

Consiglio Nazionale delle Ricerche

ISSN 2035-794X

RiMe

Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea

n. 8, giugno 2012

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,
Yvonne FRACASSETTI, Raoudha GUEMARA, 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,
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

Damiano Anedda	
<i>Le cappelle medievali della Cattedrale di Santa Maria di Castello a Cagliari. Edificazione, occlusione, restauro</i>	5-34
Lilian Pestre de Almeida	
<i>De Fez à Loreto, en passant par Malte, avant le départ vers les Indes ou Le trajet d'un prince marocain converti, selon Calderón de la Barca</i>	35-49

Dossier

L'altra riva del Río de la Plata: migrazioni, flussi e scambi tra Italia e Uruguay

a cura di

Martino Contu e Luciano Gallinari

Martino Contu - Luciano Gallinari	
<i>Introduzione</i>	53-56
Martino Contu	
<i>I Charrúas e altri indigeni dell'Uruguay nei racconti di alcuni missionari sardo-iberici del XVII e XVIII secolo e di viaggiatori, docenti e immigrati italiani dell'Ottocento</i>	57-101
Giampaolo Atzei	
<i>La comunità italiana in Uruguay nella seconda metà dell'ottocento: invito all'emigrazione e testimonianza nel libro "Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay" di Giosuè E. Bordoni (1885)</i>	103-135
Diego Simini	
<i>Italiani e italianismi nei testi teatrali di Florencio Sánchez</i>	137-161
Manuela Garau	
<i>Fonti bibliografiche dell'emigrazione sarda in Uruguay e dei rapporti sardo-uruguaiani nella più recente storiografia (2006-2012)</i>	163-189
Serena Ferraiolo - Claudia Avitabile	
<i>Italia-Uruguay nel Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus. La letteratura diventa denuncia</i>	191-199

Focus
Tunisia, un anno dopo...
un paradigma di modernità a rischio

a cura di
Raoudha Guemara, Yvonne Fracassetti e Michele Brondino

Antonella Emina	203
<i>Premessa</i>	
Michele Brondino - Yvonne Fracassetti	205-253
<i>Dalla rivolta tunisina alla primavera araba: tra tradizione e modernità</i>	
Hassen Annabi	255-262
<i>Médias étrangers et révolutions arabes (Le cas de la Tunisie)</i>	
Raoudha Guemara	263-300
<i>La donna tunisina tra legge musulmana, Codice dello Statuto Personale e il dopo Rivoluzione</i>	
Sadok Belaid	301-313
<i>La 'divine surprise'</i>	
Ali Mezghani	315-324
<i>La Charia source de la législation? Signification et portée</i>	
Abdelmajid Charfi	325-331
<i>L'islamisme n'a aucun avenir</i>	
Ridha Gouia	333-360
<i>Le microcrédit, instrument d'endiguer la pauvreté: l'expérience dans le monde arabe</i>	

Recensioni

Grazia Biorci	363-365
<i>Percorsi Migranti</i> , a cura di Giovanni Carlo Bruno - Immacolata Caruso - Manuela Sanna - Immacolata Vellecco, Milano, Mc Graw-Hill, 2011	

Le cappelle medievali della Cattedrale di Santa Maria di Castello a Cagliari. Edificazione, occlusione, restauro¹

Damiano Anedda

Riassunto

Le cappelle medievali innalzate nel transetto della cattedrale di Cagliari testimoniano il passaggio della Sardegna dall'orbita politico-culturale toscana a quella catalano-aragonese. Esse furono murate durante i restauri della cattedrale promossi dall'arcivescovo Pietro Vico tra la fine del XVII e gli inizi del XVIII secolo. Attraverso i documenti d'archivio, si ricostruisce la vicenda relativa al rinvenimento di una delle due cappelle, avvenuto in occasione dei lavori di restauro eseguiti nell'adiacente palazzo arcivescovile nell'anno 1902. Il loro ripristino risale invece agli anni '30 del Novecento.

Parole chiave

Santa Maria di Castello, Cagliari, cappelle medievali, Pisa, Corona d'Aragona.

Abstract

The medieval chapels built in the transept of Santa Maria di Castello in Cagliari show the transition of Sardinia from the tuscan cultural and political context to the Arago-Catalan sphere of influence. The chapels were closed during the restoration of the Cathedral, promoted by archbishop Pietro Vico between the 17th and the 18th century. The finding of medieval chapels is known through archival documents, which show that the discovery occurred in 1902, during Archbishop Palace's renovation. Their restoration dates about 1930.

Keywords

Santa Maria di Castello, Cagliari, medieval chapels, Pisa, Crown of Aragon.

¹ Lo studio relativo alla cappella aragonese della Cattedrale di Cagliari contenuto in questo contributo è stato presentato in occasione del convegno intitolato "L'età di Giacomo II d'Aragona, incontro e scontro di regni e culture mediterranee", svoltosi il 5 luglio 2011 presso l'aula magna della facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Cagliari. Desidero esprimere la mia gratitudine al professor Fabio Pinna dell'Università degli Studi di Cagliari, per la lettura delle bozze e i puntuali suggerimenti, utili a migliorare e ampliare il testo. Ringrazio la dott.ssa Ersilia Bussalai, direttrice della Biblioteca BAPSAE per le province di Cagliari e Oristano, che insieme a Barbara Melis e Francesca Ollosu hanno agevolato la ricerca, mettendo a mia disposizione il materiale bibliografico necessario. La mia gratitudine va inoltre alla dott.ssa Marina Sechi per avermi agevolato nella consultazione della documentazione archivistica.

A partire dalla seconda metà dell'XI secolo la Sardegna era amministrativamente suddivisa in quattro territori o giudicati – Cagliari, Arborea, Torres e Gallura – ciascuno dei quali godeva di sovranità propria².

La repubblica pisana e quella genovese intorno alla metà del XII secolo «fanno dell'isola il teatro principale della loro competizione per il dominio del Mediterraneo occidentale»³. Nel giudicato logudorese si affermarono le famiglie genovesi dei Malaspina e dei Doria. Grazie al matrimonio con Giorgia, figlia del giudice Costantino, il pisano Oberto di Massa ottiene la successione al governo del giudicato di Cagliari, intraprendendo per di più azioni aggressive contro gli altri giudicati⁴. La famiglia pisana dei Visconti governò la Gallura a partire dal 1206-1207⁵. Grazie a un'attenta politica di alleanze matrimoniali con le famiglie giudicali, agli inizi del XIII secolo le due famiglie pisane dei Massa e dei Visconti controllavano tre giudicati su quattro⁶.

Non accontentandosi della sola Gallura, i Visconti avanzarono pretese sui giudicati di Arborea e Cagliari. In seguito alla morte di Guglielmo di Massa, avvenuta nel 1214, i Visconti si presentarono a Cagliari in qualità di esponenti del comune di Pisa, col pretesto di ricevere un giuramento di fedeltà alla loro città da parte dei nuovi giudici. Lamberto e Ubaldo Visconti nel 1215 occuparono “di fatto il

² La prima menzione dei quattro giudicati sardi, governati ciascuno da un giudice, risale al 14 ottobre 1073. Essa è contenuta in una lettera inviata da Gregorio VII a Mariano di Torres, Costantino di Gallura, Orzocco di Arborea e Orzocco di Cagliari, con la quale il pontefice sollecita i giudici sardi a sottomettersi alla dottrina della Chiesa cattolica (C. Zedda, *L'Ultima illusione mediterranea*, pp. 58-59). Sull'origine dei giudicati sardi vedi inoltre: E. Besta, *La Sardegna medioevale*; A. Solmi, *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna*; A. Boscolo, *La Sardegna dei giudicati*; F.C. Casula, *La Storia di Sardegna*; G.G. Ortu, *La Sardegna dei Giudici*.

³ G.G. Ortu, "I giudicati: storia", p. 99.

⁴ *Ibi*, pp. 101-102.

⁵ C. Zedda, *L'Ultima illusione mediterranea*, pp. 58-87.

⁶ G.G. Ortu, "I giudicati: storia", p. 102.

giudicato di Cagliari⁷ e l'anno successivo riuscirono ad ottenere la concessione del colle detto *Mons de Castro*⁸. Negli stessi anni i Pisani cominciarono i lavori di edificazione di Castel di Castro, attestato dal 1217⁹.

A partire dalla fine del XIII secolo, in seguito all'investitura del regno di Sardegna e Corsica concessa nel 1297 da papa Bonifacio VIII al re d'Aragona Giacomo II, i Pisani iniziarono a sentire minacciato il loro controllo sul Castello cagliaritano¹⁰. A causa di questo episodio la colonia pisana di Cagliari decise di rafforzare la propria roccaforte, edificando le torri di San Pancrazio e dell'Elefante, realizzate negli anni 1305-1307 su progetto dell'architetto Giovanni Capula. Lungo le mura del *castrum* furono costruite altre torri, come quella del Leone nel lato meridionale della fortezza, attualmente incorporata nel palazzo Boyl¹¹.

Passarono oltre 25 anni dalla concessione della Sardegna a Giacomo II da parte di Bonifacio VIII prima che la monarchia catalano-aragonese intraprendesse la conquista effettiva dell'isola. Un esercito guidato dall'infante Alfonso sbarcò nel golfo di Palmas nel 1323, conquistando Villa di Chiesa e insediandosi successivamente a oriente di Castel di Castro, presso la collina di Bonaria¹². I Pisani resistettero per due anni agli assedi provenienti dalla piazzaforte catalano-aragonese, ma nel 1326 dovettero abbandonare Castel di Castro, sul quale si insediarono i Catalani. Questi ultimi trovano nel Castello una struttura urbana adatta alle loro esigenze, grazie ad opere fortificate come le torri e le mura realizzate dai Pisani (Fig. 1).

⁷ *Ibi*, p. 103.

⁸ A. Cadinu, *Urbanistica medievale*, p. 65.

⁹ S. Petrucci, "Tra S. Igia e Castel di Castro", pp. 235-241.

¹⁰ A. Boscolo, *La Sardegna*, 1979, pp. 89-91.

¹¹ R. Coroneo, *Architettura romanica*, pp. 286-287, n° 171.

¹² B. Anatra, "La Sardegna aragonese", p. 151. A. Cadinu, *Urbanistica medievale*, pp. 36-38.



Fig. 1 Castel di Castro (Cagliari). Pianta (da R. Coroneo, *Architettura romanica dalla metà del mille al primo '300*, pp. 296-297, n° 171).

Per questo non furono necessari mutamenti sostanziali nell'assetto della città¹³.

Tra gli edifici che i Catalani trovarono una volta trasferitisi nella città pisana vi era la chiesa di Santa Maria di Castello. Un documento risalente al 23 settembre 1254, con cui il giudice cagliaritano Giovanni/Chiano de Lacon-Massa nomina i suoi eredi alla presenza, tra gli altri, di *Georgio de Calagonis capellano sancte Marie de Castello*¹⁴, rappresenta la prima notizia documentaria della chiesa dedicata alla Vergine, alla quale è abbinata come patrona la martire Santa Cecilia¹⁵. La chiesa di Santa Maria e Santa Cecilia divenne cattedrale successivamente all'assedio di Santa Igia intrapreso dai Pisani nel 1258, episodio che determinò la fine del giudicato cagliaritano¹⁶. L'arcivescovo e i canonici verosimilmente si trasferirono nella roccaforte pisana di Castel di Castro in seguito alla distruzione della sede del giudicato cagliaritano. In base a un documento datato al 1215, Lucia Mura sostiene che la sede episcopale immediatamente precedente a quella di Santa Maria di Castello è da individuare nella chiesa di Santa Maria di Cluso, situata nella villa di Santa Igia¹⁷.

Probabilmente i lavori di ampliamento della chiesa di Santa Maria di Castello furono intrapresi sia in seguito all'aumento della popolazione all'interno della città fortificata, sia a causa dello spostamento di sede dei prelati dalla precedente sede episcopale di Santa Igia a Castello, conseguente all'assedio subito dalla città giudicale¹⁸. Secondo Renata Serra l'ingrandimento del primo impianto dell'attuale cattedrale di Cagliari comportò alcune difficoltà, poiché non c'era spazio né a ovest per la presenza di una piccola piazza su cui confluivano la facciata della chiesa e altri edifici pubblici pisani, né a est a causa dello strapiombo (Fig. 2) presso il quale era stata elevata la parte orientale dell'edificio¹⁹.

¹³ F. Segni Pulvirenti - A. Sari, *Architettura tardogotica*, p. 15.

¹⁴ P. Tola, *Codice Diplomatico della Sardegna*, vol. I, p. 363.

¹⁵ R. Martorelli, "Il culto di santa Cecilia a Cagliari".

¹⁶ R. Coroneo, *Architettura romanica*, pp. 212-213, n° 96.

¹⁷ L. Mura, "Considerazioni sulla sede episcopale di Cagliari".

¹⁸ R. Coroneo, *Architettura romanica*, p. 202.

¹⁹ R. Serra, *La Sardegna*, p. 114.



Fig. 2 Passeggiata Terrapieno (Cagliari) (Foto Archivio SBAPSAECAOR, n° 8393).

Per ingrandire la cattedrale si adottò lo schema planimetrico con tribune a più cappelle, soluzione che secondo Raffaello Delogu²⁰ era stata utilizzata in quegli stessi anni a Cagliari nella chiesa di San Francesco, le cui maestranze avrebbero realizzato anche i lavori di ampliamento di Santa Maria di Castello. L'ampliamento, a parere di Renata Serra, fu realizzato dopo il 1274²¹.

Basandosi sull'analisi stilistica, Francesco Giarrizzo ritenne che la riforma dell'edificio partì dal braccio settentrionale del transetto per

²⁰ R. Delogu, *L'architettura del medioevo*, p. 220.

²¹ R. Serra, "Sardegna Romanica", p. 305.

concludersi in quello meridionale. L'andamento costruttivo nord-sud è giustificato dall'esame dei portali posti nei lati occidentali dei bracci del transetto. Il portale nord presenta un arco a tutto sesto su architrave poggiante su piedritti; quello sud un architrave poggiante su colonne e lunetta lobata contenuta in una cornice timpanata. Si osserva pertanto che «lo stile gotico prende sempre maggiore consistenza e dominio sino ad affermarsi, specie nelle cappelle, nei finestroni del transetto e del prospetto»²². Serra concorda con Giarrizzo circa l'evoluzione costruttiva del transetto, considerando le forme di questo «tardo-romaniche volgenti al gotico»²³.

Gran parte dell'attuale struttura della cattedrale cagliaritano, dichiarata Monumento Nazionale in data 21 novembre 1940 con decreto reale numero 1746²⁴, è frutto di interventi di demolizione e restauro eseguiti durante il XVII secolo. Entro il 1618 fu realizzata la cripta²⁵, voluta dall'arcivescovo Francisco de Esquivel per custodirvi le reliquie dei martiri, recuperate nelle chiese di San Saturnino e San Lucifero²⁶. Intorno alla metà del XVII secolo «le estremità delle travi delle incavallature che sorreggevano»²⁷ il tetto della cattedrale erano gravemente danneggiate. Tra gli anni 1669 e 1703, per iniziativa dell'arcivescovo Pietro Vico, si decise di ampliare e sopraelevare la navata centrale, costruire le volte in muratura, la cupola e una nuova facciata in stile barocco²⁸.

La pianta dell'edificio medievale precedente ai restauri promossi dall'arcivescovo Vico si può ricavare da una descrizione risalente agli anni 1651-1672, nella quale lo storico Jorge Aleo delinea un edificio cruciforme con aula a tre navate suddivise da quattro colonne mar-

²² F. Giarrizzo, "La chiesa di Santa Maria", p. 26.

²³ R. Serra, "Sardegna Romanica", p. 307.

²⁴ Archivio della Soprintendenza per i Beni Architettonici, Paesaggistici, Storici, Artistici ed Etnoantropologici per le province di Cagliari e Oristano (d'ora in poi ASBAPSAECAOR), Cattedrale S. Maria (parrocchia S. Cecilia), Restauri dal 1894 al 1986, Relazione di S.E. il Ministro al Soprintendente ai Monumenti e Gallerie di Cagliari, 12 febbraio 1941.

²⁵ F. Segni Pulvirenti - A. Sari, *Architettura tardogotica*, p. 213, n° 62.

²⁶ Per una panoramica relativa al problema del recupero dei corpi di santi e martiri a Cagliari nella prima metà del XVII secolo, cfr. D. Mureddu - D. Salvi - G. Stefani, *Sancti innumerabiles*.

²⁷ F. Giarrizzo, "La chiesa di Santa Maria", pp. 18-19, nota 4.

²⁸ S. Naitza, *Architettura dal tardo '600*, p. 13.

moree per parte, coperture lignee e cinque portali, tre principali in facciata e i rimanenti sui lati nord e sud del transetto²⁹.

Il lato occidentale dell'edificio medievale è deducibile grazie a un disegno presente in un manoscritto seicentesco di Juan Francisco Carmona (Fig. 3), che mostra la facciata divisa in due ordini, entrambi tripartiti da lesene³⁰.



Fig. 3 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Vista occidentale secondo un disegno di Juan Francisco Carmona (da R. Coroneo, *Architettura romanica dalla metà del mille al primo '300*, p. 213).

Agli inizi del xx secolo le strutture della facciata della Cattedrale (Fig. 4) presentavano segni di rovina, motivo che indusse a demolirle, soprattutto perché si sperava di trovare la facciata “romanico-pisana” a ridosso di quella barocca³¹.

²⁹ J. Aleo, *Successos generales de la Isla y Reyno de Sardenia*, vol. II, 1684.

³⁰ R. Coroneo, *Architettura romanica*, pp. 212-213, n° 96.

³¹ F. Giarrizzo, “La chiesa di Santa Maria”, p. 20.

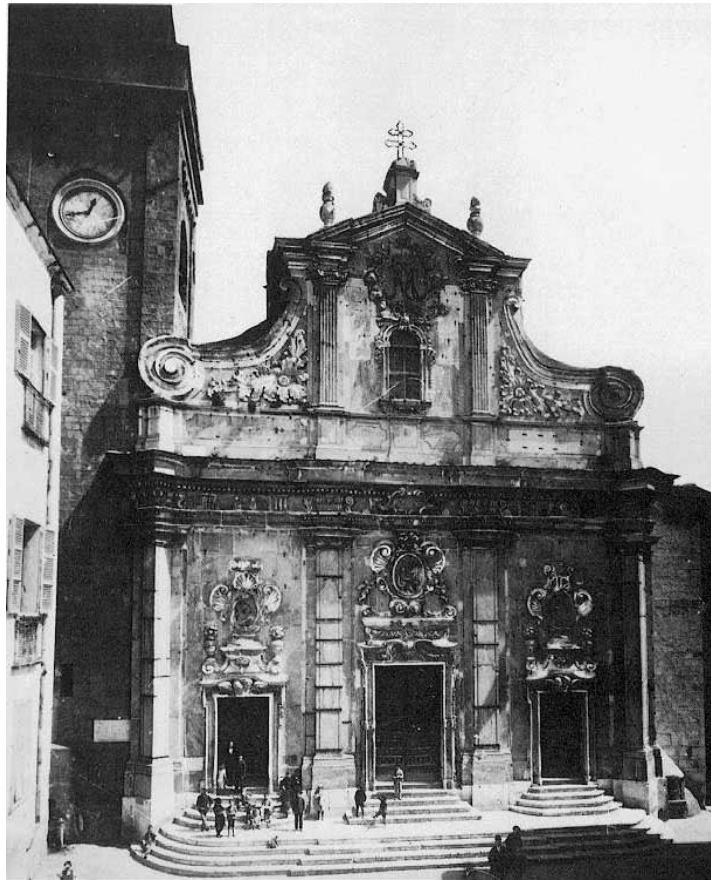


Fig. 4 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Facciata barocca (da A. Ingegno, *Storia del restauro dei monumenti in Sardegna dal 1892 al 1953*, p. 243).

Le speranze si dimostrarono vane. Successivamente l'architetto Francesco Giarrizzo progettò una nuova facciata in forme neoromaniche, completata tra gli anni 1929-1932³².

Secondo Giovanni Spano la pianta del primo edificio della chiesa di Santa Maria di Castello corrispondeva all'attuale transetto³³. Questa ipotesi fu ritenuta errata da Dionigi Scano, il quale prese le distanze e criticò in maniera decisa la proposta del canonico Spano, ritenendo verosimile considerare l'impianto del primo edificio sostan-

³² S. Naitza, *Architettura dal tardo '600*, p. 18, n° 1.

³³ G. Spano, *Guida del Duomo*, p. 9.

zialmente simile a quello attuale, costituito da una pianta a croce commissa (Fig. 5) composta dall'attuale navata longitudinale, facciata a occidente e transetto³⁴.

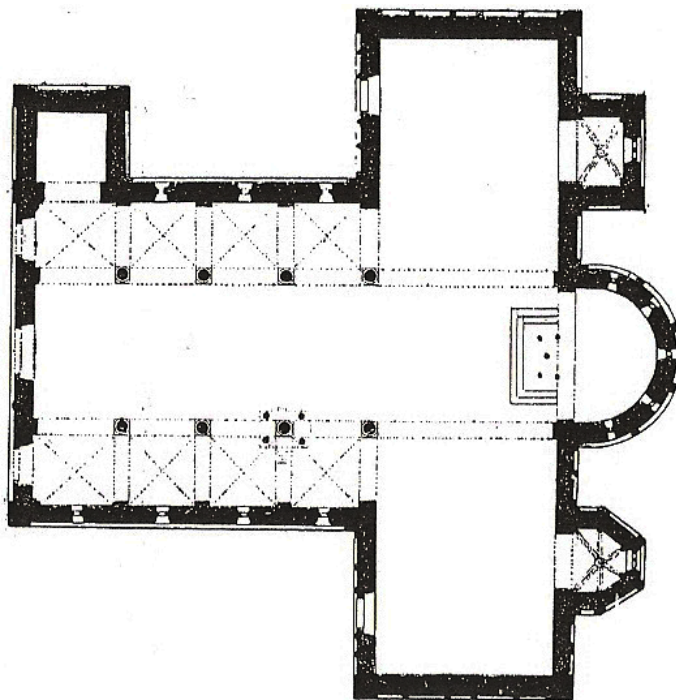


Fig. 5 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Pianta (da D. Scano, *La Cattedrale di Cagliari: una pagina d'arte pisana*, fig. 16).

Il primo impianto della chiesa, che si suppone risalga ai primi decenni del XIII³⁵, fu ampliato tra la metà dello stesso secolo e gli inizi del XIV «da una maestranza educata al gotico italiano»³⁶. Testimone di questa riforma è la cappella detta pisana (Fig. 6), ricavata nel braccio nord del transetto forse prima del 1323.

³⁴ D. Scano, *La Cattedrale di Cagliari*, pp. 21-24.

³⁵ R. Delogu, *L'architettura del medioevo*, p. 219.

³⁶ R. Serra, *La Sardegna*, p. 114.



Fig. 6 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Cappella del braccio nord del transetto (da R. Coroneo, *Architettura romanica dalla metà del mille al primo '300*, pp. 212-213, n° 96).

Essa presenta pianta rettangolare e volta a crociera con costoloni poggianti su capitelli troncoconici e semicolonne pensili. Sui peducci di queste sono scolpiti i simboli dei quattro evangelisti. Nel lato orientale della cappella è aperta una bifora ogivale e su quello meridionale una nicchia con arco trilobato. Sul braccio meridionale del transetto trova corrispondenza esatta con la cappella "pisana" quella chiamata "aragonese", che si ritiene realizzata successivamente alla

presa di Castello da parte dei Catalani³⁷. Essa mostra una pianta semi-ottagonale, volta a crociera concepita secondo un modello ombrelliforme, con rilievi accentuati e nervature terminanti su una chiave (Fig. 7).



Fig. 7 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Cappella del braccio sud del transetto (da F. Segni Pulvirenti – A. Sari, *Architettura tardogotica e d'influsso rinascimentale*, pp. 20-21, n° 2).

Come nella cappella pisana, sulla parete orientale si apre una bifora ogivale e su quella meridionale una nicchia, con medesimo arco trilobato.

³⁷ F. Segni Pulvirenti - A. Sari, *Architettura tardogotica*, p. 20, n° 2.

Secondo Angelo Vicario la cappella del lato nord del transetto fu costruita agli inizi del XIV secolo, in base ai «caratteri assai tranquilli di un gotico pisano»³⁸. Quella del lato sud, circa due metri più alta della precedente, a suo avviso fu costruita circa cinquant'anni dopo la prima. Infatti

non solo sui capitelli d'imposta (...) fanno chiara mostra di sé gli stemmi d'Aragona, ma anche i caratteri di questo stile cominciano a trapelare attraverso la sobria forma pisana ancora non completamente perduta³⁹.

Per Mauro Dadea sulla gemma pendula scolpita sulla chiave di volta è rappresentata Sant'Eulalia, venerata come patrona di Barcellona⁴⁰.

I confronti tra le piante, uniti agli elementi strutturali e stilistici delle due cappelle, attestano che il periodo intercorso tra l'edificazione di quella "pisana" e di quella "aragonese" corrisponderebbe con la fase in cui vennero meno i contatti diretti tra la Sardegna e le regioni italiane dell'alto Tirreno, quando l'isola s'indirizzò verso una dimensione artistico-culturale catalano-aragonese.

Una volta insediatisi nel castello pisano, gli Aragonesi vi apposero i loro simboli, come si osserva nei capitelli dell'arco d'accesso alla cappella del braccio meridionale del transetto, in cui sono rappresentati lo stemma del regno d'Aragona con i quattro pali – forse in origine dipinti in rosso su fondo oro – e lo stemma della città regia di Cagliari, con il castello a tre torri e i pali d'Aragona⁴¹ (Fig. 8).

³⁸ A. Vicario, "Il restauro della Cattedrale", pp. 465-466.

³⁹ *Ibi*, p. 467.

⁴⁰ M. Dadea, "Itinerario A".

⁴¹ *Ibidem*.

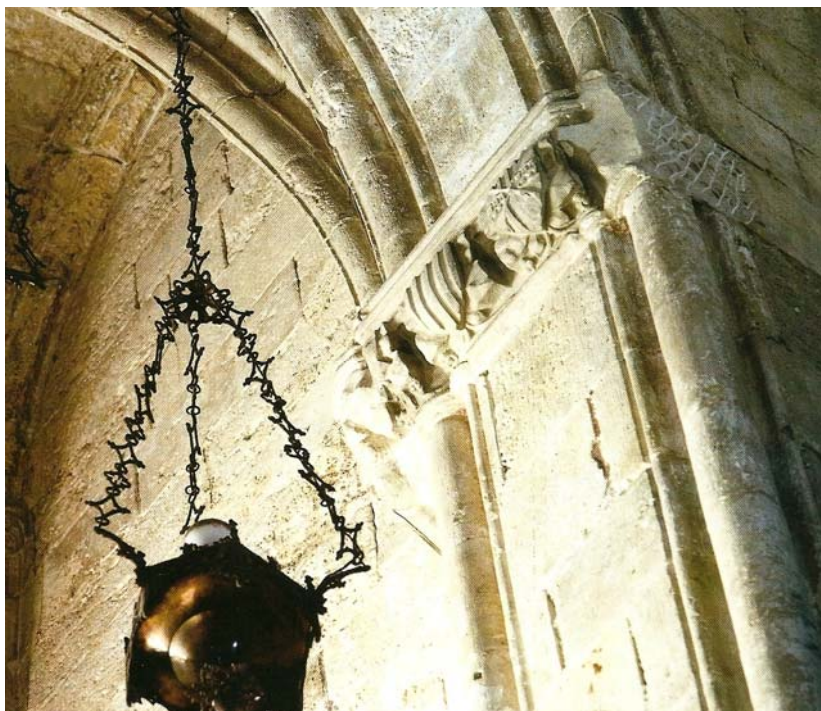


Fig. 8 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Capitello dell'arco d'accesso alla cappella del braccio sud del transetto (da M. Dadea, "Itinerario A. Il periodo medievale", fig. A12).

Allo stesso modo della pianta e della struttura della cappella, le insegne araldiche con i quattro pali catalani segnano il passaggio dall'orbita pisana a quella catalana, da maestri di formazione pisana promotori del gotico italiano, a un'architettura che imponeva le forme e lo slancio verso l'alto tipici del gotico catalano⁴².

Le forme aragonesi della cappella inserita nel braccio meridionale del transetto testimoniano che l'ampliamento della cattedrale, intrapreso dai Pisani alla metà del XIII secolo, fu portato a termine dai nuovi dominatori, una volta che questi si insediarono nel Castello, «forse in ringraziamento di quella vittoria che li aveva resi signori di Cagliari»⁴³. Secondo Raffaello Delogu la cappella aragonesa presenta caratteristiche che non si possono giustificare prima dello sbarco de-

⁴² R. Coroneo, "La projecció a Sardenya", p. 352.

⁴³ R. Delogu, *L'architettura del medioevo*, p. 221.

gli Aragonesi nell'isola⁴⁴. Lo stesso studioso afferma che pianta, colonnine addossate agli angoli delle pareti e sviluppo delle vele della cappella aragonese trovano riscontro nelle chiese trecentesche barcelonensi di Santa Maria del Pino, Santa Maria del Mar e nella cappella di Sant'Agata annessa al Palazzo Reale⁴⁵.

Durante l'ampliamento della cattedrale promosso dall'arcivescovo Vico nel XVII secolo furono murate la cappella pisana e quella aragonese. Si può ipotizzare che questa soluzione fosse stata adottata perché il linguaggio barocco relativo ai restauri non poteva includere le parti medievali dell'edificio, in particolare le cappelle ricavate nei bracci del transetto.

In occasione della ristrutturazione del palazzo vescovile eseguita agli inizi del XX secolo, furono praticate delle perforazioni sulla volta di una stanza dell'appartamento del vescovo, grazie alle quali vennero alla luce due cappelle, una in stile gotico, con portale elegantemente sagomato, l'altra "seicentista", di cui si era persa ogni traccia fino ad allora, poiché erano state murate dall'interno durante gli ampliamenti della cattedrale risalenti al XVII secolo⁴⁶.

La documentazione relativa agli interventi di ripristino delle cappelle medievali della Cattedrale di Cagliari è cospicua. Essa è consultabile presso l'archivio della soprintendenza BAPSAE per le province di Cagliari e Oristano.

Una delle cappelle medievali è menzionata in un documento risalente al 4 agosto 1897, inviato dall'architetto Dionigi Scano al direttore del Reale Ufficio Regionale per la Conservazione dei Monumenti della Sardegna, Filippo Vivonet. In esso Scano lamenta che all'insaputa dell'Ufficio Regionale per la Conservazione dei Monumenti furono imbiancati paramento, rilievi e decorazioni «della cappella gotica, adibita attualmente a gabbia della scala d'accesso al ballatoio dell'orchestra (...) malgrado che la Cattedrale sia annoverata tra i monumenti regionali»⁴⁷. È verosimile che l'architetto Scano si riferisca

⁴⁴ *Ibi*, p. 220.

⁴⁵ *Ibi*, p. 222.

⁴⁶ A. Ingegno, *Storia del restauro*, p. 241, n° 36.

⁴⁷ ASBAPSAECAOR, Cattedrale S. Maria (parrocchia S. Cecilia), Restauri dal 1894 al 1986, Relazione di Dionigi Scano al direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna, 4 luglio 1897.

alla cappella aragonese. Grazie alle fotografie d'archivio della soprintendenza BAPSAE, scattate durante i restauri delle due cappelle medievali, si deduce che all'interno della cappella aragonese era presente una scala in muratura (Fig. 9).



Fig. 9 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Cappella del braccio sud del transetto (Foto Archivio SBAPSAECA-OR, n° 2554).

Da un rapporto scritto da Dionigi Scano in data 3 marzo 1902 e inviato a Vivonet, si evince che «facendo praticare un foro nel solaio

dell'episcopio»⁴⁸, fu rinvenuta una delle due cappelle medievali, insieme a un'altra "seicentista". Secondo Scano «queste cappelle furono murate quando si eseguì il monumento di re Martino e d'allora in poi non ebber più comunicazione coll'esterno»⁴⁹. È probabile che Scano si riferisca al ritrovamento della cappella chiamata pisana, visibile attualmente nel braccio nord del transetto della cattedrale, se si considera che nella nota già citata del 1897 si riferisce quasi certamente alla cappella aragonese.

Il giorno 8 marzo 1902 il direttore Vivonet informò l'arcivescovo e il sindaco della città di Cagliari del ritrovamento della cappella medievale⁵⁰. Pochi giorni dopo (12 marzo 1902) lo stesso Vivonet scrisse al subeconomo dell'Archidiocesi di Cagliari per informarlo che sarebbe stato necessario demolire alcuni ambienti collocati all'interno dell'Episcopio, al fine di restaurare le cappelle rinvenute pochi giorni prima. Secondo le intenzioni che Vivonet espresse all'arcivescovo cagliaritano circa il restauro dei due ambienti, questi non sarebbero stati resi accessibili ai fedeli dall'interno della cattedrale, poiché un simile intervento avrebbe richiesto lo smembramento di parti importanti dell'Episcopio stesso. Le cappelle sarebbero state visibili solamente dall'appartamento dell'arcivescovo⁵¹. Il direttore del Reale Ufficio Regionale per la Conservazione dei Monumenti della Sardegna propose però di restaurare le cappelle anche esternamente, in modo tale che le strutture medievali fossero visibili ai cittadini dalla passeggiata Terrapieno (Fig. 2), i quali, scrisse Vivonet, «vedrebbero molto volentieri aggiungersi alle due antiche porte d'ingresso un'altra porzione dell'antica cattedrale non meno interessante e pregevole»⁵². Per questi restauri sarebbero stati necessari ulteriori abbattimenti, che avrebbero causato la perdita di locali «di poco conto dell'Episcopio, consistenti nella cappelletta, in una camera ripostiglio ed in una par-

⁴⁸ *Ibidem*, Relazione di Dionigi Scano al direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna, 3 marzo 1902.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ ASBAPSAECAOR, Cattedrale S. Maria (parrocchia S. Cecilia), Restauri dal 1894 al 1986, Lettere del direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna al sindaco e all'arcivescovo di Cagliari, 8 marzo 1902.

⁵¹ *Ibidem*, Lettera del direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna all'arcivescovo di Cagliari, 12 marzo 1902.

⁵² *Ibidem*.

te della galleria sporgente al primo piano ed in una camera di servizio nei piani superiori»⁵³. Vivanet informò il ministro dell'Istruzione pubblica circa la demolizione di alcuni ambienti dell'Episcopio e sul restauro della «facciata di levante ed i muri esterni di una bella cappella gotica, illuminata da una elegante bifora»⁵⁴, affermando che per questi lavori sarebbe stata necessaria una spesa di seicento lire.

Il ministro rispose favorevolmente alla richiesta del direttore Vivanet, finanziando la somma necessaria agli interventi, che sarebbe stata «prelevata dallo stanziamento fatto in bilancio per il restauro della chiesa della Maddalena di Oristano»⁵⁵. Il ministro accolse anche la richiesta di rimborso di lire duecentocinquanta, spese «per dare stabile accesso alla cappella scoperta, e per le ricerche e gli scandagli che si sono resi necessari», confermando che la somma sarebbe stata restituita non appena il ministero avesse ricevuto un resoconto dettagliato dei lavori eseguiti⁵⁶. Successivamente, in data 30 aprile 1902, il ministro scrisse a Vivanet per confermarci che la somma di lire seicento sarebbe stata erogata «per l'esecuzione dei lavori di demolizione occorrenti per isolare parte della facciata a levante ed una cappella gotica della monumentale Cattedrale»⁵⁷, dichiarando che il denaro sarebbe stato disponibile entro pochi giorni. Il prefetto di Cagliari, però, il 30 aprile 1902 scrisse a Vivanet per comunicargli che a suo avviso la somma di lire seicento sarebbe stata insufficiente per i lavori previsti, in quanto oltre agli abbattimenti sarebbe stato necessario «provvedere alla conveniente sistemazione dei locali dell'Episcopio in seguito alle stesse demolizioni, nonché alla costruzione del nuovo passaggio dall'Episcopio al Duomo»⁵⁸, per rispondere alle esigenze

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ ASBAPSAECAOR, Cattedrale S. Maria (parrocchia S. Cecilia), Restauri dal 1894 al 1986, Lettera del direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna al Ministro della Istruzione Pubblica, 12 marzo 1902.

⁵⁵ *Ibidem*, Lettera del Ministro della Istruzione Pubblica al direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna, 22 marzo 1902.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ ASBAPSAECAOR, Cattedrale S. Maria (parrocchia S. Cecilia), Restauri dal 1894 al 1986, Lettera del Ministro della Istruzione Pubblica al direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna, 30 aprile 1902.

⁵⁸ *Ibidem*, Lettera del Prefetto della provincia di Cagliari al direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna, 30 aprile 1902.

dell'arcivescovo. Successivamente il prefetto cagliaritano concesse il nulla osta affinché si potesse procedere «alle progettate demolizioni di quelle parti dell'Episcopio di Cagliari che mascherano le decorazioni dell'antico tempio pisano»⁵⁹. L'arcivescovo pretese però che gli abbattimenti necessari ai lavori di ripristino delle cappelle medievali e della facciata di Levante fossero compensate dalla costruzione di nuovi ambienti. Richiese inoltre che fosse ripristinato il passaggio coperto dall'Episcopio alla Cattedrale, il tutto a spese del Reale Ufficio Regionale per la Conservazione dei Monumenti della Sardegna, come si legge in una lettera inviata a Vivinet dal ministro della Istruzione pubblica in data 4 settembre 1902:

L'Economo Generale dei Benefici vacanti di Torino, in risposta alle significazioni fattegli, come fu esposto a codesto Ministero con la lettera cui la presente fa seguito, circa gli accordi presi per le demolizioni occorrenti a mettere allo scoperto gli avanzi decorativi dell'originaria costruzione della Cattedrale di Cagliari, ha ora rappresentato che il Subeconomo di Cagliari ha riferito come dagli interessati si ritenga che per effetto degli accennati accordi debban esser bensì messe in luce le antiche pareti del monumento pisano, ma colla condizione che, a spese dell'Amministrazione competente, e cioè di codesto Ministero della pubblica istruzione, siano sistemate le cose in modo che non si perdano ambienti di sorta e vi sia una comunicazione interna diretta e coperta tra l'Episcopio e la Cattedrale. Perciò si avverte che la somma messa da codesto Ministero della pubblica istruzione a disposizione dell'Ufficio regionale pei lavori da eseguire nell'Episcopio di Cagliari fu di sole £. 600, sufficienti per la demolizione, ma non per la ricostruzione dei locali distrutti. Monsignore Arcivescovo lodevolmente si esibì di ricostrurre e decorare a proprie spese la cappella privata dell'Episcopio compresa nei locali demoliti; ma il passaggio interno e coperto dall'Episcopio alla Cattedrale deve essere ripristinato in altra parte del palazzo arcivescovile esclusivamente a spese dell'Ufficio regionale per la conservazione dei monumenti; come pure debbono essere ricostruiti, a spese di quell'Ufficio e d'accordo con l'Arcivescovo in altra parte dell'Episcopio, gli altri ambienti demoliti. Ciò stante, si prega codesto Ministero di dare le necessarie disposizioni, nei sensi surriferiti, per l'esecuzione degli ac-

⁵⁹ *Ibidem*, Lettera del Prefetto della provincia di Cagliari al direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna, 28 giugno 1902.

cennati lavori, non essendo possibile di mettere tale nuova spesa, in alcuna misura, a carico di fondi del predetto Economato Generale, sia perché esso ha contribuito già largamente pel restauro del palazzo arcivescovile, cui si riferiscono le spese di cui ora si tratta, sia perché queste hanno esclusivamente per iscopo la conservazione della parte storica dell'edificio. Come vede la S. V., non si tratterebbe soltanto di provvedere ad un nuovo passaggio interno e coperto tra l'Episcopio e la Cattedrale, ma anche alla ricostruzione degli altri locali. Questi, da quanto la S. V. mi scrive, devo credere che non siano stati ancora demoliti, o, se ciò è avvenuto, che nessun impegno sia stato preso da codesto Ufficio regionale per la ricostruzione dei locali stessi. Ora, questo Ministero con gli scarsi fondi di cui dispone, i quali bastano a mala pena a sopperire agli urgenti lavori volti ad assicurare la statica di importanti monumenti, non può certo provvedere alla spesa occorrente pei lavori richiesti dal Ministero dei Culti. Farà mestieri quindi che la S.V., ove l'Economato dei Benefizi Vacanti insistesse nella chiesta ricostruzione del passaggio e dei locali suddetti, modifichi il progetto dei lavori di sistemazione da Lei proposti, in guisa che non sia superata la spesa di £. 600, già approvata da questo Ministero; o, se nemmeno ciò sarà conciliabile con le richieste dell'Economato, rinunci alla esecuzione dei lavori stessi⁶⁰.

Nella lettera del 4 settembre 1902 il ministro scrisse a Vivaret di non avere a disposizione somme ulteriori rispetto alle seicento lire già concesse, consigliando al direttore del Reale Ufficio Regionale per la Conservazione dei Monumenti di modificare il progetto dei lavori di sistemazione delle parti antiche della Cattedrale, facendo in modo che non si superasse la spesa già approvata e predisposta. Se ciò non fosse stato possibile, sarebbe stato opportuno rinunciare ai lavori, che effettivamente furono sospesi.

Successivamente, agli inizi degli anni trenta del XX secolo, un comitato cittadino costituitosi per i restauri della Cattedrale scrisse al soprintendente delle opere d'arte della Sardegna, per chiedere che, quando fossero stati eseguiti i lavori di restauro del transetto del Duomo, la soprintendenza procedesse anche alla:

⁶⁰ *Ibidem*, Lettera del Ministro della Istruzione Pubblica al direttore dell'ufficio regionale per la conservazione dei monumenti della Sardegna, 4 settembre 1902.

1. Rimozione degli organi e demolizione delle balconate e tribune del Governo e del Vescovo;
2. Demolizione della scala interna nella cappella gotica di destra;
3. Demolizione dei muri che chiudono ora gli arconi di comunicazione del transetto con le cappelle gotiche anzidette;
4. Costruzione dei nuovi archi gotici formanti stipiti o spalle e segmenti d'archi nei varchi ottenuti con le demolizioni di cui al N° 3;
5. Restauro dell'interno delle cappelle;
6. Rifacimento dei pavimenti nelle cappelle e provvista dei gradini in marmo e calcare per accedere dal transetto alle cappelle;
7. Provvista di altari in stile;
8. Restauro delle finestre bifore e provvista delle vetrate per le medesime;
9. Restauro delle porte esistenti nelle predette cappelle e provvista di nuovi serramenti⁶¹.

Lo stesso comitato propose di mettere a disposizione della soprintendenza disegni, preventivi e materiali di studio realizzati dall'architetto Giarrizzo, utili al restauro di «questi due insigni monumenti medioevali»⁶². Prima di procedere alla rimozione dei solidi muri che occludevano le arcate di accesso alle cappelle medievali, l'arcivescovo di Cagliari Ernesto Maria Piovella chiese un parere al soprintendente sull'opportunità di «aprire tutto l'arco a sesto acuto, oppure accontentarsi di un arco più piccolo per la maggiore sicurezza dell'edificio»⁶³. Taramelli a sua volta chiese un parere tecnico all'architetto Giarrizzo⁶⁴. Non si conosceva la struttura degli archi d'accesso dal transetto alle cappelle medievali, poiché il muro e l'intonaco ne occludevano la vista. Giarrizzo rispose al soprintendente, comunicandogli che sarebbe stato necessario «scrostare completamente l'intonaco verso il transetto, mettendo a nudo la muratura e

⁶¹ *Ibidem*, Lettera del parroco della Cattedrale di Cagliari al soprintendente alle opere d'arte della Sardegna, 29 ottobre 1931.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ ASBAPSAECAOR, Cattedrale S. Maria (parrocchia S. Cecilia), Restauri dal 1894 al 1986, Lettera dell'arcivescovo della Cattedrale di Cagliari al soprintendente alle opere d'arte della Sardegna, 29 agosto 1933.

⁶⁴ *Ibidem*, Lettera inviata dal soprintendente alle opere d'arte della Sardegna all'architetto Francesco Giarrizzo, 5 settembre 1933.

la linea di separazione tra l'arco e il muro di riempimento». Nella stessa missiva Giarrizzo continua affermando:

Quanto al problema estetico mi permetto di far osservare che - per quanto non manchino in Italia e fuori esempi di sovrapposizioni di stili diversi nello stesso monumento - aprire oggi un arco gotico nell'interno di una chiesa decorata completamente alla maniera barocca, sarebbe una grande stonatura, a meno che, ripeto, non si tratti di un restauro dell'arco esistente e recuperabile. Se tale arco non c'è più non mi pare ci si debba soverchiamente preoccupare, e sarà allora il caso di aprire un arco a pieno centro che faccia riscontro con quello della prossima cappella sotto la cantoria⁶⁵.

Angelo Vicario il 3 ottobre 1934 presentò i progetti di restauro delle cappelle medievali (Fig. 10), allegando un resoconto dettagliato sui lavori necessari per il loro ripristino, il cui testo fu successivamente ampliato e pubblicato nella rivista *Bollettino d'Arte*⁶⁶.

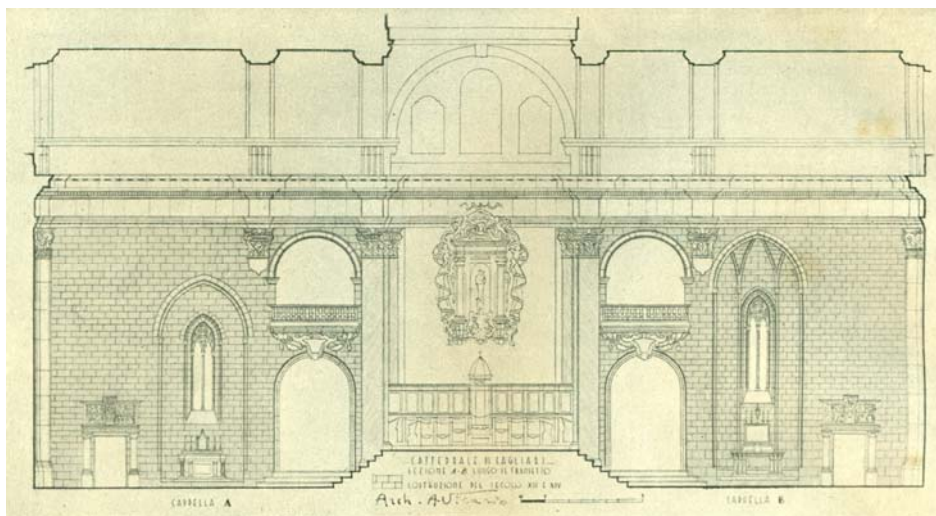


Fig. 10 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Progetto di restauro delle cappelle medievali di Angelo Vicario (da A. Vicario, "Il restauro della Cattedrale di Cagliari", fig. 7).

⁶⁵ *Ibidem*, Lettera inviata da Francesco Giarrizzo al soprintendente alle opere d'arte della Sardegna, 8 settembre 1933.

⁶⁶ A. Vicario, "Il restauro della Cattedrale", pp. 457-470.

L'architetto della soprintendenza scrisse che, grazie a importanti interventi di restauro e di abbellimento promossi dall'arcivescovo di Cagliari, sarebbe stato possibile liberare le cappelle medievali dalle varie aggiunte successive (Fig. 11), riportandole alla loro struttura originaria⁶⁷.



Fig. 11 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Restauri della cappella del braccio sud del transetto (Foto Archivio SBAPSAECAOR, n° 2555).

Vicario elencò tre difficoltà principali che l'ufficio della soprintendenza avrebbe dovuto affrontare per il restauro dei due ambienti. La

⁶⁷ ASBAPSAECAOR, Cattedrale S. Maria (parrocchia S. Cecilia), Restauri dal 1894 al 1986, Relazione di Angelo Vicario sulla Cattedrale di Cagliari e sulle opere di restauro da eseguirsi, 3 ottobre 1934.

prima era di ordine statico e riguardava la riapertura dei «fornici ot-turati nel Seicento, senza portare nocumento all'incolumità della cat-tedrale»⁶⁸. La questione si risolse con la realizzazione di alcuni rin-forzi e la constatazione che la muratura seicentesca non svolgeva al-cuna funzione portante. Il peso era infatti «sostenuto dall'antico arco murato con conci perfetti dai Pisani»⁶⁹. Prima di procedere alla rimo-zione dei muri di riempimento che chiudevano le cappelle, Vicario osservò per quindici giorni consecutivi il comportamento statico dei conci. «Dopo aver notato l'assoluta staticità di essi e l'assenza di le-sioni negli archi o nelle masse murarie circostanti»⁷⁰, l'architetto pro-cedette alla demolizione dei muri.

La seconda difficoltà era di ordine estetico. Si temeva che il ripri-stino delle due cappelle medievali avrebbe potuto turbare il gusto barocco predominante all'interno dell'edificio, dubbio superato con la constatazione che le opere d'arte, «quando esse sono veramente tali (...) si armonizzano sempre qualunque sia lo stile ed il caratte-re»⁷¹.

Il terzo problema riguardava i restauri veri e propri delle due cap-pelle, che si trovavano all'interno di ambienti divenuti oramai indi-spensabili alle attività dell'arcivescovado. Durante lo studio realizza-to per la risoluzione di questo problema, si decise di valorizzare una delle due cappelle – quella del braccio meridionale del transetto – anche esternamente, rendendone visibile la struttura dalla passeggia-ta Terrapieno (Fig. 12).

⁶⁸ *Ibidem.*

⁶⁹ *Ibidem.*

⁷⁰ A. Vicario, "Il restauro della Cattedrale", p. 460.

⁷¹ ASBAPSAECAOR, Cattedrale S. Maria (parrocchia S. Cecilia), Restauri dal 1894 al 1986, Relazione di Angelo Vicario sulla Cattedrale di Cagliari e sulle opere di restauro da eseguirsi, 3 ottobre 1934.

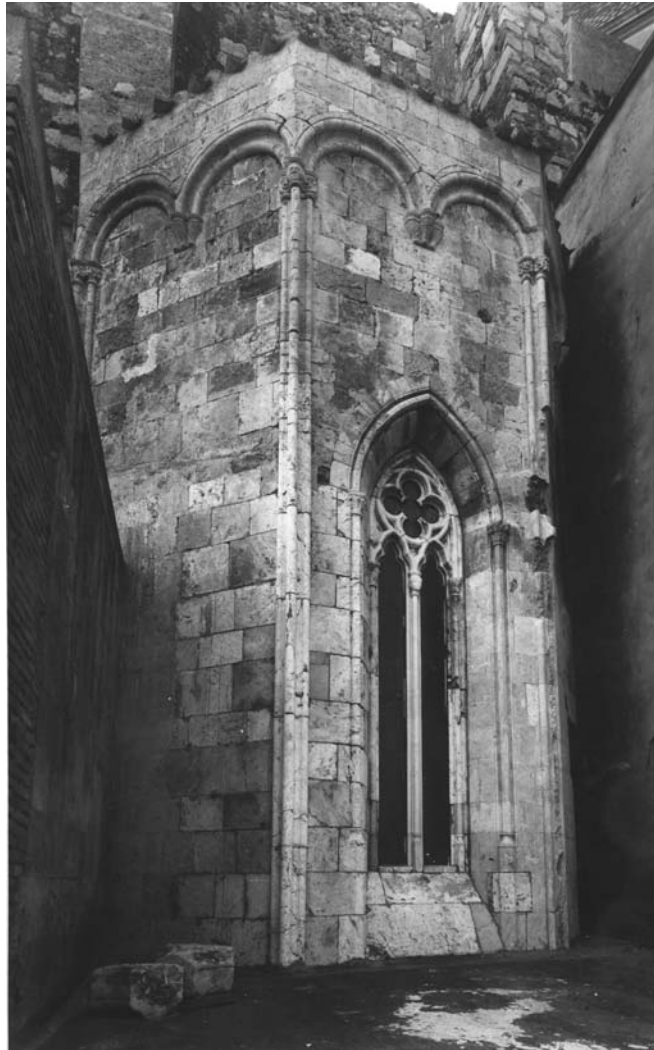


Fig. 12 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Esterno della cappella del braccio sud del transetto (Foto Archivio SBAPSAECAOR, n° 7437).

Si decise dunque di eliminare una serie di terrazze e ballatoi, costruiti nei secoli in modo caotico, anche perché pericolanti⁷². Poiché la bifora ricavata nel muro orientale della cappella pisana non riceveva luce diretta, si pensò di restaurare il portico che impediva il passaggio della luce, «riportandolo allo stato di loggia e quindi alla

⁷² *Ibidem*.

funzione che aveva in origine»⁷³. Con questa soluzione la cappella pisana avrebbe potuto ricevere nuovamente la luce naturale dal muro orientale. Inoltre dall'interno della cattedrale la sensazione sarebbe stata di una bifora aperta direttamente all'esterno.

L'importo complessivo per il restauro delle cappelle pisana e aragonese fu di lire sessantottomila. In data 22 novembre 1934 il ministro dell'Educazione Nazionale comunicò di aver esaminato il progetto di restauro delle cappelle medievali della Cattedrale di Cagliari, proponendo l'approvazione relativa al ripristino delle parti interne e «alla liberazione della parete esterna, scoprendone e completando il paramento in pietra a vista e restaurando le finestre a sesto acuto che danno luce ai due ambienti»⁷⁴. Dal documento allegato al progetto di restauro delle cappelle, presentato da Angelo Vicario il 3 ottobre 1934, si evince che a quella data i lavori non erano terminati. L'architetto lamentava che le opere fino a quel momento erano state finanziate attraverso i fondi messi a disposizione dall'arcivescovo. Tali fondi però, scrisse Vicario, «non si ha la certezza (...) possano essere sufficienti al completamento di tutto il restauro progettato»⁷⁵. Nel 1936 i restauri interni delle cappelle erano certamente terminati, come si evince dallo studio di Vicario.

Le fasi di restauro delle due cappelle medievali della Cattedrale di Cagliari si possono intuire anche attraverso le fotografie presenti nell'archivio della soprintendenza per le province di Cagliari e Oristano, grazie alle quali si può risalire alle modifiche subite dalle cappelle per esigenze della curia (Fig. 13).

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ ASBAPSAECAOR, Cattedrale S. Maria (parrocchia S. Cecilia), Restauri dal 1894 al 1986, Relazione del Consiglio superiore per le antichità e belle arti del Ministero dell'Educazione nazionale, 22 novembre 1934.

⁷⁵ *Idem*, Relazione di Angelo Vicario sulla Cattedrale di Cagliari e sulle opere di restauro da eseguirsi, 3 ottobre 1934.



Fig. 13 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Restauri della cappella del braccio sud del transetto (Foto Archivio SBAP-SAECAOR, n° 2556).

Una scala collegava l'interno della cappella aragonese ai locali dell'episcopio. Grazie al progetto di Vicario furono eliminati i gradini interni che occludevano la bifora (Fig. 9) e furono rimossi alcuni ballatoi e terrazze addossate al presbiterio, al fine di valorizzare la struttura esterna della cappella aragonese⁷⁶ (Fig. 14), ora visibile dalla passeggiata Terrapieno.

⁷⁶ A. Ingegno, *Storia del restauro*, p. 313, n° 80.



Fig. 14 Cattedrale di Santa Maria di Castello (Cagliari). Lato orientale (Foto D. Anedda).

Gli interventi di restauro sopraelencati, subiti dalle cappelle medievali nel corso dei secoli, sono stati individuati grazie alla documentazione reperita presso l'archivio della soprintendenza BAPSAE per le province di Cagliari e Oristano. Tale approccio aiuta però solo in parte nell'individuazione delle fasi costruttive dei due ambienti analizzati. È tuttavia auspicabile un ulteriore approfondimento, che parta necessariamente dall'analisi stratigrafica muraria del lato orientale del transetto. Solo una lettura dei paramenti murari di questa zona della cattedrale potrebbe essere esaustiva per individuare le fasi costruttive e distruttive delle cappelle medievali della Cattedrale di Cagliari.

Bibliografia

Aleo, Jorge. *Successos generales de la Isla y Reyno de Sardeña*, vol. II, Cagliari, 1684.

- Anatra, Bruno. "La Sardegna aragonese: istituzioni e società", in Manlio Brigaglia - Attilio Mastino - Gian Giacomo Ortu (a cura di), *Storia della Sardegna. Dalle origini al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 2006, pp. 151-166.
- Besta, Enrico. *La Sardegna medioevale*, Palermo, A. Reber, 1908-1909, 2 voll.,
- Boscolo, Alberto. *La Sardegna dei giudicati*, Cagliari, Edizioni della Torre, 1979.
- Cadinu, Marco. *Urbanistica medievale in Sardegna*, Roma, Bonsignori, 2001.
- Casula, Francesco Cesare, *La Storia di Sardegna*, Pisa, ETS, 1992.
- Coroneo, Roberto. "La projecció a Sardenya i Sicília", in *L'art gotic a Catalunya. Arquitectura, Catedrals, monestirs i altres edificis religiosos*, Barcellona, Enciclopèdia Catalana, 2003, vol. II, pp. 352-354.
- Coroneo, Roberto. *Architettura romanica dalla metà del mille al primo '300*, Nuoro, Ilisso, 1993.
- Dadea, Mauro. "Itinerario A. Il periodo medievale", in *La cattedrale di Cagliari, Itinerari didattici*, Cagliari, Soprintendenza per i beni architettonici e per il paesaggio, per il patrimonio storico artistico e demotnoantropologico per le province di Cagliari e Oristano, 2002, pp. 17-18.
- Delogu, Raffaello. *L'architettura del medioevo in Sardegna*, Roma, La libreria dello stato, 1953.
- Giarrizzo, Francesco. "La chiesa di Santa Maria di Castello di Cagliari", in *Per l'Arte Sacra*, n. 5-1, 1928, pp. 17-33.
- Ingegno, Alfredo. *Storia del restauro dei monumenti in Sardegna dal 1892 al 1953*, Oristano, S'alvure, 1993.
- Martorelli, Rossana. "Il culto di santa Cecilia a Cagliari nell'altomedioevo. Una testimonianza ignorata", in *ArcheoArte*, n. 1, 2010, pp. 85-102.
- Mura, Lucia. "Considerazioni sulla sede episcopale di Cagliari in età altomedievale tra S. Cecilia e Santa Maria di Cluso", in *Theologica & Historica*, n. 19, 2010, pp. 333-357.
- Mureddu, Donatella - Salvi, Donatella - Stefani, Grete. *Sancti innumerales: scavi nella Cagliari del Seicento: testimonianze e verifiche*, Oristano, S'alvure, 1988.

