S Tesi Dottorato 2010 Cagliari.pdf](http://eprints.uniss.it/3-451/1/Petrucci_S_Tesi_Dottorato_2010_Cagliari.pdf)>.

- .“Un progetto di Alfonso il Benigno per Cagliari (1332)”, in Franco Cardini –Maria Luisa Ceccarelli Lemut (a cura di). *Quel mar che la terra inghirlanda. In ricordo di Marco Tangheroni*, I-II, Roma, C.N.R. – Pisa, Pacini, 2007, II, pp. 553-568.
- Pinna, Michele. “Il magistrato civico di Cagliari”, in *Archivio Storico Sardo*, IX, 1914, p. 175-278.
- .“Le Ordinazioni dei Consiglieri del Castello di Cagliari del Secolo XIV”, in *Archivio Storico Sardo*, XVII, 1929, pp. 1-272.
- Putzulu, Evandro. “L’uffizio del maestro razionale del regno di Sardegna”, in *Martinez Ferrando Archivero. Miscellanea de estudios dedicados a su memoria*, Barcelona, Asociación Nacional de Bibliotecarios, Archiveros y Arqueólogos, 1968, pp. 409-430.
- .“La prima introduzione del municipio di tipo barcellonese in Sardegna. Lo statuto del Castello di Bonaria”, in *Studi storici e giuridici in onore di Antonio Era*, Padova, CEDAM, 1963, pp. 321-336.
- Raufast Chico, Miguel. “¿Un mismo ceremonial para dos dinastías? Las entradas reales de Martín el Humano (1397) y Fernando I (1412) en Barcelona”, in *En la España medieval*, 30 (2007), pp. 91-130.
- Sánchez Martínez, Manuel. “Después de Aidu de Turdu (1347): las repercusiones de los sucesos de Cerdeña en el patrimonio real”, in *La Corona d’Aragona in Italia (secc. XIII-XVIII)*. Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d’Aragona (Sassari-Alghero 19-24 maggio 1990), I-V, Sassari-Cagliari, Carlo Delfino editore, 1993-1997, vol. I, tomo II, Sassari 1995, pp. 789-809.
- (a cura di). *El món del crèdit a la Barcelona medieval*, in *Barcelona. Quaderns d’historia*, 13, 2007.
- (a cura di). *La deuda pública en la Cataluña bajomedieval*, Barcelona, CSIC, 2009.
- .“La monarquía y las ciudades desde el observatorio de la fiscalidad”, in Ángel Sesma Muñoz (a cura di). *La Corona de Aragón en el centro de su historia. 1208-1458. La Monarquía aragonesa y los reinos de la Corona*, (Zaragoza y Monzón, 1 al 4 de diciembre de 2008), Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 2010, pp. 43-64.
- .“Negociación y fiscalidad en Cataluña a mediados del siglo XIV: las cortes de Barcelona de 1365”, in Maria Teresa Ferrer Mallol – Jean-Marie Moeglin – Stéphane Péquignot – Manuel Sánchez Martínez (a cura di). *Negociar en la Edad Media / Négocier au Moyen*

- Âge, *Actas del Coloquio celebrado en Barcelona los días 14, 15 y 16 de octubre de 2004*, Barcelona, CSIC, 2005, pp. 123-156.
- Sánchez Martínez, Manuel – Ortí Gost, Pere (a cura di). *Corts, Parlaments i fiscalitat a Catalunya: els capítols del donatiu (1288-1384)*, Barcelona, Generalitat de Catalunya. Departament de Justícia, 1997 (Textos jurídics catalans. Lleis i costums. II/4).
- . *La Corona en la gènesis del sistema fiscal municipal en Catalunya (1300-1360)*, in Manuel Sánchez Martínez – Antoni Furió (a cura di), *Col·loqui "Corona, Municipis i Fiscalitat a la Baixa Edat Mitjana"*, Lleida, Institut d'Estudis Ilerdencs, 1997, pp. 233-278.
- Simbula, Pinuccia Franca – Soddu, Alessandro. *Gli spazi dell'identità cittadina tra signori e Corona nella Sardegna medievale*, in Miriam Davide (a cura di), *Identità cittadine e aggregazioni sociali in Italia, secoli XI-XV*, Convegno di studio (Trieste, 28-30 giugno 2010), Trieste, CERM, 2012, pp. 135-174.
- . "Il porto di Cagliari nel Medioevo: topografia e strutture portuali", in *Dal mondo antico all'età contemporanea. Studi in onore di Manlio Brigaglia offerti dal Dipartimento di Storia dell'Università di Sassari*, Roma, Carocci, 2001, pp.287-307.
- . *L'organizzazione portuale di una città medievale. Cagliari XIV-XV secolo*, Raleigh, Aonia, 2012.
- Tangheroni, Marco. *Aspetti del commercio dei cereali nei Paesi della Corona d'Aragona. 1. La Sardegna*, Pisa, Pacini editore, 1981.
- Todde, Giovanni. *Castel de Bonayre: il primo insediamento catalano-aragonese in Sardegna*, in *La società mediterranea all'epoca del Vespro. Atti dell'XI Congresso di Storia della Corona d'Aragona* (Palermo-Trapani-Erice, 1982), I-IV, Palermo, Accademia di Scienze, lettere e arti di Palermo, 1984, IV, pp. 335-346.
- Turull, Max. "Arca communis: dret, municipi i fiscalitat (D'una petició de privilegi fiscal al s. XVIII als orígens medievals de la fiscalitat municipal a Catalunya)", in *Initium. Revista catalana d'història del dret*, 1, 1996, pp. 581-610.
- . "Sobre la potestad tributaria del conde de Barcelona (siglos XII-XV)", in *Initium. Revista catalana d'història del dret*, 5, 2000, pp. 589-623.
- . "Sources normatives du droit municipal et fiscalité en Catalogne (XIIIe-XIVe)", in Denis Menjot - Manuel Sánchez Martínez (a cura

- di), *La fiscalité des villes au Moyen Âge (France méridionale, Catalogne et Castille) 1. Étude des sources*, Toulouse, Privat, 1996, pp. 147-161.
- Turull Rubinat, Max – Verdés Pijuan, Pere. “Gobierno municipal y fiscalidad en Cataluña durante la Baja Edad Media”, in *Anuario de Història del Derecho Español*, LXXVI, enero 2006, pp. 507-530.
- . “Sobre la hisenda municipal a *Constitucions y altres drets de Cathalunya (1704)*”, in Manuel Sánchez Martínez (a cura di), *Fiscalidad real y finanzas urbanas en la Cataluña Medieval*, Barcelona, CSIC, 1999, pp. 121-154.
- Urban, Maria Bonaria. “Da Bonaria a Castel di Cagliari: programma politico e scelte urbanistiche nel primo periodo del Regno di Sardegna Catalano-Aragonese”, in *Medioevo. Saggi e Rassegne*, 22, 1997, pp. 93-148.
- . “Nuovi elementi di storia urbana nel Regno di Sardegna: dalla fondazione di Bonaria al popolamento catalano di Castel di Cagliari”, in *Anuario de estudios medievales*, 27/2, 1997, pp. 819-859.
- Verdés Pijuan, Pere. “*Car vuy en la cort no s’i fa res sens diners*. En torno a la negociación entre la villa de Cervera y el rey durante la baja Edad Media”, in Maria Teresa Ferrer Mallol – Jean-Marie Moeglin – Stéphane Péquignot – Manuel Sánchez Martínez (a cura di), *Negociar en la Edad Media / Négocier au Moyen Âge*. Actas del Coloquio celebrado en Barcelona los días 14, 15 y 16 de octubre de 2004, Barcelona, CSIC, 2005, pp. 185-214.
- . “La gestión de los impuestos indirectos municipales en las ciudades y villa de Cataluña: el caso de Cervera (s. XIV-XV)”, in Denis Menjot – Manuel Sánchez Martínez (a cura di), *La fiscalité des villes au Moyen Âge (Occident méditerranéen). 4. La gestion de l’impôt*, Toulouse, Privat, 2004, pp. 173-190.
- . “*Per ço que la vila no vage a perjudició*”. *La gestió del deute públic en un municipi català (Cervera, 1387-1516)*, Barcelona, CSIC, 2004.
- . “Sobre la regalia d’establir *imposicions i barres* a Catalunya: la convinença de Sant Joan Despí (1370)”, in *Initium. Revista catalana d’història del dret*, 10, 2005, pp. 545-578.
- Zurita, Jeronimo. *Anales de la Corona de Aragón*, Voll. 1-8, Libros I-XX, Zaragoza 1562-1610 (edición de Ángel Canellas López, Zaragoza, Institución Fernando el Católico (CSIC), 1976-1980).

The Tuili Altarpiece's Tabernacle-Niche: Theology, Science and Religious Practices in a Late-Medieval Sardinian *Retablo*

Alberto Virdis

Alla memoria del mio maestro

Roberto Coroneo

Abstract

Two paintings in the altarpiece of St. Peter's church in the Sardinian village of Tuili, made around the year 1500 and traditionally attributed to the *Master of Castelsardo*, reveal important information about the artist's cultural background.

The aim of this study is to show how these paintings reflect the theological debates generated by the controversies involving Jews and Christians in Castile and Aragon in the second half of the fifteenth century, the theories on the status and importance of the sacred images, the practice of the ocular communion and the theories of vision diffused by Peter of Limoges' treatise *De Oculo Morali*.

Key words

Tuili Altarpiece; Master of Castelsardo; fifteenth century; Catalan-Gothic painting; Sardinia, Ocular Communion; Mass of St. Gregory; *Fortalitium Fidei*; Espina, Alonso de; Peter of Limoges; *De oculo morali*; Jewish-Christian Disputations.

Riassunto

Lo studio di due tavole della predella del retablo della parrocchiale di San Pietro a Tuili, realizzato attorno all'anno 1500 e tradizionalmente attribuito al Maestro di Castelsardo, rivelano importanti informazioni sul contesto culturale di riferimento dell'artista. Si cercherà di ricollegare queste immagini al dibattito teologico ebreo-cristiano in corso in Castiglia e Aragona nella seconda metà del '400, alle teorizzazioni sul ruolo e sulla funzione delle immagini sacre, all'importanza della pratica della "Comunione oculare" e alle teorie sulla visione diffuse in Europa dal trattato *De oculo morali* di Pietro di Limoges.

Parole chiave

Retablo di Tuili; Maestro di Castelsardo; XV secolo; pittura gotico-catalana; Sardegna; Comunione oculare; Messa di S. Gregorio; *Fortalitium Fidei*; Espina, Alonso de; Pietro di Limoges; *De oculo morali*; dispute ebreo-cristiane.

1. Introduction. – 2. *The Mass of Saint Gregory* - 3. *The debate around the Transubstantiation* – 4. *The devotion to the raising of the host in late medieval Spain* - 5. *The image in the host* - 6. *The Tabernacle Door* - 7. *Bleeding images and bleeding hosts* – 8. *Conclusion* – 9. *Bibliography*

1. Introduction

On June 4, 1500, with a notarial deed promulgated in the town of Cagliari in the presence of the notary Joan Carniçer, Joan and his wife Violante de Santa Cruz, barons of Tuili (a small center in southern Sardinia), started an annual payment for the altarpiece they had painted in the parish church of their village, dedicated to St. Peter. This altarpiece, currently in a lateral chapel of the church, was formerly placed behind the main altar. It has been attributed to a painter known by the fictive name of *Maestro di Castelsardo* (from the name of the village of Castelsardo where he painted another altarpiece considered his most remarkable work) whose *corpus* has been created by the gathering of a number of painted altarpieces and single panels now in churches and museums¹. The *retablo* of Tuili is the only work that can be securely dated and thus scholars have arranged the painter's entire production either before or after it, following a notion of evolution from the Catalan-gothic style to the coeval southern-Italian Renaissance painting or vice-versa. The opposed reading of the artist's *corpus* sought to highlight the influence of the local Sardinian painting as the reason of the artist's supposed switching from a "perspective" Italian style to an anticlassical, more autochthonous style².

* I would like to thank Prof. Herbert L. Kessler for his guidance and advices and for encouraging me to look at medieval art from a new perspective.

¹ C. Aru, "Il 'Maestro di Castelsardo'", pp. 27-54.

² For the Gothic-to-Renaissance reading see C. Aru, "Il 'Maestro di Castelsardo'", pp. 27-54 and R. Serra, *Pittura e scultura*, pp. 114-134. For the opposite reading see J. Ainaud De Lasarte, "La pittura sardo-catalana", pp. 111-123. For a reading of the painters' production in the frame of the Mediterranean culture between Spain and Italy see C. Limentani Viridis, "Dipinti fiamminghi e sardo-catalani in Sardegna", pp. 147-156 and also A. Pasolini (a cura di), *I retabli sardo-catalani*.

The Tuili altarpiece comprises six main panels, organized in two superimposed groups of three, a *predella* or *banco* with six small panels in the lower level, and a set of long and narrow *guardapols*, or panels put askew along three sides of the altarpiece to protect the main panels from dust. The main panels do not present narrative scenes, except for the Crucifixion in the second row; the other panels show standing figures of saints: Peter and Paul, the Archangel Michael, James the Greater and the Virgin enthroned with the baby Jesus among playing angels in the central panel (fig. 1). The *predella* hosts the only narrative part of the altarpiece, a set of scenes of the life of St. Peter, patron saint of the church: *The Delivery of the keys*, *the Fall of Simon Magus*, *Vocation*, *Crucifixion*. This narrative is interrupted in the middle by a protruding tabernacle-niche with three panels depicting communion and host-related images: the Mass of Saint Gregory, a standing figure of Pope Clement, and in the middle, in the actual door of the niche where the pyx with the hosts was stored, Christ resurrected (figs. 2-4).

The aim of this study is to show how the paintings in the tabernacle-niche are closely linked to analogous works of art produced in Spain in the same period and how they share the same cultural background defined by theological debates focusing on the status and the importance of sacred images generated by controversies involving Jews and Christians in all the kingdoms of the Crown of Aragon and Castile. At the same time, it will reveal how in the Sardinian artwork, the image in the host painted in the panel with the Mass of St. Gregory – real focus of the scene – is depicted in a way that suggests to the Christian beholders that they are seeing the divine prototype behind the image, that is, Christ present in the transubstantiated host. This feature is not detected in coeval Spanish depictions and marks an important difference from the Sardinian example. The socio-cultural background of fifteenth century Spain will be investigated to establish the specificity of the Spanish context and the importance given to the act of seeing the Eucharist in the kingdom of Spain and in the Spanish-influenced areas.

2. *The Mass of Saint Gregory*

The left panel of the tabernacle-niche depicts the Mass of Saint Gregory. Against a brick-wall, Pope Gregory the Great is portrayed raising the host in front of the altar; in that moment he has the vision of the Man of Sorrows emerging from the sarcophagus with the arms crossed and bearing the wounds; behind him the wooden cross is the only *arma Christi* present. Christ's torso appears vertically and unnaturally cut, probably because of an incorrect over-painting. A bishop, a cardinal standing on the background and a young helper who lifts the pope's vestment with one hand and holds a lighted candle on the other, complete the scene. The iconographical elements fit very well with the known variants of the depiction of this scene throughout Europe³.

The altar is empty; no object suggests that a liturgical service is going on, except for a lighted candle enlightening the host that Pope Gregory raises. This is not a novelty of this depiction. In several representations of the Mass of St. Gregory, in fact, it is not clear at all whether a Mass is in fact taking place or not, given a similar paucity of liturgical objects in the altar. Usually, the vision unfolding before St. Gregory was the main focus of the painted scene. But this is not the effect sought by the painter of the Sardinian *retablo*: the Man of Sorrows in this depiction is peripheral, almost askew, it does not dominate the space of the painted scene and only St. Gregory is really seeing him. This was a current feature of this subject's depiction: in some cases is difficult to trace the line of sight of the bystanders, but in many others it is clear that nobody else but St. Gregory is looking at the Man of Sorrows.

³ For an iconographical overview of the Mass of St. Gregory, see the recent project by the University of Münster <<http://gregorsmesse.uni-muenster.de/home.html>> that provides a rich iconographical *corpus*. However, this *corpus* does not include works from Southern Europe (with only some exception): neither Italy, nor Catalonia or Castile – more important for what concern this article – are included. On the diffusion of the Mass of St. Gregory in Spain see M. A. Ibáñez García, “La Misa de San Gregorio”, pp. 7-18.

The line of sight of the characters in the tabernacle niche makes clear in this example, that Gregory alone can see the Man of Sorrows; all the others look at the host that Gregory raises. The role of the host is emphatically enhanced by its size, which offered the surface for painting the Crucifixion; here, the cross on the Golgotha and the figures of the Virgin and St. John are clearly visible. The Calvary is depicted in monochrome: a grayish hue resembling a shadow. The only place where such an emphasis to the host is found is, unsurprisingly, Spain.

Sardinia strengthened its relationship with the Iberian Peninsula after 1409, when the entire island's territory, with the name of Kingdom of Sardinia, became part of the Crown of Aragon; the Santa Cruz family, who commissioned the altarpiece, had recently come to Sardinia from Spain. In 1479, the marriage of Ferdinand II of Aragon with Isabel of Castile laid the foundations for the future union of the two Iberian crowns. The culture and the art produced in Sardinia in the late fifteenth century were thus strongly linked with the Castilian-Aragonese culture, a fact that marked a decisive separation from the previous century, when the island's production was linked to that of the Italian peninsula. The rich production of Catalan *retables*, much appreciated for the ornamentation of Sardinian churches, is a phenomenon imported from abroad and not originated *in loco*. Therefore, it is logical to look for comparisons in the Iberian culture of the second half of the century, whatever the actual origin of the unknown painter may be, and to search for the reasons behind the importance accorded in the visual arts to the raising of the sacred host⁴. It will suffice to introduce a number of works of art showing this feature to identify both an important visual landmark for our altarpiece and to mark the difference from the coeval production of Northern Europe (France, Germany and the Netherlands)⁵: the panel

⁴ The raising of the host was depicted mainly in scenes of the Mass of St. Gregory but also in other depiction of miraculous masses such as the mass of St. Martin.

⁵ M. Rubin, *Corpus Christi*. Among the examples from outside Spain showing the Mass of Saint Gregory with a particular emphasis on the raising of the host, there is the panel by Henning Van der Heide from Lubeck and the panel from the Champmol (Dijon), now at the Louvre Museum.

of the Mass of Saint Gregory painted by the Castilian Diego de la Cruz around 1490 and currently in the Philadelphia Museum of Art⁶; the *predella* of the altarpiece in Tarazona (Aragon) with the same subject (fig. 5); the *predella* of the *retablo* of Nuestra Señora de los Milagros in Agreda (Soria); the *retablo* by the Maestro de Manzanillo now in the Colección Galdiano (Madrid); the *retablo* of Don Sancho de Roja now at the Prado Museum; and the Mass of Saint Gregory by Pedro Berruguete, now in the Museum of Burgos. Even if the same theme was not unknown in the rest of Western Europe, the large number of examples pertaining to a Spanish context still needs to be fully explained⁷.

3. *The debate around the Transubstantiation*

The religious debate around the Transubstantiation, the actual presence of the body and blood of Christ in the Eucharist began in the early Middle Ages, but it reached its apex in the fourteenth and fifteenth centuries. Even before, the discussion was heated in the thirteenth century by the decision of the Fourth Lateran Council held in 1215 that lay people had to take communion on Easter Day, after proper preparation and confession. The annual communion was considered mandatory but also sufficient for the whole year. The formulation of the Eucharist as the very body of Christ complicated the rite of the Communion. The raising of the host made by the priest, the

⁶ See <<http://www.flickr.com/photos/jcapaldi/6814646388/sizes/l/in/photostream/>>; for a detail of the host held by St. Gregory see <<http://www.flickr.com/photos/23247302@N07/4606339630/lightbox/>>.

⁷ Most studies on this theme have focused, until recently, on iconographic aspects, especially on the ways through which the theme could arrive in Spain from Northern Europe (M. Trens, *La Eucaristía en el arte español*; M. A. Ibáñez García, “Misa de San Gregorio”). See also P. Del Pozo Coll, “La devoción a la hostia consagrada”, which provides new material about the liturgical context of the host during the Mass and about the actual images impressed in the host: this article, however, does not explore the connections between these aspects and the theological debate going on in Spain in the second half of the fifteenth century that will be analyzed in the next pages.

only person who actually consumed the host during the Mass (except on Easter day), became thus a sort of substitute for the real communion: the host was received by seeing, in what has been called a "sacramental viewing" or an "ocular communion".

The moment of the elevation of the host was stressed by means of liturgical changes aimed at involving all the senses: the peal of bells, the burning of incense, the lighting of candles and clasping of the hands were all tools devised to focus the attention of the faithful on the moment of the consecration.

The Fourth Lateran Council did not state the dogma of the Transubstantiation: the presence of the body and blood of Christ in the host has been assumed as the orthodox position since the eleventh century but the dogma has never been stated by the Church until the Council of Trent⁸.

In the fourteenth and fifteenth century, the heretical ideas of Wyclif and the Hussites on Transubstantiation had generated the specific nuance assumed by the debate around this topic in the various regions of Europe. The analysis of the Spanish situation will show how the faithful's behavior towards the Communion rite could easily be considered as driven by popular superstition, but the peculiarity of this context and the diatribes between Christians, Jews and *conversos* in the fifteenth century will also show what led to this.

4. *The devotion to the raising of the host in late medieval Spain*

The importance the faithful gave to the moment of the host's elevation affected the importance accorded to the Mass as the whole liturgical service; this fact can explain some abuses attested in several churches where priests were accused of raising the host even before the consecration, thereby conferring a sort of miraculous power onto the elevation itself⁹. A fifteenth century text by Alfonso Madrigal

⁸ See for instance, C. Walker Bynum, "Seeing and Seeing Beyond", pp. 208-240; see also G. Macy, "The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages", pp. 11-41.

⁹ See V. Lorne Kennedy, "The Moment of the Consecration and Elevation of the Host", pp. 121-150.

Tostado clearly affirms that popular superstition assigned curative power to the host; it became common for people gathering in one church to attend the elevation of the host and then suddenly move to another church if the bells signaled that an elevation was going on there¹⁰. The Mass of Saint Gregory painted on the side of the predella of the Tarazona *retablo* clearly illustrates this custom, showing on the right side of the panel a group of people gathering at the door of the church just to assist to the elevation of the host (fig. 5).

The stress on the host is also documented in the late medieval devotional literature about the preparation of wafers with unleavened bread. In the second half of the fifteenth century the Chartusian Juan de Padilla wrote a Christological poem entitled *Retablo de la vida de Christo fecho en metro* in which some verses are devoted to the hosts: «Los acimos panes que son amasados / Sin levaduras y otras misiones / Porque huyamos las conversaciones / De los judíos herejes damnados»¹¹.

The unleavened bread was curiously seen as a way to avoid contamination by heretical Jews (*los judíos herejes*). This poem illustrates the penetration in the devotional literature of the harsh debate between Christians and Jews in Spain. The disputes between Jews and Christians in Europe and the Mediterranean date back to the first centuries of the Christian era but the issues related to the idolatry, which involve also the question of the sacred images and the adora-

¹⁰ Alfonso de Madrigal Tostado, “Tratado compuesto por el muy reuerendo señor el Tostado obispo de Avila insigne theologo al illustre señor el conde don Alvaro de Stuñiga sobre la forma que avie de tener en el oyr de la missa”, published in Alcalà de Henares in 1511, quoted in F. Pereda, *Las imágenes de la discordia*, p. 122, n. 183: «Oyendo una missa no la dexey hasta ser acabada para yr a oyr otra como acontece a muchas personas simples que quieren alçar en otra dexan la missa que estaban oyendo y van a ver como alçar» (transl.: When you are attending Mass, do not leave before it ends only to go to attend to another one as it occurs to many simple people who like to see the elevation of the host; for this reason they abandon the Mass they are attending and they go to see the elevation of the host in another Mass).

¹¹ The unleavened bread are kneaded / without leaven or other mixtures / so that we can avoid accusations /of the damned heretical Jews. See Del Pozo Coll, “La devoción a la hostia”, p. 37, n. 38.

tion of them by Christians, intensified all over western Europe from the twelfth century onward¹². Also Spain (both Castile and Catalonia-Aragon) was engaged in such debates, since the early twelfth century *Dialogus contra iudaeos* by the converted Jew Pedro Alfonso. The Jews' accusation of idolatry was countered essentially by two different answers: the first considering images as simple tools for memory, deprived of any spiritual value and with minimized importance; according to the second, the spiritual value of the sacred images reproducing the divinity was extremely important and any attack to a sacred image had to be considered a direct attack to the divinity itself included in the images¹³. This kind of disputes did not characterize only the main cultural centers of Spain, but also the minor ones; the dispute held in 1286 in Mallorca between the Genoese merchant Inghetto Contardo and a Jew who accused him of idolatry (to whom Inghetto answers using the first of the two mentioned apologies of images) attests to this kind of problem and the tensions between the two religious communities, often involving the sacred images, that were diffused even outside the capital and the main center of the Iberian kingdoms. Another important dispute, closer to the time when the altarpiece was produced, is the famous *Disputa de Tortosa* (1413-1414) between Christian theologians and rabbis. St. Vincent Ferrer, one of the participant at this dispute, defended images saying they actually kept in themselves something of the divine they represented. The controversies between Jews and Christians flared up around the fourth decade of the fifteenth century when Jews radicalized their position against images and gave origin to several disputes against Christians (for example the *Scrutinium Scripturarum*, written by the converted Jew Pablo de Santa María in 1434, or the Jewish side attack against images made by Maimónides in his *Guía de Perplejos*, translated into Spanish between 1419 and 1432).

¹² See J. C. Schmitt, "L'Occident, Nicée II et les Images du VIII^e au XIII^e", pp. 271-311. Among the several writings *adversus iudaeos* produced in Europe in the twelfth century, and mostly pertaining to a monastic culture, there are the ones by Gilbert Crispin, Guibert de Nogent and Rupert von Deutz.

¹³ See F. Pereda, "El debate sobre la imagen en la España del siglo XV", p. 62.

The *Fortalitium Fidei* written in 1459 by the Franciscan friar Alonso de Espina is one of the most articulate treatises of this kind, even if it cannot be simply reduced to a Christian-Jew dispute. The work by Espina – who is considered one of the fore-runners of the tribunal of the Inquisition – is actually a treatise for preachers to be used against the enemies of the Christian faith; and the third of its five chapters is a direct attack against Jews and *conversos*. This work, which had a broad fortune in Spain and was printed five times between 1471 and 1494 and even translated into French and German, contains an elaborate theory of the religious image, which is helpful for understanding the iconography of the Eucharist widely diffused in the Spanish art of that era. As Felipe Pereda has pointed out in a recent study, Espina combines the Thomistic theory of the cult of images (which reserved the highest degree of the cult to Christ, called *latría*) and religious practices and legends, which gave to some images a sort of privileged status close to that of relics¹⁴. For Espina, images are a part of the presence of Christ in the militant Church, not just a decoration or a spur for the private devotion; furthermore, in his opinion, the highest degree of the cult, the *latría*, was indisputably associated with the adoration of the Eucharist. This defense of the cult of the Eucharist was an answer to the Jews' attack and it appears to be the friar's main concern; he said that Jews accused Christians of being idolatrous «because they adore Christ as man and as God» and because «they also adore the host that they themselves have prepared as if it was God»; Espina replied that Christians do not adore the bread but its substance, converted into the substance of Christ's body by means of the divine virtue, after the words of the consecration¹⁵. Espina,

¹⁴ See F. Pereda, *Las imágenes de la discordia*, pp. 114-144.

¹⁵ I am following here and in the notes below the Spanish translation of the *Fortalitium Fidei*, book 3, supplied by Felipe Pereda in *Las imágenes de la discordia*, Apéndice 3, pp. 410-417. «El vigésimo cuarto y último argumento de los judíos es contra la adoración de Cristo y el Sacramento del altar y también contra la adoración de las imágenes. (...) Lo mismo en Ex.20: “No te harás escultura ni ninguna similitud de lo que hay arriba en el cielo o abajo en la tierra, ni lo que hay en el agua o bajo la tierra, no la adorarás ni darás honra”». Then in the following paragraphs: «Y consecuentemente Jesús Nazareno debe ser adorado con latría y no por ello son idólatras los Cristianos que adoran al verdadero Dios. Pero con respecto a esto de

then, goes on stating the transubstantiation of the substance of Christ's body in the Eucharist to affirm that Christians do not adore the visible *species* of the bread as if it was God, but the invisible Christ existing in the *species* or *accidentes*¹⁶. Espina, in his defense of the Eucharist, then looks for the grounds of sacrament's institution in the Mosaic law: the burning bush becomes an anticipation of the adoration of the invisible God under a visible aspect¹⁷. With his Thomistic defense of the image (*latría* for the Eucharist and the images that represented the divinity, *hyperdulía* for the Virgin and *dulía* for the saints) Espina creates a strong statement in defense of images saying that they should be adored.

In a culture where the power attributed to the act of seeing the host was so strong that it even led to superstition, the pairing of religious images with the Eucharist, placed by Espina under the same category of things subject to *latría*, led to the development of images in the host. The depiction of images in the hosts was not just an invention of the artists but corresponded to the actual aspect of the wafers produced at the time. A number of iron molds and tongs used to make hosts, produced in France and Catalonia between the fourteenth and fifteenth centuries, confirm this (fig. 7). These molds clearly show that they were used to create hosts of two different

la adoración de la eucaristía, dicen que allí hay idolatría. Pues no se adora el pan, porque no está allí, sino su sustancia, convertida en la sustancia del cuerpo de Cristo por virtud divina según la mención de las palabras de la consagración, que son del mismo Cristo, verdadero Dios, efectiva o principalmente. Sin embargo son del sacerdote delegada o ministerialmente».

¹⁶ F. Pereda, *Las imágenes de la discordia*, pp. 411-412: «Pero que puede convertirse una sustancia en otra, permaneciendo los accidentes, se prueba porque Dios no llega la sustancia por medio de los accidentes, como hace el agente natural, sino que la alcanza inmediatamente, y por esto puede cambiar la sustancia en otra, permaneciendo los accidentes con la misma eficacia. (...) Pues no se adora la especie de pan visible como dios, sino al mismo Cristo invisible existente en las especies».

¹⁷ F. Pereda, *Las imágenes de la discordia*, p. 412: «Algo similar se encuentra en cierto modo en Ex.3, donde se dice que Cristo se apareció a Moisés en la llama de fuego en medio de la zarza y no hay duda que Moisés adoró a Dios (...) y sin embargo no adoró el fuego o la llama como dios (...) sino que adoró a Dios invisible que aparecía bajo la similitud visible».

kinds and dimensions: a smaller type for the Easter hosts, for the faithful, and a bigger one for the sacerdotal host. One of the few collection of molds studied so far, that in the Episcopal Museum in Vic (Catalonia), suggests that in the fifteenth century the difference in dimension between the hosts for the priests and the hosts for the faithful increased and the iconographic repertoire grew to include small narrative scenes, sometimes rich in details¹⁸. Among the images impressed in the hosts were the Crucifixion (simple or as the Calvary with St. John and the Virgin), the Man of Sorrows, the Flagellation, the Mystic Lamb, and Christ monograms. The circular form also came to be outlined by a decorative frame, sometimes lobed, sometimes provided with inscriptions as in the painting by Diego De la Cruz, now in Philadelphia.

All these data show that the host was something to be seen, not only because of its sacramental power, but also for the image depicted in it. The information we have about the rite of the consecration stresses the importance of having a candle lighted behind the priest; the light illuminated the host once it was raised and the image contained in it could be seen by the faithful¹⁹. In a society where the religious debate and the Jewish accusations of idolatry were common, the adoration of a figurative host unsurprisingly led to further problems.

But what did the faithful see and adore during the elevation of the host? The records of the tribunal of the *Santo Oficio* reveal that the assimilation of the Eucharist to sacred images was not just an erudite question, but betrays an actual correspondence to images impressed in the hosts and that this engendered incomprehension among the lay illiterate people. In 1502, a woman from Roa, a converted Jew, was accused because she had said that «what is raised in the altar is not God, but his figure»²⁰. The *conversos* were accused of avoiding to

¹⁸ The museum website provides photos and detailed descriptions of this kind of objects. <http://www.museuepiscopalvic.com/coleccions_more.asp?id=249&s=&r=>> See also L. Amenòs, "Hostiers i Neulers medievals", p. 98.

¹⁹ M. Rubin, *Corpus Christi*, p. 61.

²⁰ "Aquel que alçan el altar no es Dios, sino su figura", cit. in F. Pereda, *Las imágenes de la discordia*, p. 123.

see the host by moving the gaze elsewhere during the elevation. Even from the Catholic side, the Franciscan friar Hernando de Talavera expressed doubt on the reliability of sight and stated that real faith moves *ex auditu*, «sight is misleading – says the friar – it makes us see just a piece of bread instead of the body of Christ». The strong, even excessive, emphasis given to the power of seeing, thus led to a reaction even within Catholicism. The words of the Franciscan friar Iñigo de Mendoza in his *Sacerdotales instructio circa missam* dating 1499, explain this position:

Pues el alçar la hostia representa el subir y crucificar a Jesu Cristo en la cruz: claro es que tu contemplación ha de ser contemplar la passion y muerte de nuestro Jesu Cristo y debes (...) comenzar a contemplar y trae en tu memoria la passion, como si verdaderamente allí pasase delante de tus ojos aquella muy preciosa muerte y passion suya²¹.

Depictions of the Crucifixion and the Calvary in the hosts can help to effect the desired result of a tool for memory.