- Naitza, Salvatore. *Architettura dal tardo '600 al classicismo purista*, Nuoro, Ilisso, 1992.
- Ortu, Gian Giacomo. *La Sardegna dei Giudici*, Nuoro, Il maestrale, 2005.
- Ortu, Gian Giacomo. "I giudicati: storia, governo e società", in Manlio Brigaglia - Attilio Mastino - Gian Giacomo Ortu (a cura di), *Storia della Sardegna. Dalle origini al Settecento*, cit., pp. 94-115.
- Petrucci, Sandro. "Tra S. Igia e Castel di Castro di Cagliari: politica, società, insediamenti pisani in Sardegna nella prima metà del XIII secolo", in *Santa Igia capitale giudicale. Atti dell'incontro di studio Storia, ambiente fisico e insediamenti umani nel territorio di Santa Gilla (Cagliari, 3-5 novembre 1983)*, Pisa, ETS, 1986, pp. 235-241.
- Scano, Dionigi. *La Cattedrale di Cagliari: una pagina d'arte pisana*, Sassari, G. Dessi, 1902.
- Segni Pulvirenti, Francesca - Sari, Aldo. *Architettura tardogotica e d'influsso rinascimentale*, Nuoro, Ilisso, 1994.
- Serra, Renata. "Sardegna Romanica. Secoli XI-XII", in Roberto Coroneo - Renata Serra, *Sardegna preromanica e romanica*, Milano, Jaca Book, 2004, pp. 75-314.
- Serra, Renata. *La Sardegna*, Milano, Jaca Book, 1989.
- Solmi, Arrigo. *Studi storici sulle istituzioni della Sardegna nel Medioevo*, Cagliari, Società Storica Sarda, 1917.
- Spano, Giovanni. *Guida del Duomo di Cagliari*, Cagliari, A. Timon, 1856.
- Tola, Pasquale. *Codice diplomatico della Sardegna*, vol. I. Edizione facsimile, Sassari, Carlo Delfino, 1984 [*Codex diplomaticus Sardiniae*, Torino, R. deputazione sovra gli studi di storia patria, 1861].
- Vicario, Angelo. "Il restauro della Cattedrale di Cagliari", in *Bollettino d'Arte*, n. 14, 1936, pp. 457-470.
- Zedda, Corrado. *L'Ultima illusione mediterranea. Il comune di Pisa, il regno di Gallura e la Sardegna dell'età di Dante*, Cagliari, AM&D, 2006.

**De Fez à Loreto, en passant par Malte,
avant le départ vers les Indes ou
Le trajet d'un prince marocain converti,
selon Calderón de la Barca**

Lilian Pestre de Almeida

Résumé

Dans une pièce de 1668, Calderón met en scène un prince marocain qui se convertit au catholicisme pendant sa captivité à Malte. La trajectoire physique et morale de ce convert dans l'espace de la Méditerranée, est un exemple d'une double conversion. Calderón crée un drame religieux selon le modèle baroque avec des effets de miroir, un contre-point comique avec deux *picaros* et des mises en abyme qui posent des énigmes aux spectateurs. L'espace fermé de la Méditerranée s'ouvre à la fin à un projet de mission vers un au-delà non-européen.

Mots clé

Captif; Méditerranée; Calderón de la Barca.

Abstract

In a play of 1668, Calderón features a Moroccan prince who becomes catholic during his captivity in Malta. The path, both physical and moral of this convert in the Mediterranean, is an example of a double conversion. Calderón creates a religious drama in a baroque style and its mirror effects, a parodic counterpoint with two *picaros* and *mises en abyme* that pose some riddles to the spectators. The enclosed space of the Mediterranean opens at the end towards an non-European project.

Keywords

Captive; Mediterranean; Calderón de la Barca.

Entrant en matière

La figure du captif (fidèle à sa foi, convert ou apostat) a suscité grand intérêt dans les littératures de la Méditerranée. Dans la littérature espagnole du XVIIe siècle, Calderón y revient souvent, soit à travers ses héros principaux (à l'exemple de l'infant portugais Don Fernando, prisonnier au Maroc et martyr de la foi chrétienne, dans *El Prín-*

cipe constante), soit grâce à de nombreuses allusions à la course ou encore au désastre d'Alcácer-Quibir. Ses pièces fourmillent d'indications sur les drames de la guerre, sur terre et sur mer, les naufrages et les malheurs des captifs chrétiens ou musulmans.

Dans *El Gran Príncipe de Fez*¹, de 1668, Calderón met en scène un personnage historique décédé depuis peu. La pièce est écrite sans doute pour appuyer le procès de béatification de Baltasar de Loyola, célèbre convers marocain du XVIIe siècle.

Maulay Muhammed (Muley Mahomet, le nomme Calderón) appartient à une noble famille, fondatrice de Zaguia de Dila: il se dit «fils de l'empereur du Maroc». En 1654, parti en pèlerinage à La Mecque, il est fait prisonnier avec toute sa suite devant le cap Bon par la flotte chrétienne de Baltasar de Mandols. Captif à Malte pendant deux ans, il y attend le paiement de sa rançon. Une fois libéré, plusieurs événements l'empêchent de poursuivre son pèlerinage. Il traverse alors une crise spirituelle et se convertit au christianisme. Mandols l'accueille dans son palais à Malte. Il y reçoit le baptême sous le nom de Baltasar (en hommage à son hôte, son parrain) de Loyola (en hommage à Saint Ignace) le 31 juillet 1656. Il fait le noviciat chez les Jésuites à Messine, en Sicile; reçoit les ordres six ans plus tard le 27 décembre 1663 et part à Lisbonne pour être missionnaire dans les Indes Orientales. Il meurt sur le chemin, à Madrid, paraît-il, le 15 septembre 1667. Voilà pour son périple, réel, sur la Méditerranée.

Baltasar de Loyola fait partie d'une liste d'illustres convers du XVIIe siècle: Gaspar Benemerín (mort en 1641) qui signait «l'Infant de Fez», fondateur de la Milice Chrétienne; Felipe Gaspar Alonso, baptisé dans la Chapelle royale de Madrid (1636) et Felipe de África, baptisé en 1642 et qui sert l'Espagne à Naples: tous ces noms sont cités par Valbuena Briones dans l'introduction à son édition de la pièce.

La conversion dans sa double face (convers-renégat) est abordée dans bon nombre d'études historiques², depuis les travaux pionniers

¹ P. Calderón de la Barca. *El Gran Príncipe de Fez*, in *Obras completas*, II. *Dramas*. Toutes nos références et citations renvoient à cette édition.

² A. Bodin, "La conversion au Christianisme comme articulation"; P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien*; M. García-Arenal, Mercedes (éd.), *Conversions isla-*

de Ferdinand de Braudel³ jusqu'aux publications fort récentes dans des *Actes* et en ligne. Il s'agit, dans ce cas, d'étudier la conversion, dans les différents sens, pour les trois religions monothéistes, dans l'espace de la Méditerranée, lieu de rencontres et conflits culturels.

Par conversion, on entend communément le passage d'une religion à une autre. Ce type de conversion est appelé «première conversion». Par contre, une deuxième conversion peut avoir lieu: elle s'apparente à l'adoption, en tant que mode de vie, de l'ascèse et de la continence, ou encore l'engagement dans un projet missionnaire. Ce sera le cas de notre personnage qui connaît deux conversions.

Nous avons encore des publications⁴ – plus anciennes, il est vrai – sur le personnage lui-même et son portrait fait partie de la galerie illustrée de la Compagnie de Jésus⁵ à l'intérieur d'un album de 400 portraits «parmi les plus beaux, les plus rares ou les plus importants». On trouve même un drame publié à Liège en latin à l'usage des étudiants sur ce convers⁶. Sa figure revient encore dans un livre réédité sur l'Histoire de l'Afrique⁷.

Laissant de côté les études historiques, nous abordons ici le personnage du Prince de Fez du point de vue littéraire et théâtral. Qu'en fait Calderón de ce prince musulman dont on connaît l'effigie, portant la soutane noire de la Compagnie? C'est ce que nous essaierons de comprendre.

Le poète espagnol crée un drame religieux sur la trajectoire d'un convers en l'étoffant de nombreux personnages et de péripéties diverses. Il imagine un groupe de personnages autour du Prince: une famille aimante (un père, une épouse et un fils du même nom); lui donne un Maître à penser (Cid Hamet, un vieillard érudit), son ancien professeur du Coran; un rival, secrètement amoureux de sa

miques; J.-C. Schmitt, *La conversion d'Hermann le juif*; A. Foa - L. Scaraffia (dir.), *Conversioni nel Mediterraneo*; S. Bono, "Schiavi in Italia".

³ F. Braudel, "Conflits et refus de civilisation".

⁴ H. De Castries, "Trois princes marocains".

⁵ A. Hamy, *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus*.

⁶ [Mulei Mahomet, rex l'ezanus, dein Balthasar de Loyola-Mendez S.J].

⁷ L. Africanus - R. Brown - J. Pory, *The History and Description of Africa*. On y trouve une correction sur son lieu de mort: «he was baptised in 1656 under the name of Balthasar de Loyola de Mendez, and died in Toulouse (not Madrid, as Santalia and Godard have it) in August, 1667».

femme, Abdalá, Prince du Maroc et enfin l'adversaire chrétien, devenu son hôte et parrain, Baltasar Mandes. Calderón ajoute encore, à cette liste, deux personnages de *gracioso*: le more Alcuzcuz⁸, simple d'esprit, estropiant la langue espagnole et qui accompagne le Prince dans sa conversion par fidélité; un soldat chrétien, courageux certes mais plein de vices (le jeu, les femmes, les tavernes et la boisson), Turín, serviteur de Don Baltasar Mendas. Ces deux «vilains» font le contrepoint comique aux aventures du héros: ils parodient, à un autre niveau, le couple Maître-captif; vainqueur-vaincu; chrétien-musulman. À Malte, par exemple, Alcuzcuz devient l'esclave de Turín, soldat désargenté qui joue et perd la moitié de son homme.

Calderón crée encore, dans son drame, des mises en abyme audacieuses, sous forme de plusieurs songes, ou encore des visions qui annoncent l'avenir tout en posant des énigmes aux spectateurs: un débat passé est réactualisé entre Saint Ignace et un more sur les chemins de l'Espagne; les discussions entre deux "anges", le *Buen Genio* et le *Mal Genio*, ainsi que la reprise de l'épisode biblique de Dieu interrompant le geste d'Abraham prêt à sacrifier son fils Isaac ou une cérémonie de mise à mort en effigie. Ces mises en abyme jouent à la fois au niveau du signifié, du signifiant et parfois du code.

Le poète fait en plus un découpage alterné de scènes à Fez et à Malte ou à Loreto, sur les deux marges de la Méditerranée. C'est ce contrepoint spatio-temporel qu'il importe de mettre tout d'abord en avant en dégageant les parallélismes et les ellipses de l'action.

L'espace-temps de la Méditerranée

L'action, divisée en trois journées (*jornadas*), couvre tout le bassin méditerranéen: les côtes de l'Afrique, le royaume de Fez, l'île de Malte, Rome et ses environs et encore, selon les didascalies, «d'autres parts». En particulier, un jardin, une tente de campagne à la frontière des royaumes de Fez et du Maroc, des ponts de bateaux et un sanctuaire marial mythique sur une colline, près de la mer Adriatique.

⁸ Un autre personnage avec ce même nom apparaît dans la pièce *Amar después de la muerte*. Du point de vue historique, ce serait un cas de conversion «verticale», où un inférieur accompagne son maître.

L'alternance des scènes tantôt chez les Musulmans, tantôt chez les Chrétiens est constante jusqu'à la fin de la pièce. Un personnage, après la capture du bateau des pèlerins vers La Mecque, fera le va et vient entre ces deux espaces: le lettré Cid Hamet. Il est le messager (le *go-between*) entre les deux mondes: il communique à la cour de son souverain la captivité du Prince; chargé de lever la rançon, il rentre à Malte avec des sommes et des lettres de crédit des juifs de Livourne; il apporte plus tard à Fez la terrible nouvelle de la conversion de son Maître; est expulsé du Nord de l'Afrique et repart en Italie.

Son incapacité à expliquer un passage du Coran est à la source de la crise religieuse de son ancien élève. Celui-ci est le modèle du noble guerrier, amoureux des livres, qui préfère les occupations de la paix et la lecture. L'écrit est au centre du drame et des scènes capitales se déroulent autour des textes que l'on lit ou qu'on écrit. La question qui déclenche les péripéties, dès le départ, est le passage du Coran qui recommande au croyant de respecter Marie et son Fils qui, seuls, ont échappé à l'emprise de Satan. Le passage est glosé ainsi:

Del imperio de Satán
 (dice) solamente fueron
 María y el Hijo suyo
 tan divinamente exentos,
 que no pagaran el grande
 tributo del universo⁹.

Le duo Mulay et Cid Hamet correspond en fait à deux figures constantes de l'histoire du Maroc. Le Prince de Fez correspond à la classe des *Chorfas*, des nobles appartenant soit à la dynastie des Idrisides, soit à celle des Alaouites: ils doivent rester à l'écart du négoce et eux seuls peuvent se faire appeler Moulay, « Seigneur ». Cid Hamet fait partie des *Oulémas*, apparus au Maroc surtout à partir du XVIIe siècle, qui sont essentiellement des lettrés. Enseignants pour nombre d'entre eux à l'Université de Fez, ils sont les garants de la tradition et de la religion musulmane.

⁹ P. Calderón de La Barca, *El Gran Príncipe*, I, p. 1366.

Calderón s'est bien documenté et il est important pour lui qu'il y ait à la fin de sa pièce une triple conversion. Autrement dit: conversion des représentants des trois principales classes de la société marocaine de l'époque: le Seigneur, le lettré et l'ignorant. À ce sujet, la lecture d'un livre récent d'un universitaire marocain, Ali Benhaddou¹⁰, sur des dynasties familiales venues de Fez depuis le IXe siècle peut nous éclairer. Les rapports entre le Seigneur et le lettré occupent le centre de la scène; le pauvre ignorant aux prises avec un picaro, Turín¹¹, reprend le mélange des genres du baroque hispanique et fait le contrepoint comique au registre noble.

Regardons de plus près le découpage des scènes dans chaque journée.

La première journée s'ouvre sous une tente de campagne au Nord de l'Afrique. Le Prince de Fez, entouré de livres et des feuilles écrites, réfléchit sur un passage du Livre sacré qui lui paraît énigmatique. Il s'endort et deux Anges discutent: le *Buen Genio* et le *Mal Genio*, autrement dit un Ange descendu du ciel et un Diable. Dans son rêve, le Prince est tantôt hué, tantôt acclamé sans qu'il sache pourquoi. Mulay se réveille pour recevoir sa femme Zara et son fils sous sa tente. Le vieux Cid Hamet introduit alors un pauvre more grotesque, Alcuzcuz, fait prisonnier par les sentinelles et qui l'accompagnera désormais jusqu'à la fin: c'est presque un arriéré mental, préoccupé de sa femme de la semaine et de sa jument seulement. Les deux Génies commentent les indécisions du combat sur terre et dans l'âme du Prince.

À Malte, la flotte chrétienne s'appête à appareiller: le général Baltasar Mandas s'entretient avec un soldat, mauvais chrétien, car plein de vices: Turín (il vient, bien entendu, de «*Saboya*»).

Retour sur Fez, cette fois-ci dans le jardin du Palais royal: le Prince retrouve sa famille aimante, le Roi son père, sa femme Zara, son jeune fils Mulay et le Prince du Maroc qu'il a vaincu, Abdulá. Le Prince de Fez, malgré l'affection de ceux qui l'entourent et le succès de ses armes, décide de partir en pèlerinage à La Mecque.

¹⁰ A. Benhaddou, *L'Empire des sultans*.

¹¹ Turín, à la fois espagnol et non-espagnol (son nom le confirme), représente le côté international - mondialisé en quelque sorte - de l'empire espagnol et de ses armées. La Savoie, comme on le sait, faisait partie du Piémont.

La deuxième journée s'ouvre à Malte avec deux ellipses temporelles: le bateau des pèlerins a déjà été capturé et Cid Hamet est déjà parti à Fez pour communiquer l'emprisonnement de son prince et lever sa rançon. Il y a grande fête sur le port avec défilé des captifs. Au palais de Don Baltasar, le Prince et son vainqueur se retrouvent dans une salle. Un buffet y est couvert de livres. Le Prince, demeuré seul, demande à Alcuzcuz de lui apporter un livre: le more choisit un livre au hasard de son ignorance. Il a pour titre: *Vida de San Ignacio Loyola de la Compania de Jesús fundador, por el padre escrita Pedro de Ribadeneyre de sagrada teología lector*. Le Prince lit à haute voix une page, elle aussi ouverte au hasard: Saint Ignace apparaît sur scène vêtu de pèlerin accompagné d'un morisque sur le chemin «de Mansera a Monserrat»¹².

Le dialogue d'autrefois se joue de nouveau sous les yeux des spectateurs au théâtre. La conversation entre le saint et le morisque reprend et éclaire le passage énigmatique du Coran à la grande surprise du Prince. Don Baltasar revient dans la salle et annonce l'arrivée de l'émissaire parti à Fez avec la rançon: Cid Hamet décide alors de taire la mort du vieux Roi pour ne pas élever le prix de la rançon¹³. Le général chrétien discute encore avec le soldat Turín, maître lui-aussi du captif more Alcuzcuz, dont il vient de perdre la moitié à une table de jeu. Devant la querelle qui s'envenime entre débiteur et créancier, le Prince Mulay rachète le pauvre more à prix d'or.

La deuxième journée s'achève sur un bateau. Les captifs, libérés grâce à la rançon, repartent, ils sont sur la mer démontée et menaçante. Les deux Génies s'opposent: l'un semant les vents pour provoquer la tempête; l'autre voulant apaiser les éléments en furie. Tout l'équipage risque la mort. Le Prince a alors la vision d'une «nymphé» couronnée d'étoiles, au-dessus du croissant de lune, un pied sur le dragon: c'est évidemment l'image de la Conception. Il prie Marie pour le sauver du naufrage et la vision lui conseille de rentrer au port.

¹² P. Calderón de La Barca, *El Gran Príncipe*, II, p. 1387.

¹³ «Callaréle que la nueva/ que llevé fue su homicida,/ porque el saber que ya es rey/ no crezca al precio la estima», *Ibi*, II, p. 1389.

La troisième journée commence encore à Malte, dans une rue proche de l'Église. Cid Hamet apprend, à son grand scandale, que le Prince musulman a demandé le baptême. Un défilé s'organise. La scène suivante est un retour au jardin du Palais de Fez: Zara, l'épouse du Prince, découvre qu'elle a fait, sans le vouloir, un captif, Abdalá, Prince du Maroc. Elle le rencontre dans le jardin et pense s'échapper à une situation qui la gêne. En sortant, elle trouve par terre un papier écrit: il rend compte des derniers événements de Malte. Cid, rentré à la Cour, n'a pas osé lui faire de vive voix le récit de la conversion de son Maître. Furieuse, Zara menace de mort le vieillard qui s'enfuit en se jetant à la mer.

Dans une rue à Rome, le Prince et Alcuzcuz, vêtus à l'espagnole, rencontrent Turín qui demande l'aumône en jouant la comédie du soldat estropié et malade. Alcuzcuz, ancien esclave devenu chrétien, reconnaît son ancien maître, devenu *picaro* professionnel et fait un «miracle»: Turín abandonne sa béquille et se met à marcher. Le registre comique annonce à distance et sur un mode bouffon un vrai miracle à venir.

Sous l'impulsion du Mauvais Génie, Cid Hamet et Turín s'allient et cherchent à dévoyer les nouveaux convertis.

Dans un bois, sur la butte de Loreto, le Prince et Alcuzcuz arrivent, vêtus maintenant de pèlerins. Le Prince se rappelle tout ce qu'il a laissé derrière: royaume et patrie, femme et enfant. Il s'endort et dans son rêve les Musulmans de Fez l'accablent. Une cérémonie de dés-intronisation – nous y reviendrons plus tard – a lieu. En se réveillant, il abandonne tout «para otro reino mejor/ otra mejor compañía».

Cid et Turín ont suivi en secret les pèlerins et offrent au Prince, en signe d'hommage, un bouquet envenimé, mais les fleurs, attributs de Marie, ne lui font aucun mal. Cid Hamet et Turín, confondus dans leur stratagème, se convertissent: Cid se fera chrétien; Turín, moins mauvais chrétien.

Le prince décide d'entrer dans la «meilleure compagnie», celle de Jésus: c'est sa deuxième conversion. Son mariage («natural contrato») sera considéré nul. Les deux Génies s'élèvent et dans les nues un mont s'y découpe: on y assiste, hors du temps historique, au sacrifice d'Isaac par Abraham, interrompu par Dieu. Le Mauvais Génie lui aussi est confondu et s'avoue vaincu: un martyr sans épanchement de sang est possible:

Y, aunque a mi pesar, confieso
Que mártir sin sangre puede
Ser mártir por el afecto¹⁴.

Le discours final appartient à la figure de la Religion qui loue la Compagnie de Jésus.

Le contrat naturel et le contrat sacré

La pièce peut surprendre le lecteur/spectateur contemporain pour le dépassement des affects chez le héros. Le Prince de Fez, au bout de sa trajectoire, après un songe, quitte sans regrets trône et patrie, épouse et fils. De la même façon, dans un autre registre, Alcuycuz perd femme et sa jument pour suivre celui qui est désormais son maître.

Dans son Royaume de Fez, le Prince était aimé de son père, de son épouse qui lui reste fidèle et le défend les armes à la main selon le modèle de l'héroïne guerrière de Calderón, de son jeune fils qui le prend pour modèle. Zara ne réagit que lorsqu'elle apprend que son mari s'est converti. Il est devenu pour elle un renégat.

La discussion entre les deux Génies permet de comprendre la différence entre la «loi naturelle» et la transcendance. Le prince de Fez, dès le départ, sous sa tente, est un modèle humain selon la loi naturelle, car un Bon Génie accompagne tous les hommes, même les infidèles:

El genio elegido siendo
Yo de Dios, que, en su albedrío,
También la inspiración tengo
(que Dios aún a los infideles
no les niega ángeles buenos)¹⁵.

La mansuétude divine envers tous les hommes, sans distinction, est confirmée par le Diable:

¹⁴ *Ibi*, III, p. 1408.

¹⁵ *Ibi*, I, p. 1367.

Ya sé que igualmente asiste
Dios al fiel y al infiel: pero
Aunque le sé, y sé también
Que al más bárbaro, al más ciego,
A quien no llega la clara
Luz de su conocimiento
No le queda a deber nada:
Pues como se adorne cuerdo
De las virtudes morales
A ley natural atento,
Aun de morales virtudes
Le da temporales premios,
Ya en victorias, ya en riquezas,
Ya en dignidades, ya en puestos,
Ya en salud, ya en larga vida,
Ya, en fin, en otros aumentos¹⁶.

La citation un peu longue permet de comprendre que, d'après la loi naturelle, le Prince en tant que modèle de vertu, mérite des «temporales premios». Ses disgrâces sont une épreuve qui lui apporte une réponse à ses doutes.

Cette évolution vers le Bien est toujours possible. Les picaros Turín et Alcuzcuz pourront évoluer: l'un devenant, de mauvais chrétien, meilleur chrétien; l'autre devenant, malgré son ignorance et sa simplicité extrêmes, un more chrétien par fidélité: un «cristi-moro».

Es que si haber parecido
Me jomento o me mujer,
A ambos decir que las manos
Besar, y quedar a ser,
Ni crestiano por el haz,
Ni moro por en envés,
Sino así, así, entre dos luces
Cristi-moro¹⁷.

Le vieillard Cid Hamet connaît une évolution semblable. Mais le véritable saut vers la transcendance c'est le Prince qui l'accomplit: il

¹⁶ *Ibi*, I, p. 1367.

¹⁷ *Ibi*, III, p. 1395.

abandonne ses liens charnels et temporels au nom d'un Bien supérieur. Il oublie son rôle d'époux et de père selon la loi naturelle au nom d'un Amour englobant tous les hommes.

Il réalise d'un seul mouvement, sans retours en arrière, le renversement du proverbe: «Que tarde se puede hacer de buen moro buen cristiano»¹⁸. Après sa conversion et son baptême, le mauvais Génie ne pourra que tester sa constance.

Zara, apprenant la conversion de son mari, éclate de colère et attaque le vieillard Cid Hamet qui pour fuir sa colère se lance à la mer. Une double évolution s'annonce: un avenir possible sur le plan humain s'ouvre à Abdalá et à Zara¹⁹; la mer rejette le vieillard sur les pas du Prince. Il pourra se convertir grâce aux fleurs de Marie, car il reste disponible à la transcendance.

Dans son rêve le Prince voit (ainsi que les spectateurs) ce qui se passe à Fez. Zara lui fait un réquisitoire dur²⁰, suivis par ceux du rival et du fils. Dans une scène symbolique de renversement – Bakhtine dirait de carnavalisation – les trois personnages mettent à bas la statue du prince lui enlevant successivement bâton de commandement, couronne et sceptre. Brisée, son effigie sera traînée en morceaux par les rues de Fez. Ce rêve fonctionne à deux niveaux: mort symbolique du traître apostat pour les Musulmans, et pour Mulay, rite de «desengaño» selon le modèle baroque de la Contre-Réforme. Abandonné et rejeté par les siens, le prince se tourne vers un royaume meilleur (spirituel) et une meilleure compagnie (la Compagnie de Jésus). La mort en effigie, vécue en songe, est la naissance vers la vie spirituelle.

En guise de conclusion ouverte

Pièce religieuse sur une conversion éclatante d'un noble et pieux Musulman au christianisme dans le contexte de la guerre de course, *El Gran Príncipe de Fez* contient un contre-discours sur l'apostasie, ce qui l'enrichit du point de vue discursif, car on y entend la voix de

¹⁸ *Ibi*, III, p. 1396.

¹⁹ *Ibi*, III, p. 1399.

²⁰ *Ibi*, III, p. 1404.

l'Autre qui voit la conversion du Prince comme scandale et trahison. La conversion a donc une autre face, perçue d'un autre point de vue, celle de l'apostasie.

L'apostasie (du grec ancien *apostasis*, «se tenir loin de») se réfère à l'attitude d'une personne – l'apostat – qui abandonne une doctrine pour une autre. Terme employé tout d'abord pour des défections politiques, au XVIIe siècle il vise essentiellement l'abandon d'une religion pour une autre. La guerre de course a connu des apostats dans les deux camps et dans les trois monothéismes.

Le prince voit en rêve sa déchéance publique à Fez. La statue du Prince le représentait portant bâton de général, couronne et sceptre²¹. Abdalá la dégrade de son bâton (castration symbolique), le fils lui enlève la couronne de lauriers (déchéance du guerrier), Zara lui arrache le sceptre (perte de l'objet, signe de sa royauté). Zara dirige la cérémonie, assure le trône à son fils, donnant sa main au Prince du Maroc. Cette cérémonie – qui est un rêve – suscite chez le prince de Fez une seule réaction: il serait prêt à la vivre en personne et non pas simplement en portrait. Autrement dit: c'est un succédané du martyr. Mais attention: aucun des personnages en question n'est méchant ni vil en soi; ils gardent, tous, une très grande dignité.

La triple conversion – celle du Prince, du picaro Alcuzcuz et du vieillard Cid Hamet – présente des trajectoires distinctes. Celle du Prince et du more ignorant suit une ligne presque continue. L'une part des doutes du personnage sur un texte sacré, débouche sur un autre texte qui emporte sa conviction, renforcée par la vision de la Vierge qui est, au fond, une grâce. L'autre suit son Maître, à un niveau beaucoup plus terre-à-terre, par simplicité, gratitude et fidélité. «*También entre los pucheros anda el Señor*»²², écrit Teresa d'Avila. Parmi les casseroles marche aussi le Seigneur. Cette dernière conversion entre dans la catégorie, définie par Ariane Bodin, de la conversion verticale.

La conversion de Cid Hamet, qui est celle d'un *ouléma*, se dessine par des à-coup. Quelques critiques espagnols insistent sur le côté dérisoire du personnage, ce qui nous paraît contestable. Valbuena Briones, dans sa note préliminaire au drame, écrit:

²¹ *Ibidem*.

²² *Fundaciones*, 5, 8.

El dramaturgo refleja en la caracterización del morabuto (Murabut), el desprecio que los castellanos tenían por estos santones, los cuales, por la veneración en que eran tenidos entre los musulmanes, solían llevar el tratamiento de Cid (Sid) que equivalía al de letrado o doctor²³.

Il nous semble bien au contraire que, malgré ses incertitudes (textuelles et parfois morales), le personnage garde une dignité certaine et ne doit pas être vu comme une simple caricature. C'est fausser l'impact de l'œuvre théâtrale que de le présenter ou le représenter au théâtre comme un *morabuto* méprisable ou comique.

La conversion du Prince (apostasie du point de vue musulman) ou la fidélité à sa religion de Zara et son fils n'entame en rien la dignité de ces personnages qui évoluent dans une sphère «noble». En opposition, dans une perspective franchement comique évoluent les personnages populaires: Turín et Alcuçuz, tous les deux de vrais *picares*.

Reste encore à dégager, un certain espace politique et sacré qui est celui de la Méditerranée et son élargissement grâce aux Jésuites. Le thème, à peine esquissé dans la pièce, mérite d'être explicité. Un certain déplacement spatial se fait de l'Est vers l'Ouest et du dedans vers le dehors. Dans la troisième journée, Rome est présentée comme «la gran Jerusalén de Europa», la «cristiana Sión»²⁴.

Le périple méditerranéen du prince de Fez s'achève. Le trajet voulu/désiré d'un pieux musulman, de Fez à La Mecque, s'interrompt, est remplacé par un autre – imprévu et imprévisible – de Fez à Malte, en Sicile, à Rome et à Loreto sur l'Adriatique.

Au sanctuaire de Loreto – les sanctuaires sont depuis les Grecs des lieux privilégiés de rêves prophétiques – un songe met en scène la mise à mort en effigie de Mulay en tant que Prince et musulman. Cette mort – en fait un martyr de la foi (la vraie, pour Calderón) – comporte encore au théâtre (sous les cintres, c'est-à-dire, dans les nuages) un contrepoint biblique, le sacrifice d'Abraham (ou d'Isaac) d'après l'Ancien Testament (commun aux Juifs et aux Chrétiens).

²³ *Ibi*, p. 1363.

²⁴ *Ibi*, III, pp. 1404-1407.

Dans l'Ancien Testament, Abraham est sur le point de sacrifier son fils à Dieu, victime innocente remplacée à la dernière minute par un agneau: le thème est le modèle typologique du sacrifice du Christ dans le Nouveau Testament. Le sacrifice de Mulay/Baltasar de Loyola est plus proche de celui d'Isaac que de celui du Christ, car sans épanchement de sang.

À la fin de son trajet méditerranéen, un prince guerrier devient simple soldat d'une autre Compagnie. Et les deux Anges (du Ciel et de l'Enfer) s'accordent pour affirmer qu'un martyr de la foi sans sang est possible.

La fin de la pièce reste ouverte. Un autre trajet se dessine à l'horizon pour l'ancien Prince de Fez: le départ vers Lisbonne et de là vers la mer océane en direction des Indes, comme missionnaire de sa nouvelle foi. Il sortirait du monde circulaire de la Méditerranée fermée vers l'au-delà des colonnes d'Hercule. Il est désormais un Jésuite.

Bibliografia

- Africanus, Leo - Brown, Robert - Pory, John. *The History and Description of Africa. And the Notable things therein contained*, Cambridge, Library Collection, 2010.
- Benhaddou, Ali. *L'Empire des sultans. Anthropologie politique du Maroc*, Paris, Riveneuve Éditions, 2010.
- Bodin, Ariane. "La conversion au Christianisme comme articulation des dynamiques individuelles et collectives (III^e-V^e siècles)", in *Cahiers d'études de religion*, 2011.
- Bono, Salvatore. "Schiavi in Italia: maghrebini, neri, slavi, ebrei e altri (secc. XVI-XIX)", in *Mediterranea*, anno VII, agosto 2010.
- Braudel, Ferdinand. "Conflits et refus de civilisation: Espagnols et morisques au XVI^e siècle", in *Annales ESC*, 1947, p. 397-410.
- Calderón de la Barca, Pedro, *El Gran Príncipe de Fez Obras completas*. Tomo II. *Dramas*. Nueva Edición, prólogo y notas de Angel Valbuena Briones. Aguilar, quinta edición, 1987.
- Cancelliere, Enrica. "L'asse verticale della visione nel teatro di Calderón e nella pittura manierista", in *Le arti figurative nelle letterature iberiche e iberoamericane*, Atti del XIX Convegno dell'Associazione

- Ispanisti Italiani, (Roma 16-18 settembre 1999), a cura di A. Cancellier e R. Londero, Padova, Unipress, 2001, pp. 77-86.
- . “Dell'iconologia calderoniana”, in *Colloquium Calderonianum Internationale*, a cura di G. De Gennaro, L'Aquila, Università dell'Aquila, 1987, p. 259-267.
- De Castries, Henry. “Trois princes marocains convertis au Christinisme”, in Basset, Henri. *Nouvelles études nord-africaines et orientales*. Paris, Genthner, 1928, 2 voll.
- Foa, Anna - Scaraffia, Lucetta (dir.). *Conversioni nel Mediterraneo, Annales*, 54, 4, 1999.
- García-Arenal, Mercedes (éd.). *Conversions islamiques. Identités religieuses en islam méditerranéen*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001.
- Hamy Alfred. *Galerie illustrée de la Compagnie de Jésus: album de 400 portraits choisis et reproduits, en héliogravure*. 1838, repris en 1893
- Mulei Mahomet, rex l'ezanus, dein Balthasar de Loyola-Mendez S.J., drama in publicum a Perill'Juvenlute scientiis eloquentia soperam navanlibus in scholis, 1756], in Backer, Augustin. *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus...* Liège, Backer.
- Orozco Díaz, Emilio. *Introducción al Barroco*, Introd. al cuidado de J. Lara Garrido, I, II, Granada, Universidad de Granada, 1988.
- . *Temas del barroco. De poesía y pintura*. Introd. Por Sánchez Trigueros, ed. Facsímil, Granada, Universidad de Granada, 1989.
- Regalado, Antonio, Calderón. *Los orígenes de la modernidad en la España del Siglo de oro*. Barcelona, Ensayos/Destino, 1995.
- Romanos, Melchora y Calvo, Florencia, eds. *El gran teatro de la historia: Calderón y el drama barroco*. Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2002.
- Santa Teresa de Jesús. *Libro de las Fundaciones*, Biblioteca Católica Digital, <<http://www.clerus.org>> (27 mai 2012).
- Schmitt, Jean-Claude. *La conversion d'Hermann le juif. Autobiographie, histoire et fiction*, Paris, Seuil, 2003.
- Souiller, Didier, *Calderón et le grand théâtre du monde*. Paris, PUF-Presses Universitaires de France, 1992.
- Veyne, Paul. *Quand notre monde est devenu chrétien*, Paris, Albin Michel, 2007.

Dossier

L'altra riva del Río de la Plata: migrazioni, flussi e scambi tra Italia e Uruguay

a cura di
Martino Contu e
Luciano Gallinari

L'altra riva del Río de la Plata: migrazioni, flussi e scambi tra Italia e Uruguay

A cura di
Martino Contu e Luciano Gallinari

Per la terza volta *RiMe* ospita al suo interno un Dossier dedicato a un Paese dell'America Latina, segno questo di una costante attenzione della Rivista per quella parte di mondo i cui vincoli con il nostro Paese sono tali e tanti da non dover essere qui ulteriormente specificati.

Dopo l'Argentina e il Messico – ospiti nei numeri 6 e 7 di *RiMe* – è ora la volta dell'Uruguay, un Paese decisamente più piccolo rispetto agli altri due, ma le cui vicende storiche e culturali si intrecciano strettamente a partire dalla prima metà del XIX secolo dapprima con quelle del Regno di Sardegna e poi con il Regno d'Italia e, infine, con la nostra Repubblica.

Anche nel caso del presente Dossier, si è cercato di giustapporre sguardi provenienti da fonti documentarie e letterarie al fine di presentare allo studioso e al lettore una sorta di *status quaestionis* degli studi in corso in Italia sull'Uruguay, un altro Paese latino-americano in cui l'impronta italiana è ancora evidentissima a diversi livelli, il quale qui da noi, forse, a livello di visibilità soffre un po' la "concorrenza" di Paesi più noti come terminali dei cospicui flussi migratori italiani: ci si riferisce a Argentina e Brasile, ben presenti nell'immaginario collettivo peninsulare, sebbene il più delle volte con visioni stereotipate e imprecise.

Con questo dossier sull'Uruguay, *RiMe* va ad arricchire di ulteriori dettagli la visione sulla vasta area geografica del Río de La Plata in cui milioni di italiani a più riprese hanno tentato, con diversi esiti, di farsi la propria, personalissima America. Trasformandosi, nella maggioranza dei casi in involontari portatori di patrimoni culturali e

tecniche che contribuirono in notevole misura a modellare le società di accoglienza.

Una parte di mondo, tuttavia, che proprio in virtù dell'intensità e della natura di queste relazioni, non ha il luogo che dovrebbe avere nei media e nei prodotti editoriali italiani. Anche per ovviare a questo limite vede la luce il Dossier che segue. I cui dati, uniti a quelli già forniti sull'Argentina, dovrebbero essere affiancati ad altri provenienti dal gigante sudamericano per eccellenza: il Brasile. Più che di una proposta di realizzazione di un futuro dossier, si tratta di una promessa.

Luciano Gallinari

Il presente dossier sui rapporti Italia Uruguay esce in occasione delle celebrazioni del 150° anniversario dell'Unità d'Italia (1861-2011) che si sono concluse nel marzo di quest'anno, e del Bicentenario del Processo di Emancipazione dell'Uruguay (1811-2011); un movimento, quest'ultimo, rivoluzionario e independentista che prese avvio nel febbraio del 1811 e che José Artigas, *máximo líder* dell'indipendenza della Banda Orientale, chiamò la «admirable alarma», prospettando un modello di autonomia federale, contro l'unitarismo difeso da Buenos Aires, a sostegno della «libertad particular de los pueblos». Al breve e intenso periodo della cosiddetta *Patria Vieja* (1811-1820), che si chiuse con l'occupazione militare dell'Uruguay da parte del Brasile, seguì, nel 1925, un secondo periodo rivoluzionario, conosciuto come la «Cruzada de los 33 Orientales», che pose fine all'occupazione brasiliana, con l'instaurazione del primo governo orientale a Florida e con la dichiarazione di indipendenza del Paese. Con la successiva costruzione della Repubblica, processo che iniziò negli anni Trenta, vennero sterminati gli ultimi indigeni del Paese, che pure avevano partecipato, a pieno titolo, sostenuti da Artigas, alla guerra di indipendenza. Tema, quello delle popolazioni autoctone, affrontato nel saggio di Martino Contu, «I Charrúas e altri indigeni dell'Uruguay nei racconti di alcuni missionari sardo-iberici del

XVII e XVIII secolo e di viaggiatori, docenti e immigrati italiani dell'Ottocento".

Nel corso degli anni Venti, in una terra pressoché disabitata, prese avvio un precoce flusso migratorio sardo-piemontese, inizialmente formato da patrioti piemontesi, profughi dei moti del 1821, cui si aggiunsero imprenditori e marittimi liguri e capraiesi, che fornirono il proprio apporto alla gestione del trasporto a corto raggio di passeggeri e merci lungo le vie fluviali della Repubblica Orientale, soprattutto lungo il Rio de la Plata e il Rio Uruguay e il loro sistema di affluenti. Flusso migratorio che proseguì negli anni Trenta, con gli emigrati mazziniani e che continuò anche negli anni della *Guerra Grande* (1839-1851), con l'apporto di numerosi connazionali, soprattutto liguri e piemontesi, ma anche lombardi e, in minor misura sardi, molti dei quali, al seguito di Giuseppe Garibaldi, si arruolarono nella Legione Italiana, posta a difesa della città di Montevideo per respingere gli attacchi perpetrati dalle forze militari argentine, sotto la guida del governatore federale di Buenos Aires, Juan Manuel Rosas, e dell'ex presidente dell'Uruguay, Manuel Oribe, suo alleato. Sessantatre di questi legionari, compresi alcuni uruguaiani, esperti militari, veterani di tante battaglie, insieme all'eroe dei due mondi, come egli stesso ebbe a scrivere nelle sue *Memorie*, nel giugno del 1848, giunsero in Italia per fornire il loro contributo alla causa della Patria, per «combattere la guerra di redenzione».

Nell'ultimo quarto dell'Ottocento si registra l'apice dell'emigrazione italiana in Uruguay; un flusso migratorio che si concentrerà, prevalentemente, a Montevideo, dove nel 1889, secondo il censo della città, vi erano 46.991 italiani, pari al 22% del totale della popolazione della capitale. Gli stranieri costituivano il 46,8% della popolazione complessiva di Montevideo e di questi, quasi il 50% erano italiani. Si trattava della prima comunità straniera presente in città, laboriosa, in forte espansione, che contribuì in maniera determinante alla crescita economica dell'Uruguay e che raggiunse un discreto livello di benessere grazie allo sviluppo delle industrie e dei commerci, come ben descritto da Giosuè Bordoni in un suo volume pubblicato alla fine dell'Ottocento e oggetto di analisi del saggio di Giampaolo Atzei intitolato "La comunità italiana in Uruguay nella seconda metà

dell'Ottocento: invito all'emigrazione e testimonianza nel libro *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay* di Giousué E. Bordoni (1885)".

Tra gli emigrati italiani si segnalano anche diversi sardi. Quella isolana è un'emigrazione ridotta nei numeri, il cui flusso, tra XIX e XX secolo, è stato analizzato in questi ultimi anni – colmando un vuoto nella storiografia nazionale e sarda – da alcuni studiosi della Sardegna, come messo in evidenza da Manuela Garau nell'articolo "Fonti bibliografiche dell'emigrazione sarda in Uruguay e dei rapporti sardo-uruguaiani nella più recente storiografia (2006-2012)".

Una comunità, quella italiana, che ha esercitato un peso e dato un'impronta alla cultura uruguaiana, come emerge anche nell'opera teatrale di Florencio Sánchez, considerato il fondatore del teatro moderno rioplatense, i cui testi, oltre a essere animati da personaggi di origine italiana, contengono espressioni tipicamente italiane. Diego Simini, nel suo articolo "Italiani e italianismi nei testi teatrali di Florencio Sánchez" traccia un quadro complessivo dei rapporti tra il drammaturgo e l'Italia, la sua lingua, la sua musica, la sua cultura. Invece, Serena Ferraiolo e Claudia Avitabile, nel loro saggio "Italia – Uruguay nel Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus. La letteratura diventa denuncia", affrontano il tema della dittatura militare uruguaiana (1973-1985) descritta in alcune opere di denuncia, tradotte in italiano, di Mauricio Rosencof, fondatore del Movimento de Liberación Nacional Tupamaros, detenuto per 13 anni nei *calabozos*, nelle celle d'isolamento sotterranee.

Martino Contu

I Charrúas e altri indigeni dell'Uruguay nei racconti di alcuni missionari sardo-iberici del XVII e XVIII secolo e di viaggiatori, docenti e immigrati italiani dell'Ottocento

Martino Contu

Riassunto

In Italia, il tema delle popolazioni indigene dell'Uruguay non è stato adeguatamente affrontato. Il saggio, lungi dal voler colmare una lacuna storiografica, propone ai lettori l'attività missionaria svolta tra gli indigeni Charrúas e Guenoas da parte di alcuni Padri gesuiti sardo-iberici vissuti tra il XVII e XVIII secolo, attraverso la lettura di un'opera del 1732 del Padre gesuita Antonio Machoni. L'articolo, inoltre, presenta i lavori di tre autori italiani dell'Ottocento, Paolo Mantegazza, Giovanni Battista Brignardello e Giosué Bordoni, che hanno dedicato attenzione agli indigeni di etnia Charrúa, all'interno, però, di volumi dedicati all'Uruguay e/o ai Paesi dell'area Platense.

Parole chiave

Indigeni; Uruguay; Charrúas; Guenoas; Missionari gesuiti; Viaggiatori italiani.

Abstract

So far, the theme of indigenous peoples of Uruguay has not been adequately taken into account in Italy. This essay, although far from filling such a gap in history, describes the missionary activity accomplished into the Charruas and Guenoas native tribes by some Sardinian-Iberians Jesuites living in the 17th and 18th century, through the evidence of a book written by the Jesuit Father Antonio Machoni in 1732.

This article also shows the works of three Italian authors of the 19th century, Paolo Mantegazza, Giovanni Battista Brignardello and Giosué Bordoni, who devoted their efforts to the indigenous Charrua tribes; such works are included into more complex publications about Uruguay and other Platense area countries.

Keywords

Indios; Uruguay; Charrúas; Guenoas; Jesuit Missionaries; Italian Travelers.

1. Premessa

In ambito italiano, si segnala una carenza di studi sugli indigeni dell'Uruguay o Banda Orientale. Il presente articolo, che non ha la pretesa di colmare questa lacuna né, tanto meno, di spiegarne le ragioni, intende, però, offrire alcune notizie di carattere storico, ma anche di natura etnografica e antropologica, sulle popolazioni indigene e, in particolare, sull'etnia Charrúa, che, sino all'Ottocento - secolo in cui si estinsero - popolavano l'area geografica dell'attuale Repubblica Orientale dell'Uruguay. Tali informazioni sono tratte da un'opera di un autore sardo-iberico, il Padre gesuita Antonio Machoni di Iglesias, vissuto tra il XVII e il XVIII secolo, e, soprattutto, da viaggiatori, docenti e immigrati italiani dell'Ottocento che hanno visitato o che hanno trascorso diversi anni della loro esistenza nella Banda Orientale. Le opere di questi ultimi, che non hanno per oggetto lo studio delle popolazioni indigene dell'Uruguay, forniscono, però, notizie utili anche sugli amerindi della Banda Orientale, mediate attraverso la lettura di testi di altri autori e/o di testimonianze raccolte da altri studiosi. Diversamente, il lavoro di Antonio Machoni, che racconta l'attività pastorale e di evangelizzazione esercitata in America del Sud da sette Padri gesuiti nel corso dei secoli XVII e XVIII, tutti originari della Sardegna, forniscono informazioni preziose, anche di natura etnografica, raccolte direttamente sul campo attraverso i contatti e le frequentazioni avute dai religiosi con numerose e differenti popolazioni di Paraguay, Bolivia, Cile, Argentina e, in minor misura, di Uruguay. Con riferimento a quest'ultimo paese, ciò appare ancora più interessante, anche e soprattutto, alla luce della scarsa attenzione che la storiografia uruguaiana ha dedicato al tema delle missioni gesuitiche¹.

Pertanto, l'intento di questo lavoro consiste, preliminarmente, nel raccogliere e nel metter insieme le poche notizie sparse che tra Seicento, Settecento e Ottocento, un autore sardo-iberico e alcuni autori

¹ Sull'argomento, cfr. Oscar Padrón Favre, "Las misiones jesuíticas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay", relazione presentata alle *Giornate di Storia Regionale* che si sono tenute a Resistencia i giorni 9 e 10 novembre del 2006, consultabile su <http://www.estudioshistoricos.org/edicion_3/oscar-padron.pdf> (14 aprile 2012).

italiani hanno dedicato al tema, nel quadro, però, di pubblicazioni che trattano altri argomenti e che presentano altre finalità. In secondo luogo, questo saggio si configura come uno dei primi tentativi di proporre, in forma più organica e sistematica, e rivolgendosi a un pubblico italiano più ampio, notizie sulla storia dei rapporti tra gli indigeni e i conquistatori spagnoli prima e lo Stato uruguayano poi, sottolineando, nel contempo, il ruolo svolto dai Charrúas nel processo di indipendenza del Paese, nonché riportando informazioni di carattere etnografico e antropologico sugli stessi Charrúas, ma anche su altri indigeni della Banda Orientale.

2. *Las siete estrellas de la mano de Jesús (1732) di Antonio Machoni di Iglesias: i rapporti con i Charrúas e i Guenoas dei padri gesuiti Lucas Quesa di Sassari e Joseph Tolo di Posada nel XVII secolo.*

I Padri missionari della Compagnia di Gesù che hanno operato nelle Missioni del Paraguay, già a partire dal XVI secolo, svolsero un'intensa attività di evangelizzazione fra le popolazioni indigene, lasciando diverse testimonianze scritte sui loro usi e costumi². Tra questi religiosi, si annoverano anche ventitre missionari sardo-iberici³, compreso Padre Antonio Machoni. Costui, nato a Iglesias il 1° novembre 1672, entrò a far parte della Compagnia di Gesù nel 1688, per poi prendere i primi voti nel 1690. Qualche anno dopo, nel 1698, partì per il Nuovo Mondo, con destinazione la città argentina di Córdoba; centro dove, dalla fine del XVI secolo, si era stabilita la

² Tra i tanti, si segnalano i seguenti: lo spagnolo Francisco Xarque (XVII secolo), autore di un'opera in tre volumi, *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay* (Pamplona, 1687), con alcuni frammenti di interesse etnografico sugli indigeni dell'antica Banda Orientale, che egli chiama Guanoas (Guenoas); il tirolese Antonio Sepp (1655-1733), sulla cui attività missionaria si rimanda al saggio di Horacio Arredondo, "El viaje del gesuita Antonio Sepp", pp. 285-313; lo spagnolo Pedro Lozano (1697-1752), autore di diversi lavori che ricopiò appunti manoscritti di altri missionari che avevano osservato e descritto gli indigeni del Rio de la Plata; lo spagnolo José Quiroga y Mendes (1707-1784), autore della *Mapa de las Misiones de la Compañía de Jesús en los Río Paraná y Uruguay*, Roma, 1753; il maiorchino Miguel Marimón (1710-1775), autore di una mappa della regione orientale, con annotazioni ai margini di interesse etnografico.

³ C.A. Page, *I gesuiti sardi delle Missioni del Paraguay*, p. 407.

Compagnia di Gesù. La sede di Córdoba, insieme a quelle di Santiago del Estero e di Asunción divennero i principali centri della Provincia gesuitica del Paraguay che abbracciava un'area geografica molto vasta, incluse diverse zone che, oggi, fanno parte della Repubblica Argentina e dell'Uruguay⁴. Durante la sua permanenza in terra d'America, ricoprì diversi incarichi, da Segretario Generale della Provincia Gesuitica del Paraguay a Rettore del Collegio Massimo di Córdoba, ed ebbe modo di frequentare le popolazioni di lingua *lule* e *tonocoté* (circa 60.000 persone) delle missioni gesuitiche del Chaco, nelle zone di Miraflores e Valbuena, allora appartenenti alla diocesi di Tucumán. Esperienza che lo portò a scrivere e pubblicare nel 1732 *Arte y Vocabulario de la Lengua Lule, y Tonocoté compuestos con facultad de sus superiores por el Padre Antonio Machoni de Cerdeña*⁵. Nominato Procuratore Generale della Compagnia di Gesù, a seguito della scomparsa di padre José López che rivestiva quell'incarico, il 5 giugno 1731 si imbarcò dal porto di Buenos Aires diretto in Europa dove si trattenne alcuni anni. Qui, oltre al citato studio sulla lingua Lule e Toconoté, pubblicò diversi lavori, tra cui *Las siete estrellas de la mano de Jesús*⁶. Il libro raccoglie le biografie di sette Padri gesuiti, tutti originari della Sardegna⁷, che svolsero la loro attività missionaria nelle Province Gesuitiche del Paraguay e del Cile tra il XVII e gli inizi del XVIII secolo. Con questo volume, l'intento dell'autore è quello di mettere in rilievo il ruolo svolto dai sette Padri gesuiti nell'opera di evangelizzazione del Nuovo Mondo e, nel contempo, di mantenere vivo, negli anni, il ricordo di questi religiosi e della loro azione mis-

⁴ M.C.V. De Flachs, *Antonio Machoni e le sette stelle della mano di Gesù*, p. XX.

⁵ A. Machoni, *Arte y Vocabulario de la Lengua Lule, y Tonocoté compuestos con facultad de sus superiores por el Padre Antonio Machoni de Cerdeña*, Madrid, Herederos de Juan García Infanzón, 1732. Ristampato nel 1877 a Buenos Aires da Pablo E. Coni, esiste la seguente più recente edizione: A.Maccioni, *Arte y Vocabulario de la lengua Lule y Tonocoté*.

⁶ Il titolo completo dell'opera di è il seguente: A. Machoni *Las siete estrellas de la mano de Jesús. Año de 1732*; ora riproposto in lingua originale, e con traduzione in lingua italiana, con il seguente titolo: A. Maccioni, *Las siete estrellas de la mano de Jesús*.

⁷ Si tratta dei seguenti padri gesuiti: Bernardino Tolo di Cagliari, Lucas Quesa di Sassari, Juan Antonio Manquiano di Alghero, Juan Antonio Solinas di Oliena, Miguel Ángel Serra di Iglesias, Joseph Tolo di Posada, Juan José Guillermo di Tempio.

sionaria perché potessero essere d'esempio per altri fratelli⁸. L'opera, però, risulta interessante ai nostri occhi anche per

una serie di rilevanti notizie storiche ed etnografiche sugli eventi prodottisi e sulle diverse popolazioni indigene con cui i religiosi isolani entrarono in relazione nel corso della lunga attività missionaria, svoltasi a contatto con etnie indigene tra loro molto differenti [...]⁹.

Popolazioni autoctone che vivevano in aree geografiche molto estese, attualmente comprese tra gli Stati del Cile, dell'Argentina, della Bolivia, del Paraguay, del Brasile e dell'Uruguay. Tuttavia, come vedremo più avanti, con riferimento a quest'ultima terra, i riferimenti alle popolazioni del luogo, limitatamente ai Charrúas¹⁰ e ai Guenoas¹¹, sono pochissimi e decisamente poveri da un punto di vista etnografico, rispetto alle informazioni che si possono ricavare su altri popoli indigeni. Nonostante ciò, questi riferimenti acquistano significato in quanto si inseriscono nel quadro dell'opera di evangelizzazione dei missionari sardi Lucas Quesa e Joseph Tolo tra gli indigeni dell'Uruguay e dei rapporti che questi padri instaurarono con alcuni indigeni Charrúas e Guenoas.

Padre Lucas Quesa (1609 – 1666), giunto in terra d'America nel 1640, si stabilì, inizialmente, nelle missioni gesuitiche di Córdoba, a seguire nel Collegio di Santa Fe, per essere, infine, inviato alle missioni del Paraguay, dove i Superiori gli affidarono le cure degli abitanti del villaggio di Santo Thomé.

⁸ A. Machoni, "A la muy docta, venerable, y religiosísima provincia de Padres, y Hermanos de la Compañía de Jesús de Cerdeña", pp. 2-8. Cfr., inoltre, Luciano Gallinari, "Siete Varones naturales de Cerdeña", pp. LIV-LV.

⁹ Luciano Gallinari, "Siete Varones naturales de Cerdeña", p. LVI.

¹⁰ Per un quadro sintetico, prevalentemente etnografico, sugli indigeni e sull'etnia Charrúa, si rimanda, nel quadro di una vasta bibliografia, al testo di Serafín Cordeiro, *Los Charrúas. Síntesis etnográfica y arqueológica del Uruguay*.

¹¹ I Guenoas, conosciuti anche come Minuanes o Guinuanes, facevano parte dello stesso gruppo linguistico dei Charrúas. Infatti, la cosiddetta "Nazione Charrúa" era costituita da tre nuclei etnici della stessa famiglia linguistica: i Charrúas, l'entità più numerosa e importante, i Guinuanos (Guenoas o Minuanes) e i Bohanes. Per ulteriori approfondimenti sugli indigeni Guenoas, si segnalano gli studi di Diego Bracco: *Guenoas*; Idem. *Charrúas*. Cfr. inoltre, A. J. Zanón, *Charrúas*.

Era un villaggio molto numeroso quello di Santo Thomé, poiché oltre ai cristiani vi erano non pochi infedeli. Si soffriva molto, sia perché il villaggio era recente, sia per la mancanza di comunicazione con gli altri che allora doveva essere difficile¹².

Padre Machoni racconta due episodi della vita di Padre Quesa che hanno per protagonisti due indigeni, con molta probabilità di etnia guaraní, che abbandonano il villaggio per unirsi a indigeni «infedeli» di etnia Charrúa con i quali conducono una vita dissoluta, lasciandosi trasportare dal peccato, per poi pentirsi e redimersi, come nella parabola del figlio prodigo¹³.

Un giovane dalla vita dissipata, evitando i rimproveri del Padre Lucas e desideroso di vivere a modo suo, se ne andò nel monte e si alleò con gli infedeli Charrúas, gente che tra le barbare del mondo è la più barbara. In compagnia di questi selvaggi (poiché lo sono nei loro costumi) sciolse le briglie all'appetito sessuale, dirò meglio, a ogni genere di peccati, ma in mezzo a questa dissoluzione mantenne una sola abitudine da cristiano che fu di recitare tutti i giorni il santissimo Rosario, e lo fece sempre con tale slancio che avendolo spogliato un Charrúa di ciò che portava al collo per appenderlo al collo di una sua figlia, l'Indio lo pregava con le dita, pregando Maria Santissima che lo guardasse con occhi di pietà, come avvenne. Essendo entrato il Padre Quesa nelle terre dei detti Charrúas in cerca di alcune vacche senza padrone, e che si allevano in gran numero in quei luoghi lontani per sostenere i poveri cristiani della sua *reducción*, fece un incontro più fortunato di quanto ci si potesse attendere in quanto, incontrandosi con l'apostata, lo ricondusse all'ovile dal quale si era allontanato. Sperimentò il patrocinio pietoso della Vergine Nostra Signora e dando principio a una nuova vita con un'intera e dolorosa Confessione delle sue colpe, si sposò e perseverò diventando in seguito l'esempio di tutto quel villaggio¹⁴.

Da questo racconto emerge, in maniera chiara, che i Charrúas, protagonisti secondari o, meglio, attori in negativo della vicenda narrata, appaiano come gli indigeni infedeli, tra i più barbari del mondo e dai

¹² A. Machoni, *Las siete estrellas de la mano de Jesús*, p. 382.

¹³ Luca, 15, 11-32.

¹⁴ A. Machoni, *Las siete estrellas de la mano de Jesús*, p. 385.

costumi selvaggi che, in qualche modo, seducono, distogliendolo dalla retta via, il giovane indigeno che si allontana dalla comunità cristiana. Emerge, in maniera altrettanto chiara, che gli indigeni di etnia Charrúa avevano dei contatti con gli abitanti del villaggio di Santo Thomé anche per via della presenza, nelle terre abitate dai Charrúas, di mandrie di vacche senza padrone che venivano prese dagli abitanti della vicina *reducción* di Santo Thomé per sostenere la propria comunità. D'altronde, un viaggiatore del Seicento, Francisco Coreal, a proposito dei Charrúas e degli Yaros, altro popolo indigeno della Banda Orientale¹⁵, esprime concetti non distanti da quelli del Padre Quesa. Costoro, infatti,

son salvajes errantes, enemigos jurados de los Españoles y de los Portugueses. Estos Pueblos se conducen sin ninguna forma de policía ni ley. Viven solamente de lo que atrapan en sus incursiones. Cuando toman prisioneros, los matan a golpes, lo asan y de inmediato se los comen en el mismo lugar¹⁶.

Inoltre, prosegue Coreal, «Tienen por arma una especie de Maza. Se sirven como cuchillos de piedras que afilan lo mejor que pueden y de ciertos huesos, a los que también dan filo»¹⁷. Il missionario gesuita italiano, Padre Gaetano Cattaneo, in una lettera del 25 aprile 1730, scritta dalla Riduzione Santa Maria nelle missioni del Paraguay, a proposito dei Charrúas, scrive che questi costituiscono la Nazione più numerosa tra gli indigeni che popolano l'area compresa tra l'Uruguay e il Rio de la Plata:

gente barbara, che vive come bestie sempre al campo o ne' boschi, senza casa né tetto. Vanno vestiti molto alla leggiera, e sempre a ca-

¹⁵ Gli Yaros erano un popolo che presentava caratteristiche razziali, culturali e linguistiche differenti rispetto ai Charrúas. Pescatori, cacciatori e raccoglitori, occupano la costa del Rio Uruguay che si estendeva dal Rio San Salvador al Rio Negro. Per ulteriori approfondimenti cfr. S. Cordero, *Los Charrúas*, pp. 158-60.

¹⁶ F. Coreal, *Voyages de Francois Coreal aux Indes Occidentales*, contenant ce qu'il y a vu de plus remarquable pendant son séjour depuis 1666 jusq'en 1697, Traduits de l'es pagnol avec una Relation de la Guiane de Walter Raleigh & le Voyage de Narborough á la mer du Sud par le Detroit de Magellan. Traduits de l'anglais, Tome Premier, Amsterdam, J. Frederic Bernard, 1722, p. 256, citata in H. Arredondo, "Francisco Coreal 1666-97", in Idem., "Viajeros visitantes del Uruguay", p. 275.

¹⁷ *Ibidem*.

vallo con arco, frecce, cava, o lancia; ed è incredibile la destrezza e velocità, con cui maneggiano i lor cavalli [...]»¹⁸.

Un altro missionario gesuita del XVII secolo, Padre Sepp, rivolto ai suoi confratelli, ai fratelli cristiani e ai lettori, con riferimento specifico alle donne Yaros, scrive che «Cuando véais pintada la imágen de una furia infernal o la de una fantasma, una medusa o una mujer malvada, entonces podeis decir que habéis visto una mujer de los yaros!»¹⁹. Ma Padre Sepp raggiunge il massimo della spettacolarità descrittiva, quando dipinge, non con il:

pincel del pintor», ma con «la pluma», la moglie di un capo tribù: «La maga o hechicera, que es la esposa del cacique, lleva una auténtica corona sobre la cabeza, triple, como la papal, mas no preciosa pues está tepida de paja. También en eso podemos reconocer lo ridículo del macaco infernal»²⁰.

Il secondo e ultimo episodio di cui fu protagonista Padre Quesa racconta di un altro indigeno:

migliore del precedente (poiché aveva meritato per la sua virtù di essere inserito nel numero dei Congreganti), lo assalì all'improvviso un grande astio per le pratiche della devozione, un desiderio così forte di tornare ai suoi antichi riti che, non avendo la forza per resistere, decise di mettere subito in opera. Si disfece delle povere cose che gli potevano essere d'impaccio per la fuga, comprò un cavallo con cui metterla in atto e si recò presso gli stessi barbari Charrúas per vivere secondo la loro libertà pagana²¹.

Padre Quesa pregò perché il Signore lo illuminasse. E il Signore lo ascoltò. Il giovane indigeno ritornò al villaggio, chiedendo perdonò

¹⁸ G. Cattaneo, *Lettera a un fratello, Dalla Riduzione di Santa Maria, Paraguay, 25 aprile 1730*, parzialmente pubblicata in Appendice al saggio di E. Spagnolo, "Le Reduccionnes dei Gesuiti del Paraguay", in

<www.gesuiti.it/img/second/immagini/reduccionnes.pdf> (23 maggio 2012).

¹⁹ La citazione di Padre Sepp si trova in H. Arredondo, "El viaje del gesuita Antonio Sepp", p. 302.

²⁰ *Ibi*, p. 303.

²¹ A. Machoni, *Las siete estrellas de la mano de Jesús*, pp. 385-386.

al religioso, confessandosi e inserendosi nuovamente nella comunità «con maggiore edificazione di prima»²².

L'altro gesuita sardo che ebbe contatti con indigeni dell'Uruguay, fu Padre Joseph Tolo (1643-1717). Costui, entrato nella Compagnia di Gesù nel 1664, si imbarcò per la Provincia del Paraguay nel 1674. Destinato alle Missioni di Paraná e Uruguay, si distinse come

difensore degli Indios che, come tale, lo amavano e lo apprezzavano molto e ottenne con questo buon trattamento che alcuni di loro, che erano fuggiti nelle terre degli infedeli, tornassero al proprio villaggio²³.

Il 15 agosto del 1682, dopo aver fatto la professione solenne dei quattro voti, si impegnò per chiedere

la conversione di alcuni gentili della nazione Guenoas che sono stanziati tra il fiume Uruguay e il mare e che arrivavano alla *reducción* di Santo Thomé dove per qualche tempo fu compagno del parroco di quel villaggio²⁴.

Alcuni indigeni Guenoas erano soliti recarsi al villaggio e il Padre Tolo, nel periodo in cui rimase a Santo Thomé, «creava sempre le occasioni per parlare con costoro a proposito della loro salvezza, adulandoli prima con regalini per introdursi a convincere gli intendimenti ciechi con la conquista delle volontà»²⁵. Alcuni di questi indigeni si convertirono, compreso un loro capo, un Cacicco, il quale,

udendo un giorno il ragionamento che il Padre Tolo faceva ai suoi vassalli che lo avevano accompagnato, ferita la parte dura del suo cuore dall'efficacia delle loro voci, iniziò a sciogliersi in una copiosa sorgente di tenere lacrime ed essendogli chiesta la causa di quell'eccessivo dispiacere, rispose così il barbaro: "Non vuoi che pianga, udendoti dire che mi devo condannare quando non posso zit-

²² *Ibi*, p. 386.

²³ *Ibi*, p. 543.

²⁴ *Ibi*, pp. 544-545.

²⁵ *Ibi*, p. 545.

tire la mia coscienza che sta dando colpi al mio cuore affinché apra le porte a un bene che non conoscevo, e al quale mi chiudevo ostinato nei miei errori? Le parole che hai proferito non le ho mai udite, motivo per cui è stata finora molto oscurata la luce del mio intendimento e non ho abbracciato la Fede che mi insegna. Conosco già dai tuoi ragionamenti che questo è il cammino sicuro del dettato interiore della mia coscienza, poiché quello che finora ho seguito è stato confuso in quanto, sebbene mi si proponesse alla vista dell'anima una luce o una fiaccola che cercava di guidarmi, la mia cecità non si fermava davanti a quella, negandomi ai suoi splendori e restavo sempre nelle tenebre. Mi rivelava la vera libertà e io mi sottomettevo attraverso i miei gusti a una scandalosa tirannia, approvata solo da un mago bugiardo che non segue altra regola che quella del capriccio a danno del bene comune. Da questo stesso istante mi consegno alla tua volontà affinché mi conduca per il cammino certo della salvezza che riconosco essere unicamente nella legge che mi proponi". E dicendo questo si allontanò dal gruppo dei suoi e rimase con il Padre Tolo tra l'ammirazione e lo stupore di tutti; per il suo richiamo si unirono altri del popolo; cercò poi di convertirli il Padre Francisco García, intimo amico del Servo di Dio con il quale si era recato in questa Provincia e che cercò di aiutarlo in quell'impresa²⁶.

²⁶ *Ibidem*.



Fig. 1 – Mappa dell’Uruguay. Distribuzione dei territori indigeni nell’anno 1516 e rotta seguita da Giovanni Diaz de Solís, durante il suo viaggio alla scoperta delle terre della Banda Orientale. (S. Cordero, *Los Charrúas. Síntesis etnográfica y arqueológica del Uruguay*, p. 4).

L’episodio in sé, quantunque non fornisca notizie di interesse etnografico, si inserisce nel quadro dei contatti e dei rapporti che i padri gesuiti instaurarono con gli indigeni Guenoas e dei tentativi dei missionari di trasmettere il messaggio del Vangelo. In qualche modo, l’episodio testimonia l’azione evangelizzatrice dei padri sardo-iberici svolta non solo all’interno del villaggio di Santo Thomé, ma oltre i confini della comunità missionaria dove vivevano, allo stato tribale, gli indigeni Guenoas. Ma il racconto testimonia, evidentemente, anche le difficoltà incontrate dai missionari ad evangelizzare gli indi-

geni Guenoas, così come anche i Charrúas, i quali, come scrive Padre Gaetano Cattaneo, non avendo abitazione fissa, «vanno sempre vagabondi or qua or là; (...) il che è stato sempre un impedimento grandissimo alla lor conversione»²⁷. Altro elemento degno di nota è che l'area geografica della cosiddetta Missione Orientale, a nord dell'attuale Uruguay, tra Argentina e Brasile, costituiva una sorta di area di confine e, quindi, di passaggio, di incontro e scontro con le popolazioni Guenoas che si erano stanziati nel nord dell'attuale Banda Orientale, al confine con il Brasile, tra i fiumi Cuareim, Arapey e Uruguay, estendendosi sino ai territori brasiliani di Rio Grande do Sul²⁸; incontri e scontri che riguardarono anche i Charrúas, i quali, dalla costa del Rio de la Plata, da Punta Santa Maria al Rio San Salvador²⁹, si sarebbero spostati verso il nord-ovest del paese e nella sponda occidentale del Rio Uruguay, nella regione argentina di Santa Fe.

3. *Gli «Spartani d'America»: i Charrúas nelle descrizioni di Paolo Mantegazza raccolte nel libro Rio de la Plata e Tenerife. Viaggi e studj del 1867*³⁰

Tra il 1854 e il 1863, Paolo Mantegazza viaggiò quattro volte in America Latina, diretto prevalentemente in Argentina, dove trascorse la maggior parte del suo tempo, e da dove poi si mosse per visitare il Paraguay, il Cile, la Bolivia, il Brasile e, in minor misura, l'Uruguay³¹. Quest'ultimo paese non fu al centro delle attenzioni e degli interessi

²⁷ G. Cattaneo, *Lettera a un fratello, Dalla Riduzione di Santa Maria, Paraguay, 25 aprile 1730*.

²⁸ S. Cordero, *Los Charrúas. Síntesis etnográfica y arqueológica del Uruguay*, pp. 181-184.

²⁹ *Ibi*, p. 181.

³⁰ Il presente paragrafo, aggiornato nel testo e con l'ampliamento e l'aggiunta di nuove note, è parzialmente tratto da M. Contu, "Paolo Mantegazza e l'Uruguay: Montevideo, la colonia italiana e gli indigeni Charrúa", comunicazione presentata al Convegno internazionale *Paolo Mantegazza. Scienza e conoscenza alla scoperta di un'isola e del mondo*, Guspini – (provincia del M. C., Italia) 11 e 12 dicembre 2010.

³¹ Il primo viaggio di Mantegazza in terra americana fu compiuto tra il 1854 e il 1857. Seguirono altri viaggi nel 1858, nel 1862 e nel 1863.

dell'antropologo, rispetto ad altre aree geografiche dell'America meridionale, come emerge dalla lettura del libro *Rio de la Plata e Tenerife. Viaggi e studj*, pubblicato a Milano nel 1867³²; unico testo del Mantegazza selezionato e analizzato ai fini della nostra indagine, nel cui capitolo secondo vi sono dei riferimenti specifici sull'Uruguay, sulla capitale Montevideo³³ e sugli indigeni Charrúas.

L'opera *Rio de la Plata e Tenerife* è definita da Sandra Puccini una «sorta di "romanzo etno-geografico"»³⁴, ma anche «"romanzo dell'evoluzione"»³⁵, dove

La società latino-americana o, meglio, platense, diventa il terreno ideale per lo studio dell'evoluzione dell'umanità, dagli indiani d'America, che occupano il gradino più basso del processo evolutivo, ai colonizzatori e agli emigrati europei e, soprattutto, italiani

Questa società, «passando attraverso quella sorta di laboratorio genetico che sono gli incroci, le mescolanze, il meticciamento tra razze diverse»³⁶,

appare come la realizzazione del sogno dell'antropologo ottocentesco, impegnato soprattutto a sciogliere i problemi legati alla determinazione dell'appartenenza razziale e a collegare ogni gruppo umano sul suo *giusto* (perché *scientificamente* determinato) grado di civiltà³⁷.

Un sogno che però non è libero da giudizi «pervasi da innegabile razzismo», poiché convinto dell'indiscussa superiorità della razza

³² P. Mantegazza, *Rio de la Plata e Tenerife. Viaggi e studj*, Milano, Gaetano Brigola, 1867. Altre due edizioni dell'opera vennero pubblicate nel 1870 e nel 1876. Quest'ultima edizione, stampata a Milano dalla Libreria Editrice Gaetano Brigola, è quella consultata e citata ai fini della presente comunicazione.

³³ Per un'analisi dei riferimenti sull'Uruguay e su Montevideo contenuti nell'opera di Mantegazza, *Rio de La Plata*, si rimanda al saggio di M. Contu, "Paolo Mantegazza e l'Uruguay".

³⁴ S. Puccini, "I viaggi di Paolo Mantegazza tra divulgazione, letteratura e antropologia", p. 5.

³⁵ *Ibi*, p. 6.

³⁶ *Ibi*, p. 5.

³⁷ *Ibidem*.

bianca³⁸. Infatti, se da un lato Mantegazza sostiene che tutti gli uomini discendono da un unico Adamo e che esiste una sorta di fratellanza umana, per cui «l'indiano (...) è pur nostro parente» e il creolo «nostro fratello»³⁹, dall'altro afferma la poca sensibilità dell'Indiano, definito «poco intelligente, poco attivo», «superstizioso senz'essere religioso», «incapace di per sé a raggiungere un alto sviluppo di coltura»⁴⁰, più resistente al dolore rispetto all'europeo⁴¹, le cui attività e industrie «sono semplicissime» e la cui musica è «barbarissima»⁴². Non è un caso che anche il processo di costruzione delle nazionalità dei paesi latino-americani venga collocato all'epoca della conquista spagnola, senza considerare l'esistenza degli indigeni, come se tale processo fosse un carattere specifico degli americani di origine europea. Ad ogni modo, l'Indiano, nella scala umana, occupa un gradino più alto rispetto al Negro, definito «scimmia umanizzata»⁴³. Indiani come parenti dunque, ma anche come individui di poco superiori alle scimmie. «Contraddizioni – commenta Puccini - che sono parte intrinseca della scienza ottocentesca»; una scienza «nella quale il pregiudizio razzista si intreccia pur sempre alla considerazione dei *primitivi* come nostri antenati, inferiori oggi ma capaci anch'essi, in un futuro lontano, di ascendere fino alla *civiltà* grazie all'identità della mente umana e alla forza progressiva della legge evolutiva (magari indirizzata da un colonialismo dal volto umano)»⁴⁴.

Il libro inoltre riveste un certo interesse anche per l'immagine che esso diffonde in Italia sull'America Latina, sull'onda di altri significativi contributi pubblicati nel medesimo periodo⁴⁵; un'immagine che è

³⁸ *Ibi*, p. 13.

³⁹ P. Mantegazza, *Rio de la Plata*, p. 14.

⁴⁰ *Ibi*, p. 423.

⁴¹ *Ibi*, p. 424.

⁴² *Ibi*, p. 429.

⁴³ *Ibi*, p. 423.

⁴⁴ S. Puccini, "I viaggi di Paolo Mantegazza", p. 14.

⁴⁵ Tra i tanti contributi pubblicati sul tema, si segnalano i seguenti: Pietro Amat di San Filippo, *Bibliografia dei viaggiatori italiani*; Gaetano Branca, *Storia dei viaggiatori italiani*; Alessandro Litta Modignani, *Viaggi nell'America meridionale*, Pellegrino Strobel, *Viaggi nell'America meridionale effettuati negli anni 1865-1867*; Pietro Porro, *Da Genova al Gran Chaco e viceversa*. Si segnala, inoltre, un'opera di memorialistica di Paolo Mantegazza, *La società sud americana*. Per ulteriori approfondimenti bibliografici sull'argomento si rimanda ai lavori di Grazia Dore, *La Democrazia italiana e*

strettamente legata agli effetti del fenomeno migratorio italiano di fine Ottocento diretto nel Nuovo continente. Ecco perché questo lavoro può essere considerato a buon diritto una guida per chi si reca nella regione del Rio de la Plata, un «compagno dell'emigrante italiano» per aiutarlo a «cercare scienza, oro od emozioni (...)» e per guidarlo «attraverso le nebbie di un mondo nuovo»⁴⁶.

Fatta questa doverosa riflessione preliminare sull'opera *Rio de la Plata e Tenerife*, occorre sottolineare che il padre dell'antropologia italiana affronta l'argomento relativo alla "razza" degli indigeni Charrúas in poche righe, denotando una conoscenza poco approfondita, mediata con molta probabilità dalla lettura di testi che tendono più che altro a mitizzare la figura dell'indiano Charrúa, considerato un uomo primitivo robusto e valoroso, ma feroce, indomito e crudele, come gran parte degli indiani d'America nell'immaginario collettivo dell'Europa dell'Ottocento. Ciò si può spiegare col fatto che l'etnoantropologo, nel corso del suo primo viaggio in America Latina, trascorse poco tempo in Uruguay - come egli stesso confessa - forse spinto ad allontanarsene quanto prima a causa delle contrapposizioni partitiche e dell'instabilità politica che continuarono a regnare nella Banda Orientale diversi anni dopo la conclusione della Guerra Grande e che ai suoi occhi lo rendevano un paese poco sicuro. Un lasso di tempo, dunque, non sufficiente per raccogliere notizie e documentarsi sugli indigeni Charrúas tale da permettergli di avere un quadro un po' più realistico e aggiornato di questa etnia che, nel periodo della sua permanenza americana, era quasi del tutto estinta, ma non ancora definitivamente scomparsa. Ciò trova conferma anche nel fatto che nella descrizione dettagliata e completa che egli fa degli indigeni dell'America del Sud nel capitolo XXXVI del *Rio de la Plata e Tenerife* non trova spazio il popolo dei Charrúas - forse perché non esisteva più nella sua forma di vita tribale e, quindi, non più oggetto di studio - per il quale valgono le poche osservazioni che egli riporta nel secondo capitolo. Mancando un'analisi sistematica, parla dei

l'emigrazione in America; e Marcello Carmagnani, Giovanni Casetta, "La imagen de América en Italia en los siglos XIX y XX", in *Estudios Latinoamericanos* (Buenos Aires), vol. 6, p. I, pp. 55-62, consultato in <http://www.ikl.org.pl/Estudios/EL06-1_03_carmag.pdf> (17 settembre 2011).

⁴⁶P. Mantegazza, *Rio de la Plata*, p. 16.

Charrúas come di un popolo autoctono che abitava la regione argentina di Entre Rios ai tempi della conquista spagnola, ma anche le aree geografiche dei vicini paesi (dell'Uruguay e del Rio Grande do Sul) che l'antropologo però non cita.

L'Entrerios era popolato ai tempi della conquista da una razza robusta e valorosa, che si estendeva anche nei paesi vicini e che, incominciando a divorare Solís⁴⁷, lo scopritore del fiume Argentino, diede per molti anni serie inquietudini agli Spagnuoli⁴⁸.

Effettivamente, i Charrúas popolavano un'area geografica che si estendeva da Entrerios all'Uruguay e, in minor misura, nel Brasile del Sud. Nella Banda Orientale, all'epoca della conquista, occupavano la fascia costiera che dall'estuario del Rio Uruguay si estendeva sino alla regione di Rocha e ai confini con il Brasile, tant'è che quella fascia di terra costiera, in molti documenti antichi, viene chiamata *Banda de los Charrúas*⁴⁹. Questo popolo indigeno, già classificato agli inizi dell'Ottocento, in base ai suoi caratteri fisici, da Alcide d'Orbigny⁵⁰, apparteneva secondo José Imbelloni, alla razza "pámpida"⁵¹ che comprendeva gli indigeni dell'area della Pampa, della Patagonia e di una parte della Terra del Fuoco, ma anche quelli di una ristretta zona del Mato Grosso brasiliano e dei boschi e della savana del Chaco.

Dediti alla caccia, alla raccolta e alla pesca, i Charrúas non conoscevano l'agricoltura. Dopo l'introduzione del cavallo da parte degli

⁴⁷ In realtà, il navigante spagnolo Juan Díaz de Solís, scopritore del Rio de la Plata, che egli chiamò Mar Dolce, non fu ucciso da indiani di etnia Charrúa, ma da indios Guarani che popolavano anch'essi parti del territorio dell'attuale Uruguay. (In questo senso Renzo Pi Hugarte, *Los indios del Uruguay*, Montevideo, p. 212, alla voce Solís, Juan Díaz de).

⁴⁸ P. Mantegazza, *Rio de la Plata*, p. 59.

⁴⁹ P. Hugarte, *Los indios del Uruguay*, p. 54.

⁵⁰ Con riferimento alla trattazione delle popolazioni indigene dell'Uruguay al momento della conquista da parte di Alcide Desaline D'Orbigny, si veda *L'Homme Américain*, vol. IV.

⁵¹ Per notizie più dettagliate sulle caratteristiche delle cosiddette *poblaciones pámpidas*, si veda il saggio di J. Imbelloni, "De historia primitiva de América: los grupos raciales aborígenes", año II, 1957, n. 2, più volte citato in P. Hugarte, *Los Indios del Uruguay*.

Spagnoli, già dal XVI secolo, la loro cultura, così come quella dei Tehuelche, i cacciatori nomadi del tavoliere steppico della Patagonia, e dei Puelche e dei Querandì della Pampa argentina, cambiò sostanzialmente. I cacciatori pedestri delle pianure dell'Argentina e dell'Uruguay e del tavoliere patagonico «si trasformarono – come scrive Otto Zerries – in nomadi equestri, mantenendo però la caccia quale attività economica fondamentale»⁵². Poi, «all'inizio del secolo XVIII, questi gruppi indigeni [furono] logorati dalla lotta senza quartiere condotta per due secoli contro gli Spagnuoli»⁵³. Affinata, grazie all'impiego del cavallo, l'arte della guerra, i Charrúas conservavano le teste tagliate dei nemici come trofei, mentre i crani erano usati come boccali. I prigionieri di guerra (donne e bambini), invece, venivano integrati nella tribù⁵⁴.

Agli inizi dell'Ottocento⁵⁵, i Charrúas, le cui doti militari erano note e la cui fama sconfinerà nel mito, parteciparono alla guerra d'indipendenza contro la Spagna⁵⁶, appoggiando il processo di emancipazione orientale promosso e guidato dall'eroe nazionale José Gervasio Artigas⁵⁷, unico *caudillo* dell'indipendenza che riconobbe i diritti degli indigeni⁵⁸.

⁵² O. Zerries, "Popoli e culture marginali del Sudamerica", vol. IV.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibi*, p. 749.

⁵⁵ Sotto il profilo etno-antropologico e con specifico riferimento ai Charrúas dell'Ottocento, risulta di particolare interesse il saggio di E. Acevedo Díaz, "Etnología indígena – La raza Charrúa a principios de este siglo".

⁵⁶ I lavori storici più completi sulle guerre sostenute dai Charrúas, prima, durante e dopo l'indipendenza, sono, con molta probabilità, quelli di E. Acosta y Lara, *La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental (período hispánico)*; e *La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental (período patrio)*. I due volumi sono stati riproposti successivamente da Idem., *La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental*, Tomo I, *Período Hispánico*, e Tomo II, *Período Patrio*.

⁵⁷ La bibliografia sulla figura e sull'attività politica di Artigas è molto ampia. In questa sede, ci limitiamo a segnalare il contributo di M.J.B. Cayota Zappettini, *Artigas y su derrota: ¿frustración o desafío?*.

⁵⁸ José Artigas in una lettera inviata a José de Silva, governatore di Corrientes, riferendosi agli indigeni, ne parla nei seguenti termini: «Yo deseo que los indios, en sus pueblos, se gobiernen por sí, para que cuiden sus intereses como nosotros de los nuestros». (J. Artigas, *Lettera a José de Silva, Cuartel de Santa Fé, 3 de Mayo de 1815*; ora in Cayota Zappettini, *Artigas y su derrota: ¿frustración o desafío?*, p. 732). La vicinanza di Artigas agli indios trova conferma anche dal fatto che nel 1816 egli adottò

I Charruas – scrive Mantegazza – erano feroci, indomiti e crudeli, e tutti gli storici li hanno chiamati gli Spartani d’America. Barco, nel canto decimo di un poema poco noto, li descrive a meraviglia in quei versi:

“La gente que jamas fué conquistada
Que a todo el mundo junto no temia,

.....

En guerras y batallas belicosa
Osada y atrevida en gran manera”.

*Il popolo che non fu mai conquistato,
che non temeva tutto il mondo riunito*

.....

*bellicoso in guerra e nelle battaglie,
ardito e intrepido sopra ogni credere⁵⁹.*

Agli inizi degli anni trenta del XIX secolo, il primo presidente dell’Uruguay, Fructuoso Rivera, pianificò, con argomentazioni di tipo razzista, il loro sterminio che si concretizzò l’11 aprile 1831 attraverso un inganno: fatti riunire gli indigeni dell’etnia Charrúa a Salsipuedes, una località nel centro del paese - in tutto circa 400 persone - vennero massacrati, senza via di scampo, oltre 40 uomini, lasciando sul terreno diversi feriti⁶⁰. Le donne e i bambini, ma anche diversi anziani e i feriti, catturati subito dopo, vennero condotti a Montevideo dopo un tragitto a piedi di quasi 300 chilometri, e assegnati a

uno scudo attorniato da piume indigene e attraversato da una lancia charrúa, un arco e una faretra con due frecce (cfr. A. Barrios Pintos, *Los aborígenes del Uruguay. Del hombre primitivo a los últimos charrúas*, p. 57).

⁵⁹P. Mantegazza, *Rio de la Plata*, p. 59.

⁶⁰ Sul massacro di Salsipuedes, si rimanda ai lavori di E. Acosta y Lara, “Salsipuedes 1831 (Los protagonistas)”, vol. XXVI; E. Acevedo Díaz, *Épocas militares en los países del Plata (primer tercio del siglo XIX)*. Si segnala, infine, il lavoro di J.E. Picerno, *El genocidio de la población charrúa: documentación y análisis*, dove l’autore riproduce diversi documenti inediti, in particolare alcune lettere di Fructuoso Rivera, dalle quali emerge in maniera chiara e inequivocabile la volontà, da parte del primo presidente dell’Uruguay, di pianificare e di mettere in pratica lo sterminio del popolo Charrúa.

famiglie della capitale in condizioni di semischiavitù⁶¹, dove finirono per mischiarsi con il resto della popolazione⁶².

Scrive Fernando Klein in un suo saggio *Desaparecido Artigas*:

del escenario político rioplatense, no hubo ya barreras para el exterminio del indígena. Los enfrentamientos, que tuvieron su culminación en “Salsipuedes”, formaron parte de un “programa” de erradicación del indio como una forma de “barbarie” que impedía el “progreso” del naciente país. (...). El enfrentamiento, matanza, llevada a cabo a orillas del arroyo Salsipuedes (...) fue cuidadosamente planificada: se utilizó como excusa armar una supuesta incursión a Brasil para arrear ganado⁶³.

Due anni dopo la strage, nel 1833, cinque Charrúas vennero portati in Francia. Quattro di loro, il *cacique* (capo tribù) Vaimaca Perú (che aveva partecipato alle lotte per l'indipendenza dell'Uruguay agli ordini di Artigas), Senaqué, Laureano Tacuabé e sua moglie Micaela Guyunusa⁶⁴, consegnati a François de Curel, saranno esibiti al pubblico all'interno di un circo come rari esemplari di animali esotici, per

⁶¹ Cfr. A. y Lara, *La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental (período patrio)*, pp. 59-62. Si fa presente, inoltre, che Antonio Felipe Díaz (La Coruña, 1789 - Montevideo, 1869), alto ufficiale di origine spagnola al servizio dell'Uruguay, durante il processo di emancipazione della Banda Orientale, ebbe modo di conoscere gli indigeni Charrúas come egli stesso afferma nelle sue *Memorias* - oggi custodite presso l'Archivo General de la Nación di Montevideo - prima dell'eccidio di Salsipuedes, ma anche dopo il massacro quando afferma di aver avuto al suo servizio «tres charrúas en el Salto del Uruguay durante la guerra de nueve años (1843-1851) los que empleaba como descubridores del enemigo, para cuyo servicio eran muy aptos. Las madres de éstos – agrega – ya ancianas, poseían el castellano lo bastante como para contestar a mis preguntas», citata in P. Hugarte, *Los indios del Uruguay*, p. 197, alla voce *Díaz, Antonio Felipe*. Lo stesso P. Hugarte commenta questo episodio nei seguenti termini: «Es indudable que los últimos informantes de Díaz eran sobrevivientes de la masacre de 1831 y probablemente habían integrado el conjunto de los que como presa de guerra fueron llevados a Montevideo, entregándose las mujeres y los niños a diversas familias, en tanto los hombres eran colocados en cuarteles», in *Ibidem*.

⁶² *Los descendientes de Charrúas*, p. 23.

⁶³ F. Klein, “El destino de los indígenas del Uruguay”, p. 8.

⁶⁴ In stato interessante, il 13 settembre 1833, diede alla luce una bambina, concepita prima della sua partenza dall'Uruguay.

la gioia degli spettatori di Parigi⁶⁵. «Allá – scrive Renzo Pi Hugarte – fallecieron miserablemente»⁶⁶. Il quinto e ultimo Charrúa invece, Ramón Mataojo, consegnato al capitano Luís Barral, morì quasi subito, non avendogli consentito l'ufficiale di marina di farlo sbarcare⁶⁷.

⁶⁵ Cfr. P. Rivet, "Le Derniers Charruas", pp. 5-117; e Darío Arce Asenjo, "Nuevos datos sobre el destino de Tacuavé y la hija de Guyunusa".

⁶⁶ P. Hugarte, *Los indios del Uruguay*, p. 147. Il 16 luglio del 2002, i resti del cacique Vaimaca Perú, il cui corpo venne mummificato dopo la sua morte, vennero portati a Montevideo, rendendo giustizia, a distanza d'anni, alla figura di un uomo che si presentava nella sua duplice veste di capo tribù dell'etnia charrúa e di eroe di tante battaglie condotte nel quadro del processo di emancipazione della Banda Orientale.

⁶⁷ *Ibi*, p. 147.



VISITE DES QUATRE ACADEMIES AUX SAUVAGES CHARRUAS,

par M. Léon Gozlan.



es Charruas n'ont pas obtenu à Paris le succès des Osages; c'est qu'ils sont arrivés les derniers. La curiosité était émuée en matière de sauvages. C'est peu de venir de loin, du fond de l'Amérique, du bout de la terre, il faut se produire à temps. Personne n'est dispensé de l'a-propos sur la scène du monde, pas même les antropophages.

Cette espèce de partialité est pourtant injuste; les Charruas méritaient mieux. Physiquement plus beaux, historiquement plus remarquables que leurs concurrents de l'Ohio, les Charruas offrent, aux investigations des savans et à la curiosité des gens du monde, un sujet précieux d'étude et d'observation. Ils représentent la dernière famille des races primitives du nouveau monde à jamais éteintes.

Dès que j'appris leur arrivée en France, en même temps que leur résidence transitoire aux Champs-Élysées, allée d'Antin, j'eus hâte de les voir. Ils descendaient à peine de voiture. Leur conducteur en France, officier distingué dans notre marine, qui a séjourné plusieurs années dans le Paraguay, dont il a dressé des cartes fort neuves, daigna me donner d'abord quelques détails sur les difficultés qui s'étaient présentées pour transporter les Charruas du Havre, point de leur débarquement, à Paris, théâtre de leur gloire. Une voyageuse parisienne, une modiste peut-être, qui ne s'attendait guère, en arrêtant sa place dans la diligence de Paris, à se trouver en compagnie de quatre sauvages, presque nus, à l'odeur de ménagerie, aux doigts crochus, à la voix gutturale, au nez tatoué, renonça d'épouvante à l'agrément d'une société qui aurait fait les délices des Humboldt et des Klapproth, pour monter, au grand sacrifice de sa place d'intérieur, sur le dos de l'impériale. Jamais le conducteur ne voulut lui remettre le prix de sa place, sous prétexte que cette incommodité n'avait pas été prévue par les réglemens d'administration, et que d'ailleurs le jeune guerrier Charrua avait proposé de lui céder le coin.

Eux-mêmes, peu habitués dans les Pampas à ce genre de locomotion, souffrirent des tortures inouïes à se sentir ballottés entre le sapin et le cuir; ils demandèrent plusieurs fois en grâce la liberté de continuer la route à pied. Ils maudissaient une civilisation qui, au lieu de laisser à

l'homme l'exercice de ses jambes, le racornissait dans une cage étroite, entre quatre murs chancelans. Qu'auraient-ils dit des chemins de fer?

Entre autres détails, j'appris encore qu'à peine descendus dans leur nouveau logement, les Charruas se plaindrent beaucoup de la disette d'eau-de-vie où on les laissait. Inintelligibles pour tout le monde, il leur était difficile de se procurer de l'eau-de-vie sans l'intermédiaire de leur conducteur. Ils trouvèrent un autre moyen: un très-haut peuplier, planté contre le mur de séparation qui s'élevait entre le clos où ils étaient et l'atelier de M. Lepage, armurier, les servit admirablement; le jeune guerrier grimpa comme un chat, sur le peuplier; et du haut de cette vigie, d'où il découvrit Paris sans y abaisser son regard, il jeta quelque menue monnaie aux ouvriers du tir, qui, comprenant d'instinct ce que l'instinct sollicitait d'eux, lui renvoyèrent en retour et de toute volée une gourde d'eau-de-vie. La civilisation et la barbarie s'étaient comprises au moyen de la langue universelle: l'eau-de-vie, ce lien de toute civilisation, après les Bibles protestantes.

Sans être préparé à cette nouvelle, j'appris ensuite, avec un sentiment mêlé de respect et de frayeur, que les quatre académies, représentées chacune par une députation de trois membres, en tout douze savans, étaient tombées sur le même jour que moi pour dresser leur lumineux rapport sur les Charruas. Je fus sur le point de remettre à plus tard la satisfaction promise à ma très-ignorante avidité de connaître les sauvages de l'Uruguay et du Parana. Mon amour-propre allait souffrir, autant que mon intelligence devait gagner, à me trouver presque seul au milieu de célèbres physiciens, de célèbres anatomistes, de célèbres peintres, de célèbres naturalistes, de célèbres philosophes, de célèbres littérateurs (car la littérature avait aussi son ambassadeur scientifique), qui, tous ensemble et chacun séparément, traiteraient, ceux-ci des mystères des migrations des peuples, ceux-là des questions d'origine; les uns de la racine des idiomes, les autres des ténèbres de la phrénologie. A coup sûr les Charruas n'auraient pas été plus tremblans que moi, s'ils avaient prévu la thèse à laquelle ils allaient être soumis. Pour comble de malheur l'attente fut longue. Un académicien marcha solennellement. Que sera-ce lors-

Fig. 2 M. Léon Gozlan, "Visite des quatre académies aux sauvages Charruas", in *Musée des Familles*, n. 5, 31 octobre 1833, p. 33.

Forse, con l'esclusione delle donne e dei bambini e di qualche adulto di sesso maschile, portati a Montevideo, non superavano il centinaio gli indigeni Charrúas che, non recandosi o non trovandosi nei paraggi di Salsipuedes, riuscirono a salvarsi⁶⁸, preservando, ancora per poco tempo, la propria libertà. Questo ultimo gruppo di Charrúas, «permaneció oculto detrás de apellidos hispánicos, refugiados en casas de amigos, en el "monte sucio", o emigrando al Brasil y otras tierras»⁶⁹. «Il mio ottimo amico Cuneo – scrive infatti Mantegazza – vide gli ultimi Charrua nella guerra del Rio Grande do Sul⁷⁰, alla quale presero parte come mercenari. Essi passavano le notti del campo giocando alle carte quanto possedevano, e bevendo in grande tazze di zucca una quantità straordinaria di mate (*Ilex paraguayensis*)»⁷¹.

Nella metà degli anni Cinquanta, «en la margen del arroyo Malo en Tacuarembó vivían unos 20 Charrúas, entre ellos el cacique Sapé [...]»⁷². Così, gli ultimi Charrúas sopravvissero per diversi anni ancora⁷³, anche se essi scomparvero come popolo indigeno qualche tempo dopo il duro colpo assestato loro nell'eccidio di Salsipuedes.

⁶⁸ *Los descendientes de Charrúas*, p. 23.

⁶⁹ F. Klein, "El destino de los indígenas del Uruguay", p. 10.

⁷⁰ Si tratta della guerra farroupilha combattuta tra gli indipendentisti repubblicani del Rio Grande do Sul e l'Impero del Brasile nel decennio 1835-1845, alla quale partecipò, negli anni 1837-1838, Giuseppe Garibaldi, per sostenere la causa dei rivoluzionari riograndesi.

⁷¹ P. Mantegazza, *Rio de la Plata*, p. 59. Gli uruguaiani sono oggi tra i più grandi bevitori di mate al mondo, costume che hanno ereditato non dagli europei ma dagli indigeni Charrúas. Non a caso si suole affermare che «en mate que se brinda no se lo oye [el charrúa] pero está». Mantegazza dedica il capitolo VII del libro *Rio de la Plata e Tenerife* alle proprietà di questa bevanda, appunto il mate, ottenuta dall'infusione delle foglie dell'*Ilex*. (Cfr. *Ibi*, pp. 98-109).

⁷² *Los descendientes de Charrúas*, p. 23. Il cacique Sapé, scampato alla strage di Salsipuedes, si trasferì in Brasile, con un pugno di altri Charrúas, protetti dai repubblicani riograndesi. Agli inizi degli anni cinquanta si trasferì in Uruguay, nella regione di Tacuarembó, unitamente a un piccolo gruppo di Charrúas. Scampato a una epidemia di vaiolo che decimò gli indigeni, morì avvelenato qualche anno dopo il 1860 (cfr. A. Barrios Pintos, "Caciques Charrúas en territorio Oriental", pp. 88-89).

⁷³ Sul tema cfr. E.F. Acosta y Lara, "Un linaje charrúa en Tacuarembó (a 150 años de Salsipuedes)", pp. 13-30.

Anche Giuseppe Garibaldi, nel periodo che trascorse in America Latina e Uruguay (1836-1848), come scrive nelle sue *Memorie*, ebbe contatti con gli ultimi rappresentanti indigeni della Repubblica Orientale. Il 19 maggio del 1846, il giorno prima che l'eroe dei due mondi lancia l'attacco vittorioso sul Daymán, nei pressi della città di Salto, contro le forze nemiche, si avvale del prezioso aiuto di una guida locale per spiare la posizione del campo avversario. Con molta probabilità, si trattava di un individuo appartenente all'etnia Charrúa, il:

capitano Paolo, americano indigeno, cioè di quella razza infelice, donna [padrona] del Nuovo Mondo prima dell'invasione dei predoni europei, gente che conserva sempre una peculiare pratica dei suoi campi nativi⁷⁴.

In un altro passo delle sue *Memorie*, l'eroe dei due mondi, nel descrivere gli «immensi ed ondulati campi orientali»⁷⁵ e nell'affermare che il «creolo conserva la superficie di questo suolo come gliela lasciarono gli indigeni, distrutti dagli Spagnoli»⁷⁶, scrive anche di aver visto «l'ultima famiglia Chanua [Charrua] mendicare un pezzo di pane nei nostri accampamenti»⁷⁷.

I Charrúas e altri popoli indigeni dell'America del Sud si estinsero a causa dell'opera di distruzione alla quale «concorsero con eguale alacrità – annota Mantegazza in un altro capitolo della sua opera – Europei e indigeni. [...]»⁷⁸. Questi ultimi – prosegue l'antropologo – «contribuirono e contribuiscono largamente alla loro distruzione: i pessimi alimenti, l'ubriacchezza subito appresa da noi e portata fino

⁷⁴ G. Garibaldi, *Memorie*, p. 173. (Il testo è conforme a quello delle *Memorie di Giuseppe Garibaldi nella redazione definitiva del 1872*, a cura della Reale Commissione.

⁷⁵ *Ibi*, p. 22.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ G. Garibaldi, *Memorie*, Edizione diplomatica dall'autografo definitivo, Ernesto Nathan, (a cura di), p. 21. Cfr., inoltre, G. Carotenuto, "L'Eroe dei due mondi: Giuseppe Garibaldi in America Latina", <<http://www.gennarocarotenuto.it/1190-leroe-dei-due-mondi-giuseppe-garibaldi-in-america-latina/>> (20 maggio 2012) già pubblicato dalla rivista *Latinoamerica*, anno XIX, n. 68, del settembre-dicembre del 1998.

⁷⁸ P. Mantegazza, *Rio de la Plata*, p. 430.

ad ucciderli; infine l'infanticidio che in molti di essi è consuetudine e legge»⁷⁹. Sulla base di tutto ciò:

è facile capire perché in poco più di tre secoli tante nazioni siano sparite. Voi non trovate più né i Charruas, né i Yaros, né i Bohanes, né i Chanos, né i Minuanes, né i Querandis, né tanti altri⁸⁰.

Oggi, i caratteri antropologici dei Charrúas si conservano nella popolazione rurale dell'Uruguay, soprattutto tra i *gauchos*, i pastori di mandrie a cavallo. Il *gaucho* – come scrive Osvaldo Crispo Acosta – «è la trasformazione lenta dell'europeo, dello spagnolo isolato nella campagna, che va diffondendosi gradualmente per ogni villaggio, sempre più lontano»⁸¹.

Il suo nemico numero uno è l'indio. Ma [a] poco a poco questi due avversari mescolano il loro sangue. Dalla donna india, schiava di fatto, nella casa dell'europeo, nasce il creolo; ma la casta spagnola predomina: i meticci cercano l'amore preferibilmente con le spagnole, gli spagnoli, quando ci sono le meticcie, rifiutano le indie. Così lentamente si forma un nuovo tipo: è il gaucho che [...] nell'Uruguay, appena presenta segni lievi dell'indio primitivo⁸².

«I Charruas – scrive Mantegazza, quasi a modo di conclusione - non volendo sentire il giogo della civiltà, furono distrutti poco a poco e sparirono dalla faccia della terra, lasciando pur sempre la loro goccia di sangue nella generazione attuale.»⁸³

⁷⁹ *Ibi*, pp. 430-431.

⁸⁰ *Ibi*, pp. 431-432.

⁸¹ O. Crispo Acosta "Lauxar", *La poesía gauchesca. Le origini e il gaucho Martín Fierro*, pp. 28-29.

⁸² *Ibi*, p. 28.

⁸³ P. Mantegazza, *Rio de la Plata*, p. 59. In base al censimento delle famiglie realizzato nel 2006 dall'Istituto Nazionale di Statistica è emerso che 115.118 persone, pari al 4,5% dell'intera popolazione dell'Uruguay, si identificano come indigeni. Inoltre, uno dei fattori genetici in base al quale è possibile stabilire l'origine *charrúa* degli attuali abitanti orientali è costituita dalla comparsa, all'atto della nascita, della cosiddetta «mancha mongólica» (macchia mongolica), una sorta di lesione della pelle poco al di sopra dell'osso sacro, che scompare dopo circa due anni e che, in alcuni casi, rimane per tutta la vita. In particolare, negli ospedali di Tacuarembó, rispetto a quelli di Montevideo, si sono registrate le percentuali più alte di nuovi nati che

4. *Conquistatori e indigeni nel racconto storico* Delle vicende dell'America Meridionale, e specialmente di Montevideo nell'Uruguay [...] del 1879 di Giovanni Battista Brignardello

Il volume del prof. Brignardello, membro della Società di Storia Patria di Genova, è successivo a un suo precedente scritto, *La Repubblica Orientale dell'Uruguay all'esposizione di Vienna*, edito a Genova nel 1874⁸⁴. In quest'ultimo scritto, così come in *Delle vicende dell'America Meridionale, e specialmente di Montevideo nell'Uruguay pel Prof. G.B. Brignardello. Memoria letta alla Società Ligure di Storia Patria di Genova il 5 e 19 Luglio 1878*⁸⁵, oggetto della nostra indagine, l'autore non mostra alcun interesse per una trattazione autonoma delle popolazioni indigene della Banda Orientale. Infatti, egli ne parla incidentalmente, in quanto i Charrúas, i Guenoas, e i Minuanes si inseriscono nel quadro delle lotte condotte dagli europei per la conquista delle terre abitate dalle quelle popolazioni nel corso dei secoli XVI-XVIII. Da un lato, l'interesse di Brignardello consiste nel mettere in risalto la presenza genovese o, meglio, ligure, in quella lontana terra, sottolineando come, nel 1726, tra i fondatori della città di Montevideo vi fosse anche il genovese Giorgio Burgués (Borghese), – che ricoprì, tra l'altro, importanti cariche amministrative – accompagnato da sua moglie Maria Carrasco e da altri quattro membri della famiglia⁸⁶. Dall'altro, il docente ligure è interessato a mettere in risalto i rapporti commer-

presentano la «mancha mongólica», segno evidente dell'alto grado di mescolanza che si è realizzata nella città di Tacuarembó e nell'omonimo dipartimento. (Con riferimento alle ricerche condotte in alcuni ospedali di Montevideo sulla presenza nei nuovi nati della «mancha mongólica», cfr. M. Sans, F. Garzón Mañe, R. Kolski, "Presencia de la mancha mongólica en recién nacidos en Montevideo" vol. 53, n. 3; e M. Sans, "La mancha mongólica como indicador racial en Montevideo", vol. I, n. 1. Cfr., inoltre, *Los descendientes de Charrúas*, pp. 24-25. Si vedano, infine, i dati relativi ad alcune indagini condotte negli ospedali di Tacuarembó riportati nell'articolo "Nación Charrúa Artiguista" e pubblicato sul sito <www.chancharrua.wordpress.com> (25 settembre 2011).

⁸⁴ G.B.Brignardello, "La Repubblica Orientale dell'Uruguay all'esposizione di Vienna [...]".

⁸⁵ Idem, *Delle vicende dell'America Meridionale, e specialmente di Montevideo nell'Uruguay pel Prof. G.B. Brignardello. Memoria letta alla Società Ligure di Storia Patria di Genova il 5 e 19 Luglio 1878*, pp. 56.

⁸⁶ *Ibi*, pp. 31-40.

ciali tra l'Italia e l'Uruguay (e a favorirne il loro sviluppo), attraverso la pubblicazione di alcune tabelle contenenti dati statistici sulle importazioni e sulle esportazioni, e sulle consistenti rimesse degli emigrati italiani tra il 1867 e il 1877. Non a caso, scrive che non è solo nel campo delle attività commerciali e dell'agricoltura «che noi abbiamo in quelle lontane provincie d'America cittadini integri, i quali onorando la patria comune per l'incontaminata operosità occupano colà un grado elevato nella società, ma altri ve ne hanno che acquistarono celebrità nell'esercizio delle più nobili discipline»⁸⁷. Pertanto, l'emigrazione – secondo Brignardello – poteva divenire un fattore di sviluppo a certe condizioni e con una maggiore attenzione del legislatore italiano, sino a quel momento assente. «La fonte di ricchezza aperta al nostro paese mediante l'emigrazione potrebbe essere a noi apportatrice di più utili e fecondi benefici, se si ponesse riparo a un vuoto che, secondo il mio debole avviso, esiste nelle nostre leggi»⁸⁸.

Nonostante l'interesse principale dell'autore fosse quello di favorire un maggior sviluppo dei rapporti commerciali tra Uruguay e Italia, auspicando un intervento più incisivo delle autorità italiane, soprattutto in campo legislativo, tali da rendere «più amichevoli e vantaggiosi i rapporti fra noi e il nuovo mondo»⁸⁹, abbiamo ritenuto opportuno segnalare il contributo di Brignardello perché la storia della conquista della Banda Orientale, che egli tratta nelle prime pagine del suo lavoro, offriva la possibilità al lettore italiano di fine Ottocento di ricevere, comunque, alcune informazioni sulle popolazioni autoctone. Certo, gli indigeni, ovvero i «selvaggi», come egli li definisce in un suo passo⁹⁰, venivano visti come un ostacolo all'avanzata europea e al progresso civilizzatore di cui gli europei si facevano portatori, ma è anche vero che nella sua visione eurocentrica degli eventi narrati, i Charrúas, i Guenoas, i Minuanes e gli altri indigeni trovano una loro precisa collocazione nella storia dell'Uruguay.

«Selvaggi» vengono definiti gli indigeni che nel 1516 uccisero Giovanni Diaz de Solis e che condussero prigioniero l'alfiere Francesco

⁸⁷ *Ibi*, pp. 53-54.

⁸⁸ *Ibi*, p. 55.

⁸⁹ *Ibi*, p. 56.

⁹⁰ *Ibi*, p. 7.

Puerto⁹¹. Nel 1526, il veneziano Salvatore Caboto, alla guida di una spedizione nell'area del Plata per conto della Corona di Spagna, completò l'opera del Solis, «poiché rimontando il fiume della Plata fino al Paraguay, diede nome ai luoghi visitati, fissò i punti astronomici, eresse fortini a difesa dei luoghi conquistati, anche combattendo con quelle tribù selvaggie»⁹². Ma è nel corso degli anni settanta del XVI secolo che i conquistatori spagnoli si scontrarono con l'ostilità e la forte resistenza dei «selvaggi» e, in particolare, degli indigeni Charrúas. Brignardello, infatti, propone alcuni episodi degli anni 1573-1576. Alla morte di Gonzalo Mendoza, governatore del Plata, la vasta area geografica che comprendeva l'Argentina, l'Uruguay e il Paraguay, ebbe inizio uno scontro tra Francesco de Vergara e Giovanni Ortiz de Zarate che aspiravano, entrambi, alla carica di governatore del Plata. Nello scontro furono coinvolte diverse tribù di indigeni. Giovanni Garay – legato a Pietro Ferdinando La-Torre, primo vescovo del Paraguay, che sosteneva la candidatura di Vergara – dopo aver fondato, il primo novembre 1573, la città di Santa Fé, tese a mantenere buoni rapporti con le popolazioni autoctone.

Le relazioni di Garay cogli'indiani furono per qualche tempo cortesi, che difettan[d]o egli di viveri, gli furono provvisti dal cacico Zapicán, celebre nella storia della conquista. Breve fu però l'amicizia: perché avendo i Charrúas fatto prigioniero uno degli spagnoli, costoro per rappresaglia presero Abayubà nipote di Zapicán; e quantunque dipoi avvenisse lo scambio dei due prigionieri, cionondimeno gli'indiani rotta ogni relazione cogli europei, dichiararono loro la guerra. Gli spagnoli risposero anch'essi colle armi; ma soperchiati dalla terribile e numerosa tribù dei Charrúas, guidata dallo stesso Zapicán, da Taboba, da Abayubá e altri valorosi cacichi, furono obbligati a battere in ritirata dopo aver sofferto sensibili perdite. Profittando della notte gli spagnoli s'imbarcarono lasciando il campo in potere dei figli di quel paese che sì valorosamente avevano difeso, i quali incendiarono il fortino costruito dagli spagnoli. Dopo avere naufragato in più luoghi, in uno dei quali Garay fu salvato dagli indiani a lui fedeli, egli pose piede a terra e continuò il suo cammino all'imboccatura di San Salvador. Ma i valorosi Charrúas non gli danno quartiere e tornano nuovamen-

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibi*, p. 8.

te ad assalirlo. Garay radunata la sua gente impegna una zuffa micidiale. I selvaggi caricano con gran forza e vigore gli spagnoli, ma sono respinti valorosamente da questi perché più istruiti nell'arte della guerra; gl'indiani combattendo riuniti in masse informi, senza ordine, disciplina e strategia, patirono facilmente una grande strage. La morte però non li spaventa, né il vedere diradarsi le file dei compagni, che anzi raddoppiano di ardore, e muovono all'assalto più fieri di prima, facendo prove di gran valore Zapicán, Taboba e Abayubá; ma questi due ultimi cadono finalmente estinti in difesa del suolo natio. Allora Zapicán si slancia come un leone sui nemici allo scopo di vendicare la morte dei compagni, ma anch'esso muore combattendo contro gli usurpatori della patria. Più di duecento cadaveri furono trovati sul campo; lo stesso Garay si ritirò ferito al petto; ma risanato si unì a Zarate, il quale aiutato dai Guaranis, che furono consigliati dal cacico Yamandù, nel 1574 fondarono la città di San Salvador, confermando così il nome dato a quel luogo da Cabotto⁹³.

Due anni dopo, nel 1576, San Salvador venne abbandonata a causa di «intestine discordie causate dai cattivi trattamenti di Z[a]rate»⁹⁴, tant'è che lo stesso morì avvelenato dai suoi nemici. Prima di morire nominò suo luogotenente il nipote Diego Mendieta, appena ventenne, poi divenuto quarto governatore del Plata. Costui, però, «colle sue cattive e violente maniere fu cagione di molti e gravi danni; specialmente lasciò in abbandono la popolazione della nascente città di San Salvador, la quale battuta dai continui assalti dei Charrúas dovette nel 1576 ritirarsi al Paraguay»⁹⁵.

Nel 1580, il capitano generale Garay ripopolò Buenos Aires che era stata abbandonata. Tentò di instaurare rapporti amichevoli con gli indigeni, ma dovette scontrarsi con i Querandis che gli mossero guerra. Questi vennero sconfitti «e fece di loro tale strage che anche oggi il campo ove furono sconfitti chiamasi *Matanza*»⁹⁶. Garay, credendo di aver sottomesso le popolazioni indigene, nel 1584 visitò «le provincie a lui soggette, ed essendosi fermato a pernottare alle rive del Paraná, fu improvvisamente assalito dalla tribù dei Minuanes, i

⁹³ *Ibi*, pp. 15-16.

⁹⁴ *Ibi*, p. 16.

⁹⁵ *Ibi*, p. 17.

⁹⁶ *Ibidem*.

quali l'uccisero insieme a 40 dei suoi compagni, recando i pochissimi salvati la triste notizia a Santa Fè»⁹⁷.

I successori di Garay – afferma Brignardello – «continuarono la conquista; ma non trovo fatti importanti da narrare, se non quelli di Hernandarias de Saavedra»⁹⁸. Costui⁹⁹, infatti, sconfitto dalle tribù indigene dell'Uruguay, cambiò strategia nei loro confronti. Rinunciò all'uso delle armi proponendo al governo di Madrid di sottomettere «quelli animi rozzi colla religione cristiana»¹⁰⁰. Ottenuto il consenso con decreto del 30 gennaio 1609, giunsero i primi missionari gesuiti: due padri italiani, Simone Mazeta e Giuseppe Cataldini, «destinati a evangelizzare la Guáyara»¹⁰¹. I risultati non si fecero attendere. Saavedra per ben tre volte fu nominato governatore del Plata. Poi, nel 1620, su sua proposta, fu creato il nuovo governo con sede a Buenos Ayres, dal quale dipendeva anche il territorio dell'Uruguay. Dopo San Salvador, che si spopolò a causa degli attacchi dei Charrúas,

nessun'altra città era sorta nella Banda Orientale fino al 1622, nel cui territorio abitavano gl'indiani Charrúas, Yaros, Minuanes e Chanás¹⁰². Questi ultimi da certe isole ove abitavano, esistenti nell'Uruguay, chiamate Vizcaino e Francescane, eransi trasferiti in quel tempo a mezzodì di San Salvador; ma molestati dai Charrúas tornarono a quelle isole, e nel 1622 per mezzo dei loro cacichi invocarono la protezione del governo di Buenos Ayres. Il quale raccomandò la conversione di costoro ad alcuni missionari, mosso a ciò dal buono esito ottenuto dalle missioni nella Guayara, le quali anni innanzi aveva co-

⁹⁷ G.B. Brignardello, *Delle vicende dell'America Meridionale, e specialmente di Montevideo*, p. 17.

⁹⁸ *Ibi*, pp. 17-18.

⁹⁹ Per un breve profilo biografico sulla figura di Hernandarias (Hernando Arias de Saavedra), cfr. P. Hugarte, *Los indios del Uruguay*, p. 201, alla voce *Hernandarias*.

¹⁰⁰ G.B. Brignardello, *Delle vicende dell'America Meridionale, e specialmente di Montevideo*, p. 18.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² I Chanás, le cui tribù occupavano la foce del Rio Negro e le coste e le isolette che si affacciano nell'area in cui le acque di questo fiume confluiscono in quelle del Rio Uruguay, provenivano, in realtà, dalla sponda destra del Rio Paraná, più o meno all'altezza di Santa Fe. La nazione Chanás era sorella di quella Charrúa dalla quale se ne staccò probabilmente a causa dell'invasione degli indigeni Guaraní. Dediti alla pesca, appartenevano, come i Charrúas, agli indigeni patagonici. (Cfr. S. Cordero, *Los Charrúas. Síntesis etnográfica y arqueológica del Uruguay*, pp. 185-186).

minciato il padre Rocco Gonzalez di Santa Croce, protomartire del Paraguay alla Concezione dell'Uruguay. Posteriormente, nel 1625, il governo si valse di tre religiosi Francescani, a fine di continuare la missione nel territorio Orientale. Questi missionari, fra i quali era fra Bernardo di Guzman, si diressero all'Uruguay ove fecero molte conversioni e stabilirono missioni; e nel 1650 fondarono tre cappelle¹⁰³.

Nel corso del Seicento e dei primi anni del Settecento, gli indigeni dell'Uruguay, insieme alle missioni gesuitiche, furono coinvolti nelle lotte che opposero la Spagna al Portogallo per il possesso della colonia del Sacramento, in territorio uruguaiano. Infatti, le sponde della Banda Orientale bagnate dal Rio de la Plata rimasero spopolate e indifese molti anni dopo la fondazione di Buenos Ayres. Tale situazione spinse i portoghesi, insediatisi in Brasile, a occupare l'area dove fondarono la colonia del Sacramento. Inoltre, il Rio de la Plata e, soprattutto, la costa orientale, furono teatro delle incursioni di pirati inglesi, portoghesi, olandesi, danesi e francesi contro le quali la Spagna cercò di porre rimedio, non sempre con successo¹⁰⁴.

Nel 1717, il corsaro francese Stefano Moreau si ancorò con quattro navi sulla costa di Maldonado per caricare cuoio animale con l'aiuto degli indigeni Guenoas, che alimentavano il traffico clandestino di quel prodotto. Il governatore del Plata, Bruno Maurizio Zabala, venuto a conoscenza della presenza dei pirati, ordinò a una squadra di navi da guerra di contrastarlo. Infatti, furono catturate due delle quattro navi. Nel 1720, Moreau, approfittando dell'abbandono della costa orientale, sbarcò a Castillos con i suoi uomini,

i quali fatta amicizia con i Guenoas raccolsero nuovamente dei cuoi, nel mentre che Moreau fortificatasi a Maldonado. Informato Zabala d'ogni cosa, mandò il capitano Giuseppe Echaury con un distaccamento a combattere gl'intrusi¹⁰⁵,

ma senza successo, poiché i corsari francesi s'imbarcarono in tutta fretta, facendo perdere le loro tracce.

¹⁰³ G.B. Brignardello, *Delle vicende dell'America Meridionale, e specialmente di Montevideo*, p. 19.

¹⁰⁴ *Ibi*, pp. 20-25.

¹⁰⁵ *Ibi*, pp. 25-26.

Mesi dopo, Zabala, supponendo che Moreau fosse approdato a Castillos con i suoi uomini, ordinò al capitano Antonio Pando e Patiño, al comando di 50 veterani, alcuni militi e diversi Chanàs delle missioni di Soriano, di perlustrare la costa orientale per scovare i pirati francesi. Il 25 maggio del 1720 Moreau e i suoi uomini vennero sorpresi a Castillos. Ci fu un combattimento nel corso del quale

fu ucciso Moreau e i compagni di lui s'arresero a discrezione; i Guenoas fuggirono talmente in rotta che taluni di loro si cacciarono in mare, ove furono inseguiti dai valorosi Chanàs i quali ne fecero strage con le loro ben dirette frecce¹⁰⁶.

Con la nascita di Montevideo, si crearono le condizioni per un maggiore radicamento degli europei nella Banda Orientale. Brignardello racconta, però, un episodio che turbò i rapporti tra la comunità della città e gli indigeni Minuanes.

La popolazione di Montevideo attendeva pacificamente col lavoro al suo sviluppo materiale, quando un fatto gravissimo venne a turbare la pace. Un tal Diego Martinez uccise uno dei Minuanes, tribù la quale fu sempre buona amica dei nuovi abitanti. Costoro tosto si armano, spargonsi pei campi e mettono a morte gli uomini e il bestiame che incontrano. Zabala ordinò subito di fare testa ai rivoltosi, ma essi erano sì forti in numero, che gli spagnuoli furono obbligati a ritirarsi. Visto il pericolo che correva la nuova colonia, Zabala si avvisò di fare una spedizione militare, e mandò ordini al provinciale dei PP. Gesuiti affinché inviasse in suo aiuto cinquecento Guaranis delle Missioni. Ma fortunatamente si ottenne la pace per mezzo dei loro cacichi invitati appositamente a Montevideo. Non pertanto la campagna continuò a soffrire le depredazioni di uomini tristi, e specialmente degl'indiani delle missioni dei Gesuiti e dei Portoghesi dimoranti alla colonia del Sacramento¹⁰⁷.