5. *The image in the host*

Most of the hosts in the Spanish paintings present images of the Crucifix or the Calvary, but these differ from the Sardinian example in the way the subject is depicted. In all the Spanish examples, the image is rendered as if it was in relief, while in the Tuili altarpiece is depicted as a shaded image. In other words, while Spanish examples depict actual hosts impressed from carved moulds, the Tuili altarpiece refers to the divine prototype existing in the sacred images, in the under-drawing. Dark drawing, *σκιαγραφία* (literally shadow-painting) in Greek, was considered simultaneously an essential part of a painting and the divinity; color, in turn, was human intervention

²¹ Quoted in E. M. Vetter, “Iconografía del Varón de Dolores. Su significado y origen”, p. 226, n. 173.

and human nature²². This formulation made in the fifth century by the theologian Cyril of Alexandria was developed in theories of the icon elaborated by Greek theologians during and after the Iconoclasm. John of Damascus in his *Contra imaginum calumniatores orationes tre* associated the icon with an image reflected in a mirror or painted with wax and pigments on a wood board²³. According to him, the incarnation is what makes it possible to portray the invisible and un-circumscribed God²⁴; as we look *through a glass darkly*, as St. Paul famously said, so the icon is the dark glass, something that allows us to see God according to our physical, earthly limits²⁵. In another passage of the same treatise, John of Damascus makes a classification of the different kinds of images. The fourth of these

consists of the shadows and forms and types of invisible and bodiless things which are described by the Scriptures in physical terms. These give us a faint apprehension of God and the angels where otherwise we would have none, because it is impossible for us to think immaterial things unless we can envision analogous shapes, as the great and holy Dionysius the Aeropagite has said. Anyone would say that our inability immediately to direct our thoughts to contemplation of higher things makes it necessary that familiar every-day media be utilized to give suitable form to what is formless, and make visible what cannot be depicted²⁶.

²² For an overview of this problem see H. L. Kessler, "Configuring the Invisible by Copying the Holy Face", pp. 129-151. See also H. L. Kessler, " 'Pictures Fertile with Truth' ", pp. 53-65 and H. L. Kessler, "Christ's Dazzling Face", pp. 231-246.

²³ See John of Damascus, *On the Divine Images*.

²⁴ «We are not mistaken if we make the image of God incarnate, who was seen on earth in the flesh, associated with men. (...) For we yearn to see how He looked as the apostle says, 'Now we see through a glass darkly'. Now the icon is also a dark glass, fashioned according to the limitations of our physical nature» *Ibi*, II, 5.

²⁵ St. Paul's Epistle to the Corinthians, 1 Cor. 13:12. The Greek text actually has «βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι» corresponding to the Latin Vulgata version, «nunc per speculum et in aenigmate»; the mirror referred to in this passage should be intended as an ancient kind of mirror, a highly polished brass mirror, reflecting a weakened, imperfect, mirrored image.

²⁶ *Ibi*, III, 21.

Every-day media, thus, can be used to make visible what is invisible; John of Damascus also put a particular stress on images seen as shadows and forms of the invisible. But his icon-theory also offers a model of the icon which is different than the already mentioned painting made with wax pigments on wood. In the third *Oratione*, John of Damascus defines the icon as an impression or an imprint of a pattern. When he discusses the *acheiropoietic* image left by Christ on a cloth, the Mandylion of Edessa, he links the resulting image to a real imprint, not a metaphorical one²⁷. The same concepts are repeated also in *De fide Orthodoxa*²⁸, another work by John of Damascus known by friar Espina, who mentions it several times in his *Fortalitium Fidei*. In chapters IV and XVI of the *De Fide Orthodoxa*, which are devoted to images, John of Damascus identifies the Incarnation as the center of the religious images and stresses the tight relationship existing between the image (icon) and its prototype, completing thus the question that he began to set up in the previous *Orationes*.

According to Espina, such *acheiropoietic* images as the Mandylion, Veronica, or the Holy Shroud testified that images enclosed something of the prototype and were part of the prototype, not merely a sign of it²⁹. John of Damascus' theories were not a "new" re-discovery by Espina after centuries of oblivion, but they were diffused in the medieval West through Albert the Great and Thomas Aquinas who studied John of Damascus' works focusing on what he wrote about worship of the sacred image and the distinction between *latría* (the highest kind of adoration, reserved to Christ and to the images of Christ, in Aquinas's opinion) and *doulía* (reserved to the Vir-

²⁷ These aspects have been pointed out by Bissera Pentcheva, according to whom, this interpretation of the icon by John of Damascus - together with the metaphor of the seal and the matrix made later by Theodore of Studios - represents the grounds upon which, after Iconoclasm, will stand the preference for the metal relief icons, rather than for the painted icons. See B. V. Pentcheva, "Painting or Relief", pp. 7-14.

²⁸ «The Lord Himself put a garment over His own divine and life-giving face and impressed on it an image of Himself and sent this to Abgarus, to satisfy thus his desire». John of Damascus, *De Fide orthodoxa*, PG, XVI.

²⁹ See F. Pereda, *Las imágenes de la discordia*, p. 131.

gin)³⁰. Quoting Thomas Aquinas, friar Espina also explains that the adoration addressed to the images is referred to the prototype³¹.

This long digression shows how the fifteenth-century elaboration of the defense of images such as that by Espina was grounded on older theoretical elaborations constructed in Byzantium during Iconoclasm by an author that the Spanish Franciscan well knew. The legend of the *acheiropoietic* images, linked to the idea of the divine prototype, that is, the impression of the face or body of Christ on a cloth, presented several Eucharistic connections³². The holy face impressed in the cloth was independent of its physical matrix, and its divine essence did not consist in the materials; this allowed its miraculous duplication. The same could be said for the hosts: the actual wafer, mechanically made through a mold, was reproduced for every Mass, but it received the divine impression only during the consecration, actually becoming Christ's body independent of the wafer's physical nature.

At the same time, the divine prototype needed to be expressed (in cloth, wax, clay, etc.) in order to be seen and this is how the copies of the Holy face were made. According to the legend of the Keramion, when Ananias, the painter sent by the King Abgar to make a portrait of Christ, hid the Mandyllion under a tile, on his way back to Edessa, the image of the Holy face transferred from the cloth to the ceramic. In the Tuili altarpiece, the idea of the divine prototype in the image in the host has been pushed forward; the shaded scene of the Calvary with both St. Mary and St. John at either side of the cross, shows Mary on the right side and John on the left (for the beholders): the opposite of the traditional arrangement, displayed in several painted Crucifixion scenes, as the Crucifixion panel on the top of the Tuili al-

³⁰ For an overview of the Medieval theories on the adoration of the images see J. Wirth, "Faut-il adorer les images?", pp. 28-37.

³¹ «Ita Crux Christi et eius imago venerari debet adoratione latrie imago autem Virginis Mariae aliorumque sanctorum venerari debent veneratione duliae quia totus hono refertur ad prototypum»; Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, III p., q.25, a.3.

³² See H. L. Kessler, "Configuring the Invisible by Copying the Holy Face", pp. 129-151; see also H. L. Kessler, "Il Mandyllion", pp. 67-75.

tarpiece itself (fig. 6). The traditional arrangement, with the Virgin on the left of the Cross and St. John on the right predominates in the hosts depicted in many Spanish panel paintings: by using the opposite arrangement, that is, the same of the matrices of the Eucharistic molds (fig. 7), the Master of Castelsardo suggested that, while looking at the host, the beholder was looking at the prototype.

Seeing the host was thus a way of seeing Christ and the image impressed in the host could help to accomplish this by attracting the gaze of the faithful. But even if the host was the real body of Christ, it was not possible to see God directly during the earthly existence. The Franciscan Peter of Limoges, in his *Liber de oculo morali* written around 1280, an *exemplum*-book for preachers widely circulated throughout Europe, explains this aspect³³. Peter of Limoges described three types of vision: direct, oblique, and reflected. Similarly, the man's spiritual eye had a triple vision; the first and most perfect vision comes after the final resurrection, when one is in a state of glory; the second, less perfect vision, occurs after death, when the souls are separated from their bodies; the third and the weakest of the three spiritual modes is what one has during his/her earthly life. In the depiction of the Mass of St. Gregory, the way the pope holds the host, rapt in his personal vision of the Man of Sorrows, and the way he turns the host slightly from his line of sight, can be considered an attempt of showing the sought-after direct vision of Christ, a kind of vision that is not possible in this life and not even available to the faithful in the church, who had to look at the Mass of St. Gregory from an oblique point of view.

The fifteenth century saw a strong increase of the cult of the *acheiropoietic* images in Spain, such as the *Sacro Rostro* in Jaén, a copy of the Mandylion, attested in the city in 1453. In late medieval Castile, the importance of seeing the host straight on was stressed by the accusation, sometimes made against priests suspected of being heretics, to hold the host inclined over their heads so that the faithful could not look directly at it. The latter, once again, is linked to controversies between Christians and Jews. Representing an image in the host

³³ See Peter of Limoges, *The Moral Treatise on the Eye*.

was thus a tool for reinforcing the claim that if both Jews and Christians could look at the host with carnal eyes, the Jews remained at the level of the physical image, while the Christians could move beyond the physical image to gaze at the passion and death of Christ with the spiritual eyes³⁴.

6. *The Tabernacle Door*

The choice of pairing the host with the blood of Christ on the door of the tabernacle-niche showing a Resurrected Christ with the blood gushing from the side wound stressed further the value of the act of the communion as the real presence of bread and blood in the Eucharist. The blood of Christ spurts out of his wound directly into the chalice where a host containing a figure is depicted, now barely legible (probably again a Calvary).

One of the most remarkable and sinister aspects of blood libel in the late Middle Ages is that it often paralleled accusations that Jews violated consecrated hosts, devotional objects, or Christ himself. A common claim was that Jews burned hosts and crucifixes, again confirming the view that Jews could not see beyond the physical presence to the divine archetype. The question of Christ's blood after his death and especially after his resurrection was highly debated from the thirteenth century on. Innocent III in his sermon *De sacro altari misterio* raised the question, without taking a position, as to whether Christ «took back that blood which he poured out on the cross» and Thomas Aquinas argued that the blood flowing from Christ's heart at his death was an essential part of his human nature and it remained united with his divinity during the three days between death and resurrection and rose with him again on the day of Resurrection. The image in the door of the tabernacle thus shows that Christ's divine blood, material symbol of his incarnation was an integral part of

³⁴ «Corpus Christi secundum modum essendi quem habet in hoc sacramento, neque sensu neque imaginatione perceptibile est, sed solo intellectu, qui dicitur oculus spiritualis», Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, III p., q.76, a.7.

the Eucharist, maybe not fully perceived in the ritual of the ocular Communion.

The resurrected Christ-door of the tabernacle (cf. John 10,9) can be read along with the Epistle to the Hebrews (Heb 9,12) in a way that strengthens the claims of the Christianity against Judaism.

But when Christ appeared as a high priest of the good things to come, He entered through the greater and more perfect tabernacle, not made with hands, that is to say, not of this creation; and not through the blood of goats and calves, but through His own blood, He entered the holy place once for all, having obtained eternal redemption³⁵.

Peter of Limoges referred directly to the side wound of Christ in a way that calls to mind the painting of the tabernacle door. Citing Alhazen's *Perspective*, he noted that, after looking at the sky in the daylight through an aperture and then shutting the eyes or turning to a dark place, the eyes still perceive the form of that opening because its *species* have entered the eyes and are stored in the visual memory. The wound attracted the gaze of the faithful, but it was also in turn a sort of eye: Peter of Limoges referring to both the pupil of the eye and the wound with the same word '*foramen*' put the eye in direct connection with the sacred heart through the wound, in a visual relationship enhanced, in the case of the tabernacle painting, by a similar depiction of Christ's eyelids and the side wounds' rim³⁶.

The opening that we ought to gaze upon most frequently is the wound of Christ who was pierced at the cross. (...) Anyone can enter into the interior of his conscience and meditate in his mind's eye on Christ's wound, so that he conforms to Christ's sufferings through his model³⁷.

³⁵ Heb. 9: 11-12.

³⁶ See S. Biernhoff, *Sight and embodiment in the Middle Ages*.

³⁷ Peter of Limoges, *Liber de oculo morali*, chapter 5.

7. *Bleeding images and bleeding hosts*

The unity of body and blood alluded to in the host set on the chalice catching the blood of the resurrected Christ, as shown in the painting of the tabernacle-door, can be linked to contemporary Eucharistic miracles involving bleeding hosts or bleeding statues, and it has been interpreted in correlation with the need of seeing and touching Christ's blood. This need was probably emerged by the withdrawal of the chalice from the laity, due to preventive measures applied for fear of spillage of the wine if given to the people³⁸. Espina himself affirmed in his *Fortalitium Fidei* that the transubstantiation can be proven by miraculous events that could be attested by ocular witnesses. Among the proofs he draws, there are several images – icons or statues, all coming from Constantinople³⁹ – recorded as having poured blood (or water in some cases), as well as bleeding hosts that in several alleged cases involved Spanish Jews, accused of having stolen and tortured consecrated hosts from which, unfailingly, blood began to pour, or which even turned into the baby Jesus. The first accusations against Jews related to a host profanation dates to the middle of the thirteenth century, around the time when the Church established the Feast of the Corpus Christi (1264); similar cases increased in the following century. Accusations of host profanation were lodged against Jews in the Kingdom of Catalonia and Aragon in the second half of the fourteenth century⁴⁰; and scenes of Jews profaning the host using a knife or boiling it in hot water appear in Cata-

³⁸ C. Walker Bynum, "The Blood of Christ in the Later Middle Ages".

³⁹ These examples given by Espina, together with his pairing of sacred images with Eucharist, seem to fade, at least partially, J. L. Schefer's vision, according to which the cross-over between Eastern and Western practices and legends about the real presence of Christ's body and blood in the Eucharist can be found in Byzantium in legends of bleeding icons profaned by the iconoclasts, and in the West in consecrated hosts profaned by heretics or Jews. In Schefer's opinion the origin of this difference traces back to the Carolingian times and to the choice of founding the Western Empire theology upon the real presence of Christ in the consecrated host. See J. L. Schefer, *L'Hostie profanée*.

⁴⁰ For a deep analysis of this phenomenon see M. Rubin, *Gentile Tales*, especially pp. 154-161 and 109-116.

lan retables dating fifteenth century , among these, a pair of altar-frontals from the parish church of Vallbona de les Monges (Lérida) and Jaime Serra's altarpiece from Sijena (Huesca). The latter depicts a Jew cutting a host on a table with a knife; the host bleeds and Christ appears as a wounded child in a boiling pot.

Besides these depictions of Jews as defilers of hosts, also actual hosts were reported to have bled. In 1433, for example, in Dijon, Pope Eugenius IV gave a miraculous host to Philip the Good, Duke of Burgundy, allegedly the product of a Jewish profanation. The host, described in the papal bull and depicted in some miniatures, displayed Christ the Judge on a throne and, at his side, the Calvary. The host is red-stained (believed to be blood-stained). A book of hours from Poitiers, produced around 1475⁴¹, shows the host of Dijon as well as the so-called book of Hours of Mary of Burgundy (1465) does⁴².

The legends of bleeding statues (mainly Crucifixes), reported by Espina, offer further examples of the close relationship that the Franciscan wanted to establish between hosts and images. Bleeding hosts and bleeding crucifixes served the same purpose: showing the real presence of Christ both in the Eucharist and in the sacred images. The case of the Beirut crucifix is probably the best known example among those mentioned by Espina; the legend tells of a Crucifix, fashioned by Nicodemus, found by a group of Jews in a house in Beirut where a Christian used to live before them. When the Jews discover the Crucifix, they decide to violate it by hitting it with a spear in a re-enactment of the crucifixion. The Crucifix started to bleed; and the blood mixed with water that flowed from his wounds had curative powers: the Jews of Beirut converted to Christianity. A wooden Crucifix, the *Cristo de Burgos*, in the fifteenth century considered to be a work by Nicodemus, was a miraculous Crucifix too and

⁴¹ Ms. 1001, New York, Pierpont Morgan Library, f.17v.

⁴² This Book of Hours received around 1505 the addition of a bi-folio showing the bleeding host in a monstrance paired to the prayer *O salutaris ostia*. Cod.Vindobonensis 1857, Wien, Österreichische Nationalbibliothek, f.1*verso. For a deep analysis of the depiction of the bleeding host of Dijon in Books of Hours see R. Wieck, "The Sacred Bleeding Host of Dijon in Book of Hours", pp. 392-404.

it is associated with a similar legend. An altarpiece in Felanitx on the island of Mallorca features the *Passio imagines*⁴³. The Mallorcan example shows that in the provincial and peripheral areas of the Crown of Aragon, too, anti-Semitic feeling was visualized in art.

Even in Sardinia, communities of Jews are attested in all the main cities (Cagliari, Alghero, Sassari) since the fourteenth century; as in Spain, these communities had co-existed peacefully with the local community until the mid-fifteenth century; the restriction imposed by the Catalan and Castilian kings after the second half of the fifteenth century gave life to the phenomenon of the crypto-Judaism in Sardinia⁴⁴. In the year 1492, Ferdinand the Catholic gave the order to the general lieutenant in Sardinia to expel Jews from the island, as he did in all the dominions subject to his jurisdiction. Jews had to convert or go into exile: the majority left and went to Naples; others converted, and a certain number were accused of being *cripto-judíos* and continuing to practice their old religion⁴⁵.

It is not easy to reconstruct the cultural situation of fifteenth-century Sardinia and, thus, it is not possible to state that the same cultural issues, the same polemics against Jews about the images apply to the island's context. Furthermore, the lack of a university or important monastic cultural center does not allow us to draw any secure conclusion. The records of the Inquisition tribunal referring to processes against *conversos* accused to practice their old religion in a hidden way, all date to the sixteenth century; unfortunately no records related to the fifteenth century is preserved⁴⁶. Given these premises, it is not possible to link the depiction in the tabernacle-

⁴³ C. Espí Forcén, *Recrucificando a Cristo*; H. L. Kessler, "Shaded with Dust. Jewish Eyes on Christian Art".

⁴⁴ On this topic see *Uneasy Communion*, catalogue of the exhibition, Mobia, New York, 2010. About Jews communities in Sardinia see C. Tasca, *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*. Eadem, "Una nota sulla presenza ebraica in Sardegna", pp. 881-892, especially pp. 886-888.

⁴⁵ See M. A. Motis Dolader, "Diáspora de los judíos del reino de Aragón en Italia", pp. 291-313.

⁴⁶ See A. Rundine, *Inquisizione spagnola, censura e libri proibiti*; A. Borromeo, "Inquisizione e 'Conversos' nella Sardegna Spagnola", pp. 197-216; R. Turtas, *Storia della Chiesa in Sardegna*, pp. 240-242.

niche of the Tuili altarpiece to any specific historical episode; indeed, it is likely that the Spanish patron family just asked to the most famous painter working in Sardinia at the time to paint something close to what they knew and saw in Spain in the same moment. Nonetheless, it is also true that the painter gave his personal and original interpretation of the image in the host, an interpretation that cannot be found in any of the Castilian and Catalan altarpieces known to me. This said, the Maestro di Castelsardo's version finds its cultural background in the religious debates of Spain in the second half of the fifteenth century.

8. Conclusion

Altarpieces and other artworks produced in Spain or in such culturally-related areas as Sardinia, in the second half of the fifteenth century, emphasize the elevation of the host and the importance of looking at the Sacrament. This phenomenon can be related to the polemics against the Jews and to the theological debate taking place in Spain as exemplified in the treatise *Fortalitium fidei* by the Franciscan Alonso de Espina, where the sacred images are paired to the Eucharist and to the *acheiropoietic* images.

The way the image in the host in the Tuili altarpiece is depicted can be read as a reference to the divine prototype and to the Byzantine theory of the icon elaborated by John of Damascus in the eighth century. The prototype was depicted as a *σκιαγραφία*, literally a "shadow painting", an underdrawing beneath the colored image, dark as the dark face of Christ in the Mandyion or in the Veronica.

By looking at the image-matrix depicted in the host, beholders were led to "see" the prototype; but the reversal of the positions of the Virgin and St. John would have suggested that they were only gazing at a matrix. These visual strategies were tools used against the Jewish accusations to Christians, charged to be idolatrous. The application of the icon theory and *acheiropoietic*-parallels to the images depicted in the hosts was a way to show that the Jews could only see the physical form of the sacred images, not the archetype behind them.

The panel with the Resurrection of Christ, actual door of the tabernacle-niche, stresses again the importance of the incarnation, showing Christ's blood gushing out from the side wound directly onto the chalice with a host, painted at the bottom of the panel in a frontal position, in order to guarantee the faithful a full vision of the Eucharistic image. The pairing of the blood and the host with the chalice is another reference to the corporeal essence of Christ in the Eucharist, but Christ is now resurrected, standing victorious before his empty sepulcher, showing in this way also his divinity.



Fig. 1 Tuili , St. Peter's church, altarpiece.



Fig. 2 Tuili, altarpiece, detail of the tabernacle niche



Fig. 3 Tuili, altarpiece, detail of The Mass of St. Gregory in the tabernacle niche.



Fig. 4 Tuili, altarpiece, door of the tabernacle niche, Christ resurrected showing his wound.

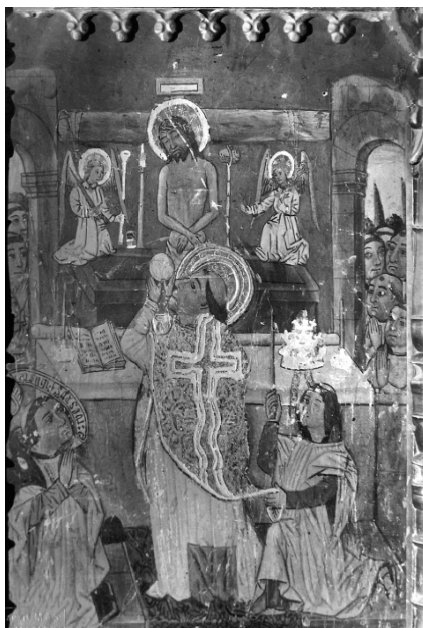


Fig. 5 Tarazona (Aragon) cathedral. Central panel of the altarpiece's *predella* (from Patricia Sela del Pozo Coll, "La Devoción a la Hostia Consagrada en la Baja Edad Media Castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio", *Anales de Historia del Arte* (ISSN 0214-6452), vol. 16 (2006), pp. (25-58), p. 30).



Fig. 6 Tuili altarpiece, upper part, Crucifixion scene.



Fig. 7 Iron mold for hosts from France, fifteenth century (from Patricia Sela del Pozo Coll, “La Devoción a la Hostia Consagrada en la Baja Edad Media Castellana: Fuentes textuales, materiales e iconográficas para su estudio”, *Anales de Historia del Arte* (ISSN 0214-6452), vol. 16 (2006), pp. (25-58), p. 41).

9. Bibliography

Primary Sources

- Alonso de Espina. *Fortalitium Fidei*, Nuremberg, Antonius Koberger, 1494, http://books.google.com/books?id=jubVQw6xvFUC&prints_ec=frontcover&dq=fortalitium+fidei&hl=it&ei=q83ZTfbmMpG5tgfVnfjoDg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=1&ved=0CC0Q6AEwAA#v=onepage&q&f=false, (01/02/2013).
- Ingetus Contardus. *Disputatio Contra Iudeos*. (*Controverse avec le Juifs*), introd., ed. and trans. Gilbert Dahan, Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- John of Damascus. *On the Divine Images. Three Apologies Against Those Who Attack the Divine Images*, transl. by David Anderson. Crestwood, NY, St. Vladimir’s Seminary Press, 1980.
- . *De Fide Orthodoxa*, http://www.documentacatholicaomnia.eu/04-z/z_0675-0749_Ioannes_Damascenus_De_Fide_Orthodoxa_E-N.pdf.html, (01/20/2013).

- Peter of Limoges. *Libro de l'occhio morale et spirituale vulgare*, Venice, Johannes Rubeus Verzellensis, 1496. Microfilm reel, London, British Library, 2000.
- . *The Moral Treatise on the Eye*, transl. and introduction by Richard Newhauser, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2012.
- Theodore of Studios. *On the Holy Icons*, transl. by Catharine P. Roth, Crestwood, NY, St. Vladimir's Seminary Press, 1981.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica*, vols.2, New York, Benziger Bros., 1947.

Secondary sources

- Ainaud De Lasarte, Joan. "La pittura sardo-catalana", in Jordi Carbonell - Filippo Manconi (eds.), *I catalani in Sardegna*, Milano, Pizzi, 1984, pp. 111-123.
- (ed.). *Retabli. Sardinia; sacred art of the fifteenth and sixteenth centuries* (catalogue of the exhibition, New York City, IBM Gallery of Science and Art, December 14, 1993 - January 29, 1994), Cagliari, M&T, 1993.
- Amenòs, Lluïsa. "Hostiers i Neulers medievals del Museu Episcopal de Vic", in *Quaderns del Museu Episcopal de Vic*, n. 1, 2005, pp. 91-113.
- Aru, Carlo. "La pittura sarda nel Rinascimento, II, I Documenti d'archivio", in *Archivio Storico Sardo* n. XVI, 1926, pp. 161-223.
- . "Il 'Maestro di Castelsardo'", in *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, I-II, 1926-1927, pp. 27-54.
- Astell, Ann W. *Eating Beauty. The Eucharist and the Spiritual Arts of the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2006.
- Belting, Hans. "In search of Christ's Body: Image or Imprint?", in Herbert L. Kessler - Gerhard Wolf (eds.), *The Holy Face and the Paradox of Representation. Papers from a colloquium* (Rome, Bibliotheca Hertziana - Villa Spelman, Florence, 1996), Herbert L. Kessler - Gerhard Wolf (eds.), Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1998, pp. 1-11.
- Bertelli, Carlo. "The Image of Pity in Santa Croce in Gerusalemme", in Douglas Fraser - Howard Hibbard (eds.), *Essays presented to Ru-*

- dolf Wittkower on his sixtyfifth birthday, , vol.2. London, Phaidon Press, 1967, pp. 40-55.
- Biernhoff, Suzannah. *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, New York, Palgrave Macmillan, 2002.
- Blasco Martínez, Asunción. "Aportación al estudio de los judíos de Cagliari (siglo XIV)", in *La Corona d'Aragona in Italia. Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Sassari - Alghero, 19-24 maggio 1990)*, Sassari, Delfino, 1995, vol. III, pp. 151-164.
- Borromeo, Agostino. "Inquisizione e 'Conversos' nella Sardegna Spagnola", in Michele Luzzati (ed.), *L'Inquisizione e gli Ebrei in Italia*, Bari, Laterza, 1994, pp. 197-216.
- Caspers, Charles. "The Western Church During the Late Middle Ages: Augenkommunion or Popular Mysticism?", in Charles Caspers – Gerard Lukken – Gerard Rouwhorst (eds.) *Bread of Heaven: Customs and Practices Surrounding Holy Communion: Essays in the History of Liturgy and Culture*. Kampen, Kok Pharos, 1995.
- Clark, David L. "Optic for Preachers: the *De Oculo Morali* by Peter of Limoges", in *The Michigan Academician* 9, no.3, 1977, pp. 329-341.
- Gormans, Andreas - Lentjes, Thomas (ed.). *Das Bild der Erscheinung. Die Gregorsmesse im Mittelalter*, Berlin, Reimer, 2007.
- De Leeuw, Patricia. "'Unde et Memores, Domine': Memory and the Mass of St. Gregory", in Nancy Retzger – Virginia Reinburg (ed.), *Memory and the Middle Ages*, Chestnut Hill, Mass., Boston College Museum of Art, 1995, pp. 34-41.
- Del Pozo Coll, Patricia. "La devoción a la hostia consagrada en la Baja Edad Media Castellana", in *Anales de Historia del Arte*, n. 16, 2006, pp. 25-58.
- Denery, Dallas G. *Seeing and Being Seen in the Later Medieval World. Optics, Theology and Religious Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- Didi-Huberman, Georges. "Face, proche, lointain: l'empreinte du visage et le lieu pour apparaître", in Herbert L. Kessler – Gerhard Wolf (eds.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*. Papers from a colloquium (Rome, Bibliotheca Hertziana – Florence, Villa Spelman, 1996), Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1998, pp. 95-108.
- Espí Forcén, Carlos. *Recrucificando a Cristo*, Mallorca, Objecto Perdido, 2009.

- Grabar, André. *L'Iconoclasme Byzantin*, Paris, Flammarion, 1984.
- Ibáñez García, Miguel Angel. "La Misa de San Gregorio. aclaraciones sobre un tema iconografico", en *Norba-Arte*, 11, 1991, pp. 7-18.
- Lewis, Flora. "Rewarding Devotion: Indulgences and the Promotion of Images", in Diana Wood (ed.), *The Church and the Arts*, Oxford, UK and Cambridge, Mass., Blackwell Publishers, 1992, pp. 179-194, (Studies in Church History, 28).
- Kennedy, Vincent Lorne. "The Moment of the Consecration and Elevation of the Host", in *Medieval Studies*, VI, 1944, pp. 121-150.
- Kessler, Herbert L. "'Pictures Fertile with Truth': How Christians Managed to Make Images of God without Violating the Second Commandment", in *The Journal of the Walters Art Gallery*, 49-50, 1991-92, pp. 53-65.
- . "Configuring the Invisible by Copying the Holy Face", in Herbert L. Kessler - Gerhard Wolf (eds.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*. Papers from a colloquium (Rome, Bibliotheca Hertziana, and Florence, Villa Spelman, 1996), Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1998, pp. 129-151.
- . "Il Mandylion", in Giovanni Morello (ed.), *Il Volto di Cristo* (catalogue of the exhibition, Rome, Palazzo delle Esposizioni, Dec. 9, 2000-Apr. 16, 2001), Milano, Electa, 2000, pp. 67-75.
- . "Christ's Dazzling Face", in Anna Rosa Calderoni Masetti - Colette Dufour Bozzo - Gerhard Wolf (eds.), *Intorno al Sacro Volto. Genova, Bisanzio e il Mediterraneo (secoli XI-XIV)*, Venezia, Marsilio, 2007, pp. 231-246.
- . "Shaded with Dust. Jewish Eyes on Christian Art", in Herbert L. Kessler - David Nirenberg (eds.), *Judaism and Christian Art*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2011, pp. 74-114 .
- Ladner, Gerhart. "Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy", in *Medieval Studies*, n. 2, 1940, pp. 127-149.
- . "The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastic Controversy", in *Dumbarton Oaks Papers*, n. 7, 1953, pp. 1-34.
- Limentani Viridis, Caterina. "Dipinti fiamminghi e sardo-catalani in Sardegna", in Caterina Limentani Viridis - Maddalena Bellavitis (eds.), *Nord/Sud. Presenze e ricezioni fiamminghe in Liguria, Veneto e*

- Sardegna*. Proceeding of the international workshop (Genova, 28-29 ottobre 2005), Padova, Il Poligrafo, 2007, pp. 147-156.
- Lindberg, David C. *A catalogue of Medieval and Renaissance optical manuscripts*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1975.
- . *Studies in the History of Medieval Optics*, London, Variorum reprints, 1983.
- Macy, Gary. "The Dogma of Transubstantiation in the Middle Ages", in *The Journal of Ecclesiastical History*, n. 45, 1994, pp. 11-41.
- . *Treasures from the Storeroom. Medieval Religion and the Eucharist*, Collegeville, The Liturgical Press, 1999.
- Mann, Vivien (ed.). *Uneasy Communion. Jews, Christians and the Altarpieces of Medieval Spain* (catalogue of the exhibition, Museum of Biblical Art – Mobia, New York, 2010), New York, Museum of Biblical Art, 2010.
- Meier, Esther. *Die Gregorsmesse. Funktionen Eines Spätmittelalterlichen Bildtypus*, Köln, Böhlau, 2006.
- Meyuhas Ginio, Alisa. *De Bello Iudaeorum. Fray Alonso de Espina y su ' Fortalitium Fidei'*, Fontes Iudaeorum Regni Castellae VIII, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1998.
- Monsalvo Antón, José María. "Consideraciones sobre el Ideario Antijudio Contenido en el Liber III del *Fortalitium Fidei* de Alonso de Espina", in *Aragón en la Edad Media*. Homenaje a la profesora C. Orcástegui Gros, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1999, t. II, pp. 1061-1087.
- Morello, Giovanni (ed.). *Il Volto di Cristo*. Catalogue of the exhibition (Rome, Palazzo delle Esposizioni, Dec. 9, 2000-Apr. 16, 2001), Milano, Electa, 2000.
- Motis Dolader, Miguel Ángel. "Diáspora de los judíos del reino de Aragón en Italia", in *La Corona d'Aragona in Italia*. Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Sassari - Alghero, 19-24 maggio 1990), Sassari, Delfino, 1995, vol. IV, pp. 291-313.
- Pasolini, Alessandra (ed.). *I retabli sardo-catalani dalla fine del XV agli inizi del XVI secolo e il Maestro di Castelsardo*: Atti delle giornate di studio (Cagliari, Cittadella dei Musei, 13-14 dicembre 2012), Cagliari, Janus, 2013.

- Pentcheva, Bissera V. "Painting or Relief: The Ideal Icon in Iconophile Writing in Byzantium", in *Zograph*, n. 31, 2006-7, pp. 7-14.
- Pereda, Felipe. "El debate sobre la imagen en la España del siglo XV: Judíos, Cristianos y Conversos", in *Anuario del Departamento de Historia y Teoría del Arte (U.A.M.)*, XIV (2002): 59-79.
- . *Las imágenes de la discordia*, Madrid, Marcial Pons, 2007.
- Romano, David. "Ebrei di/in Sardegna (1333-1405). Note documentarie", in *La Corona d'Aragona in Italia. Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Sassari - Alghero, 19-24 maggio 1990)*, Sassari, Delfino, 1995, vol. III, pp. 685-690.
- Rubin, Miri. *Corpus Christi*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- . *Gentile Tales. The Narrative Assault on Late Medieval Jews*, New Haven and London, Yale University Press, 1999.
- Rundine, Angelo. *Inquisizione spagnola, censura e libri proibiti in Sardegna nel '500 e nel '600*, Sassari, Stampacolor, 1996.
- Schefer, Jean-Louis. *L'Hostie profanée: histoire d'une fiction théologique*, Paris, Éditions P.O.L., 2007.
- Schmitt, Jean-Claude. "L'Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe", in *Nicée II. 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du Colloque International (Paris 2-4 Octobre 1986)*, François Boesflug – Nicolas Lossky (eds.), Paris, Les éditions du Cerf, 1987, pp. 271-311.
- Serra, Renata. *Pittura e scultura dall'età romanica alla fine del '500*, Nuoro, Ilisso, 1990 (Storia dell'Arte in Sardegna).
- Tasca, Cecilia. "Una nota sulla presenza ebraica in Sardegna", in *La Corona d'Aragona in Italia. Atti del XIV Congresso di Storia della Corona d'Aragona (Sassari - Alghero, 19-24 maggio 1990)*, Sassari, Delfino, 1995, vol. II, t. II, pp. 881-892.
- . *Gli ebrei in Sardegna nel XIV secolo*, Cagliari, Deputazione di Storia Patria, 1992.
- Trens, Manuel. *La Eucaristía en el arte español*, Barcelona, Aymà, 1952.
- Turtas, Raimondo. *Storia della Chiesa in Sardegna dalle origini al duemila*, Roma, Città Nuova, 1999.
- Vetter, Ewald M. "Iconografía del Varón de Dolores. Su significado y origen", in *Archivo Español de Arte*, n. 143, 1963, pp. 197-232.