Nel 1767, i Gesuiti furono espulsi dalle missioni.

¹⁰⁶ *Ibi*, p. 26.

¹⁰⁷ *Ibi*, pp. 37-38.

Pare che (...) non siano stati troppo felici nella conversione di quei selvaggi; (...), o forse anche perché creduti ricchi, con decreto del 26 febbraio 1767 furono cacciati dal Plata e mandati in Europa su bastimenti da guerra, dai quali sbarcarono in Cadice in numero di trecento novantasette fra inglesi, italiani e tedeschi¹⁰⁸.

L'anno dopo, i loro beni furono incamerati dallo Stato. Con la loro cacciata, però, i rapporti con gli indigeni non migliorarono.

Gl'indiani – commenta Brignardello, chiudendo il discorso sulle popolazioni indigene della Banda Orientale – furono sempre restii a qualunque tentativo d'incivilimento fatto a loro pro'; e anche oggi-giorno una decina di figli di cacichi mandati da Buenos-Ayres a Parigi ad educarsi, dopo pochi anni tornati in patria si abbandonano alla vita primiera, anzi sono i più temuti avversarii degli europei colà residenti¹⁰⁹.

5. «*Superiori a tutti per coraggio e fierezza*»: note su «*gl'indomiti Char-rùas*» dell'emigrato Giosuè E. Bordoni nella sua Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay: descrizione e statistica del 1885

Giosuè Bordoni, dopo essere emigrato in Uruguay e avervi trascorso oltre tre lustri, in qualità di direttore del Collegio Internazionale di Montevideo, avvertì l'esigenza – come lui stesso afferma nella sua introduzione («A chi legge») al volume *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay: descrizione e statistica* - di «riempire un vuoto», ossia di «colmare una lacuna»¹¹⁰, nel panorama dell'editoria italiana e degli studi nazionali dedicati all'Uruguay, sino ad allora quasi del tutto assenti, nonostante il consistente flusso migratorio italiano diretto nella Banda Orientale nell'ultimo quarto del secolo XIX e, soprattutto, negli anni Ottanta. Decennio, quest'ultimo, che si caratterizzò per una certa dinamicità della comunità italiana sia sotto il profilo economi-

¹⁰⁸ *Ibi*, p. 38.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ G. Bordoni, "A chi legge", s.i.p.

co¹¹¹ che in quello dell'associazionismo¹¹². Ma sono anche gli anni in cui si assistette al boom dell'emigrazione italiana nella sponda orientale del Rio de la Plata¹¹³, - che coinvolse anche alcune figure di primo piano di medici sardi, quali Giovanni Antonio Crispo Brandis¹¹⁴ e Giovanni Battista Fa¹¹⁵ - e ai primi tentativi di emigrazione assistita¹¹⁶.

Nonostante ciò, dei trecentomila volumi custoditi nella biblioteca Braidense di Milano – osserva Bordoni – non se ne trova uno

che si occupi della Repubblica dell'Uruguay; ma mi è lecito asserire almeno che, se vi è, riesce molto difficile trovarlo. Ecco dunque giustificata l'opportunità del libro»¹¹⁷. Un lavoro dedicato «Alla nobile e valorosa nazione uruguayana in segno di riconoscenza ed affetto»¹¹⁸.

¹¹¹ Sul tema, cfr. A. Beretta Curi, "Il contributo dell'emigrazione italiana allo sviluppo economico dell'Uruguay, 1875-1918", pp. 171-231.

¹¹² Nel 1885, solo a Montevideo vengono segnalate 21 associazioni italiane, tra le quali la "Società di Mutuo Soccorso fra gli Operai", il "Circolo Napolitano", la "Liga Lombarda d'Istruzione", la "Cassa di Risparmio", la "Cassa di Risparmio degli Operai", la "Loggia Massonica Garibaldina", la "Società dei Legionari Garibaldini", e la "Società Reduci delle Patrie Battaglie" (K. Corredera Rossi, *Regno d'Italia. Passaporto per l'estero. Inmigración italiana en el Uruguay (1860-1920)*, p. 100).

¹¹³ Tra il 1880 e il 1889, sbarcarono al porto di Montevideo oltre 63.000 italiani, mentre tra il 1887 e il 1889 si registrò un saldo favorevole di più di 45.000 connazionali (J. Oddone, *Una perspectiva europea del Uruguay. Los informes diplomaticos y consulares italianos 1862-1914*, p. 40).

¹¹⁴ Su Giovanni Antonio Crispo Brandis, cfr. lo stesso Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, p. 165; e, soprattutto, M. Contu (bajo la dirección de), *Los Crispo, Juan Carlos Fa Robaina, Hebert Rossi Pasina*, pp. 29-39. Si veda, inoltre, Idem, "Un sardo medico di Santi", in *Insieme*, p. 6.

¹¹⁵ Sul medico Fa, cfr. H. Araújo Villagrán, *Gli italiani in Uruguay, Dizionario biografico*, pp. 162-163, alla voce *Fà (Giovanni Battista)*; e M. Contu, "Il medico sardo padre dei poveri. La storia di Giovanni Battista Fa in Uruguay: un eroe dimenticato", in *L'Unione Sarda*, 16 luglio 2007, Inserto "Estate 2007", Rubrica "Estate Cultura", p. VI.

¹¹⁶ Durante il governo di Máximo Tajes (1886-1890), fu firmato il "Contrato Taddei" con Emilio Taddei, così si chiamava l'agente italiano dell'immigrazione, per garantire l'ingresso in Uruguay tra le 2.000 e 3.000 famiglie italiane di agricoltori. Nel corso delle prime tre spedizioni giunsero in Uruguay 3.241 individui, dei quali solo 1.444 risultavano appartenere a famiglie di agricoltori (G. Adamo, *Facetas historicas de la emigración italiana al Uruguay*, Montevideo, pp. 66-68).

¹¹⁷ G. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, s.i.p.

¹¹⁸ *Ibi*.

Altro motivo che lo spinse a scrivere un testo su Montevideo e la Repubblica Orientale dell'Uruguay è legato all'utilità dell'opera stessa.

Circa alla sua utilità potrei domandare se val meglio occuparsi di Asab e di Massaua, dove il Governo italiano, obbligato a gravitare continuamente e fatalmente attorno a qualche pericolo funesto, manda i nostri soldati a perire di febbre e di stenti, senza gloria né scopo apparente; oppure se torna meglio occuparsi di un paese che è fonte di benessere e di ricchezze a molte migliaia d'italiani colà stabiliti, e che sarà ancora per secoli una terra di rifugio per i milioni di proletari diseredati ond'è popolata l'Italia¹¹⁹.

«Comunque sia, e quale possa essere l'esito del libro, – prosegue Bordoni – dichiaro averlo scritto con tutta buona fede e senza pretese, tale da recare utilità diretta ai numerosi emigranti italiani verso le regioni della Plata»¹²⁰.

Il volume si articola in quindici capitoli, più un'Appendice. Dopo *La traversata, L'arrivo a Montevideo, Montevideo e suoi dintorni*, segue il quarto capitolo, quello che a noi interessa ai fini della nostra indagine, intitolato *Cenni storici sulla Repubblica*, che comprende quattro paragrafi: *La conquista, I Charrúas, Lo Stato Orientale, Condizioni attuali del paese*. Il capitolo si apre con una citazione di Zorrilla de San Martín¹²¹ tratta dagli ultimi versi della poesia *El Angel de las Charrúas*: «Cayó una raza inocente! / Sin dar un paso hácia atrás / Dobló la bronceada frente! / Cayó una raza inocente / Para no alzarse jamás»¹²².

Il paragrafo sui Charrúas segue quello della conquista. La storia dell'Uruguay, infatti, viene fatta iniziare con la scoperta del territorio

¹¹⁹ *Ibi.*

¹²⁰ *Ibi.*

¹²¹ Per un breve profilo biografico del poeta uruguayano (1855-1931), autore di poemi *La Leyenda Patria* e *Tabaré* che lo resero famoso, cfr. S. Bollo, *Literatura uruguayana 1807-1975*, alla voce "Juan Zorrilla de San Martín 1855-1931", pp. 69-72. Per un profilo biografico più approfondito e per un'analisi della sua opera poetica, si segnala lo studio di O. Crispo Acosta "Lauxar", "Zorrilla de San Martín", pp. 279-363; e la versione aggiornata dello stesso, *Zorrilla de San Martín*, 1955; ora in *Idem, Motivos de Crítica*, 1965, tomo III, pp. 77-184.

¹²² G. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, p. 29.

uruguayano da parte del navigante spagnolo Juan Díaz Solís nel corso del suo secondo viaggio in America, compiuto nel 1516, e da Fernando Magellano nel viaggio realizzato nel 1520. «Quattro anni appresso Fernando Magallanes, visitando queste acque, – scrive Bordoni – scopre il Cerro, che, dal grido emesso da un marinaio dell’equipaggio, *Monte vide eu* (ho visto un monte), ebbe il nome di Montevideo, dato in seguito all’attuale metropoli della Repubblica dell’Uruguay»¹²³. Seguì, poi, nel febbraio del 1527, il viaggio del veneziano Sebastiano Caboto, al servizio dell’imperatore Carlo V, che toccò prima il Cabo de Santa Maria, poi, in aprile, le sponde dell’isola di San Gabriel; «indi procedette ad esplorare il Paranà e l’Uruguay, fondando sulla costa di questo fiume il forte *San Salvador*, primo monumento della conquista spagnola nella Plata»¹²⁴. Dopo Caboto, nell’opera di conquista, procedette don Pedro de Mendoza, fondatore della prima città di Buenos Ayres, distrutta dagli indigeni Querandies e successivamente riedificata nel 1580 da don Juan de Garay. E, poi, a seguire, Alvar Nuñez, noto Cabeza de Vaca, Izala, Juan de Garay, Ortis de Zárate e Saavedra, «il quale propose alla Corte di Spagna la creazione del Governo del Rio della Plata, separandolo dal Paraguay, nel 1620»¹²⁵. Il territorio dell’attuale Uruguay divenne terreno di scontro tra Spagna e Portogallo,

cominciando dall’avere i Portoghesi fondato, nel 1680, una fortezza al punto denominato *Colonia del Sacramento*. I contendenti per il dominio di questo suolo avevano per alleati gli stessi indigeni del paese, che ne erano i naturali e legittimi possessori¹²⁶.

Così, si chiude il primo paragrafo, *La conquista*, del capitolo *Cenni storici sulla Repubblica*, che introduce il paragrafo dedicato agli indigeni della Banda Orientale e, in particolar modo, ai Charrúas. Le notizie che Bordoni raccoglie e pubblica sulle popolazioni indigene dell’Uruguay e, soprattutto, sui Charrúas, sono frutto di una rielabo-

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ *Ibi*, p. 30.

¹²⁵ *Ibidem*.

¹²⁶ *Ibidem*.

razione di letture di testi di autori uruguaiani¹²⁷, ma anche di autori italiani, come Paolo Mantegazza, più volte citato nel libro¹²⁸.

Gli aspetti d'interesse che possiamo cogliere dal contenuto del paragrafo dedicato ai Charrúas sono diversi. In primo luogo, Bordoni inserisce delle notizie di carattere antropologico che si riferiscono ai caratteri fisici dei Charrúas:

alti [...], nervosi e svelti; di portamento altero e di franca fisionomia; occhi piccoli, sguardo sicuro; vista e udito acutissimi; volto regolare, di colore bruno-scuro, scarsi di sopracciglia e pochi peli sul mento; capelli lunghi, folti, neri e lucidi, che incanutivano solo in età molto avanzata. Avevano mani e piedi ben fatti, e una ferrea salute¹²⁹.

In secondo luogo, fornisce ai lettori italiani alcune informazioni etnografiche che si riferiscono all'organizzazione tribale e alla presenza di un capo tribù fra gli indigeni, e non solo fra i Charrúas, che abitavano le due sponde del Rio de la Plata. «Gl'indigeni abitatori di ambe le sponde della Plata si dividevano in numerose tribù, con nome e costumi diversi, e ciascuna condotta da un capo detto *cacique*, la cui dignità era trasmessa di padre in figlio. V'erano i *Yaros*, i *Minuanes*, i *Guenoas*, i *Mboanes*, i *Chanás*, e, superiori a tutti per coraggio e fierezza, gl'indomiti *Charrúas*, che avevano preponderanza di dominio, ed una autorità incontestata in tutto il territorio dell'Uruguay»¹³⁰.

¹²⁷ Nel saggio introduttivo, *A chi legge*, Bordoni afferma quanto segue: «Una permanenza di oltre quindici anni in quel paese mi mette in grado di parlarne con qualche conoscenza; ed i molti dati raccolti da valenti autori orientali che trattarono la stessa materia, mi danno la certezza che, se sono nell'errore, mi ci trovo almeno in eccellente compagnia» (Ivi, s.i.p.).

¹²⁸ Il primo capitolo, *La traversata*, dell'opera di Bordoni, alla pagina 1, riporta una citazione tratta da *Rio de la Plata e Tenerife. Viaggi e studj* di Paolo Mantegazza: «In nessuna terra lontana possiamo trovare un tetto più ospitale, un cielo più benigno quanto nel Rio della Plata». Nel capitolo *Gl'Italiani in Montevideo*, Bordoni, alla pagina 157, nell'affermare che gli emigranti italiani che sbarcano a Montevideo trovano un ambiente a loro familiare, cita ancora il Mantegazza: «il marinaio che vi sbarca, il facchino che porta la vostra valigia, l'oste che vi dà l'ospitalità, sono tutti vostri paesani» (*Ibi*, p. 49).

¹²⁹ G. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, p. 31.

¹³⁰ *Ibi*, pp. 30-31.

L'autore fornisce altre informazioni di carattere etnografico sulla lingua, sulle attività di vita quotidiana, sul vestiario e sulle armi impiegate dai popoli indigeni.

Parlava ciascuna tribù un dialetto proprio; ma era generalmente conosciuto da tutti un idioma più ricco, detto il *guarani*, usato ancora attualmente nel Paraguay e nella Bolivia. Avevano per armi frecce di pietra, di legno duro, d'osso e di spine; oltre un'arma terribile detta *libes* (adottata dai conquistatori col nome di *boleadoras*), composta di tre palle di pietra unite a tre corde, ch'essi sapevano lanciare a distanza con somma destrezza. Andavano seminudi, usando solo una pelle di animale legata alla cintura, e ornandosi di penne di struzzo. Vivevano di caccia, di pesca e di frutti silvestri¹³¹.

Le tribù degli Yaros, dei Minuanes, dei Guenoas, dei Mboanes¹³², dei Chanás e dei Charrúas «vennero poco a poco distrutte dalla conquista; ultima di esse a sparire, e la più intrepida, fu quella dei *Charrúas* [...], il cui nome in *guarani* significa *siamo turbolenti* (*cha-noi, rru-permaloso*)». Questi ultimi, scrive Bordoni,

Si distinguevano per la loro ferocia nei combattimenti, e per l'astuzia e il sangue freddo nei pericoli. Mostravano un sembiante grave, quasi maestoso; erano taciturni e poco propensi al riso; infine rivelavano nei loro caratteri fisici e morali una forte e nobile razza, superiore in origine a tutte le altre tribù, colle quali non dividevano né lingua, né costumi, né metodo di vita, ed alle quali si imponevano colla loro superiorità, trascinandole con loro nella lotta lunga, ineguale e terribile sostenuta contro gli Europei, ed in cui soccomberono fino all'ultimo, non lasciando vestigio alcuno della loro esistenza¹³³.

Bordoni cita alcuni dei principali *caciques* dei Charrúas che si distinsero nella lotta contro gli Spagnoli, già a partire dalla fine del

¹³¹ *Ibi*, p. 31.

¹³² I Mboanes sono, in realtà, i Bohanes. Facevano parte della stessa famiglia linguistica dei Charrúas, ma non appartenevano al nucleo razziale dei Patagoni. Popolarono la costa e l'entroterra del Rio Uruguay, tra il Rio Negro e il Rio Arapey e, soprattutto, l'area di Salto Grande. Furono in gran parte assorbiti dai Charrúas. (Cfr. S. Cordero, *Los Charrúas. Síntesis etnográfica y arqueológica del Uruguay*, pp. 160-162).

¹³³ G. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, pp. 31-32.

Cinquecento, come Zapican e suo nipote Abayubà periti nel 1574 nella lotta contro le forze di Ortis de Zárate. Con la morte di quest'ultimo, i Charrúas divennero nuovamente i padroni del proprio territorio sino a quando nel XVII secolo, Fernando de Saavedra, originario del Paraguay, abbandonando l'uso della forza, adottò le armi della persuasione «e delle blandizie, e introducendo le missioni, ottenne dai Charrúas che cessassero dalle ostilità, non mai però che si sottoponessero al giogo, né allora né in appresso»¹³⁴. E senza mai sottomettersi, a metà dell'Ottocento, perirono anche i pochi Charrúas sopravvissuti alla conquista prima spagnola e poi europea della Banda Orientale. «L'ultimo rappresentante di questa nobile stirpe – prosegue Bordoni – morì miseramente, pochi anni sono, in un ospedale di Parigi, portando seco nella tomba il segreto della sua storia e di quella dei suoi padri, di cui non rimane nessun documento né di lingua, né di usi, né di arti, né di leggi, né di forme religiose o civili, che attestino all'umanità il periodo della procellosa esistenza di questa [popolazione]»¹³⁵.

Il paragrafo dedicato agli «indomiti» indigeni si chiude con una citazione di Pedro Bermudez, tratta dal suo *El Charrúa*: «[...] tribu / Que hoy es polvo, menos, nada; / Esa que fuera preciso, / Para vencerla, acabarla»¹³⁶ [... tribù / che oggi è polvere, meno, nulla; / questa che fu necessario, / per vincerla, sterminarla].

Lo sterminio degli ultimi testimoni-rappresentanti di un popolo, pianificato a tavolino e attuato con freddo cinismo da Fruttuoso Rivera per rimuovere un elemento indigeno e, quindi, “barbaro”, considerato un ostacolo per il progresso e per l'avvenire di un giovane Stato che andava assumendo sempre più le sembianze di un paese europeo, veniva, appunto, giustificato, in quanto ritenuto necessario.

Concludendo, Bordoni ha il merito di offrire ai lettori italiani un volume articolato nel quale presenta il paese Uruguay. Una presentazione che apre una finestra sui Charrúas e attraverso la quale fornisce a un pubblico più vasto notizie di carattere antropologico e etnografico su quegli stessi indigeni ma, nel contempo, anche informazioni sulla storia dei rapporti conflittuali tra conquistatori e popola-

¹³⁴ *Ibi*, p. 32.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ La citazione si trova in *Ibidem*.

zioni del luogo. Un conflitto dal quale i Charrúas usciranno sconfitti e la cui storia sarà, in qualche modo, avvolta dal mito del guerriero Charrúa e da un'immagine di indigeno indomito in gran parte costruita, nella seconda metà dell'Ottocento, da una fiorente produzione letteraria.

Bibliografia

- Acevedo Díaz, Eduardo. *Épocas militares en los países del Plata (primer tercio del siglo XIX)*, Buenos Aires, M. García, 1911.
- . "Etnología indígena – La raza Charrúa a principios de este siglo", in *La Época* (Montevideo), 7, 8 y 9 agosto 1891.
- Acosta y Lara, Eduardo. *La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental (período hispánico)*, Montevideo, Impresores A. Monteverde y Cía, 1961.
- . *La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental (período patrio)*, Montevideo, Impresores A. Monteverde y Cía S.A., 1969.
- . *La guerra de los Charrúas en la Banda Oriental*, tomo I, Período Hispánico, tomo II, Período Patrio, Montevideo, Librería Linardi y Risso, 1990.
- . "Salsipuedes 1831 (Los protagonistas)", in *Revista del Instituto Histórico y Geográfico* (Montevideo), vol. XXVI, 1989.
- . "Un linaje charrúa en Tacuarembó (a 150 años de Salsipuedes)", in *Revista de la Facultad de Humanidades y Ciencias, Serie Ciencias Antropológicas* (Montevideo), vol. I, n. 2, 1981, pp. 13-30.
- Adamo, Gianfranco. *Facetas históricas de la emigración italiana al Uruguay*, Montevideo, Gianfranco Adamo, 1999.
- Amat di San Filippo, Pietro. *Bibliografía dei viaggiatori italiani*, Roma, Salviucci, 1874.
- Araújo Villagrán, Horacio. *Gli italiani in Uruguay, Dizionario biografico*, Barcelona - Paris - Milan 1920, Escardó & Araújo, pp. 162-163, alla voce "Fà (Giovanni Battista)".
- Arce Asenjo, Darío. "Nuevos datos sobre el destino de Tacuavé y la hija de Guyunusa", in http://www.unesco.org.uy/shs/fileadmin/templates/shs/archivos/anuario2007/articulo_04.pdf (26 settembre 2011).

- Arredondo, Horacio. "El viaje del gesuita Antonio Sepp", in Idem, *Viajeros visitantes del Uruguay*, in *Revista de la Sociedad "Amigos de la Arqueología"* (Montevideo), 1958, pp. 285-313.
- . "Francisco Coreal 1666-97", in Idem, *Viajeros visitantes del Uruguay*, cit., pp. 272-283.
- Artigas, José. "Lettera a José de Silva, Cuartel de Santa Fé, 3 de Mayo de 1815", in Mario Juan Bosco Cayota Zappettini, *Artigas y su derrota: ¿frustración o desafío?*, Montevideo, Santillana, 2007.
- Barrios Pintos, Aníbal. "Caciques Charrúas en territorio Oriental", in *Almanaque del Banco de Seguros del Estado* (Montevideo), 1981, pp. 86-89.
- . *Los aborígenes del Uruguay. Del hombre primitivo a los últimos charrúas*, Montevideo, Librería Linardi y Risso, 1991.
- Beretta Curi, Alcides. "Il contributo dell'emigrazione italiana allo sviluppo economico dell'Uruguay, 1875-1918", in *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, pp. 171-231.
- Bollo, Sarah. *Literatura uruguaya 1807-1975*, Montevideo, Universidad de la República, 1976, alla voce "Juan Zorrilla de San Martín 1855-1931", pp. 69-72.
- Bordoni, Giosuè. *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay: descrizione e statistica*, Milano, Fratelli Dumolard Editori, 1885.
- . "A chi legge", introduzione a Idem, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay: descrizione e statistica*, cit., s.i.p.
- Bracco, Diego. *Guenoas*, Montevideo, Ministerio de Educación y Cultura, 1998.
- . *Charrúas, Guenoas y Guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*, Montevideo, Linardi y Risso, 2004.
- Branca, Gaetano. *Storia dei viaggiatori italiani*, Torino, Paravia, 1873.
- Brignardello, Giovanni Battista. "La Repubblica Orientale dell'Uruguay all'esposizione di Vienna [...]", Estratto dal giornale *La Borsa*, con correzioni, Genova, Tipografia Sociale di Beretta e Molinari, 1874.
- . *Delle vicende dell'America Meridionale, e specialmente di Montevideo nell'Uruguay pel Prof. G.B. Brignardello. Memoria letta alla Società Ligure di Storia Patria di Genova il 5 e 19 Luglio 1878*, Genova, Tipografia del Regio Istituto de' Sordo-Muti, 1879.

- Carmagnani, Marcello - Casetta, Giovanni. "La imagen de América en Italia en los siglos XIX y XX", in *Estudios Latinoamericanos* (Buenos Aires), vol. 6, p. I (1980), pp. 55-62, consultato in <http://www.ikl.org.pl/Estudios/EL06-1_03_carmag.pdf> (17 settembre 2011).
- Carotenuto, Gennaro. "L'Eroe dei due mondi: Giuseppe Garibaldi in America Latina", in <<http://www.gennarocarotenuto.it/1190-leroe-dei-due-mondi-giuseppe-garibaldi-in-america-latina/>> (20 maggio 2012), già pubblicato dalla rivista *Latinoamerica*, anno XIX, n. 68, del settembre-dicembre del 1998.
- Cattaneo, Gaetano. *Lettera a un fratello, Dalla Riduzione di Santa Maria, Paraguay, 25 aprile 1730*, parzialmente pubblicata in Appendice al saggio di Edoardo Spagnolo, "Le Reducciones dei Gesuiti del Paraguay", in <www.gesuiti.it/img/second/immagini/reducciones.pdf> (23 maggio 2012).
- Cayota Zappettini, Mario Juan Bosco. *Artigas y su derrota: ¿frustración o desafío?*, Montevideo, Santillana, 2007.
- Contu, Martino. "Paolo Mantegazza e l'Uruguay: Montevideo, la colonia italiana e gli indigeni Charrúa", in Paolo Mantegazza. *Scienza e conoscenza alla scoperta di un'isola e del mondo*. Atti del convegno internazionale, (Guspini – miniera di Montevecchio (MC), 11 e 12 dicembre 2010).
- . (bajo la dirección de). *Los Crispo, Juan Carlos Fa Robaina, Hebert Rossi Pasina*, Montevideo, Cruz del Sur, 2010.
 - . "Un sardo medico di Santi", in *Insieme* (Villacidro), maggio 2008, p. 6.
 - . "Il medico sardo padre dei poveri. La storia di Giovanni Battista Fa in Uruguay: un eroe dimenticato", in *L'Unione Sarda*, 16 luglio 2007, Inserto "Estate 2007", Rubrica "Estate Cultura", p. VI.
- Cordero, Serafín. *Los Charrúas. Síntesis etnográfica y arqueológica del Uruguay*, Montevideo, Mentor, 1960, p.4.
- Coreal, Francisco. *Voyages de Francois Coreal aux Indes Occidentales, contenant ce qu'il y a vu de plus remarquable pendant son séjour depuis 1666 jusq'en 1697, Traduits de l'espagnol avec una Relation de la Guiane de Walter Raleigh & le Voyage de Narborough á la mer du Sud par le*

- Detroit de Magellan. Traduits de l'anglais, Tome Premier, Amsterdam, J. Frederic Bernard, 1722.*
- Corredera Rossi, Ketty. *Regno d'Italia. Passaporto per l'estero. Inmigración italiana en el Uruguay (1860-1920)*, Roma, Proyección, 1989.
- Crispo Acosta "Lauxar", Osvaldo. *La poesía gauchesca. Le origini e il gaucho Martín Fierro*, in Idem, *La poesía gauchesca e Alejandro Magariños Cervantes*, (Quaderni del Consolato dell'Uruguay a Cagliari, 1), con traduzioni della 5ªBL del Liceo Classico Statale "E. Piga" di Villacidro, Villacidro, Centro Studi SEA, 2011. (tit. orig. *La poesía gauchesca. Sus orígenes. El gaucho Martín Fierro*, Montevideo 1914, pp. 143-176; ora in Osvaldo Crispo Acosta "Lauxar", *Motivos de Crítica*, tomo I, (, Montevideo, Biblioteca Artigas, 1965, pp. 203-233, (Colección de Clasicos Uruguayos, vol. 58).
- . "Zorrilla de San Martín", in Idem, *Motivos de Crítica Hispanoamericanos*, Montevideo, Imprenta y Librería Mercurio de Luis y Manuel Pérez, 1914, pp. 279-363.
- . *Zorrilla de San Martín*, Montevideo, La Casa del Estudiante, 1955; ora in Idem, *Motivos de Crítica*, Montevideo, Biblioteca Artigas, 1965, tomo III, pp. 77-184, (Colección de Clasicos Uruguayos, vol. 60).
- Desaline D'Orbigny, Alcide. *L'Homme Américain*, vol. IV del *Voyage dans l'Amérique Meridionale [...]*, etc. Paris, Pitois-Levrault, 1839, 6 voll.
- Dore, Grazia. *La Democrazia italiana e l'emigrazione in America*, Brescia, Morcelliana, 1964.
- Gallinari, Luciano. "Siete Varones naturales de Cerdeña", in Antonio Machoni, *Las siete estrellas de la mano de Jesús*, Tiziana Deonette - Simona Pilia (a cura di), Cagliari, CUEC, 2008, pp. LII-LXXXVII.
- Garibaldi, Giuseppe. *Memorie*, Torino, Einaudi, 1975. (Il testo è conforme a quello delle *Memorie di Giuseppe Garibaldi nella redazione definitiva del 1872*, a cura della Reale Commissione, Bologna, Cappelli, 1932).
- . "Memorie. Edizione diplomatica dall'autografo definitivo", in Ernesto Nathan (a cura di), Torino, Società Tipografica Editrice Nazionale, 1907.

- Gozlan, M. León. "Visite des quatre académies aux sauvages Charruas", in *Musée des Familles*, n. 5, 31 ottobre 1833, pp. 33-35.
- Imbelloni, José. "De historia primitiva de América: los grupos raciales aborígenes", in *Cuadernos de Historia Primitiva* (Madrid), Año II, n. 2 1957.
- Klein, Fernando. "El destino de los indígenas del Uruguay", in *Nomadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Año 15, n. 1, 2007, pp. 10, consultato in <http://www.ucm.es/info/nomadas/15/fernandoklein.pdf> (25 settembre 2011).
- Litta Modignani, Alessandro. *Viaggi nell'America meridionale*, Milano 1869.
- Los descendientes de Charrúas*, in Felipe Arocena - Sebastián Aguiar (editori), *Multiculturalismo en Uruguay. Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*, Montevideo, Trilce, 2007, pp. 79-88.
- Machoni, Antonio. *Arte y Vocabulario de la Lengua Lule, y Tonocoté compuestos con facultad de sus superiores por el Padre Antonio Machoni de Cerdeña*, Madrid, Herederos de Juan García Infanzón, 1732. (Ristampato nel 1877 a Buenos Aires da Pablo E. Coni).
- Maccioni, Antonio. *Arte y Vocabulario de la lengua Lule y Tonocoté*, in Riccardo Badini - Tiziana Deonette - Stefania Pineider (a cura di), Cagliari, CUEC, 2008.
- Machoni, Antonio. *Las siete estrellas de la mano de Jesús. Tratado histórico de las admirables vidas, y resplandores de virtudes de siete Varones ilustres de la Compañía de Jesús, naturales de Cerdeña, y misma Compañía. Por el Padre Antonio Machoni, de la Compañía de Jesús, natural de Cerdeña, Rector del Colegio Máximo de Córdoba de Tucumán, y Procurador General a Roma por su Provincia del Paraguay. Quien lo dedica a su Provincia de Padres y Hermanos de la misma Compañía de Jesús de Cerdeña*. Impreso en Córdoba: en el Colegio de la Assumpción, por Joseph Santos Bilbàs. Año de 1732.
- . *Las siete estrellas de la mano de Jesús*, a cura di Tiziana Deonette - Pilia Simona, Cagliari, CUEC, 2008.
- . "A la muy docta, venerable, y religiosísima provincia de Padres, y Hermanos de la Compañía de Jesús de Cerdeña", in Idem, *Las siete estrellas de la mano de Jesús*, a cura di Tiziana Deonette - Simona Pilia, cit., pp. 2-8.

- Mantegazza, Paolo. *Rio de la Plata e Tenerife. Viaggi e studj*, Milano, Gaetano Brigola, 1867.
- . *La società sud americana*, Milano, Agnelli, 1864.
- Moneta, Pompeo. *Alcune notizie sul fiume Vermejo nell'America meridionale*, Milano, Tipografia del Politecnico, 1862.
- “Nación Charrúa Artiguista”, articolo pubblicato sul sito <www.chancharrua.wordpress.com> (25 settembre 2011).
- Oddone, Juan. *Una perspectiva europea del Uruguay. Los informes diplomaticos y consulares italianos 1862-1914*, Montevideo, Universidad del la República Oriental del Uruguay, Facultad de Humanidades y Ciencias, 1965.
- Padrón Favre, Oscar. “Las misiones jesuíticas y los indígenas misioneros en la historiografía del Uruguay”, in *Giornate di Storia Regionale*, (Resistencia, 9-10 novembre 2006), <http://www.estudioshistoricos.org/edicion_3/oscar-padron.pdf> (14 aprile 2012).
- Page, Carlos A. “I gesuiti sardi delle Missioni del Paraguay”, in *Theologica et Historica*, XVI, 2007, pp. 385-407.
- Pi Hugarte, Renzo. *Los indios del Uruguay*, Montevideo, Banda Oriental, 2007.
- Picerno, Eduardo. *El genocidio de la población charrúa: documentación y análisis*, Montevideo, Biblioteca Nacional, 2009.
- Porro, Pietro. *Da Genova al Gran Chaco e viceversa*, Milano, Battezzati, 1874.
- Puccini, Sandra. “I viaggi di Paolo Mantegazza tra divulgazione, letteratura e antropologia”, in <http://dispace.unitus.it/bitstream/2067/129/1/puccini_viaggi_mantegazza.pdf>, p. 5, (17 settembre 2011).
- Quiroga y Mendes, José. *Mapa de las Misiones de las Compañía de Jesús en los Río Paraná y Uruguay*, Roma, 1753.
- Rivet, Paul. “Le Derniers Charruas”, in *Revista de la Sociedad “Amigos de la Arqueología”*, (Montevideo), tomo IV, 1930, pp. 5-117.
- Sans, Mónica. “La mancha mongólica como indicador racial en Montevideo”, in *Acta Genética Clínica et Teratológica*, (Montevideo), vol. I, n. 1, 1991.

- Sans, Monica - Garzón Mañe, Fernando - Kolski, Renée. "Presencia de la mancha mongólica en recién nacidos en Montevideo", in *Archivos de Pediatría del Uruguay*, Montevideo, vol. 53, n. 3, 1986.
- Strobel, Pellegrino. *Viaggi nell'America meridionale effettuati negli anni 1865-1867*, Torino, Loescher, 1869.
- Vera De Flachs, Maria Cristina. "Antonio Machoni e le sette stelle della mano di Gesù", in Antonio Machoni, *Las siete estrellas de la mano de Jesús*, a cura di Tiziana Deonette - Simona Pilia, cit., pp. XIII-LII.
- Xarque, Francisco. *Insignes misioneros de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*, Pamplona, 1787.
- Zanón, Angel J. *Charrúas, Minuanes, Chanáes, Guaraníes. Pueblos y culturas aborígenes del Uruguay*, Montevideo, Rosebud, 1998.
- Zerries, Otto. "Popoli e culture marginali del Sudamerica", in Renato Biasutti, *Le razze e i popoli della terra*. Vol. IV. *Oceania - America*, IV ed. riveduta e aggiornata, Torino, Unione Tipografico - Editrice Torinese 1967.

**La comunità italiana in Uruguay nella seconda metà
dell’ottocento: invito all’emigrazione e testimonianza nel
libro “Montevideo e la Repubblica dell’Uruguay”
di Giosuè E. Bordoni (1885)**

Giampaolo Atzei

Riassunto

Nel 1885, veniva pubblicato a Milano il libro *Montevideo e la Repubblica dell’Uruguay: descrizione e statistica*, una delle poche opere italiane dedicate alla Repubblica della *Banda Oriental* all’indomani dell’Unità italiana. L’autore era Giosuè E. Bordoni, direttore del Collegio Internazionale di Montevideo. Il libro rimane un’importante testimonianza dello sviluppo e del benessere raggiunto dalla comunità emigrata dall’Italia sin dal primo Ottocento e delle aspettative di ascesa sociale e libertà civile alimentate dalla letteratura sulla terra promessa americana.

Parole chiave

Emigrazione; Uruguay; Italia; libertà; ascesa sociale.

Abstract

The book *Montevideo e la Repubblica dell’Uruguay: descrizione e statistica* was published in Milan in 1885 by Giosuè E. Bordoni, headmaster of the International College of Montevideo. The book is one of the few works dedicated to Uruguay after the Italian unification. It remains an important proof of the development and wellbeing achieved by emigrated from Italy since beginning of the nineteenth century. Moreover the book presents the expectations for social growth and civil liberty nursed by literature about American Promised Land.

Keywords:

Emigration; Uruguay; Italy; liberty; Social Growth.

1. *Diario di una traversata verso il progresso*

Nel 1885, quando Giosuè E. Bordoni mandò in stampa a Milano il libro *Montevideo e la Repubblica dell’Uruguay: descrizione e statistica*, giustificò la pubblicazione della sua opera affermando, nella breve introduzione, che questo libro sarebbe andato a riempire un vuoto non

ancora colmato della letteratura italiana sulle lontane terre della *Banda Oriental*. Scriveva difatti Bordoni che

chi ne voglia avere la prova non ha che a recarsi alla Braidense, come feci io stesso, e consultarne i cataloghi. Tranne un volumetto edito quest'anno, che tratta del fiume Uruguay [*Uruguay e missioni* di E. Caccia, N.d.A.], nessun'altra opera rinvenni sotto questa rubrica, e neppur mi fu dato scoprire altra rubrica consimile, quale, per esempio, Uruguay (come si trova in molte geografie italiane), Montevideo, Banda Orientale, ecc., la cui esistenza si aveva diritto di supporre.

Non oso dire che dei trecentomila volumi ond'è ricca la biblioteca, non ve n'abbia uno che si occupi della Repubblica dell'Uruguay; ma mi è lecito asserire almeno che, se vi è, riesce molto difficile trovarlo. Ecco dunque giustificata l'opportunità del libro¹.

A distanza di oltre un secolo da quel lavoro, peraltro mai ripubblicato dopo l'edizione del 1885 a cura degli editori Fratelli Dumolard, l'opera di Bordoni sopravvive ancora oggi come un'originale e diretta testimonianza delle relazioni tra l'Italia e l'Uruguay nell'immediato periodo post-unitario. Difatti, oltre che per il taglio divulgativo e nozionistico, il libro di Bordoni documenta lo sforzo prodotto per il consolidamento delle relazioni commerciali del neonato stato nazionale con Montevideo, ponendosi come quieta alternativa alle mire coloniali italiane in Africa, che andavano invece materializzandosi in quegli anni².

In termini più generali, il libro può essere ascrivibile ad una più generale pubblicistica dove il dato geografico e statistico si combina con l'elemento storico e narrativo, suggerendo al lettore tanto la suggestione della visita esotica quanto lo stimolo all'esplorazione eco-

¹ G. E. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, p. I.

² Scriveva difatti Bordoni: «potrei domandare se val meglio occuparsi di Assab e di Massaua, dove il Governo italiano, obbligato a gravitare continuamente e fatalmente attorno a qualche pericolo funesto, manda i nostri soldati a perire di febbre e di stenti, senza gloria né scopo apparente; oppure se torna meglio occuparsi di un paese che è fonte di benessere e di ricchezze a molte migliaia d'italiani colà stabiliti, e che sarà ancora per secoli una terra di rifugio per i milioni di proletari diseredati ond'è popolata l'Italia». *Ibi*, pp. I-II.

nomica³. Non dissimilmente accadde in Sardegna nel medesimo periodo, quando sull'Isola vennero pubblicate numerose opere di viaggiatori inglesi, francesi oppure italiani, assai attenti al patrimonio delle miniere e più in generale alle risorse economiche della regione, producendo una buona quantità di diari di viaggio, che tradivano il sentimento di un'esplorazione geografica di matrice coloniale⁴.

Tuttavia, a differenza di questi ultimi casi, il rapporto tra Italia e Uruguay si basava su basi diverse e ben più alte, giacché le relazioni tra le parti fuggivano dalla logica coloniale per inserirsi in una cornice mercantile e di pari dignità. Non va peraltro dimenticato che tra il Regno di Sardegna, ovvero l'embrione giuridico che poi si sarebbe compiuto nel Regno d'Italia dopo il 1861, e la Repubblica dell'Uruguay erano instaurate già dal 1834 regolari relazioni diplomatiche, culminate nel 1840 nella stipula di un Trattato di amicizia, commercio e navigazione⁵.

Riprendendo l'analisi fatta da Fernando J. Devoto in un fondamentale volume sull'emigrazione italiana in Uruguay⁶, l'opera di Bordoni

³ L'opera di Bordoni non rimase comunque isolata in quest'operazione di divulgazione delle mete migratorie latino-americane. In particolare, sull'Uruguay si ricordano i libri di Giovanni Battista Brignardello (*La Repubblica orientale dell'Uruguay*, Genova, 1874), Giuseppe Campana (*L'Uruguay. Appunti e note*, Genova 1884) e Jacopo Virgilio (*La Repubblica orientale dell'Uruguay*, Firenze, 1899). Per una lettura più ampia del fenomeno memorialistico sull'emigrazione italiana in America Latina, cfr. M. Carmagnani - G. Casetta, "La imagen de América Latina en Italia", pp. 55-62. Per un'analisi delle fonti sull'emigrazione italiana nella *Banda Oriental* cfr. il saggio di M. Garau, "Le fonti bibliografiche sull'emigrazione sarda in Uruguay", pp. 155-163.

⁴ Cfr. T. Manca, *I viaggiatori europei alla continua riscoperta della Sardegna*, pp. 77-104.

⁵ Il Trattato di amicizia sarda-uruguaiana del 1840 è stato ripubblicato nel 2010 a cura del Consolato Onorario dell'Uruguay a Cagliari e del Centro Studi SEA. La pubblicazione è avvenuta nell'ambito del Convegno "1840 - 2010 Sardegna - Uruguay. Dai 170 anni di amicizia e di rapporti culturali e commerciali ai nuovi possibili scenari di sviluppo economico", tenutosi a Cagliari e Villacidro dal 25 al 26 novembre 2010. Sulle relazioni consolari sardo-uruguaiane inoltre cfr. l'articolo M. Contu, "Le relazioni italo-uruguaiane".

⁶ Cfr. F. J. Devoto, "Un caso di migrazione precoce", pp. 1-36. Il succitato saggio di Devoto è contenuto nel volume *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, pubblicato dalla Fondazione Agnelli nel 1993. Per quanto datata, tale opera rimane essenziale per l'approccio storiografico al tema dell'emigrazione italiana in Uruguay, fenomeno oggettivamente minoritario nell'ambito della letteratura

può essere considerata una precisa fotografia statistica e sociale di quella che è stata definita come la “migrazione precoce” degli italiani nella *Banda Oriental*. Difatti, anticipando i grandi flussi transoceanici verso l’America Latina che avranno come meta prevalente Argentina e Brasile nell’ultimo periodo del XIX secolo, il periodo d’oro dell’immigrazione europea e italiana in Uruguay si concentrò invece nel terzo quarto dell’Ottocento. Fu proprio in quel periodo che la repubblica uruguaiana conobbe il più alto tasso di crescita demografica registrato tra i paesi sudamericani nella seconda metà del XIX secolo, grazie a un tasso di crescita del 4% annuo che moltiplicò per sette la popolazione residente dal 1850 al 1900, incremento dovuto in buona parte all’immigrazione italiana di cui il libro in esame è appunto una fedele e attendibile testimonianza.

Scorrendo le prime pagine del volume, precedendo la descrizione storica e geografica dell’Uruguay che avverrà più avanti nel testo, Bordoni esordiva con una dettagliata descrizione della traversata dai porti italiani a Montevideo, scritta con uno stile proprio della letteratura di viaggio, apprendo questa parte dell’opera con una citazione di Paolo Mantegazza, antropologo e uomo politico, nonché autore di numerose opere di viaggio⁷. Peraltro, lo stesso esordio del capitolo *La traversata*, con il paragrafo “Jeri e oggi”, appare un’esortazione precisa ad intraprendere la via della migrazione verso l’Uruguay, mettendo in luce, con fede nel progresso della tecnica umana, le qualità della navigazione moderna.

É già lontano il tempo in cui la traversata dall’Italia alle Americhe metteva l’emigrante povero a durissima prova. Imbarcati i passeggeri di terza classe su legni a vela, stivati in cameroni indecenti ed incomodi, nutriti di biscotto ammuffito e patate che germogliavano in viaggio, e bevendo acqua putrida, i mal capitati emigranti dovevano stare alla mercè dei venti, non sempre favorevoli, per un periodo che

sull’emigrazione nazionale tra Otto e Novecento. Inoltre, sulla presenza italiana in Uruguay cfr. S. Candido, *Presenza d’Italia in Uruguay nel secolo XIX* e J. A. Oddone, “Italiani in Uruguay”.

⁷ Paolo Mantegazza aveva viaggiato a più riprese per il Sudamerica tra il 1854 e il 1863, lasciando di quell’esperienza le opere *La società sud americana*, Milano 1864, e *Rio de la Plata e Tenerife. Viaggi e studj*, Milano 1867. Proprio da quest’ultimo libro sono tratte le citazioni riportate da Bordoni.

non era minore di cinquanta giorni, prolungandosi a volte fino ad oltre tre mesi; talché sbarcavano sul suolo americano così macilenti e sfiniti dai disagi e dalla fatica, che movevano a compassione. Ora i progressi della navigazione a vapore hanno fatto sparire questi inconvenienti – scriveva Giosuè Bordoni – e l'emigrante che s'imbarca a Genova sopra uno degli splendidi, piroscafi delle varie Compagnie italiane di navigazione è quasi sicuro di giungere a Montevideo in un termine che non varia dai diciotto ai ventiquattro giorni. Oltre di ciò può sempre contare d'avere un sano ed abbondante nutrimento di pan fresco, carne, verdura e vino due volte al giorno ed è alloggiato in comode cabine, mantenute costantemente ventilate e polite; sicché i giorni che passa a bordo costituiscono per l'emigrante non una serie di stenti, ma un periodo di riposo ed una successione di gradevoli distrazioni⁸.

Espresso in questi termini, il viaggio per l'Uruguay proposto da Bordoni appariva quasi una crociera da farsi per diletto; come utile suggerimento, l'autore suggeriva anche le più consigliate compagnie di navigazione per solcare l'Oceano Atlantico⁹.

Il viaggio da Genova, con soste a Barcellona, Canarie e Capo Verde, avrebbe riservato numerose e curiose sorprese all'emigrante-viaggiatore. A questi venivano riservate diverse note di taglio giornalistico evocative delle medesime suggestioni che Carlo Corbetta colse in Sardegna¹⁰, quali il biasimo per l'abitudine delle donne «quasi tutte svelte, alte, dritte e di simpaticissimo aspetto»¹¹ di Mindello, sensuali quando «traversano le vie colla fronte alta, portando grandi brocche di terra, che sostengono con le mani, assumendo pose e atteggiamenti procaci e curve delicate da Canefore»¹² ma tristemente scalze. Dopo cinque giorni di navigazione ininterrotta, il primo con-

⁸ G. E. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, pp. 1-2.

⁹ Si trattava della linea postale di Rocco Piaggio e figli, quella di Raggio e La Veloce. Cfr. *Ibi*, p. 2.

¹⁰ Nel libro *Sardegna e Corsica*, pubblicato nel 1877 dall'editore Brigola di Milano, Carlo Corbetta descrisse la sensuale suggestione esotica vissuta nel paese di Guspini, le cui donne «quando le vedi andare alla fontana fuori del paese colle loro grandi anfore in capo, ti pajon statue egizie, quali si trovano scolpite sugli obelischii». C. Corbetta, *Le Barbagie e l'Iglesiente*, pp. 410-411.

¹¹ G. E. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, p. 5.

¹² *Ibidem*.

tatto con il continente americano avveniva con la vista delle coste brasiliane e lo sbarco nel porto di Pernambuco, «dove avremo per la prima volta assaporato, se vogliamo, due frutti graditi, la banana e l'ananas»¹³ e la veduta incantata di Bahia e Rio de Janeiro, il cui panorama competeva «in bellezza con quelli di Napoli, di Lisbona, di Costantinopoli, ed è considerato il più splendido di tutta l'America»¹⁴.

Ancora tre giorni di navigazione e l'itinerario si sarebbe alla fine concluso nell'agognato porto di Montevideo, dopo un viaggio dalla durata media di ventitré giorni, con casi non rari di traversate che potevano durare anche diciotto, se non sedici, giorni.

Bordoni prometteva un viaggio dalle suggestioni uniche. La vista dei vari paesi incontrati nel viaggio, lo spettacolo delle aurore e dei tramonti, la «sterminata distesa dell'oceano, or calmo, or agitato, riflettendo di giorno in mille bagliori metallici»¹⁵, in cui giocavano «le frotte allegre dei delfini che seguono la nave, saltando repentinamente fuori dal loro elemento, e rituffandosi dopo aver descritto degli archi lucenti nell'aria»¹⁶, sino alla stessa vita di bordo «con gente d'ogni ceti e professione, il contatto di caratteri diversi, le allegre conversazioni prolungate fino ad alta ora della notte, al chiaro di luna»¹⁷ erano tutti elementi che avrebbero contribuito a rendere la traversata per l'Uruguay «uno dei più importanti avvenimenti nella vita d'un uomo, e di cui si conserva sempre la più profonda e seducente impressione»¹⁸.

Giunto finalmente a destinazione, l'emigrante italiano riceveva da Bordoni le istruzioni sui prossimi passi da compiere nella capitale uruguayana, sempre condite dal tono innamorato che segna l'intera opera. Così, sebbene si riconosca che il panorama di Montevideo possa non «essere dei più maestosi»¹⁹, questo «riesce però gradevolissimo alla vista, e produce un sentimento d'ignota allegria, che, mista all'impazienza di mettere piede a terra, mantiene gli spiriti in uno

¹³ *Ibi*, p. 7.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibi*, p. 8.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibi*, p. 10.

stato di vivissima eccitazione»²⁰. Il primo destino dello sbarco rimaneva tuttavia legato alla necessità della quarantena, giacché

se il bastimento ha avuto la sorte d'arrivare a Montevideo con patente netta, vale a dire senz'aver toccato verun punto infestato da morbo contagioso, lo sbarco dei passeggeri si effettua immediatamente dopo le pratiche di norma. In caso contrario gli emigranti vengono trasportati in una delle isole dello Stato, ove sono alloggiati e nutriti a spese del Governo fino a che sia compiuta la quarantena stabilita, la quale varia, secondo i casi, dai tre agli otto, od anche ai quindici giorni. Lo stesso avviene a quelli che proseguono per Buenos-Ayres; poiché le autorità marittime dei due Stati, Uruguay ed Argentina, adottano contemporaneamente le stesse misure sanitarie²¹.

Bordoni precisava però che la maggior parte degli emigranti italiani preferiva comunque proseguire per l'Argentina, favorendola rispetto all'Uruguay perché le sue maggiori dimensioni sembravano «presentare maggior facilità d'occupazione all'agricoltore ed a tutti i braccianti in generale»²². Dallo scrittore questa scelta veniva però biasimata perché, se era vero che

l'Uruguay è in effetto più piccolo per territorio, è altresì popolato in proporzione minore, e presenta quindi da questo lato un'eguale e forse una maggiore probabilità di avere pronta collocazione. Difatti, sopra una superficie di oltre i due terzi quella dell'Italia, lo Stato orientale contiene solamente una popolazione di circa 560,000 abitanti; mentre se fosse abitato nella stessa proporzione dell'Italia potrebbe comodamente mantenere una popolazione quaranta volte maggiore dell'attuale, ossia 22,000,000 d'individui²³.

Inoltre, secondo Bordoni, a vantaggio dell'Uruguay andava una maggiore fertilità del terreno rispetto a quello dell'Argentina, poiché la *Banda Oriental* era maggiormente irrigata, essendo percorsa

²⁰ *Ibidem.*

²¹ *Ibidem.*

²² *Ibidem.*

²³ *Ibi*, p. 11.

in tutti i sensi da un numero stragrande di *arroyos* [ruscelli, N. d. A.] e traversato da vari fiumi con dolce declivo, che rendono il paese immune dalle due grandi calamità che affliggono spesso le provincie della Confederazione Argentina, cioè la siccità e le inondazioni, le quali cagionano quasi ogni anno la morte di un numero sterminato di capi di bestiame²⁴.

Tuttavia, la maggiore difficoltà nella concorrenza con la vicina Argentina pareva essere di natura politica. Difatti, secondo Bordoni

l'altra ragione, e la più fondata, di tale preferenza dell'emigrante per Buenos-Ayres, è l'ingerenza favorevole del Governo argentino, il quale promuove con ogni mezzo che sta in suo potere l'immigrazione, sia con pubblicazioni tendenti a questo scopo, sia per mezzo d'agenti speciali, sia colla protezione diretta che sempre offerse all'emigrante, procurandogli vitto ed alloggio al suo sbarco, e facilitandogli i mezzi d'esercitare la sua attività col dargli terreni ed arnesi pel lavoro. Questi vantaggi diretti ed immediati procurati all'emigrante furono appunto quelli che attrassero verso l'Argentina una corrente straordinaria di europei, specie Italiani e Spagnuoli, che (...) fondarono numerose colonie agricole [e] producono altresì una sorgente inesauribile di ricchezze all'erario della nazione.

Il Governo dell'Uruguay, al contrario, avendo sempre avuto molto a pensare per il mantenimento dell'ordine interno, di sovente sconvolto dai numerosi partiti, non si è mai mostrato troppo proclive a fomentare l'immigrazione nel paese²⁵.

La stessa opera di Bordoni, direttore del Collegio Internazionale di Montevideo, va letta nell'ambito delle correzioni della politica governativa verso l'emigrazione cui faceva riferimento nel testo, come ebbe egli stesso modo di precisare, ricordando che

l'attuale Governo orientale però si è messo, anche per questo riguardo, sulla via delle riforme, incoraggiando direttamente l'immigrazione; come lo provano le varie leggi, di recente sanzionate, sulla creazione di colonie agricole, destinando la somma annuale d'un milione di lire per la compra dei terreni necessari a tal uopo. Inoltre è noto e-

²⁴ *Ibidem.*

²⁵ *Ibidem.*

sistere già da tempo in Montevideo un asilo speciale per gl'immigranti, dove le famiglie appena sbarcate possano recarsi, con la sicurezza di ottenere vitto e alloggio per più giorni gratuitamente, e, quel che più monta, una pronta collocazione, ed anche i mezzi di trasporto per l'interno del paese²⁶.

I primi incoraggianti risultati in questa direzione sono confermati dalle statistiche pubblicate in una Memoria presentata nel 1883 dalla Direzione dell'asilo per gli immigrati, dalla quale si evince che a quella data vi erano alloggiati 1.274 agricoltori, dei quali 264 italiani, che il Governo aveva concesso 285 passaggi gratis verso i vari punti del territorio della *Banda Oriental* e che 558 persone risultavano impiegate per indicazione dell'ufficio²⁷.

Va peraltro precisato che, per quanto la Direzione ammettesse nell'asilo chiunque si presentava, avendo «un locale abbastanza vasto e mezzi necessari per dare alloggio e vitto a migliaia di persone»²⁸, appena un decimo degli immigrati sfruttava il servizio, considerato che, nel solo 1883, i 1.274 ricoveri parevano ben poca cosa rispetto al totale di 11.086 immigrati, dato forse da ponderare come la considerazione che trovare un lavoro ed una sistemazione autonoma era «cosa del resto facilissima, atteso le prospere condizioni attuali del paese»²⁹.

Piuttosto, il Bordoni esprimeva tutto il suo biasimo nel constatare il ritardo del Governo uruguayano nel costruire all'estero una rete di agenti speciali per l'emigrazione, anche senza il carattere della ufficialità, dato che, già da solo, spiegava la diversa

affluenza verso l'Argentina e il Brasile dell'emigrazione italiana e spagnuola, attrattavi spesso da promesse esagerate, e alcuna volta anche ingannata dalle fallaci lusinghe di abbietti speculatori, che sotto la falsa apparenza di agenti consolari si sono negli anni trascorsi bruttata la coscienza del turpissimo traffico³⁰.

²⁶ *Ibi*, p. 13.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ *Ibi*, p. 14.

2. Una nuova vita nel nuovo mondo

Superata la fase della quarantena, per l'emigrante italiano poteva veramente cominciare la sua nuova vita americana, segnata in prima battuta dal superamento della dogana e dal passaggio dell'ufficio d'emigrazione «dopo la quale è libero di dirigersi dove meglio gli pare, in cerca di alloggio e vitto»³¹.

Secondo l'autore, è in questo momento che si rivela la differenza d'accoglienza tra l'Uruguay e le vicine nazioni concorrenti, poiché è proprio nel frangente del maggior bisogno che la generosità della nuova patria si palesa più chiaramente:

Questo momento sembra sempre il più terribile per il povero emigrante, tanto più se si trova a corto di quattrini; ma è appunto in questo stesso momento che egli comincia a misurare la differenza che corre tra la vita difficile d'Europa e la vita facilissima d'America.

Difatti, l'emigrante non deve per nulla sgomentarsi anche se sbarca senza un soldo. Purché abbia ferma intenzione di lavorare, è certo di trovare ricovero e vitto, in qualunque *fonda* (osteria) si presenti. Ve ne sono a centinaia, e coi nomi i più lusinghieri; Fonda Italiana, fonda Piemontese, fonda di Garibaldi, fonda del Bersagliere, fonda y almacén del puerto, fonda de Caprera, de Genova, de Roma, de Milan; e infine il restaurant del Gris, nella *Plaza Independencia*.

In tutti questi luoghi, e a qualunque persona si diriga l'emigrante è sicuro di trovare la più franca cordialità e l'appoggio immediato di consigli e di soccorso³².

Letta in controluce ed al netto della schietta azione di propaganda, la narrazione del Bordoni sull'accoglienza uruguaiana racconta la storia di una frontiera aperta all'emigrante italiano in forza di una comunità già consolidata ed organizzata, presente con numerosi esercizi commerciali e attraversata da una solidarietà che si riconosce nella memoria della comune madrepatria. Tuttavia, a completare la percezione di una frontiera che può essere una vera occasione di rinascita personale, inaspettata possibilità di rifarsi una vita nel più e-

³¹ *Ibi*, p. 15.

³² *Ibidem*.

steso senso della parola, Bordoni aggiungeva che, una volta giunto in Uruguay, all'emigrante italiano

nessuno gli domanda inquisitoriamente perchè abbia lasciato l'Italia, quali siano i suoi antecedenti, quali garanzie porti della sua condotta. Nessuno si occupa del suo passato; non appuntati di questura che gli chiedano le carte; non padroni che esigano da lui un illusorio benserivito. Il nuovo arrivato si sente libero, libero in tutta l'estensione della parola. Libero nei suoi passi, nelle sue azioni, nei suoi progetti; libero di scegliere la via che meglio gli garba. Libero da ogni sguardo indagatore che lo persegua, spiandone i passi; libero da tutti quei mille vincoli che aggrovigliano la società d'Europa, e che inceppano ad ogni passo il cammino all'individuo, facendogli di continuo sentire il fastidio d'una sospettosa sorveglianza, che scoraggia i timidi, inasprisce gli animosi, ed obbliga la maggior parte dei diseredati a considerarsi come semplici ordigni della complicatissima macchina sociale, condannati a non uscir mai dalla loro sfera limitata d'azione, e resi inebetiti dall'eterno ed uniforme movimento che fu loro assegnato³³.

Oltre la retorica della scrittura, sono evidenti nelle parole di Bordoni gli echi democratici che timbravano la comunità italiana e proponevano, agli occhi degli europei, l'Uruguay come una terra di redenzione e di libera espressione, quale effettivamente si presentava per le garanzie che offriva al rispetto dei diritti civili, facendone una meta privilegiata per esuli politici e religiosi. Tale prospettiva, da ponderare anche in relazione al controllo politico e sociale cui era soggetto il nascente movimento operaio nell'Europa continentale, non va pertanto disgiunta dalla storia della comunità italiana nella *Banda Oriental*, costituitasi nella prima metà dell'Ottocento proprio su un nucleo di esuli politici e risorgimentali di orientamento democratico. Più precisamente, si trattava di piemontesi profughi dai moti del 1821, ai quali si unirono diversi imprenditori marittimi e commercianti liguri, che andarono formando con gli emigrati mazziniani dei moti del 1830 una vera e propria catena migratoria. Su questa base, si andò consolidando un costante flusso migratorio dall'Italia che condusse in Uruguay numerosi combattenti che, al seguito di Giuseppe Garibaldi, si arruolarono poi nella Legione Italiana, impegnata

³³ *Ibi*, pp. 15-16.

nella lotta per la difesa di Montevideo, durante la “Grande Guerra” contro l’Argentina del dittatore Rosas³⁴.

Le pagine successive del libro confermano il carattere utopico con cui Bordoni si sforzava di descrivere l’Uruguay, terra nella quale

l’europeo sente che preme il suolo di un libero paese. L’aria stessa gli pare più respirabile e più ossigenata. Egli intravede attorno a sé un campo illimitato d’azione, in cui esercitare liberamente le proprie facoltà fisiche e morali. (...). Il suo avvenire non è più tenebroso, egli lo scorge davanti a sé, illuminato dal libero sole che splende sulle armi e sulle bandiere delle due repubbliche, che separa e lambisce il maestoso fiume della Piata³⁵.

Di conseguenza, se l’Uruguay era la terra della redenzione, ovvero il nuovo mondo dove il successo ed il progresso personale era raggiunto solo in virtù del proprio lavoro, allora

neppure le raccomandazioni, spesse volte concesse per semplice atto di cortesia, hanno valore alcuno e non approdano a nulla; unica raccomandazione, unico requisito essendo il merito personale, riconosciuto nell’esercizio delle proprie facoltà, e coadiuvato da una buona costituzione e da una ferma deliberazione di guadagnarsi onestamente la vita col proprio lavoro. Basta che l’emigrante dichiari quali siano le sue attitudini, e a quale occupazione intenda dedicarsi, che troverà non una, ma cento vie per riuscire in brev’ora a procacciarsi il ricovero ed il sostentamento³⁶.

Tuttavia, anche in un siffatto contesto, permanevano alcune distinzioni di ceto e di gerarchia sociale che vedevano in primo piano i nativi uruguaiani. Difatti, mentre la riscossa personale attendeva sia

³⁴ Varie sono le originalità di questo primo flusso migratorio, a partire dal fatto che esso venisse ufficialmente riconosciuto come “italiano” dalle autorità locali, per quanto l’Unità nazionale italiana fosse ancora di là da venire. Secondo alcune stime, nel ventennio 1830-50 arrivarono in Uruguay almeno 20.000 immigranti, quasi tutti liguri e piemontesi. Segno della garanzia dei diritti civili offerti dalla Repubblica dell’Uruguay era proprio la presenza di una consolidata colonia di esuli mazziniani, su cui Garibaldi poté contare quando arrivò a Montevideo.

³⁵ G. E. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell’Uruguay*, p. 16,

³⁶ *Ibidem*.

il solo *bracciante* sia egli muratore [albañil], marangone [peón], calzolaio [zapatero], sarto [sastre], fabbro [herrero], falegname [carpintero], lattoniere [hojalatero], fornaio [pahadero], giardiniere [jardinero], domestico [mucamo], e soprattutto l'agricoltore [labrador]³⁷,

analoga speranza di successo valeva anche per «tutti quelli che esercitano un mestiere [perché] possono trovare, fino dal primo giorno, una conveniente occupazione, quasi sempre largamente retribuita»³⁸ alla pari dei «commessi di negozio [dependientes] e dei commercianti e gl'industriali d'ogni ramo»³⁹.

Ben diversa appariva invece la condizione di quanti esercitavano le professioni e le arti liberali, poiché

la maggior parte dei figli del paese vi si dedicano con una predilezione singolare, e vi spiegano un'attività ed un'attitudine meravigliose, che sembrano, direi quasi, facoltà inerenti alla loro natura, esuberante di vitalità e d'energia, e feracissima d'ingegno; ond'è che si aprono in breve tempo una facile e brillante carriera, la quale riesce difficilissima e spinosa allo straniero.

Dei pubblici impieghi è inutile parlarne: spettano di diritto ai cittadini naturali o legali della Repubblica⁴⁰.

Tuttavia, non potendo chiudere la porta della speranza proprio agli emigranti più qualificati, specialmente in un contesto presentato come assai stimolante per le sue libertà civili e sociali, Bordoni, forse contraddicendo l'ottimismo espresso in precedenza, affermava che

dunque un povero medico senza cure, un avvocato senza clienti, un professore senza cattedra, ecc., ecc., non avranno nemmeno la speranza di poter partecipare a questo benessere generale, che offrono quelle regioni privilegiate, alle classi meno colte e più agguerrite a sostenere le battaglie tremende della lotta per la vita?

Ma sì, anzi, lo possono fare se si sentono nell'animo tanta energia da affrontare coraggiosamente le vicissitudini di una esistenza precaria,

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibi*, p. 17.

⁴⁰ *Ibidem.*

che si può prolungare per alcuni mesi, durante i quali saranno costretti, per così dire, ad aprirsi il cammino a sciabolate⁴¹.

Anche a medici, avvocati e professori la terra promessa dell'America non poteva comunque negare le soddisfazioni garantite a proletari e diseredati, a condizione che anch'essi fossero però dotati

di una tempra robusta e si armi di coraggio. In casi simiglianti vale meglio un giorno di lotta che un lungo periodo di languore e d'inedia. L'America è sì ricca di mezzi e di risorse, che anche il più diseredato può, volendo, riuscire, e ci riesce sempre col tempo. Il merito reale si apre tosto o tardi, la via, ed è con maggior compiacenza che, una volta giunto alla meta, *si volge all'acqua perigliosa e guata*⁴².

Soprattutto, ciò che l'Uruguay pareva chiedere ai suoi nuovi figli era la disponibilità a reinventarsi senza pregiudizi, mettendo da parte le identità di ceto ed i pregiudizi sociali abbandonati in Europa alla partenza per l'America.

Abbiamo visto valenti avvocati tenere i registri in una casa di commercio. Ingegneri esperti darsi alla fotografia, professori e letterati all'industria, e persino un prete, sissignori, un prete, gettare la sottana alle ortiche e fare il macellaio. E niuno ebbe a pentirsi della sua nuova posizione, e la fortuna arrise a tutti, senza che alcuno ne facesse meraviglia. Ad ogni evento, e qualunque sia la condizione del nuovo venuto in America, può essere sicuro che egli non avrà mai a temere gli manchino i mezzi di sussistenza. Il pane è sempre assicurato; e quando dico pane, dico carne, che è ciò di cui abbonda l'America e di cui difetta grandemente l'Italia⁴³.

3. Colonizzazione e popolazione di una terra vergine

Dopo le prime note sulle aspettative di vita e progresso che l'Uruguay prometteva agli emigranti che la eleggono come nuova

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibi*, pp. 17-18.

patria, Bordoni descrisse la città di Montevideo, soffermandosi sulla storia e la geografia del paese. Di particolare interesse, per le relazioni tra Italia e lo stato rioplatense, è la parte dedicata alla geografia ed alle colonie agricole.

Bordoni ricordava in che modo, sia in Uruguay che nella vicina Argentina, fosse alquanto facile acquistare della terra a basso prezzo, sovente anche a rate, con l'agevolazione di pagare il dovuto in occasione della prima raccolta. Per un popolo di emigrati con un passato da braccianti e salariati, l'America del Sud si profilava così, oltre che la terra del semplice lavoro, anche la terra della proprietà, alimentando la suggestione di un'ascesa sociale che l'Europa mai avrebbe potuto garantire.

Al fine di incentivare questa linea di sviluppo, il governo uruguayano favorì la fondazione di colonie agricole in terreni acquisiti dallo Stato a prezzi vantaggiosi, varando nel 1880 un'apposita legge di colonizzazione, seguita da altri provvedimenti analoghi, integralmente riportata dal Bordoni insieme ad un decreto attuativo del giugno 1881, con cui si finanziava la legge per 200.000 pesos annui, ovvero circa un milione di lire italiane dell'epoca.

Oltre allo sviluppo economico ed allo sfruttamento delle vaste lande alle spalle di Montevideo, il progetto di colonizzazione aveva l'ambizione di integrarsi in una prospettiva di più ampio respiro e progresso sociale, emancipando il vecchio proletario al ruolo di novello imprenditore terriero. Così scriveva Bordoni:

Aggiungasi che l'idea della sua nuova posizione lo [il contadino, N.d.C.] modifica sensibilmente anche nel morale, elevandone il carattere e migliorandone i costumi. Il contadino che aspira a diventare proprietario, e comincia a capire di valere qualche cosa, si sente nobilitato, rialza la fronte da lungo tempo depressa, perde poco a poco le goffe maniere, l'umile linguaggio ed il sembiante ridicolo e meschino, acquisiti in tanti anni di servile dipendenza, quando, più che vivere, vegetava in una condizione umiliante, inferiore molte volte a quella del bruto⁴⁴.

⁴⁴ *Ibi*, p. 72.

Nelle pagine seguenti Bordoni descrisse le varie colonie europee presenti nella regione. Insieme alla colonia cosmopolita sul fiume Sauce, alla Paullier nel dipartimento di San Josè ed alla Porvenir vicino a Paysandù, spiccavano la colonia svizzera, detta anche *Nueva Helvecia*, e quella piemontese, confinante con quest'ultima.

Della Colonia piemontese, Bordoni riferiva che

fondata nel 1858 in una posizione magnifica sulla costa dell'*arroyo* Rosario, a due leghe dal Rio della Piata, consta di cinque grandi frazioni di campo, dette: colonia valdese, Victoria, Ramirez, Griot e Boiyou; costituendo nel loro insieme un centro agricolo di circa 9000 ettari (12,000 quadre). Porta il nome ufficiale di *colonia valdese*, ma è generalmente detta colonia piemontese. Conta nel suo seno 160 famiglie di proprietari e 20 di fittabili, oltre una quarantina di famiglie di artigiani, commercianti, impiegati, ecc., formando una popolazione di oltre 2200 persone⁴⁵.

Nella descrizione fattane dal Bordoni, «la prosperità di cui gode questa colonia privilegiata è appena credibile per chi non l'abbia potuto osservare dappresso»⁴⁶.

I confini tra i possedimenti erano segnati da lunghi filari di alberi, in un paesaggio in cui si alternavano boschetti di eucaliptus, acacie, alberi del *paraíso*, *cina cina* e grandi boschi di olmi e di *ceibos*. Nei nuclei abitati, il tipico *rancho*, ovvero una capanna di terra ricoperta di paglia, aveva lasciato spazio «a comode case di materiale, circondate da ville eleganti»⁴⁷, realizzate utilizzando tecniche e stili costruttivi, nelle abitazioni come negli stabilimenti agricoli e zootecnici, mutuati dalla tradizione alpigiana. Va peraltro evidenziato come questa colonia fosse figlia di un importante flusso emigratorio di segno religioso che dalle valli valdesi, culla del protestantesimo italiano, si orientò, a partire dal 1850, prima verso l'Uruguay e poi verso Argentina e Brasile⁴⁸.

⁴⁵ *Ibi*, p. 75.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Sull'emigrazione valdese in Uruguay cfr. M. Reginato, "Emigrazione dei valdesi tra 1800 e 1900 e conseguenze demografiche", pp. 261-271, e R. Ponti, "Le colonie agricole valdesi in Uruguay e Argentina (1856-1914)", pp. 277-300. Interessanti le

Secondo i dati rilevati sul posto dal pastore evangelico Armando Ugon e poi comunicati al Bordoni, all'epoca nella colonia si contavano 1.671.000 alberi silvestri, 21.750 alberi fruttiferi, 2.863 animali vaccini, 550 cavalli, 264 alveari, 300 aratri d'acciaio ed altre 60 macchine quali segatrici e trebbiatrici, per un valore complessivo di oltre un milione e mezzo di lire. I terreni, inizialmente pagati da 30 a 40 franchi la *cuadra* quadrata, ovvero 7.380 mq, avevano già raggiunto il valore da 200 a 220 franchi la *cuadra*. Completava il panorama dell'insediamento piemontese un caseificio, specializzato nella produzione di burro destinato al mercato della capitale. Ancora, era notevole la produzione di uova e pollame, al punto che «molte famiglie ricavano da questo solo prodotto di che coprire le spese annuali»⁴⁹.

Nella colonia, oltre le sette scuole e i due templi appartenenti alla Chiesa evangelica valdese, esistevano a Villa de la Paz due scuole dello Stato, sette case di commercio, tre mulini a vapore e diverse botteghe artigianali. Inoltre, secondo Bordoni,

una prova eloquente del benessere di questa colonia la troviamo nei numerosi atti di beneficenza che compie, erogando annualmente una somma di 3000 pesos (15.000 lire) a sollievo dell'infortunio.

Una biblioteca bene scelta è messa a disposizione dei membri della colonia, i quali, oltre di ciò, ricevono in complesso 374 pubblicazioni periodiche in francese, italiano e spagnolo, e pressoché tutte d'indole educativa.

Infine, fatto notevole che caratterizza lo spirito di cui sono informati gli abitanti di questa regione privilegiata, nessun colono è abbonato a giornali politici di sorta⁵⁰.

Notizie più dettagliate sulla popolazione uruguaiana e sulla presenza italiana nel paese vengono fornite in un capitolo seguente. Ricostruendo la storia demografica della *Banda Oriental*, Bordoni identificava nei *Viajes por la América del Sur* di Félix de Azara del 1796 la prima notizia sulla popolazione dell'Uruguay, stimata allora in 30.685 abitanti. Nel 1829, all'epoca della raggiunta indipendenza, i

osservazioni sul legame tra identità etnica italiana e coesione della comunità protestante in J. P. Bastian, "Il protestantesimo in America Latina", p. 560.

⁴⁹ G. E. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, p. 76.

⁵⁰ *Ibidem*.

dati ufficiali portavano la popolazione a 74.000, mentre già nel 1835, secondo quanto riportato da Andrés Lamas nella sua *Notice historique*, era di 128.370. Da quel momento fu un continuo e rapido crescendo: nel 1852 la stima sfiorava i 132.000 abitanti, ma già nel 1860 un censimento ufficiale contava 221.300 unità, salite a 380.000 nel 1871 e 455.000 nel 1883, per quanto altre stime contassero in quello stesso anno 520.536 abitanti.

Bordoni si addentrò con buona agilità nell'analisi demografica, giovandosi di tabelle e diagrammi e giungendo alla personale conclusione che la popolazione effettivamente dimorante in Uruguay nel 1879 doveva essere di almeno 560.000 abitanti, sebbene le stime di Costante G. Fontan nel 1882 contassero addirittura 700.000 unità.

Accettata comunque la cifra di 560.000 abitanti come la più probabile, Bordoni riportò la statistica ufficiale del 1883 della Mesa de Estadística, secondo i cui calcoli gli stranieri rappresentavano circa un terzo della popolazione nazionale. Più precisamente, nel dipartimento di Montevideo gli stranieri erano il 42,49%, nei quattordici dipartimenti il 24,66%, in tutta la Repubblica il 29,27%.

Bordoni condusse delle ricerche personali su queste stime, giungendo infine a dati sostanzialmente analoghi a quelli ufficiali, ovvero circa il 32%, dato che corrisponderebbe a circa 180.000 persone, così distinti per nazionalità: 52.000 spagnoli, 50.000 italiani, 18.000 brasiliani, 16.000 argentini, 15.000 francesi, 7.000 svizzeri, 5.000 portoghesi, 3.000 inglesi e nordamericani, 2.000 tedeschi e austriaci, 12.000 provenienti da altre nazioni.

Per quanto riguarda invece le presenze italiane distinte per regione, la stima proposta dall'autore vedeva primeggiare la Liguria con 16.000 presenze (32% del totale italiano), le province meridionali non meglio precisate con 14.000 immigrati (28%), la Lombardia con 7.000 (14%), il Piemonte con 5.000 (10%), il Triveneto con 2.000 (4%).

In nota a questi calcoli, Bordoni si premurava tuttavia di precisare che le proporzioni percentuali da lui proposte era delle sue mere ipotesi, fondate sui registri delle associazioni italiane di Montevideo, in prima battuta la Società di Mutuo Soccorso degli Operai Italiani, giacché questa era ritenuta «la più numerosa e la più cosmopolita»⁵¹, trascurando invece la Lega Lombarda d'Istruzione, la Lega Lombar-

⁵¹ *Ibi*, p. 96.

da corale istrumentale ed il Circolo Napolitano per le loro frequentazioni troppo limitate agli ambiti delle regioni d'origine.

Peraltro, nemmeno il Consolato d'Italia era in possesso di dati più precisi, poiché quando gli italiani sbarcavano a Montevideo «non si curano affatto di presentarsi in Consolato, e rifuggono da tutto quanto abbia sentore d'autorità, salvo poi a ricorrere ad esso nei casi di bisogno per reclamare tutela»⁵². Oltretutto, i dati comunque raccolti non collidevano con quelli ufficiali italiani, poiché il Censimento degli italiani all'estero del dicembre 1881 attribuiva all'Uruguay solo 40.000 unità, 10.000 in meno di quanto stimato dal Bordoni. Questo censimento non computava però i nati in Uruguay da genitori italiani, i quali, secondo la legge del Regno erano da considerare italiani, mentre la normativa uruguaiana li considerava «a buon diritto Orientali»⁵³.

Giusto su questo punto, Bordoni aprì una riflessione nelle pagine seguenti dedicate all'ordinamento politico ed amministrativo dell'Uruguay. In riferimento al dettato costituzionale del 1830, secondo il quale erano «cittadini naturali tutti gli uomini liberi nati in qualunque punto del territorio dello Stato»⁵⁴, l'autore presentava il conflitto giuridico già aperto con la madrepatria italiana e destinato a progredire negli anni seguenti, visto il crescente flusso migratorio dall'Italia verso la *Banda Oriental*. Difatti, osservava Bordoni che quanto disposto in Uruguay si poneva

in opposizione assoluta coll'articolo quarto del Codice civile italiano, il quale dichiara che la nazionalità del padre decide di quella del figlio, sia egli nato in Italia od altrove. Sono noti gl'inconvenienti gravissimi che rampollano da questo conflitto in materia di legislazione, relativamente alla nazionalità dei figli di stranieri, tra l'Uruguay e l'Italia. Essi avrebbero legalmente due patrie, e sarebbero pertanto obbligati a servire simultaneamente negli eserciti delle due nazioni, sia che essi abitino l'Italia oppure l'Uruguay. Accadde difatti che alcuni figli d'italiani nati nell'Uruguay, essendo venuti a studiare in Italia, dovettero dirigersi alle autorità consolari del loro paese per lagnarsi e domandare appoggio contro le autorità locali, le quali pre-

⁵² *Ibi*, p. 97.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibi*, p. 99.

tendevano, malgrado presentazione di regolari documenti, ch'essi fossero obbligati a fare il servizio militare, come tutti i cittadini d'Italia. Lo stesso deve dirsi dei nati nel Brasile o nell'Argentina da padri italiani.

Nella maggior parte dei casi succede che, per evitare il pericolo, questi giovani non trovano miglior mezzo che abbandonare precipitosamente il paese, passando le frontiere della Svizzera o della Francia, non essendovi per questi Stati alcun bisogno di passaporto⁵⁵.

4. Opportunità favorevoli per imprenditori e proletari

Nella parte conclusiva del volume, dopo una ricognizione sullo stato del commercio, dell'economia e dell'istruzione nella repubblica sudamericana, Bordoni dedicò largo spazio ai risvolti commerciali tra il Regno d'Italia e l'Uruguay e la presenza organizzata degli italiani nella *Banda Oriental*.

Confrontato con quello di altri paesi europei, l'interscambio italo-uruguaiano era all'epoca alquanto limitato, a dispetto di un flusso immigratorio che invece vedeva l'Italia seconda solo alla Spagna. A tal proposito, Bordoni tradusse in italiano le considerazioni di Pablo Antonini y Diez, ministro dell'Uruguay a Roma, secondo cui

mentre ogni inglese che abita nella Plata rappresenta un commercio annuo colla sua patria di 455 franchi, ogni francese di 249, ogni spagnuolo di 158, l'italiano invece non ha raggiunto se non la cifra di 80 franchi.

È dunque evidente che il commercio italiano è lontano dall'aver raggiunto la cifra a cui può aspirare, come desideratum ragionevole. L'Italia non ha saputo ancora trarre da quei lontani paesi tutto il vantaggio che ne offrono. Essa non ne ha approfittato in favore dello sviluppo delle sue industrie nazionali⁵⁶.

Secondo il diplomatico rioplatense, l'Uruguay poteva divenire un ottimo mercato per l'esportazione dall'Italia, tuttavia «gli articoli e le specialità che essa manda, quantunque in quantità considerevole, so-

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ibi*, p. 117.

no lungi dal rappresentare l'attività del commercio nazionale d'Italia»⁵⁷. L'unico porto che intratteneva proficue relazioni con Buenos Aires e Montevideo era quello di Genova, mentre «le altre parti della penisola contribuiscono col loro contingente all'immigrazione, però non fanno nessun commercio diretto con quelle regioni»⁵⁸, anche perché «i commercianti di Palermo, Messina, Venezia e Livorno fanno le loro spedizioni per la via di Genova»⁵⁹.

La recente istituzione della Camera di commercio italo-uruguaiana faceva comunque confidare in un miglioramento di queste relazioni commerciali, grazie all'opera in Italia, oltre del già citato Antonini, anche del consoli dell'Uruguay a Milano e Genova.

Tuttavia, oltre che i flussi e le quantità commerciate, dall'Uruguay si chiedeva all'esportazione italiana una maggiore attenzione nella cura nella spedizione. Purtroppo, non era raro il caso in cui un cattivo imballaggio rendeva impresentabili le merci giunte dall'Italia, sebbene queste fossero di alta e maggiore qualità, come nel caso di tessuti e manifatture varie, a tutto vantaggio dei concorrenti prodotti francesi ed inglesi. «Tolti i generi commestibili – commentava Bordoni – quasi tutti i prodotti di manifattura italiana devono il loro scarso esito *solamente alla pessima maniera con cui sono spediti*»⁶⁰.

Un capitolo intero era invece dedicato alle condizioni di vita delle classi sociali più umili in Uruguay ed al confronto tra queste e le condizioni delle consimili in Italia.

Bordoni presentò al lettore uno studio sui prezzi dei generi alimentari e di prima necessità in Uruguay, indagando poi sui redditi percepiti dagli immigrati italiani, avvertendo che

dopo avere esposto del nostro meglio le condizioni attuali della Repubblica dell'Uruguay, considerata sotto i vari aspetti di politica, commercio, agricoltura, ecc., non sarà fuor di luogo presentare alcuni cenni anche sulle condizioni di vita degl'immigranti italiani appartenenti alle classi operaie, e specialmente a quelli più diseredati che si dedicano ai lavori del campo. Promettiamo intanto che, se fino ad ora abbiamo nutrito qualche dubbio, sopra la maggiore o la minore op-

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ *Ibidem.*

⁵⁹ *Ibidem.*

⁶⁰ *Ibi*, p. 120.

portunità di questo nostro lavoro, nell'accingerci a dettare il presente capitolo non solo ogni dubbio svanisce, ma sorge in noi il convincimento profondo che stiamo per fare un'opera santa di patria carità, a favore di molti fra i nostri concittadini, presso i quali esercitiamo ora il nostro apostolato, con tanto maggior zelo, in quanto che abbiamo noi pure, per lunga serie di anni, diviso con essi il triste sodalizio delle aspre fatiche e delle più crudeli privazioni⁶¹.

Entrando nel dettaglio dell'esposizione, secondo le stime presentate, in nove casi su dieci le condizioni di vita conquistate in America erano migliori di quelle lasciate in Italia, aspetto che, tramandato ai parenti e conoscenti rimasti in Europa, permetteva che

si produce[ss]e in breve, in un dato punto, una piccola corrente d'emigrazione, dovuta solamente all'iniziativa di quegli che ebbe per primo il coraggio di sottrarsi alla sua miseria, ed affrontare le vicissitudini di un dubbioso destino⁶².

Per consolidare queste impressioni, Bordoni presentò il caso di un artigiano che viveva del suo lavoro manuale, commentando che

ora, in America, e specialmente nell'Uruguay, l'individuo in questione potrà avere gli stessi generi ed in eguale quantità spendendo la stessa moneta; per cui data la differenza di guadagno, si troverà con un sopravanzo diario di L. 3.50, dalle quali se ne togliamo pure L. 1.50 per l'alloggio ed il vestiario, rimangono sempre due lire intatte da potersi mettere in serbo.

Trattandosi di un individuo isolato, che deve solo pensare a sé stesso, gli abbiamo attribuito un consumo giornaliero, sebbene minimo, di carne e di vino. Ma qual'è in Italia colui che con due lire al giorno può darsi questo lusso? Ahimè! Noi lo sappiamo purtroppo per triste esperienza, e la statistica ne fa testimonianza; pochissimi sono che con tale meschino guadagno riescano, non dico a gustare la carne, ma nemmeno a satollarsi anche dei cibi più scadenti e meno nutritivi⁶³.

⁶¹ *Ibi*, p. 142.

⁶² *Ibi*, pp. 143-144.

⁶³ *Ibi*, p. 145.

Più preciso e circostanziato appare il confronto dei prezzi operato nelle pagine seguenti, presentando alcune tabelle che raffrontavano sia i costi dei principali generi alimentari e di consumo che le spese medie giornaliere di una famiglia in Uruguay e Italia. Secondo questi dati, in Uruguay una famiglia spendeva mediamente cinque lire per permettersi una dieta con un chilo di carne (L. 0,50), una buona dose di pane di frumento (L. 0,50) e mezzo litro di vino (L. 0,40), destinando una lira all'alloggio e 1,20 lire al vestiario. Una famiglia di pari classe sociale a Milano spendeva invece appena 2 lire, potendo però permettersi un'alimentazione fondata su pane di mistura (L. 0,40), legumi (L. 0,20) e riso (L. 0,20), senza carne e vino. Risultava pertanto evidente, nell'esposizione del Bordoni, come in mano ad una famiglia emigrata risultasse un maggiore potere d'acquisto ed una diversa accessibilità a generi come la carne.

Il confronto dei prezzi confermava ulteriormente quanto già esposto. Su tutti, la differenza maggiore stava proprio nei prezzi della carne. In Uruguay, la carne di manzo e vitello costava mediamente 60 centesimi al chilo, contro le 1,60 e 2,00 lire dell'Italia. Per Bordoni era allora facile commentare che

chi non vede che, salvo pochissime eccezioni, come il latte, per esempio il burro ed il riso, tutti gli altri generi sono a minor prezzo colà che in Italia? Ad ogni modo, fatta la somma d'ambe le liste, risulta che gli stessi generi costano in Italia L. 55.80, mentre verrebbero a costare solamente L. 44.90 nell'Uruguay.

A questa differenza di costo, aggiungasi la differenza di salario, che abbiamo fissato di due lire al giorno per il lavoratore in Italia, e di cinque per quello dell'Uruguay; e si vedrà che colui che deve comperare, per esempio, un chilogramma di carne, spenderà in Italia i quattro quinti del suo guadagno, mentre nell'Uruguay verrà a sborsare, per l'identica compra, meno di un ottavo del guadagno stesso. Sul pane spenderà un quinto del guadagno in Italia, e solo l'undecimo nell'Uruguay⁶⁴.

⁶⁴ *Ibi*, p. 148.

Concludeva l'esposizione, prima di una nota sulle condizioni di vita della "classe povera" in alcune province italiane⁶⁵, il dettaglio dei salari percepiti in Uruguay per le diverse professioni e mestieri:

Agricoltori: da 60 a 70 lire mensili, oltre l'alloggio ed il vitto.
Peones [facchini d'ogni lavoro]: da 50 a 70 lire, alloggio e vitto.
Matrimoni di agricoltori [senza figli]: da 65 a 85 lire, alloggio e vitto.
Giardinieri: da 80 a 100 lire, alloggio e vitto.
Cuochi: da 90 a 140 lire, id. id.
Id. per alberghi: da 150 a 400 lire, id. id.
Cuoche: da 60 a 100 lire, id. id.
Serve: da 60 a 80 lire, id. id.
Bambinaie: da 40 a 60 lire, id. id.
Stiratrici: da 70 a 100 lire, id. id.
Cucitrici e modiste: da 60 a 100 lire, id. id.
Apprendisti di commercio: da 50 a 80 lire, id. id.
Muratori : da 8 a 10 lire al giorno.
Falegnami : da 8 a 10 lire, id.
Fabbri: da 6 a 12 lire, id.
Calzolai: da 8 a 10 lire, id.
Scalpellini: da 10 a 15 lire, id.
Lattonieri, argentieri, gioiellieri, incisori, armaiuoli, sellai, vetrai, cappellai, sarti, tipografi, ecc., da 150 a 300 e fino a 350 lire mensili.
I maestri elementari di campagna, il cui emolumento non raggiunge in Italia una media di 600 lire annuali, sono nell'Uruguay remunerati con 225 lire al mese oltre l'alloggio; potendo arrivare fino a percepire 125 *pesos*, ossia più di 625 lire mensili⁶⁶.

Come si è accennato in precedenza, Bordoni stimava la presenza italiana nell'Uruguay nel 1885 in circa 50.000 unità, metà delle quali abitavano comunque nella sola capitale di Montevideo.

Citando informazioni consolari italiane del 1884, i proprietari italiani a Montevideo erano 2.400, per un valore dichiarato di oltre 17 milioni di pesos. Diversamente, un rapporto della Dirección de Estadística di Montevideo dell'anno precedente stimava i proprietari ita-

⁶⁵ Si tratta delle province di Arezzo, Bari, Bergamo, Bologna, Catania, Chieti e Rovigo. I dati sono desunti dall'inchiesta condotta nel 1882 dal Ministero dell'agricoltura e commercio. Cfr. *Ibi*, pp. 150-156.

⁶⁶ *Ibi*, pp. 148-149.

liani nel numero di 3.633. Secondo Bordoni, si trattava comunque di valori sottostimati, ritenendo che gli italiani proprietari fossero almeno 4.000, per un valore complessivo di 20 milioni di pesos⁶⁷.

Peraltro, osservava Bordoni con evidente orgoglio per la patria italiana, la comunità di connazionali in Uruguay

se non è la prima per la sua importanza commerciale, supera al certo tutte le altre per maggiore distribuzione di ricchezze; poiché la colonia spagnuola, ch'è la più numerosa, conta nel suo seno (sempre secondo l'ultima statistica ufficiale) 1995 proprietari, mentre ne conterebbe 3633 l'italiana; superando in ciò anche il numero di proprietari nazionali che è di 3568⁶⁸.

Le motivazioni di questo rapido progresso italiano venivano individuate nella capacità d'impresa degli emigrati italiani, di cui era riconosciuta la capacità di

emanciparsi prestamente dal lavoro mercenario, dandosi, con capitali relativamente piccoli, ad ogni sorta di traffici e di piccole industrie per conto proprio; sicché riesce loro più facile d'accumulare il necessario per l'acquisto del terreno onde edificare la casa, ciò che, specialmente i settentrionali, non mancano mai di fare appena ne siano in grado; a differenza degli Spagnuoli, i quali, per naturale indolenza, preferiscono rimanere anni ed anni al servizio altrui, contentandosi di un salario che permetta loro qualche piccola economia, non troppo premurosi di procacciarsi una vita indipendente⁶⁹.

A tale capacità d'impresa della comunità italiana, faceva però riscontro anche un altro primato, stavolta meno onorevole «poiché, e giova dirlo in omaggio alla verità, gli Spagnuoli quivi residenti offrono, in paragone degl'Italiani, un contingente minore di delinquenti al braccio secolare della Giustizia»⁷⁰.

⁶⁷ Cfr. *Ibi*, p. 158.

⁶⁸ *Ibi*, p. 159.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

5. *Orgoglio e radicamento sociale della comunità italiana*

Prima di chiudere il volume con dei cenni generali sulla storia dell'emigrazione e alcune critiche al governo Depretis per gli ostacoli posti alla libera emigrazione dall'Italia⁷¹, Bordoni espose con dettaglio e orgoglio i nomi del successo della comunità italiana in Uruguay, illustrandone l'organizzazione sociale ed i risultati raggiunti, sia nel commercio che nelle arti e nelle professioni.

L'esposizione di quest'ultima parte tradisce l'impostazione culturale di Bordoni, che classificava gli italiani secondo formule antropologiche di impronta lombrosiana, echeggiando analisi mutate da autori quali Paolo Mantegazza, largamente citato nel corso del volume. Scriveva infatti Bordoni, accennando velatamente alle disunioni del Regno d'Italia costituito da un ventennio, che

la maggioranza degli'immigranti italiani è fornita, come già dissi, dall'Alta Italia, specie dalla Liguria, e dall'Italia Meridionale. Queste due correnti staccate dai punti estremi della Penisola, e che, secondo le leggi d'equilibrio sociale, parrebbe dovessero confondersi in una massa comune, rimangono invece assolutamente separate, formando due centri d'azione assai distinti, con tutti i caratteri speciali predominanti in ciascuna di esse.

Non è già che regni fra le due popolazioni l'antagonismo ostile de' tempi trascorsi; ma è invece un beninteso spirito d'emulazione che spinge ognuna di esse a progredire nello svolgimento più lato delle sue attitudini in una sfera distinta di azione. È notevole soprattutto il risveglio della popolazione meridionale in questi ultimi anni, in cui, ad imitazione delle altre, si è creata essa pure vari centri sociali, fomentando palesemente quello spirito di solidarietà che rimaneva in essa, prima d'ora, latente⁷².

Peraltro, le distinzioni tra l'immigrato dal Nord e quello del Sud, presenti già in Italia, permanevano anche nel nuovo mondo.

Nel mentre tutto l'alto e basso commercio fu accaparrato dai Liguri, primi venuti, tutte le piccole industrie sono esercitate dai Meridionali,

⁷¹ Cfr. *Ibi*, pp. 187-188.

⁷² *Ibi*, p. 161.

venuti più tardi. Quindi, calzolai, stagnai, lattonieri, venditori ambulanti di frutta, manovali, ed anche lustrascarpe e venditori di lotterie, sono per la maggior parte delle Province della Bassa Italia. Questo fatto ha contribuito non poco, presso gli Americani, a far tenere i Meridionali in minore concetto degli altri Italiani; ed è un'ingiustizia palese. Che importa il mestiere, quando chi lo esercita è persona dabbene? Ogni mezzo, purché onesto, è lecito per guadagnarsi il pane. Inoltre, se è vero esser questa la condizione comune della classe incolta, non è men vero che fra le persone esercenti arti liberali, il contingente maggiore si trovi appunto fra i gl'Italiani del Sud. Fra essi e medici, e pittori, e professori, e artisti distintissimi, contribuiscono ad arrecare lustro e decoro a tutta la colonia italiana⁷³.

Altra eredità culturale italiana, sviluppata con profitto in Uruguay, era la creazione di centri sociali e culturali, quali associazioni filantropiche e società di mutuo soccorso⁷⁴. Tra queste Bordoni citava

la Società Circolo napoletano, vasto sodalizio di mutuo soccorso e d'istruzione, che accoglie nel suo grembo oltre 850 membri, tutti appartenenti alle Province della Bassa Italia; e che, stabilendo un giusto equilibrio coll'antieriore preponderanza dei Liguri e dei Lombardi, ha contribuito non poco a risvegliare nei soci la coscienza della loro dignità personale, educandoli nello stesso tempo a più elevate idee sul culto della patria e sui loro diritti come Italiani, e facendo loro sentire d'essere tutti cittadini eguali d'una grande e libera nazione⁷⁵.

A detta di Bordoni, la colonia italiana di Montevideo era quella che, più «di tutte le altre d'America»⁷⁶, contava il maggior numero di associazioni in proporzione al numero di residenti. Difatti, oltre la Società di mutuo soccorso fra gli operai, la prima ad essere fondata e la più numerosa con circa 1.500 soci, si contavano: il succitato Circolo napoletano; la Lega lombarda d'istruzione, con 320 soci attivi e scuo-

⁷³ *Ibi*, pp. 161-162.

⁷⁴ Sulla rilevanza delle associazioni italiane in Uruguay, sull'importanza per il loro studio della testimonianza offerta dal libro di Bordoni e per un elenco dettagliato delle società italiane fondate nella *Banda Oriental*, cfr. L. Favero - A. Bernasconi, "Le associazioni italiane in Uruguay fra il 1860 e il 1930", pp. 375-429.

⁷⁵ G. E. Bordoni, *Montevideo e la Repubblica dell'Uruguay*, p. 161.

⁷⁶ *Ibi*, p. 163.

le diurne e serali, sostenute dal governo e frequentate da circa 400 alunni; la Società Aspirazioni drammatiche con circa 200 soci, anche essa con annesso scuole; la Società Lega lombarda corale e istrumentale, con 143 soci; la Cassa di rimpatrio, con lo scopo di sostenere chi, divenuto inabile al lavoro, desiderasse far ritorno in patria; la Commissione edilizia dell'ospedale italiano, costituitasi nel 1853 per la realizzazione di un ospedale iniziato a costruire nel settembre 1884; il Casino italiano, con 200 soci; la Società Reduci delle patrie battaglie; la Società dei Legionari e Garibaldini; l'istituzione Pro Patria; la Cassa di risparmio degli operai; il Club drammatico; la Società Unione e fratellanza; le Logge massoniche Concordia, Figli dell'Italia Unita, Garibaldi e Liberi Pensatori; la Società Stella d'Italia; la Camera di commercio; il Circolo italiano di pubbliche letture; la Società di mutuo soccorso Masaniello, con 157 soci, appena costituita nel 1885 con il libro in stampa⁷⁷.

Infine, Bordoni aggiunse a questo quadro un resoconto degli Italiani di Montevideo che maggiormente si erano distinti nella letteratura, nelle scienze e nelle arti. Seguiva un lungo ed analitico elenco di medici, ingegneri, scultori, pittori, musicisti, cantanti, chimici, agronomi e fisici, in cui si evidenziava come, in diversi casi ed in aggiunta al loro ruolo accademico e professionale, queste personalità avessero pure assunto la direzione dei circoli culturali italiani, sovente dalla robusta impronta laica, per quanto non⁷⁸.

A riguardo delle scuole private italiane in Uruguay, Bordoni citò la presenza dell'Instituto Nacional, diretto dal prof. Pietro Ricaldoni, del Collegio internazionale, fondato diretto dallo stesso Bordoni, un'altra scuola italiana diretta dal prof. Vincenzo Febo, ed il collegio femminile detto della *Reine Marguerite*, «diretto dalla signora Colomba T. Calvi, e che, malgrado l'anomalia del nome francese, sostiene alta la bandiera dell'idioma italiano»⁷⁹.

Peraltro, altro elemento che illuminava sull'orientamento politico-culturale di Bordoni e del suo istituto di istruzione, era la nota in cui

⁷⁷ Cfr. *Ibi*, pp. 163-165.

⁷⁸ Tra i nomi citati, si segnala il medico sardo Giovanni Antonio Crispo Brandis, per la cui biografia cfr. M. Contu, "Un sardo medico di santi", pp. 247-248.

⁷⁹ *Ibi*, p. 167.

descrivevano le peripezie che condussero il Collegio Internazionale, da cui ne traspare l'impronta laica se non anticlericale.

L'egregio avv. P. Corte, nel suo lavoro più volte citato, *L'Italia all'estero nell'ultimo decennio*, fa menzione d'un collegio italiano diretto da Ricaldoni Costantino. Nessun collegio italiano eravi qui in quell'epoca (1880), l'ultimo essendo stato il Cristoforo Colombo, diretto dall'abate Parrella, e toccato allo scrivente, che lo erediò quando già il Governo italiano aveva sospeso la sovvenzione annuale. Ma essendo provato all'evidenza che un collegio puramente italiano non può mantenersi colle sole proprie risorse, il nuovo direttore fu costretto nel 1877 a trasformarlo in Collegio internazionale, che tuttora sussiste.

Riguardo al prof. Ricaldoni Pietro (non Costantino), questi dirigeva il suo *Instituto Nacional*, ch'era allora uno stabilimento di prim'ordine, con un grandioso edificio fatto costruire appositamente. Ma il vento spirava in quegli anni favorevole alle Congregazioni religiose, le quali invasero il paese, creando in brev'ora scuole e collegi d'ambo i sessi in ogni dove, cominciando dal famigerato collegio Pio di Villa Colon, diretto dai Padri Salesiani, con grave danno delle scuole laiche pubbliche e private; sicché il prof. Ricaldoni fu costretto ad abbandonare il vasto locale, che fu acquistato dal Governo per stabilirvi la scuola professionale d'arti e mestieri⁸⁰.

Come già aveva fatto per le personalità nel campo accademico e delle professioni, Bordoni passò poi in rassegna anche gli elementi del campo commerciale ed industriale, di origine italiana e più attivi nella Repubblica della *Banda Oriental*. «Secondo le ultime statistiche, esistono in Montevideo circa quaranta case dedicate all'alto commercio, oltre un numero grandissimo di trafficanti al minuto» precisava l'autore, elencando da principio tutte le ditte d'importazione. Ad esse seguivano alcuni magazzini navali, diversi proprietari di *barracas* (depositi di legname e prodotti del paese), *saladeros*, fabbriche di gallette. Tra i negozi di lusso di Montevideo si segnalavano le gioiellerie di Carassale e di Rossello e le argenterie di Garibotto e di Mantegani, alla pari di alcune distinte mercerie. Ancora, in un seguendo di nomi e dettagli, Bordoni elencava i produttori di mobili, carrozze, confet-

⁸⁰ *Ibidem*.

ture e cappelli. Ad essi si aggiungevano sarti, fotografi, librai, legatori di libri, dentisti, fabbricanti di tabacchi, costruttori edili, esercenti di mulini a vapore, industriali della pasta, distillerie e cartiere, tra cui

merita speciale menzione Luigi Podestà per un'altra consimile [fabbrica di paste, N.d.A.], la migliore forse di questo genere nella Repubblica. Il grandioso edificio destinato a mulino, che venne inaugurato ultimamente alla presenza delle rappresentanze d'Italia e delle autorità locali, possiede ogni sorta di macchine maravigliose, ultima espressione della meccanica moderna, le quali permettono d'impiegare un numero d'operai, relativamente piccolissimo, in proporzione del lavoro che fanno. Tutto il meccanismo è messo in azione da un motore, sistema Collman, di 80 cavalli di forza nominale; potendo le caldaie, sistema Belleville, sviluppare al bisogno fino a 120 cavalli. In questo stabilimento lavorano circa sessanta operai, e si possono giornalmente produrre oltre 500 quintali metrici di farine. La fabbrica di paste procura lavoro ad un'altra cinquantina di persone⁸¹.

Tuttavia, se da una parte si celebrava l'ammirazione che l'ingegno italiano produceva in America, dall'altra non si tacevano alcune difficoltà, come nel caso della distilleria Corradi e Carbone, stabilita nei pressi di La Paz, con una produzione d'alcool di circa 4.000 litri al giorno ed una quarantina di lavoranti, e la cartiera di Nicola Calcagno nei pressi di Pocitos, con una produzione giornaliera di circa 40 balle di carta. Questi due stabilimenti, di prima grandezza nel loro ambito uruguayano a detta di Bordoni, avevano patito «un'opposizione gravissima per parte di persone interessate, che insistendo presso il Governo onde fossero soppresse, arrecarono non pochi disturbi ai coraggiosi imprenditori»⁸². Grazie all'intervento delle autorità consolari, le ditte ebbero comunque la giusta protezione presso il governo locale e poterono continuare nella loro produzione. L'occasione venne comunque sfruttata dal Bordoni per attaccare il governo italiano, poiché questo si sarebbe

sempre mostrato poco premuroso degl'interessi dei suoi sudditi residenti in quelle parti [l'Uruguay, N.d.A.], e che pur meritano qualche

⁸¹ *Ibi*, pp. 169-170.

⁸² *Ibidem*.

riguardo per la loro intrinseca importanza come elemento di progresso, e per le chiare testimonianze di sincero patriottismo di cui fecero prova in moltissime occasioni⁸³.

La presenza a Montevideo di un ministro plenipotenziario italiano, a partire dagli anni Ottanta del XIX secolo, sanò successivamente questo sentimento di abbandono, così forte che

la trascuratezza anteriore del Governo italiano per la colonia di Montevideo era giunta a tale, che per alcuni mesi si dovette lamentare essere il consolato a carico di certo signore il quale, sebbene doppiamente titolato, meritava forse più di essere posto sotto sorveglianza egli stesso, che non di avere l'onorifica e delicata gestione di tutelare gli altri⁸⁴.

Per la mole di informazioni riportate e per la sua unicità, quale pubblicazione curata da un italiano operante in Uruguay, l'opera di Giosuè Bordoni, in bilico tra lo stile della letteratura di viaggio e quello della trattazione scientifica e geografica, rimane una fonte primaria sulle condizioni e lo stato della comunità italiana in Uruguay all'indomani dell'Unità italiana, utile riscontro per la ricostruzione di un percorso sulle fonti consolari e migratorie che in questi ultimi tempi sta conoscendo una sua significativa fioritura⁸⁵.

Bibliografia

Bastian, Jean Pierre. "Il protestantesimo in America Latina", in Enrique Dussel (a cura di), *La Chiesa in America Latina. 1492-1992, il rovescio della storia*, Assisi, Cittadella, 1992, pp. 548-599.

⁸³ *Ibi*, p. 170.

⁸⁴ *Ibi*, p. 171.

⁸⁵ Si segnala nel merito l'iniziativa del Centro Studi SEA, da tempo attivo nello studio dei flussi migratori tra il Mediterraneo e l'America Latina, specialmente Argentina ed Uruguay, che nel 2011 ha fondato la rivista scientifica "AMMENTU. Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo" (ABSAC), <<http://www.centrostudisea.it/ammentu>>, con una sezione dedicata proprio allo studio delle fonti consolari.

- Brignardello, Giovanni Battista. *La Repubblica orientale dell'Uruguay*, Genova, Tip. del R. Istituto de' Sordo-Muti, 1879.
- Campana, Giuseppe. *L'Uruguay. Appunti e note*, Genova, Ciminago, 1884.
- Candido, Salvatore. *Presenza d'Italia in Uruguay nel secolo XIX. Contributo alla storia delle relazioni fra gli stati italiani e l'Uruguay dal 1835 al 1860*, Montevideo, Istituto Italiano di Cultura, 1966.
- Carmagnani, Marcello - Casetta, Giovanni. "La imagen de América Latina en Italia en los siglos XIX y XX", in *Estudios Latinoamericanos*, n. 6.1, pp. 55-62.
- Consolato Onorario dell'Uruguay a Cagliari. *Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione tra S. M. il Re di Sardegna e la Repubblica Orientale dell'Uruguay (1840)*. Cagliari-Villacidro, Consolato Onorario dell'Uruguay a Cagliari - Centro Studi SEA, 2010.
- Contu, Martino. "Le relazioni italo-uruguaiane, l'emigrazione italiana e la rete consolare della *Banda Orientale* nel Regno Sardo e nell'Italia unita con particolare riferimento ai vice consoli uruguaiani in Sardegna", in *AMMENTU - Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo*, dicembre 2011, <http://www.centrostudisea.it/documenti/ammentu_n1_2011/abstracts/15_contu_relazioni_uruguay.pdf> (10 aprile 2012).
- Contu, Martino. "Un sardo medico di santi", in Tarcisio Agus - Martino Contu - Francesco Marras (a cura di), *Dall'Uruguay alla Sardegna: cronaca dei rapporti sociali, economici, pastorali e culturali tra l'Isola e la "Banda Orientale" negli anni 2007-2009*, Villacidro, Centro Studi SEA, 2010, pp. 247-248.
- Corbetta, Carlo. "Le Barbagie e l'Iglesiente", in Alberto Boscolo (a cura di), *I viaggiatori dell'Ottocento in Sardegna*, Cagliari, L'Unione Sarda, 2003, pp. 410-411.
- Devoto, Fernando J. - Camou, Maria M. - Pellegrino, Adela *et al.* *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1993
- Devoto, Fernando J. "Un caso di migrazione precoce", in Fernando J. Devoto - Maria M. Camou - Adela Pellegrino *et al.* *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, cit., pp. 1-36.
- Favero Luigi - Bernasconi Alicia. "Le associazioni italiane in Uruguay fra il 1860 e il 1930", in Fernando J. Devoto - Maria M. Camou

- Adela Pellegrino *et al.* *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, cit., pp. 375-429.
- Garau, Manuela. "Le fonti bibliografiche sull'emigrazione sarda in Uruguay", in Martino Contu - Giovannino Pinna (a cura di), *L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo all'America Latina fra XIX e XX secolo*. Atti del Convegno storico internazionale "L'emigrazione delle popolazioni insulari del Mediterraneo in Argentina fra il XIX e XX secolo" (Villacidro, 22-23 settembre 2006), Villacidro, Centro Studi SEA, 2009, pp. 155-163.
- Manca, Tania. "I viaggiatori europei alla continua riscoperta della Sardegna", in Tania Manca (a cura di), *Viaggiatori europei. Dall'esplorazione del mondo al viaggio in Sardegna ('700 e '800)*, Carlo Delfino Editore, Sassari 2004, pp. 77-104.
- Mantegazza, Paolo. *La società sud americana*, Milano, Agnelli, 1864.
- Mantegazza, Paolo. *Rio de la Plata e Tenerife. Viaggi e studj*, Milano, Brignola, 1867.
- Oddone, Juan Antonio. "Italiani in Uruguay. Partecipazione politica e consolidamento dello stato", in *Altreitalie*, n. 8, luglio-dicembre 1992, pp. 65-84.
- Ponti, Riccardo. "Le colonie agricole valdesi in Uruguay e Argentina (1856-1914)", in *Studi emigrazione*, n. 150, 2003, pp. 277-300.
- Reginato, Mauro. "Emigrazione dei valdesi tra 1800 e 1900 e conseguenze demografiche", in Società Italiana di Demografia Storica. *Disuguaglianze: stratificazione e mobilità sociale nelle popolazioni italiane (dal sec. XIV agli inizi del sec. XX)*, Bologna, CLUEB, 1997, pp. 261-271.
- Virgilio, Jacopo. *La Repubblica orientale dell'Uruguay*, Firenze, Tipografia Gazzetta d'Italia, 1899.

Italiani e italianismi nei testi teatrali di Florencio Sánchez

Diego Simini

Riassunto

Tra le opere teatrali di Florencio Sánchez (1875-1910) si trovano alcuni interessanti personaggi provenienti dall'Italia e l'uso dell'italiano e dei suoi dialetti. Lo studio passa in rassegna i segni della presenza linguistica dell'italiano nei testi sancheziani, cercando di capire le motivazioni per le quali la lingua italiana sia inserita in certi testi, mentre in altri no. Analogamente si evidenziano le parti in cui Sánchez evoca l'Italia come modello socioculturale e la particolare predilezione dell'autore per la musica italiana, operistica soprattutto, come 'colonna sonora' di alcune scene.

Ne risulta un quadro complessivo del rapporto di Sánchez drammaturgo con l'Italia.

Parole chiave

Florencio Sánchez, teatro rioplatense, relazione Italia-Uruguay, immigrazione italiana nel Rio de la Plata

Abstract

Among the plays written by Florencio Sánchez (1875-1910) we can find some interesting figures coming from Italy and the use of Italian and italianisms (that is to say forms from Italian dialects). This study traces the signs of the linguistic presence of Italian in Sánchez's texts, trying to find out the reasons why Italian language has been placed just in some texts, and not in other ones. Similarly, the parts where Sánchez evokes Italy as a socio-cultural model are stressed, as well as the author's particular preference for Italian music, opera above all, as a 'sound track' for some scenes.

An overall view emerges of the relationship between Sánchez as a playwright and Italy.

Keywords

Florencio Sánchez, rioplatense theatre, relationship between Italy and Uruguay, Italian migration in the Rio de la Plata

Florencio Sánchez (Montevideo 1875 - Milano 1910) è considerato dalla critica il fondatore del teatro rioplatense moderno. In effetti, sebbene non manchino drammaturghi argentini e uruguaiani precedenti alla sua folgorante carriera, è vero che la comparsa di Florencio

come autore di testi teatrali a ridosso del cambio di secolo si configura come una vera e propria rivoluzione.

La vita di Florencio Sánchez, quasi una meteora data la brevità, è ancor più sorprendente se consideriamo che il nostro drammaturgo raggiunse in modo improvviso la gloria, che gli arrise nei primi anni del XX secolo, quando ancora non sapeva se dedicarsi in modo stabile alla composizione di opere teatrali o continuare a tirare il lunario come giornalista da una testata all'altra.

La critica ha collocato adeguatamente Sánchez nel panorama del teatro rioplatense, individuandone le linee di evoluzione e gli aspetti fondanti. Forse è possibile aggiungere qualcosa per quanto riguarda la presenza di italianismi nei testi sancheziani e le caratteristiche specifiche dei personaggi di origine italiana¹.

I rapporti di Florencio con italiani furono frequenti come quelli di qualsiasi rioplatense della sua epoca. La massiccia immigrazione favoriva i contatti quotidiani con persone provenienti dall'Italia, le quali non sempre conoscevano lo spagnolo, anche dopo anni di permanenza nel Paese di accoglienza. In ogni caso, anche chi era immigrato da lungo tempo, conservava caratteristiche linguistiche e culturali che ne consentivano la rapida individuazione. Come stilizzazione caricaturale, i *tanos* (termine che già al tempo di Florencio tende a sostituire *bachicha*) rivestono alcuni tratti come il facile entusiasmo, l'amore per la musica lirica, una tendenza innata all'imbroglio, ma anche la tenacia nel lavoro, una certa severità nei costumi e in genere una chiara propensione al risparmio².

Se cerchiamo di individuare elementi più specifici, troviamo che, già a Montevideo, ventenne, Florencio era legato al *Centro Internacional de Estudios Sociales*, di matrice anarchica, dove per un certo periodo si pubblicò un foglio bilingue. Nella sede del *Centro* fu rappresentato lo «scherzo en un acto» intitolato "Puertas adentro". Il *Centro*, come è facile immaginare, contava un'alta componente di immigrati

¹ "Con qualche aggiunta concettuale rispetto a G. D'Angelo, "Algunos italianismos en el teatro de Florencio Sánchez".

² Le notizie biografiche sono tratte dai lavori di J. Imbert, *Florencio Sánchez. Vida y creación*; R. F. Giusti, *Florencio Sánchez. Su vida y su obra*; J. Cruz, *Genio y figura de Florencio Sánchez*.

italiani vicini alle idee di Malatesta, che è tra i più rilevanti pensatori anarchici e tra i più attivi diffusori dell'idea anarchica nel Río de la Plata tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e l'inizio del Novecento.

La frequentazione con persone provenienti dall'Italia proseguì sia nel periodo di Rosario, dove ebbe a che fare con il giornalista Luigi Barzini, a cui fece da cicerone, e con attori di compagnie che visitavano la città, come Ermete Zacconi e Giovanni Grasso, con i quali avrebbe riannodato o tentato di riannodare i contatti durante il suo viaggio italiano. Più tardi, a Montevideo, la compagnia Gemma Caimmi rappresentò "Nuestros hijos" in italiano³.

L'italiano e gli italiani erano quindi «pane quotidiano» per Florencio, il quale, tra i primi a riflettere la realtà sociale delle città in cui viveva, in contrasto con la produzione *gauchesca* che imperava nella drammaturgia precedente, non poteva che inserire nelle sue opere diverse allusioni ricollegabili all'Italia e agli immigrati che ne provenivano.

Risulta interessante osservare gli elementi salienti della presenza italiana nelle opere di Sánchez. L'aspetto che emerge con maggior evidenza è naturalmente quello linguistico. Ma non sono da meno la questione politico-culturale e il riferimento musicale. In questi tre modi di vedere l'Italia e gli italiani, il drammaturgo uruguayano dimostra una capacità di osservazione che va al di là del facile *cliché* del *gringo* o *tano* diffusamente presente nella produzione letteraria rioplatense dell'epoca. La questione non pare aver raccolto molta attenzione specifica da parte della critica⁴.

Presenza di italianismi nel teatro di Sánchez

³ J. Imbert, *Florencio Sánchez*, p. 177.

⁴ Il citato saggio di D'Angelo brilla di luce propria in questo contesto. Tuttavia, D'Angelo propone una sorta di glossario degli italianismi, indipendentemente dai personaggi che li pronunciano. In altri termini, registra anche italianismi che probabilmente fanno parte del bagaglio linguistico comune dell'epoca di Sánchez. Nel presente studio, invece, l'intento è di discernere gli elementi linguistici di origine italiana volutamente inseriti dal drammaturgo con una connotazione contrastiva. Un contributo recente, centrato su questioni socioculturali, è A.L. Lusnich - A. Córdoba "Presencia y funcionalidad del inmigrante italiano en la obra de Florencio Sánchez".

Premettendo che alcuni italianismi erano ampiamente diffusi nella variante rioplatense dello spagnolo, specie nel registro parlato a cui fa riferimento in genere il teatro naturalista di Sánchez, già dagli ultimi decenni del XIX secolo, troviamo in alcuni personaggi un tipo particolare di *cocoliche*, poco incline allo stereotipo come dimostra l'esempio di "Moneda falsa". In questa *pièce*, tra i personaggi secondari, vi è un immigrato moderatamente agiato, GAMBERONI, il quale è abbindolato da PEDRÍN, un *criollo* che scimmiotta l'interlingua degli immigrati italiani. Dall'analisi linguistica si capisce che Florencio distingue tra un GAMBERONI che, pur parlando un misto di italiano (in cui prevale la variante napoletana) e spagnolo è chiaramente dotato di un impianto linguistico italiano, e PEDRÍN, che inserisce qualche espressione italianeggiante, senza distinguere tra regioni di provenienza (ci sono vocaboli che rimandano a varianti settentrionali frammiste a espressioni meridionali).

- GAMBERONI (Con estrépito) ¡Eh! Padrona. N'altra vuerta.
 BATIFONDO ¡Se va a mamar, ché!...
 GAMBERONI Que imborta. Cuando si encontra dei veri amici.
 [...]
 GAMBERONI Un altro amico. Chiamátelo.
 BATIFONDO Es un buen criollo. Muy honrao. Trabaja en Campana.
 GAMBERONI ¿A Gambana? Sono estato a Gambana, ce tengo un mío parente, un certo Bufalini. Facite u comodo vostro.
 MONEDA (Acercándose con fastidio) ¡Pucha digo, que son!...
 BATIFONDO ¿Ustedes no se conocen? Napoleone Gamberoni...
 GAMBERONI Escusate. Cicilio Gamberoni, chacarero a Maggiolo.
 BATIFONDO Mi amigo Moneda Falsa.
 GAMBERONI Cosí?...
 BATIFONDO Antonio Almada.
 GAMBERONI Salute a voi e a questa nobile compañía. Tome asiento. ¿Cosa pigliate? ¿Un vasito de vino?
 MONEDA Pucha que son. No tomo nada.
 GAMBERONI Non facite complimende. Oggi siamo tutti in armonía.
 LUNGO Andamos de farra, ché.
 GAMBERONI Ecco. ¡Precisamente di fara! Gamberoni paga tutto. Tingue dal danere (Saca un fajo de billetes) Quista é a vera alegría (Se pone a contar)

BATIFONDO Traiga ché. Yo cuento.
GAMBERONI ¡Ah, no! Escusati (*Sigue contando*)
[...]
GAMBERONI ¿E cosí? ¡Que facimme... padrona!...
CARMEN (*Sirviendo*) ¡Ahí está, hombre! ¡Una no puede atender a todos!...
GAMBERONI Finalmente. ¡E viva la padrona!...
BATIFONDO Ché, gringo. Embrocame a la patrona.
GAMBERONI ¿Ca i ritte?
BATIFONDO ¡Qué! (*Señalando a Carmen con un ademán picaresco*)
Qué tal; ¿eh?... No le juega niente.
GAMBERONI ¡Bella gualiona! ¡Nu bello tuquetto é muliera! ¡Bebiam!...
LUNGO ¡Salute!⁵

Più avanti, troviamo una didascalia interessante:

*Entran dos obreros, saludan, piden suissé que beben de un sorbo, haciendo sonar la lengua, y se van previo un ¡Salute!*⁶

Vediamo come viene presentato l'altro personaggio 'italianeggiante', PEDRÍN:

PEDRÍN (*Aparece un tanto boleado como si no conociera la casa deja la linyera en un rincón, mira a todos y saluda tímidamente*) ¡Buena sera!
BATIFONDO Fijate quien cae.
CARMEN Salute.
LUNGO De tebu (*Cambian una mirada de inteligencia con Pedrín*)
PEDRÍN Un biquier de barbera. De cuél bon. (*Pedrín acentuará un dialecto a elección del actor, manteniéndose siempre en su deliberado papel de imbécil*)
CARMEN Servido.