- Vikan, Gary. "Ruminations on Edible Icons: Original and Copies in the Art of Byzantium", in *Retaining the Original, multiple originals, copies, and reproductions*. Proceedings of the symposium (Baltimore, 8-9 march 1985, CASVA, Studies in the History of Art 20), Washington D.C., National Gallery of Art, 1989, pp. 47-59.
- Walker Bynum, Caroline. "The Blood of Christ in the Later Middle Ages", in *Church History*, n. 71, 4, 2002, pp. 685-714.
- . "Seeing and Seeing Beyond: The Mass of St. Gregory in the Fifteenth Century", in Anne-Marie Bouché - Jeffrey Hamburger (eds.), *The Mind's Eye: Art and Theology in the Middle Ages*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 2005, pp. 208-240.
- . *Wonderful blood: theology and practice in late medieval northern Germany and beyond*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.
- Wieck, Roger (ed.). *Painted Prayers. The Book of Hours in Medieval and Renaissance Art* (catalogue of the exhibition 'Medieval Bestseller: The Book of Hours', New York, Pierpont Morgan Library, Sept. 17 1997 - Jan. 4 1998), New York, George Braziller Inc., 1997.
- . "The Sacred Bleeding Host of Dijon in Book of Hours", in Mara Hofmann - Caroline Zöhl (eds.), *Quand la peinture était dans les livres. Mélanges en l'honneur de François Avril; à l'occasion de la remise du titre de docteur honoris causa de la Freie Universität Berlin*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 392-404.
- Wirth, Jean. "Faut-il adorer les images? La théorie du culte des images jusqu'au concile de Trente", in Jean Wirth - Cecile Dupeux - Peter Jezler, *Iconoclasme* (catalogue of the exhibition, Berne and Strasbourg, 2000-2001), Paris, Somogy, 2001, pp. 28-37.
- Wolf, Gerhard. "'Or fu sì fatta la sembianza vostra?'. Sguardi alla 'vera icona' e alle sue copie artistiche", in Giovanni Morello (ed.), *Il Volto di Cristo* (catalogue of the exhibition, Rome, Palazzo delle Esposizioni, Dec. 9, 2000 - Apr. 16, 2001), Milano, Electa, 2000, pp. 103-114.
- . "From Mandylion to Veronica : picturing the 'disembodied' face and disseminating the true image of Christ in the Latin West", in Herbert L. Kessler - Gerhard Wolf (eds.), *The Holy Face and the Paradox of Representation*. Papers from a colloquium (Rome,

Bibliotheca Hertziana and Florence, Villa Spelman, 1996), Bologna, Nuova Alfa Editoriale, 1998, pp. 153-179.

Un inedito *Componiment* o *censo individual* del 1353 relativo al feudo di Gherardo Donoratico, nel Regno di 'Sardegna e Corsica'. Prima notizia

Aldo Aveni Cirino - Giovanni Serreli¹

Riassunto

Tra i «Varia» de Cancillería dell'Archivo de la Corona de Aragón di Barcellona, con il numero 435, è conservato un registro intitolato *Componiment o talla individual de l'illa de Sardenya referida al any 1353* che contiene un censimento effettuato nelle *ville* del feudo appartenente a Gherardo Donoratico nel gennaio del 1353. Questo documento viene contestualizzato e posto in relazione all'analogia rilevazione del 1323 per lo stesso territorio e ad altri documenti coevi che ne consentono una migliore comprensione e suscitano alcune problematiche. In questa sede si dà la prima notizia e un commento paleografico.

Parole chiave

Archivo della Corona d'Aragona; censimento; feudo, Donoratico.

Abstract

The «Varia» de Cancillería of the Archivo de la Corona de Aragón in Barcelona includes a register (number 435) entitled *Componiment o talla individual de l'illa de Sardenya referida al any 1353*, which contains a census recorded in the *ville* of the fief held by a Gherardo Donoratico in January 1353. The document is examined within its context and discussed against the similar source of 1323 concerning the same territory as well as other contemporary documents. This comparative analysis affords a deeper understanding of the document and raises important questions. The paper provides a first report and palaeographic comment on the document.

Keywords

Archivo de la Corona de Aragón; census; fief; Donoratico.

¹ Il presente articolo è stato elaborato in collaborazione dai due autori; tuttavia, il primo paragrafo è stato redatto da Giovanni Serreli, il secondo da Aldo Aveni Cirino.

1. Un Componiment o talla individual ... referida al any 1353 ... di Giovanni Serreli.
 – 2. *Commento paleografico* di Aldo Aveni Cirino. – 3. *Saggio di trascrizione delle prime cinque carte del registro.* – 4. *Bibliografia finale.*

1. *Un Componiment o talla individual ... referida al any 1353 ... di Giovanni Serreli*

Tra i “Varia” della *Cancillería* dell’Archivo de la Corona de Aragón di Barcellona, con il numero 435, è conservato un registro intitolato *Componiment o talla individual de l’illa de Sardenya referida al any 1353 (fragment)*.

Considerato che nella *Guia del Archivo de la Corona de Aragón* di Federico Udina Martorell non si ha notizia di tale registro e che la numerazione dell’inventario ivi proposto arriva al numero 422², ritengo che questo *Componiment* sia stato inserito nei “Varia” della *Cancillería* in tempi relativamente recenti.

Fra i vari documenti recentemente inseriti in questa sezione d’Archivio, il *Componiment* merita un’attenzione particolare, in quanto questo genere di censimenti a carattere fiscale sono fra le fonti più utili per la ricostruzione dell’assetto insediativo e socio-economico nella Sardegna rurale in età basso medievale.

La data esatta del documento è presente nella carta 1 verso³ del nostro registro dove, nella seconda colonna, si legge «A XXVIII dies del mes de / janer del any de la Na/tivitat de Nostre / Senyor M/CCCLIII» (28 gennaio 1353).

Sono passati circa trent’anni dalla conquista catalana dei territori pisani in Sardegna e dalla nascita del Regno di ‘Sardegna e Corsica’, poco prima del precipitare dei rapporti con il Regno autoctono di Arborea, che porterà alla lunga e drammatica guerra che sconvolgerà i territori sardi almeno fino al 1409⁴.

² *Guia del Archivo de la Corona de Aragón*, a cura di F. Udina Martorell, pp. 212-220.

³ Sulla numerazione delle carte del manoscritto si veda il paragrafo seguente, curato da Aldo Aveni Cirino.

⁴ F. C. Casula. *La Sardegna aragonese*; A. Cioppi, *Le strategie dell’invincibilità. Corona d’Aragona e Regnum Sardiniae nella seconda metà del Trecento.*

Il censimento in oggetto è un *componiment o talla individual* relativo ad alcuni villaggi delle *ex curadorias* giudicali di Campidano, di Decimo, di Nora, di Sigerro e Sulcis e si riferisce esattamente al feudo concesso, all'indomani della conquista, ai Donoratico della Gherardesca⁵.

Visto questo preliminare inquadramento sulla datazione e sul contenuto, mi soffermo brevemente sul titolo dato dagli archivisti barcelonesi a questo registro, *Componiment o talla individual de l'illa de Sardenya referida al any 1353 (fragment)*. È del tutto evidente che il *Componiment o talla individual* non si riferisce a *l'illa de Sardenya* (casamai al Regno di 'Sardegna e Corsica'), con il rischio che il ricercatore sia tratto in inganno da questa intitolazione; come detto il registro si riferisce a un censimento di un feudo di questo Regno, quello concesso quasi un anno prima, l'11 febbraio 1352⁶, a Gherardo Donoratico. Quindi, non si tratta di un *fragment*, bensì dell'intero registro contenente il censimento dei villaggi appartenenti al feudo gherardiano⁷.

Fatta questa doverosa precisazione, in attesa della sua edizione completa, entriamo brevemente nel merito di questo importante documento e della sua contestualizzazione storica.

Come detto, il registro contiene il *componiment o talla individual* - cioè un censimento fiscale con l'elenco nominativo di tutti i contribuenti tenuti al pagamento dei vari tributi in denaro o prodotti agricoli - per l'anno 1353, dei 39 villaggi appartenenti al feudo di Gherardo Donoratico, distribuiti nelle *ex curadorias* giudicali di Campi-

⁵ Sull'estensione dei possedimenti del ramo gherardiano dei Donoratico, prima della conquista catalana, si veda S. Petrucci, *Re in Sardegna, a Pisa cittadini. Ricerche sui «domini Sardinee» pisani*, pp. 155-168. Sulle varie fasi dell'infudazione, assai tormentata, si rimanda alle pagine di M. Tangheroni, *La città dell'argento. Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo*, pp. 271-273; l'atto di infudazione a Gherardo Donoratico dell'11 febbraio 1352 (Archivo de la Corona de Aragón, Cancillería, reg. 1020, cc. 51 verso - 57 recto) è una sorta di riassunto delle precedenti concessioni fatte dal sovrano sardo alla famiglia toscana.

⁶ Vedi nota 5.

⁷ Probabilmente il registro è acefalo, in quanto mancante della sua intitolazione originaria. Dai confronti finora effettuati con la documentazione precedente riguardante questo feudo, però, si può affermare che il contenuto sia completo.

dano, di Decimo, di Nora, di Sigerro e Sulcis. Infatti, esso corrisponde, in maniera quasi pedissequa, al *Quaterno di tuta lantrata del la terra dei Signori conti composto in de lo mense de jennaio* del 1323⁸. Ciò significa che i possedimenti del ramo gherardiano o ghibellino dei Donoratico, come definiti dalla divisione del Terzo dell'ex Regno giudicale di Càlari spettante a Ugolino e Gherardo Donoratico in un periodo compreso tra il 1258 e il 1272⁹, passarono quasi integralmente a far parte del feudo concesso a questa famiglia nel Regno di 'Sardegna e Corsica'.

Infatti, fin dal 1323 la politica di questa casata mirò soprattutto alla difesa delle proprie posizioni territoriali nell'isola e, forse perché Manfredi Donoratico era cugino del sovrano della Corona d'Aragona Giacomo II, quella dei Donoratico fu tra le poche signorie che si conservò, sotto forma di feudo, anche dopo la nascita del Regno di 'Sardegna e Corsica'; del resto la politica di Giacomo *il Giusto* e di Alfonso *il Benigno* tese a inquadrare nel tessuto feudale del nuovo Regno della Corona d'Aragona anche alcune preesistenti signorie, come quelle dei Doria e dei Malaspina, per non dire delle concessioni feudali fatte alla stessa Repubblica di Pisa nel 1324 e nel 1326¹⁰.

La composizione pressoché immutata del feudo del ramo gherardiano dei Donoratico, è indirettamente confermata anche nel *Compartiment de Sardenya* del 1358 (quindi dopo la condanna di Gherardo Donoratico e la confisca del suo feudo nel 1355¹¹); infatti, in questa preziosa fonte fiscale, tutti i dati relativi ai villaggi precedentemente appartenuti al feudo dei Donoratico sono attinti da un «quoern scrit per En Johan Falit notari qui en l'any M.CCC.XXVIII compos e feu componiment de la dita villa e de les altres del Comta, de manament

⁸ L'importante registro venne pubblicato da F. Artizzu, "Rendite pisane nel giudicato di Cagliari", pp. 319-432 e la sua datazione venne precisata dallo stesso autore. in *Società e istituzioni nella Sardegna medioevale*, pp. 67-69.

⁹ S. Petrucci, *Re in Sardegna, a Pisa cittadini. Ricerche sui «domini Sardinee» pisani*, p. 157.

¹⁰ M. Tangheroni, *La città dell'argento. Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo*, pp. 271-275.

¹¹ G. Meloni, "Lo stagno di Decimo e alcuni avvenimenti del Medioevo sardo-catalano", pp. 219-241.

d.En Pere de Libia»¹²; fu eseguito, cioè, un censimento dei feudi dei Donoratico già nel 1328, in un *quoern* ora non individuabile e forse perduto, parallelo al *Quaterno* del 1323¹³ e precedente alla rilevazione del 1353.

Queste tre rilevazioni dello stesso feudo nell'arco di appena trent'anni – dal *Quaterno* del 1323 al *Componiment o talla individual* del 1353, attraverso la notizia indiretta del *quoern* del 1328 – si prestano a tutta una serie di confronti e considerazioni che in questa sede affronterò schematicamente, riservandomi gli approfondimenti nell'edizione completa del registro.

In via preliminare si può notare che, rispetto alla lingua volgare toscana usata nel *Quaterno* del 1323, la rilevazione del 1353 è in catalano¹⁴, come verosimilmente in catalano dovette essere compilato il *quoern* del 1328.

In secondo luogo è evidente come, tra il 1323 e il 1353, i possedimenti dei Donoratico gherardiani subiscano progressivi ridimensionamenti, come autorevolmente già evidenziato in passato anche in base al già citato atto di infeudazione a Gherardo Donoratico del 1352¹⁵: se nel 1323 la loro Signoria comprendeva un territorio nel quale insistevano 54 villaggi, per ovvie ragioni strategiche il feudo concesso alla famiglia tra il 1324 e il 1326 non comprendeva più i villaggi maggiormente importanti dal punto di vista economico (Villa Massargia e Prato nel Sigerro, Gonnese nel Sulcis¹⁶) o militare (Aqua-

¹² P. Bofarull y Mascaró de, (a cura di), *Repartimientos de los Reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 657-861, in particolare p. 690; si veda anche A. Cioppi – S. Nocco, "Il repartimiento de Cerdeña", p. 625. Sulla riedizione del *Compartiment*, si veda A. Cioppi, "La riedizione di una fonte sulla Sardegna catalana", pp. 221-236.

¹³ Vedi nota 8.

¹⁴ Fanno straordinariamente eccezione alcune righe nella carta 21 verso della rilevazione del 1353, scritte quasi completamente in volgare toscano, tranne le ultime parole: «Questi sono quelli que vendino lo vino / a menuto in questo anno in dela dicta villa / et catuno di loro deu pagar X sols»; questo aspetto, assai significativo per ipotizzare le modalità di redazione del censimento, verrà analizzato nell'edizione completa della fonte.

¹⁵ M. Tangheroni, *La città dell'argento. Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo*.

¹⁶ Si tratta delle uniche *ville* nelle quali, nel 1323, erano censiti i *Joui d'argentiere*, i gioghi, cioè, addetti al trasporto del minerale grezzo da cui veniva estratto l'argento; cfr. F. Artizzu, "Rendite pisane nel giudicato di Cagliari", pp. 349, 351 e

fredda nel Sigerro), come si evince dai riferimenti al *quoern* del 1328¹⁷; in questo censimento i villaggi sottoposti a rilevazione furono 47 (comprendendo anche la *villa* di Arenas non rilevata nel 1323). I villaggi censiti nel 1353, invece, furono solo 39, a causa della scomparsa di alcuni fra i centri più piccoli del feudo, fenomeno già evidente fra il 1323 e il 1328.

Inoltre, è evidente come le rilevazioni a noi giunte in maniera diretta e integrale, quella del 1323 e quella del 1353, siano sempre effettuate nel mese di gennaio¹⁸; ma, mentre nel 1323 le contribuzioni, qualora ripartite in due soluzioni, dovevano essere versate a gennaio e ad agosto¹⁹, nella rilevazione del 1353 i pagamenti dovevano avvenire a gennaio e a luglio²⁰.

Ovviamente, la fortunata possibilità di poter conoscere e studiare due rilevazioni fiscali, per giunta a carattere individuale, per lo stesso territorio e gli stessi villaggi, proprio a cavaliere della realizzazione militare del Regno aragonese di 'Sardegna e Corsica' e pochi mesi prima dello scatenarsi della lunga guerra fra il Regno di Arborea e quello di 'Sardegna e Corsica' (il *quoern* del 1323 e il *Componiment* del 1353), consente di poter effettuare tutta una serie di reciproci confronti (anche con i riferimenti indiretti per il 1328), non solo sull'esistenza e la vita dei villaggi del feudo, ma anche sui nomi e i toponimi citati, nonché sugli abitanti e i loro *status* e patrimonio, sulle famiglie e sulla loro mobilità²¹.

370. L'assenza di questi centri nel componimento del 1353 impedisce, purtroppo, di fare dei confronti sul numero dei gioghi impegnati nell'attività mineraria e, quindi, sull'andamento della produzione d'argento nei trent'anni successivi alla conquista catalana.

¹⁷ Vedi nota 12.

¹⁸ Per la prima vedi F. Artizzu, "Rendite pisane nel giudicato di Cagliari", p. 347, per la seconda vedi la già citata carta 1 verso del *Componiment o talla individual*.

¹⁹ F. Artizzu, "Rendite pisane nel giudicato di Cagliari", p. 347.

²⁰ Si veda, a titolo di esempio, la c. 1 recto.

²¹ A solo titolo di esempio, si può notare come una delle due uniche famiglie censite nel 1323 nel piccolo villaggio di *Niças* (F. Artizzu, "Rendite pisane nel giudicato di Cagliari", pp. 422-423), abbandonato e ridotto a *saltus* negli anni successivi e comunque prima del 1328, nel 1353 sia invece rilevata nel villaggio di *Santa Maria Paradis* (c. 15 recto). Si rimanda all'edizione definitiva del documento per questi confronti.

Ma il nostro *Componiment* si presta anche ad un'analisi incrociata con tutte le altre fonti relative a questo territorio nello stesso arco di tempo: gli atti del primo Parlamento del Regno del 1355²², l'inventario dei beni appartenenti alla Mensa arcivescovile del 1365²³, i vari documenti relativi alle infeudazioni dei territori dei Donoratico successivamente alla loro confisca, le *Rationes Decimarum* del XIV secolo²⁴.

Molti dei villaggi censiti nel *Componiment* del 1353, due anni più tardi furono chiamati ad inviare i loro rappresentanti alle assise del primo Parlamento del Regno: si tratta quasi sempre degli abitanti più facoltosi del villaggio elencati nel 1353. Spesso questi personaggi compaiono anche, dodici anni più tardi, fra i proprietari o i locatari di terre ricordate nell'inventario della Mensa arcivescovile del 1365.

Insomma, già da una prima lettura, la fonte fiscale del 1353 oggetto di questa notizia preliminare, si è dimostrata ricca di contenuti e importante per una serie di confronti con i documenti coevi e con gli altri censimenti ricordati per questi territori.

In queste prime fasi dello studio sono, però, emerse anche alcune problematiche che verranno affrontate con maggiore cura e dettaglio nell'edizione completa del documento; mi riferisco, a solo titolo di esempio, alla difficile identificazione delle chiese parrocchiali di alcuni dei villaggi rilevati nel *Componiment* del 1353, le quali non risultano fra le chiese che, negli stessi anni (fra il 1341 e il 1359), versavano le decime al collettore pontificio²⁵ ma neppure appartengono alla Mensa Arcivescovile (nell'inventario del 1365)²⁶ o a qualche altro ente ecclesiastico; mi riferisco, ad esempio, alle chiese dei villaggi di Solanes o di Carbonayra, dove pure vi sono resti di edifici ecclesiastici attribuibili all'epoca medievale²⁷.

Un altro aspetto da approfondire resta ancora quello relativo all'uso dei termini *componidos* e *componidors*, riferiti agli abitanti più

²² G. Meloni (a cura di), *Acta Curiarum Regni Sardiniae*.

²³ A. Boscolo, "Rendite ecclesiastiche cagliaritanee", pp. 1-62.

²⁴ P. Sella (a cura di), *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Sardinia*.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Vedi nota 23.

²⁷ I due villaggi sono trattati nelle cc. 18 r. – 19 v. e 20 r. – 21 v. e le loro chiese erano rispettivamente intitolate a Santa Barbara e San Pietro ed a Santa Maria.

facoltosi dei singoli villaggi, ricordati sempre in apertura della rilevazione di ogni singolo villaggio: in alcune *ville* (ad esempio *Quarto iosso*, *Decimo Maior*, *Villa Nova de Plano de Conquas*²⁸) viene usato il termine *componidos*; in altre *ville* (ad esempio *Arsemini*, *Sent Sperat*, *Villa Nova de Serus*, *Masi*²⁹), invece, nella stessa posizione e apparentemente con la stessa funzione, viene usato il termine *componidors*. Si trattava dei personaggi più facoltosi censiti per primi ed esentati da qualche tributo, oppure dei personaggi più autorevoli chiamati a collaborare alle operazioni di censimento?

Infine è opportuno concludere questa breve nota con una riflessione sui motivi che, verosimilmente, portarono alla redazione questo censimento (per ora unico conosciuto dopo il 1328) e, quindi, alla condanna di Gherardo Donoratico e alla confisca del suo feudo. Come detto sopra, nei primi decenni dopo la conquista i sovrani della Corona d'Aragona preferirono integrare alcune preesistenti signorie nel tessuto feudale del nuovo Regno della Corona suscitando, però, non pochi malcontenti fra i consiglieri più stretti della corte catalana che suggerivano, invece, di affidare tutti i feudi ad elementi iberici. Questo malcontento si trasformò, negli anni 30 e 40 del XIV secolo, in sempre più esplicite proposte e progetti di estromissione delle famiglie non iberiche dai feudi del Regno sardo³⁰; in questo quadro si colloca l'intimazione a presentare un rendiconto del feudo, emanata il 25 marzo 1348 dal luogotenente del Governatore del Regno di 'Sardegna e Corsica', Francesc de Sant Clement, nei confronti del vicario dei Donoratico nel Regno sardo, Ricuccio Ricucchi³¹.

Considerato che proprio in questi anni si colloca la morte di Bernabò Donoratico e che quindi il feudo passò a suo fratello Gherardo, già in Sardegna nel 1350 e regolarmente infeudato, come detto sopra, al principio del 1352, si può supporre che il *Componiment o talla individual ... referida al any 1353* sia stato effettuato proprio a seguito dell'intimazione a presentare un rendiconto del feudo del 1348, forse

²⁸ Rispettivamente alle carte 1 verso, 22 recto e 39 recto.

²⁹ Rispettivamente alle carte 29 recto, 33 recto, 35 recto e 37 recto.

³⁰ M. Tangheroni, *La città dell'argento. Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo*, pp. 273-274.

³¹ *Idem*, p. 275.

anche in vista di una estromissione dei Donoratico dai loro possedimenti sardi, cosa che avvenne solo qualche anno più tardi, nel 1355, a seguito della condanna per *fellonia* ai danni dello stesso Gherardo, pronunciata in forma solenne a Cagliari da Pietro *il Cerimonioso* in apertura delle assise del primo Parlamento del Regno³².

2. *Commento paleografico di Aldo Aveni Cirino*

Il *Componiment o talla individual de l'illa de Sardenya referida al any 1353*³³ è un registro cartaceo frammentario (mm 220 x 300) composto di 66 carte più un foglio di guardia che riporta il titolo *Sardinie anno 1353*. Sul margine inferiore di ogni carta, a destra, è presente una numerazione moderna segnata a matita che, però, risulta incompleta ed incoerente. Il testo è distribuito in modo abbastanza regolare: i dati sono suddivisi per *curadorias* e, all'interno di ognuna di queste, per *ville*. Dopo una pagina iniziale riepilogativa delle imposizioni gravanti sulla *villa*, segue, ripartito in una o due colonne, l'elenco dei vassalli soggetti ad ogni tributo.

Il registro è compilato con una grafia minuta e chiara, non priva di una sua certa ricercatezza, che appare abbastanza omogenea nel modulo e regolare nelle spaziature. Il *ductus*, alquanto posato nelle pagine iniziali e negli elenchi di nomi, diviene in seguito più corsivo, specie nelle annotazioni poste a descrizioni di alcuni tributi.

La scrittura è una documentaria che presenta alcuni caratteri riferibili alla *letra catalana* ma, come usuale nelle scrittura di area catalano-aragonese a partire dalla metà del XIV secolo, anche diversi elementi derivati dalla minuscola cancelleresca italiana³⁴.

³² G. Meloni, "Lo stagno di Decimo e alcuni avvenimenti del Medioevo sardo-catalano", pp. 219-241; Id., *Acta Curiarum Regni Sardiniae*, pp. 181-182.

³³ Archivo de la Corona de Aragón, *Cancillería, Varia*, reg. 435.

³⁴ Sulla *letra catalana* vedi F.C. Casula, "Osservazioni paleografiche e diplomatiche sulla Cancelleria di Giacomo I il Conquistatore", pp. 7-22 e Idem, *Breve storia della scrittura in Sardegna*. Le influenze della minuscola cancelleresca italiana sulla gotica documentaria catalano-aragonese sono evidenziate da F. M. Gimeno Blay, *La escritura gótica*, pp. 133-140 e "A proposito del manuscrito vulgar del Trescientos", pp. 205-245, 216-223. Un quadro dell'evoluzione della gotica

Dalla *letra catalana*, la scrittura del registro eredita caratteri gotici molto attenuati, la sostanziale assenza di compressione laterale e l'effetto di slancio verticale affidato alla lunghezza delle aste, notevolmente più sviluppate rispetto al corpo delle lettere. Influenze della minuscola cancelleresca italiana sono ravvisabili nel modo di tracciare le aste di alcune lettere presenti nel testo - aste spesso eseguite con un tratto grosso all'inizio e appuntito all'estremità - e nell'uso di svolazzi e tratti ornamentali, come l'ampio occhiello a banderuola con cui terminano le aste di *l* e *b* ed i prolungamenti a proboscide della *h* e di *m* e *n*, quando finali di parola.

Dall'esame del testo emerge, inoltre, una certa varietà nel modo di tracciare alcune lettere, come di seguito viene esemplificato.

La *a*, in alcuni casi, ha il tratto verticale che, nella parte superiore, è ripiegato a sinistra fino a toccare l'occhiello³⁵, in altri è tracciata con un tratto obliquo ed un occhiello più o meno sviluppato³⁶.

L'asta della *b* generalmente si ripiega a destra verso il basso chiudendosi con un occhiello a banderuola, ma in alcuni esempi, in inizio di parola, termina con un piccolo ricciolo³⁷.

La *c* ha tracciato analogo alla *t*; talvolta le due lettere sono praticamente indistinguibili ed è possibile interpretare il segno solo in base al contesto. Nei casi di *c* caudata (*ç*) la cediglia ha un tratto ondulato, piuttosto allungato e staccato dal corpo della lettera³⁸.

La *d*, di forma onciale, ha l'asta a volte piegata obliquamente verso sinistra³⁹; altre volte l'asta prosegue piegando all'esterno verso destra⁴⁰ e arrivando, talvolta, ad abbassarsi fino alla sua stessa base⁴¹;

documentaria catalano-aragonese, vista attraverso l'analisi delle Carte reali dell'Archivio storico comunale di Cagliari, è delineato da O. Schena, "Le Carte reali dell'Archivio comunale di Cagliari nella produzione cancelleresca della Corona d'Aragona," pp. XXIX-XXXIV.

³⁵ c. 1 recto, righe 1 e 2.

³⁶ c. 1 recto, riga 5 e riga 9.

³⁷ Tutti e due i tipi si possono osservare nella carta 2 recto, colonna 1, riga 8.

³⁸ c. 4 verso, righe 11 e 12.

³⁹ c. 1 recto, riga 2.

⁴⁰ c. 1 recto, riga 1.

⁴¹ c. 1 verso, riga 12.

altre ancora il tratto obliquo piega verso l'interno⁴². Quando è tracciata corsivamente, l'asta ha sviluppo molto limitato e si piega all'interno fino a toccare l'occhiello e proseguire nella legatura con la lettera seguente, dando alla *d* la forma di un piccolo 8⁴³.

La *e* in fine di parola presenta la traversa allungata e terminante con un ricciolo minuto⁴⁴. In nesso con *d* è ridotta ad un semplice tratto ascendente, piegato verso destra o verso sinistra, che prosegue il ripiegamento dell'asta della *d* o parte dal corpo della lettera⁴⁵.

La *f* generalmente è tracciata corsivamente così che il calamo, rimanendo a contatto del foglio, nel risalire dopo avere realizzato la parte dell'asta sotto il rigo, traccia un secondo tratto che forma uno stretto occhiello col primo. La *f* maiuscola è resa con due lettere tracciate in modo che il gancio formato dall'asta superiore della prima *f* viene fatto proseguire verso il basso a formare l'asta della seconda *f*; entrambe le aste sono poi tagliate dalla stessa traversa. La *f* doppia ha l'asta discendente di norma dritta, ma alcune volte leggermente piegata verso sinistra nella parte terminale⁴⁶.

La *g*, discostandosi nettamente nel tracciato dalla *letra catalana*, ha l'asta sotto il rigo che si piega ad uncino, più o meno ampio; in alcuni casi è chiuso⁴⁷; in altri casi è appena accennato⁴⁸.

Anche l'asta della *h*, così come visto per altre lettere astate, può piegarsi verso destra con un semplice gancio⁴⁹ o, più spesso, chiudendosi ad occhiello⁵⁰. Il tratto curvo della lettera viene spesso prolungato al di sotto del rigo e sviluppato obliquamente verso sinistra fino a terminare con un piccolo ricciolo.

La *i* ha spesso il puntino diacritico, eseguito con un tratto leggero ed obliquo, a volte ondulato, e piuttosto distante dalla lettera⁵¹. Per

⁴² c. 1 recto, riga 9.

⁴³ c. 1 recto, righe 5 e 6.

⁴⁴ c. 1 recto, riga 1.

⁴⁵ c. 1 recto, riga 5 e riga 3.

⁴⁶ c. 3 recto, seconda colonna, riga 3 e 9)

⁴⁷ c. 2 recto, colonna 1, riga 7.

⁴⁸ c. 1 recto, riga 16.

⁴⁹ c. 1 recto, riga 3.

⁵⁰ c. 1 recto, riga 4.

⁵¹ c. 1 verso, riga 1; C. 2 riga 1

facilitare la lettura, ad esempio dopo un'altra *i* o dopo *m* o *n*, la *i* è realizzata più lunga con un tratto che tende a terminare a punta⁵². La *j* presenta talvolta un gancio nella parte superiore e uno in quella inferiore⁵³ o, più spesso, quando eseguita corsivamente, uno stretto occhiello nella parte sotto il rigo⁵⁴.

La *l* tende a chiudere l'asta sopra il rigo verso destra con un vistoso occhiello a banderuola⁵⁵ ma in alcuni casi, come già visto per la lettera *b*, si ripiega con un ricciolo⁵⁶.

La *m* e la *n*, specie in fine di parola, sono talvolta realizzate con il cosiddetto prolungamento a proboscide: l'ultimo tratto è allungato sotto il rigo e piegato obliquamente verso sinistra, fino a terminare con un ricciolo verso destra⁵⁷.

La *p* è più frequentemente eseguita in modo corsivo così che, come già descritto per la lettera *f*, dopo aver tracciato l'asta che scende sotto il rigo, la penna nel risalire segna un secondo tratto che forma con il primo uno stretto occhiello; in alcuni casi è eseguita in modo posato, con l'asta che, tendenzialmente, termina a punta⁵⁸.

La *q* ha quasi sempre il tratto discendente raddoppiato e chiuso ad occhiello, simile nel tratteggio all'attuale *g*⁵⁹, ma in alcuni casi il tratto è semplice, dritto o incurvato verso sinistra⁶⁰.

La *r* è del tipo dritto; non risulta applicata la regola del Meyer che prevede l'uso della *r* tonda dopo lettera con convessità verso destra.

La *s* è di due tipi: lunga, usata in inizio o in corso di parola, e rotonda, usata solo alla fine. La *s* lunga è spesso tracciata corsivamente così che, come già descritto per altre lettere, l'asta è raddoppiata dal movimento ascendente della penna. In diversi casi presenta un'asta tracciata grossa nella parte superiore e terminante a punta⁶¹; sono os-

⁵² c. 2 verso, colonna 1, riga 3 e c. 5, colonna 1, righe 19 e 20.

⁵³ c. 1 recto, riga 5.

⁵⁴ c. 1 recto, riga 6.

⁵⁵ c. 1 recto, righe 2 e 3

⁵⁶ c. 1 recto, riga 1

⁵⁷ c. 2 verso, colonna 1, riga 1; colonna 2, riga 5.

⁵⁸ Entrambi gli esempi sono visibili nella carta 1 verso, riga 1.

⁵⁹ c. 1 recto, riga 17.

⁶⁰ c. 2 verso, colonna 1, riga 4; colonna 2, riga 6.

⁶¹ c. 1 recto, riga 3 e riga 7.

servabili esempi in cui l'asta si piega nella parte terminale verso sinistra o verso destra⁶².

La *t*, come già accennato, è spesso indistinguibile dalla lettera *c*; in alcuni casi è nettamente differente grazie alla traversa che non è tracciata alla sommità del tratto verticale ma lo taglia⁶³.

u e *v* sono realizzate con lo stesso segno. In inizio di parola, generalmente, è usata una forma dai caratteri più marcatamente gotici, col primo tratto che nella parte superiore presenta uno svolazzo a forma di gancio, molto pronunciato, ed il secondo che tende a ripiegarsi verso l'interno fino a toccare il primo⁶⁴.

La *x* è tracciata in due tratti, generalmente il primo rettilineo ed il secondo ondulato e, in alcuni casi, più sviluppato rispetto al primo ed esteso verso sinistra⁶⁵.

Il tratto discendente di *y* si estende verso sinistra e, in diversi casi, termina curvato a ricciolo verso destra⁶⁶.

La *z*, che ricorre solo una volta nelle prime 21 carte, ha forma di un 3 molto allungato⁶⁷.

Le lettere maiuscole sono eseguite in modo calligrafico, arricchite con svolazzi e motivi ornamentali, Per la presenza di una spezzatura delle curve più evidente e per la particolare esecuzione dei tratti che poggiano sul rigo⁶⁸, le lettere maiuscole mostrano una maggiore aderenza ai modelli gotici tradizionali rispetto alle minuscole. Spesso la stessa lettera compare in forme diverse anche nella stessa carta⁶⁹.

⁶² c. 2, colonna 1, riga 2 e colonna 2, riga 11

⁶³ c. 1 recto, riga 7

⁶⁴ c. 1 recto, righe 2 e 3.

⁶⁵ c. 3 recto, colonna 2, riga 13.

⁶⁶ c. 1 recto, riga 6

⁶⁷ c. 1 verso, riga 4

⁶⁸ Ad esempio, le aste inferiori della *n* di carta 3 recto, colonna 1, riga 19 e quella di carta 2, colonna 1, riga 3.

⁶⁹ Vedi, ad esempio, le tre differenti *a* maiuscole di carta 3 recto, colonna 1, righe 15 e 16 e colonna 2, riga 14.

3. *Saggio di trascrizione delle prime cinque carte del registro*

c. 1

En la curatoria de Campità

La vila de Quarto Josso

Los homens de la vila de Quart són tenguts de pagar cadahni per lo daçi

CCX lliures

So és assaber del mes de jener la meytat e l'altra meytat del mes de juliol

Item són tenguts de pagar per cadahun parell de bous del mes de jener

III sols

Item per cadahun parell de molendos en lo dit mes

III sols

Item són tenguts de pagar del dit mes per cadahuna taberna o loch de vendre vi

X sols

Item són tenguts de pagar per cadahun gemylloni cada-huna famylla del mes de juliol

II sols

Item són tenguts de pagar del dit mes per cadahun parell de bous

III sols

Item són tenguts de pagar del dit mes per cadahuna panqua de fer carn

VI sols

c. 1 verso

Aquests són los componidos de la dita vila per / l'any presen

Petro Barello

Nicola Capitza

Guanti Sutano

Petro Sardeyllo

Margua Conquo

A XXVIII dies del mes de

Assay Sardeyl

janer del any de la Na-

Johan de Paulo

tivitat de Nostre Senyor M

Petro Niguo CCCLIII

Basil Arresti et

Assai de Sardano

c. 2

Lo daci de-la vila de Quarto Josso desús dita

Assay Manqua	XX sols	Taddeo Luell	XIII sols
Nicola de Petro Manqua	XIII sols	Guanti Sosa	V sols
Gomita d.Assay Manqua	VIII sols	Barsolo Luell	XVI sols
Cresxent Posula	III sols	Johan de Perdo Luell	XXVI sols
Furato de Luqua	VIII sols	Johan de Guanti Luell	XV sols
Johan Georgi	VIII sols	Basil Arresti	XVIII sols
Guanti Barbaresquo	X sols	Furado de Sori	XVIII sols
Petro de Gomita Colombo	VIII sols	Marga Seritano	XVIII sols
Arsoquo de Guanti Colombo	X sols	Gomita de Sori	XXVIII sols
Bonahí Marras	XVIII sols	Johan de Nudo Cabessa	XVIII sols
Johan Cavaler	V sols	Marga Scarpeta	XVI sols
Gomita Donana	XIII sols	Barsolo De Egou	XXV sols
Petro Bareyl	I lliura	Johan Piler	XXIII sols
Nicola Bareyl	XVI sols	Arsoquo de Egou	XXV sols
Johan Piluporquo	XII sols	Johan de Nostasui de Olla	VIII sols
Guanti de Petro Colom	X sols	Sadorn Albiquasu	XXVIII sols
Guanti Bareyl	XII sols	Mial Arramini	XV sols
Guanti de Porta	XXIII sols	Johan Cavaller Negre	XV sols
Guanti Sardeyl	VIII sols	Guanti Verre	XV sols
Assay Sardeyl	XII sols	Marga Martí	XVIII sols

c. 2 verso

Furado de Johan Resti	XVIII sols	Guanti de Jacobina	X sols
Furado de Sosa	VIII sols	Guanti Manqua	XXVIII sols
Furado de filiio Vespa	XV sols	Bernardo de Voylla	XII sols
Basil Tasquo	XIII sols	Gomita Tuela	XVIII sols
Perdo Seritano	XIII sols	Johan de Marga Colom	VIII sols
Assai Seritano	XX sols	Johan Manquos	VIII sols
Nicola Seritano	X sols	Guanti Manquos	VI sols
Arsoquo Seritano	XV sols	Durado Manqua	XIII sols
Gomita Angurdo	XXV sols	Johan de Soquo	VI sols
Nicola Sida	VIII sols	Guanti de Gomita Jagano	XXVIII sols
Domingo Pisolo	XVI sols	Marga de Gomita Jagano	XVI sols
Johan Piacoso	XV sols	Johan Spigua	XX sols
Perdo Sinaeso	XXII sols	Barutxo Cabessa	XX sols
Perdo Negre	XVIII sols	Perdo Quooha	V sols
Guanti Suaqua	X sols	Nicola Cabessa	XXVIII sols
Furado Sconya	XI sols	Luqua Manquos	XVIII sols
Guanti Sutano	XVI sols	Johan de Xilla	X sols
Niquola Peyll	XVI sols	Guanti Peryxol	VIII sols
Marga Conquo	XX sols	Ambros Mateyll	XVIII sols
Simon Conquo	XX sols	Basil Massa	VI sols
Perdo Jacobina	XX sols	Mial de Marga Jagano	XIII sols

c. 3

Mial Cabessa	XVI sols	Johan de Lasi	XII sols
Guanti de Perdo Cabessa	X sols	Gomita Talita	XX sols
Guanti Massoroquo	X sols	Furado Stelat	XII sols
Marga de Sixilia	XVIII sols	Marga Stelat	XIII sols
Vineso Mateyll	XXVI sols	Guanti Pareylla	XX sols
Johan de Paulo	XXIII sols	Marga Pirella	X sols
Barsolo de Paulo	X sols	Nicola Pirella	XV sols

Nicola Arato	V sols	Guanti Mateyll	XVI sols
Marga de Paulo	XX sols	Francesch Errigini	XII sols
Marga Cabirol	XIII sols	Blasi Lariu	VI sols
Gomita Naseyl	XVIII sols	Sadorn Piler	XX sols
Gomita Albiquaso	X sols	Perdo d' Assay Franch	XII sols
Guanti Cuquo	XXVIII sols	Marga Marrax	XVI sols
Perdo Sardeyl	XXVI sols	Arsoquo Peyll	V sols
Andreu Tufer	XVIII sols	Cogot Coss	XVIII sols
Andreu Mentis	VIII sols	Gomita Coccia	VIII sols
Johan de Sena	V sols	Maseo Barba	V sols
Assay Manqua Pixino	XVI sols	Coquo Marras	V sols
Nicola Portis	XVI sols	Gantí Aram	V sols
Furado Aram	XIII sols	Miquel Suqua	V sols
Ambros Muglana	V sols	Masil de Franquo	V sols

c. 3 verso

Johan de Quart	V sols	Aquests són los affeats de la dita	
Domingo Vespa	V sols	vila los quals paguen cadany cadahun	
Fuliado Simyon	V sols	X sols so és la meytat del mes	
Domingo Sallar	V sols	de janer e l'altre meytat del mes	
Guanti de Felip Arresti	V sols	de juliol e deven pagar cadahun	
Furado Cavaller	V sols	per jemillions II sols	
Andreu Cavaller	V sols	al senyor compte	
		Johan Perria per affeo	X sols
		item per gemillions	II sols
		Guillem Frau per lo affeu	X sols
		item per gemillions	II sols
		Maseto de Julià per a feo	x sols
		item per gemillions	II sols

c. 4

Aquests són los vagadius so és los		Morro Pigloni	X sols
homens que no han muller los quals pa-		Gomita Pigloni	VI sols
guen d'ací e no les despeses stranyes		Niquola Axet	VIII sols
ne			
gemyllons		Nuxu Boca	III sols
Miquel Tallica	VII sols	Gomita Simili	XVI sols
Perdo de Xiquo Campana	III sols	Perdo Puxeli	VI sols
Perdo de Bernart Susana	VII sols	Niquola d'Assai Franch	VI sols
Gomita de Perdo Luell	VIII sols	Domingo Pigua	V sols
Vallerià de Steva	XIII sols	Johan Liqua	VI sols
Johan de Perdo Gonar	XXIII sols	Perdo de Johan Mel	VI sols
Assay de Perdo Gonar	VIII sols	Marquo de Johan Pigua	XII sols
Perdo de Guanti Gonar	VIII sols	Basil Pixella	VIII sols
Perdo de Filip Vespa	VI sols	Furado Perra	X sols
Antoguo de Funtanas	VII sols	Julià Colom	X sols
Marquo Sconxa	VII sols	Guanti Cavaler Negre	III sols
Perdo Piaquoso	VII sols	Johan Pira	VI sols
Furat Barba	X sols	Andreu Albiquasu	VI sols
Anthoni de Marga Colom	X sols	Johan Sardell	II sols
Gantí Tayoni	VII sols	Felip Cuquo	III sols
Nicola Mayu	VII sols	Johan de Marga Pireyla	III sols
Gomita de Miquel Cabessa	VII sols	Jacme de Mosuc	III sols

c. 4 verso

Guanti Ca	III sols
Anthoni Majnas	III sols
Simon de Mahinas	III sols
Guanti Fusquo	III sols

Nicola de Guanti Coguot	III sols
Domingo Luexio	II sols
Perdo de Gomita Jaquo	III sols
Guanti de Marga Colom	II sols
Gomita de Ganti Mella	II sols
Agostí Mateyl	II sols
Laçari de Arsoquo Albiquasu	II sols
Lorenç Pisa	III sols
Peruxo Durso	III sols
Assay Sardeyll	II sols
Ugolí de Paulo	II sols

c. 5

Aquests són los homens que paguan per los bous de la dita villa so és cadahun per parell de bous IIII sols

Perdo Bareyl	Furado de Felip Vespa
Guanntí Bareyl	Furado de Sosa
Julià Colom	Gomita Cotxa
Andreu Cavaller	Furado Perra
Guanti de Porta	Basil Casthoni
Taddeu Luell	Perdo Seritano
Barsolo Luell	Assai Seritano
Johan de Perdo Luell	Nicola Seritano
Johan de Gantí Luell	Gomita Arguirdo
Basil Arresti	Johan de Perdo Gonar
Furado de Sori	Perdo Seritano
Marga de Seritano	Perdo Negre
Gomita de Sori	Perdo Suriano
Marga Scarpeta	Guanti Sutha

Guanti de Felip Arresti

Sadorn Albiquasu

Miall Arr[a]mini

Basil Arramini

Johan de Cavaller Negre

Johan Piler

Marga Marti

Marga Conquo

Gantí Sutano

Comita Naseyl

Guanti Cuquo

Johan de Lasi

c. 5 verso

Gomita Galeta

Gomita Pirella

Marga Pirella

Francesch Errigini

Gomita Simbili

Perdo d'Assai Franquo

Nicola Bareyl

Basil Massa

Luqua Manchos

Nicola de Perdo Magia

Guanti de Marga Cancio

Guanti de Gomita de Jagano

Johan Spigua

Barutxo Cabessa

Nicola Cabessa

Miquel de Marga Jagano

Simon Conquo

Guanti Manqua

Gomita Mella

Durado Manqua

Marga Stelado

Morro Pigloni

Arsotquo de Egou

Niquola d'Assay Franquo

Gantí Arram

Coquo Marras

Fuliado Negre

4. Bibliografia finale

- Artizzu, Francesco. "Rendite pisane nel giudicato di Cagliari nella seconda metà del secolo XIII", in *Archivio Storico Sardo*, Volume XXV – Fasc. 1-2, 1957, pp. 319-432.
- . *Società e istituzioni nella Sardegna medioevale*, Cagliari, Deputazione di Storia Patria per la Sardegna, 1995.
- Bofarull y Mascaró de, Próspero (a cura di). *Repartimientos de los Reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, Barcelona, Imprenta del Archivo, 1856, ripubblicato in edizione anastatica in «Colección de Documentos Ineditos del Archivo General de la Corona de Aragón», vol. XI: n. 4, Barcelona, Bellaterra, 1975, pp. 657-861.
- Boscolo, Alberto. "Rendite ecclesiastiche cagliaritanee nel primo periodo della dominazione aragonese" in *Archivio Storico Sardo*, XXVII, 1961, pp. 1-62.
- Casula, Francesco Cesare. "Osservazioni paleografiche e diplomatiche sulla Cancelleria di Giacomo I il Conquistatore" in *Archivi e cultura*, n. 11, 1977, pp. 7-22.
- . *Breve storia della scrittura in Sardegna. La «documentaria» nell'epoca aragonese*, Cagliari, Edes Editrice Democratica Sarda, 1978.
- . "Giudicati e Curatorie", in Roberto Pracchi e Angela Terrosu Asole (a cura di), *Atlante della Sardegna*, Roma, Edizioni Kappa, 1980, pp. 96-98.
- . *La Sardegna aragonese* 2 voll., Sassari, Chiarella, 1990.
- Cioppi, Alessandra – Nocco, Sebastiana. "Il repartimiento de Cerdeña. Alcune riflessioni su una fonte della Sardegna del XIV secolo", in *Acta historica et archaeologica mediaevalia Universidad, Facultad de Geografía e Historia* n. 26, 2005, pp. 621-638.
- . "La riedizione di una fonte sulla Sardegna catalana: il cosiddetto *Repartimiento de Cerdeña*", in *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n. 4, giugno 2010, pp. 221-236, <<http://rime.to.cnr.it/2012/RIVISTA/N4/2010/articoli/Cioppi.pdf>> (19 dicembre 2013).
- . *Le strategie dell'invincibilità. Corona d'Aragona e Regnum Sardiniae nella seconda metà del Trecento*, Cagliari, AM&D EDIZIONI, 2012.

- Day, John. *Villaggi abbandonati in Sardegna dal trecento al settecento: inventario*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1973.
- Gimeno Blay, Francisco. *La escritura gótica en el País Valenciano después del conquista del siglo XIII*, Valencia, Universidad de Valencia, 1985.
- . “A proposito del manuscrito vulgar del Trescientos: el Escorialense K.I.6 y la minúscula corsiva libraria de la Corona de Aragón”, in “*Scrittura e Civiltà*”, n. 22, 1998, pp. 205-245.
- Meloni, Giuseppe. “Lo stagno di Decimo e alcuni avvenimenti del Medioevo sardo-catalano. Il processo contro Gherardo di Donoratico”, in *La Sardegna nel mondo mediterraneo. Atti del terzo Convegno internazionale di studi geografico-storici (Sassari-Porto Cervo-Bono, 10-14 aprile 1985)*, Sassari, Gallizzi, 1990, pp. 67-82. Ripubblicato in *Medioevo catalano. Studi (1966-1985)*, Sassari, Edes Editrice Democratica Sarda, 2012, pp. 219-241.
- . (a cura di). *Acta Curiarum Regni Sardiniae. Il Parlamento di Pietro IV d’Aragona (1355)*, Cagliari, Consiglio regionale della Sardegna, 1993.
- Oliva, Anna Maria – Schena, Olivetta (a cura di). *Lettere regie alla città di Cagliari. Le Carte reali dell’Archivio comunale di Cagliari, I, 1358-1415*, Roma, ISIME, 2012 (Fonti per la storia dell’Italia medievale, *Regesta Chartarum*, 58).
- Petrucchi, Sandro. *Re in Sardegna, a Pisa cittadini. Ricerche sui «domini Sardinee» pisani*, Bologna, Cappelli editore, 1988.
- Sella, Pietro (a cura di). *Rationes decimarum Italiae nei secoli XIII e XIV. Sardinia*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1945.
- Tangheroni, Marco. *La città dell’argento. Iglesias dalle origini alla fine del Medioevo*, Napoli, Liguori editore, 1985.
- Terrosu Asole, Angela. *L’insediamento umano medioevale e i centri abbandonati tra il secolo XIV ed il secolo XVII*, Supplemento al fascicolo II dell’Atlante della Sardegna, Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1974.
- Udina Martorell, Federico (a cura di). *Guia del Archivo de la Corona de Aragón*, Madrid, Ministerio de Cultura, 1986.

Nuevas hipótesis sobre la relación familiar entre Brancaleone Doria y el futuro juez de Arborea Mariano V en las fuentes de finales del siglo XIV

Luciano Gallinari

«*Infelicissimus ille est de quo solam
nedum ipsemet, sed patria que eum genuit
et aluit mortem sperent*»

(Juan I de Aragón sobre Brancaleone
Doria)

Resumen

Este artículo está dedicado al análisis de los acontecimientos políticos y dinásticos del *Giudicato* de Arborea en las dos últimas décadas del siglo XIV y, en particular, a las figuras de Brancaleone Doria, conde de Monteleone, y Mariano V juez de Arborea (1392 / 1393-1407), examinadas en el vasto panorama político del Mediterráneo occidental.

El examen de las fuentes consultadas corrobora algunas perplejidades sobre el vínculo familiar entre los dos personajes, mencionadas ya en publicaciones anteriores.

Palabras clave

Giudicato de Arborea; Corona de Aragón; República de Génova; Brancaleone Doria; Mariano V de Arborea.

Abstract

This paper is dedicated to the examination of political and dynastic events of Arborea's Judicate in the last two decades of the fourteenth century and, especially, to the figures of Brancaleone Doria, Count of Monteleone, and Mariano V judge of Arborea (1392/1393-1407), viewed against the background of Western Mediterranean political landscape.

Some doubts about the family connection between the two personalities, already advanced in earlier publications, are confirmed by the sources examined.

Keywords

Judicate of Arborea; Crown of Aragon; Republic of Genoa; Brancaleone Doria; Mariano V of Arborea

1. Introducción. – 2. Unas reflexiones sobre la relación entre el conde de Monteleone y el futuro juez Mariano V de Arborea. – 3. Brancaleone Doria como aparece en las fuentes. – 4. Conclusiones. – 5. Bibliografía.

1. Introducción

En el presente trabajo nos proponemos continuar con la relectura y la reedición de las fuentes entorno a las relaciones entre los jueces de Arborea y los reyes de Aragón, del que nos ocupamos hace ya varios años, impulsados en eso por la exhortación de que no podemos contentarnos de datos y conceptos así como se encuentran en las fuentes y, en particular, en la historiografía anterior. Además, si como se ha notado, «la scienza storica è un racconto in continuo rinnovamento»¹, se propone de nuevo más urgente que nunca la necesidad de realizar una actualización metodológica de la interpretación de los últimos dos siglos de la historia medieval sarda, pasando por alto el más o menos temor inconsciente de que los resultados del examen de las fuentes – de las inéditas, pero también y sobre todo de las editadas – sean inferiores a las imágenes fijadas por la historiografía contemporánea.

Una actualización metodológica cada vez más necesaria en virtud también de otro elemento para nada secundario. El *Giudicato* de Arborea – el último en desaparecer de los cuatro originales – es un unicum institucional en la Europa occidental de los últimos siglos de la Edad Media, en consideración a su lejano origen bizantino que ha permeado en profundidad en su estructura social. Teniendo en cuenta esta situación, se puede entender mejor una serie de factores políticos y culturales en el sentido antropológico del término que caracterizaron a los jueces de Arborea y el estado por ellos gobernado, difícilmente comparables – los unos y el otro – a las realidades nobles y señoriales contemporáneas presentes en todas partes en la Europa occidental de la época, y sus relaciones con la Corona de Aragón.

¹ P. Veyne, *La storia concettualizzante*, p. 54. F. Sabaté i Curull, *La Sardegna e Giovanni I*, p. 7.

Puesto eso de relieve, en el presente trabajo el examen de los documentos se centrará especialmente en el tema de los protagonistas de la historia insular de este período, ya que la «l'identità si nutre di scrittura, ovvero la scrittura offre all'identità (al bisogno di identità) un'armatura particolarmente efficace. Il testo scritto è qualcosa che inchioda l'identità (...) per fissarla in una forma perenne (o quasi), in una forma che si è tecnologicamente armata (...)»². Afirmación confirmada en el presente trabajo también, ya que en la yuxtaposición, primero jurídica y luego militar también, entre Arborea y Aragón, los sardos utilizaron la escritura como una arma para afirmar y apoyar sus derechos y sus reivindicaciones identitarias.

En este trabajo se examina un período de tiempo limitado – las dos últimas décadas del siglo XIV – pero muy interesante, por la riqueza de la documentación a disposición del historiador y por la presencia de unos de los principales protagonistas de la historia medieval sarda. Un momento histórico en el que el *Giudicato* de Arborea – después de un período de fuerte confrontación política y militar con la Corona de Aragón desde la mitad del siglo XIV – inició una nueva etapa desde la muerte del juez Hugo III en 1383.

Un período de tiempo que nos permite confirmar que Cerdeña y la Corona de Aragón en sus diversos componentes institucionales internos, eran dos realidades profundamente interconectadas e, incluso, inseparables. Pero, es también un momento que muestra con gran detalle el surgimiento de la conciencia política en el mantenimiento de un alto nivel de confrontación con los reyes aragoneses titulares del *Regnum Sardinie et Corsice* por parte de la dinastía judicial de Arborea – desde una perspectiva formal – y desde un punto de vista práctico por parte de Brancaleone Doria, al utilizar diferentes instrumentos a su disposición, dentro y fuera de la isla.

Con respecto a las fuentes disponibles para el período antes mencionado, cabe señalar que los eruditos pueden contar también con los documentos de los archivos de los principales actores políticos involucrados en los acontecimientos sardos de los últimos siglos de la Edad Media: la Sede Apostólica y las ciudades de Génova

² F. Remotti, *Contro l'identità*, p. 54.

y Pisa que proporcionan datos muy útiles para la reconstrucción histórica.

Sin embargo, la gran mayoría de los documentos proceden del Archivo de la Corona de Aragón en Barcelona que, además de las amplias, habituales series políticas de la Cancillería aragonesa, para la segunda mitad del siglo XIV ofrece también una rica colección de los procesos iniciados por los reyes aragoneses contra los jueces sardos. Y es sobre todo este segundo tipo de documentos que ofrece una gran cantidad de datos a la reflexión del historiador justamente sobre las relaciones entre los gobernantes sardos y los ibéricos.

Más en detalle, las fuentes examinadas en este trabajo permiten arrojar una nueva luz sobre varios aspectos importantes de la historia del *Giudicato* de Arborea poco antes de su fin, de la personalidad de los jueces y sus vicisitudes.

A pesar de que no se puede nunca olvidar que son fuentes procedentes de una sola de las dos partes interesadas y que, sobre todo, tienen también una finalidad política clara, no se puede evitar de someterlas a una lectura cuidadosa aunque sea sólo para tratar de comprender que la imagen de los acontecimientos y sus protagonistas sardos ha sido elaborada por la monarquía aragonesa a través también de sus propios funcionarios. Los procesos estaban en realidad destinados a lograr la condena política y judicial de los jueces de Arborea por su rebelión, y a recibir la correspondiente autorización por parte de la Sede Apostólica al uso de la fuerza militar contra ellos. Esta visión casi exclusivamente ibérica de los registros catalanes está abalanzada al menos parcialmente por algunos documentos procedentes de la cancillería judicial y de la *scribania* gentilicia de Brancaleone Doria, que se reproducen en copia y, a veces, traducidos de la lengua sarda también. Sin embargo, no se puede subestimar que también de estas fuentes insulares no se poseen los originales ni copias de otro tipo, porque no llegaron hasta nosotros ni los archivos judiciales ni los gentilicios³.

³ Como ejemplo de la historiografía influyente pero inexacta en el conocimiento de los acontecimientos históricos ocurridos en Cerdeña, en especial de aquellos posteriores a la caída del *Giudicato* de Arborea, considerada como una tierra inmóvil y un usuario pasivo de su propia historia originada y dirigida en su

Dicho esto, en el presente trabajo se intentará esbozar la personalidad de quien fue el verdadero administrador de la vida política del *Giudicato* de Arborea en las dos décadas entre finales del siglo XIV y principios del siglo XV: Brancaleone Doria⁴.

Los documentos de los *Procesos* y los mencionados en este trabajo ponen en relieve su papel de verdadero "jefe" del estado sardo de una manera diferente de cuanto dicho hasta ahora. En el sentido de que el conde de Monteleone parece poseer una autonomía política casi total respecto a su esposa, la *iudicissa* Leonor, con quien estará en conflicto abierto por la guerra a ultranza contra los reyes aragoneses, que, sin embargo, él llevará en el nombre de la «Nació sardescha» utilizando a voluntad los recursos judiciales.

A propósito de la famosa gobernante, al leer los dos volúmenes de los *Procesos* dedicados a los años 90 del siglo XIV – el IX y el X – es casi imposible obtener un perfil personal suyo, por lo vaga que es su imagen en estas fuentes. Leonor siempre aparece en el fondo de los acontecimientos de los que son protagonistas otras personas: el rey Juan I, sus oficiales en Cerdeña, Brancaleone e, incluso, los «satélites et homines malae vitae» que coadyuvaban a este último en la gestión de la guerra⁵.

totalidad desde su exterior, véase M. Le Lannou, "Un'idea della Sardegna", pp. 1-3 y 6. El geógrafo francés sostuvo que la isla tuvo una mentalidad casi ajena al archivo al afirmar que «l'archivio ha sfuggito un'isola abbandonata o dominata (...)», instando a buscar fuera de ella «la materia prima più utile allo storico». Opinión equivocada, como lo demuestra la supervivencia de la producción documental isleña – lamentablemente exigua – y la existencia de cancellerías judiciales donde esta documentación se procesaba y guardaba. Sobre este tema, ver los trabajos todavía fundamentales de F. C. Casula, "Sulle origini delle Cancellerie giudicali sarde", pp. 1-99; Idem, "Influenze catalane nella Cancelleria giudiciale arborense nel secolo XII: i sigilli", pp. 101-117; Idem, "La Cancelleria sovrana dell'Arborea dalla creazione del 'Regnum Sardiniae' alla fine del giudicato (1297-1410)", pp. 82-84 y 99; Idem, *Breve storia della scrittura in Sardegna*; Idem, "Cultura e scrittura nell'Arborea", pp. 71-109.

⁴ La investigación se lleva a cabo teniendo en cuenta la opinión de P. Veyne, "La storia concettualizzante", p. 41 para quien el estudio de la historia no se puede limitar a unos personajes, por importantes que sean en su sociedades de pertenencia, sino que debe ser un estudio de sociedades y grupos de personas que interactúan.

⁵ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, f. 148r.

En este sentido también, quizás se pueda revisar la opinión historiográfica que sugiere que la *Iudicissa* y el conde de Monteleone interpretaban una especie de juego de mesa con los numerosos enviados del rey aragonés y sus oficiales, quienes exigían que los dos gobernantes explicaran sus acciones hostiles contra el *Regnum Sardinie et Corsice*. Es probable que la negación de Leonor a recibir estos representantes reales no fuera debido a tácticas dilatorias para ganar tiempo, sino más bien a la consideración de que quien decidía el destino del *Giudicato* era realmente sólo Brancaleone Doria⁶.

2. Unas reflexiones sobre la relación entre el conde de Monteleone y el futuro juez Mariano V de Arborea.

En el intento de ofrecer nuevas interpretaciones de este período histórico, la lectura de las fuentes consultadas impuso que se prestara una atención especial a las relaciones entre Brancaleone Doria y Mariano Doria Bas, el futuro juez de Arborea. Personaje que ocupa un lugar muy marginal en la historia y la historiografía, incluso después de alcanzar la mayoría de edad, a pesar de su papel formal de gobernante del *Giudicato*⁷.

⁶ La familia Doria, una de las más importantes dentro del Común de Génova, estaba firmemente arraigada en Cerdeña, actuando como un puente entre las dos orillas del mar y siempre jugando un papel de liderazgo en las relaciones políticas y económicas entre el Común ligure y el *Giudicato* de Arborea, especialmente en el período de actividad de Brancaleone. Recientemente Franco G.R. Campus, "Incastellamento e poteri locali di origine ligure in Sardegna", pp. 371-378 negó algunas interpretaciones anteriores que hablaban de una presencia arraigada de la familia Doria en el norte de Cerdeña desde el siglo XII con la construcción de varias fortalezas y centros de asentamiento, haciendo hincapié en la imposibilidad de fechar el papel de los Doria como «signori fondiari-territoriali» en Logudoro antes de los años Treinta del siglo XIII. Para una actualización metodológica sobre el complejo tema de la presencia Doria en Cerdeña, véase A. Soddu, "La signoria dei Doria in Sardegna", pp. 235-267.

⁷ Hace muchos años que nos ocupamos de Mariano V, extraña figura de gobernante durante la última fase de existencia del *Giudicato* sardo. Permanentemente ensombrecido por su voluminoso padre – quien dirigió la vida política y militar de Arborea hasta la muerte del juez en 1407 – fue probablemente asesinado a través de una especie de golpe de Estado, organizado

Incluso en los documentos examinados él es sólo un nombre mencionado, tanto por su corta edad como por no haber sucedido a su madre a la cabeza del Estado judicial, a pesar de que ya había sido jurado como juez en 1388.

La noticia de este acontecimiento está en un documento emitido por la *iudicissa* el 6 de enero de 1383 (estilo de la Encarnación pisana), que en realidad debería hacer referencia a 1388, según el cálculo de la Indicción mencionado en la *datatio chronica*. En él Leonor autorizó a sus procuradores, quienes tenían que dirigirse a *Castell de Càller* (actual ciudad de Cagliari) para firmar el tratado de paz que acabaría con la guerra iniciada por Mariano IV, para pedir al gobernador general de Aragón que designara un tutor para el joven Mariano con el fin de deshacer la comunidad y los individuos del homenaje que le hubiesen rendido:

(...) ad supplicandum nihilominus ad cautelam dicto domino gubernatori quod det et assignet dicto nobili Mariano filio nostro carissimo in curatorem aliquem qui nomine dicti nobilis Mariani absolvat dictas universitates et singulares suos ab omni juramento et homagio et alia qualibet obligatione quibus eidem nobili Mariani astricti et quomodolibet obligati tam nomine domini fidelitatis quam alias qualicumque de causa seu eciam racione⁸.

Dos semanas más tarde, el 20 de enero de 1388, la *iudicissa* Leonor de Arborea volvió al tema del tutor del joven heredero al trono judicial, al especificar de manera explícita esta vez – a diferencia del documento anterior – que ella actuaba conforme a la indicación clara de algunos de los protagonistas de la vida política e institucional del estado sardo. En calidad de tutor fue indicado Giacomo de Vieri, *miles* y ciudadano de Oristano:

(...) domina iudicissa ad requisicionis instanciam sindicorum civitatum et locorum sui dominio submissorum volens dictum

por la aristocracia judicial para quitar a Brancaleone Doria cualquier relación con la administración del estado sardo. Para más detalles, véase L. Gallinari, "Nuovi dati su Mariano V", pp. 127-146.

⁸ P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, tomo I, parte II, doc. CL, pp. 827-828.

tutorem et curatorem constituere et dare ut predicta et omnia concordata inter predictum dominum gubernatorem et procuratores dicte domine iudicisse de et cum eius voluntate et consensu tamquam cernencia bonum et tranquillum statum insule supradicte effectum debitum sorciantur (...)»⁹.

Fueron luego los representantes de las ciudades y *Curadorias* judiciales, llamados a firmar el acuerdo de paz, quienes solicitaron y obtuvieron que se pusiese bajo la protección de un tutor externo al joven Mariano para dar un final feliz a los acuerdos finalmente firmados. Y de esta voluntad queda rastro no sólo en este documento de la *iudicissa* sino también en el capítulo II del texto definitivo de la paz, mencionado anteriormente: el tutor «fermera e fara tos los actes pertanyents a la pau e fermetat de aquella e aço fara a instancia del seus sotsmesos [los sardos judiciales]»¹⁰.

Cuatro días más tarde, el 24 de enero de 1388, fecha de la ratificación del tratado de paz por ambas partes – el Gobernador General Péres de Arenós emitió el acto de confirmación de este nombramiento¹¹. Eso contiene unos detalles – en algunos casos matizados con respecto al documento de la *iudicissa*, en otros ni siquiera presentes en él – que pueden ser muy útiles al historiador para tratar de reconstruir lo que sucedió en esos momentos cruciales de la existencia del *Giudicato* de Arborea. Entre los datos ausentes en el documento judicial e insertados en su totalidad en el aragonés, hay los nombres de los representantes de las comunidades sardas sujetas a la autoridad judicial. Entre los elementos poco claros, hay que decir que fueron jústamente estos representantes y procuradores quienes, después de haber impuesto a la *iudicissa* la elección de un tutor para el joven Mariano, escogieron el encargado de tan delicada tarea. También el gobernador general Arenós eligió a Giacomo de Vieri:

(...) Et scientes e cetero quod in capitulis dicte pacis iniende et firmande est expresse actum et conventum quod pro dicto nobili pupillo Mariano d'Arborea tutor et curator dari debeat ac assignari

⁹ *Ibi*, p. 849.

¹⁰ *Ibi*, p. 825.

¹¹ *Ibi*, pp. 850-851.

qui suo nomine et pro eo firmet in dicto contractu pacis et concordie iniende (...) procuratores et syndici (...) pecierunt ac requisiverunt humiliter suplicando per eundem nobilem vices gerentem prefato Mariano pupillo provideri de tutore et curatore (...) de provido et discreto viro Jacobo de Vieri milite habitatore Oristanni quem velut aptum ad hec et idoneum eidem nobili vices gerenti nominarunt et presentarunt¹².