⁵ F. Sánchez, "Moneda falsa", cuadro I escena I. Le citazioni delle opere di Sánchez sono tutte tratte dai testi consultabili sul sito della Biblioteca Virtual Cervantes, privi di paginazione. Perciò le indicazioni fanno riferimento alla suddivisione formale.

⁶ *Ibidem*.

PEDRÍN (*Saboreando el vino*) Non che male. Me dica, señora. Donde podría tomare le létrico per la estazione del Retiro...

[...]

GAMBERONI Riverito signor mío. ¿Siete da Gálvez?

PEDRÍN Sí, señore.

GAMBERONI Io son estato tre volte a Gálvez. Conoci un certo... un certo, ¿cómo si chiama? ¿D'Andrea?

PEDRÍN ¿Il calzolaio?

GAMBERONI Ma no, un figlio de la madona qui fa il procuradore.

PEDRÍN ¡Per dío! Lo conozco. Cuelo que arrangia il afari nel cuez de paz. Siamo tanto amici.

GAMBERONI ¡Bravo! Si sieda paisan. Che tengo per prendere lo tren. ¿Come va la cosecha a Gálvez?

PEDRÍN Mica tanto buona. La langosta, e la helatas.

GAMBERONI E un anno cativo... Ma sientase paisan. Aquí siamo in armonía. Cosa pillate... ¡Padrona!

PEDRÍN Ma grazia, grazia. Oli il mio bichiere.

GAMBERONI Non faccia complimenda. Padrona sempaticas; il porte il suo bichiero.

PEDRÍN (*Sentándose*) ¡Scusí!

GAMBERONI Cuesti son amici, compañì cregollos, buenos mochachos. Si parlaba de la nostra patria.

PEDRÍN ¡La nostra Italia!...

GAMBERONI ¡Evviva Italia, paisan!

PEDRÍN Ya lo creo. ¡Evviva!...

GAMBERONI ¡Salute!⁷

Il dialogo rivela l'artificio: Sánchez sa distinguere tra chi parla l'italiano davvero e chi invece cerca di imitarlo:

GAMBERONI (*A Pedrín*) ¡Ebé! ¡Questo de la lotería mi pare una immoralitá; una vera immoralitá! ¿Parlo bene o parlo male?

PEDRÍN Parlate bene. Ma di cuando en cuanto si pué giocare cinque pesi. Ma ahora mi recuerdo que tengo in tasca un biglietto da cinquenta mile e no lo son visto ancora. Non ho avuto il tempo.

GAMBERONI ¡Oh! Che tempo... ¡Atre mesi!...

[...]

⁷ *Ibi*, quadro I scena V.

PEDRÍN ¡Cosa avete! ¡Cosa avete!
GAMBERONI ¡Siete un cane!... ¡Cinque cento pezi... Madona! ¡Pezzo d'un asino. Cinque cento!...
[...]
PEDRÍN ¡Oh, Christo! ¡Davvero!
GAMBERONI ¡Ma sí! ¡Ma sí!... Madona que siete un asino... Vedi...
(Mostrándole el extracto)
PEDRÍN Ma io non so leggere...
GAMBERONI ¡Vi lo dico io, Gamberoni, e basta!
PEDRÍN ¿Ma cosa faccio io con questo numero?
[...]
GAMBERONI *(Resuelto)* ¡E bén! *(A Pedrín)* O paisán. Voi siete da Gálvez, amigo del mío íntimo amico D'Andrea.
PEDRÍN Certo.
GAMBERONI Io ti faré lo servizio. Tú mi dai lo numero, e porque tú no pierdas tiempo, io ti daró, tí daró... centi venti pesi.
PEDRÍN Bene. Grazie. Ma il resto.
GAMBERONI Io le manderó al amigo D'Andrea.
PEDRÍN Bravo. E fatto... Vi sono tanto riconocente, paisán.
[...]
PEDRÍN *(Con gran generosidad)* Eccoli *(Bajo)* Me debes tres y medio, ¿eh?⁸

PEDRÍN piú avanti si rivela per quello che è, un imbrogliocello tutto *criollo*:

GAMBERONI ¡Oh! Per la Madona. Finalmente. ¿Cóme va, faisán?
PEDRÍN ¡Ché! ¡Ché! ¡Ché! Qué paisano ni qué paisano. Largame, gringo mamao.
GAMBERONI *(Sin soltarlo)* ¿Siete ritornato da Gálvez, del amigo D'Andrea? ¡E bene! ¡Bravo!
PEDRÍN Largame, te digo. ¡Qué Gálvez ni qué Gálvez!
GAMBERONI ¿Cosa dite faisán?
PEDRÍN *(Al ver al cabo que se acerca, cambia de actitud, volviéndole la espalda)* Dico que mi sono extraviato. E cuando arribo a la estazione lo treno para Gálvez non c'era piú.
GAMBERONI E bene. ¡Que viva l'armonía!

⁸ *Ibi*, quadro I scena VI

CABO (Que ha estado observando a Pedrín, lo toma por un brazo) ¿Qué hacés, Gálvez?
PEDRÍN Scusí, sargenti!⁹

Anche in relazione con una persona 'di potere' e sobrio, Gamberoni usa l'italiano con qualche interferenza castigliana:

GAMBERONI Signor comisario. Io sono chacarero da Magliolo.
COMISARIO Muy bien.
GAMBERONI Estaba a Buonozarie i mi son incontrato con una gagnalia de creollo que me hano fatto bere un tanto. Giocamo a boccia e poi andiamo a prender el vermut. Entonce un golono da Gálvez con un biglietto de lotería; mi hano mostrato lo estrato é risultó con un premio de cinque cento pesi.
COMISARIO Y usted, por servirle, le dió 100 ó 200. Eso se llama el toco mocho.
GAMBERONI ¿Cosa dice?
COMISARIO Toco mocho.
GAMBERONI Non capisco. ¡Ma io sono arrubinato!¹⁰

Le lunghe citazioni, che non esauriscono il materiale in cui l'italiano è presente in "Moneda falsa", dimostrano quanto sia familiare la lingua di Dante per Florencio Sánchez, sia pure nel registro colloquiale e dialettale di GAMBERONI e PEDRÍN. Il drammaturgo uruguayano ha saputo mettere a frutto in "Moneda falsa", l'ascolto dell'interlingua che gli immigrati usavano nel Río de la Plata.

In "El desalojo", ci sono due personaggi la cui lingua risulta venata di italianismi: la ENCARGADA (priva di nome proprio), ovvero la persona che ha il compito di riscuotere l'affitto dagli inquilini del *conventillo* dove è ambientata l'opera, e GENARO, un inquilino, che cerca di sostenere INDALECIA, la protagonista su cui pende la minaccia di sfratto per morosità. Entrambi i personaggi hanno una presenza per così dire periferica dei modi di dire della lingua materna. La ENCARGADA si caratterizza per una fonetica stereotipata (la *c* al posto della *j*, ad esempio), alcune espressioni come «Madona santa» e una

⁹ *Ibi*, quadro I scena IV.

¹⁰ *Ibi*, quadro III scena V.

divergenza sintattica nella posizione proclitica del pronome nei periodi imperativi («Me diga» invece di «dígame»). GENARO invece, pur usando una lingua alquanto vicina al rioplatense, usa espressioni italiane nei momenti di maggior intensità emotiva, come quando non riesce a far altro che esclamare, davanti a situazioni negative, il ritornello «Bruta gente». A un certo punto, all'inizio della scena VI, si verifica uno scontro tra i due, in cui, vuoi per la concitazione del momento vuoi perché parlano tra connazionali, la presenza di elementi italiani è più apprezzabile:

GENARO ¡Madona del Carmen! ¡Dequen en paz esa pobre muquer!... (*Enérgico, tomando por un brazo a la ENCARGADA*) ¡Haga el favor, mándese a mudar de aquí!... ¡Ya!... ¡Ya!... ¡Váyase, porque te rompo la facha!... ¡Caramba!...

ENCARGADA (*Volviéndose furiosa*) ...¡Dío Santo!... ¡Porco!... ¡Canaglia!¹¹

Nel quadro primo di “La pobre gente” compare un personaggio che parla un italiano quasi puro, in cui si ritrovano solo alcune interferenze lessicali. Da osservare che qui come altrove la grafia segue prevalentemente il criterio della trascrizione fonetica secondo le convenzioni dello spagnolo. Non è chiaro se questa sia una scelta del drammaturgo o invece un modo dei copisti o tipografi per facilitare la pronuncia a un lettore non italofono. In ogni caso si può osservare che il criterio non è applicato in modo sistematico e che ad esempio la stessa parola appare scritta «canaglia» nella citazione antecedente e invece «canalla» di seguito:

GIOVANNA ¡Bon giorno!

FELIPE (*aparte*) ¡Lo que faltaba!...(A ella) ¡Buen día!

GIOVANNA Caramba, don Felipe. Ingracia a Dio que si puó trovarlo in casa... ¿Cómo va la señora Mónaca? ¿No está?...

FELIPE ¿Qué se le ofrecía?

GIOVANNA ¿Cóme qué quiero?... Veniva perquè mi pague la trampita que le debe a me hijas... Oste sabe... la mochacha trabaca porque tiene necesitá... Se fossi rica andaría in carroza tutti il giorno. Ma siamo póveri.

¹¹ F. Sánchez, “El desalojo”, quadro I scena VI.

[...]

GIOVANNA Sun yía tres setimanas que acade lo estesso, ¿sabe?... E non sono disposta a esperare un día di piú, un día di piú. ¿Ha comprendido?... ¡Madona santísima!... Doveva aspetármelo... ¡Con questa raza d'imbroglione!...

FELIPE Eh, señora! ¡A gritar a la calle!...

GIOVANNA Sicuro... Andró a dirlo a tutto il vichinato. Que siete un mascalzone... Non ho miedo, cuando ho ragione... ¡Madona!... Figuratevi... La mochacha laborando tutto el giorno, rovinándose la salute per ingrasare a un cumpadrito que non si merita né meno una maledicione!... ¡Canalla!

[...]

GIOVANNA Vergoña... Siete davvero un mascalzone, un mascalzone!... Non tiene.

FELIPE Fuera de acá...

GIOVANNA (*Burlona*) ¡Fuori! ¡Fuori!... No tengo miedo... Non lo credete. Lo diró a tutta la gente, que son una punta de imbroglioni... Di ladri!...¹²

In "Mano santa" l'único personaje que ogni tanto mostra interferenze con l'italiano è ANUNZIATA. La sua è una lingua a prima vista indistinguibile da quella degli altri personaggi, salvo appunto qualche lieve tocco:

ANUNZIATA Tampoco... ¡Qué esperanza! Soy muy pacífica... ¡Ah!... pero cuando mi marido se emborracha... entonces sí que me enojo de veras y me da rabia... Pero vean lo que están haciendo esos muchachos... ¡Ah! Pedazos de pícaros... ¡Como si no acabasen de comer tamaño *coso de minestra!*¹³

ANUNZIATA. -(*A los chicos*) ¡Váyanse! (*Viendo que se han ido*) ¡Ah! ¡No está nesuno!¹⁴

L'único dialetto citato espressamente: il piemontese

¹² F. Sánchez, "La pobre gente", atto I scena XIV.

¹³ F. Sánchez, "Mano santa" (atto unico).

¹⁴ *Ibidem*

In “La gringa”, troviamo personaggi provenienti da una regione determinata, il Piemonte. L’opera ha un’ambientazione rurale. Un maturo colono, DON NICOLA, ha raggiunto una soddisfacente posizione economica grazie all’intraprendenza e alla tenacia proverbiale dei piemontesi. Grazie alla sua laboriosità finisce con l’impadronirsi del terreno di CANTALICIO, dimostrandosi uno scaltro affarista. Ma la sua visione del mondo è destinata a cedere il passo alla novità rappresentata dai propri figli VICTORIA e HORACIO, e da PRÓSPERO (figlio di CANTALICIO, innamorato di VICTORIA). Questo è un aspetto interessante, in quanto il drammaturgo individua nella sintesi tra le culture e nel progresso scientifico e culturale la soluzione ai problemi sociali e di integrazione che indubbiamente fanno parte dell’epoca in cui vive.

Dal punto di vista linguistico, Sánchez non pare identificare elementi specifici del piemontese, dato che cita il «dialecto piamontés» in cui le prime battute andrebbero dette, ma nel testo sono scritte in castigliano. Altrove indica che i coloni presenti all’osteria in cui è ambientata la scena debbano intonare «uno de esos aires nostálgicos del Piamonte» (atto II scena I), ma non dice quale. Cosa ancor più significativa, come è possibile osservare con gli esempi, DON NICOLA e gli altri personaggi (in particolare la moglie MARÍA) parlano un’interlingua tra quello che pare un italiano standard e lo spagnolo della provincia argentina di Santa Fe.

In “La gringa”, la presenza linguistica piemontese (sebbene negli enunciati del testo non si osservino vocaboli di tale provenienza regionale) ha una funzione precisa. In apertura, una didascalia specifica che le prime due battute «*deben ser dichas en dialecto piamontés, si es posible*». Il drammaturgo, caso unico nella sua produzione, vuole distinguere in modo specifico i piemontesi e non li confonde con la generalità degli italiani. Forse per una conoscenza imprecisa del piemontese, non inserisce nessun elemento linguistico identificabile con quel dialetto.

DON NICOLA inizia diverse battute con un «Ma» che precede frasi in cui si ritrovano alcune interferenze dell’italiano. Da notare che nella grafia che ci è pervenuta non ci sono deformazioni fonetiche. Inoltre, quando DON NICOLA è sorpreso, esclama ripetutamente «Cosa! Cosa!» (atto I scena VII; atto I scena XV; atto II scena X; atto III scena

V; atto IV scena I).

In questa *pièce* si vede anche una sorta di influenza inversa, cioè l'uso di un modo di dire italiano da parte di un autoctono. Il giovane PRÓSPERO, impiegato da DON NICOLA, a un certo punto si lascia sfuggire un'espressione italiana, suscitando così l'ira di suo padre:

CANTALICIO ¡Velay!... ésa no me la esperaba... Llegar a esta edá pa que hasta los mocosos me reten... ¡Salite de acá, descastaol!...

PRÓSPERO No, tata. ¡No sea así!... «Bisogna eser»...

CANTALICIO ¡No digo!... Conque «bisogna» ¿no?... ¡Te has vendido a los gringos!... ¿Por qué no te ponés de una vez una caravana en la oreja y un pito en la boca y te vas por ahí a jeringar a la gente?... ¡Renegao!... ¡Mal hijo!... ¹⁵

Vediamo alcuni casi in cui si manifesta la particolare lingua di DON NICOLA (in corsivo gli elementi italianeggianti) :

DON NICOLA Y ahora nos vamos al pueblo... *dal* escribano... y usted me da la platita... y se lleva todos estos papelitos... Digo, si usted me trae la platita... [...]

DON NICOLA (*Rascándose la cabeza con socarronería*) ¿Si se le antoja?... Eso es *una otra* cosa...

CANTALICIO Y dirme al pueblo y meterle un pleito de todos los diablos.

DON NICOLA ¡Ah!... ¡No!... *Con la hipoteca non se scherza, caro amico*.¹⁶

DON NICOLA (*Entrando*) ¡*Buon giorno!*...

CANTALICIO Ahí está el gringo... No me deje solo, compadre... que no me vaya a trampiar...

COLONOS (*De la mesa*) ¡*Evviva* Nicola!... ¡*Evviva* Nicola!... (*Uno de ellos le ofrece un vaso de vino*)

DON NICOLA Disculpame... Tengo un asunto que arreglar... En seguida vengo... ¿Cómo está, señor cura?... ¿Me dispensa, don Cantalicio, si he demorado?... Tenía que ir *en casa de* Testaseca, ¿sabe?,

¹⁵ *Ibi*, Atto I scena XIV.

¹⁶ *Ibi*, Atto I scena XV.

a sacar la plata, y como estaban ocupados los patrones, me tuvieron esperando...

CANTALICIO Está dispensao... Y vaya largando sin muchos partes, porque estoy de prisa...

DON NICOLA ¡Bueno! ¡Bueno! La cosa es bien fácil... Todo lo que *teníamos de hablar*, ya está conversado... (*Saca papeles y dinero del cinto*) Vamos a ver... *Tengo de darle... de darle... espérese; mil de una parte, y trescientos cuarenta de la otra... mil trescientos cuarenta.* [...]

DON NICOLA Pero escuche, don Cantalicio... *Sucede que yo tengo mi plata da Testaseca, y Testaseca no tenía hoy moneda disponible...*¹⁷

DON NICOLA Bueno; y entonces, ¿por qué no está allá en su trabajo *da la máquina?... ¿eh?*¹⁸

È curioso osservare l'uso dell'imperativo, con lo scambio delle forme usuali e dei pronomi:

DON NICOLA Usted callate, ¿eh?¹⁹

DON NICOLA Vos cálese y no grite. [...]

DON NICOLA Usted callate, te he dicho²⁰

I personaggi collaterali sono in gran parte immigrati. All'osteria del paese, dove si svolge una parte dell'intreccio, l'atmosfera sonora è fortemente segnata dalla presenza dei coloni, presumibilmente piemontesi di origine, ma gli elementi linguistici sono tratti da un italiano medio:

COLONOS ¡Tre!...

¡Cuatro!...

¡Due!...

¡Tre!...

¡Due!...

¡Tre!...

¡Tutta la morra!...

¹⁷ *Ibi*, Atto II scena X.

¹⁸ *Ibi*, Atto I scena XVII.

¹⁹ *Ibi*, Atto I scena XIV.

²⁰ *Ibi*, Atto II scena I.

E finita.

(*Risas y exclamaciones*)

UN GRINGO ¡Patrone!... ¡Una botiglia de barbera!...

FONDERO ¡Súbite!...

[...]

NILDA (*Acercándose al ventanillo*) ¡Vitela para uno! ¡Minestra para dos!... ¡Un postre!...²¹

UNA VOZ (*Dentro*) ¡Porta vino barbera!...²²

Anche il personaggio di María presenta particolarità linguistiche analoghe a quelle del marito:

MARÍA (*Depositando los paquetes en una mesa*) Salud a toda la reunión... ¡Uf! ¡Cómo estoy cansada! ¿Cómo está, señor cura? [...]

MARÍA Ahora no más viene. Está *dal* escribano por unos asuntos.²³

MARÍA ¡Cosí, cosí!... [...]

Es bueno; ma es caro como la gran siete [...]

MARÍA Nicola tuvo que *andar* en viajes a Córdoba, al Rosario.²⁴

MARÍA [...] ¡Victorina!... ¿Qué cosa estabas hablando con ese sinvergüenza? Contestá, pues...²⁵

MARÍA ¡Figúrate!... Yo iba para el corral a buscar una cuerquita que había dejado, y de repente me la veo a esta *porcachona indecente*²⁶

MARÍA (*Saliendo con una bolsa de galleta en la mano*) ¿Victoria?... Debe estar con el viejo... con ese viejo criollo... curándole el brazo roto... No

²¹ *Ibi*, Atto I scena XIV.

²² *Ibi*, Atto II scena IX.

²³ *Ibi*, Atto II scena III.

²⁴ *Ibi*, Atto II scena IV.

²⁵ *Ibi*, Atto II scena VI.

²⁶ *Ibi*, Atto I scena XV

sé, de veras, para qué habrán traído en casa *esa roba* de gente ... Luiggini... ¡Oh!... ¡Luiggini!...²⁷

MARÍA Si queríamos protegerlo al *póvero diávolo*, lo hubiésemos mandado al pueblo, a la fonda.²⁸

MARÍA (*Que los ha visto abrazados, saliendo*) ¡Ah! ¡Porcachona!... ¡Sinvergüenza!... [...] (*Llamando*) ¡Oh! ¡Nicola!... ¡Nicola!... ¡Véngase pronto... que hay un asunto aquí!... ¡Nicola!... (*Con rabia*) ¡Nicola!... Vení un poco... que la he encontrado a Victoria con un hombre, como la vez pasada... (*Volviéndose*) ¡Sinvergüenza!... ¡Mala hija!... (*Reconociéndolo recién a PRÓSPERO*) ¡Madona!... Si *había sido* con el compadrito criollo. ¡Ah! ¡Eso sí que no!... (*Llamando*) ¡Nicola!... Vení pronto...²⁹

A un certo punto HORACIO, figlio di DON NICOLA ma integrato nel contesto rioplatense, si rivolge alla sorella:

HORACIO *Facha il suo cómodo, señorita romántica...*³⁰

I numerosi esempi presentati consentono di rilevare i diversi modi di utilizzare l'italiano da parte di Florencio. Da una parte c'è il riflesso abbastanza 'naturalistico' di un nutrito gruppo di persone che, portatore di un patrimonio linguistico differente rispetto a quello del Paese di accoglienza, si distingue proprio linguisticamente. Sánchez riflette nelle sue opere la realtà linguistica del luogo dove si trova. Questo avviene in modo marcato in "Moneda falsa", e in modi meno accentuati in "El desalojo", "Mano santa" e "La pobre gente".

In *La gringa*, invece, le interferenze linguistiche dell'italiano rispondono a un intento più complesso. Il drammaturgo non cerca di rispecchiare la lingua di persone da cui i suoi personaggi potrebbero essere tratti, ma di presentare figure in qualche modo emblematiche,

²⁷ *Ibi*, Atto IV scena III. Si osservi il raddoppio della g del nome LUIGGINI (un personaggio, ultimo figlio di DON NICOLA e MARÍA), raddoppio estraneo all'uso fonetico piemontese.

²⁸ *Ibi*, Atto IV scena V.

²⁹ *Ibi*, Atto IV scena XII.

³⁰ *Ibi*, Atto III scena II.

il cui modo di esprimersi è intimamente legato ad aspetti più profondi, come il modo di ragionare, l'attaccamento a determinati valori culturali o l'appartenenza a una generazione.

Personaggi italiani emblematici; l'Italia come ente politico o come modello culturale

Non sono molto numerose le citazioni di personaggi italiani celebri, ad eccezione dei musicisti, di cui si parlerà in un paragrafo a parte. In "Moneda falsa", GAMBERONI fa allusione a Garibaldi, Marconi e a Luigi Amedeo d'Aosta, duca degli Abruzzi, la cui spedizione nei pressi del Polo Nord nel 1900 fece scalpore:

GAMBERONI ¿Parlo bene o parlo male? Díctemí un poco. E Marconi. ¿Sapéte qui é Marconi?...

BATIFONDO ¿El de los cigarrillos?

GAMBERONI Mo vu u dique. Cuelo ca inventato el telegrafo senza fili, ú piú grande invento de l'humanitá; italiano. Credete a me. I francesi, i tedeschi, l'inglesi han fato alguna cosa. Ma l'Italia ocupa il primo puesto. ¿Ma chi fu ca trovato lo polo Norte? Nu mio paisano, italiano, Sualdesa Reale el duca degli Abruzzi.

LUNGO ¿Y qué nos dejás pa nosotros, che gringo?

BATIFONDO Qué nos va a dejar si somos unos porotos. Tiene razón, amigo. La Italia, ahí, ande la ven, es el primer país del mundo. Hay cada candidato italiano. ¡Viva Italia! ¡Viva Garibaldi!

GAMBERONI ¡Evviva! ¡Evviva la República Argentina! ¡Padrona! ¡N'altra voerta! ¡Evviva l'armonía!... ¡Cosí va bene! (*Carmen sirve*)³¹

In "La gringa" c'è una sottile allusione all'ostilità tra il clero e i sostenitori di Garibaldi:

COLONOS ¡Evviva el vin!... ¡Evviva!... ¡Evviva Garibaldi!...

EL CURA (*Volviéndose*) ¿Eh? ¿Eh? ¡Qué tanto Garibaldi ni Garibaldi!... Miren, mañana es fiesta y tendrán que ir a misa...³²

³¹ F. Sánchez, "Moneda falsa", cuadro I escena IV.

³² F. Sánchez, "La gringa", Atto II escena I.

Sempre in “Moneda falsa” l’ineffabile GAMBERONI esalta iperbolicamente l’Italia. Qui come altrove le affermazioni del personaggio si possono interpretare in modo ambivalente, sia come espressione di un pensiero sia come parodia dell’italiano emigrato che idealizza la patria lontana:

GAMBERONI Evviva l'armonía! ¡Bene! ¡L'armonía!... E l'Italia é il piú grande paese de l'humanitá... ¡Parlate bene Gamberoni!³³

Sebbene non siano numerose le allusioni all’Italia come entità politico-culturale e a italiani celebri, possiamo rilevare che i riferimenti sono di un certo peso: Marconi, la spedizione al Polo Nord, Garibaldi sono certamente simboli di notevole importanza. D’altra parte, nell’opera di Sánchez non ci sono altre citazioni di persone o istituzioni, se non legate alla politica e alla cultura locale, annotiamo il fatto che il nostro drammaturgo presti una certa importanza all’apporto italiano alla scienza (Marconi), alle esplorazioni (il duca degli Abruzzi) e al pensiero politico (Garibaldi). L’osservazione va fatta con cautela, dato il contesto drammaturgico in cui si trovano queste allusioni.

Presenza di musica italiana

Florencio dimostra di essere un buon conoscitore di musica, specie operistica. Ci sono diverse allusioni a brani, con un’interessante predilezione per brani di Pietro Mascagni, che conosceva in quei lustri il perdurante successo conquistato con “Cavalleria rusticana”:

Descorrido el pequeño telón aparece el tenor, un fulano gordo, que después de entregar la partitura al maestro, con un vozarrón espantoso, anuncia: «'Generada' de Iris, maestro Mascagni», y arremete cantando «Apri la tua finestra», etc., etc. A los pocos compases se la arman.³⁴

³³ F. Sánchez, “Moneda falsa”, quadro II scena IV.

³⁴ F. Sánchez, “La tigre”, didascalia iniziale.

In “*Moneda falsa*”, il personaggio dell’italiano si mette a cantare Mascagni:

GAMBERONI (Cantando) ¡Bebiam, bebiam. Nel vino cherciam!
(Interruppiendo) ¡Esta é la Gavallería Rusticana! La fata un paisano
mío, un italiano. Il maistro Mascagni.³⁵

Più avanti torna ad evocare il maestro livornese:

GAMBERONI Evviva l'armonía. (Cantando) A casa, a casa, amici...
Anque cuesto é de Cavallería... L'ha fatto uno italiano. (Mutis. Se oyen
cantos y voces que se alejan)³⁶

Complice il vino e forse la ‘naturale propensione al canto degli italiani’, lo stesso personaggio si cimenta con scarso successo in un altro tentativo canoro:

GAMBERONI (Muy borracho. Entonando con dificultad algún aire
napolitano, avanza unos pasos y se detiene) ¡A oh! ¡Non e cosí! ¡Vediam!
(Reanuda el canto, marcándose el compás con el dedo) E cosí tampoco. ¡Ma
é l'eguale! (Quiere cantar de nuevo, pero se interrumpe)³⁷.

In “*En familia*”, atto III troviamo la frase «Ritornamo al antico», allusione alla chiusa di una lettera di Giuseppe Verdi («Tornate all’antico e sarà un progresso», spesso citato come «ritorniamo...») a Francesco Fiorimo.

In “*La gente honesta*”, all’inizio della seconda scena del quadro II si ritrova un’altra citazione verdiana, dal “*Rigoletto*”, «La tempesta è vicina».

Nell’intermezzo de *La gente honesta* tra scena IV e V del II quadro, l’autore precisa che la scena si svolge al suono di una barcarola, quindi la canzone “*Morettina bella, ciao*”.

All’inizio del secondo quadro di *Los curdas*, i personaggi entrano in-

³⁵ F. Sánchez, “*Moneda falsa*”, quadro I scena I.

³⁶ *Ibi*, quadro I scena VI.

³⁷ *Ibi*, quadro II scena IV.

tonando la marcia trionfale dell' "Aida" di Giuseppe Verdi, che il Gallego tornerà a cantare in chiusura del quadro. Nella scenetta di costume che apre il quadro, un personaggio interviene con un'altra allusione verdiana:

CARLOS (*A voces*) Oiga, agente, respete a las señoras, ¿eh? a las *donnas inmóviles*...³⁸

Più avanti, lo stesso CARLOS, nel fare una serie di giochi di parole sulla parola «pera» (in riferimento alla barba dell'interlocutore), allude a Lorenzo Perosi (noto come «abate Perosi») e ne canta un'aria, non specificata nella didascalia.

In "La gringa" troviamo l'allusione alla musica tradizionale piemontese: «Los COLONOS, copa en mano, entonan uno de esos aires nostálgicos del Piamonte».³⁹

Per quanto riguarda quindi l'ambientazione musicale, si può osservare la notevole importanza che la musica italiana, operistica soprattutto, riveste per Florencio Sánchez. L'enorme diffusione raggiunta dalle opere di Verdi e Mascagni spiega la predilezione del nostro drammaturgo per questo tipo di materiale sonoro. Tuttavia, sebbene gli elementi a disposizione non siano probanti, si potrebbe ipotizzare in Sánchez una certa attrazione per la particolare drammaturgia mascagnana, alla base della confortevole presenza dei riferimenti a "Cavalleria rusticana" nelle sue opere. Quest'affinità potrebbe derivare dall'appartenenza di Mascagni alla corrente del «Verismo musicale», legata al Verismo di Giovanni Verga. Sánchez poteva riconoscere nelle novelle di Verga e nella trasposizione operistica di una di esse un atteggiamento vicino a quello da lui perseguito nelle sue opere teatrali: la presentazione di situazioni sociali difficili, mediante la ricerca degli elementi fondanti i conflitti umani. Il mimetismo linguistico di Verga (mitigato nel libretto firmato da Guido Menasci e Giovanni Targioni-Tozzetti) e l'attenzione alle dinamiche sentimentali immerse in un contesto socioculturale preciso, possono aver sug-

³⁸ F. Sánchez, "Los curdas", quadro II scena I.

³⁹ F. Sánchez, "La gringa", Atto II scena I.

gerito al drammaturgo rioplatense l'inclusione di Mascagni come 'arredo sonoro' di alcune sue creazioni.

Conclusioni

Nel teatro di Sánchez troviamo diversi personaggi provenienti dall'Italia. Alcuni di essi sono figure 'di contorno', quasi macchiette nelle loro fisionomie stereotipate (LA ENCARGADA in *El desalojo*, GAMBERONI in "Moneda falsa", ANUNZIATA in *Mano santa*, GIOVANNA in "La pobre gente"). In queste opere, ambientate nei *conventillos* o, per "Moneda falsa", in un locale poco raccomandabile, i personaggi, con la coloritura linguistica, contribuiscono a ricreare l'atmosfera del *melting pot* rioplatense dei primi del Novecento. Da osservare che in "Marta Gruni", un'altra *pièce* collocata in un *conventillo*, non si rilevano elementi linguistici italiani, nonostante si sia portati a pensare che almeno i personaggi di GRUNI, SEÑORA GRUNI e STÉFANO siano immigrati di prima generazione.

L'italiano e gli italiani sono assenti dalle opere di ambientazione borghese: "Un buen negocio", "Los derechos de la salud", "En familia", "La gente honesta", "Los muertos", "Nuestros hijos", "El pasado". Lo stesso avviene in "Cédulas de San Juan", "Puertas adentro" e "Canillita", tre testi precoci che inscenano un ambiente rurale, il dialogo tra due domestiche e una *tranche de vie*, per la strada, di uno strillone adolescente. Anche "M'hijo el doctor" e "Barranca abajo", considerate da molti i capolavori sancheziani di ambiente rurale, sono prive di elementi linguistici o culturali italiani⁴⁰.

Queste osservazioni portano a ritenere che Florencio utilizzi l'italiano, o un'interlingua che ne contiene elementi, in modo conforme al suo stile drammaturgico, che è stato definito «naturalista». Per questo abbondano i personaggi dalla padronanza imperfetta dello spagnolo nelle opere ambientate tra gli immigrati, recenti o meno recenti, analogamente a quanto avveniva in quegli anni nei *conventillos* o più in generale nelle città rioplatensi e in alcune zone rurali.

⁴⁰ Per un contributo recente sui testi citati, I. Resta "El ocaso del criollo viejo en la trilogía rural de Florencio Sánchez".

Florencio utilizza quindi l'italiano e i suoi dialetti come segno identificativo di personaggi dal livello socio-culturale modesto. Anche DON NICOLA, in "La gringa", pur avendo raggiunto una discreta agiatezza, dimostra di essere legato a schemi di comportamento superati, risultando quindi 'sfasato' rispetto al tempo in cui vive. La loro «differenza linguistica» sarebbe dunque da mettere in relazione con una qualche forma di «minorità sociale». In questo contesto, l'indagine di Sánchez è da ritenere molto interessante, perché individua anche nell'aspetto linguistico e culturale il germe dell'esclusione, dell'emarginazione. Dall'esclusione quindi deriverebbe il pregiudizio, la discriminazione, contro cui le opere di Florencio cercano di lottare. Oltre la facile, quasi folcloristica presenza dei personaggi che parlano uno spagnolo venato in modo più o meno marcato di elementi italiani o dialettali, oltre le poche allusioni topiche alle «glorie italiane», troviamo un uso consapevole, ironico, degli italianismi, con la funzione di restituire piena cittadinanza a immigrati che, al tempo di Sánchez, subivano ancora una certa discriminazione. In questo senso si pone ad esempio la figura di GENARO in "El desalojo", un personaggio schierato in difesa dei più deboli e del diritto naturale di INDALECIA e dei suoi figli di rimanere uniti.

Infine, non è di troppo osservare che almeno dal 1907 Sánchez iniziò a progettare 'il viaggio', cioè la trasferta in Europa. Questo viaggio, che si concretizza nel 1909, Florencio lo realizzerà in Italia, dove trascorrerà l'ultimo anno di vita, tra tentativi per lo più falliti di farsi conoscere come drammaturgo. Pur non dando molto peso all'incarico ufficiale che prevedeva la preparazione della presenza dell'Uruguay in un'esposizione internazionale in programma a Roma, Sánchez rimane in Italia tutto il tempo, spostandosi tra Genova, Roma e Milano soprattutto. Dalla corrispondenza emerge un qualche interesse a trovare contatti a Parigi, ma in effetti il maggior drammaturgo uruguayano scelse di tentare di 'sfondare' in Italia, dove invece troverà la morte⁴¹.

Nonostante i molti dati desumibili dalla corrispondenza con la moglie Catita e con altri parenti e amici in Argentina e Uruguay, l'unica traccia concreta, a quanto pare, lasciata da Florencio Sánchez

⁴¹ Molte lettere sono pubblicate da E. Imbert, *Florencio Sánchez*.

in Italia è la notizia della rappresentazione nel 1911 presso il Palazzo Giacosa di Napoli, da parte della compagnia di Giovanni Grasso, della traduzione italiana di "Los muertos"⁴².

Bibliografía

- Annali del teatro italiano*, vol. II, Milano, Amedeo Nicola, 1923.
- Cruz, Jorge. *Genio y figura de Florencio Sánchez*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.
- D'Angelo, Giuseppe. "Algunos italianismos en el teatro de Florencio Sánchez", in *Thesaurus. Boletín del Instituto Caro y Cuervo*, XXIII (1968), pp. 480-514, consultabile all'indirizzo web del Centro virtual Cervantes:
<http://cvc.cervantes.es/lengua/thesaurus/pdf/23/TH_23_003_080_0.pdf> (29 maggio 2012).
- García Esteban, Fernando. *Vida de Florencio Sánchez*, Montevideo, Alfa, 1970 [Santiago de Chile, Ercilla, 1939].
- Giusti, Roberto F. *Florencio Sánchez. Su vida y su obra*, Buenos Aires, Agencia Sudamericana de Libros, 1920.
- Imbert, Julio. *Florencio Sánchez. Vida y creación*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- Lusnich, Ana Laura - Córdoba, Armida. "Presencia y funcionalidad del inmigrante italiano en la obra de Florencio Sánchez" in Osvaldo Pellettieri, *Inmigración italiana y teatro argentino*, Buenos Aires, Galerna, 1999, pp. 67-80.
- Ordaz, Luis. *Florencio Sánchez*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1971.
- Rela, Walter. *Florencio Sánchez: guía bibliográfica*, Montevideo, Ulises, 1967.
- *Repertorio bibliográfico sobre Florencio Sánchez. 1891-1971*, Buenos Aires, Instituto de Literatura Argentina Ricardo Rojas, 1973.
- Resta, Ilaria. "El ocaso del criollo viejo en la trilogía rural de F.

⁴² *Annali del teatro italiano*, p. 45. Il dato è coerente con quanto scrive Florencio in una lettera all'amico Minelli, in cui parla dell'interesse di Grasso per *Los muertos* (lettera riportata in J. Imbert, *Florencio Sánchez*, p. 241).

- Sánchez", in *Artifara*, 11 (2011), pp. 55-68
<<http://www.ojs.unito.it/index.php/artifara>> (31 maggio 2012).
- Rosso, Ignacio. *Anatomía de un genio: Florencio Sánchez*, Montevideo, Casa del Estudiante, 1988.
- Sánchez, Florencio. "Barranca abajo", in *Teatro Hispanoamericano. Tomo II, Siglo XIX*, New York, Anaya Book, 1973, pp. 513-564, in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1258&portal=0>> (27 maggio 2012).
- . *Un buen negocio*, in *Teatro completo*, Buenos Aires, Claridad, 1910, in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2644&portal=0>> (27 maggio 2012).
- . "Canillita", in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2637&portal=0>> (27 maggio 2012).
- . "Cédulas de San Juan", in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2636&portal=0>> (27 maggio 2012).
- . "Los curdas", in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2647&portal=0>> (27 maggio 2012).
- . "Los derechos de la salud", in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2649&portal=0>> (27 maggio 2012).
- . "El desalojo", in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2640&portal=0>> (27 maggio 2012).
- . "En familia", in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2645&portal=0>> (27 maggio 2012).
- . "La gente honesta", in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca

Virtual Cervantes:

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2634&portal=0> (27 maggio 2012).

- . “La gringa”, in *Teatro Hispanoamericano. Tomo II, Siglo XIX*, New York, Anaya Book, 1973, pp. 463-512, in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1257&portal=0> (27 maggio 2012).

- . “Mano santa”, in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2639&portal=0> (27 maggio 2012).

- . “Marta Gruni”, in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2643&portal=0> (27 maggio 2012).

- . “M’hijo el doctor”, in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2635&portal=0> (27 maggio 2012).

- . “Moneda falsa”, in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2642&portal=0> (27 maggio 2012).

- . “Los muertos”, in *Teatro Hispanoamericano. Tomo II, Siglo XIX*, cit., pp. 565-595, in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=1259&portal=0> (27 maggio 2012).

- . “Nuestros hijos”, in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2648&portal=0> (27 maggio 2012).

- . “El pasado”, in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:

<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2646&portal=0> (27 maggio 2012).

- . “La pobre gente”, in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:

- <<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2638&portal>
=> (27 maggio 2012).
- . “Puertas adentro”, in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2633&portal>
=> (27 maggio 2012).
- . “La tigre”, in *Teatro completo*, cit., in rete nella Biblioteca Virtual Cervantes:
<<http://bib.cervantesvirtual.com/FichaObra.html?Ref=2641&portal>
=> (27 maggio 2012).

Fonti bibliografiche dell'emigrazione sarda in Uruguay e dei rapporti sardo-uruguaiani nella più recente storiografia (2006-2012)

Manuela Garau

Riassunto

Il ruolo dell'immigrazione italiana nella formazione dell'Uruguay moderno è stato oggetto di innumerevoli studi nel corso del XX secolo, così come è stato analizzato il ruolo dell'immigrazione proveniente da alcune regioni o da specifiche aree geografiche dell'Italia. Non altrettanto può dirsi per il ruolo svolto dall'immigrazione sarda in Uruguay, i cui studi sono iniziati solo a partire dal XXI secolo grazie all'attività svolta dal Centro Studi SEA di Villacidro e dal Consolato dell'Uruguay a Cagliari. I contributi di queste due Istituzioni si configurano, data l'esiguità del flusso sardo diretto nella Banda Orientale, come apporti di tipo qualitativo, cui si aggiungono alcuni studi sui rapporti tra Sardegna e Uruguay.

Parole chiave

Fonti bibliografiche, emigrazione sarda, Uruguay, Sardegna, rapporti sardo-uruguaiani.

Abstract

The importance of Italian immigration in the growth of Uruguay as a modern nation has been the object of many studies during the 20th century, as much as the role played by immigration from different areas of Italy. The same cannot be said about the specific aspects of immigration from Sardinia into Uruguay, whose studies began only in the 21st century through the work done by the SEA Centre for Studies from Villacidro and the Consulate of Uruguay in Cagliari. Given the paucity of direct flow from Sardinia into Banda Oriental, their contribution is mostly qualitative; a few studies on the relationship between Sardinia and Uruguay are also considered.

Keywords

Bibliographical sources, Sardinian emigration, Uruguay, Sardinia, Sardinian-Uruguayan relations

1. Premessa

In ambito sardo, sono ridotti al lumicino i contributi tesi a studiare e/o a ricostruire i rapporti o taluni aspetti dei legami che uniscono la

Sardegna all'Uruguay, con l'unica eccezione rappresentata dagli studi sul fenomeno migratorio isolano diretto nel piccolo paese latino-americano; tema sul quale, in questi ultimi anni, sono stati prodotti alcuni interessanti e originali lavori, che hanno contribuito a colmare un vuoto nell'ambito della storiografia italiana e isolana. Dal 2006, il principale apporto agli studi sull'emigrazione sarda in Uruguay o Banda Orientale è stato fornito dai ricercatori del Centro Studi sulla Sardegna e sui rapporti storici, culturali, sociali ed economici con l'Europa e l'America Latina di Villacidro, meglio noto come Centro Studi SEA¹, cui si sono aggiunti, a partire dal 2010, i contributi del Consolato dell'Uruguay a Cagliari, operante nel capoluogo sardo dal 2009², e pubblicati in collaborazione con il Centro di ricerche di Villacidro.

Come abbiamo avuto modo di affermare in altri contesti, sino al 2005, a fronte di innumerevoli studi sull'emigrazione italiana in Uruguay, concentrati soprattutto nel periodo compreso tra l'ultimo quarto dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento³ e, in minor misu-

¹ Il Centro Studi SEA, sorto nel dicembre del 1998, ha sede a Villacidro. Si tratta di un'associazione culturale che ha come scopo principale la ricerca scientifica, condotta di propria iniziativa e/o commissionata da enti pubblici o privati, nel campo delle scienze sociali e umanistiche, in particolare nello studio della storia, della società e della cultura, riguardante la Sardegna, i suoi rapporti con l'Europa e l'America Latina, e altri paesi di lingua e cultura spagnole.

² Il Consolato dell'Uruguay a Cagliari, con sede in via Sassari n. 48, ha iniziato a esercitare le proprie funzioni consolari dal 21 ottobre del 2009 sull'intero territorio della Sardegna.

³ Tra i tanti studi sul tema, si segnalano, in primo luogo, i contributi pioneristici di alcuni autori latino-americani: S. Pereda, *Garibaldi, reseña histórica*; Idem, *Garibaldi en el Uruguay*; Idem, *Los italianos en la nueva Troya*; H. Araújo Villagrán, *Gli italiani in Uruguay*; A.M. Barbieri, *Los capuchinos genoveses en el Río de la Plata. Apuntes históricos*. Seguono gli studi, a partire dagli sessanta del XX secolo, di J. A. Oddone, *La emigración Europea al río de la Plata; motivaciones y proceso de incorporación*; Idem, *La formación del Uruguay moderno. La inmigración y el desarrollo económico-social*; Idem, "Italiani in Uruguay. Partecipazione politica e consolidamento dello stato", pp. 65-84; Idem, "La politica e le immagini dell'immigrazione italiana in Uruguay, 1830-1930", pp. 77-119; Idem, "Fuentes uruguayas para la historia de la inmigración italiana", pp. 188-199; J.J. Arteaga *et al.*, "Estudio bibliográfico sobre el impacto del proceso migratorio en el Uruguay en el período 1830-1930", vol. I, pp. 189-207; A. Beretta Curi, "El aporte de la emigración italiana en la formación del empresariado urbano en Uruguay", pp. 890-910; Idem, *La Camera di Commercio Italiana di*

ra, nel secondo dopoguerra⁴, risultavano essere del tutto assenti i contributi sull'emigrazione sarda nella Banda Orientale⁵. Assenza di studi, rispetto ai numerosi lavori editi sull'emigrazione sarda all'estero⁶ e in minor misura in America Latina⁷, determinata dal fat-

Montevideo. *El concurso de la inmigración italiana en la formación del empresariado uruguayo durante la temprana industrialización, 1875-1930*; S. Rodríguez Villamil - G. Sapriza, *La inmigración Europea en el Uruguay. Los italianos*; M.M. Camou - A. Pellegrino, "Dimensioni e caratteri demografici dell'immigrazione italiana in Uruguay", 1860-1920, pp. 37-75; H. Gerin Cluzet, *Gli italiani nell'America Latina e in Uruguay*; C. Aldrighi, *Antifascismo italiano en Montevideo: el dialogo político entre Luigi Fabbri y Carlos Rosselli*; K. Corredera Rossi, *Inmigración italiana en el Uruguay: 1860-1920*; A. Beretta Curi - A. García Etcheverry, *Los burgueses inmigrantes: el concurso de los italianos en la formación del empresariado urbano uruguayo*; F.J. Devoto, Un caso di migrazione precoce. Gli italiani in Uruguay nel secolo XIX, pp. 1-36; C. Zubillaga, *Religiosidad y religiosos en la inmigración italiana al Uruguay*, pp. 121-170; G. Caietano, *Bibliografía y fuentes editas para el estudio de la inmigración italiana en el Uruguay (1830-1990)*; A. Bresciano, "L'immigrazione italiana in Uruguay nella più recente storiografia (1990-2005)", pp. 287-299; J. P. Rilla, *Del lago al río. Historia de la inmigración lombarda al Uruguay*. Per quanto concerne i contributi di autori italiani, si segnalano, invece, gli studi monografici più significativi: *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*; S. Candido, *Presenza d'Italia in Uruguay nel secolo XIX*; G. Marocco, *Sull'altra sponda del Plata: gli italiani in Uruguay*; D. Ruocco, *L'Uruguay e gli italiani*.

⁴ Tra gli autori latino-americani che dedicano attenzione al tema dell'emigrazione italiana in Uruguay nel secondo dopoguerra, si segnalano i seguenti: J. Petrucelli - J. Fortuna, *La dinámica migratoria en el Uruguay del último siglo (1875-1975)*; A. Rovira, *Algunos aspectos de la inmigración actual en el Uruguay*; Idem, *Selección de la inmigración extranjera y protección del trabajador nacional*; Idem, *El acuerdo Italo-Uruguayo sobre inmigración*; Idem, *Inmigración, turismo y clandestinidad*; Idem, *Normas, procedimientos sobre inmigración, entrada, permanencia y salida de personas en el Uruguay*; e L. Seguí Gonzalez, *Política migratoria e infiltración totalitaria en América*. Tra gli altri lavori, di particolare interesse e originalità, che si inseriscono però nel quadro dell'emigrazione regionale, si segnala quello dell'italo-uruguayana C. Di Bueno, *Sulle tracce dei toscani in Uruguay*; e quello dell'italiano F. Carchedi, *Pe' nuie era 'a Mmereca. I campani in Argentina, nel Brasile meridionale e in Uruguay. Racconti di vita*.

⁵ Sull'argomento, cfr. M. Garau, "Le fonti bibliografiche sull'emigrazione sarda in Uruguay: un preliminare contributo", pp. 155-163.

⁶ Tra i tanti, si segnalano i seguenti contributi; M. Vinelli, *La popolazione e il fenomeno emigratorio in Sardegna*; N. Rudas, *L'emigrazione sarda*; L. Ortu - B. Cadoni, *L'emigrazione sarda dall'Ottocento ad oggi*; L. Ortu, *La storia dei sardi. Identità, Autonomia, Federalismo*, pp. 53-98; A. Aledda, *I sardi nel mondo*; M.L. Gentileschi (a cura di), *Sardegna Emigrazione*; Eadem, *Bilancio migratorio*, in *Atlante della Sardegna*, pp. 207-

to che l'Uruguay non è stata una delle mete preferite degli isolani rispetto all'Argentina e al Brasile, che figurano invece nelle preferenze dei sardi che emigrarono in America del Sud tra la fine dell'Ottocento e gli inizi del Novecento, ma anche negli anni del secondo dopoguerra. L'unica eccezione è rappresentata dall'attenzione mostrata da alcuni studiosi nei confronti di tre emigrati garibaldini, uno di Cagliari e gli altri due de La Maddalena, che combatterono al fianco di Giuseppe Garibaldi nella Banda Orientale. Si tratta del colonnello Angelo Figurina, la figura maggiormente studiata⁸, di Giovanni Battista Culiolo, detto il "Maggiore Leggero"⁹ e di Antonio Susini Millelire¹⁰.

215; L. Del Piano, *Documenti sulla emigrazione sarda in Algeria 1843-1848*; G. Marilotti (a cura di), *L'Italia e il Nord Africa. L'emigrazione sarda in Tunisia (1848-1914)*; A. Campus, *Il mito del ritorno*; A. Leone et al., *Sardi a Stoccarda. Inchiesta su un gruppo di emigrati in una grande città industriale*; M. Manca, *Indagine linguistica e socio-economica sull'emigrazione sarda nell'area anglofona*; C. Murgia, *L'industria che provoca l'emigrazione: il caso della Sardegna*, pp. 63-80.

⁷ Si vedano i contributi di M. Lo Monaco, "L'emigrazione dei contadini sardi in Brasile negli anni 1896-97", pp. 1-50; A. Merler, "L'immigrazione sarda in Brasile e in America Latina", pp. 355-369; R. Callia, "Alcuni aspetti dell'emigrazione sarda nel Nordovest argentino tra Ottocento e Novecento"; M. Contu, "L'antifascismo italiano in Argentina tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta del Novecento", pp. 447-502; M. Contu, "Dalla Sardegna all'Argentina per sfuggire alle Leggi razziali del 1938", pp. 209-226; M.L. Gentileschi - M. Zaccagnini, "L'emigrazione sarda in Argentina all'inizio del Novecento", pp. 215-244; ora in M.L. Gentileschi (a cura di), *Sardegna Emigrazione*, pp. 140-166; M. Caddeo, *Sardi d'Argentina*.

⁸ Su questa figura di ufficiale garibaldino sono stati pubblicati, prima del 2006, diversi contributi, tra i quali si segnalano i seguenti: H. Araújo Villagrán, *Gli italiani in Uruguay*, pp. 347-349, alla voce *Pigurina (Angelo)*; S. Candido, *Los italianos en America del Sur y el "Resurgimiento"*, pp. 18-19; Idem, "Un legionario di Montevideo a La Maddalena con Garibaldi", pp. 6-10; Idem, "Un legionario italiano di Montevideo con Garibaldi al comando degli universitari pavesi nel 1848: il cagliaritano Angelo Figurina", pp. 12-29; *Angelo Figurina/Portoghese. Un cagliaritano compagno di Garibaldi in Italia e nelle Americhe*, anno XV, Nuova Serie, 1998, n. 24, pp. 5-72. Per ulteriori riferimenti bibliografici, si rimanda al saggio di M. Garau, "Nota bibliografica sul garibaldino Angelo Figurina", pp. 63-66.

⁹ Per un profilo biografico di Giovan Battista Culiolo si rimanda al testo di U. Beseghi, *Il Maggiore Leggero e il trafugamento di Garibaldi. La verità sulla morte di Anita*, II ed. riveduta e ampliata, Ravenna, Edizioni STERM, 1932. (La prima edizione era stata pubblicata, sempre per le edizioni STERM, nel 1931). Dello stesso autore si veda anche "Un legionario garibaldino: Leggero", pp. 3-5. Cfr., inoltre, G. B. Coliolla, *Il "Maggior Leggero" vivida fiamma garibaldina*; Idem, *La "Trafila" toscana: il trafu-*

2. L'apporto del Centro Studi SEA agli studi sui rapporti tra Sardegna e Uruguay e sull'emigrazione isolana nella Banda Orientale

Come accennato, il Centro Studi SEA, a partire dal 2006, ha prodotto diversi lavori, in gran parte dedicati al tema dell'emigrazione isolana in America Latina e in Uruguay e, in minor misura, ai rapporti tra la Sardegna e la Banda Orientale. Infatti, in quello stesso anno, il Centro Studi SEA, che è anche editore dei propri lavori, inaugurò la collana "Studi Latinoamericani", dando alle stampe il volume *L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960). I casi di Guspini, Pabillonis, Sardara e Serrenti*, curato da Martino Contu¹¹. Il libro raccoglie saggi di autori diversi che affrontano il tema dell'emigrazione nel *Plata*, ma anche in Uruguay, da quattro comuni campione della provincia del Medio Campidano, come i contributi di Raffaele Callia, *Per uno studio dell'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay tra Ottocento e Novecento*¹², di Manuela Garau, *Le fonti utilizzate per l'indagine sull'emigrazione in Argentina e in Uruguay*¹³, di Giampaolo Atzei, *L'emigrazione guspinese nelle Americhe attraverso le schede anagrafiche del comune di Guspini*¹⁴, e di Monia Gemma Manis, *Gli iscritti all'AIRE dei comuni di Guspini, Pabillonis, Sardara e Serrenti: analisi dei dati sui residenti in America Latina*¹⁵. Di maggiore interesse, in quanto interamente dedicato al flusso migratorio diretto in Uruguay nel secondo dopoguerra, è invece il saggio di Martino Contu, *Da Guspini all'Uruguay: i fratelli Scanu e Vaccargiu nella sponda opposta del Rio de la*

gamento di Garibaldi e "Leggero" ad opera di patrioti toscani; C. Frau, "Il Maggiore Leggero", pp. 314-318. Si consulti, infine, *Il Cittadino Italiano* del 29 settembre 1849, alla nota n. 1.

¹⁰ Sull'ufficiale garibaldino Antonio Susini Millelire si veda il significativo contributo di G. Sotgiu, *I Susini. Storia e documenti inediti*, pp. 99-113. Cfr., inoltre, *La Gazzetta Popolare* di Cagliari del 6 maggio e del 30 dicembre 1851.

¹¹ M. Contu (a cura di), *L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960)*.

¹² R. Callia, "Per uno studio sull'emigrazione sarda in Argentina e in Uruguay tra Ottocento e Novecento", pp. 27-43.

¹³ M. Garau, "Le fonti utilizzate per l'indagine sull'emigrazione in Argentina e in Uruguay", pp. 45-51.

¹⁴ G. Atzei, "L'emigrazione guspinese nelle Americhe attraverso le schede anagrafiche del comune di Guspini", pp. 257-264.

¹⁵ M.G. Manis, "Gli iscritti all'AIRE dei comuni di Guspini, Pabillonis, Sardara e Serrenti", pp. 265-271.

*nu e Vaccargiu nella sponda opposta del Rio de la Plata (1949-1956)*¹⁶. Questo lavoro può essere considerato il primo contributo, per quanto parziale e incompleto e circoscritto al comune di Guspini, alla storia dell'emigrazione sarda in Uruguay nel secondo dopoguerra, attraverso l'ausilio sia di fonti scritte, archivistiche e giornalistiche, che di fonti orali. Chiude il volume un altro saggio di Contu, intitolato *Per un dizionario storico-biografico dei sardi in Uruguay*¹⁷.

Nel panorama degli studi sardi sull'emigrazione diretta in America Latina, questo volume si configura come uno dei primi contributi interdisciplinari, storico e sociologico, al fenomeno dell'emigrazione sarda in Argentina e nella Banda Orientale, che

parte dall'analisi e dallo studio di quattro comuni campione della provincia del Medio Campidano: Guspini, Pabillonis, Sardara e Serrenti; enti territoriali nei quali attualmente risiedono quasi 25.000 abitanti e dove si concentra oltre il 24% della popolazione dell'intera provincia¹⁸.

Uno studio che è stato effettuato grazie all'impiego di innumerevoli fonti documentarie provenienti da Archivi comunali (gli Archivi dei quattro comuni oggetto dell'indagine), dall'AIRE, ma anche da alcuni Archivi stranieri siti in Argentina e Uruguay, comprese le carte di proprietà di emigrati o di loro discendenti, custodite sia in Sardegna, che nelle terre di destinazione del flusso migratorio. A queste fonti, si aggiungono quelle orali o, meglio, «la raccolta delle testimonianze di quei sardi o su quei sardi che sono espatriati in Argentina e in Uruguay e che lì sono rimasti o che, dopo un certo periodo, sono rientrati in Sardegna (...)»¹⁹. Testimonianze ed esperienze di vita che hanno contribuito a rendere più chiaro il fenomeno dell'emigrazione verso l'America Latina nei quattro comuni oggetto dell'indagine. Altre fonti impiegate sono quelle materiali, costituite soprattutto da immagini, che ritraggono l'emigrato nei momenti della partenza e

¹⁶ M. Contu, "Da Guspini all'Uruguay", pp. 213-255.

¹⁷ M. Contu, "Per un dizionario storico-biografico dei sardi in Uruguay", pp. 294-296.

¹⁸ M. Contu, "Introduzione", p. 18.

¹⁹ M. Garau, *Le fonti utilizzate per l'indagine sull'emigrazione in Argentina e in Uruguay*, p. 50.

dell'arrivo al porto di destinazione o in scene di vita quotidiana. A tutte queste fonti, si sono unite quelle bibliografiche e giornalistiche.

Tre anni dopo, nel 2009, a cura di Martino Contu e Giovannino Pinna, veniva dato alle stampe, sempre all'interno della collana "Studi Latinoamericani", *L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo all'America Latina fra XIX e XX secolo*²⁰; pubblicazione degli atti del Convegno storico internazionale "L'emigrazione delle popolazioni insulari del Mediterraneo in Argentina fra il XIX e il XX secolo" che si era tenuto a Villacidro nel settembre del 2006. Il corposo volume raccoglie le relazioni e le comunicazioni che si erano tenute in quell'assise, unitamente ad altri inediti saggi che sono stati inseriti, con l'obiettivo di mettere a confronto le esperienze emigratorie dirette non solo in Argentina, ma anche in altre realtà dell'America Latina, compresa la Banda Orientale, da tre distinte realtà insulari del Mediterraneo occidentale: Isole Baleari, Sardegna e Malta. Un libro che ha contribuito a fornire un percorso nuovo per conoscere e studiare il fenomeno dell'emigrazione in America Latina da realtà insulari geograficamente ampie, senza trascurare le piccole *insulae*, come Capraia e San Pietro, favorendo - attraverso l'impiego di una molteplicità di fonti - il confronto tra le loro differenti esperienze migratorie²¹. Nello specifico, i saggi che dedicano attenzione all'emigrazione sarda in Uruguay sono i seguenti: *L'emigrazione sarda in Uruguay nel secondo dopoguerra: presenze isolane nella Banda Oriental e profili biografici* di Martino Contu²²; *Le fonti bibliografiche sull'emigrazione sarda in Uruguay: un contributo preliminare* di Manuela Garau²³; *Dall'isola di San Pietro all'America Latina. Breve profilo dell'emigrazione carlofortina in Argentina e Uruguay tra XIX e XX secolo* di Martino Contu²⁴; *Angelo*

²⁰ M. Contu - G. Pinna (a cura di), *L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo all'America Latina fra XIX e XX secolo*.