Esta última declaración parece confirmar lo que supusimos en un trabajo reciente – sobre la convocación hecha el 9 de abril de 1392 a Leonor, Brancaleone y a los *curadors* y *tudors* de Mariano al principio del proceso feudal contra ellos, por su levantamiento en contra del rey aragonés – cuando se especuló que estos tutores podrían pertenecer «all’oligarchia giudicale, la quale in questo modo avrebbe realizzato una qualche forma di controllo sul giudice, indebolito dalla sua condizione di figlio naturale»¹³. Confirmada o no por otros hallazgos documentales esta hipótesis sobre la condición de Mariano, Hay que tener en cuenta que la oligarquía judicial logró hacerse con el control del futuro juez, a pesar de la participación directa de sus padres – por lo menos de los legítimos – a los mismos acontecimientos. Esta acción política podría expresar diferentes sentimientos, alimentados también en los oligarcas sardos obligados a devolver los territorios ahora judiciales desde hace décadas: desconfianza en los dos cónyuges, por la manera en que habían actuado hasta ese momento; preocupación hacia Brancaleone Doria, quien estaba a punto de volver a la libertad después de siete años de prisión y de quien se conocían el poder y los medios a su disposición. Por último, incluso un deseo de control político sobre la misma *iudicissa* Leonor a fin de garantizarse el respeto de las condiciones del tratado de paz, muy onerosas para el *Giudicato*, para evitar mayores consecuencias consecuencias.

En esta situación parece posible detectar los primeros señales de lo que ocurrió a continuación en la última década de vida del *Giudicato*. Cuando la oligarquía judicial trató de poner bajo su control político la actividad del vizconde de Narbona Guillermo II, último juez

¹² P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, tomo I, parte II, doc. CL, p. 851.

¹³ L. Gallinari, *Una dinastia in guerra e un re descurat*, pp. 125 y 333.

arborense (1409-1420), desde su llegada a la isla, y cuando esa misma voluntad política fue practicada siempre contra el último juez de Arborea por la ciudad de *Sàsser* (actual ciudad de Sassari), última capital del estado sardo, desde 1410 en adelante¹⁴.

Siempre el 24 de enero de 1388, en el artículo II del tratado de paz todavía no estipulado se establecía que:

(...) la dita madona Elionor dara tudor al fill seu Mariano lo qual en nom de tudor del dit fill fermera e fara tots los actes pertanyents a la pau e fermetat de aquella e aço fara a instancia del seus sotsmesos¹⁵.

A través de este texto sabemos que Leonor tenía que elegir un tutor para su hijo, para dar mayor efecto al cumplimiento de los acuerdos de paz, justamente por parte del joven Mariano, como si no fuera suficiente el compromiso jurado por su madre, quien regía el *Giudicato*. A través de la lectura del siguiente artículo venimos a saber que incluso el gobernador Arenós debía nombrar un tutor para Mariano, porque ya se había jurado como juez de todos los pueblos y tierras de propiedad del rey de Aragón conquistados por la *iudicissa* Leonor. Dicho tutor habría tenido que deshacer los juramentos prestados a Mariano por las comunidades y los individuos «ab spres consentiment» de la *iudicissa*, quien se confirma una vez más como la verdadera titular del poder judicial¹⁶.

¹⁴ Entre las condiciones impuestas por la *Corona de Logu* para conceder a Guillermo II el título judicial figuraba también que este último aceptara que le pusiesen al lado un Consejo de doce representantes de las ciudades y *Curadorias* del *Judicato* para las decisiones sobre las cuestiones más importantes para el estado sardo. Ver L. Gallinari, "Guglielmo III de Narbona," p. 100. En cuanto a Sassari, esta ciudad también – quizás porque no confiaba demasiado en el nuevo gobernante o, tal vez, porque en ella la tradición de gran autonomía municipal de matriz comunal estaba muy arraigada – decidió poner bajo control la actividad del juez, hasta que, como informó el cronista español J. Zurita, *Anales de la Corona de Aragón*, tomo V, libro XI, p. 181: «era cierto que el vizconde no podía tratar ni obrar cosa alguna sino con consejo y voluntad de los de Sácer».

¹⁵ P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, Tomo I, Parte II, doc. CL, p. 825.

¹⁶ *Ibi*, pp. 827-828.

III. Item per tal com lo noble Mariano fill del dit micer Brancha e de la dita noble madona Elienor en gran perjudici del senyor rey sia stat jurat en jutge per tots les universitats e homens del regne de Sardenya qui son del senyor rey en poder de la dita jutgessa que sia donat de continent tudor al dit noble Mariano per lo noble mossen lo governador ledesmament e juridicament e aço a sobreabundant cautela lo qual ab spres consentiment de la dita noble madona Elienor absolva totes les universitats e singulars de aquella del dit sagrament e homenatge (...) ¹⁷.

Entre otras cosas este tutor, junto con Leonor y Brancaleone, debía comprometerse con que, a los tres meses del cumplimiento de los 14 años de edad, Mariano debería estar bajo la protección de un nuevo «curador» para confirmar el texto de la paz, bajo pena de excomunión y pérdida del *Giudicato* y sus otras propiedades¹⁸. Un tercer tutor respecto a los padres del joven gobernante, quien asumía la carga y por lo tanto los riesgos políticos de sus decisiones y de su incumplimiento.

En un trabajo reciente se puso de relieve que, en 1392 al iniciar contra la familia judicial el proceso por rebelión se decidió que los acuerdos fueran suscritos no sólo por la *iudicissa* y Brancaleone Doria, sino también por los curadores y tutores del futuro juez Mariano¹⁹. En esa ocasión se planteó la hipótesis de que estos tutores pudieran ser miembros de la aristocracia arborense que había apoyado el ascenso político al trono judicial de Leonor en 1383. Ahora, sin embargo, tras consultar ampliamente toda la documentación de los *Procesos* de estos años, se destaca en dos ocasiones distintas una noticia que contribuye a alimentar las perplejidades del historiador sobre el futuro juez, cuyos contornos siguen siendo desenfocados hasta su muerte en 1407.

¹⁷ P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, tomo I, parte II, doc. CL, p. 825.

¹⁸ *Ibidem*: «(...) de continent quel dit noble Mariano havra complits XIII anys dins tres meses apres sequents en nom propri, e ab volentad de Curador qui llavors de nou li sera donat, fara sagrament e homenatge e hoyra sentencia de excomunicacio (...)».

¹⁹ L. Gallinari, *Una dinastia in guerra e un re descurat?*, pp. 125 y 333.

La primera ocasión es un documento fechado el 23 de diciembre de 1389 (1390 en el acto, redactado en el estilo de la Encarnación pisana, en uso en el *Giudicato*), emitido por la *iudicissa* Leonor d'Arborea en Oristano en las negociaciones para la redacción de los textos dispositivos del tratado de paz con los Aragoneses de 1388. En el texto, cuando se mencionaron los testigos presentes, se insertó esta frase relativa a Brancaleone Doria, quien participaría «(...) nomine suo proprio et tamquam pater et legitimus administrator nobilis Mariani filii sui et dicte nobilis iudicisse»²⁰.

Este es un elemento que subrayar, pues el mismo documento continúa mencionando específicamente los numerosos procuradores enviados por la *iudicissa* Leonor a la presencia del gobernador Ximèn Péres de Arenós, para definir los últimos acuerdos relativos a la devolución de algunas localidades de la isla todavía en manos de los Judicales y a la liberación de Brancaleone Doria del largo encarcelamiento en Cagliari. Estos procuradores ocupaban cargos políticos importantes en la isla, a confirmación de la importancia atribuida a las negociaciones: «honorabiles viri Michael de Varca ermentarius loci, Torbinus Morinella potestas civitatis Aristanni et Anthonius Caxo, civis Sasseru civitatis, una cum Gomita Pancia subcancellario (...)». Procuradores que pero actuaron de forma explícita y en nombre de Leonor y de no definidos «eius heredes», sin mencionar explícitamente a Mariano²¹.

Por otro lado, el título de «legitimus administrator» del futuro Mariano V se atribuye a Brancaleone Doria en otros documentos también del proceso, siempre en relación con este período y, más específicamente, en los primeros meses de 1390, cuando el conde de Monteleone estaba a punto de recuperar su libertad. En las

²⁰ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, f. 101.

²¹ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 101r-v. Casi todos estos procuradores van a aparecer en otros muchos documentos examinados, actuando siempre cerca del conde de Monteleone en su actividad de gestión política del *Giudicato* de Arborea y de guerra abierta contra los Catalano-Aragoneses después de su liberación. El documento de la *iudicissa* Leonor fue redactado «in camera dicte domine iudicisse» a la presencia de «honorabili viro domino Gonnario de Villa tresaurario eiusdem domine iudicisse, Leonardo Senna notario eiusdem civitatis Aristanni et donno Iohanne Secchi castellano Montisregalis».

instrucciones muy detalladas para su liberación se determinó que veinte días después de su liberación, la «molt noble jutgessa et micer Brancha, axí com pare e ledesme administrador de micer Mariano fill seu» deberían deshacer del juramento de fidelidad a todos los habitantes de los lugares que tendrían que devolver al rey de Aragón. Además, se estableció otro cumplimiento de las condiciones de paz estipuladas y firmadas, a realizar el mismo día de la liberación del Doria: el juramento de respetar la paz y todas sus condiciones hecho siempre hecho delante del vicario y subvicario de Cagliari: «lo dit molt noble micer Brancha (...) estant en sa pura et francha libertat, axí en nom seu propri com a pare et ledesma administrador de micer Mariano son fill, refermarà et tenir, complir et observar prometrà axí la dita pau per ell ja fermada et jurada (...)»²².

En esta ocasión trascendental, que iba a obligar el *Giudicato*, según los acuerdos con Juan I de Aragón para que se cumpliera la paz establecida en 1388, resalta que a representar legalmente el joven Mariano, futuro juez, fuera el padre y no, por el contrario, la madre Leonor quien, según la historiografía de los últimos años, gobernaría como una "reina-regente" en nombre de su hijo Mariano, así como antes de Federico Doria Bas, muerto probablemente en 1387²³. En este caso, sin embargo, los documentos examinados muestran que el futuro juez estaba sujeto a la autoridad del padre en la observancia de los capítulos de paz firmados. Con la obligación para los dos, en caso de violación, de la pérdida de los feudos poseídos en nombre del rey, sin que eso afectara el *Giudicato* para el que sería responsable sólo la madre Leonor en su calidad de *iudicissa*:

(...) Item aquell dia mateix deliurat lo dit molt noble micer Brancha et estant en sa pura et francha libertat, axí en nom seu propri com a pare et ledesma administrador de micer Mariano son fill, refermarà et tenir complir et observar prometrà axí la dita pau per ell ja fermada et

²² ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 106r-v.

²³ Es F. C. Casula, *La Sardegna aragonese*. 2, p. 438 y Idem, *Dizionario storico sardo, sub voce "Federico, re di Arborèa"*, p. 600 quien supuso esta fecha de muerte. Véase también A. M. Oliva, "La successione dinastica femminile nei troni giudicali sardi", pp. 9-43.

jurada, sots aquells pactes et penes les quals són contengudes et expressades en lo contracte de la pau et sots sacrament et homenatge, lo qual farà en poder del honrat veguer et sotsveguer de Cagliari al for del qual de bon grat se sotsmetrà, a son for propri renunciant (...)²⁴.

En otra parte del largo dossier documental se incluyeron también otras condiciones en caso de violación de los dictados de la paz confirmada. Brancaleone y su hijo Mariano se comprometían a observar cada capítulo del Tratado. Se mencionaban castillos y pueblos que los dos poseían y poseirían en feudo por el rey de Aragón, especialmente Castelgenovese y Casteldoria, pero no se mencionaba el *Giudicato*. Cabe señalar que la única diferencia entre los textos de la paz de 1388 y los acuerdos de enero de 1390 era que en este último el conde de Monteleone se comprometía a respetar los acuerdos en nombre de su hijo Mariano también:

Tratado de Paz (1388)	Acuerdos de Confirmación (1390)
<p>XV. Item lo dit noble micer Branca farà sacrament e homenatge de tenir e servir la dita pau (...) e posant se pena de C^M florins dor (...). E no res menys que perdes generalment tots los castells e viles que te en feu (...) e per pagar la dita pena (...) obligara en especial (...) dos castells seus coes Castell Genoves e Castell Doria (...)²⁵.</p>	<p>Sub pena centum mille florenorum auri et sub aliis penis pactis et obligatione atque amissione castrorum et villarum generaliter, quas et que ipse et eius filius Marianus predictus tenent atque tenebunt in feudum pro dicto domino rege et specialiter castrorum Ianuensis et Aurie dicti nobilis Branche (...)²⁶.</p>

²⁴ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 106r-v.

²⁵ P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, tomo I, parte II, doc. CL, p. 826.

²⁶ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, f. 119r.

A esto se le agregó que los dos, padre e hijo, tendrían que aceptar también a todas las sanciones temporales y espirituales previstas por dicho tratado de paz.

En la misma línea, hay otros documentos sobre los detalles de la liberación del conde de Monteleone, que reiteran una vez más que:

Inde ut premittitur subsequa. Ibidem nobilis Brancha, tam nomine suo proprio quam ut pater et legitimus administrator nobilis Mariano filii sui, cum in sua esset libera potestate refirmare ad novo firmare promisit, cum iuramento et homagio feudi sui privacione et aliis penis quamplurimis, tenereque ac perpetuo observare sicut per capitula et responsiones capitulorum pax ipsa et illius executio concordata extitit et firmata (...) ²⁷.

Por la lectura de estas fuentes se aprecia un papel aunque indirecto de Mariano no en calidad de futuro juez, como era de esperar dada la naturaleza y la importancia del tratado de paz estipulado entre el rey de Aragón y el *Giudicato*. Por el contrario, la función en la que aparece el joven es la de heredero de los bienes de su padre, con una mención especial de los lugares de Castelgenovese y Casteldoria, que los dos perderían en el caso de incumplimiento de la paz porque los detenían en feudo en nombre del rey de Aragón.

Aunque faltan otras confirmaciones documentales y mientras se esperan, es imposible no interrogarse sobre los datos ofrecidos por estas fuentes, ya que plantean una serie de cuestiones de gran importancia en las relaciones personales dentro de la familia que regía el *Giudicato* durante casi tres décadas en la última fase de su existencia.

La mención de Mariano bajo la égida de su padre como co-responsable en el caso de una violación de la paz podría tener dos significados que no se autoexcluyen: 1) la *iudicissa* Leonor gobernaba para sí misma y no en nombre de su hijo, a pesar de que en 1388 el pueblo judicial resulta lo ha ya jurado como juez. Esta última iniciativa podría haber sido algún tipo de asociación al trono para

²⁷ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, f. 121v.

asegurar la sucesión de Mariano en el momento adecuado, porque no se puede olvidar que Leonor, a su vez, había tomado el poder en Oristano en una situación de grave crisis política del *Giudicato* después del asesinato de su hermano Hugo III²⁸. Tampoco se puede rechazar que tal vez la *iudicissa* temía alguna iniciativa política y diplomática, además de militar, por parte de los descendientes de Beatrice de Arborea – destinados a heredar el título judicial después de la muerte de Hugo III y sus herederos – quienes, sin embargo, fueron desautorizados precisamente por el "golpe de Estado" de Leonor²⁹. 2) Mariano era probablemente un hijo natural y no legítimo de uno de los componentes de la pareja Leonor / Brancaleone, como podría sugerir un documento de las *Corts* de Montsó con el que, en el verano de 1383, el rey Pedro IV anunció que había sido jurado como Juez de Arborea Federico Doria Bas, «fill unigènit comú» de Leonor y Brancaleone, en lugar de su tío asesinado³⁰.

Pues parece difícil creer que el rey aragonés se equivocara a propósito de un asunto de esa importancia en una circunstancia histórica tan delicada, esta afirmación tiene varias implicaciones. Si hubiera sido hijo legítimo de la pareja, Mariano habría nacido después del verano de 1383, fecha que comportaría algunas dificultades para aceptar su sucesión al frente del *Giudicato* ocurrida en 1392/1393, cuando sólo tendría 9/10 años de edad, en lugar de los 14 exigidos. Si, por el contrario, hubiera sido hijo natural de Leonor o Brancaleone, nacido alrededor de 1378/1379, entonces su ascensión al trono judicial en el año indicado anteriormente sería regular³¹. Claro

²⁸ E. Putzulu, "L'assassinio di Ugone III d'Arborea", pp. 333-357; R. Tanda, "La tragica morte del giudice Ugone III d'Arborea", pp. 91-115.

²⁹ De acuerdo con la voluntad testamentaria de Mariano IV, a la muerte sin herederos varones de su hijo Hugo III el trono Judicial debía ir a Amerigo, hijo de su hija mayor Beatrice de Arborea y del vizconde de Narbona Amerigo VI. Después de la muerte de Hugo III en el marzo de 1383, Leonor regresó de inmediato a Oristano y tomó el poder formalmente para evitar que el *Giudicato* se diera a Génova o que se gobernara de manera autónoma con respecto a la dinastía Bas Serra y los mismos reyes de Aragón. Para más detalles, vease M. E. Cadeddu, "Vicende di Brancaleone Doria negli anni 1383-1384", pp. 27-52.

³⁰ L. Gallinari, *Una dinastia in guerra e un re descurat*, pp. 124 y 333.

³¹ F. C. Casula, *Dizionario storico sardo*, sub voce "Mariano V, re di Arborèa", p. 930: «Nacque, secondo i nostri calcoli, intorno al 1378/79».

que esta segunda hipótesis abriría nuevas perspectivas de interpretación histórica de la fase final de la existencia del *Giudicato* de Arborea, pues la dinastía de los gobernantes de Oristano se habría debilitado aún más después del asesinato de Hugo III. En primer lugar, el "golpe" de Leonor y, luego, el ascenso al trono de Mariano con su condición de hijo natural.

Algunas dudas sobre este «strano e ignoto monarca» fueron propuestas ya en el pasado, resueltas sin embargo manifestando incertidumbres sobre «le sue effettive capacità d'agire». Lo que es más interesante, por el contrario, es como haya sido subrayado ya un elemento que parece importante para el presente discurso. El joven Mariano «stranamente, non compare nel documento sulla congiura di palazzo del 1386», con la finalidad de asesinar a Brancaleone Doria con una falsa fuga de Cagliari, de la *iudicissa* y de su hijo Federico, el heredero al trono judicial. Sin embargo, en ese momento él debía tener entre siete y ocho años de edad, de acuerdo con la versión historiográfica más generalizada.

Esta ausencia del joven Mariano en el documento podría ser muy significativa, porque la conspiración encabezada por Francesco Squinto, mayordomo de Leonor, parecía apuntar al exterminio de la dinastía que en esa época gobernaba en el *Giudicato*. Aunque en ese momento el juez designado fuese Federico, dado el alcance del ataque sufrido por toda la familia gobernante, se esperaría una mención de Mariano también, quien no sólo sería el segundo en la línea de sucesión al trono, y de todas maneras siempre un miembro de la familia judicial de Leonor/Brancaleone. Tal vez su ausencia pueda explicarse por la hipótesis que se está proponiendo: Mariano no se menciona porque en ese momento, a causa de su condición de hijo natural de uno de los cónyuges, todavía no desempeña el papel de otro heredero al trono judicial, dada la corta edad de Federico que no dejaría presagiar su muerte inminente.

Tal vez algún elemento para especular quien fuera el padre puede surgir justamente de los documentos de perfeccionamiento de la paz entre Arborea y Aragón que se están estudiando aquí. La circunstancia para que, en cumplimiento de los acuerdos, los Catalano-Aragoneses pretendieron el compromiso de Mariano – aunque mediado por la figura de su padre como *legitimus*

administrador – en lo que se refería a las posesiones Doria, podría sugerir que en ese momento, quizás, él fuera el hijo mayor de Brancaleone, que iba a sucederle en la gestión de los bienes familiares.

Ninguna referencia a Mariano aparece sin embargo en los compromisos asumidos por los procuradores judiciales, los cuales, con la autoridad recibida por la *iudicissa*, pudieron comprometer con sus propias decisiones el estado sardo, pero en nombre siempre y sólo de Leonor, a pesar de que Mariano hubiese sido jurado como juez ya en 1388.

A la luz de todos los datos hasta ahora presentados, se refuerzan las perplejidades sobre la figura de Mariano y su verdadera capacidad de acción política, no sólo durante su minoría de edad, sino incluso en su época de adulto, como confirmado también por el documento de paz de 1388³².

Pero, de hecho, estas disposiciones iniciales tuvieron que cambiar, porque, como vimos anteriormente, en el momento de la ratificación definitiva de los acuerdos entre Aragoneses y Sardos el representante del joven Mariano fue su padre Brancaleone.

Después de todas las numerosas precauciones de los Catalano-Aragoneses para protegerse de la posibilidad que Brancaleone y los Judicales decidieran no cumplir con los términos del tratado de paz, firmado el 24 de enero de 1388 y perfeccionado el 1 de enero de 1390, el conde de Monteleone fue finalmente liberado a los siete años de su viaje a Montsó poco después del asesinato de su cuñado – el juez Hugo III – que había abierto una crisis política repentina en el *Giudicato*³³. Incluso la liberación de Brancaleone es un ejemplo más de cómo en la historia medieval de Cerdeña se necesite revisar la reconstrucción de los hechos y su interpretación. Hasta el momento se ha dicho que el conde de Monteleone fue liberado de su prisión en

³² P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, tomo I, parte II, doc. CL, p. 825.

³³ Después de comprobar en compañía del gobernador del Cabo de Logudoro la situación que había surgido en Oristano a unas pocas semanas de la muerte de Hugo III, Brancaleone Doria zarpó de Alghero el 25 de marzo de 1383 para viajar a Montsó, donde el rey Pedro IV celebraba las *Corts*. Cfr. M. E. Cadeddu, “Vicende di Brancaleone Doria negli anni 1383-1384”, pp. 32-33.

Cagliari el 1^{er} de enero de 1390 fecha que, sin embargo, corresponde a la realización de los meticulosos acuerdos entre Aragoneses y Sardos para la devolución de los castillos y lugares de propiedad real aún en manos judiciales.

Brancaleone Doria pudo recuperar su libertad tan sólo el 2 de marzo de 1390, después de dos meses que se caracterizan por las reuniones continuas entre los plenipotenciarios de Leonor y el gobernador Péres de Arenós.

Los documentos copiados en el volumen 10 de los *Procesos contra los Arborea* reconstruyen con notable abundancia de detalles estos acontecimientos, ignorados por la historiografía, aunque sean muy significativos. En ellos se percibe muy bien la preocupación aragonesa para vincular lo más posible la *iudicissa* y Brancaleone al cumplimiento de los acuerdos recién firmados. En este sentido, es reveladora la decisión de someter los dos gobernantes a la excomunión por parte del arzobispo de Cagliari en caso de violar los acuerdos³⁴. Y, además, en relación con el conde de Monteleone, la decisión sobremanera simbólica de hacerle compartir la hostia consagrada con el gobernador Péres de Arenós, su carcelero durante años. No considerando suficiente que el noble sardo jurara respetar lo que había sido firmado por él y su esposa al tocar físicamente los Evangelios.

Como se señaló anteriormente, otro aspecto interesante de estos documentos examinados es que, al contener una copia de varios documentos redactados por las cancillerías sardas, proporcionan los nombres de varios testigos, algunos de los cuales cubrieron cargos importantes en el *Giudicato* de Arborea o en la ciudad de Sassari o, incluso, más tarde en el séquito de Brancaleone, desempeñando así papeles de liderazgo en los acontecimientos de finales del siglo XIV. Entre los funcionarios judiciales ya mencionados, en representación de la *iudicissa* Leonor, aparecen el *armentariu de Logu* Michele de

³⁴ Para hacer eso, Leonor y Brancaleone tuvieron que conseguir de los Arzobispos de Arborea y de Ampurias las autorizaciones que les sustraían a sus fueros eclesiásticos para someterse a los del arzobispo de Cagliari, quien los excomulgaría en el caso de violación de los pactos. Estos interesantes documentos se incluyen en los actos de los procesos recogidos por las autoridades aragonesas.

ACA, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 112-118v.

Barca (Miali Darca, en la forma sarda) y el potestad de Oristano Torbeno Marinella así como el Vice-Canciller Comita Pancia, quienes ocupan puestos ejecutivos en la cúspide del estado sardo.

Además de éstos, en las fuentes examinadas aparecen también Gonnario de Villa, mayordomo y tesorero de la *iudicissa* Leonor, Leonardo Senna notario de Oristano, Giovanni Secchi castellano de Monreale, el noble Giovanni Doria, el *miles* Giacomo de Vieri y Arzocco Mereu «guerre capitanei generalis».

Otro dato igualmente interesante es la presencia constante en estos documentos de algunos ciudadanos de Sassari, que parece mantener algún tipo de autonomía hacia el Juzgado, representado por los plenipotenciarios de Leonor. Ciudadanos que se encuentran de nuevo al lado del conde de Monteleone en su conducción de la guerra contra los Aragoneses. Es esto el caso de Antonio Caso, quien intervino para ratificar todos los documentos firmados entre la *iudicissa* y las autoridades aragonesas, pero también es el caso del *miles* Christoforo de Marongio³⁵. Ambos estos personajes participaron en un momento muy importante en la vida de Brancaleone: su liberación del cautiverio calaritano.

Además de ellos, otra personalidad que jugó un papel importante en ese momento fue el notario «imperiali auctoritate» Andrea Virde de Sassari, autor de numerosos documentos emitidos por la *iudicissa* en favor de sus plenipotenciarios presentes en Castel di Cagliari para negociar la liberación de su esposo y el perfeccionamiento de los acuerdos de 1388³⁶.

En el momento del libramiento de Brancaleone y para el verdadero inicio del tratado de paz el Vicecanciller judicial Comita Pancia y el miles «micer Rayner Pisuell» – castellanos de La Fava y Salvaterra en nombre de Leonor de Arborea³⁷ – y los soldados de esas fortalezas

³⁵ Antonio Caso fue uno de los tres embajadores de Leonor enviados a la firma del tratado de paz en enero de 1388, junto con el vice-canciller judicial Comita Pancia y Tommaso de Serra, «maior camere» de la *iudicissa*. P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, tomo I, parte II, doc. CL, p. 827.

³⁶ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 101v, 112v y 119v.

³⁷ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, f. 104v: «(...) et sia per aquella [Leonor] més per castellà al dit Castell de la Fava lo dit Gomita Panxa et al dit castell de Salvaterra l'onrat micer Rayner Pisuell, cavaller, qui aquells castells

serían absueltos de toda obediencia y lealtad hacia la *iudicissa* y tendrían que ir a Cagliari a jurar fidelidad al rey. Luego iban a ser entregados a Péres de Arenós como rehenes en garantía de Brancaloneo 30 personas elegidas por el gobernador entre las tierras judiciales y Doria; *messer* Giannetto Doria, no mejor conocido, y Giovanni Doria «bord fill del dit molt noble micer Brancha», así como 30.000 florines de oro de Aragón.

A los seis días de la liberación de Brancaloneo, él y Leonor tendrían que promulgar bandos públicos para permitir el retorno seguro a las tierras reales de los súbditos reales residentes en el *Giudicato* o en las posesiones Doria. Por último, a los veinte días de la liberación los dos cónyuges tenían que entregar al rey los castillos de Osilo, Bonvehí, Pedrés y Galtellì así como el castillo y la ciudad de Sàsser, y los pueblos y las *curadorias* todavía bajo su control³⁸.

A pesar de todas las precauciones catalano-aragonesas, la paz en Cerdeña duró unos pocos meses. Las primeras dificultades surgieron a mediados de 1390, al cabo de unos meses de la liberación del conde de Monteleone. A partir de este momento, Brancaloneo se convierte en el gestor de la vida política del *Giudicato* de Arborea y de toda Cerdeña, aumentando cada vez más su oposición militar al *Regnum Sardinie et Corsice* con el objetivo de adueñarse de toda la isla, hasta justificar la famosa frase, que representa bien su personalidad como aparece esbozada en los documentos catalano-aragoneses: «despuys yo fuy fora de presó, yo són lo tot (...)»³⁹.

Este papel llegó a ser tan abrumador que años después el conde de Monteleone no dejó el gobierno del *Giudicato* de Arborea ni siquiera a su hijo, quien se había convertido en juez legítimo con el nombre de Mariano V, como lo demuestra la anónima crónica calaritana del siglo XV, según la cual el joven gobernante «jamás la podía señorear

pusqueen fornir de aquells servents qui lus plauran (...), et facen sacrament et homenatge a la dita molt nobla dona Elienor o a qui ella volrà de tenir los castells per ella fins que la persona del dit molt noble micer Brancha serà deliurada de poder del dit senyor rey».

³⁸ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 105r-v.

³⁹ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, ff. 75v-77r.

[el *Giudicato*], porque miser Blanca no se la dexava señorear, antes se la avía llevado para sí»⁴⁰.

Gracias a este protagonismo absoluto del Doria en los últimos veinte años de existencia del *Giudicato*, los eruditos tienen a su disposición una buena cantidad de fuentes – ibéricas y algunas sardas insertadas en copia – que permiten captar los diferentes matices de la personalidad del personaje y los argumentos políticos y jurídicos que él utilizó en su acción en contra de los reyes aragoneses.

3. *Brancaleone Doria como aparece en las fuentes.*

Desde sus primeras iniciativas después de la liberación el conde de Monteleone pareció resonar afirmaciones hechas por el suegro, Mariano IV, más de cuarenta años antes en defensa de la ley común judicial amenazada por la injerencia del derecho aragonés. El Doria, sin embargo, fue más allá proponiendo los jueces arborenses como un referente político para toda la «nasció sardescha», incluso de aquella parte residente en los territorios reales recién devueltos a Juan I, que él tutelaría también de los abusos cometidos por los mismos Aragoneses. El discurso político y nacionalista de Brancaleone se basó en argumentos más ideológicos que jurídicos, porque el Conde reclamaba para sí el derecho a defender una «nasció sardescha» que cruzaba las fronteras del *Regnum* y del *Giudicato* y tenía el carácter de una identidad étnica. Con todo lo que implicaba esa concepción necesariamente basada en la contraposición, el factor principal en el reconocimiento de sí mismo y de los demás⁴¹.

Otro factor a tener en cuenta es que unas veces tomado el camino de la guerra abierta al rey de Aragón, los documentos de los *Procesos* muestran claramente que Brancaleone Doria, al menos en los años entre 1390 y 1393 – examinados aquí – fue asistido constantemente en su política agresiva por una especie de “Consejo”, compuesto por algunos de los principales funcionarios judiciales mencionados anteriormente dentro de los procedimientos de liberación del conde

⁴⁰ *Memoria de las cosas que han acontecido en algunas partes de Cerdeña*, p. 49.

⁴¹ U. Fabietti, *L'identità etnica*, pp. 121-122 y 154.

de Monteleone del cautiverio calaritano⁴². Nos referimos a Miali de Barca, armentario de Logu, Thomas de Serra, «maior camere» de la *iudicissa* Leonor, Arzocco Mereu «guerre capitanei generalis» del *Giudicato* y al *miles* «micer Rayner Pisquell». A éstos hay que añadir otro personaje presente en la firma de los últimos capítulos de paz: Christoforo de Marongio, definido *miles* en estos documentos, quien en 1392 sería vicario real de la ciudad de Sassari. Probablemente un pariente de otro protagonista de la historia judicial de estos años, el potestad Pietro de Marongio, autor de una carta muy dura dirigida al gobernador Joan de Montbuy en agosto de ese mismo año⁴³.

En estos personajes – no se sabe sin embargo cuanto por convicción y cuanto por propaganda política – se abrió paso la idea de que las fuerzas sardas por sí solas, si bien en ocasiones apoyadas por el Común de Génova, habrían sido suficientes para asegurar el éxito contra los soberanos de Aragón. Una idea defendida ya con fuerza varios años antes por el juez Hugo III frente a los embajadores del duque de Anjou, presentes en Oristano en ocasión de la frustrada alianza anti-Ibérica⁴⁴.

La dificultad en la evaluación del contenido de dichos documentos se debe a la escasez de las fuentes sardas disponibles y al hecho de que todos los documentos a disposición del historiador describen a Brancaleone Doria como un individuo con carácter duro, violento, orgulloso y colérico, más temido que amado por sus súbditos y los

⁴² El 15 de mayo de 1392 Joan Feliu, comerciante y residente de *Castell de Càller*, y Guido Dedoni comerciante del barrio calaritano de Stampace, declaró que más o menos dos años antes fueron enviados por el gobernador y los consejeros de Cagliari a Oristano, para entregar una carta a Brancaleone Doria y otra a Leonor. En esa ocasión, pudieron reunirse también con los consejeros del conde de Monteleone. ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, ff. 74v-77r.

⁴³ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, ff. 77v-78v. La carta, fechada 6 de enero de 1392, muestra un fuerte sentido de contraposición étnica y nacionalista («nosaltres» los sardos / «vos» los catalanes), destacado por el profundo pesar del oficial de Sassari porque los Sardos fueron expulsados de la ciudad varias veces en los últimos cuarenta años, aunque fueran los fundadores de ella. La carta está en ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, f. 33r-v, editada por F.C. Casula, *Carte reali diplomatiche di Giovanni I*, doc. 34, pp. 61-63.

⁴⁴ F.C. Casula, *La Sardegna Aragonesa*. 2., p. 370.

sardos en general. Una persona negativa («es mala persona e mal hom»), a cuya voluntad, sin embargo, parecía difícil de resistir⁴⁵.

A continuación se presentan unos ejemplos que sugieren la imagen del conde de Monteleone que quiere presentarse como un hombre seguro de su poder personal y familiar, lo que le permitió regir personalmente los feudos Doria y todo el *Giudicato*. Por lo tanto, prácticamente toda la isla. Consciente también de su *status* de noble, que lo colocaba en una posición de superioridad social con respecto a los oficiales reales⁴⁶.

Ejemplares en este sentido se revelan algunas de sus cartas. La primera del 25 de febrero de 1392, dirigida a Joan de Montbuy, en la que el conde de Monteleone informado que dos días antes en Cagliari habían llegado siete barcos y varios soldados que precedían al infante Martín – quien de hecho se dirigía a Sicilia – advirtió al gobernador que si ellos hubiesen tenido intenciones hostiles contra los Sardos, él reuniría todo su ejército para resolver la situación con las armas.

⁴⁵ En la primera mitad de 1386, un autor anónimo dirigió un memorial al rey Pedro IV sobre el proyecto de paz con Arborea, que denota un profundo conocimiento de la situación sarda de aquel momento y sus razones históricas. En diferentes puntos de su texto, el autor se detuvo sobre Brancaleone Doria Cfr. B. Fois, *Su un trattato di pace mai siglato*, p. 79.

⁴⁶ El 6 de agosto de 1391, el Doria, con un lenguaje duro y despectivo, negó categóricamente la acusación de Francesc de Montbuy de planear la conquista de Alghero, junto con algunos traidores catalanes. Su defensa se basó no sólo en la solicitud de someter a tortura a sus acusadores, sino también en el hecho de que el vicegobernador no tenía *status* social suficiente para ocuparse de su persona. Tampoco sus acusadores: «E maravellam nos de vós que depats parlar de nós, car vós no sots tal hom ni és en la vostra genia que depats parlar de nós, ne alguns bacallars de l'Alguer traydors». Estos últimos, si los hubiera podido capturar, habrían tenido un muy mal final: «E nós promatem a Deu et a la verga Maria que si nangun qui hagués parlat contra de nós et nos ven dintre les mans que nós lo farem squarterar o avergar». ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 23v-24r. La arrogancia y el desprecio social del Doria se ven bien incluso en el uso del término «bacallars», que utilizó para definir a las habitantes de Alghero que lo acusaban. El termino, de hecho, identificaba una categoría de campesinos sin hogar en los campos que trabajaban y sin animales. Cfr. A.M. Alcover - F. de Borja Moll, *Diccionari català-valencà-balear, sub voce "bacallar"*.

Ni siquiera un mes después, sin embargo, el 17 de marzo de 1392 el conde de Monteleone trataba de encontrarse con el infante Martín, que estaba cerca de Cabo San Marco con su poderosa flota rumbo a Sicilia, para hacer «tota aquella reverencia que a la vostra magnificencia se pertany». El tono de esta carta era completamente diferente del de la carta al gobernador Montbuy y muestran una actitud servil de Brancaleone, que llegó a definirse con énfasis «servidor que jo són del senyor rey et vostre»⁴⁷. Los términos utilizados por el Doria, además de «servidor», incluso el verbo «supplich», tienen como contrapartida «poderosa magnificencia» y «comandar» reservados a Martín. Ellos expresan eficazmente la imagen de la relación jerárquica que el autor del documento quiso transmitir al destinatario en el fallido intento de blandirlo por su política agresiva contra las posesiones reales. Luego de no poder encontrarse con el duque de Montblanc, Brancaleone volvió a descargar su agresividad con el gobernador de Montbuy, llegando a burlarse de las amenazas del Infante tras comprobar, sin embargo, que él tenía otros planes⁴⁸.

En esta misma línea hay otra carta de Brancaleone, fechada 8 de Marzo de 1393, dirigida esta vez a Francesc de Montbuy, vicegobernador del Cabo de Logudoro. En ella, después de instar el oficial aragonés para que no empezara la guerra y no continuara a robar y tomar a rescate los subditos judicales, como lo había hecho hasta el momento, dijo incluso que si el rey Juan I hubiese ido en persona en Cerdeña «nos trobbara en lo camp, ell da una part e nos da l'altra, e aqui patigiarem: se guardara qui haura a restituir, restituira; e qui haura a tornar, tornara; e se levores se veura qui haura mellor raho ne mellor justicia (...)». A estas declaraciones, ya muy fuertes en la boca de un señor feudal que se decía listo para enfrentarse en el campo de batalla con su señor natural en condiciones de igualdad, Brancaleone añadió una nueva declaración contra el Montbuy con un tono de burla y casi picaresco. De hecho,

⁴⁷ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, f. 69r.

⁴⁸ El Doria escribió que no daba importancia a las advertencias de Martín «perquè diu lo proverbi que més són los manassats que los morts». ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, ff. 69v-70r.

se dijo dispuesto a renunciar a la devolución de cincuenta y cinco florines incautados de Pietro Masala ciudadano de Sassari, pues él sabía que los catalanes los necesitaban: «E per aquells LV florins (...) no hi donam cura, solament que lexen anar los dits homens nostres, car sabem ben quen avets fretura», haciendo hincapié en la extrema escasez de recursos económicos que sufría Alghero y todo el *Regnum Sardinie et Corsice*⁴⁹.

La arrogancia y los modos provocatorios del conde de Monteleone no terminaron ahí. Hay varios documentos en los que el noble sardo hizo referencia a los territorios regios entonces, sin embargo, sujetos a la autoridad judicial después de su levantamiento armado, con estas palabras: la «ciutat nostra de Sàsser», «la nostra terra de Sentluri». Lugares que fueron asimilados no sólo al «loch nostre de Castell Genovès», pero incluso a la propia capital judicial, la «ciutat nostra de Oristany». Esta terminología manifestaba en un plan concreto y efectivo el concepto expresado en la afirmación «despuys yo fuy fora de presó, yo són lo tot (...)»⁵⁰. Brancaleone se sentía el verdadero señor de la isla y actuaba como tal, mientras que mantenía la cobertura jurídica del *Giudicato* de Arborea y de su esposa Leonor. Unos ecos de esta situación de dominio *de facto* proceden no sólo de fuentes internas, sino también de otras externas. Entre las primeras, una carta del 11 de noviembre de 1391 de «Arçoquo Mereo capità general del senyor de Sardenya [Brancaleone Doria]» a Joan de Montbuy, quien respondió con indignación que no conocía otro señor de Cerdeña que no fuera el rey Juan I de Aragón, agregando que no respondería a lo que se le pedía hasta que el remitente no se dirigiese a él en términos adecuados⁵¹.

Entre las fuentes externas, varios años más tarde, el 26 de enero de 1398, Bartolomeo de Scardaboni, vicario de Valeran de Luxembourg gobernador francés de Génova, a instancia de Giovanni dei Signori di Lagneto y Antonio Morandi, reconoció el derecho de represalia

⁴⁹ F.C. Casula, *Carte reali diplomatiche di Giovanni I*, doc. LI, pp. 80-81. A propósito de la expedición en Cerdeña de Juan I de Aragón vease, entre todos, G. Mele. "Giovanni I d'Aragona, il Musico", pp. 699-760.

⁵⁰ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, ff. 69v-70.

⁵¹ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, f. 47r-v.

contra los bienes de Brancaleone Doria, «dominus Sardinee», y todos sus súbditos y districtuales⁵².

Más de diez años después, el 30 de mayo de 1408, el rey de Aragón Martín *el Húmano* escribió al conde de Armagnac sobre un fallido proyecto matrimonial entre el juez Mariano V y una sobrina del conde francés, proyectado mucho tiempo antes por Brancaleone Doria, y también sobre los avituallamientos ofrecidos por el conde languedociano al vasallo rebelde. Sin embargo, lo que más había irritado al soberano aragonés era que en su carta el Armagnac le llamara «senyor de la isla de Sardenya» al conde de Monteleone⁵³.

Estos tres documentos, especialmente los procedentes del exterior de la isla, hacen que el erudito comprenda qué tipo de imagen de la situación política en Cerdeña se había difundido entre los siglos XIV y XV. Que tuviese o no un título para gobernar la isla, de hecho, desde afuera se percibía a Brancaleone como su líder político, substituyéndose en esto antes a su esposa Leonor y luego a Mariano V, hasta la muerte de éste en 1407.

Hay otro elemento en que se puede hacer hincapié: que esta fuera una autoridad *de facto* se demuestra también por la vaguedad del título que se le atribuía al Doria en todas las fuentes analizadas, fueran ellas procedentes de Arzocco Mereu de Villa di Chiesa, o más bien del Común de Génova y del conde de Armagnac: *dominus* / *senyor* y nada más.

Aparte del problema de la titulación utilizada en el documento del Armagnac, se pueden retomar unas reflexiones realizadas anteriormente subrayando que el intento de Brancaleone formaba parte de una política matrimonial hacia el sur de Francia iniciado por Mariano IV, con el fin de conseguir – y así ocurrió – unas ayudas diplomáticas y militares por parte de la nobleza de esa zona del Reino de Francia. Pero ahora, incluso tal vez en oposición a la Casa

⁵² «(...) ex causa legítima concessae fuerunt a presidentibus [Comunis] Ianue laudes represaliarum contra dominum Blancham de Auria, dominum Sardinie, et omnes et singulos sardos subditos et district[ua]les ipsius domini Blanche et res et bona ipsorum et cuiuslibet e[orum]». Archivio di Stato di Genova, *Archivio segreto, Diversorum Communis Ianue*, reg. 3021, Filza 1 doc. 174.

⁵³ ACA, C, reg. 2184, ff. 73r-74r. Para más detalles sobre este acontecimiento véase L. Gallinari, “Nuovi dati su Mariano V”, pp. 127-146.

de los vizcondes de Narbona, la elección del Doria recayó en el conde Bernard VII de Armagnac, el más poderoso señor feudal pirenaico y uno de los protagonistas de los acontecimientos contemporáneos de la Guerra de los Cien Años, además de cuñado del rey Juan I de Aragón⁵⁴.

La decisión del Doria para unirse al poderoso conde de Armagnac parece el resultado de un preciso cálculo en función anti-aragonesa, ya que el feudatario francés varios años antes, en 1390, había invadido la Corona de Aragón con el fin de reclamar algunos de sus supuestos derechos sobre el Reino de Mallorca y los condados pirenaicos de Rosillón y Cerdeña. Invasión que – teniendo en cuenta las considerables fuerzas desplegadas por los atacantes y los reflejos en las relaciones con el Reino de Francia – preocupó Juan I lo suficiente como para ponerse personalmente al mando del ejército real, interrumpiendo las *Corts* que celebraba en Montsó⁵⁵.

Probablemente el eventual matrimonio habría terminado con las reclamaciones de los Narbona, quienes ya en 1393 habían propuesto al rey Juan I su ayuda militar en la expedición a Cerdeña. Ellos fueron acusados por la historiografía de traición contra la dinastía judicial, mientras que sólo trataban de recuperar las posesiones que les pertenecían por derecho desde ya más o menos diez años, de acuerdo con el testamento de Mariano IV.

El proyecto matrimonial, sin embargo, fracasó, porque Mariano V murió en 1407 sin herederos tras un motín en la capital judicial, abriendo una crisis de sucesión que terminó con la restauración en el trono de Oristano de la familia de los vizcondes de Narbona.

Entre las muchas fuentes que confirman la gestión directa de Brancaleone de la vida política del *Giudicato* de Arborea hay una de

⁵⁴ L. Gallinari, "Guglielmo III di Narbona", pp. 104-105. Idem, "Riflessi della guerra tra Arborea e Aragona", pp. 156-157.

⁵⁵ R. Tasis, *Joan I el rey caçador i músic*, pp. 172-175. Idem, *Pere el Cerimoniós i el seus fills*, pp. 172-173. Algunos años más tarde, en 1394, Juan I pospuso una vez más su expedición militar a Cerdeña a causa de diversos informes recibidos por su yerno, el conde Matieu de Foix, quien le informó que el conde Bernard d'Armagnac estaba a punto de invadir el Principado de Cataluña y las posesiones peninsulares aragonesas con un gran ejército. Cfr. F. Bofarull y Sans, "Vindicación del rey D. Juan I de Aragón", pp. 153-154.

una cierta importancia, porque es un documento del rey Juan I. Se trata de una propuesta de paz presentada por el rey aragonés a las *Universitats* sardas. El documento, muy interesante, no tiene fecha aunque algunas referencias a los acontecimientos contemporáneos y sus protagonistas, como la mención de embajador real Asbert ça Tria, sugerirían que se pueda ubicar en la primavera de 1392, un período de intensa actividad militar del Conde de Monteleone⁵⁶.

No se puede evitar de notar la intención del rey aragonés de separar la responsabilidad política de la rebelión en curso en Cerdeña entre Leonor y Mariano, por un lado, y Brancaleone Doria por otro. A los dos primeros el rey recordó explícitamente que les había otorgado su perdón por los actos cometidos y que les había concedido nuevamente en feudo el *Giudicato*: «(...) ac ipsi Elienori (“Elienori”) et Mariano iudicatum eundem cum aliis suis villis, castris et locis donavit de novo in feudum». Madre e hijo, en cambio, prometieron que iban a ser perpetuamente «devotos et legales (...) homines ligios et vassallos (...)» y que iban a respetar los capítulos de la paz acordados⁵⁷. En la segunda parte del documento, redactada después que el rey fue informado del empeoramiento de la situación en Cerdeña, el tono cambia también hacia la *iudicissa* y su hijo, aunque se le considere a Brancaleone Doria como el principal culpable de lo ocurrido.

Para el conde de Monteleone el discurso del soberano es completamente diferente. A él se le atribuye toda la responsabilidad de los ataques y de las pérdidas de ciudades y pueblos que pertenecían al patrimonio real. El feudatario es bosquejado muy negativamente «sue salutis immemor, Deum non timens, nec regie correccionis metuens baculum, (...) invidie et cupiditatis peste seductus», porque se ha apoderado de los bienes del soberano «callidis et astutis tractatibus et machinationibus deceptivis, et aliqua vi armorum».

A estas acusaciones siguió una inculpación más, esta vez incluso contra su familia, pues fue acusado de quitar a Leonor y Mariano y

⁵⁶ ACA, C, *Curiae sigilli secreti*, reg. 1962, ff. 35v-36v, reg. 1963, ff. 58v-59r, y *Sardiniae*, reg. 1940, f. 132 r-v. Cfr. E. Putzulu, “*Cartulari de Arborea*”, pp. 129-135.

⁵⁷ F.C. Casula, *Carte reali diplomatiche di Giovanni I*, doc. 142, p. 173.

«toti Sardice nationi libertatem et quietem (...) Que sunt summum ac precipuum vite bonum (...)». A corolario de todos estos cargos, el rey aragonés añadió un juicio del Doria muy negativo en sus términos, sobre la base de los supuestos deseos de sus súbditos: «infelicissimus ille est de quo solam nedum ipsemet, sed patria que eum genuit et aluit mortem sperent»⁵⁸.

Sin embargo, si el Doria había podido realizar todos los delitos de los que era culpado, fue también por la falta de oposición recibida en la familia judicial: «Elionore et Mariano scientibus presentibus y no contradicentibus». Los dos fueron acusados por el monarca aragonés de no haber evitado todo este daño al patrimonio y subditos reales, a pesar de que deberían hacerlo por varios motivos: «lex feudalis ac primaria subieccio et memorata concordia». Razón por la que su embajador Asbert çá Tria iba a pedir no sólo a la *iudicissa* y a su hijo, sino también a todos los «rectores, probos homines ac universitatem ville predictæ [Oristano]» que adoptaran medidas para devolver al rey todas sus posesiones usurpadas por el Doria y sus seguidores⁵⁹. En caso contrario, su embajador procedería en contra de ellos en sus personas y bienes⁶⁰.

De hecho, la imagen de la familia judicial propuesta por este documento real, que contiene a su interior otros anteriores, confirma lo que fue afirmado previamente por varias fuentes contemporáneas – aragonesas y no – sobre las reales relaciones de poder entre Leonor y Brancaleone, y entre el Conde de Monteleone y su hijo. Relaciones que permitirían el compromiso de Arborea en la guerra contra los reyes de Aragón, a pesar de la opinión negativa de la misma *iudicissa*.

Véase a este respecto el testimonio de Genís Santonia, natural de la ciudad de Oriola, pero domiciliado en Alghero:

Brancha Leo de Auria, comes Montisleonis in dicto regno Sardinie postquam fuit a Castro Callari liberatus, in quo captus detinebatur ut fertur, laboravit continue qualiter domino regi guerram facere posse, ad quod cum iudicissa Arboree, uxor sua, nollet, ut dicitur, sibi prestare assensum, tandem convenit et convencionem et pactum cum

⁵⁸ *Ibi*, p. 174.

⁵⁹ F.C. Casula, *Carte reali diplomatiche di Giovanni I*, doc. 142, pp. 174-175.

⁶⁰ *Ibidem*.

nonnullis inivit satellitibus et hominibus male vite insule prelibate, quod castra et loca que domino regi fuerant restituta post reformatam concordiam (...) denuo occuparent sicuti factum est⁶¹.

Los cómplices («satellites» e «homines male vite») del Doria a los que se refiere el testigo son todas aquellas personas que intervinieron como procuradores de Leonor en la liberación de Cagliari del conde de Monteleone y otras más, mencionadas anteriormente.

Esta decisión de continuar la lucha a ultranza no causó una mejora de la imagen de Brancaleone, como deberíamos esperar si la suya hubiera sido realmente una guerra nacionalista de liberación de los opresores extranjeros, aunque fuera presentada así por el poderoso señor feudal. Por el contrario, hay varios testimonios que se pueden considerar en la dirección opuesta. Aunque sean incluidos en un proceso feudal de parte, los corrobora un dato económico también. He aquí unos de estos testimonios del 18 de mayo de 1392.

Mariano Curculeu, habitante del burgo calaritano de Stampace declaró, entre otras cosas, que «a molts sabia fort greu, et se'n plorauen de açò que.l dit mossèn Branca comensava»⁶². Nicola Meli, vecino de Sulci, al contar la orden de Brancaleone Doria a los habitantes de Villa di Chiesa para que se trasladaran al interior de las murallas de la ciudad, dijo que «tota la nació sardescha dona la colpa a micer Brancha [de las actividades militares] et los sab greu». Las mismas acusaciones, incluso por parte de Antiogo Donali, vecino de Palma di Sulci, que «interrogat qui es en colpa de les dites coses. Et dix que micer Brancha que a tota la nació sardescha sab greu et li.n donen culpa». Declaraciones reiteradas por Joan de Curques, vecino de Villa di Chiesa (actual Iglesias), quién, interrogado sobre quién fuera el responsable de los ataques al patrimonio y subditos reales, respondió así: «micer Brancha, segons fama pública de tota la nació sardescha, et que a tots los sards sab greu»⁶³.

Unos días más tarde, el 22 de mayo de 1392, Joan Maçone vecino de Villa di Chiesa, sobre la conquista de su ciudad por parte del

⁶¹ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, f. 148r.

⁶² ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, ff. 79r-v y 81r-v.

⁶³ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, ff. 80r-81r.

Doria declaró que: «segons fama pública de tots los sards, micer Brancha és en colpa del tot, et que a tota la nació sardescha sabia greu ço que fahia»⁶⁴.

Con la debida prudencia, por la naturaleza de los documentos examinados, los testigos informaron de manera casi unánime que toda la *Nacio sardesca* estaba preocupada y se oponía a la actividad militar del Doria, lo que involucraba no sólo a los Sardos residentes en el *Regnum*, sino a los Sardos judiciales también. Aunque podría parecer extraño que los oficiales reales catalanes designados para instruir el proceso quisieran reducir la responsabilidad del pueblo judicial después de casi cuarenta años de guerra casi continua contra su soberano. Anteriormente se dijo que hay incluso indicios documentales que podrían confirmar estas afirmaciones de contrariedad del pueblo sardo – judicial o real que fuera – delante de iniciativas militares continuas. Como ocurrió varios años antes durante el gobierno de Hugo III, debido a la guerra a ultranza contra los Aragoneses anhelada por el juez⁶⁵.

Las declaraciones de los testigos mencionados arriba y los sentimientos de miedo y confusión probados contra Brancaloneo Doria, corroboran indirectamente lo que afirmó algunos años antes el anónimo memorial sobre el proyecto de paz con el *Giudicato* de Arborea dirigido en 1386 a Pedro IV, en el que se mostraba claramente como los Sardos sentían más miedo que afecto para el conde de Monteleone: «iacsesie los sarts lo temen es ver que nol amen axi com fahien la casa d.Arborea»⁶⁶.

Miedo confirmado, no sabemos con cuánta autenticidad, incluso por algunos de los testigos de los *Procesos*, como el sardo Bonifacio Montone, un vecino del burgo de Longosardo, quien el 14 de abril de 1392, declaró que Santolino Mayes, «conestabulus XXV hominum

⁶⁴ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 9, ff. 82r-83r.

⁶⁵ Fuentes catalanas atestiguan una fuga casi constante de ciudadanos de Oristano a Castell de Cagliari, que asumió dimensiones tales que en 1379 se requirió que se dedicara al mantenimiento de estos exiliados un tercio de los ingresos de las aduanas de la capital. Cfr. B. Anatra, *Dall'unificazione aragonesa ai Savoia*, p. 273.

⁶⁶ B. Fois, *Su un trattato di pace mai siglato*, pp. 68-69 y 79.

intus iudicatum habitantes»⁶⁷, se puso en contacto con él para que explorara la disponibilidad real de Joan Fuster, soldado de Longosardo, para que entregase al conde de Monteleone una de las torres de la fortaleza. Cuando se le preguntó por qué no había denunciado el intento de traición, él dijo – no se sabe con cuánto oportunismo – «que tanta era la pahor que havia del dit micer Brancha que no li levàs la persona et quant havia que no ho gosava dir, ni tampoco gosava contrastar açó que lo dit Sentolino li faya fer»⁶⁸.

Otro aspecto muy interesante de esta historia de la torre de Longosardo, de la que ya hemos hablado en el pasado está estrechamente ligado a la personalidad del conde de Monteleone⁶⁹. Este, según el testimonio de dicho Fuster, por medio de Bonifacio Montone no sólo le ofrecía mil florines para la entrega de una de las torres, sino que le prometía también que iba a hacerle caballero. Ofertas tanto más atractivas para quienes – según Montone – no habían «diner ni malla et mal recapte no.us manca». Afirmaciones pintorescas más que nunca, que expresaban bien las difíciles condiciones en las que vivían los Catalano-Aragoneses en las pocas localidades de la isla todavía en sus manos a finales del siglo XIV⁷⁰. Como atestiguan fuentes documentales muy numerosas.

Un informe básicamente parecido fue hecho también por el otro protagonista de estos acontecimientos, Santolino Mayes, quien confirmó que, a cambio de sus esfuerzos para convencer a Fuster a que traicionara, a través de la mediación de Montone, Brancaleone le prometió que lo habría convertido en un «bon hom». Al mismo tiempo, sin embargo, el conde de Monteleone demostró su carácter duro y temible, reflejado en varios testimonios, dirigiéndose a Mayes

⁶⁷ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10 ff. 170v-172v. Testimonio de Pere Staras, vecino de Longosardo (20 de mayo de 1393).

⁶⁸ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, Vol. 10, ff. 126r-127r.

⁶⁹ L. Gallinari, *Una società senza cavalleria?*, pp. 858-859.

⁷⁰ «Bon homine, (...) prenets açó que que Deus vos dona, cor certifich vos que yo son cert que micer Brancha vos farà lo millor hom de Serdenya e.us farà cavaller, axí com lo jutge feu a.n Roger de Pinós, que li donà lo castell de Bon Vehí, ho podrets mercadeiar et esser bon hom porque, compare, creets-me de so que.us dich». ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 123r-126r.

en términos muy despectivos, mientras que le recordaba la importancia de la operación a la que se estaban preparando «Guarda.t, mesquí, no.t enganne que axó és un gran fet a fer». Asegurándole además, que, en caso de fallo, si «li podia posar la mà dessus, que.l penjaría pel coll»⁷¹.

El 15 de julio (*triulas*, en el documento en lengua sarda) de 1392 Brancalione escribió a los consejeros de Sassari para que no permitieran que el castillo de la ciudad fuera abastecido por un período superior a un mes, debido al pasaje en aguas sardas del ejército que el duque Martino dirigía a Sicilia para poner a su homónimo hijo en el trono de la isla. La lectura del texto es interesante porque permite coger algún elemento del carácter del conde de Monteleone. En primer lugar, la justificación por la que la medida se tomaba «pro utile et bene bostru cum salvamentu et per consequente de tottu sa nacione sardischa», seguida por dos verbos contrastantes – recomendar y ordenar («bos consigiamus et mandamus») – dispuestos en clímax, con el fin de destacar especialmente el segundo de ellos, es decir, la orden de no permitir el abastecimiento de la fortaleza ciudadana. Sin embargo, para atenuar el tono, el Doria instó a los concejeros a no tener miedo y a no preocuparse por nadie («nen paura nen de nemu non bos curedis»), pues la ciudad se fortalecería gracias a su ayuda: «pro qui nos bos amus faghère fortes et supra nos baldamente bos fortificade». Al final del documento, además de seguir con estos tonos apagados, Brancalione reiteró con firmeza que no iba a permitir que se desobedeciera a su "consejo" :

Et declaramus bos certamente qui, si alcuna persona de cussa citadi benneret in contra a icustu consigiu nostru qui bos damus et bolet faghère su contrariu, qui nos bos promitimus in sa fidi de Deu contra cussos tales, quando nos ant bennere a manus, faghère tale persecutacione et aspra ponicione comente et ad inimigos mortales (...)⁷².

⁷¹ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 127v-128v.

⁷² El conde de Monteleone basó su decisión en unas noticias recién recibidas por emisarios del conde de Peralta, que pararon en la capital judicial mientras viajaban rumbo a Cataluña: «amus appitu attera novella plus certa supra sa ditta armada

El conde de Monteleone continuó con esta *fictio* de la solicitud de ayuda por parte de los de Sassari en el verano de 1392, lo que le permitió dialogar con las autoridades aragonesas de la isla con el fin de atenuar las consecuencias de sus acciones. Así, por lo menos el Doria deja que lo crean. El 9 de agosto de ese año, en una larga respuesta a dos cartas de Francesc de Montuby, Brancalione explicó que los de Sassari «(...) tots dies nos infestan et nos requieren per vigor del dit sacrament que fet los havem, que.ls dejam deffendre, dient-nos en la cara que nós los havem mes en poder del senyor rey, e si els han de mal ells ho hauran per nostra colpa». Añadió, además, que les había tranquilizado, diciéndoles que en realidad el ejército del Infante no se dirigía contra ellos y «que no dubitassen en res dels Cathalans, car no.ls porrien fer nagun ultratge». Esta seguridad, si realmente la dio a los de Sassari, sería una mentira, porque al mismo tiempo, el conde comunicaba a los oficiales aragoneses que se había apoderado de la ciudad justamente por temor a que el ejército dirigido en Sicilia fuera en realidad encaminado contra la ciudad sarda. Tanto es así que, una vez más, como otras tantas en sus escritos contemporáneos, en la conclusión de su carta el Conde negó su anterior discurso expresando en términos muy rudos que no permitiría que a los de Sassari fuera hecho «nagun mal ne manchament, ne de Cathalans ne de nagun». Señal que él tomaba en cuenta alguna posible acción hostil por parte de los Ibéricos, como resultado de su toma de posesión de Sassari. Para explicar mejor sus intenciones, añadió, en una manera muy colorida, que llegaría a permanecer inerte delante de daños parecidos «con suffarriem tallar les vens de la gula a nostre fill»⁷³.

Esta misma determinación del Doria se encuentra también en el verano de 1392 en la conquista de Longosardo a toda costa: asedio

que si faghet, in tanto que sos ambaxadores propios qui si mandant in Cadalongia dae Cicilia per issu Comte de Piralta et atteros seguaces suos sunt istados in sa citadi nostra de Aristanis arrivados per fortuna de tempus, e nos ant contadu per ordine tottu su fattu e qui in ogni modu sa armada si istabilisit et intret si in puntu de passare a tottu podere (...). ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 22v-23r.

⁷³ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, ff. 25r-26v.

externo o traición interna que fuera. Muy interesante se revela en este sentido el testimonio de Giuseppe Cocco, vecino de Solarussa en el Campidano mayor, encarcelado por Ponç de Jardí, castellano y capitán de Longosardo. Él, «estrenyent aquell axí com per justícia li fos vist faedor», hizo que confesara «de grat e sens neguna força de turment», como precisaron los oficiales reales porque no quedara afectado el contenido de su testimonio.

Abordado en prisión en Oristano por Barsolo Sirigo, uno de los «satellites» siempre al lado de Brancaleone Doria, a Cocco le propusieron que espicara la fortaleza de Longosardo para conocer las fuerzas en hombres y vituallas, estando el conde de Monteleone decidido más que nunca a tomar posesión de ella «si ell sabie morir, que ell exirie en cap de aquest castell e.l haurà a su posta».

En el momento de su condena a muerte por haber tratado la entrega a los emisarios del conde de Monteleone de una de las torres de Longosardo, Giuseppe Cocco quiso dar una advertencia final a Ponç de Jardí y a los otros funcionarios reales allí presentes: «Guardats-vos ben e no us fiets en Sard que al món sie cor bé us serà obs, car micer Branca no punya en altre nit e dia sino en haver aquest castell si pot, en qualque manera que pusca»⁷⁴.

De este deterioro de la situación hay otro eco posterior de un año al testimonio del 20 de marzo de 1393 de Lluís de Conomines, natural de Barcelona y vecino de Alghero. Él dio una imagen rápida pero precisa de como era la situación de la relación entre Sardos e Ibéricos en la primavera de ese año, «ante pacem et concordiam firmatam ibant [los Catalano-Aragoneses] libere per totam Sardinie insulam, et nunc, dicta concordia firmata, nullus Cathalanus vel subditus domini regis audet nec potet ire per dictam insulam absque mortis periculo evidenti»⁷⁵.

Declaraciones que pueden conducir a recalcar algunas consideraciones recientes:

in base a quanto detto, parrebbe che in Sardegna si fossero superati abbastanza rapidamente gli effetti della prima contrapposizione

⁷⁴ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, f. 133r.

⁷⁵ ACA, C, *Procesos contra los Arborea*, vol. 10, f. 160v.

militare tra Sardi e Catalano-Aragonesi – quella dell'epoca di Mariano IV e Ugone III, per intendersi – pur non essendo trascorso tanto tempo tra la morte del giudice (1383), feroce nemico degli Iberici, e la stipula della Pace (1388)⁷⁶.

4. Conclusiones

La documentación publicada e inédita examinada en este trabajo también parece contradecir las posiciones historiográficas anteriores, que han interpretado el enfrentamiento entre los Arborea y los Catalano-Aragoneses, a la luz de una especie de guerra nacionalista de liberación por parte del pueblo sardo contra el invasor ibérico. La imagen que se desprende de las fuentes consultadas es rica en facetas y nuevas preguntas que requieren ulteriores investigaciones y respuestas.

Por un lado, parece cada vez más claro el papel desempeñado por la dinastía de los jueces de Arborea en la elección desde la mitad del siglo XIV del enfrentamiento jurídico, político y militar contra los reyes de Aragón, alimentando y utilizando argumentos políticos y "culturales" con carácter nacionalista e identitario. Destacando y alimentando en más de una ocasión la antítesis entre "nosotros" / "vosotros", útil al "discurso" político para obtener la investidura papal del *Regnum Sardinie et Corsice*.

Las fuentes analizadas en este trabajo contribuyen, sin embargo, a matizar el panorama disponible para el historiador. De hecho, a partir de su lectura emerge cada vez más cómo, dentro de la familia judicial de Leonor, Brancaleone y Mariano – que gobernó el *Giudicato* de Arborea a lo largo de veinticuatro años (1383-1407) –, más allá del formalismo institucional, el verdadero titular de la poder fue el conde de Monteleone.

Probablemente su supremacía, además que en su poder personal y familiar – que lo vinculaba no sólo al *Albergo Doria* en Génova, sino también a poderosas familias sicilianas hostiles a los Catalanes, como la de Andrea Chiaromonte – pudo basarse también en la

⁷⁶ L. Gallinari, *Una dinastia in guerra e un re descurat?*, p. 268.

naturaleza de los lazos familiares entre los dos cónyuges y el juez Mariano V quien, como hemos supuesto aquí también, podría haber sido el hijo de uno sólo de los dos.

Condición que, si fuera confirmada por otros hallazgos documentales, ayudaría a explicar el debilitamiento de la dinastía judicial después de la muerte de Hugo III en 1383. Ya que: 1) Leonor usurparía con un "golpe de Estado" el trono judicial – destinado según la voluntad y el testamento de Mariano IV – a Amerigo de Narbona, hijo de su hermana Beatriz y 2) Mariano V sería hijo natural de Leonor y Brancaleone, con algún elemento presente en los documentos aquí examinados que podría sugerir que él fuera hijo del conde de Monteleone.

Debilitamiento de la dinastía judicial que parece confirmado también por la petición formal que se nombrara un tutor para el futuro juez Mariano V, avanzada en 1388 por los representantes de las ciudades y *curadorias* del *Giudicato* que firmaron la paz con Aragón el 24 de enero de 1388. Tutor que tendría que ratificar todos los términos del tratado y prever la devolución de los territorios reales todavía en manos de los Arborea en nombre del niño por él representado, así que todas las condiciones: «cernencia bonum et tranquillum statum insule supradicte effectum debitum sorciantur (...)»⁷⁷. Señal que los representantes del *Giudicato* tal vez no se sentían muy seguros de las intenciones de la *iudicissa* Leonor y de las de su marido Brancaleone, quien en poco tiempo se liberaría de su largo encarcelamiento en Cagliari, comenzando la fase más dura del enfrentamiento militar con la Corona de Aragón hasta la muerte de su hijo en 1407.

La solicitud hecha por los representantes judiciales es un dato muy significativo, que parece ir en contra de las interpretaciones historiográficas anteriores que hablaban de la participación global de la gente sarda a las iniciativas militares de los jueces de Arborea. Las solicitudes hechas por los síndicos y procuradores de Arborea muestran una división política con respecto a la dinastía judicial, y parece que sean corroboradas por las declaraciones de varios testigos en el proceso feudal contra los gobernantes de Arborea examinados

⁷⁷ P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, tomo I, parte II, doc. CL, p. 849.

aquí, que hablaban de las graves perplejidades de los Sardos ante las acciones bélicas hechas por Brancaleone en nombre del *Giudicato*.