²¹ Cfr. M. Guidotti, "Contu, Martino, Pinna, Giovannino [...]", pp. 1002-1003; e M. Sanfilippo, "Una produzione sterminata: 2009-2010".

²² M. Contu, "L'emigrazione sarda in Uruguay nel secondo dopoguerra", pp. 91-112.

²³ M. Garau, "Le fonti bibliografiche sull'emigrazione sarda in Uruguay", pp. 155-163.

²⁴ M. Contu, "Dall'isola di San Pietro all'America Latina", pp. 411-428.

Portoghese Pigurina, un garibaldino sardo in Uruguay di Maria Rita Marras²⁵.

Il terzo e ultimo lavoro della Collana "Studi Latinoamericani", *L'emigrazione in America Latina dalle piccole isole del Mediterraneo occidentale. I casi di Capraia, Formentera, Giglio, La Maddalena, San Pietro, Sant'Antioco*, è uscito nel 2012. Curato da Martino Contu, il volume fornisce un contributo allo studio del fenomeno migratorio diretto in America Latina dalle piccole isole del Mediterraneo²⁶. Nel quadro del flusso in uscita rivolto verso questa vasta area geografica del Nuovo Mondo, si inserisce quello di alcune piccole isole appartenenti alla Sardegna diretto anche in Uruguay, come emerge dai saggi di Maria Elena Seu, *L'emigrazione carlofortina nel continente latino-americano tra Ottocento e Novecento* e di Martino Contu, *Per una storia dell'emigrazione da La Maddalena all'America Latina durante il Regno di Sardegna e nei primi anni dell'Italia unita*. Tali contributi, così come gran parte degli altri saggi raccolti, presentano delle tabelle sugli emigrati in America Latina da queste piccole isole, che contengono, tranne alcune variazioni, le seguenti voci comuni: "N. d'ordine", "Nome", "Cognome" dell'emigrato, "Sesso", "Luogo di Nascita", "Data di Nascita", "Stato Civile", "Professione", "Luogo di Emigrazione", "Data di Emigrazione" o "Data di sbarco", "Rientri", "Annotazioni". Queste tabelle si configurano come delle vere e proprie Banche dati sugli emigrati da queste piccole realtà insulari diretti nei vari Stati dell'America Latina, compreso l'Uruguay. Tale proposta non è nuova. Infatti, l'idea della costruzione di una Banca dati sia su supporto cartaceo che digitale era stata lanciata nel 2011 dall'autrice del presente saggio, con la pubblicazione del primo volume della Collana "Quaderni di Archivistica" del Centro Studi SEA, intitolato *Le fonti comunali sull'emigrazione del XIX secolo. I casi di alcuni Comuni del Bacino del Mediterraneo*²⁷. Lavoro nel corso del quale è stata presentata, in via sperimentale, la Banca dati sull'emigrazione mediterranea all'estero nel XIX secolo, con i primi elenchi di emigrati in A-

²⁵ M.R. Marras, "Angelo Portoghese Pigurina, un garibaldino sardo in Uruguay", pp. 429-458.

²⁶ M. Contu, *L'emigrazione in America Latina dalle piccole isole del Mediterraneo occidentale*, 2012.

²⁷ M. Garau (a cura di), *Le fonti comunali sull'emigrazione del XIX secolo*, 2011.

merica Latina dai comuni italiani di Capraia Isola, Sanluri e Sardara e dal comune spagnolo di Formentera. Una Banca dati con 118 emigrati in America Latina, di cui 33 in Uruguay²⁸.

Con specifico riferimento ai rapporti diplomatici e, soprattutto, consolari, tra il Regno di Sardegna prima e il Regno d'Italia poi e la Repubblica Orientale dell'Uruguay si segnala l'articolo di Martino Contu, "Le relazioni italo-uruguaiane, l'emigrazione italiana e la rete consolare della Banda Orientale nel Regno Sardo e nell'Italia unita con particolare riferimento ai vice consoli uruguaiani in Sardegna", pubblicato nel 2011 sul primo numero della rivista del Centro Studi SEA intitolata *Ammentu – Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo*²⁹. Dello stesso autore, si segnala anche il saggio *L'interesse dell'Uruguay per le miniere della Sardegna in un inedito documento dell'Archivo General de la Nación di Montevideo (1865)*, inserito nel II volume, *L'Ottocento*, dell'opera *Storia dell'industria mineraria nel Guspinese Villacidrese tra XVIII e XX secolo*, curata da Raffaele Callia e Martino Contu e pubblicata nel 2008, nella collana "Ammentu", per le edizioni del Centro Studi SEA³⁰.

Nel 2007 e nel 2010, il Centro di ricerche di Villacidro ha dato alle stampe due volumi fuori collana centrati sui rapporti tra Sardegna e Uruguay, ma con uno spazio dedicato anche al tema dell'emigrazione, così come emerge dalla lettura di articoli e comunicati, raccolti nei due libri, già apparsi sulla carta stampata e sui giornali digitali dell'Isola e della Banda Orientale. Il primo lavoro, *Dalla Sardegna all'Uruguay sulle orme di Garibaldi. Emigrazione, cultura, solidarietà e cooperazione sanitaria nelle interviste e negli articoli della stampa sarda e uruguaiana (2006-2007). Con lettere di Giuseppe Garibaldi*, curato da Martino Contu e Manuela Garau³¹, dedica particolare attenzione ai rapporti che si sono instaurati nel biennio 2006-2007 tra alcune isti-

²⁸ *Ibi*, pp. 71-80. Si segnala, inoltre, che alle pagine 39-40 e 46 del capitolo III del quaderno vi sono alcune notizie relative all'anno 1883, che si riferiscono all'emigrazione di una famiglia di Sardara in Uruguay.

²⁹ M. Contu, "Le relazioni italo-uruguaiane", pp. 103-117.

³⁰ M. Contu, "L'interesse dell'Uruguay per le miniere della Sardegna in un inedito documento dell'Archivo General de la Nación di Montevideo (1865)", vol. II, pp. 161-178.

³¹ M. Contu - M. Garau (a cura di), *Dalla Sardegna all'Uruguay sulle orme di Garibaldi*, 2007.

tuzioni isolate, come la provincia del Medio Campidano, il comune di Guspini, la parrocchia di Santa Barbara in Villacidro ed istituzioni uruguaiane, quali il dipartimento (provincia) di Río Negro, la Diocesi di Salto, la Camera di Commercio Italiana dell'Uruguay, l'associazione "Sociedad Italiana de San José", operante nella città di San José de Mayo dal 1869. Il lavoro è arricchito da alcune interviste: all'allora ambasciatore italiano in Uruguay, Guido Scalici; all'ex ambasciatore dell'Uruguay in Italia, Ramón Carlos Abin de María; a María Julia Muñoz, già ministro uruguaiano della Salute Pubblica; al vescovo della diocesi di Salto, Pablo Galimberti Di Vietri; all'Intendente (presidente) della provincia di Río Negro, Omar Lafuf; al presidente della Camera di Commercio italiana dell'Uruguay, Manuel Ascer. Il volume si avvale di un apparato iconografico, con un'appendice documentaria. Si segnala, infine, il VI capitolo, interamente dedicato al tema dell'emigrazione sarda tra Ottocento e Novecento, al cui interno sono inseriti alcuni articoli usciti sul quotidiano «L'Unione Sarda», con un'Appendice contenente alcune lettere di Giuseppe Garibaldi ad Angelo Pigurina³².

L'altro volume, curato da Tarcisio Agus, Martino Contu e Francesco Marras, nella loro qualità di soci onorari della citata "Sociedad Italiana de San José", si intitola *Dall'Uruguay alla Sardegna. Cronaca dei rapporti sociali, economici, pastorali e culturali fra l'Isola e la "Banda Oriental" negli anni 2007-2009*³³. «Los relatos, las historias, la información – come scrive Miguel Senattore Villero nella sua *Presentación* – que nos regalan las hermosas páginas de este libro, que en síntesis – debemos decir – nos hablan de las relaciones de dos Pueblos, del hermanamiento de los mismos por afectos, cultura y raíces, nos ponen a salvo de caer en esas interpretaciones limitadas»³⁴. Questo libro, sull'onda di quello pubblicato nel 2007, si presenta come un lavoro di ricostruzione dei rapporti tra la Sardegna e la Banda Orientale; rapporti e legami di amicizia che vengono raccontati, anche in questo caso, attraverso la riproposizione di comunicati stampa e articoli apparsi on line e sulla carta stampata negli anni 2007-2009. Un lavoro dal quale traspare

³² *Ibi*, pp. 129-152.

³³ T. Agus et al., *Dall'Uruguay alla Sardegna*.

³⁴ M. Senattore Villero, "Presentación", p. 17.

la responsabilità e il dovere etico di testimoniare la crescita e l'evoluzione dei rapporti sardo-uruguaiani di questi ultimi anni tanto in campo culturale e pastorale, quanto in quello sociale, sottolineando nel contempo le potenzialità di reciproco sviluppo economico [...]»³⁵.

D'altronde, «L'apertura e il confronto con realtà e contesti diversi – scrive Giovannino Pinna nella sua *Postfazione* – va sempre incoraggiata per gli indubbi influssi positivi che offre alla crescita personale e collettiva non solo sul piano culturale, ma anche religioso»³⁶. Il volume, corredato da appendici iconografiche e documentarie, dedica il capitolo XI al tema dell'emigrazione sarda nella Banda Orientale tra Ottocento e Novecento³⁷.

Si segnala, ancora, un contributo sulla figura del garibaldino Angelo Figurina intitolato *Da Cagliari a Montevideo. Angelo Figurina. Il garibaldino sardo eroe dei due mondi*, curato da Martino Contu e Luca Maria Sanna Delitala, che ha inaugurato, nel 2011, il primo numero dei "Quaderni Sardo-Uruguaiani" del Centro Studi SEA³⁸. Il quaderno, uscito in occasione del 150° anniversario dell'Unità d'Italia e del Bicentenario del Processo di Emancipazione dell'Uruguay (1811-2011), ricostruisce le vicende dell'ufficiale cagliaritano in Italia e in Uruguay, paese dove si stabilì definitivamente. All'interno viene presentato il *Memoriale* del Figurina, scritto in spagnolo³⁹ e, nella stessa lingua, un inedito saggio di un suo discendente, Gustavo Figurina, che ricostruisce le vicende del suo avo in Italia e nella Banda Orientale⁴⁰.

Si segnalano, infine, due articoli, pubblicati nel gennaio-dicembre del 2011 dalla rivista *Ammentu – Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo*. Il primo, "Le relazioni Italia - Banda Orientale e il ruolo del Consolato dell'Uruguay a Torino dal 1861 all'immediato secondo dopoguerra", scritto da Eugenia Veneri, dedica una piccola parte anche ai rapporti commerciali tra la Sardegna e l'Uruguay,

³⁵ M. Contu, "Introduzione" a T. Agus et al., *Dall'Uruguay alla Sardegna*, p. 28.

³⁶ G. Pinna, "Postfazione", p. 265.

³⁷ *Ibi*, pp. 245-263.

³⁸ M. Contu - L.M. Sanna Delitala (a cura di), *Da Cagliari a Montevideo. Angelo Figurina. Il garibaldino sardo eroe dei due mondi*.

³⁹ A. Figurina, "Il Memoriale di Angelo Portoghese Figurina (1860 c.)", pp. 67-83.

⁴⁰ G. Figurina, "Don Angelo Portoghese Figurina", pp. 43-61.

nonché alla presenza di un'autorità vice consolare nella città di Cagliari⁴¹; Il secondo, "Fondi documentari sull'emigrazione italiana nel "Mediterraneo Rioplatense" custoditi in alcuni Archivi d'Italia, Argentina e Uruguay", scritto da Manuela Garau⁴², dedica attenzione, con riferimento agli archivi della Banda Orientale, all'Archivo General de la Nación di Montevideo, dove sono custoditi alcuni fondi utili per studiare il fenomeno dell'immigrazione proveniente dal Regno sardo⁴³ e, quindi, anche dalla sua parte insulare, costituita dalla Sardegna e dall'isola di Capraia. Altri archivi dove si conservano documenti sugli immigrati e sulla presenza sarda risultano essere quelli dell'associazione italiana "Sociedad Italiana de San José"⁴⁴, e quelli personali di Gustavo Figurina e di Eduardo Crispo Benedetto, entrambi custoditi a Montevideo⁴⁵.

3. Le pubblicazioni edite nel quadro della collaborazione tra il Centro Studi SEA e il Consolato dell'Uruguay a Cagliari

A partire dal 2010, il Centro Studi SEA e il Consolato dell'Uruguay a Cagliari hanno avviato una collaborazione editoriale. Da questa intesa sono nate due pubblicazioni in co-edizione, la prima curata dal Consolato dell'Uruguay a Cagliari, la seconda a cura di Martino Contu e Luca Maria Sanna Delitala, alle quali occorre aggiungere il primo numero della serie dei "Quaderni del Consolato dell'Uruguay a Cagliari", edito dal Centro Studi SEA nell'anno 2011.

Il primo dei due lavori in co-edizione, *Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione tra S.M. il Re di Sardegna e la Repubblica Orientale dell'Uruguay (1840)*⁴⁶, è una trascrizione dell'accordo firmato tra le due parti a Torino il 29 ottobre del 1840, già pubblicato nei primi an-

⁴¹ E. Veneri, "Le relazioni Italia-Banda Orientale e il ruolo del Consolato dell'Uruguay a Torino dal 1861 all'immediato secondo dopoguerra", pp. 96-97.

⁴² M. Garau, "Fondi documentari sull'emigrazione italiana nel 'Mediterraneo Rioplatense' custoditi in alcuni Archivi d'Italia, Argentina e Uruguay", pp. 215-226.

⁴³ *Ibi*, pp. 221-222 e 224-225.

⁴⁴ *Ibi*, pp. 223 e 226.

⁴⁵ *Ibi*, p. 223.

⁴⁶ Consolato [...] dell'Uruguay a Cagliari, *Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione tra S.M. il Re di Sardegna e la Repubblica Orientale dell'Uruguay (1840)*, 2010.

ni quaranta, sotto forma di opuscolo, quasi sicuramente nella capitale del Regno sardo-piemontese⁴⁷. Nello specifico, si tratta del primo accordo bilaterale tra i due Paesi, attraverso il quale le due parti manifestano la volontà di rafforzare e migliorare i reciproci legami di amicizia, con l'intento, dichiarato, di sviluppare le relazioni commerciali e il traffico marittimo.

L'altro libretto, *Investire in Uruguay. Il Paese più italiano ed europeo dell'America Latina*⁴⁸, può essere considerato – come scrivono i curatori –

un piccolo lavoro di presentazione della Repubblica Orientale dell'Uruguay per conoscere meglio questo piccolo Stato dell'America del Sud, soprattutto sotto il profilo economico, ma che contiene anche alcuni dati di carattere generale sulla geografia, la politica, la popolazione e il sistema educativo⁴⁹.

Questi sono i contenuti del primo capitolo⁵⁰, mentre il secondo contiene delle informazioni per promuovere le esportazioni e per favorire gli investimenti stranieri in Uruguay⁵¹.

Nell'ambito della collaborazione tra il Centro Studi SEA e il Consolato dell'Uruguay a Cagliari, si inserisce un lavoro del critico letterario Osvaldo Crispo Acosta, in arte Lauxar⁵², intitolato *La poesía gauchesca e Alejandro Magariños Cervantes*, che ha inaugurato il primo dei

⁴⁷ *Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione tra S.M. il Re di Sardegna e la Repubblica Orientale dell'Uruguay (1840)*.

⁴⁸ Consolato [...] dell'Uruguay a Cagliari, *Investire in Uruguay. Il Paese più italiano ed europeo dell'America Latina*, 2010.

⁴⁹ M. Contu, L.M. Sanna Delitala, "Premessa" a Consolato [...] dell'Uruguay a Cagliari, *Investire in Uruguay*, p. 5.

⁵⁰ Consolato [...] dell'Uruguay a Cagliari, *Investire in Uruguay*, pp. 7-16.

⁵¹ *Ibi*, pp. 17-31.

⁵² Per un inquadramento generale sulla figura e sull'opera del critico letterario Lauxar, cfr. D. L. Bordoli, "Prólogo", tomo I, pp. VII-XXII; Idem, "Osvaldo Crispo", pp. 6-7; D. Ripa, *Uno scrittore uruguayano di origine sarda: Osvaldo Crispo Acosta e la sua opera*, relazione presentata al convegno internazionale 1840-2010 *Sardegna – Uruguay. Dai 170 anni di amicizia e di rapporti culturali e commerciali ai nuovi possibili scenari di sviluppo economico*, che si è tenuto prima a Cagliari e poi a Villacidro i giorni 25 e 26 novembre 2010, e i cui atti saranno pubblicati sulla rivista *Ammentu. Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo (ABSAC)*, n. 2, del gennaio-dicembre 2012. Cfr., inoltre, M. Contu, "Il cantore dei gauchos", p. XI.

“Quaderni del Consolato dell’Uruguay a Cagliari”, edito nel 2011 dal Centro di ricerche di Villacidro⁵³. *La poesía gauchesca. Sus orígenes. El gaucho Martín Fierro e Alejandro Magariños Cervantes*, sono due distinti saggi pubblicati in lingua spagnola da Lauxar nel 1914 e tradotti in italiano, per la prima volta, dagli studenti della 5^aBL del Liceo Classico Emanuele Piga di Villacidro nell’anno scolastico 2010-2011. Ne *La Poesia gauchesca* viene tracciata una breve biografia del poeta uruguayano Bartolomé José Hidalgo, iniziatore della poesia gauchesca, con l’illustrazione della sua opera poetica, e lo studio dell’opera dell’argentino José Hernandez e del suo poema epico *El gaucho Martín Fierro*. Invece, in *Alejandro Magariños Cervantes*, Crispo Acosta traccia la biografia umana, politica e letteraria dell’autore uruguayano, per poi analizzare la sua produzione letteraria.

Il quaderno, edito nel quadro del Bicentenario del Processo di Emancipazione dell’Uruguay (1811-2011), propone due scritti di un emigrato sardo di seconda generazione. Infatti, il padre di Osvaldo, il medico chirurgo Giovanni Antonio Crispo Brandis, era originario di un piccolo centro della provincia di Sassari: Codrongianos; centro dal quale emigrò alla volta dell’Uruguay nel 1872, dove fece fortuna, divenendo preside della Facoltà di Medicina dell’Università di Montevideo, nonché fondando, con altri soci, il Banco Italiano dell’Uruguay⁵⁴.

4. Altri saggi e articoli sull’emigrazione sarda in Uruguay

Tra il 2010 e il 2011, al di fuori delle attività editoriali e di ricerca svolte dal Centro Studi SEA e del Consolato dell’Uruguay a Cagliari, si segnalano alcuni contributi sul tema dell’emigrazione isolana nella Banda Orientale realizzati da Martino Contu. Il primo lavoro, in ordine cronologico, è l’articolo “Dal Mediterraneo alla sponda opposta del Rio de la Plata: il fenomeno dell’emigrazione sarda in Uruguay tra Ottocento e Novecento”, pubblicato da RiMe. Rivista dell’Istituto

⁵³ Osvaldo Crispo Acosta “Lauxar”, *La poesía gauchesca e Alejandro Magariños Cervantes*, 2011.

⁵⁴ Sulla figura del medico Giovanni Antonio Crispo Brandis, cfr. M. Contu, “Un sardo medico di Santi”, pp. 29-39.

di Storia dell'Europa Mediterranea nel giugno del 2010⁵⁵. Con questo saggio, l'autore cagliaritano-villacidrese traccia un quadro generale del fenomeno migratorio isolano dalla prima metà dell'Ottocento al 1930. Un flusso modesto, se confrontato con i flussi in uscita di altre regioni italiane diretti in Uruguay, statisticamente irrilevante, ma significativo per l'apporto che i pochi sardi lì emigrati hanno fornito alla crescita sociale, economica e culturale della Banda Orientale. In particolare, si segnalano figure di migranti dell'Ottocento, quali Giovanni Antonio Crispo Brandis, Giovanni Battista Fa⁵⁶, e di alcuni loro discendenti, che hanno svolto un ruolo di primo piano nel contesto nazionale del paese d'adozione. Sul ruolo svolto dalle famiglie Crispo e Fa in Uruguay e, soprattutto, sulla partecipazione alla vita politica di alcuni loro discendenti, si sofferma invece il volume *Los Crispo, Juan Carlos Fa Robaina, Hebert Rossi Pasina*, curato da Martino Contu e pubblicato a Montevideo nel 2010⁵⁷. Nel primo dei tre saggi inseriti all'interno di questo lavoro, Contu si sofferma a descrivere il ruolo svolto dalla famiglia Crispo in campo socio-economico e culturale, mettendo in risalto, soprattutto, il ruolo svolto da Eduardo Crispo Ayala, nipote del medico Crispo Brandis, in qualità di ministro delle Opere pubbliche nei primi anni della dittatura civico-militare (1973-1976)⁵⁸. Il secondo saggio, di Raúl Cheda, è dedicato alla figura di Juan Carlos Fa Robaina⁵⁹ – nipote del medico Giovanni Battista Fa

⁵⁵ M. Contu, "Dal Mediterraneo alla sponda opposta del Rio de la Plata", pp. 493-516. L'articolo, in realtà, è la relazione che Contu aveva presentato al XII Congresso della "Mediterranean Studies Association" tenutosi a Cagliari i giorni 27-30 maggio del 2009 e i cui atti sono stati pubblicati nel giugno del 2010 dalla rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea. Cfr., inoltre, J. Bassi, "La rete e l'immigrazione italiana nell'area platense", p. 6.

⁵⁶ Sul medico Giovanni Battista Fa, originario della città di Cagliari, conosciuto in Uruguay come il "padre dei poveri", cfr. H. Araújo Villagrán, *Gli italiani in Uruguay*, alla voce *Fa (Giovanni Battista)*, pp. 162-163; e M. Contu, "Il medico sardo padre dei poveri", p. VI.

⁵⁷ M. Contu (bajo la dirección de), *Los Crispo, Juan Carlos Fa Robaina, Hebert Rossi Pasina*.

⁵⁸ Idem, "Los Crispo: una familia de médicos y literatos originaria de la isla de Cerdeña", pp. 29-57.

⁵⁹ R. Cheda, "Juan Carlos Fa Robaina, abogado, periodista y escritor de Salto", pp. 59-81.

– e alla sua attività di saggista⁶⁰ e di parlamentare, prima in qualità di deputato e poi di senatore nelle file del Partito “Colorado”, che ricoprì, nel 1972, la carica di vice ministro della Cultura, quando quel dicastero era guidato da Julio Maria Sanguinetti, presidente della Repubblica Orientale dell’Uruguay subito dopo la caduta del regime dittatoriale, avvenuta nel 1983. Il terzo e ultimo saggio, ancora di Raúl Cheda, descrive la figura e, soprattutto, l’attività politica di Hebert Rossi Pasina – legato da vincoli familiari col medico Fa – deputato della “Unión Cívica – Social Cristiana” al Parlamento uruguayano negli anni 1985-1989⁶¹.

Questo studio assume particolare rilievo in quanto, a fronte di un’emigrazione isolana molto contenuta nei numeri, il peso esercitato dagli emigrati sardi di terza generazione nella vita politica dell’Uruguay ha assunto proporzioni e dimensioni superiori rispetto sia alla consistenza del flusso emigratorio sardo, sia alla presenza isolana nella Banda Orientale.

Si segnala, inoltre, un articolo di Contu, “L’emigrazione militare verso l’Uruguay di ex soldati degli Stati italiani, del Ticino e di altri Paesi europei nel 1851: il caso dei volontari ticinesi”, pubblicato all’interno del *Bollettino Storico della Svizzera Italiana* nel giugno del 2011⁶². Questo saggio, nel descrivere il fenomeno dell’emigrazione militare italiana e europea in Uruguay, con particolare riferimento al caso dei militari ticinesi, dedica attenzione, tra gli italiani, ai volontari del Regno sardo, provenienti, oltre che da Piemonte e Liguria, anche dalla Sardegna, come l’ufficiale Giuseppe Pilo Borgia di Cagliari⁶³.

Chiudiamo questo *excursus* sulle fonti bibliografiche dell’emigrazione sarda nella Banda Orientale e sui rapporti sardo-uruguayani, segnalando *L’emigrazione italiana in Uruguay nel secondo dopoguerra. Il caso Sardegna*, un lavoro di ricerca di Martino Contu, in

⁶⁰ Juan Carlos Fa Robaina risulta autore dei seguenti studi: *Cartas a un diputado*, 1972; *Salto. Un trocito de Historia*, 1994; *Reminiscencias salteñas*, 1996.

⁶¹ R. Cheda, “Hebert Ariel Rossi Pasina, diputado social-cristiano de Las Piedras”, pp. 83-103.

⁶² M. Contu, “L’emigrazione militare verso l’Uruguay di ex soldati degli Stati italiani, del Ticino”, pp. 29-49.

⁶³ *Ibi*, pp. 38-42.

corso di stampa per i tipi della casa editrice AM&D di Cagliari⁶⁴, che ricostruisce dal 1949 al 1960 il flusso isolano diretto nel piccolo paese sudamericano.

Bibliografia

- Agus, Tarcisio - Contu, Martino - Marras, Francesco (a cura di). *Dall'Uruguay alla Sardegna. Cronaca dei rapporti sociali, economici, pastorali e culturali fra l'Isola e la "Banda Oriental" negli anni 2007-2009*, Villacidro, Centro Studi SEA, 2010.
- Aldrighi, Clara. *Antifascismo italiano en Montevideo: el dialogo político entre Luigi Fabbri y Carlos Rosselli*, Montevideo, Universidad de la República, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Departamento de Publicaciones, 1996.
- Aledda, Aldo. *I sardi nel mondo. Chi sono, come vivono, che cosa pensano*, Cagliari, Dattena, 1991.
- Angelo Pigurina/Portoghese. *Un cagliaritano compagno di Garibaldi in Italia e nelle Americhe*. Atti dei Convegni di studio: Pavia 1993 e Cagliari 1996, in *Bollettino Bibliografico della Sardegna*, anno XV, Nuova Serie, 1998, n. 24, pp. 5-72.
- Araújo Villagrán, Horacio. *Gli italiani in Uruguay. Dizionario biografico*, Barcelona - Paris - Milán, Escardó & Araújo, 1920, pp. 162-163, alla voce *Fa (Giovanni Battista)*, e pp. 347-349, alla voce *Pigurina (Angelo)*.
- Arteaga, Juan José - Matho, Alejandro - Puiggros, Ernesto - Reyes, Silvia - Silva, Sergio - Vázquez, Beatriz. "Estudio bibliográfico sobre el impacto del proceso inmigratorio en el Uruguay en el período 1830-1930", in Istituto Panamericano de Geografía e Historia, *Bibliografía sobre el impacto del proceso inmigratorio masivo en el Cono Sur de America. Argentina, Brasil, Chile, Uruguay, México*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 1984, vol. I, pp. 189-207.
- Atzei, Giampaolo. "L'emigrazione guspinese nelle Americhe attraverso le schede anagrafiche del comune di Guspini", in Martino

⁶⁴ M. Contu, *L'emigrazione italiana in Uruguay nel secondo dopoguerra. Il caso Sardegna*, in corso di stampa.

- Contu (a cura di), *L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960). I casi dei comuni di Guspini, Pabillonis, Sardara e Serrenti*, Villacidro, Centro Studi SEA, 2006, pp. 257-264, (Studi Latinoamericani, 1).
- Atzei, Giampaolo - Garau, Manuela - Manis, Monia Gemma (a cura di). *Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione tra S.M. il Re di Sardegna e la Repubblica Orientale dell'Uruguay (1840)*, Villacidro - Cagliari, Centro Studi SEA - Consolato dell'Uruguay a Cagliari, 2010.
- Barbieri, Antonio María, *Los capuchinos genoveses en el Río de la Plata. Apuntes históricos*, Montevideo, Archivo de la Misión, 1933.
- Bassi, Jacopo. "La rete e l'immigrazione italiana nell'area platense", in *Diacronie - Studi di Storia Contemporanea*, n. 5, gennaio 2011, p. 6 <<http://www.diacronie.it>> (7 maggio 2012).
- Beretta Curi, Alcides. "El aporte de la emigración italiana en la formación del empresariado urbano en Uruguay: la constitución de la Camera di Commercio Italiana di Montevideo, 1883-1933", in *Studi Emigrazione*, n. 176, 2009, pp. 890-910.
- . *La Camera di Commercio Italiana di Montevideo. El concurso de la inmigración italiana en la formación del empresariado uruguayo durante la temprana industrialización, 1875-1930*, Montevideo, Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, 2004.
- Beretta Curi, Alcides - García Etcheverry, Ana. *Los burgueses inmigrantes: el concurso de los italianos en la formación del empresariado urbano uruguayo*, Montevideo, Fin de Siglo, 1995.
- Beseghi, Umberto. "Un legionario garibaldino: Leggero", in *Mediterranea: rivista mensile di cultura e problemi isolani*, n. 3, 1932, pp. 3-5.
- . *Il Maggiore Leggero e il trafugamento di Garibaldi. La verità sulla morte di Anita*, II ed. riveduta e ampliata, Ravenna, Edizioni STERM, 1932. (La prima edizione era stata pubblicata, sempre per le edizioni STERM, nel 1931).
- Bordoli, Domingo Luis. "Prólogo", in Osvaldo Crispo Acosta "Lauxar", *Motivos de crítica*, Montevideo, Biblioteca Artigas, 1965, vol. I, pp. VII-XXII, (Colección de Clásicos Uruguayos, vol. 58).
- Bordoli, Domingo Luis., "Osvaldo Crispo", in *El País* (Montevideo), 25 marzo 1962, pp. 6-7.

- Bresciano, Juan Andrés. "L'immigrazione italiana in Uruguay nella più recente storiografia (1990-2005)", in *Studi Emigrazione*, anno XLV, n. 170, aprile-giugno 2008, pp. 287-299.
- Caddeo, Margaret, *Sardi d'Argentina*, Cagliari, AM&D, 2012.
- Caetano, Gerardo. *Bibliografía y fuentes editas para el estudio de la inmigración italiana en el Uruguay (1830-1990)*, Montevideo, OBSUR, 1996.
- Callia, Raffaele. "Per uno studio sull'emigrazione sarda in Argentina e in Uruguay tra Ottocento e Novecento", in Martino Contu, (a cura di), *L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960)*, cit., pp. 27-43.
- Callia, Raffaele. "Alcuni aspetti dell'emigrazione sarda nel Nordovest argentino tra Ottocento e Novecento", articolo pubblicato sul settimanale on-line argentino *Oggitalia*, giugno 1998.
- Camou, Maria Magdalena – Pellegrino, Adela. "Dimensioni e caratteri demografici dell'immigrazione italiana in Uruguay", 1860-1920, in Fernando J. Devoto - Maria M. Camou - Adela Pellegrino (a cura di), *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1993, pp. 37-75.
- Campus, Aurora. *Il mito del ritorno: l'emigrazione dalla Sardegna in Europa attraverso le lettere degli emigrati alle loro famiglie. Anni 1950-1971*, Cagliari, Edes, 1985.
- Candido, Salvatore. "Un legionario di Montevideo a La Maddalena con Garibaldi. Il cagliaritano Angelo Pigurina", in *Bollettino Bibliografico della Sardegna*, anno IX, Nuova Serie, I semestre 1992, n. 15, pp. 6-10.
- "Un legionario italiano di Montevideo con Garibaldi al comando degli universitari pavese nel 1848: il cagliaritano Angelo Pigurina", in *Bollettino Bibliografico della Sardegna*, anno XV, Nuova Serie, 1998, n. 24, pp. 12-29.
 - *Los italianos en America del Sur y el "Resurgimiento"*, Montevideo, Istituto Italiano di Cultura, 1963.
 - *Presenza d'Italia in Uruguay nel secolo XIX. Contributo alla storia delle relazioni fra gli Stati italiani e l'Uruguay dal 1835 al 1860 (attraverso documenti e testimonianze inediti o poco noti)*, Montevideo, Istituto Italiano di Cultura, 1966.

- Carchedi, Francesco. *Pe' nuie era 'a Mmereca. I campani in Argentina, nel Brasile meridionale e in Uruguay. Racconti di vita*, Roma, Ediesse, 2004.
- Cheda, Raúl. "Hebert Ariel Rossi Pasina, diputado social-cristiano de Las Piedras. Su papel en el desarrollo del cooperativismo agropecuario y su vínculo familiar con el médico sardo Juan Bautista Fa", in Martino Contu, (bajo la dirección de), *Los Crispo, Juan Carlos Fa Robaina, Hebert Rossi Pasina*, Montevideo, Cruz del Sur, 2010, pp. 83-103.
- "Juan Carlos Fa Robaina, abogado, periodista y escritor de Salto. Diputado y Senador del Partido Colorado, Viceministro de la Cultura, con origen y vínculos en la isla de Cerdeña", in Martino Contu, (bajo la dirección de), *Los Crispo, Juan Carlos Fa Robaina, Hebert Rossi Pasina*, cit., pp. 59-81.
- Coliola, Giovan Battista. *Il "Maggior Leggero" vivida fiamma garibaldina*, Ravenna, Tipografia Moderna, 1975.
- . *La "Trafila" toscana: il trafugamento di Garibaldi e "Leggero" ad opera di patrioti toscani*, Ravenna, Scaletta, 1980.
- Contu, Martino - Sanna Delitala, Luca Maria (a cura di). *Investire in Uruguay. Il Paese più italiano ed europeo dell'America Latina*, , Villacidro - Cagliari, Centro Studi SEA - Consolato dell'Uruguay a Cagliari, 2010.
- Contu, Martino, "Il cantore dei gauchos", in *L'Unione Sarda*, Inserto *L'Estate 2011*, 23 agosto 2011, p. XI.
- (a cura di). *L'emigrazione L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960), I casi dei comuni di Guspini, Pabillonis, Sardara e Serrenti*, Villacidro, Centro Studi SEA, 2006, pp. 257-264, (Studi Latinoamericani, 1).
- . "Da Guspini all'Uruguay: i fratelli Scanu e Vaccargiu nella sponda opposta del Rio de la Plata (1949-1956)", in Martino Contu (a cura di), *L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960)*, cit., pp. 213-255.
- . "Dall'isola di San Pietro all'America Latina. Breve profilo dell'emigrazione carlofortina in Argentina e Uruguay tra XIX e XX secolo", in Martino Contu - Giovannino Pinna (a cura di), *L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo all'America Latina fra XIX e XX secolo*, Villacidro, Centro Studi SEA, 2009, pp. 411-428, (Studi Latinoamericani, 1).

- (a cura di). *L'emigrazione in America Latina dalle piccole isole del Mediterraneo occidentale. I casi di Capraia, Formentera, Giglio, La Maddalena, San Pietro, Sant'Antioco, Villacidro*, Centro Studi SEA, 2012, (Studi Latinoamericani, 3).
- "L'antifascismo italiano in Argentina tra la fine degli anni Venti e i primi anni Trenta del Novecento. Il caso degli antifascisti sardi e della Lega Sarda d'Azione 'Sardegna Avanti'", in *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n. 6, giugno 2011, pp. 447-502
<<http://rime.to.cnr.it/2012/RIVISTA/N6/2011/articoli/Contu.pdf>> (9 maggio 2012).
- "Le relazioni italo-uruguaiane, l'emigrazione italiana e la rete consolare della Banda Orientale nel Regno Sardo e nell'Italia unita con particolare riferimento ai vice consoli uruguaiani in Sardegna", in *Ammentu. Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo* (ABSAC), n. 1, gennaio-dicembre 2011, pp. 103-117.
<<http://www.centrostudisea.it/ammentu/uscite/n12011>> (3 maggio 2012).
- "L'interesse dell'Uruguay per le miniere della Sardegna in un inedito documento dell'Archivo General de la Nación di Montevideo (1865)", in Raffaele Callia - Martino Contu (a cura di), *Storia dell'industria mineraria nel Guspinese Villacidrese tra XVIII e XX secolo*, vol. II. *L'Ottocento*, Villacidro, Centro Studi SEA, 2008, pp. 161-178, (Ammentu, 6).
- "Introduzione" a Tarcisio Agus - Martino Contu - Francesco Marras (a cura di). *Dall'Uruguay alla Sardegna*, cit., pp. 27-30.
- "Un sardo medico di Santi", in *Insieme* (Villacidro), maggio 2008, p. 6.
- (bajo la dirección de). *Los Crispo, Juan Carlos Fa Robaina, Hebert Rossi Pasina*, Montevideo, Cruz del Sur, 2010.
- "Dal Mediterraneo alla sponda opposta del Rio de la Plata: il fenomeno dell'emigrazione sarda in Uruguay tra Ottocento e Novecento", in *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n. 4, giugno 2010, pp. 493-516,
<<http://rime.to.cnr.it/2012/RIVISTA/N4/2010/articoli/Contu.pdf>> (9 maggio 2012).

- "Il medico sardo padre dei poveri. La storia di Giovanni Battista Fa in Uruguay: un eroe dimenticato", in *L'Unione Sarda*, 16 luglio 2007, Inserto "Estate 2007", Rubrica "Estate Cultura", p. VI.
 - "Los Crispo: una familia de médicos y literatos originaria de la isla de Cerdeña y Eduardo Crispo Ayala, ingeniero y Ministro en Obras Públicas, con pasión por el golf y el rugby", in Martino Contu (bajo la dirección de), *Los Crispo, Juan Carlos Fa Robaina, Hebert Rossi Pasina*, cit., pp. 29-57.
 - "L'emigrazione militare verso l'Uruguay di ex soldati degli Stati italiani, del Ticino e di altri Paesi europei nel 1851: il caso dei volontari ticinesi", in *Bollettino Storico della Svizzera Italiana*, CXIV, n. 1, giugno 2011, pp. 29-49.
 - *L'emigrazione italiana in Uruguay nel secondo dopoguerra. Il caso Sardegna*, Cagliari, AM&D, 2012, (in corso di stampa).
 - "Dalla Sardegna all'Argentina per sfuggire alle Leggi razziali del 1938. Breve profilo del giurista e economista Camillo Viterbo", in *Rivista Mensile d'Israel*, vol. LXXV, n. 1-2, gennaio-agosto 2009, pp. 209-226.
 - "Introduzione" a Martino Contu (a cura di), *L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960)*, cit., pp. 17-25.
 - "L'emigrazione sarda in Uruguay nel secondo dopoguerra: presenze isolate nella Banda Oriental e profili biografici", in Martino Contu - Giovannino Pinna (a cura di), *L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo all'America Latina*, cit., pp. 91-112.
 - "Per un dizionario storico-biografico dei sardi in Uruguay", in Martino Contu (a cura di). *L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960)*, cit., pp. 294-296.
- Contu, Martino - Garau, Manuela (a cura di). *Dalla Sardegna all'Uruguay sulle orme di Garibaldi. Emigrazione, cultura, solidarietà e cooperazione sanitaria nelle interviste e negli articoli della stampa sarda e uruguaiana (2006-2007). Con lettere di Giuseppe Garibaldi*, Villacidro, Centro Studi SEA, 2007.
- Contu, Martino - Pinna, Giovannino (a cura di). *L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo all'America Latina fra XIX e XX secolo*, Villacidro, Centro Studi SEA, 2009, (Studi Latinoamericani, 2).
- Contu, Martino - Sanna Delitala, Luca Maria (a cura di). *Da Cagliari a Montevideo. Angelo Pigurina. Il garibaldino sardo eroe dei due mondi*,

- Villacidro, Centro Studi SEA, 2011, (Quaderni Sardo-Uruguaiiani, 1).
- Corredera Rossi, Ketty, *Inmigración italiana en el Uruguay: 1860-1920*, Montevideo, Proyección, 1989.
- Del Piano, Lorenzo. *Documenti sulla emigrazione sarda in Algeria 1843-1848*, Sassari, Gallizzi, 1962.
- Devoto, Fernando J. - Camou, Maria M - Pellegrino, Adela (a cura di). *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, Torino, Fondazione Giovanni Agnelli, 1993.
- Di Bueno, Carolina. *Sulle tracce dei toscani in Uruguay*, Comunità Montana della Lunigiana, 1999.
- Fa Robaina, Juan Carlos. *Cartas a un diputado*, Montevideo, Editorial Alfa S.A., 1972, (Colección Tiempo y Memoria).
- Fa Robaina, Juan Carlos. *Salto. Un trocito de Historia*, Montevideo, Arca, 1994.
- . *Reminiscencias salteñas*, Montevideo, Fin de Siglo, 1996, (Colección Raíces).
- Frau, Carlo. "Il Maggiore Leggero: Giovanni Battista Culiolo nacque nel 1813 a La Maddalena. Fu amico di Garibaldi", in *Almanacco Gallurese*, n. 13, 2005, pp. 314-318.
- Garau, Manuela, "Fondi documentari sull'emigrazione italiana nel 'Mediterraneo Rioplatense' custoditi in alcuni Archivi d'Italia, Argentina e Uruguay", in *Ammentu. Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo* (ABSAC), n. 1, gennaio-dicembre 2011, pp. 215-226,
<<http://www.centrostudisea.it/ammentu/uscite/n12011>> (10 maggio 2012).
- (a cura di). *Le fonti comunali sull'emigrazione del XIX secolo. I casi di alcuni comuni del Bacino del Mediterraneo*, Villacidro, Centro Studi SEA, 2011, (Quaderni di Archivistica, 1).
- . "Le fonti bibliografiche sull'emigrazione sarda in Uruguay: un preliminare contributo", in Martino Contu - Giovannino Pinna (a cura di). *L'emigrazione dalle isole del Mediterraneo all'America Latina*, cit., pp. 155-163.
- . "Le fonti utilizzate per l'indagine sull'emigrazione in Argentina e in Uruguay", in Martino Contu (a cura di). *L'emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960)*, cit., pp. 45-51.

- . “Nota bibliografica sul garibaldino Angelo Pigurina”, in Martino Contu, - Luca Maria Sanna (a cura di). *Da Cagliari a Montevideo. Angelo Pigurina il garibaldino sardo eroe dei due mondi*, cit., pp. 63-66.
- Gentileschi, Maria Luisa (a cura di). *Sardegna Emigrazione*, Cagliari, Edizioni Della Torre, 1995.
- . “Bilancio migratorio”, in *Atlante della Sardegna*, Roma, Kappa, 1980, pp. 207-215.
- Gentileschi, Maria Luisa - Zaccagnini, Margherita. “L’emigrazione sarda in Argentina all’inizio del Novecento. Popolazione e territorio attraverso una rassegna della stampa isolana”, in *Annali della Facoltà di Magistero dell’Università di Cagliari*, Nuova Serie, vol. 15, parte 4, 1991-1992, pp. 215-244; ora in Maria Luisa Gentileschi (a cura di), *Sardegna Emigrazione*, cit., pp. 140-166.
- Gerin Cluzet, Hoemar. *Gli italiani nell’America Latina e in Uruguay. Il loro apporto economico, sociale, numismatico*, s.l., Industria Grafica L’Artistica, 1970.
- Guidotti, Mariella. “Contu, Martino, Pinna, Giovannino [...]”, in *Studi Emigrazione*, anno XLVII, n. 180, ottobre-dicembre 2010, pp. 1002-1003.
- Il Cittadino Italiano*, 29 settembre 1849, nota n. 1.
- La Gazzetta Popolare* (Cagliari), 6 maggio e 30 dicembre del 1851.
- Leone, Anna - Loi, Antonio - Gentileschi, Maria Luisa. *Sardi a Stoccarda. Inchiesta su un gruppo di emigrati in una grande città industriale*, Cagliari, Edizioni Georicerche, 1979.
- Lo Monaco, Mario. “L’emigrazione dei contadini sardi in Brasile negli anni 1896-97”, in *Rivista di Storia dell’Agricoltura* (Roma), 2, 1965, pp. 1-50.
- Manca, Mario. *Indagine linguistica e socio-economica sull’emigrazione sarda nell’area anglofona*, Cagliari, Dattena, 1993.
- Manis, Monia Gemma. “Gli iscritti all’AIRE dei comuni di Guspini, Pabillonis, Sardara e Serrenti: analisi dei dati sui residenti in America Latina”, in Martino Contu (a cura di), *L’emigrazione sarda in Argentina e Uruguay (1920-1960)*, cit., pp. 265-271.
- Marilotti, Gianni (a cura di). *L’Italia e il Nord Africa. L’emigrazione sarda in Tunisia (1848-1914)*, Roma, Carocci, 2006.
- . *Sull’altra sponda del Plata: gli italiani in Uruguay*, Milano, Franco Angeli, 1986.

- Contu, Martino - Sanna Delitala, Luca Maria. "Premessa" a Consolato [...] dell'Uruguay a Cagliari, *Investire in Uruguay*, cit., p. 5.
- Merler, Alberto. "L'immigrazione sarda in Brasile e in America Latina", in Gianfausto Rosoli, *Emigrazioni europee e popolo brasiliano*. Atti del Convegno euro-brasiliano sulle migrazioni (São Paulo, 19-21 agosto 1985), Roma, Centro Studi Emigrazione, 1987, pp. 355-369.
- Murgia, Carlo. "L'industria che provoca l'emigrazione: il caso della Sardegna", in *I rapporti della dipendenza*, Sassari, Dessì, 1976, pp. 63-80.
- Oddone, Juan Antonio. "Italiani in Uruguay. Partecipazione politica e consolidamento dello stato", in *Altreitalia*, 8, 1992, pp. 65-84.
- *La emigración Europea al río de la Plata; motivaciones y proceso de incorporación*, Montevideo, Banda Oriental, 1966.
 - *La formación del Uruguay moderno. La inmigración y el desarrollo económico-social*, Buenos Aires, Eudeba, 1966.
 - "La politica e le immagini dell'immigrazione italiana in Uruguay, 1830-1930", in *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, cit, pp. 77-119.
 - "Fuentes uruguayas para la historia de la inmigración italiana", in *L'emigrazione italiana 1870-1970*, Atti dei colloqui di Roma (19-20 settembre 1989; 29-31 ottobre 1990; 28-30 ottobre 1991; 28-30 ottobre 1993), Roma, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Direzione Generale per gli Archivi, 2002, pp. 188-199.
- Ortu, Leopoldo - Cadoni, Bruno. *L'emigrazione sarda dall'Ottocento ad oggi*, Cagliari, Editrice Altair, 1983.
- Ortu, Leopoldo. *La storia dei sardi. Identità, Autonomia, Federalismo*, Decimomannu, Aedo Libri, 2004.
- Pereda, Setembrino E. *Garibaldi, reseña histórica*, Imprenta Dornaleche y Reyes, 1895.
- *Garibaldi en el Uruguay*, Montevideo, Imprenta El siglo Ilustrado, 1914-1916.
 - *Los italianos en la Nueva Troya*, Montevideo, Estado Mayor del Ejército, Departamento de Estudios Históricos, "División Historia", 1976.
- Petrucelli, José - Fortuna, Juan. *La dinámica migratoria en el Uruguay del último siglo (1875-1975)*, Montevideo, Ciesu, 1976.
- Figurina, Angelo. "Il Memoriale di Angelo Portoghese Figurina (1860 c.)", in Martino Contu - Luca Maria Sanna Delitala (a cura di), *Da*

- Cagliari a Montevideo. Angelo Pigurina. Il garibaldino sardo eroe dei due mondi*, cit., pp. 67-83.
- Pigurina, Gustavo. "Don Angelo Portoghese Pigurina", in Martino Contu - Luca Maria Sanna Delitala (a cura di), *Da Cagliari a Montevideo. Angelo Pigurina. Il garibaldino sardo eroe dei due mondi*, cit., pp. 43-61.
- Pinna, Giovannino. "Postfazione" a Tarcisio Agus - Martino Contu - Francesco Marras (a cura di), *Dall'Uruguay alla Sardegna*, cit., pp. 265-267.
- Rilla, José Pedro. *Del lago al río. Historia de la inmigración lombarda al Uruguay*, Montevideo, Obsur, 2003.
- Ripa, Domenico. *Uno scrittore uruguayano di origine sarda: Osvaldo Crispo Acosta e la sua opera*, relazione presentata al convegno internazionale 1840-2010 *Sardegna – Uruguay. Dai 170 anni di amicizia e di rapporti culturali e commerciali ai nuovi possibili scenari di sviluppo economico*, (Cagliari – Villacidro, 25 e 26 novembre 2010).
- Rodriguez Villamil, Silvia - Sapriza, Graciela. *La inmigración Europea en el Uruguay. Los italianos*, Montevideo, Banda Oriental, 1982.
- Rovira, Alejandro. *Inmigración, turismo y clandestinidad*, Montevideo, Impr. Zorrilla de San Martín, 1959.
- . *Algunos aspectos de la inmigración actual en el Uruguay*, Montevideo, Florensa & Lafon, 1954.
- . *El acuerdo Italo-Uruguayo sobre inmigración*, Montevideo, Imp. El Siglo Ilustrado, 1952.
- . *Normas, procedimientos sobre inmigración, entrada, permanencia y salida de personas en el Uruguay*, Montevideo, s.n., 1961.
- . *Selección de la inmigración extranjera y protección del trabajador nacional*, Montevideo, Impr. Zorrilla de San Martín, 1950.
- Rudas, Nereide. *L'emigrazione sarda*, Roma, Centro Studi Emigrazione, 1974.
- Ruocco, Domenico. *L'Uruguay e gli italiani*, Roma, Società Geografica Italiana, 1991.
- Sanfilippo, Matteo. "Una produzione sterminata: 2009-2010", in http://dspace.unitus.it/bitstream/2067/1224/1/ASEI7-11_Sanfilippo.pdf (9 gennaio 2012).
- Segui Gonzalez, Luis. *Política migratoria e infiltración totalitaria en America*, Montevideo, Alfa y Omega, 1947.

- Senatore Villero, Miguel. "Presentación", in Tarcisio Agus - Martino Contu - Francesco Marras (a cura di), *Dall'Uruguay alla Sardegna*, pp. 17-19.
- Sotgiu, Giovanna. *I Susini. Storia e documenti inediti. I rapporti con Garibaldi*, La Maddalena, Paolo Sorba Editore, 2004, pp. 99-113.
- Trattato di Amicizia, Commercio e Navigazione tra S.M. il Re di Sardegna e la Repubblica Orientale dell'Uruguay (1840)*, [testo a stampa in lingua italiana], s.l., s.d.
- Veneri, Eugenia. "Le relazioni Italia-Banda Orientale e il ruolo del Consolato dell'Uruguay a Torino dal 1861 all'immediato secondo dopoguerra", in *Ammentu. Bollettino Storico, Archivistico e Consolare del Mediterraneo* (ABSAC), n. 1, gennaio-dicembre 2011, pp. 96-97, <<http://www.centrostudisea.it/ammentu/uscite/n12011>> (10 maggio 2012).
- Vinelli, Marcello. *La popolazione e il fenomeno emigratorio in Sardegna*, Cagliari, Tipografia dell'Unione Sarda, 1898.
- Zubillaga, Carlos, "Religiosità, devozione popolare e immigrazione italiana in Uruguay", in *L'emigrazione italiana e la formazione dell'Uruguay moderno*, cit., pp. 121-170.

Italia – Uruguay nel Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus. La letteratura diventa denuncia

Serena Ferraiolo - Claudia Avitabile

Riassunto

Il lavoro presenta due settori di azione del Centro Studi relativamente alla cultura uruguayana: una prima tipologia di attività legate alla letteratura uruguayana, con una disamina sul tipo di produzione che arriva in Italia e sul riscontro rispetto alla tipologia di lettori e al tipo di interesse che suscita. In particolare verranno presi in considerazione i testi di Mauricio Rosencof tradotti in italiano e presentati in alcuni Convegni Internazionali di Americanistica, oltre che alcune presentazioni.

La seconda parte è dedicata all'incrocio tra Italia e Uruguay in maniera più ampia, presentando specialmente la storia del Paese della seconda metà del Novecento, attraverso la *lectio magistralis* dello stesso Rosencof al Convegno Internazionale di Americanistica e una tavola rotonda organizzata dalla Biblioteca di Americanistica nell'ambito della Giornata della Memoria degli Olocausti e delle persecuzioni.

Parole chiave

Rosencof, Letteratura dell'Uruguay, Memoria della dittatura

Abstract

The paper presents two areas of action of the Centro Studi in relation to Uruguayan culture: a first type of activities related to Uruguayan literature, with a discussion on the type of production that arrives in Italy and the feedback according to the type of readers and the kind of interest that raises. In particular, will be taken into consideration texts by Mauricio Rosencof translated into Italian and presented in some International Conferences of American Studies, as well as some presentations.

The second part is devoted to the intersection between Italy and Uruguay in a broader way, presenting especially the history of the Country of the second half of the Twentieth century, through the same Rosencof's *lectio magistralis* at the International Congress of Americanists and a round table organized by the Library of American Studies in the Day of Remembrance of holocausts and persecutions.

Keywords

Rosencof, Uruguay's Literature, Memory of dictatorship

L'Uruguay, quel piccolo stato che conta un'estensione di circa 176.000 chilometri, che si espandono tra Brasile, Argentina, Río de la Plata e l'oceano Atlantico, vive da sempre, per quanto riguarda la sua risonanza nell'Occidente, all'ombra della cultura argentina. Dal tradizionale scontro sulla nascita del tango, di cui l'Uruguay rivendica la paternità, alle informazioni relative alla dittatura, la percezione all'esterno, e in particolare in Europa, è quella di una grande tragedia di cui però non si conosce la crudeltà perpetuata nella piccola "tacita del Río de la Plata".

Negli ultimi anni in Italia si è iniziato a maturare e sviluppare un certo interesse nei confronti di questa nazione, portato avanti sicuramente dagli eredi di quella cultura che, emigrati da generazioni in Italia, hanno sentito il bisogno di raccontare le proprie origini.

Particolare rilievo nel panorama italiano detiene la professoressa Rosa Maria Grillo, di origini uruguaiane, docente di Lingua e letterature ispanoamericane presso l'Università degli studi di Salerno. I suoi corsi universitari sono sicuramente tra i pochi che riescono nella divulgazione della letteratura ispanoamericana partendo da presupposti etno-antropologici di cui non si può fare a meno nel momento in cui ci si avvicina a una cultura per certi versi simile ma sicuramente molto lontana dalla nostra in primis dal punto di vista storico.

Già nel 1995 la Grillo aveva organizzato un convegno internazionale di studi a Salerno sul tema "Italia e Uruguay: culture in contatto", che si poteva avvalere di un accordo firmato nel 1991 tra il Centro studi sull'Umanesimo meridionale dell'Università di Salerno e la Facultad de Humanidades dell'Universidad de la República di Montevideo. Gli atti di quel lavoro sono quindi stati pubblicati nel 1999 dalle Edizioni Scientifiche Italiane e i contributi sono incentrati sull'emigrazione italiana – politica ed economica –, che analizzano dal punto di vista storico, linguistico, sociologico, antropologico, letterario. Si propone però anche una visione poliedrica del contatto italo-uruguayano con pittori, architetti, viaggiatori, imprenditori che hanno perpetuato e arricchito una tradizione transculturale di scambi e apporti reciproci. Tra gli autori, teniamo a citare Mario Benedetti che

partecipa con il contributo “Montevideo como reflexión literaria”. Benedetti é uno dei massimi poeti del Novecento; uruguayano, i cui nonni erano folignati; poco conosciuto e tradotto in Italia, è molto apprezzato in America Latina. Molti poeti furono esiliati durante la dittatura, e, finita questa, poterono tornare finalmente in patria, così che nella letteratura uruguaiana si è parlato spesso di *desexilio*, termine coniato dallo stesso Benedetti per definire quel ritorno alla propria patria dopo un periodo di allontanamento forzato, con tutte le conseguenze che da esso scaturiscono. Al ritorno niente è più come al momento della partenza verso l’esilio. Non è cambiato solo il mondo interiore dell’esiliato, è anche cambiato il paesaggio, la situazione, sono cambiati i luoghi della terra a cui l’esiliato fa ritorno.

In anni molto più vicini, il caso emblematico di Maurizio Rosencof, fondatore del Movimento de Liberación Nacional Tupamaros, scrittore, drammaturgo, giornalista, uno dei nove militanti che la dittatura uruguaiana ha tenuto prigionieri per undici anni, in condizioni disumane e di completo isolamento e delle pubblicazioni di alcune sue opere in Italia, ci sembra possa aiutare a tracciare il percorso della sua letteratura e insieme quello della denuncia sociale dei fatti legati alla dittatura che l’Uruguay ha subito dal 1972-73 al 1985.

Nel 2008 Maurizio Rosencof pubblica in Italia *Le lettere mai arrivate* con la casa editrice Le lettere di Firenze. Si tratta di un testo romanizzato, scritto e pubblicato in Uruguay nel 2000, in cui l’autore, alla ricerca delle proprie origini, racconta la tragedia dell’Olocausto vista dagli occhi di un bambino nato e cresciuto in Uruguay, ma al quale Paese la propria famiglia era approdata scampando alla tragedia polacca che invece aveva colpito il resto dei familiari. Il testo, di denuncia sociale pur nascosta sotto il velo del romanzo, fa da apripista per l’autore uruguaiano in Italia, stimolando la curiosità di una fetta di pubblico sensibile alle questioni.

Nel maggio 2008 Maurizio Rosencof è ospite del Centro Studi Americanistici “Circolo Amerindiano” e, in occasione del XXX Convegno internazionale di Americanistica, tiene la sua lectio magistralis *Somos nuestra memoria*. Un intervento emozionante e ricco di forza, anche per la capacità autoironica che, non togliendo niente alla denuncia ed alla testimonianza della storia, offre la dimostrazione della profonda umanità della persona. È una presentazione rivolta spe-

cialmente ai giovani, che possano collegare i fili della memoria, ripartendo da Levi - come ricorda lo stesso Rosencof in apertura della conferenza - e quindi unendo la denuncia dello sterminio nazi-fascista alle sopraffazioni avvenute in latino-america. Nell'occasione incontra gli assessori alla cultura del Comune di Perugia e della Regione dell'Umbria, anche nella sua veste di Director de Cultura de Montevideo, e il prof. Tullio Seppilli, antropologo che ha creato la scuola perugina di studi culturali e, le cui origini ebraiche, lo hanno portato in esilio in Brasile durante le leggi razziali.

Nel discorso, riprendendo i "dialoghi" con il compagno di detenzione Fernández Huidobro, Rosencof ha tracciato con precisione e semplicità il senso della letteratura come denuncia: "«Russo [mi chiamano Il Russo], se uno dei due esce vivo, deve dare testimonianza di tutto questo», bisognava, cioè, scrivere un libro. Uscimmo entrambi, ce ne andammo di fronte al mare e registrammo 42 cassette". Così è nato il libro *Memorie dal calabozo*¹ nel quale, senza saperlo, avevano assunto lo stesso atteggiamento di Primo Levi: avevano deciso che per loro "resistere significava sopravvivere ed uscire per darne testimonianza, perché nelle situazioni più cruente dare testimonianza è una missione basilare dell'uomo".

Mauricio Rosencof pubblica in Uruguay diverse opere dedicate alla sua esperienza privata, quella della detenzione per 13 anni in celle d'isolamento sotterranee, *calabozos*, come ostaggio della dittatura perché il popolo interrompa la rivolta. Cosa che non avvenne comunque (numerosi testi di Rosencof sono stati tradotti in tedesco, in-

¹ I *calabozos*: celle d'isolamento generalmente sviluppate in verticale, spesso sotterranee, pertanto umide e malsane, di 1 metro e 80 per 1 metro e 20 nelle quali era rinchiuso, e costretto in piedi per la maggior parte del tempo, il prigioniero in qualità di "ostaggio" della dittatura. Le uniche strutture nella cultura italiana che possono ricordare quelle di alcuni calabozos sono i piombi veneziani. I piombi erano infatti celle sotterranee all'interno di prigioni, particolarmente umide e malsane, costruite ed utilizzate nel periodo medievale. Il nome "piombi" deriva appunto dalle lastre di piombo poste subito sotto il tetto del palazzo, parallelismo confermato nella descrizione di alcuni calabozos. La dittatura militare, con il suo sadismo ingiustificabile e le torture fisiche e psicologiche, aveva preso come ostaggi i nove Tupamaros a capo delle tre colonne dell'organizzazione in modo da controllare la situazione politica e la guerriglia: a un nuovo attacco, al tentativo di liberarli, gli ostaggi sarebbero stati uccisi.

glese, francese, olandese e turco. Solo nel 2008 è stato tradotto un suo primo testo in italiano).