Todos estos elementos no pueden sino reiterar la necesidad, enunciada en la introducción de este trabajo también, de una nueva interpretación de los acontecimientos relativos a Cerdeña de los últimos dos siglos de la Edad Media. A partir de esta relectura podrá proceder una nueva interpretación de esta historia que no es sólo sarda, sino mediterránea, pero en un sentido amplio del término, por sus repercusiones no sólo en la Corona de Aragón y la península italiana, sino también en el vecino Reino de Francia. Interpretación que parafraseando a un historiador catalán permitiría «poter precisare in modo adeguato il rapporto» entre el caso sardo «e la dinamica generale nell'Europa dell'epoca». Desde este punto de vista, las nuevas interpretaciones se colocan bien dentro de las últimas décadas de producción historiográfica sobre Cataluña y la Corona de Aragón, «evidenziando lenti ma decisi balzi in avanti, in piena sintonia con i rinnovamenti globali della scienza storica»⁷⁸.

5. Bibliografia

- Alcover, Antoni Maria - de Borja Moll, Francesc. *Diccionari català-valencà-balear*, edición on line en la página <<http://dcvb.iecat.net/>>.
- Anatra, Bruno. "Dall'unificazione aragonese ai Savoia", en John Day - Bruno Anatra - Lucetta Scaraffia, *La Sardegna medioevale e moderna*, Torino, UTET, 1984, pp. 191-663, (Storia d'Italia, X).
- Bofarull y Sans, Francisco. "Vindicación del rey D. Juan I de Aragón, hecha por él mismo", en *Revista Histórica Latina*, Año III, t. XXV, mayo 1876, pp. 147-154.
- Cadeddu, Maria Eugenia. "Vicende di Brancaleone Doria negli anni 1383-1384", in *Medioevo. Saggi e Rassegne*, 18, 1993, pp. 27-52.
- Campus, Franco G. R. "Incastellamento e poteri locali di origine ligure in Sardegna. L'area della Sardegna settentrionale", en

⁷⁸ F. Sabaté i Curull, *La Sardegna e Giovanni I nel rinnovamento storiografico della Corona d'Aragona*, p. 7. Idem, "Història Medieval".

- Luciano Gallinari (a cura di), *Genova. Una "porta" del Mediterraneo*, I, Genova, Brigati, 2005, pp. 367-412.
- Casula, Francesco Cesare. "La Cancelleria sovrana dell' Arborea dalla creazione del "Regnum Sardiniae" alla fine del giudicato (1297-1410)", en *Medioevo. Saggi e rassegne*, 3, 1977, pp. 75-102.
- . *Carte reali diplomatiche di Giovanni I il cacciatore, re d'Aragona riguardanti l'Italia*, Padova, CEDAM, 1977.
- . *Breve storia della scrittura in Sardegna*, Cagliari, Edes, 1978.
- . "Cultura e scrittura nell' Arborea al tempo della Carta de Logu", en Giovanni Todde *et alii* (a cura di), *Il mondo della Carta de Logu*, Cagliari, Edizioni 3T, 1979, pp. 71-109.
- . *La Sardegna aragonese. 1. La corona d'Aragona. 2. La Nazione sarda*, Sassari, Chiarella, 1990.
- . *Dizionario storico sardo*, Sassari, Carlo Delfino editore, 2001.
- Fabietti, Ugo. *L'identità etnica. Storia e critica di un concetto equivoco*, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1995.
- Fois Barbara. "Su un trattato di pace mai siglato fra Eleonora d' Arborea e Pietro IV d'Aragona: valutazioni e consigli di un contemporaneo", en *Medioevo. Saggi e rassegne*, 18, 1993, pp. 53-89.
- Gallinari Luciano. "Guglielmo III di Narbona, ultimo sovrano di Arborea e la guerra dei Cent'Anni", en *Medioevo. Saggi e rassegne*, 18, 1993, pp. 91-121.
- . "Nuovi dati su Mariano V sovrano di Arborea", en *Medioevo. Saggi e rassegne*, 21, 1996, pp. 127-146.
- . "Riflessi della guerra tra Arborea e Aragona alla corte del re di Francia: nuove acquisizioni documentarie e prospettive di ricerca", en *Medioevo. Saggi e rassegne*, 22, 1997, pp. 149-172.
- . "Una società senza cavalleria? Il Giudicato di Arborea e la corona di Aragona tra XIV e XV secolo", en *Anuario de estudios medievales*, 33/2, 2003, pp. 849-879.
- . *Una dinastia in guerra e un re descurat? I giudici d' Arborea e Giovanni I re d'Aragona*, Cagliari, Istituto di Storia dell'Europa mediterranea del CNR, 2013, (Collana Europa e Mediterraneo. Storia e immagini di una comunità internazionale, 30).
- Le Lannou, Maurice. "Un'idea della Sardegna", en Manlio Brigaglia (a cura di), *La Sardegna. 1 La geografia, la storia, l'arte e la letteratura*, Cagliari, Della Torre, 1982, I, s.n.

- Maninchedda, Paolo (a cura di). *Memoria de las cosas que han acontecido en algunas partes de Cerdeña*, Cagliari, CUEC, 2000.
- Mele, Giampaolo. "Giovanni I d'Aragona, il Musico, tra cultura "cortese", Scisma d'Occidente e la progettata spedizione contro gli Arborea", in *Giudicato d'Arborea e Marchesato di Oristano: proiezioni mediterranee e aspetti di storia locale*, Atti del 1° Convegno Internazionale di Studi (Oristano, 5-8 dicembre 1997), Oristano, Istar, 2000, I, pp. 699-760.
- Oliva, Anna Maria. "La successione dinastica femminile nei troni giudicali sardi", in Patrizia Mameli *et alii*, *Miscellanea di studi medioevali sardo-catalani*, Cagliari, Edizioni della Torre, 1981, pp. 9-43, (Collana di studi italo-iberici, 3).
- Putzulu, Evandro. "«Cartulari de Arborea». Raccolta di documenti diplomatici inediti sulle relazioni tra il giudicato d'Arborea e i re d'Aragona (1328-1430)", in *Archivio storico sardo*, XXV, fasc. 1-2, 1957, pp. 71-170.
- . "La mancata spedizione in Sardegna di Giovanni I d'Aragona", in *VI congresso internazionale di studi sardi. I - Storia*, Cagliari, Centro Internazionale di Studi Sardi, 1962, pp. 1-77.
- . "L'assassinio di Ugone III d'Arborea e la pretesa congiura aragonese", in *Anuario de estudios medievales*, 2, 1965, pp. 333-357.
- Remotti, Francesco. *Contro l'identità*, Roma-Bari, Laterza, 1996.
- Sabaté i Curull, Flocel. "La Sardegna e Giovanni I nel rinnovamento storiografico della Corona d'Aragona", in Luciano Gallinari, *Una dinastia in guerra e un re descurat?*, cit., pp. 7-15.
- . "Història Medieval", in Simon Antoni (ed.), *Reports de la recerca a Catalunya (2003-2009): Història*, Barcelona, Institut d'Estudis Catalans, <<http://blogs.iec.cat/observatori/2012/09/25/reports-de-la-recerca-a-catalunya-2-003-2009-historia>> (5 de diciembre de 2013).
- Soddu, Alessandro. "La signoria dei Doria in Sardegna e l'origine di Castelgenovese", in Antonello Mattone - Alessandro Soddu (a cura di), *Castelsardo. Novecento anni di storia*, Roma, Carocci, 2007, pp. 235-267.
- Tanda, Renata. "La tragica morte del giudice Ugone III d'Arborea alla luce di nuove fonti documentarie", in Patrizia Mameli *et alii*, *Miscellanea di studi medioevali sardo-catalani*, cit., pp. 91-115.

- Tasis, Rafael. *Joan I el rey caçador i músic*, Barcelona, Editorial Aedos, 1959.
- Tasis i Marca, Rafael. *Pere el Cerimoniòs i el seus fills*, Barcelona, Vicens Vices, 1980.
- Tola, Pasquale. *Codice Diplomatico della Sardegna*, Presentazione di Alberto Boscolo. Introduzione di Francesco Cesare Casula, Sassari, Carlo Delfino, 1984 (rist. anast. *Codex Diplomaticus Sardiniae*, I, Augustae Taurinorum e Regio Typographeo, MDCCCLXI).
- Veyne, Paul. "La storia concettualizzante", en Jacques Le Goff - Pierre Nora (a cura di), *Temi e metodi della nuova storiografia*, Torino, Einaudi, 1981, pp. 25-57.
- Zurita Jerónimo. *Anales de la Corona de Aragón*, edición de Angel Canellas López, Zaragoza, Instituto "Fernando el Católico", tomo V, 1975.

Rassegne e recensioni

Teatro e festività nella Napoli aragonese,
di Cristiana Anna Addesso.
Firenze, Leo S. Olschki Editore, 2012, 170 págs.
ISBN: 978 88 222 6158 8.

La presente obra reformula, con destreza, el estudio de las formas que adoptaron las representaciones lúdicas en Nápoles durante la dominación aragonesa, sin olvidar su renacimiento en el siglo XIX de mano de la novela histórica, representada por autores como Filippo Volpicella.

Como paso previo, la autora hace mención de los diferentes estilos y características que los definirán a lo largo del periodo analizado, caso de la "farsa", la "intramesa" y el "gliommero". El conocimiento de las opiniones vertidas sobre el tema conforme a la narración bibliográfica de especialistas como Pietro Napoli Signorelli, Francesco Torraca, Benedetto Croce, Mauro Bersani, Nicola De Blasi, entre otros, nos permitirá acceder a un fructífero debate o estado de la cuestión, donde Cristiana Addesso comulgará y discrepará acerca de todo lo argumentado hasta la fecha.

La base del nuevo enfoque no será otra que el uso de fuentes indirectas, a efectos de demostrar la existencia de una profusa agenda de festejos con anterioridad a los escasos opúsculos que se conservan desde finales del siglo XV. Dichos eventos, de muy diversa índole, al servicio de la nobleza y la monarquía, escenificarán un extenso catálogo de manifestaciones dirigidas al reconocimiento y perpetuación en el poder de sus homenajeados, a la par que actores principales de la trama, v.gr.: coronaciones, matrimonios, recepciones.

No es de extrañar que, en este tipo de actos, el mensaje político-diplomático fuera representado de numerosas maneras por medio del arte, la iconografía, la música, la poesía, la filosofía, la gastronomía, la lucha (...), escogiendo el escenario adecuado para

cada ocasión, ahondando en el terreno de lo público y lo privado, según la necesidad.

Este aparente caos interpretativo acabará regulado o canalizado en géneros como la farsa, para entretenimiento de la Corte. En esa línea, Cristiana Adesso da cuenta del escaso número de obras que han llegado hasta nosotros; todas ellas a partir de finales de los años 70.

Destacan los capítulos dedicados a la producción de Iacopo Sannazaro, que nos informa de su primera obra, *La laus coniugii* para el matrimonio de Constanza de Ávalos (1477), y de Pier Antonio Caracciolo, que nos traslada al argumento de *Il Magico*, en virtud de la edición completa del texto incluido en el Cod. It 265 de la StaatsBibliothek de Monaco de Baviera (fols. 40r-52v).

Más llamativo resulta el trasfondo "ideológico" de la farsa, donde a través del entretenimiento, en forma de loa, se pretende concienciar a los gobernantes de la realidad diaria de sus súbditos, a la vez que sirve de medio difusor de las tendencias filosófico-culturales imperantes al momento en Nápoles. Este hecho nos lleva a comprobar la influencia de los dictados de Marsilio Ficino y Giovanni Pontano entre los académicos al servicio de la Corte. Al respecto resulta paradigmático el predominio de quienes estaban adscritos a la escuela pontaniana, coincidente con la entronización de Carlos V, que propiciará el cambio dinástico.

Además de la preponderancia de la corriente pontaniana, la inclinación por la temática ecuestre-caballeresca, basada en la encomiástica y la alegoría, impregnará la génesis de la "farsa", la "intramesa" y el "gliommero" fruto de la época. Un periodo en el que asistiremos a una diáspora o emigración de los literatos a otros lugares, de igual manera que se procederá a importar los nuevos gustos teatrales imperantes en Siena, Venecia o la Península Ibérica.

Tampoco debemos olvidar la producción de Rogeri de Pacienza, encarnada en el poema *Lo Balzino*, claro exponente del género de la "intramesa"; singularizada por su empleo en ocasiones festivas, donde, por ejemplo, la ciudad daba la bienvenida a un soberano o personaje de renombre.

Por último, excediendo el arco temporal propuesto, se analiza la obra de Filippo Volpicella publicada en 1854 bajo el título *Ceccarella Carafa. Napoli 1492*. Arquetipo de novela histórica, imbuida del

romanticismo propio de la centuria decimonónica, retratará magistralmente la Nápoles aragonesa, describiendo sus lugares, costumbres y fiestas, amén de centrarse tanto en la caracterización de sus gobernantes, como en los académicos de corte pontaniana.

A modo de epílogo, diremos que Cristiana Adesso ha logrado sintetizar en el presente compendio las claves de la teatralidad napolitana aragonesa; convirtiéndose, de aquí en adelante, en una obra de referencia y obligada consulta para todos aquellos interesados en la temática susodicha.

Manuel Joaquín Salamanca López

Tavola rotonda. *Tra fonti e metodologie: Riflessioni multidisciplinari sulla Sardegna tra VIII e XI secolo.*

Cagliari, 11 dicembre 2013

Negli ultimi anni il forte rifiorire degli studi medievistici in Sardegna ha reso evidente l'urgenza di reimpostare lo studio del Medioevo sardo attraverso un rinnovamento coraggioso degli strumenti metodologici e una collaborazione sempre più stretta fra gli specialisti delle diverse discipline, che possa portare auspicabilmente, a un miglioramento globale del quadro conoscitivo della civiltà medioevale sarda.

Lo sviluppo delle ricerche è stato intenso particolarmente nell'ultimo decennio: si pensi ai progressi in ambito archeologico (con gli scavi o le ricerche di Marco Milanese, Pier Giorgio Spanu, Raimondo Zucca, Rossana Martorelli e Fabio Pinna), storico-artistico (con la strada innovativa aperta dal compianto Roberto Coroneo), di formazione/insegnamento universitario, impostati proprio da Coroneo e Martorelli. Questa ripresa degli studi in Sardegna avviene mentre le recenti grandi sintesi di Horden – Pourcel, *The corrupting Sea, Abulafia, The Great Sea. A Human History of the Mediterranean* e Wickam, *Framing the Early Middle Ages*, rivelano un ritratto sempre più complesso del Mediterraneo e dell'Europa fra il Tardo Antico e il Medioevo.

Segnali importanti di questo cambiamento, inoltre, sono già stati dati a livello organizzativo e scientifico più in senso stretto. All'interno della Facoltà di Lettere dell'Università di Cagliari è stato ripensato il Dipartimento di Studi Storici e Geografici, che nella sua nuova denominazione (Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio) ha assunto sempre più una connotazione aperta, allargata ai docenti provenienti da altre Facoltà ma tutti uniti in una visione comune, secondo le direttive ministeriali degli ultimi anni, efficacemente interpretate da Roberto Coroneo e oggi proseguite da Rossana Martorelli e il suo gruppo di lavoro.

Da un altro lato ma con le medesime finalità, anche l'ISEM – CNR, erede dell'Istituto sui Rapporti Italo-Iberici, ha proseguito con mezzi nuovi nel percorso tracciato inizialmente da Alberto Boscolo e Francesco Cesare Casula. Alla vecchia e gloriosa rivista *Medioevo. Saggi e Rassegne*, si è sostituita *RiMe*, connotata da una struttura più agile e variegata, frutto dell'esperienza online maturata negli ultimi anni dai suoi curatori.

Dal punto di vista prettamente scientifico, già nel 2003 era stato antesignano l'incontro *Forme e caratteri della presenza bizantina nel Mediterraneo occidentale: la Sardegna (secoli VI-XI)*, tenutosi a Oristano nel 2003, i cui atti sono usciti nel 2012. Questo incontro fornisce un po' il *terminus post quem* della (ri)nascita dell'interesse per la Sardegna e il Mediterraneo in generale fra Età Bizantina e Alto Medioevo. Nel 2009, anche il convegno *Orientis radiata fulgore*, tenutosi presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, a Cagliari, aveva fatto compiere ulteriori progressi per la conoscenza della Tarda Antichità e del primo Medioevo in Sardegna, grazie a una serie di contributi di alto spessore scientifico.

Queste intense attività hanno trovato recentemente ulteriori importanti momenti di sintesi con la realizzazione di nuovi convegni, come quelli dell'ISEM sul Mediterraneo del XV secolo o, ancora, sul ricordo della figura di Alberto Boscolo a venticinque anni dalla sua scomparsa, o, da parte dell'Università di Cagliari, il fondamentale: *Settecento – Millecento. Storia, archeologia e arte nei "secoli bui" del Mediterraneo*, Cagliari 17-19 ottobre 2012. Proprio in seguito a quest'ultimo evento, forse possiamo dire che quei secoli non furono poi così bui e, semmai, come suggerisce Federica Sulas, ci si dovrebbe chiedere se non sia il caso di considerare nelle analisi degli studiosi tendenze storiografiche e questioni epistemologiche sul perché questo periodo sia rimasto "buio" per tanto tempo.

Sulla base del lavoro finora svolto, l'ISEM e il Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio hanno così deciso di unire gli sforzi e confrontarsi su un percorso comune attraverso la Tavola Rotonda sugli aspetti metodologici della ricerca della quale si dà conto in questa breve rassegna.

L'interesse dell'iniziativa risiede nel fatto che non si è trattato del classico convegno nel quale ogni relatore ha esposto una propria

relazione sulla quale, al massimo, ci si poteva aspettare un breve dibattito, ma sul metodo contrario, cioè, il dibattito è stato il vero e proprio cuore dell'iniziativa e gli organizzatori hanno inteso prendere spunto proprio dall'esperienza felice del convegno sui "secoli bui" del 2012, che aveva visto nei dibattiti scaturiti dagli interventi uno degli aspetti più interessanti della manifestazione.

Il dibattito, dunque, ha preso spunto dalle brevi esposizioni del proprio metodo di ricerca comunicate da ogni partecipante con l'intento di aprire il confronto fra le diverse metodologie, individuando i punti chiave del proprio lavoro e, senza paura di mettersi in gioco o di mostrare le proprie debolezze, sulle criticità della propria ricerca, quelle che sono state appunto discusse nei loro aspetti metodologici e di contenuto. Posta in questo modo l'iniziativa si è rivelata stimolante per tutti i partecipanti, che hanno potuto inserirsi nei diversi filoni tematici proposti, suggerendo, condividendo, mostrando perplessità. L'approccio "libero" della tavola rotonda è stato effettivamente simile, come nelle intenzioni degli ideatori, a una sorta di *brainstorming*, controllato però dal protocollo predisposto precedentemente.

All'inizio dell'incontro Giovanni Serreli e Luciano Gallinari hanno spiegato i motivi dell'incontro, prendendo come riferimento gli incontri scientifici svoltisi nell'ultimo triennio, in particolare il convegno sui "Secoli bui"; durante questo periodo a questa attività si è affiancato il gran lavoro in equipe, svolto in particolare con Federica Sulas e l'archeologo inglese Alex Metcalfe, che ha inaugurato un più ampio confronto e uno scambio di idee e metodologie.

Dopo di che si sono aperti i veri e propri lavori della giornata, con il primo intervento presentato da Piero Fois, già assegnista dell'Université Paris I - Panthéon Sorbonne e, dal novembre 2013 anche dell'Università degli Studi di Sassari.

L'interesse principale delle indagini di Fois è volto da alcuni anni allo studio della presenza islamica in Sardegna tra VIII e XI secolo e tale indagine ha già prodotto alcuni lavori di sicuro interesse, come uno recente sulle epigrafi arabe della chiesa di San Saturnino di Cagliari, la cui lettura permette una ricostruzione del contesto storico-culturale nel quale sono state prodotte.

Per Fois si può ormai rifiutare il paradigma, vero e proprio luogo comune, di una Sardegna isolata rispetto al resto del Mediterraneo dalla riconquista giustiniana all'arrivo dei Latini verso l'anno Mille. Ma la mancanza di documenti significa automaticamente un isolamento dal mondo? Il confronto col mondo tirrenico del tempo invita a non esagerare, dal momento che anche in altre regioni la documentazione è poca ma questo non ha prodotto teorie storiografiche isolazioniste. In realtà tutto il Tirreno era interessato da legami importanti e da un'attività portuale che non doveva essere trascurabile. Certo, i rapporti fra le diverse aree e le comunicazioni marittime erano più limitate, rispetto all'epoca romana, nondimeno tuttavia esistevano ed erano abituali.

Fois ha segnalato inoltre la vitalità diplomatica dei signori sardi, che inviavano i loro legati dai grandi sovrani e principi del tempo, fossero il basileus bizantino, l'imperatore carolingio o il califfo di Cordova.

A questa vitalità politica e diplomatica sembra corrispondere quella economica e commerciale, attestata dai recenti rinvenimenti o riconoscimenti di pesi monetari islamici nei siti degli antichi porti sardi e di dihram nella zona dell'argentiera, fatto questo che fa propendere per un traffico di argento sardo con l'Islam e questo secondo dato pare confermare un'ipotesi proposta qualche anno fa da Catia Renzi Rizzo.

Mancano purtroppo i dati stratigrafici per fornire maggiore concretezza a questi indizi ma il quadro che si sta delineando vede una Sardegna interessata a traffici con il Maghreb ma anche a frequentazioni piratesche. L'economia però potrebbe essere cresciuta anche per il contatto con i porti italici, quelli campani e laziali in particolare, come sembra evidenziarsi da alcune fonti documentarie poco utilizzate finora dagli storici. Quindi, una Sardegna "trasformata" e non "isolata", che dopo la rottura dell'unitarietà del mondo giustiniano dovette destreggiarsi in complessi rapporti politici e diplomatici fra i tre imperi e la Sede Apostolica, che interagivano nel mondo occidentale dell'Alto Medioevo.

Questa completa apertura mediterranea dell'isola può essere intesa come lo specchio della sua società in quei secoli, multiculturale e, verosimilmente, multi-etnica. A confermarlo è venuta la recente

scoperta a Cagliari - San Saturnino di due iscrizioni in lingua araba databili al IX-X secolo. Tali manufatti, che si aggiungono a quelli già noti rinvenuti a Cagliari e altrove, permettono di avanzare alcune nuove ipotesi sulla composizione della società sarda agli inizi del Medioevo, nella quale ad elementi latinofoni, ellenofoni, cristiani ed ebrei, tra gli altri, si affiancarono a partire da un'epoca alta, gruppi arabofoni e musulmani. Le iscrizioni di San Saturnino non sono state emanate da autorità politiche o religiose, quindi non possono essere utilizzate per attestare ad esempio una conquista islamica del territorio ma, piuttosto, una commistione sociale davvero interessante e in qualche modo accolta dal potere locale. Una convivenza pacifica? Sarà un'ipotesi sulla quale lavorare in futuro.

A seguire è venuto l'intervento di Corrado Zedda, Dottorando all'Università di Corsica – Pasquale Paoli di Corte. Le linee principali della ricerca di Zedda vertono attualmente sullo studio dello spazio tirrenico pontificio fra l'XI e il XIII secolo, sullo sviluppo della civiltà giudiciale nel contesto del Medioevo internazionale e sui rapporti fra enti monastici, clero secolare e autorità politiche nella Sardegna giudiciale

Come ha introdotto lo studioso nella sua comunicazione, i rapporti fra giudicato di Cagliari e abbazia di San Vittore di Marsiglia, attraverso il suo priorato cagliaritano di San Saturnino, hanno sempre presentato criticità interpretative. A un rinnovato esame del contesto storico e dal confronto con la documentazione rinvenuta negli ultimi decenni, alcune interpretazioni sulla natura dei rapporti Sardegna – Marsiglia si sono rivelate bisognose di una rinnovata indagine. Tornare agli archivi marsigliesi è stata dunque una necessità, già recepita in questi ultimi anni da studiosi come Ettore Cau e Rossana Rubiu.

In una recente missione marsigliese, Zedda ha voluto verificare dagli originali i contenuti di alcuni documenti conservati nelle *Archives Départementales des Bouches-du-Rhône di Marsiglia*, Fondo *Saint-Victor*, relativi all'ingresso dell'Ordine vittorino nel Giudicato cagliaritano alla fine dell'XI secolo. L'esame diretto delle carte marsigliesi e il confronto con le edizioni di Marténe-Durand,

Guerard e Tola può consentire oggi di mettere a disposizione degli studiosi edizioni più affidabili dei documenti marsigliesi.

Zedda ha così presentato in rassegna i primi documenti relativi all'ingresso dell'ordine Vittorino nel giudicato di Cagliari e il fitto intreccio di rapporti fra Sardegna, Marsiglia, Pisa e la Sede Apostolica, all'interno di un progetto unitario ideato inizialmente dal pontefice Gregorio VII e riadattato successivamente da Urbano II.

Le acquisizioni inedite sono state diverse: dall'accertamento della sequenza cronologica delle diverse carte, al riconoscimento di un ruolo sempre attivo e partecipe dei giudici, degli arcivescovi cagliaritari e del clero locale al progetto dei pontefici riformisti, alla natura stessa della prima presenza vittorina in Sardegna, fino alla confutazione di consolidati paradigmi storiografici sul ruolo dei Vittorini a Cagliari e sulla presunta passività dei ceti dirigenti locali (potere giudiciale, ecclesiastico e dei *mayorales*) di fronte all'ingresso dell'ordine riformista.

In particolare, nel piccolo laboratorio storiografico, Zedda ha analizzato un radicato luogo comune diffuso nelle opere sui rapporti Cagliari – San Vittore di Marsiglia: l'ingresso dell'abbazia di San Vittore di Marsiglia e le "generose donazioni" concesse dai giudici cagliaritari si sarebbero avute durante una vacanza del seggio arcivescovile cagliaritano e contro la volontà del clero locale. Secondo l'interpretazione corrente, ciò dovrebbe supporre una supplenza pontificia all'azione del clero locale, ritenuto contrario all'ingresso dei Vittorini e tale supplenza avrebbe dovuto garantire l'applicazione della regola procedurale contro la simonia nel caso del passaggio di beni immobili da laici ad enti ecclesiastici.

La verifica dell'interpretazione da parte di Zedda si è basata sull'esame sistematico delle carte originali testimonianti l'ingresso vittorino a Cagliari, fra XI e XII secolo. Da tale esame emerge chiaramente come la documentazione pervenuta non fa cenno in alcun modo a difficoltà o resistenze poste dal clero cagliaritano all'ingresso dei Vittorini nel giudicato attraverso la costituzione del priorato di San Saturnino e il suo progressivo ingrandimento mediante successive dotazioni (termine più pertinente e meno limitante per definire la tipologia delle concessioni a San Vittore). Anzi, tra la fine dell'XI secolo e gli inizi del XII il clero del giudicato

appare schierato in modo compatto nell'accettazione della nuova organizzazione ecclesiastica concertata fra Sede Apostolica e autorità cagliaritane, senza che nella documentazione vi sia nulla che dia adito a una qualche insofferenza o anche solo perplessità su quali fossero le procedure da seguire nel regolare i rapporti gerarchici e di potere fra le diverse istituzioni che si trovavano ad agire nel giudicato.

In conclusione, Zedda propone una nuova chiave interpretativa: le liti fra clero cagliaritano e monaci vittorini furono l'esito di vicende successive, originatesi durante l'ultima parte del pontificato di Pasquale II, quando il pontefice, nella sua lotta contro l'imperatore Enrico IV, diede il suo sistematico appoggio alle abbazie riformiste e incontrando una forte opposizione all'interno dei capitoli. Gli esiti locali, per quanto riguarda la Sardegna, furono l'accesso di Vittorini alle cariche vescovili nelle diocesi cagliaritane e le liti fra clero secolare e monaci vittorini, caratterizzate da un vero e proprio *leit motiv*, quello dell'obbedienza del priore all'arcivescovo.

Secondo lo studioso, retrodatare una situazione creatasi successivamente, per contingenze riferibili a quel preciso momento storico è un anacronismo dello storico moderno. Ciò impedisce di comprendere appieno lo sviluppo dei rapporti fra giudici cagliaritani, arcivescovado ed enti monastici e per tali motivi è oggi urgente la necessità di utilizzare nuove chiavi di lettura.

Uno spazio particolare all'interno della tavola rotonda è stato assegnato a Francesco Cesare Casula, per anni direttore dell'Istituto sui rapporti Italo-Iberici, oltre che Ordinario di Storia Medioevale dell'Università di Cagliari.

Lo studioso, maestro di molti dei partecipanti alla giornata, è intervenuto sulla storia di Santa Igia, città capitale del giudicato di Cagliari, della quale sempre pochissimo si conosce con certezza.

Eppure, come ha ricordato ancora una volta Casula, nelle adiacenze dell'attuale Cagliari, in località Santa Gilla, dal IX al XIII secolo è esistito un insediamento urbano circondato da mura e fossato. La città è chiamata nei documenti Santa Igia ed era la capitale del Regno di Càlari. Venne rasa al suolo da una coalizione filo-pisana nel 1258.

Secondo Casula, le fonti archivistiche, i dati archeologici e la letteratura concordano nell'ubicare questa capitale in località Santa Gilla. In questa stessa località, oggi, sorgono uffici pubblici, centri commerciali e strade che ricoprono l'antica città capitale. Se studiata e valorizzata, sarebbe l'unica città medievale abbattuta per guerra e che conserva ancora tutto il bene sotto terra.

L'intervento di Casula si è soffermato sulla nascita, lo sviluppo e la morte di una capitale medievale, ponendo l'accento sull'assoluta mancanza di informazioni sui pochi interventi archeologici degli anni Ottanta del secolo scorso e di conseguenza, sullo scarso interesse per la sua valorizzazione. E in questo senso le considerazioni dello studioso sono state amare: non esiste ancora un'archeologia "giudicale", nonostante qualcosa si stia muovendo negli ultimi anni e non vi sono scavi che identifichino materiali della cultura giudicale; l'unico reperto giudicale è un sarcofago di una donnikella ritrovato a Tramatzza. È possibile che di una storia lunga circa 500 anni non sia rimasto nulla? Qualche dato in più potrà venire, auspicabilmente, dai recenti scavi svoltisi nella chiesa di Santa Maria di Thergu e da quelli che si stanno conducendo nel palazzo giudicale di Ardara.

Maurizio Viridis, filologo romano dell'Università di Cagliari, è stato purtroppo assente, per cui Giovanni Serreli ha presentato una breve sintesi del suo intervento, dedicato ai *Condaghes* come 'narrazioni' del Medioevo sardo.

I *Condaghes* sardi sono stati certamente oggetto di studio storico, giuridico e filologico-linguistico, ma non sono mai stati presi come oggetto di studio letterario. Non sempre le scritture dei *Condaghes* devono ritenersi delle scritture puramente strumentali e con valore esclusivamente pragmatico e probatorio, quali la mera e sola registrazione di un fatto che abbia una qualche rilevanza nella vita economica o giuridica delle entità monastiche che questi testi producevano. O meglio, se anche ciò è vero, è vero pure che le registrazioni di tali fatti sono sottoposte a un andamento narrativo che in qualche modo 'drammatizza', se così può dirsi, in forme appunto di narrazione, l'iter attraverso il quale tali entità giungevano ad una certa situazione o ad acquisire un diritto o un possesso.

Secondo Viridis, che porta avanti alcune intuizioni di Ignazio Delogu e Patrizia Serra, i *Condaghes* possono iscriversi entro una tipologia scrittoria che, proprio per la loro forma narrativa e per una capacità di elaborazione testuale, eccede l'oralità e la mera pragmaticità. Essi danno luogo a una scrittura riflessa, e potremmo perfino dire di "invenzione", nel senso che essi contribuiscono ad una, fra le varie possibili, «costruzione narrativa della 'realtà'», che incasella i dati in una griglia narrativa; una costruzione che, se da un lato risponde ai dati della "narrativa naturale", dall'altro manipola questi dati, collocati e riplasmati entro questa griglia stessa, al fine, più o meno premeditato, di dare una certa costruzione della realtà. E tutto ciò in un processo che presuppone una "realtà" evenemenziale la quale non consiste soltanto nell'atto e nel fatto narrato nei nostri testi, ossia la transazione economica o il dibattito giudiziario (il *kertu*), ma anche nei fatti stessi che, soprattutto nei *kertos*, precedono l'*actio* giudiziaria medesima dando ad essa origine e motivo.

Nei *Condaghes*, l'aspetto narrativo non è immesso in tutte le registrazioni, esso anzi può forse dirsi un fatto di uso tutto sommato limitato. Ma qualora vi sia, ci si deve allora chiedere perché fosse sentito necessario riferire l'andamento di tutto il processo, magari pure in termini succinti, piuttosto che registrare gli estremi di esso e la sentenza che ne scaturisce. Perché insomma lo *scriptor* vada oltre una «ripetizione di anonime formule giuridiche»; perché «la prosa che i *condaghes* ci hanno consegnato» sia, e sia voluta essere «l'esatto contrario» di questa anonima secchezza.

Le forme narrative, cui è affidata la conservazione "a futura memoria" di ciò che è rilevante per la vita delle entità monastiche, sono quindi assai spesso condotte con ampia concessione alla forma dialogico-drammatica, che dà vivacità al resoconto e/o racconto stesso che viene prodotto, quasi si senta la necessità di sollecitare più (o almeno altrettanto) la memoria immaginativa che non la memoria intellettuale. La registrazione del dato e del fatto sotto forme di tal genere doveva rigenerare quanto più efficacemente il percorso "processuale" che a sua volta recuperava, tramite l'esposizione della disputa e le testimonianze connesse, i fatti pregressi in una sorta di narrazione di secondo grado.

La comunicazione di Alberto Virdis, assegnista dell'Università di Cagliari - Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio, si è incentrata sulle interazioni e gli scambi culturali nell'arte del Mediterraneo nel Medioevo, con particolare riferimento alla produzione artistica della Sardegna in età altomedievale e giudicale e ai riflessi inter-mediterranei nella produzione figurativa scultorea e pittorica.

Scopo dell'intervento è stato suggerire un percorso della produzione artistica altomedievale sarda non necessariamente incardinata ai mutamenti politici e istituzionali e quindi a un brusco cambio di rotta in senso occidentale attorno al volgere del millennio in conseguenza del passaggio dal momento bizantino a quello dei regni giudicali, come si è spesso voluta leggere la storia artistica e culturale sarda.

La lettura degli aspetti storico-artistici ed epigrafici di alcune opere e monumenti quali i frammenti marmorei mediobizantini del Sud-Sardegna o le pitture della chiesa rupestre di S. Andrea Priu presso Bonorva, possono aiutare a rileggere il panorama culturale della Sardegna altomedievale in un importante momento storico di snodo e ad individuare i momenti di continuità nei flussi culturali e artistici da Est verso Ovest e viceversa fra l'età altomedievale e i secoli successivi.

Finora il ciclo di S. Andrea Priu era stato generalmente datato fra VIII-IX secolo, in un momento successivo all'iconoclastia e caratterizzato da una nuova enfasi sulle raffigurazioni di Gesù nei vari periodi della sua vita, compresa l'infanzia. Come ricorda Virdis, i programmi pittorici viaggiavano oltre i confini abituali e le scelte tematiche del S. Andrea sembrano talvolta riferite sia a momenti precedenti sia a momenti successivi all'evento iconoclasta, con richiami alle pitture della Cappadocia ma, anche, a quelle romane e campane, a confermare appunto la dinamicità e la varietà del mondo mediterraneo alto medioevale.

Certo, rimangono sempre molte criticità nel contestualizzare correttamente le opere prodotte in Sardegna durante quei secoli non propriamente bui: il quadro culturale infatti difficilmente ricostruibile nel suo insieme, con opere dalla cronologia spesso

incerta e che pertanto non possono rappresentare dei punti fermi attorno ai quali imperniare un discorso ricostruttivo.

Tuttavia, la ricerca di un modello aulico sembra essere il dato saliente delle committenze artistiche in Sardegna, che si indirizzavano a questo o a quel modello dominante, secondo l'occasione o la congiuntura.

Luca Sarriu, filologo classico del Dipartimento di Filologia, Letteratura, Linguistica, Università degli Studi di Cagliari è attualmente impegnato nel progetto "Libri in greco e loro lettori in Sardegna tra XV e XVIII secolo"; in particolare studia le metodologie ecdotiche legate alla tradizione manoscritta dei testi greci classici e bizantini, attraverso la trasmissione di nozioni di paleografia, critica del testo e tecnica dell'edizione. Tra i casi trattati vi sono le tradizioni che presentano archetipi conservati o archetipi ricostruiti o ricostruibili, o tradizioni in cui, al contrario, è difficile rintracciare il momento preciso in cui la tradizione stessa inizia a variare nel numero e nella qualità dei testimoni.

Visto il suo campo di indagine, Sarriu ha precisato di non trattare solitamente la Sardegna ma che l'ha talvolta incontrata nelle sue ricerche, come nel caso del *De Cerimoniis* di Costantino Porfirogenito, oggetto della sua comunicazione. Lo studioso ha presentato la varietà di problematiche poste dal manoscritto Lipsiensis Univ., Rep. I, 17, a lungo considerato unico testimone del testo del *De Cerimoniis* di Costantino VII Porfirogenito, ricordando come oggi è possibile ottenere qualche progresso nel livello delle nostre conoscenze su di esso.

L'opera è interessante, a livello locale, per la presenza di Sardi alla corte di Bisanzio che cantano una *euphemia* in onore dell'imperatore. Chiarire il contesto in cui si colloca la composizione è dunque importante per avere un'idea meno sfuocata del ruolo della Sardegna in rapporto a Bisanzio nel X secolo.

Negli anni Sessanta del Novecento sono stati rinvenuti altri due manoscritti del *De Cerimoniis*, che hanno integrato il patrimonio di conoscenze dedotto dal codice Lipsiensis, anche se l'edizione critica è tuttora in corso e presenta numerose difficoltà di elaborazione. Le copie rinvenute sembrano essere state prodotte per lo stretto

entourage di Costantino Porfirogenito ma presentano degli interventi successivi alla morte dell'imperatore. Si tratta di capitoli che riprendono notizie del VI secolo, relative alle incoronazioni degli imperatori e altri sull'introduzione al trono di Niceforo Foca, un'operazione forse curata da Basilio Lecapeno.

Il *De Cerimoniis* dovrebbe comunque risalire al 963 o dopo l'ascesa di Niceforo Foca; quale però il ruolo in esso di Basilio Lecapeno? Egli era un importante committente di manoscritti, come l'Ambrosiano o lo stesso Lipsiense e forse trovò una copia del *De Cerimoniis* pronta per la pubblicazione più altri documenti che trovò pertinenti a una loro possibile inclusione nell'opera. Lecapeno avrebbe dunque fatto compilare un'opera più lunga di quella originale con altri materiali, fra i quali l'*euphemia* dei sardi, collocata nel capitolo 43 del Libro II. Essa non doveva probabilmente far parte del libro originario pensato da Costantino Porfirogenito ma ciò non toglie importanza alla fonte, che andrà dunque ri-contestualizzata.

La sessione mattutina si è quindi conclusa con la comunicazione di Alex Metcalfe, del Department of History, Lancaster University, Regno Unito. La sua monografia *Muslims of Medieval Italy*, Edimburgo 2009, raccoglie i risultati di anni di ricerche e ripercorre la storia della Penisola Italica nel periodo medievale nel più ampio contesto del Mediterraneo, esaminando le conseguenze e le ramificazioni di quanto avveniva nel sud d'Italia e nelle isole.

Anche per Metcalfe, che ha proposto un intervento sul panorama di quel che si dovrebbe fare, tornare ai documenti è un passaggio ineludibile per far avanzare le nostre conoscenze sul tema del rapporto fra la Sardegna e il mondo mediterraneo, in particolare con quello islamico. Il problema è che non ci sono i documenti o quasi, come per la Sicilia araba.

L'isolamento storiografico sta fortunatamente scomparendo, sia per l'attenzione alle storiografie regionali sia per l'ampliamento delle conoscenze a livello locale. Si sta sostituendo ormai una nuova sensibilità di studi mediterranei, come mostrato da Wickham, Abulafia e Horden Purcell. In questo rinnovato contesto, si sta mostrando più attenzione, ad esempio, alle autorità "de facto", oltre che a quelle "de iure" e quindi alle dinamiche regionali. Questo

sembra proprio il caso che la Sardegna può proporre al panorama storiografico internazionale e l'isola può configurarsi come un modello importante per la nuova sensibilità storiografica, per questo la sempre più marcata tendenza all'interdisciplinarietà degli studiosi locali va coltivata e potenziata per il futuro.

Per quanto riguarda proprio le presenze islamiche in Sardegna, non dobbiamo cercare necessariamente colonie o centri di potere ma, semmai, gruppo umani, come eventualmente arabi cristianizzati, per questo motivo il ritrovamento di un'iscrizione araba non sempre può significare un rapporto diretto con l'Islam e i suoi principati. Quindi, cercare di reimpostare le modalità degli studi sarà certo molto opportuno, ad esempio per lo studio dei confini: nel trattato del 1206 fra Cagliari e Arborea o nelle Carte Volgari Cagliaritanee ci appare un mondo del potere ancora grecizzante in alcune sue manifestazioni e addirittura in qualche espressione linguistica, come *ad flumen... ad flumen* e altri modi di specificare un tragitto o una linea di confine.

In definitiva, si propongono modalità inedite per riconsiderare l'impatto dei musulmani, o arabi, sulla Sardegna nel periodo bizantino.

Il dibattito sugli interventi della mattinata è stato vivace e articolato, con interventi da parte dei relatori e degli altri studiosi presenti alla tavola rotonda. Luciano Gallinari ha segnalato come emerge e in certi casi si imponga una maggiore importanza concessa dallo storico alla storiografia rispetto alle fonti e questo talvolta condiziona anche pesantemente il lavoro dello storico. Pone così in evidenza la differenza e il rapporto necessario, da tenere sempre ben presente, che esiste tra Storiografia e Storia.

Rossana Martorelli ha segnalato la necessità di una *Collectio* di fonti, così da raccoglierle in modo nuovo e più rigoroso, evitando di citare edizioni inaffidabili o documenti falsificati. La studiosa ha anche concordato con la *post datatio* al X secolo, invece del VIII secolo, per i cicli pittorici di S. Andrea Priu, proposta da Alberto Virdis, concordando anche sui modelli individuati della Cappadocia. Ha suggerito quindi ulteriori suggestioni stilistiche, provenienti dalla Francia merovingia e carolingia, dove erano conosciuti personaggi "sardi" come s. Fulgenzio: ad esempio lo stile della mano presente

nella scena della “strage degli innocenti” ricorda lo stile dell’arazzo di Bayeux.

Piero Fois è tornato sul carattere dei rapporti fra sardi e musulmani e si è chiesto da dove provenissero i titoli dei signori cagliaritari tradotti in Europa genericamente col termine di “princeps”. Su questo tema è quindi intervenuto Francesco Cesare Casula, che ha ribadito con fermezza i punti essenziali della sua dottrina della Statualità: o si è dentro la dottrina della statualità o si è fuori. Se si è dentro tutto può essere facilmente compreso.

Andrea Pala, ricercatore di Storia dell’Arte Medievale all’Università di Cagliari, ha manifestato apprezzamento per l’intervento di Viridis e la sua teoria di post datazione del S. Andrea Priu, ha quindi posto la questione, rivolta soprattutto ai filologi, del come mai le epigrafi dipinte in quel sito siano in latino, mentre epigrafi provenienti sempre dall’area settentrionale (Trullas), siano in greco.

A questo proposito Alberto Viridis ricorda le ipotesi delle due sfere di influenza linguistica e culturale. Al nord Sardegna influenza maggiore del latino e nel sud del greco, non però esistente in modo rigido evidentemente.

Per Luca Sarriu le datazioni del S. Andrea Priu restano difficili, dato che mancano modelli di riferimento che aiutino l’analisi dello studioso e chiede se siano state eseguite indagini spettrografiche in merito.

Corrado Zedda è partito dalla precisazione del fatto che la nota lettera di Vittore III al clero sardo (1087) è un falso per porre l’interrogativo su quali fossero le reali condizioni degli edifici sacri dell’isola durante l’XI secolo. Per Alberto Viridis abbiamo sicuramente poche fonti che ci chiariscano i termini della questione ma una situazione di rovina doveva esserci, anche se non sappiamo di quali dimensioni. Secondo Rossana Martorelli, la storiografia ha appesantito molto i termini del dibattito ma uno stato di abbandono dovette esserci, più per abbandono, comunque, che per reali distruzioni. Il contesto è sicuramente molto articolato e da precisare meglio.

Luciano Gallinari è tornato su un punto emerso dalle relazioni di Fois e Metcalfe: la Geniza del Cairo fa o non fa cenno alla Sardegna?

In effetti i due relatori sembrano proporre due versioni opposte riguardo a questo problema. Fois precisa allora che nel X secolo lo scenario mediterraneo era vivace ma che non necessariamente la Sardegna poteva essere presente nell'archivio della Geniza, che attesta l'attività mercantile ebraica in età fatimide e la presenza di società miste ebraico-islamico-cristiane, in un clima di sostanziale tolleranza garantito dal regime ismailita dei Fatimidi del Cairo. Tuttavia, alcuni studiosi hanno rinvenuto notizie sulla Sardegna in documenti non presenti nei grandi database che raccolgono la maggior parte dei documenti della Geniza.

Su questo aspetto, la Martorelli ha ricordato come ormai sia indispensabile poter effettuare ricerche negli archivi bizantini e arabi, ma purtroppo ci manca ancora tutto il retroterra e molto tempo prezioso è stato perso in passato. Anche per Marco Cadinu, ricercatore di Storia dell'architettura dell'Università di Cagliari, occorrerà entrare con più convinzione nei diversi meccanismi storici che si propongono secolo per secolo, perché i contesti possono variare anche profondamente.

Gli interventi pomeridiani sono stati aperti dalla relazione di Rossana Martorelli, docente di Archeologia Medioevale all'Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio. Le ricerche della Martorelli si svolgono in diverse direzioni, dai problemi dell'archeologia urbana nel Mediterraneo e a Cagliari (area archeologica di S. Eulalia, chiesa di S. Lucia), ai culti martiriali e le dinamiche insediative in Sardegna, fino al fenomeno monastico in età bizantina e medievale nei suoi aspetti storici, liturgici e soprattutto archeologici.

Nell'espone le ultime acquisizioni relative all'assetto della città di Cagliari, la studiosa ha evidenziato come gli scavi di alcuni siti effettuati negli ultimi decenni hanno messo in luce il progressivo spostamento a occidente della *civitas* antica e la sua murazione, testimoniata dai ritrovamenti nelle aree di Viale Regina Margherita e nell'attuale Stampace, presso la chiesa di San Michele. Risultava invece fuori dal circuito murario l'area dell'odierno quartiere di Castello. Una città murata, con delle torrette realizzate in età bizantina, tra il VI e il VII secolo, analogamente a quanto attestato

per altre città bizantine, da qui, forse, il termine “Castro” testimoniato dalle fonti medioevali.

In età carolingia abbiamo l'ultima esplicita attestazione dell'esistenza di una città, quando gli Annali di Eginardo menzionano la presenza alla corte dell'imperatore Ludovico il Pio di ambasciatori provenienti da “Calari civitate”. Dopo questa attestazione il termine “città” sembra scomparire. Sicuramente il centro urbano continuò a vivere nel IX secolo ma, a quanto sembra, al di fuori del circuito urbano antico. In che modo continuò a esistere la città? Era ancora un centro urbano unitario o, piuttosto, un insediamento a macchie in un territorio destrutturato? La ricerca dovrà indirizzarsi anche in questo senso. A Marna, ad esempio, troviamo le tipiche situazioni di ambito altomedioevale, con la chiusura degli spazi antichi e il riadattamento di altri. La parte occidentale della città antica sembra continuare a vivere ed eredita per così dire il titolo di *civitas*, mentre la parte orientale subisce un interrimento, che porta alla creazione di un vero e proprio colle.

In quest'area sempre corrispondente all'attuale quartiere di Marina, la Martorelli comunica una notizia recentissima: il probabile ritrovamento dell'antica chiesa di Santa Lucia, sotto i ruderi di quella di epoca moderna. Gli accertamenti sono ancora in corso ma è chiaro che se tale scoperta fosse confermata, sarebbe un contributo importantissimo per la storia di Cagliari nei lunghi secoli del Medioevo.

La studiosa conclude proponendo alcune riflessioni sulla basilica di San Saturnino, divenuta sede del priorato vittorino a Cagliari. L'edificio e l'area su cui la chiesa è ubicata propongono sempre nuovi interrogativi, ad esempio, quando e in che modo l'area passò in mano dei giudici o meglio, delle famiglie principali della città? Perché non fu la mensa arcivescovile a entrarne in possesso? Su queste considerazioni la studiosa chiude il suo intervento invitando a un attento dibattito.

La comunicazione successiva, presentata da Antonio M. Corda, docente di Storia Romana all'Università degli Studi di Cagliari, ha evidenziato diversi punti di contatto con quella della Martorelli,

anche se il centro di interesse stavolta non è la città ma un'area rurale, quella di Solanas - Villasimius.

Il litorale sudorientale del Golfo degli Angeli propone interessanti spunti di ricerca in merito alle dinamiche insediative che si sono avvicendate nel passaggio dall'età tardoantica e l'altomedioevo e sotto la pressione di eventi storici e fattori politici, economici che hanno investito sulla larga scala tutto il bacino del Mediterraneo.

Il Rio Solanas, nel suo piccolo, fungeva da utile via di comunicazione fra gli insediamenti ubicati nel territorio, vitali dall'epoca nuragica fino a età più recenti. Contemporaneamente restava forte il legame col centro maggiore, Cagliari. A Solanas esisteva un interessante insediamento cartaginese, nato poco dopo la distruzione di un altro più antico, ubicato a Villasimius e forse pericoloso per Cartagine. Successivamente, troviamo attestati alcuni centri religiosi, lungo la strada Cagliari - Solanas, qualcuno forse di origine greca. Su questo asse si articolavano anche i rapporti fra la chiesa e i villaggio di Santa Barbara di Solanas e il priorato di San Saturnino e sono interessanti anche i raffronti fra un iscrizione di modalità orientali in cui si cita satana, a Santa Barbara, con quella cagliaritana di san Longino.

Secondo Corda, la scala locale e le "microaree" offrono quadri di paesaggi urbani, rurali e, in sintesi, umani, che contribuiscono a fare chiarezza su aspetti della quotidianità e soprattutto sulla gestione delle risorse nelle quali gli attori coinvolti riservano talvolta alcune sorprese inaspettate per chi fa ricerca. Il caso studio di Solanas, con le scoperte archeologiche ed epigrafiche degli anni recenti, hanno indotto a una rilettura degli assetti territoriali già noti per i secoli in oggetto e a una più precisa definizione della microstoria locale, utile anche per una riflessione più generale su alcuni aspetti della storia della Sardegna e dei suoi contatti con ambiti del Mediterraneo orientale e occidentale.

Corda ipotizza dunque una riorganizzazione del territorio in epoca altomedioevale, caratterizzato dalla presenza delle chiese di San Michele e Santa Barbara e di due insediamenti a ridosso del mare con differenti gestioni monastiche, di origine greca (area di Is Mortorius) e di origine latina (Solanas), un mondo che è ancora in fase di esplorazione.

Successivamente, Marco Muresu, dell'Università degli Studi di Cagliari, Dipartimento di Storia, Beni Culturali e Territorio, Scuola di Specializzazione in Beni Archeologici si è soffermato su alcune tra le problematiche del mondo bizantino e il suo radicamento in Sardegna relativamente all'organizzazione e allo sviluppo del sistema territoriale difensivo in età giustiniana. L'evidenza è stata posta in particolare sulle modalità di riuso delle testimonianze architettoniche nuragiche nel corso dell'età post-classica.

Come osserva anche Muresu, abbiamo notevoli difficoltà nel leggere i dati di scavo, dal momento che spesso in passato, nel prediligere l'analisi di un'epoca in particolare, sono stati trascurati o addirittura distrutti gli strati di altri periodi, cancellando per sempre le testimonianze di secoli di civiltà.

In epoche più recenti le indagini archeologiche sono state più rispettose e hanno restituito dati estremamente interessanti, come nel caso della lottizzazione Salux, a Selargius. Qui sono state rinvenute diverse monete che conducono all'VIII secolo, che sono state forate e defunzionalizzate, per essere trasformate in monile.

A Uras, invece, le monete ritrovate, di coniazione longobarda, sono rimaste integre e si collocano durante l'ultimo periodo del regno longobardo (Astolfo e Arechi). In questo caso, il sito di ritrovamento parrebbe un sepolcro militare, all'interno del quale trovarono posto anche altri appartenenti alla famiglia del defunto.

I rinvenimenti monetari sono dislocati nei centri abituali della Sardegna bizantina, con una distribuzione omogenea che però non interessa la Barbagia, dato che pone ancora domande sull'effettiva bizantinizzazione dell'intera isola. Muresu sofferma la sua attenzione sul massiccio ritrovamento di monete del regno di Liutprando e si chiede se queste monete possano essere quelle con cui il sovrano longobardo acquistò le reliquie di Sant'Agostino, conservate per un certo tempo a Cagliari.

La ricerca in corso da parte dello studioso prevede l'elaborazione di un *Corpus* contenente tutti i rinvenimenti di moneta altomedievale in Sardegna, dal dominio vandalo all'avvento dei Giudicati, in rapporto alle evidenze archeologiche e al dato quantitativo dei manufatti finora editi. Questa idea nasce partendo dalla

constatazione della mancanza, a parte rare eccezioni, di studi incentrati sull'analisi dei manufatti numismatici non solo come espressione di un collezionismo erudito di matrice antichistica, ma come elemento legato a un preciso contesto ed espressivo di specifiche modalità di diffusione antropica, sociale ed economica. La ricerca mira a sviluppare una metodologia basata sull'unione dei quesiti indotti dalla numismatica e delle variabili del ragionamento archeologico, tenendo conto della funzionalità della moneta nella ricostruzione delle dinamiche sociali, attraverso lo studio delle modalità formative e dei processi deposizionali del manufatto in contesto archeologico.

Rita Teresa Melis, del Dipartimento di Scienze Chimiche e Geologiche dell'Università di Cagliari, non ha potuto partecipare alla tavola rotonda e la sua comunicazione è stata letta da Federica Sulas.

Nelle sue linee principali di ricerca la Melis è da tempo impegnata nell'elaborazione di una carta geomorfologica storica della città di Cagliari. Tale ricerca è rilevante, in quanto mostra come si è evoluto l'assetto geomorfologico dell'area di Cagliari nel tempo e in relazione allo sviluppo urbano, prima, durante e dopo il periodo dei Giudicati. In particolare la studiosa incentra la sua attività sull'incontro fra geomorfologia della Sardegna, geoarcheologia ed evoluzione dei paesaggi preistorici, protostorici e storici. A questo primo settore di analisi si collega quello sullo studio del popolamento e delle dinamiche di occupazione dei suoli durante la Preistoria, la Protostoria fino al Medioevo. Infine, a queste direzioni di ricerca si affianca la lettura del paesaggio geografico anche attraverso la geografia e la cartografia storiche.

L'archeologia e le scienze della terra, dunque, appaiono sempre più discipline integrate fra loro e per quanto riguarda Cagliari, concorrono al tentativo di ricostruire il contesto paleo ambientale di una città molto complicata. Per tale motivo nuove risposte possono essere date dalla geoarcheologia, soprattutto dopo che umanisti e scienziati hanno imparato a lavorare in team.

Cagliari, pur nel suo contesto pluristratificato, fatto di abbandoni, riprese, distruzioni, è stata oggetto di analisi geologiche, paleologiche, urbanistiche e catastali, che hanno permesso la

realizzazione di una carta geomorfologica molto utile per le indagini anche degli storici tout court e uno degli accertamenti più interessanti, già preso in considerazione dal relatore successivo, è stato quello relativo all'esistenza e alla localizzazione del Canale di San Saturno, un sito molto importante nelle dinamiche insediative della città medioevale.

La comunicazione di Marco Cadinu, ricercatore di Storia dell'Architettura presso l'Università degli studi di Cagliari - Scuola di Architettura, ha preso lo spunto proprio dall'accertamento del sito del Canale di San Saturno per ricordare come esso appaia nelle fonti catastali un bene demaniale, la cui condizione giuridica non è mai mutata a partire dalle sue attestazioni medioevali.

Cadinu ha dedicato le sue ricerche allo studio dell'architettura e dell'urbanistica medievale, introducendo anche in Sardegna le linee metodologiche della scuola di Enrico Guidoni, che di Cadinu è stato maestro. Più in particolare, le linee principali d'indagine riguardano la Sardegna tra VIII e XI secolo, con l'attenzione posta alle influenze islamiche durante la prima età giudicale, i contesti magrebini; ancora Cadinu si è interessato al contesto italiano e mediterraneo tra XI e XV secolo, con particolare riferimento ai rapporti tra la Sardegna, le regioni tirreniche e l'area iberica; infine altro campo d'indagine è lo studio dell'influenza della cultura islamica sulla Sardegna nei secoli VIII-XI.

Nel suo intervento Cadinu ha ribadito come lavorando sui dati tardi, pisani e aragonesi, sia possibile ricostruire modelli per le epoche precedenti ed evidenziare tipologie urbane, sociali e di convivenza strettamente collegate fra loro. Lo studioso ha esaminato la serie di indizi culturali e materiali relazionabili con la presenza islamica durante il medioevo sardo sono noti da tempo, prevalentemente considerati dalla letteratura espressione di fugace presenza a seguito di scorrerie e avventure piratesche; tra queste vengono distinte le tracce riferibili ai primi secoli dell'età islamica, quelle imputabili al tentativo del signore di Denia Museto di stabilizzarsi nell'isola nell'XI secolo, e altre basso medievali collegabili a tradizioni e retaggi islamici veicolate dal mondo iberico.

Il patrimonio monumentale pervenuto, con le sue caratteristiche di singoli casi non sempre facilmente databili, permette solo in parte di stringere entro precise datazioni e riferimenti tipologici edifici, per lo più di culto, tradizionalmente riferiti a culture bizantine e del primo romanico. In molti di questi elementi è possibile individuare elementi non solo decorativi vicini alla cultura islamica. Ma il più ricco patrimonio costruito pervenuto dal tardo medioevo - e verosimilmente legato ai precedenti secoli - è costituito dagli aspetti territoriali, insediativi e dall'architettura popolare. Assunto come materiale documentario, tale patrimonio indica per affinità tipologica dei modelli residenziali e organizzativi una decisa influenza o una presenza stabile di popolazioni islamizzate nell'isola.

Su questi presupposti, la rilettura dei materiali archeologici e degli altri retaggi, a vario titolo presenti nella regione, offre una prospettiva differente nell'interpretazione di una fase storica certamente importante nella costruzione della prima civiltà giudiciale. Certi caratteri edilizi e urbanistici tipici della Sardegna rurale centro meridionale si ritrovano solo nel Maghreb e in ambiti europei in contatto con l'Islam medievale. Si registra quindi la compresenza di elementi chiave quali la casa a corte, la costruzione in terra cruda, la struttura urbanistica labirintica, il vicolo cieco quale sistema distributivo alla proprietà, i muri ciechi lungo le vie. Il territorio storico conserva alcune caratteristiche sia in ambito periurbano (uso delle acque e delle aree irrigue), sia extraurbano, con la denominazione delle strade principali di percorrenza e altri toponimi. Inoltre, elementi archeologici di carattere funerario, culturale, militare, permettono l'apertura di ipotesi sulla permanenza stabile di comunità islamizzate o culturalmente rivolte verso il mondo islamico.

L'ultima comunicazione della giornata è stata quella di Giovanni Serreli, ricercatore dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea - Consiglio Nazionale delle Ricerche. Le linee principali della sua ricerca riguardano l'evoluzione dell'insediamento umano, della società e dell'economia rurale tra l'età Tardo Antica e la prima età Moderna.

Lo studioso ha proposto una breve esposizione dello sviluppo urbano e architettonico insediativo nel Sud-Est della Sardegna, dove vi sono diversi siti, alcuni ben attestati, altri di problematica ubicazione, nonostante essi ricorrano nelle fonti dei secoli XI-XIV, fra cui un interessante componimento inedito oggetto di studio da parte di Serreli insieme al collega Aldo Aveni.

Le prime fonti (XI-XII secolo) riguardanti i giudicati, fanno intravedere una particolare articolazione dell'insediamento umano rurale, connesso a una economia di autosufficienza. L'evoluzione di queste forme di insediamento rurale subì, nel XII-XIII e ancor più nel XIV-XV secolo, numerosi "traumi" che sconvolsero l'economia e la società tradizionali. Un evento che sicuramente influì sulla situazione socio economia e insediativa nei nascenti stati giudicali sardi fu l'impresa di Mughaid del 1015. Riprendendo una proposta di Alberto Boscolo della prima metà degli anni '70 del secolo scorso e ipotizzando che l'attacco (principale) del principe di Denia sia avvenuto nel Regno giudicale di Càlari, una ricerca in corso prova a indagare la realtà insediativa dell'area sud orientale del Regno e gli effetti che la breve conquista musulmana ebbe nella formazione e negli equilibri del giovane Stato. Tale ricerca potrebbe trarre utile giovamento da un'indagine archeologica mirata al sito di Piscina Nuxedda, studiato ormai quarant'anni or sono da Alberto Boscolo. Nel sito potrebbe localizzarsi il *Castro de Mugeti* menzionato in una carta giudicale dell'XI secolo come luogo in cui era ubicata una domestia giudicale donata ai Vittorini. Secondo l'ipotesi di Boscolo, Nuxedda equivarrebbe a Muxedda, adattamento locale di Museto, cioè Mughaid.

Se queste ipotesi fossero confermate da una nuova indagine archeologica nel sito, un'interpretazione plausibile presupporrebbe una riconquista giudicale del territorio a est di Cagliari, entrato così nel demanio della famiglia regnante e da qui successivamente trasferito ai Vittorini di Marsiglia.

Il dibattito sugli interventi pomeridiani ha inteso anche riassumere più in generale l'andamento della tavola rotonda nel suo insieme e ha proposto diversi spunti di interesse per ricerche future.

Corrado Zedda, prendendo in esame alcuni spunti venuti dalla relazione di Rossana Martorelli, relativi alla storia della proprietà dell'area di San Saturnino, ha trovato molto interessanti e pertinenti le osservazioni riguardo alla ripartizione dell'area tra le più importanti famiglie cagliaritano, fra cui quella propriamente regnante. Riguardo invece al ruolo apparentemente defilato dell'arcivescovado cagliaritano nella gestione della basilica di San Saturnino, Zedda ha osservato che forse le cose non dovevano essere configurate in modo troppo netto: poco prima che la basilica fosse affidata ai Vittorini, infatti, essa era stata amministrata da un presbitero della cattedrale perché ne gestisse il passaggio all'amministrazione marsigliese. Inoltre, i documenti del XIV secolo ricordano che la stessa mensa arcivescovile avrebbe potuto prendere possesso della basilica e dei suoi beni, qualora non fosse stato eletto un nuovo priore entro un periodo di sei mesi. La strada intrapresa è dunque interessante e foriera di nuove acquisizioni, anche se le criticità attuali sono ancora forti.

Marco Cadinu è intervenuto sul problema del termine Nuxedda = Muxedda e ha osservato che in realtà esistono diversi siti che prendono il nome di Nuxedda, per cui resta il problema di capire cosa volesse dire esattamente questa parola.

Secondo Fabio Pinna, docente di Archeologia Medioevale dell'Università di Cagliari, lo scavo di Piscina Nuxedda è stato forse un po' ingenuo, tuttavia presenta degli aspetti certo interessanti. Occorrerà stare attenti a non fare di suggestioni delle prove, adesso che si può lavorare su buone basi archeologiche, utilizzabili magari anche per tornare sui vecchi scavi. Ulteriore attenzione, secondo Pinna, si dovrà prestare nell'esaminare la presenza islamica nell'isola senza focalizzare bene i contesti e correndo il rischio di schiacciare il dibattito su una presenza a tinte bianche e nere.

A questo proposito, Piero Fois conferma di avere trovato interessanti le ipotesi di Marco Cadinu, come quelle di una presenza islamica nella Sardegna orientale, in particolare nel Sarrabus e a Kirra, che tra l'altro è un termine arabo che significa "villaggio". Tuttavia, anche a suo parere occorre molta prudenza prima di lasciarsi andare ad affermazioni troppo precise, perché molto è ancora da esaminare.

Anche Maria Grazia Mele, ricercatrice dell'ISEM mette in guardia sul non trasformare le suggestioni in prove e a usare prudenza nel contestualizzare gli indizi di una presenza islamica nell'isola. A suo parere i legami con l'altra sponda del Mediterraneo vi sono sempre stati, prima e dopo il Medioevo e le architetture in terra cruda, ad esempio, potrebbero anche essere il retaggio di un periodo precedente o successivo.

Cadinu ha ribadito l'importanza dell'utilizzo dell'urbanistica quale scienza concorrente a tutti gli effetti con le altre metodologie della ricerca scientifica: l'urbanistica ha degli strumenti universalmente accettati che riescono a determinare origini e datazioni di impianti urbani e le strutture da lui studiate hanno corrispondenza solamente col mondo maghrebino medievale e non si trovano in altre regioni cristianizzate.

Rossana Martorelli è intervenuta sulla relazione di Marco Muresu a proposito della consistente quantità di denari di Liutprando che sarebbero forse quelli utilizzati per l'acquisto delle reliquie di Sant'Agostino. La studiosa rimane più prudente su quest'ipotesi e ricorda l'importanza delle vie commerciali e culturali che univano l'isola con la Liguria e la Toscana in modo più generale. Cita per questo il ritrovamento di altri tesoretti anomali, sui quali sono state proposte ipotesi simili ma sempre di problematico accoglimento.

In conclusione della giornata gli organizzatori hanno espresso il loro ringraziamento per l'impegno di tutti i partecipanti e hanno messo in rilievo ancora una volta l'utilità di incontri come quello svolto, che ha permesso un confronto puntuale e diretto fra specialisti di varie discipline. Certo, il percorso intrapreso è per la verità appena iniziato e l'obiettivo che tutti si sono proposti rappresenta una sfida probabilmente ambiziosa e certo rischiosa, tuttavia pare l'unica strada per sfuggire a quelle secche nella navigazione storiografica sulle quali si è espressa recentemente Giulia Barone:

Tratto che può essere considerato distintivo dell'ultimo ventennio di studi è l'assenza di grandi interpretazioni storiche dei fenomeni culturali; mancano, insomma, in questo come in molti altri campi, nuovi punti di riferimento. La ricerca ha prodotto un'enorme

quantità di saggi e volumi su singoli aspetti della cultura medievale e l'accumulo di tanti dati, in precedenza sconosciuti o insufficientemente valutati, consentirebbe forse di procedere a nuove sintesi, con la fondata speranza di aprire nuove strade. ("Cultura laica e cultura ecclesiastica", in *Percorsi recenti degli studi medioevali. Contributi per una riflessione*, a cura di Andrea Zorzi, Firenze 2008, p. 55).

Alla luce di quanto emerso nella tavola rotonda di Cagliari, chissà che la strada intrapresa in Sardegna non possa portare in futuro a una nuova sintesi di cosa furono l'isola e il Mediterraneo durante il Medioevo.

Corrado Zedda