Il fenomeno curioso eppure spiegabile legato alle pubblicazioni italiane di Mauricio Rosencof è quello di un sempre crescente interesse nei confronti di quei tredici anni della sua vita e della denuncia storica di eventi raccontati in prima persona, perché in prima persona erano stati vissuti.

Nel 2009 vengono quindi tradotte e pubblicate altre due opere: *Dialogo con l'espadrilla* per Ponte Sisto e *Memorie dal calabozo, tredici anni sottoterra* per Iacobelli. In contemporanea due case editrici romane, colpite dalle vicende umane e nazionali che l'autore racconta, pubblicano una raccolta di poesie, la prima, e un testo di narrativa, la seconda. In entrambi i casi, nonostante la scelta stilistica e di genere che l'autore fa, si tratta di documenti raccolti e in alcuni casi anche elaborati, scritti e conservati con immensa difficoltà dall'autore durante la sua detenzione.

Il filo conduttore è senza dubbio la denuncia. L'interesse dell'editoria italiana nei confronti della letteratura di denuncia iniziava a prendere piede in quegli anni, sotto l'ala protrettrice di *Gomorra* di Roberto Saviano. Si parlava quotidianamente di portare alla luce, e una vicenda come quella personale e collettiva dell'Uruguay sotto la dittatura non poteva che essere d'interesse pubblico. La differenza sostanziale sta nel fatto che quello della letteratura di denuncia in America Latina è un genere canonizzato sin dagli albori della nascita della nazione.

Non possiamo dimenticare i *Comentarios Reales* di Garcilaso de la Vega el Inca, testo cardine nonché primo esempio di testimonianza, seguita dal contadino peruviano Saturnino Hullaica, fino alla più recente e nota Rigoberta Menchú, premio Nobel per la pace nel 1992, che nel 1983 pubblicò la sua testimonianza: *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*.

La letteratura di denuncia per l'America Latina è un genere codificato nel proprio dna, una necessità, una testimonianza, o ancora un «[...] un canto a la vida, una reafirmación vital»², come lo definiva Rosencof nel suo testo cardine.

² M. Rosencof, *Memorias del calabozo*, p. 71.

Nel 2011, dopo due anni di silenzio, la casa editrice Novadelphi di Roma decide di pubblicare una nuova traduzione di un testo di Rosencof: *Le leggende del nonno di tutte le cose*. Siamo di fronte a un altro genere letterario, le favole. Anche in questo caso, però, si tratta di favole che Rosencof scriveva all'interno dei *calabozos* della dittatura per raccontarle a sua figlia, per esorcizzare la propria detenzione e per aiutare la figlia del suo vicino di cella, sempre Fernández Huidobro, a non vedere tutta quella sofferenza. Favole che raccontano, a un lettore attento, la tragedia della tortura, ma anche il desiderio sempre vivo di sconfiggere il regime.

Abbiamo chiesto alle diverse case editrici che hanno partecipato alla diffusione della cultura e della storia dell'Uruguay in Italia di raccontarci la propria esperienza. Quello che ne è venuto fuori è un variegato panorama, come variegata è stata la pubblicazione fino ad oggi dello stesso autore – e come variegata resta la sua produzione letteraria –.

Interessante è la testimonianza di Germano Panettieri e Francesca Casafina della casa editrice Novadelphi, che nel 2011 ha inaugurato con il testo di Rosencof una collana dedicata all'America Latina "Viento del Sur":

Naturalmente, come tutti i progetti ai quali ci si augura di dare continuità, la scelta di una collana dedicata all'America Latina muove da una sensibilità e da una passione personali, frutto di viaggi, storie, suggestioni o letture. Sensibilità e passione arricchite e rinvigorite, però, dalla voglia di raccontare e dalla curiosità per i nuovi scenari latinoamericani – già delineati o in via di definizione – estremamente interessanti non solo in termini di proposte sociali e alternative al sistema, ma anche di ripensamento culturale e di nuove configurazioni date al rapporto tra cultura e pratiche di cambiamento.

L'incontro con Mauricio Rosencof lo dobbiamo a una lunga chiacchierata con un'amica e traduttrice, Serena Ferraiolo. Così abbiamo conosciuto Mauricio e le sue favole. La scelta di pubblicare *Le leggende del nonno di tutte le cose* all'interno di una collana che comprende prevalentemente saggi è stata ampiamente discussa e dibattuta. Ci siamo convinti, semplicemente, leggendo il testo. Ci piaceva l'idea di aprire la collana a una pluralità di linguaggi – compreso quello delle favole – per raccontare la complessità e la bellezza di un continente

tanto ricco e variegato. Abbiamo cercato di leggere tra, o forse dietro, le righe, cogliendo lo sguardo di un vecchio narratore che ha conosciuto l'internamento e la tortura ma che non ha mai perso la voglia di raccontare, sui muri di una cella o attraverso le pagine di un libro, come sono nati i pianeti o l'origine del colore arancione.

La storia di un Paese è strettamente connessa alla sua capacità di ricordare, alla coscienza del passato comune. Il riscatto della memoria - fortemente presente nelle *Leggende* - lo è ancora di più nell'ultimo romanzo di Rosencof, *Sala 8*, che la nostra casa editrice pubblicherà il prossimo autunno. Un dialogo tra i vivi e morti, ripercorrendo le stanze del terrore, dove i torturati venivano rianimati per essere torturati ancora. Lì, dove l'umanità lasciava il posto al nulla e alla barbarie. Due generi diversi, la favola e il romanzo, al servizio della memoria, del dovere di ricordare, del privilegio di poterlo fare. Come dicevo prima, la pluralità dei linguaggi restituisce la complessità della narrazione, ecco perché abbiamo deciso – oltre, naturalmente, all'apprezzamento incondizionato per l'arte e la figura di Mauricio – di editare il suo ultimo lavoro, che proprio in questi giorni verrà presentato a Buenos Aires, nell'ex-Esma, oggi Museo della Memoria. A dimostrare che la memoria non conosce confini.

Durante le presentazioni delle *Leggende* molte persone si sono avvicinate a Rosencof, alcuni attratti dall'idea di conoscere un vero tupamaro, altri perché avevano già letto le sue opere teatrali, molti semplicemente incuriositi dalla storia e dal personaggio. Non un pubblico di appassionati, direi, ma persone curiose, forse già innamorate dell'America latina, probabilmente a digiuno di letteratura ispanoamericana. Credo che la maggior parte – e questo a Mauricio piacerebbe molto – siano intervenuti alle presentazioni per ascoltare un vecchio guerrigliero raccontafiabe, come Diego Simini ha definito Rosencof nella prefazione al volume.

Di Uruguay non si parla molto in Italia, spesso perché la storia di questo “piccolo” paese è stata spesso oscurata da quella della vicina Argentina. Eppure anche l'Uruguay, come l'Argentina, ha avuto le sue dittature, i suoi *desaparecidos*, le sue grida di libertà e i suoi processi di transizione. Eppure di voci interessanti, nella letteratura ma non solo, l'Uruguay è ricco, al pari della grande vicina. Eduardo Galeano è uruguayano, così come lo era Juan Carlos Onetti.

La nostra speranza è che l'interesse per le tematiche latinoamericane, decisamente affievolito negli ultimi anni, torni – anche grazie alla scelta di un nutrito numero di case editrici e di un rinnovato entusiasmo nei lettori – ad arricchire dibattiti e orientare percorsi. Da parte nostra, giovane casa editrice indipendente, speriamo di dare un contributo restituendo al lettore il piacere di aver incrociato Mauricio, regalando, a chi vorrà leggere i nostri libri, un frammento di Uruguay attraverso la voce libera di uno dei suoi cantori.

In ambito non editoriale ma divulgativo, nell'aprile del 2011 la Biblioteca Americanistica del Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" Onlus ha organizzato l'incontro-dibattito *Mauricio Rosencof: la memoria nella fossa dai campi di sterminio alle prigioni della dittatura uruguayana*, con il patrocinio della Provincia di Perugia. Riflettendo sul Giorno della Memoria dedicato alle vittime dell'Olocausto nazista e delle vittime di tutti gli stermini, a partire dall'opera, la figura, la storia personale e l'umanità di Mauricio Rosencof, si è proposta una riflessione sulla singolarità e sulla complessità di una memoria che non passa e che non finisce, per tutto l'arco del Novecento, e che dalla fuga della famiglia dalla Polonia occupata dai nazisti e dallo sterminio dei congiunti e della comunità, si ripresenta sotto l'aspetto della dittatura e dell'internamento illegale e disumano in Uruguay, per tornare ai campi di sterminio dopo la liberazione nella ricerca del passato nei segni della memoria, attraverso storie personali, politiche, familiari.

Il dibattito, al quale sono intervenuti Tullio Seppilli, antropologo, presidente della Fondazione Angelo Celli per una cultura della Salute e amico di Rosencof; Rosa Maria Grillo; Maria de Lourdes Beldi de Alcântara, dell'Universidade de São Paulo, Brasil; Serena Ferraiolo, studiosa di letteratura ispano-americana e traduttrice di *Memorie dal calabozo* per la Iacobelli edizioni; Claudia Avitabile del Centro Studi Americanistici "Circolo Amerindiano" onlus e Francesco Zuccherini, responsabile Biblioteca Americanistica è stato molto animato anche dalla presenza di argentini con storie personali e familiari di dittatura.

Infine, sempre nella stretta relazione tra letteratura, vita e denuncia, è il testo di Anna Milazzo, *Anahí del mare. La dittatura in Uruguay*,

la notte di un popolo, pubblicato nel 2012 da Infinito edizioni, con prefazione di Massimo Carlotto ed in collaborazione con Amnesty International. Anche Anna, nata in Italia, è emigrata in Uruguay, seguendo la famiglia che vedeva nel piccolo Paese la speranza di un futuro prospero. Qui rimane anche quando il vento inizia a portare le notizie della dittatura, sentendosi parte della storia di Montevideo. Qui viene sequestrata dalle Forze armate. Sopravvive all'orrore e, per autodifesa, la sua memoria rimuove tutto delle torture, tranne grida atroci. Questo urlo interno è stato il filo che, con forza quasi sovrumana, ha deciso di seguire a ritroso per riappropriarsi del passato, qualunque esso fosse. E tutto ciò che è emerso è diventato la denuncia e la testimonianza dell'orrore e del coraggio.

Bibliografia

Rosencof, Mauricio. *Memorias del calabozo*, Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo, 2006.

Focus

Tunisia, un anno dopo... un paradigma di modernità a rischio

a cura di

Raoudha Guemara

Yvonne Fracassetti

Michele Brondino

Tunisia, un anno dopo...
un paradigma di modernità a rischio
Premessa

Antonella Emina

A volte si presenta l'occasione – fortunata – di aprire il dibattito alla cronaca del contemporaneo, nell'intenzione di offrire una piattaforma di visibilità a chi osserva, partecipa e riferisce il presente. In questo modo *RiMe*, oltre che strumento critico di ricerca storica e umanistica in senso generale, com'è nella sua natura, diventa anche archivio della memoria per le indagini a venire.

“Tunisia, un anno dopo... un paradigma di modernità a rischio” raccoglie il contributo di un gruppo di osservatori privilegiati composto da storici, intellettuali e operatori culturali tunisini e italiani, tutti testimoni sul campo dei recenti avvenimenti della primavera araba. Osservatori privilegiati in quanto voci critiche, dotate di strumenti atti a elaborare le percezioni di uno sguardo attento e interpretate, ma soprattutto testimoni radicati sul campo, coi piedi ben piantati in quella terra e in quella cultura di cui si fanno cronachisti ma soprattutto alfieri. Ed ecco che tra le loro righe si alternano continuamente toni di ragione e di passione.

Quanto si legge nel focus è il racconto di un momento storico che è ancora movimento, in moto e in mutamento dunque, raccolto da punti di vista diversi ma tutti ugualmente coinvolti con gli occhi e con il cuore. Nessuna pretesa, quindi, di voler sviscerare un approfondimento saldamente incuneato nei principi dell'analisi, ma la specifica urgenza di fissare nella memoria storica e culturale e nell'immaginario collettivo una narrazione plurale – per quanto non esaustiva – di un momento storico partecipato dal suo interno.

Dalla rivolta tunisina alla primavera araba: tra tradizione e modernità

Michele Brondino
Yvonne Fracassetti

Riassunto

La Tunisia, pioniera della “primavera araba”, con un passato costituzionale e le basi di uno stato moderno, è l’unico paese del mondo arabo ad aver avviato un processo di modernizzazione della società e delle istituzioni in grado di evolvere verso il modello democratico, bloccato dal regime di Ben Ali e richiesto a gran voce dalla rivolta del gennaio 2011. Le prime elezioni libere, dell’ottobre 2011, in un clima post-rivoluzionario caotico e incerto, hanno favorito un voto identitario e per l’ordine portando al potere gli islamisti di *Ennahda* che, pur dichiarandosi aperti ad un sistema parlamentare e democratico, stanno smontando pezzo dopo pezzo l’edificio dello stato moderno ereditato da Bourguiba. L’evoluzione della Tunisia si pone oggi come paradigma per tutto il mondo arabo-musulmano confrontato a scelte fondamentali sulla modernità. Ma né le tensioni interne né le posizioni internazionali a sostegno dello *status quo* sono favorevoli alla transizione democratica.

Parole chiave

Primavera araba; dittatura; movimenti islamici; elezioni; transizione democratica; globalizzazione; modernità.

Abstract

Tunisia, pioneer of the *Arabic spring*, with a constitutional past and the basis of a modern state, is the only Arabic country which begun a renewal in society and a modernization of institutions in order to evolve towards a democratic model of society. This renewal was stopped by the regime of Ben Ali, so democracy was greatly demanded by the revolt which took place in January 2011. The first free elections, in October 2011, in a chaotic and uncertain post-revolutionary climate, support an identity ballot for order giving power to the Islamics of *Ennahda* that are taking apart piece by piece the building of the modern state inherited from Bourguiba, while declaring themselves opened to a parliamentarian and democratic system. The evolution of Tunisia today stands like a paradigm all over the Arab-Muslim world confronted to fundamental choices about modernity. Neither inner pressures nor international positions for the *status quo* are supporting the democratic transition.

Keywords

Arabic spring; dictatorship; Islamic movements; elections; democratic transition; globalization; modernity.

Il Mediterraneo, da sempre un luogo di scambi referenziale – cerniera tra le varie civiltà che vi si affacciano, frontiera che mette in contatto tre continenti, struttura conflittuale che gestisce i dislivelli tra società, modelli di sviluppo e sistemi politici diversi – si conferma tuttora, con “la primavera araba”, *l'espace-mouvement* di braudeliana memoria e un punto sensibile della politica globale dove affiorano tutte le tensioni e le problematiche comuni all'intero sistema mondo.

Nell'anno 2011 infatti, la regione mediterranea ha visto, da una parte, l'irrompere imprevisto delle rivoluzioni arabe nei paesi della riva sud, e dall'altra la crisi socio-economica raggiungere il suo picco nei paesi della riva nord, sotto l'impatto della globalizzazione economica e finanziaria. Nel primo caso si manifesta il risveglio democratico dei paesi arabi (i cui popoli sono costituiti per oltre il 50% da giovani sotto i trent'anni) in nome della libertà e della dignità, nel secondo lievitano fermenti sociali nelle generazioni giovanili che s'esprimono nel movimento degli *indignados*, estendendosi a livello planetario¹. In ambedue i casi sono protagoniste le giovani generazioni, i “nativi digitali” (altrimenti definiti *millennials*) espressione della cultura postmoderna originata dalla rivoluzione tecnologica dell'informazione e della comunicazione che ha reso il nostro pianeta un cyber-spazio avvolto dalla *webnet*². Ambedue i fenomeni – le rivolte a nord e a sud – sono accomunati da istanze democratiche e di giustizia sociale, dettate dagli squilibri provocati dall'ultraliberismo economico dirompente che riteneva il mercato capace di autoregolarsi ma che si dimostra invece incapace di risolvere le proprie contraddizioni. Si assiste all'implosione delle società da nord a sud, che, anche se in contesti e modi diversi, esprimono le due facce della stessa medaglia, dello stesso disagio socio-economico che tormenta la regione mediterranea.

¹ Cfr. S. Hessel, *Indignez-vous*.

² Cfr. W. Strauss - N. Howe, *Millennials rising*; S. Sibilo, *La rivoluzione dei (nuovi) media arabi*.

Già nel 1995 la Conferenza di Barcellona con le sue successive evoluzioni³, aveva chiamato i popoli mediterranei ad andar oltre il proprio 'particolare' nazionale, per aprirsi agli altri in nome del progresso e della solidarietà e a non soccombere alla tentazione di chiudersi in se stessi e fomentare nazionalismi ormai anacronistici in un mondo reso permeabile, anche se disuguale, dalla globalizzazione. Ma il partenariato euro-mediterraneo non ha saputo fare del Mediterraneo lo spazio di progresso e pace promesso.

I popoli arabi liberatisi dal colonialismo, fiduciosi nelle loro classi dirigenti per realizzare società libere e solidali, ispirate ai valori identitari della civiltà araba, *in primis* l'islam e la lingua, sulla base di uno sviluppo economico equo e solidale in cui essi potessero sentirsi cittadini a pieno titolo, partecipi della comunità nazionale, sono stati delusi. Le classi dirigenti si trasformarono in regimi autoritari sul piano politico ma liberali su quello economico, asserviti agli interessi dei paesi occidentali e alle multinazionali dell'economia e della finanza globale, dove le libertà erano negate, le istituzioni corrotte, spacciati per baluardi di sicurezza contro terrorismo e emigrazione, con la connivenza dell'Occidente rassicurato e dimentico dei valori democratici di cui si proclama portatore.

In questo contesto politico e sociale compromesso dove le masse venivano sfruttate e la religione usata come strumento di potere, i movimenti islamici dei Fratelli Musulmani supplendo alle carenze dello stato soprattutto in campo sociale e cavalcando le 'rivolte del pane'⁴, si sono imposti sempre più come portatori di un altro messaggio di speranza, il ritorno allo spirito originario del Corano con il motto: «l'Islam è la soluzione. Dio è la nostra meta. Il Profeta è il nostro capo. Il Corano la nostra Costituzione»⁵, quindi con un altro modello, quello dello Stato islamico.

³ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, parte terza.

⁴ Tutti gli stati del Nord Africa sono stati in preda a queste rivolte del pane, segni sintomatici del malessere sociale; l'ultima per la Tunisia di Burghiba è quella del 1984 schiacciata con violenza da Ben Ali, allora ministro dell'interno.

⁵ La confraternita dei Fratelli Musulmani è stata fondata in Egitto da Hassan El Banna, coadiuvato da Sayyd Qotb nel 1928. Cfr. M. Campanini, *Storia dell'Egitto contemporaneo*; P. Branca, *Tradizione e modernità in Egitto*.

Intanto, investiti dalle crisi economiche e sociali per effetto della globalizzazione finanziaria, i regimi autocratici della sponda sud, con rivolte di masse popolari stimulate dai *social networks*, sono implosi cogliendo di sorpresa i paesi della riva nord. La scintilla è stata la rivoluzione tunisina del 14 gennaio 2011⁶, che ha segnato una svolta radicale nella storia del paese e in quella degli altri stati arabi. Ha dato il segnale del cambiamento e del risveglio per i popoli arabi e per tutta la regione mediterranea, la volontà di entrare nella modernità all'insegna dello slogan: «libertà e dignità prima del pane»; segna il ritorno di questi popoli nella storia contro la tradizionale visione degli studi orientalistici occidentali secondo cui gli arabi erano popoli non ancora maturi per la democrazia: un'eccezione nei processi di transizione verso la democrazia. Dato questo, denunciato anche da alcune voci coraggiose dello stesso mondo arabo che hanno pagato con la vita le loro prese di posizione come Samir Kassir, storico e giornalista assassinato nel 2005 a Beirut, quando scriveva nel suo saggio *L'infelicità araba*:

L'assenza di democrazia non è uno specifico male arabo, ma il mondo arabo rimane l'unico sistema regionale in cui praticamente tutti i paesi condividono questa tara. In nessun paese arabo la cittadinanza gode di quel minimo di garanzie indispensabili per dare avvio a un cambiamento democratico. Ma sarebbe un errore imputare la crisi del concetto di cittadinanza a una predisposizione culturale, perché essa è l'effetto di un'altra crisi (...) la crisi dello Stato, dello Stato di diritto⁷.

La battaglia in corso in Tunisia è anche una battaglia di segni, quelli di due opposte concezioni dello Stato, lo Stato moderno di cui la Tunisia di Burghiba è antesignana e quella dello Stato islamico tornato dopo le rivoluzioni a proporre un altro modello di società che si pensava ormai superato in Tunisia. L'esito di questa battaglia e la sua posta in gioco, – la permanenza di uno Stato moderno – fanno del paese apripista della 'primavera araba', un laboratorio mediter-

⁶ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, parte prima, p. 17.

⁷ S. Kassir, *L'infelicità araba*, pp. 24-26.

raeano dove, giorno dopo giorno, si disegna il futuro del mondo arabo.

1. *La Tunisia: paradigma della transizione democratica nel mondo arabo*

1.1. *Il retaggio storico: la modernità tunisina*

Non stupisce che sia stata la Tunisia a fare da pioniera nella rivolta che ha poi infiammato tutto il Nord Africa e il mondo arabo. Anche se sprovvista di grandi risorse naturali, è il paese con la classe media più sviluppata e istruita, con un elevato tasso di alfabetizzazione e un tasso demografico alla pari di quelli europei e quindi il paese più aperto alla transizione democratica. Fatto questo che emerge quando si evidenzia l'importanza della padronanza delle scienze e della tecnologia rispetto agli altri paesi del mondo arabo non soltanto perché essa è al centro dei meccanismi della crescita economica e dell'integrazione nell'economia mondiale, ma anche perché è rivelatrice dei problemi strutturali riscontrati dai paesi del Nord Africa e della loro capacità di sviluppo, non solo economico⁸. Al di là del fatto che tutto il Nord Africa si posiziona al di sotto della media mondiale, è interessante sottolineare la posizione dominante della Tunisia nelle varie statistiche valutate dall'Unesco: la produzione scientifica (nel 2008 la media di articoli scientifici pubblicati/abitante è di 196,2 in Tunisia, 37,5 in Algeria, 36,9 in Marocco, 15,9 in Libia, la media mondiale 147,8); la capacità di diffondere e padroneggiare l'utilizzo delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione, calcolata e diffusa dal Forum economico mondiale per il 2010, dà la Tunisia al 39esimo posto su 133 paesi classificati, l'Egitto 70esimo, il Marocco 88esimo, l'Algeria 113esimo, la Libia non appare e per quanto riguarda l'indice di competitività globale, la Tunisia si piazza al 32esimo posto, il Marocco 75esimo, l'Egitto 81esimo, l'Algeria 86esimo, la Libia 100esimo. Ci sembra perciò significativo che la Tunisia, il paese più competitivo a livello della conoscenza, abbia aperto la strada della liberazione dall'autoritarismo nel mondo arabo verso la democrazia e la dignità⁹.

⁸ Cfr. N. Safir, *Les sociétés maghrébines face à leurs nouveaux défis*.

⁹ Cfr. M. - Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, p. 84.

In quest'ottica le risorse più determinanti per una reale emancipazione della Tunisia, a nostro parere, sono: primo, un retaggio storico già aperto alla modernità, una predisposizione all'innovazione, al confronto culturale consolidato da scambi di civiltà millenari, alla costruzione di uno stato moderno, insomma ad un sistema democratico endogeno in evoluzione, storicamente assimilato e non imposto o copiato dall'Occidente; secondo, una generazione di giovani istruiti e aperti alla modernità ma delusi e disperati perché senza futuro.

Infatti la Tunisia odierna alla ricerca di se stessa non è orfana: è figlia della sua storia, porta nel DNA i geni della concezione dello stato e della modernità, la capacità di amalgamare e di fare sua una lunga storia di scambi, d'incroci di civiltà e di cambiamenti che caratterizzano il suo percorso di società civile. È un caso unico nel Nord Africa.

La centralizzazione dello Stato e l'organizzazione amministrativa hanno infatti in Tunisia origini antiche, risalenti alle grandi dinastie hafside (XIII-XVI secolo) e hussenite (dal XVIII sec.), mantenute e aggiornate durante il protettorato francese (1881-1956). Basta ricordare che già nel 1841 (due anni prima della Francia) venne abolita la schiavitù e istituita l'*École Polytechnique*, e che nel 1861 Sadoq Bey promulgò la prima costituzione del mondo arabo, separando il potere politico da quello religioso, e aperto, nel 1875, il famoso *Collège Sadiki*, liceo bilingue e biculturale dove furono formate le élites intellettuali tunisine che guidarono la liberazione del paese dal colonialismo ed aprirono il paese alla modernità¹⁰.

Dopo la conquista dell'indipendenza nel 1956, Habib Burghiba, leader del *Neo-Destur* (Costituzione), il partito costituzionalista della maggioranza dei tunisini, dichiaratamente orientato verso l'Occidente, ma radicato nella dimensione storica nazionale e nei valori della civiltà arabo-musulmana, introduce riforme istituzionali e sociali che hanno cambiato la società e varato una nuova forma di stato per la Tunisia moderna. Egli diventa la figura di riferimento nella costruzione della nuova Tunisia, sarà il 'Combattente Supremo' per la sua liberazione dal colonialismo e diverrà il 'padre della patria' indiscusso. Nel tempo però accentuerà il suo potere personale fino ad affer-

¹⁰ Cfr. N. Sraïeb, *Le Collège Sadiki de Tunis*; E. De Leone, *La colonizzazione dell'Africa del Nord*, p. 173.

mare «il sistema Tunisia sono io», con tutte le conseguenze del caso che sfoceranno, dopo la triste fine della sua presidenza a vita, nel regime autocratico di Ben Ali, instaurato con il «colpo di stato sanitario»¹¹ nel 1987, grazie ai servizi segreti occidentali *in primis* quelli francesi ed italiani.

Appena libero dal colonialismo, il paese, già in possesso di un passato costituzionale, elegge un'assemblea costituente che trasforma il beylicato in repubblica presidenziale il 25 luglio 1957. Burghiba costruisce uno Stato moderno e centralizzato, con istituzioni di controllo in grado di intervenire in tutti i settori e con un'organizzazione territoriale molto densa, facendo convergere verso la capitale, da varie regioni del paese (e dal Sahel in particolare, la sua regione di origine) élite amministrative e funzionari che formano l'ossatura dello Stato e ne garantiscono il funzionamento. Sono gli antenati degli intellettuali e dei liberi professionisti che faranno resistenza, insieme ai giovani istruiti grazie alla scolarizzazione obbligatoria avviata con la riforma dell'insegnamento, nonostante il regime autocratico e poliziesco di Ben Ali.

Appena conquistata l'indipendenza nel 1956, Burghiba getta le basi di uno Stato moderno con profonde riforme: l'adozione di un nuovo Codice di famiglia (che aboliva la poligamia, dava alla donna il diritto di sposarsi senza tutore e di divorziare equiparando la parità fra uomo e donna, caso unico nel Nord Africa, sfidando teologi e tradizionalisti), la promulgazione della Costituzione del 1959, una moderna scuola pubblica con scolarizzazione di massa obbligatoria, la soppressione dei beni *habous* (ecclesiastici), l'unificazione della giustizia con l'abolizione dei tribunali religiosi, la creazione della sanità pubblica, la riforma dell'amministrazione pubblica (ad esempio, lo stato civile), la pianificazione familiare con la diffusione in tutto il paese di consultori familiari che sul piano demografico porrà la Tunisia al livello dei paesi europei¹².

¹¹ Ben Ali, allora primo ministro, convoca nella notte del 7 novembre 1987 un collegio di medici che dichiara Burghiba incapace di svolgere le funzioni della presidenza per malattia, il che provoca l'immediata investitura di Ben Ali alla presidenza in accordo all'ex art. 57 della Costituzione del 1959.

¹² Cfr. E. Todd e Y. Courbage, *Le rendez-vous des civilisations*.

È la nascita di una nuova Tunisia in cui lo Stato promuove la formazione del cittadino, è l'avvio di una capacità innovativa che arriva da lontano, dal riformismo del XIX secolo, «l'era liberale del pensiero arabo» (la *Nadha*: la rinascita) che investì la Turchia e l'Egitto di Mehemet Ali e poi la Tunisia¹³, antesignana del radicamento dei valori civili richiesti a gran voce dai giovani rivoluzionari dell'avenue Bourghiba a Tunisi e poi da quelli della piazza Tahrir al Cairo, le cui ricadute si sono estese a tutto il mondo arabo, dall'Atlantico al Golfo Persico.

La Tunisia è quindi figlia della sua storia passata e recente e si può dire che, se i tunisini sono stati così ricettivi alla modernizzazione del loro paese, è perché esiste

una endogenesi della loro modernità (...) Le idee moderne in Tunisia hanno una risonanza sconosciuta nel mondo arabo-islamico, perché esisteva già, su questa interfaccia, un ambiente capace di assimilare questo *maëlstrom* innovativo senza essere sradicato, anzi, in grado di mettere in prospettiva queste innovazioni, in funzione dei bisogni e delle particolarità geopolitiche e sociali del paese¹⁴.

1.2. I giovani e la rivoluzione tecnologica

Insieme al retaggio storico, l'altra grande risorsa del paese è rappresentata dai *chebab* (i giovani) tunisini che, con la loro apertura alla rivoluzione dell'informazione e della comunicazione, infrangono il muro della paura imposto alla società tunisina dal regime dittatoriale e poliziesco di Ben Ali¹⁵.

La fusione della disperazione dei giovani, la fascia più numerosa ma più penalizzata del paese, con l'enorme potenziale comunicativo di Internet e delle nuove tecnologie, rende esplosiva la situazione: delusione sociale e cyber-rivolta, un binomio che ha cambiato il pa-

¹³ Cfr. J-F. Troin, *Le Grand Maghreb*, pp. 182-187; M. Kraiem, *Aux origines de la révolution tunisienne*.

¹⁴ J-M. Miossec, "Identité tunisienne: de la personnalité géographique d'un pays du Maghreb", p. 186 (la traduzione è nostra).

¹⁵ Cfr. M. e Y. Brondino, "La cyber-rivolta e la delusione dei giovani: un binomio esplosivo", in *Il Nord Africa brucia*, p. 30; J-P. Filiu, *La révolution arabe*.

norama politico, sociale e culturale dell'intera Tunisia¹⁶. E la forza innovativa di questa nuova generazione di giovani adepti della rivoluzione cibernetica non è soltanto una questione di metodo, ci rivela una mutazione comunicativa di fondo, che assume i tratti fondamentali della cultura mediatica del XXI secolo¹⁷. La rivoluzione dell'informazione e della comunicazione ha offerto ai giovani potenzialità insperate per relazionarsi con la loro società e cambiarla: "la rivoluzione del gelsomino"¹⁸ ne ha dato un esempio folgorante.

In questo frangente storico Internet è una finestra sul mondo, per guardare il mondo e per essere visti dal mondo. Queste generazioni, dotate di nuove competenze nel campo della comunicazione cibernetica, sono giovani istruiti, che la navigazione in Internet ha aperto a tutti gli scenari della globalizzazione e che hanno preso coscienza delle contraddizioni e dei limiti politici ed economici della loro società: di conseguenza, avvertono la necessità di abbattere i regimi autoritari che li opprimono e li soffocano da decenni. Prima dalla Tunisia e poi dall'Egitto si materializza il salto generazionale, perché sono proprio i giovani a fare da apripista alla rivoluzione con "nuove armi": Internet e i social network (Facebook, Twitter, MySpace, Youtube, sms, ecc.) che si affermano come nuovi mezzi relazionali, che aggirano e battono la censura dei regimi anche quando questi bloccano l'intera rete per giorni, come è accaduto nell'Egitto di Mubarak, nonché la tempistica e le modalità con cui si è estesa "la rivolta del gelsomino", dalla Tunisia profonda dove le immagini della repressione e di manifestanti uccisi sono state trasmesse in tempo reale sui *social network* e dalle TV satellitari (El Jazira soprattutto), viste dalla capitale e da tutto il mondo. La possibilità di vedere immagini che mai i media del potere avrebbero trasmesso, la possibilità di avvisare migliaia di internauti e di moltiplicare all'infinito l'informazione su siti e blog, la possibilità di pilotare a distanza e in tempi reali il formarsi delle manifestazioni rendendo invisibili le tracce della rivolta, le mi-

¹⁶ Cfr. M. Ben Romdhane, "La formation du capital humain et la gestion stratégique des ressources humaines", in *Tunisie. État, économie et société*, pp. 149-177.

¹⁷ Cfr. M. Lynch, *Blogging the New Arab Public* ; A. Mlaiki, "Mr. President, Facebook is watching you !", i siti: <arabmediasociety.com/>; <mirsdigital.blogspot.com>.

¹⁸ Nominata così dai mass media soprattutto europei in accordo alla tradizionale usanza del paese di offrire un mazzetto di gelsomini all'ospite.

gliaia di sms e di twitter che hanno sostituito Internet quando ne è stato chiuso l'accesso, hanno preso il posto delle barricate della Rivoluzione Francese e alzato un muro tecnologico che ha colto di sorpresa gli agenti del regime e ha assicurato il successo esaltante della rivolta. Internet si è dimostrato un nuovo canale di solidarietà, nazionale e internazionale. Si è visto non solo nel fiume di messaggi di incoraggiamento giunti da tutto il mondo, ma anche nella collaborazione tecnica che si è scatenata con gli internauti dell'Europa o di oltre-oceano per aggirare gli ostacoli frapposti dalla censura, fornendo i proxy necessari per aprirsi strade anonime e continuare l'informazione e i contatti.

Sono i *social network* la rete connettiva che, in presa diretta con le realtà sociali, vince la censura, dà la possibilità di mettere in contatto le persone e le masse, sia favorendo la presa di coscienza cittadina verso nuove forme di organizzazione, sia suscitando il sentimento di partecipazione al cambiamento del proprio destino. Si rompe l'isolamento, punto debole di tutte le rivoluzioni e, infranto l'isolamento, si vince la paura: si ritorna cittadini tra cittadini liberi. Ed è questo superamento della paura che ha fatto scendere in strada prima migliaia di giovani, seguiti da altre migliaia di cittadini appartenenti ad altre categorie; sono state queste immagini della folla variopinta dell'avenue Burghiba a Tunisi, trasmesse in tutto il Nord Africa, a riempire piazza Tahrir al Cairo e le strade di molte altre città arabe. La comunicazione virtuale e solitaria di Internet ha quindi rivelato una sua dimensione diversa, quella della solidarietà di una comunità virtuale raccolta attorno ad un'appartenenza e ad un obiettivo comune: la liberazione dall'autoritarismo, dalla paura, insomma la liberazione del mondo arabo. Lo testimoniano gli slogan che hanno invaso le piazze in qualsiasi paese insorto, insieme alle bandiere tunisine, in riconoscimento della straordinaria spinta ricevuta. Si sprigiona, da questa realtà nuova e vasta, la concretezza di "Internet diventato la sfera pubblica del XXI secolo, la piazza pubblica del mondo"¹⁹ e la concretezza di uno spazio arabo dalle forti connotazioni identitarie e socio-politiche, che stanno sostituendo la forza di coagulazione delle ideologie, innervando e innovando la storia con

¹⁹ G. Gray, ambasciatore degli USA a Tunisi, *La révolution et le pouvoir d'Internet*.

nuovi valori, mezzi e fini, tramite nuove generazioni che per la prima volta transitano dalla storia locale alla storia mondiale, in modo comunicativo più che ideologico. Si passa da un'informazione passiva dei mass media tradizionali ad un'informazione partecipativa, che cambia il punto di vista sulla realtà. Questo dato sconvolge il mondo dell'informazione e della comunicazione, mette in crisi i poteri costituiti perché si aprono nuove forme di democrazia e di libertà.

E nel nostro caso, tenendo presente che circa la metà dei tunisini navigano in rete, questi giovani "blogger" sono diventati "eroi", perché tramite i *social network* hanno messo in relazione centinaia di migliaia di persone, e le autostrade della rete hanno unificato il "villaggio" Tunisia proiettandolo nel mondo. Tutto cambia grazie ai *social network* e ai blogger. E l'Egitto l'ha confermato a sua volta: emblematico è il caso del blogger Wael Ghonim che, messo in carcere perché ha contrastato il *blackout* della rete imposto dal regime di Mubarak, ne esce libero e viene accolto da "eroe" dalla folla in piazza Tahrir, dopo che il vecchio despota è stato costretto alle dimissioni. La possibilità per i cittadini di accedere a Internet e di proporre innovazioni è un valore cui una società democratica deve aprirsi, sostenere e promuovere.

I cambiamenti sociali si avvertono anche nelle folle oceaniche presenti da una parte all'altra del Nord Africa. Nelle nuove realtà delle economie globalizzate e delle culture mondializzate che s'incontrano e si scontrano, spinte dalle giovani generazioni, spira un vento nuovo nella "primavera araba", che promette radicali cambiamenti con grossi interrogativi: sapranno davvero queste rivolte diventare vere rivoluzioni cioè nuove costruzioni politiche e sociali?, sapranno proporre progetti valoriali al posto delle ideologie, nel loro percorso accidentato e tortuoso verso una mutazione ed una maturità?, sapranno agire progressivamente ed intimamente nelle società arabo-islamiche alla ricerca di libertà e sostenere le loro aspirazioni di dignità e giustizia?

Ci siamo brevemente soffermati sulle radici storiche di questa apertura della Tunisia alla modernità e sul cambiamento generazionale della società perché crediamo che siano oggi, in un momento di te-

sa e contrastata ricerca dei propri valori identitari, risorse profonde su cui fare leva²⁰.

1.3. *La deriva autoritaria e la reislamizzazione della società.*

Tuttavia, in una dimensione retrospettiva storica, si possono constatare limiti intrinseci a questi connotati socio-culturali tipici dei paesi moderni, in particolare la cultura dello *zaim* (capo) derivata da una forte tradizione patriarcale e il nodo politica-religione affrontato da Burghiba ma mai del tutto sciolto.

Non tutti gli specialisti infatti condividono la positività del retaggio riformista tunisino. Secondo M. Camau e V. Geysser per esempio, se apre alla modernità, il riformismo tunisino porta ancora in sé una concezione autoritaria del potere che continua a riprodursi, un' autentica sindrome autoritaria²¹. Invero si può osservare che questo retaggio storico di apertura verso la modernità, se ha favorito la rivoluzione tunisina in nome della libertà e della dignità dei cittadini, non ha impedito la deriva autoritaria della lunga presidenza a vita di Burghiba, seguita dal regime autocratico e poliziesco di Ben Ali durato 23 anni con la connivenza dei paesi occidentali. Per di più, questa componente autoritaria è dilagata negli altri paesi nordafricani dove i regimi al potere non si sono dati progetti riformisti per la modernità.

Il famoso *Changement* (cambiamento) del 7 novembre 1987, leit-motif tanto reclamizzato da Ben Ali, ha luogo all'insegna della "rottura nella continuità" come lui stesso, all'indomani della presa del potere, enunciò nella "Dichiarazione" e nel " Patto Nazionale" del 7 novembre 1988²²; continuità nel rispetto delle tradizioni culturali e politiche che sono la civiltà arabo-musulmana e il costituzionalismo, rottura invece con i bloccaggi e le derive socio-politiche, soprattutto le agitazioni degli islamisti, dell'ultimo periodo della presidenza Burghiba.

Nella "Dichiarazione" Ben Ali apriva alla speranza di una ripresa della società tunisina quando affermava:

²⁰ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, Parte I.

²¹ Cfr. M. Camau - V. Geisser, *Le syndrome autoritaire* (la traduzione è nostra).

²² Cfr. M. Brondino, «La Tunisia dopo Burghiba».

Il nostro popolo ha raggiunto un tale livello di responsabilità e di maturità che tutti i suoi elementi e le sue componenti sono in grado di dare il loro contributo costruttivo alla gestione dei suoi affari, conformemente all'idea repubblicana che conferisce alle istituzioni tutta la loro pienezza e garantisce le condizioni di una democrazia responsabile come il rispetto della sovranità popolare così come è scritta nella Costituzione. Questa Costituzione esige una revisione diventata oggi imperativa. L'epoca in cui viviamo non può più accettare né la presidenza a vita, né la successione automatica alla testa dello Stato da cui il popolo viene escluso. Il nostro popolo è degno di una vita politica evoluta e istituzionalizzata realmente fondata sul multipartitismo e la pluralità delle organizzazioni di massa²³.

Ed effettivamente fino agli inizi degli anni Novanta una ventata di aria nuova spira nella società tunisina: dalla libertà di espressione alla pluralità degli organi di stampa e delle associazioni (per esempio, la istituzione di una sezione di Amnesty International, primo paese arabo a riconoscerla), dalle libertà individuali e civili al pluripartitismo che giunge fino al riconoscimento di *Mouvement de Tendances Islamique (MTI)* di R. Ghannouchi che cambierà nome in *Ennadha* (Rinascita) per evitare ogni riferimento alla religione vietato dalla legge tunisina sui partiti. Al contempo si nota il recupero dell'islam sia a livello politico che a livello socio-religioso proprio per far fronte alle frequenti contestazioni degli islamici dell'ultimo periodo della presidenza di Burghiba, che facevano leva sulla critica situazione socio-economica del paese. In un nostro articolo sul primo anno della presidenza Ben Ali apparso sulla rivista "Oriente Moderno" (1989)²⁴, scrivevamo che

a partire dal 7 novembre 1987, alle amnistie che hanno visti liberati centinaia di militanti di sinistra, di sindacalisti, di militanti islamici integralisti tra cui il capo del MTI, R. Gannouchi, è succeduta una serie di misure a favore dell'islam che hanno tangibilmente modificato il volto della Tunisia "laica" di Burghiba: l'appello alla preghiera è

²³ *Ibi*, p. 75.

²⁴ Allora in missione ufficiale quale addetto culturale e poi direttore dell'Istituto italiano di cultura fino al 1993 abbiamo potuto analizzare in loco l'evolversi del paese sotto Ben Ali.

tornato a scandire puntualmente e ufficialmente la giornata musulmana interrompendo i programmi della radio e televisione (...) il ritorno alla determinazione dell'inizio e della fine del digiuno nel mese del Ramadan secondo i canoni tradizionali da parte delle somme autorità religiose (...) nel marzo 1988 Ben Ali ha effettuato "El Omra" il piccolo pellegrinaggio alla Kaaba e le immagini di questo atto di fede largamente divulgate sui mass media, sui giornali, sui pannelli di affissione, sui muri delle città in tutte le retrospettive e diventate uno dei simboli della nuova Tunisia, hanno commosso il popolo tunisino nel più profondo del suo essere musulmano (...) il ripristino della Zituna e della sua università (...) smantellata da Burghiba e ridimensionata a semplice facoltà di teologia inserita nell'università laica è forse il segno più imponente della riabilitazione della cultura islamica intesa come ritorno ad una identità culturale smarrita (...) Si delinea quindi un'inversione di rotta nei confronti della politica laica voluta da Burghiba²⁵.

In questo uso politico e strumentale della religione al fine di combattere gli integralisti islamici, Ben Ali accentua sempre più, a partire dall'attentato mortale di Bab Suika del 1991, il suo potere personale attraverso uno stato di polizia onnipotente e una cooptazione delle classi dirigenti e della borghesia *compradora*, corrotta e predatrice delle ricchezze del paese, il cui esempio peggiore è la cricca dei suoi parenti a cominciare dai Trabelsi (la famiglia della moglie di Ben Ali), soprattutto negli ultimi anni della sua presidenza²⁶.

Ed è proprio nell'ambigua riabilitazione dell'identità islamica della repubblica presidenziale che Ben Ali intacca, deviandoli, i due aspetti basilari della società tunisina: la modernità e la tradizione. S. Ghorbal nel suo saggio *Orphelins de Bourguiba et héritiers du Prophète*²⁷, riferendosi all'art. 1 della Costituzione del 1959 voluta da Burghiba, dimostra quanto esso possa essere letto come un autentico avvio dello Stato moderno secolare oppure deviato da una lettura meramente confessionale: «La Tunisia è uno stato libero, indipendente e sovrano; la sua religione è l'islam, la sua lingua è l'arabo, e il suo regime la re-

²⁵ M. Brondino, "La Tunisia dopo Burghiba".

²⁶ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, parte prima, cap.1; B. Hibou, *La force de l'obéissance*.

²⁷ S. Ghorbal, *Orphelins de Bourghiba*, p. 15.

pubblica». Ecco l'articolo cardine della Repubblica Tunisina che fa del paese il modello *ante litteram* della transizione verso la democrazia per tutto il mondo arabo perché coniuga modernità e tradizione: modernità perché è detto chiaramente che lo Stato è libero, indipendente e sovrano cioè che si tratta di uno Stato civile la cui legislazione è interamente secolare, dettata dallo Stato sovrano e non dalla religione, visto che la *sharia* non è menzionata come fonte del diritto; tradizione perché si tratta di «uno Stato secolare radicato nella confessione islamica» in cui l'islam non è religione di Stato ma la religione dello Stato cioè della maggioranza dei tunisini, «la sovranità non appartiene a Dio ma al popolo tunisino che la esercita conformemente alla Costituzione (art.3), i diritti fondamentali sono garantiti e la libertà di coscienza sancita (art.5)». Il riferimento all'islam, «il radicamento confessionale permette di rispettare i sentimenti della maggioranza e permette anche allo Stato di esercitare il suo controllo, di organizzare e regolare il campo religioso (...) di addomesticare la religione»²⁸. Questa ambivalenza permetterà addirittura a Burghiba di attingere nell'islam, con incredibile audacia, la giustificazione delle maggiori aperture sulla modernità (per esempio di sopprimere la poligamia vista l'impossibilità di garantire l'uguaglianza di trattamento tra le diverse mogli, sancita dalla religione) ma questa ambivalenza si farà ambiguità con il suo successore, non appena verrà meno la volontà di garantire innanzi tutto l'indipendenza dello Stato civile. Oggi questa ambiguità è diventata una confusione ampiamente sfruttata dal governo di *Ennahda* che alimenta a piacere la sovrapposizione tra Stato e religione.

Rimane, continua Ghorbal, che modernità e tradizione non sono l'una contro l'altra poiché

il genio tunisino sta nella sintesi, fragile ma grandemente riuscita, tra da una parte il radicamento nella nostra complessa identità a dominante arabo-musulmana, e dall'altra la modernità cioè l'apertura sull'universale, la filosofia dei diritti umani e la tolleranza²⁹.

²⁸ *Ibi*, p. 15.

²⁹ Cit. da C. Dulbruelh, "Essai: le paradoxe tunisien" (la traduzione è nostra).

A differenza di Burghiba che aveva sfidato l'islam passatista facendo della Tunisia la prima repubblica civile senza la *sharia*, Ben Ali invece si spaccia come leader buon musulmano praticante che prende sempre più misure in favore della religione: dalla formazione degli imam in apposite scuole di stato a cui è inviata la velina della *khotba* (la predica) da leggere durante le preghiere del venerdì nelle moschee, alla costruzione di migliaia di moschee come quella che fronteggia il palazzo presidenziale nella Cartagine archeologica, dalla promozione delle pratiche religiose come il pellegrinaggio alla Mecca, alle campagne per la salvaguardia del buon costume, dalla creazione della banca islamica ai mass media d'ispirazione religiosa (radio Zituna) e così via³⁰.

Dopo l'11 settembre 2001 la Tunisia di Ben Ali viene sempre più considerata dal mondo occidentale come paese in lotta contro il terrorismo islamico e quindi sostenuta, ma la crisi globale economica finanziaria rivela le distorsioni del regime autocratico e poliziesco che ha privato il paese delle libertà individuali e civili e creato un profondo disagio morale ed economico in tutti i campi della società in nome della religione. Attenti analisti degli avvenimenti in corso nella Tunisia post-rivoluzionaria, come S. Ghorbal e A. Mezghani, concordano nell'indicare che la messa al bando degli islamisti e l'uso politico ed identitario della religione hanno invero preparato il loro successo alle elezioni del 23 ottobre 2011.

Ghorbal scrive che

Ben Ali ha preparato il terreno all'islamismo, ha stimolato il consenso identitario religioso (...) incoraggiato il ritorno dello "spirito teologico", cioè per ritrovare il consenso perduto è ricorso al populismo religioso. E per questo Ben Ali ha goduto della condiscendenza dell'Occidente spacciandosi per un baluardo contro l'islamismo. Ma in pratica non ha fatto niente per circoscrivere "la trasformazione degli animi in salafiti"³¹.

Mezghani rincara specificando che il revival religioso è proprio l'interfaccia della decadenza dello stato e della sua leadership: «senza

³⁰ Cfr. M. e Y. Brondino, *Il Nord Africa brucia*, cap. 2.

³¹ S. Ghorbal, "Introduction", in *Orphelins de Bourghiba*, p. 27.

carisma , senza progetti, senza legittimità storica, privo della legittimità popolare (...) Ben Ali ricorre al passato. Non fa che adulare la società nutrendola di tradizione, perlopiù assimilata all'islam. Non essendo popolare, lo Stato si fa populista»³².

1.4. Le elezioni del 23 ottobre 2011 e la svolta islamista

Oggi, dopo oltre un anno dalla caduta del regime, si pongono grossi interrogativi sui risultati emersi dalle libere elezioni per l'Assemblea Costituente tenute il 23 ottobre 2011, con la vittoria a sorpresa degli islamici moderati: *Ennahda*, il partito dei Fratelli Musulmani, assenti nella rivolta contro Ben Ali ma giunti alla maggioranza del 41,7% a discapito dei partiti "laici" di Governo per la Repubblica (GPR) e di Ettakatol, senza contare i numerosi partiti (oltre cento) che si erano presentati alla tornata elettorale, svoltasi in un acceso e libero dibattito nazionale a tutto campo.

Più preoccupante è l'emergere del fondamentalismo islamico: i salafiti d'ispirazione wahabita che vogliono un ritorno all'islam delle origini con l'applicazione della *sharia* da imporre anche con la forza, sostenuti dai paesi del Golfo come il Qatar e l'Arabia Saudita. Dopo l'insediamento dell'Assemblea Costituente e dei nuovi poteri attribuiti in base ai risultati elettorali, (presidente della repubblica viene nominato M. Marzouki del GPR mentre primo ministro è H. Jebali del partito *Ennahda* (che assume i ministeri più importanti), c'è da chiedersi se saprà o se vorrà *Ennahda*, il movimento moderato dei Fratelli Musulmani al potere, arginare l'estremismo salafita.

Si avvertono significativi cambiamenti nella nuova realtà del paese: sempre più avvengono manifestazioni violente ad opera dei salafiti contro la libertà d'espressione dei media (ad esempio, il processo contro il canale televisivo Nessma per attentato ai valori religiosi perché aveva trasmesso il film *Persepolis* dove appariva l'immagine di Allah, cosa vietata nell'islam), e della stampa (pestaggi di giornalisti, divieto di pubblicazione di giornali, la mancata licenza per i nuovi media come radio Kalima) mentre nei luoghi deputati alla produzione della cultura quale l'università (vedi il caso della facoltà di lettere della Manouba chiusa per l'occupazione dei gruppi salafiti, i do-

³² A. Mezghani, *L'État inachevé*, p.154.

centi bloccati e malmenati, la bandiera nera dei salafiti issata al posto della bandiera nazionale) si richiede, con metodi violenti, l'imposizione del *niqab* (velo integrale) alle studentesse, la separazione dei corsi tra maschi e femmine, l'istituzione di luoghi di preghiera, la proibizione di vendere alcoolici, la forzata chiusura di bordelli, ecc.

A queste azioni intimidatorie che creano un clima di generale insicurezza, il governo di *Ennahda* non ha reagito oppure ha reagito tardivamente e con evasive dichiarazioni di principio, come denuncia la stampa locale ed estera insieme ai social networks. Anzi si accumulano le misure varate dal governo che confermano sempre più l'orientamento passatista e oscurantista che sta erodendo giorno dopo giorno lo Stato tunisino instaurato da Burghiba. Eccone alcuni esempi significativi tra i tanti: torna ad essere ammessa sulla carta d'identità la fotografia con il velo, precedentemente vietata; viene legalizzato il partito d'ispirazione salafita *Le Front de la Réforme* che si riferisce direttamente al Corano e alla Sunna (in barba alla legge vigente) e il cui presidente, M. Khoja, precisa che il suo partito crede nella «democrazia purché non sia in contraddizione con l'islam e la *sharia*» e chiede che la *sharia* venga chiaramente iscritta nella costituzione³³; vengono emesse dai tribunali civili sentenze nei confronti di due giovani blogger di Madhia per aver dichiarato il loro ateismo (condannati a sette anni di prigione senza condizionale) e la condanna del direttore del canale televisivo Nessma di cui abbiamo già parlato³⁴; colpisce il caso della regista Nadia El Fani, autrice del film documentario *Ni Allah ni maître* sul tema della religione nella società, che ha scatenato un tumulto di reazioni pubbliche per cui il ministro della cultura ha annunciato che d'ora innanzi «i film tunisini saranno esaminati da una commissione della censura religiosa», preludio ad un ritorno alla censura come avveniva sotto Ben Ali; fa scalpore il caso della cittadina di Sejnane in mano ai Salafiti e da loro proclamata nuovo califfato dove si applica integralmente *la sharia* (con l'amputazione della mano ad un ladro), cittadina dalla quale è fuggita la popolazione dissenziente; e, ultima nel tempo, la ripresa della famosa medersa (scuola secondaria ed università d'insegnamento religio-

³³ La notizia è pubblicata negli organi di stampa del 14 maggio 2012.

³⁴ S. Ghorbal, *La Charia s'applique déjà en Tunisie*.

so) della moschea della Zituna, smantellata da Burghiba perché ritenuta una istituzione reazionaria (vedi infra), annunciata in una conferenza stampa in presenza del ministro degli affari religiosi N. Khadmi³⁵ promessa ad una sicura autonomia che nega lo Stato laico visto che i suoi programmi di studio e diplomi rimarranno fuori dal controllo del ministero dell'istruzione pubblica.

È un progetto – scrive S. Ghorbal – che mira a smantellare mattone dopo mattone l'edificio della modernità tunisina costruito con grandi sacrifici da Burghiba e dalla generazione dell'indipendenza (...) la posta in gioco dello scontro (...) è lo Stato moderno contro lo Stato tradizionale. *Ennahda* vuole togliere allo Stato le sue caratteristiche moderne attaccando le fondamenta del suo processo di secolarizzazione.

Insomma la Tunisia, portata ad esempio di primo paese arabomusulmano in transizione verso la democrazia, presenta oggi fenomeni d'involuzione preoccupanti per quanto riguarda il rispetto dei diritti umani, delle libertà democratiche oltre alla grave situazione economica e sociale. Lo scrittore tunisino H. Ben Brik, già perseguitato sotto Ben Ali, teme addirittura l'instaurazione di una dittatura islamica all'iraniana.

La tensione creatasi in Tunisia in occasione dell'approvazione dell'art. 1 della nuova Costituzione che l'Assemblea Costituente sta redigendo, è la conferma dell'autentica battaglia in corso tra stato laico, promotore della modernità, e stato conservatore, guardiano della tradizione. Detto articolo, ripreso tal quale dalla Costituzione del 1959 ed approvato il 26 marzo 2011 è stato preceduto da una contrastata disputa tra coloro (i partiti della società civile) che volevano conservarne lo spirito originale voluto da Burghiba, che faceva della Tunisia il primo paese arabo democratico e "laico", e coloro (i partiti islamici, *in primis* la frangia estremista dei salafiti) che volevano e vogliono tuttora includervi la *sharia* a tutti i costi. La disputa è sfociata in manifestazioni violente ancora in corso vietate dal Ministero dell'Interno nella centrale avenue Burghiba. R. Gannouchi, leader del Partito islamico di maggioranza, *Ennahda*, ha tatticamente deciso di

³⁵ Cfr. S. Ghorbal, "L'affaire de la Zitouna".

non iscrivere la *sharia* come principale fonte del diritto nella Costituzione, lo ha ripetuto in diverse occasioni come all'agenzia di stampa Tunis Afrique Presse (TAP) per prevenire una escalation di violenze in questa difficile fase di transizione verso un rinnovamento istituzionale della società civile. Infatti all'interno stesso di *Ennahda*, l'art. 1 è stato approvato con 51 voti favorevoli, 13 contrari e 7 astensioni, il che è un evidente segnale di forti contrapposizioni di visione della costruenda democrazia tunisina all'interno stesso del partito islamico di maggioranza. Il timore è proprio che la conferma dell'art. 1 sia stata una concessione tattica e che, come dimostra la cronaca quotidiana, lo spirito della *sharia* sia applicato subdolamente e che si assista ad una sua progressiva applicazione nella vita sociale.

In questo contrastato quadro di valori identitari e di progetti *in fieri* per la nuova società civile che aspira a porsi come faro per tutto il mondo arabo oggi in evoluzione su tutti i fronti, S. Ghorbal ritiene che la modernità tunisina è e deve continuare a basarsi sui cinque seguenti pilastri: 1) essere una repubblica civile, l'unica per ora nel mondo arabo; 2) fondarsi sull'art. 1 della Costituzione che pone la distinzione tra stato e religione, malgrado la sua confessionalità islamica poiché la *sharia* è esclusa; 3) il Codice dello Statuto personale che libera la donna e pone la parità tra i sessi; 4) la tradizione sindacale che esige l'equità economica e la giustizia sociale; 5) la sovranità del popolo come si è espressa nella rivoluzione e nelle elezioni per l'Assemblea Costituente³⁶.

Segnali ambigui questi quanto mai sintomatici per gli altri paesi del Nord Africa su cui ora ci soffermeremo brevemente per tratteggiarne un sintetico quadro d'insieme utile al fine di capire l'impatto della rivoluzione tunisina in quest'area del Mediterraneo, i cui abitanti sono i nostri diretti dirimpettai con tutte le implicazioni del caso, a cominciare dal montante terrorismo fondamentalista islamico e dal fenomeno dell'immigrazione che tanto inquietano il modo occidentale, in particolare l'Unione Europea.

³⁶ C. Dubruelh - S. Ghorbal : "Ben Ali a fait le lit de l'islamisme en Tunisie".

1.5. *L'effetto domino in Egitto e Libia*

All'indomani della caduta di Ben Ali (14 gennaio 2011) l'onda rivoluzionaria, trasmessa dai giovani blogger tunisini ai coetanei egiziani (uno per tutti: Wael Ghonim), scatena un maremoto politico impensabile nello stato leader del mondo arabo, l'Egitto, dominato dal presidente H. Mubarak, espressione della casta militare ed economica al potere da oltre 30 anni, sempre eletto tramite elezioni truccate con oltre il 90% dei voti. Mentre Mubarak viene estromesso il 25 gennaio 2011 e poi arrestato a richiesta delle folle che hanno ripetutamente occupato la piazza Tahrir del Cairo, e che continuano a chiedere un cambiamento radicale nella gestione del paese in nome del sacrificio di centinaia di giovani, il Consiglio Superiore delle Forze Armate (CSFA), prese in mano le leve del potere, ha prima gestito il referendum per la riforma della costituzione e poi coordinato lo svolgimento delle elezioni con la tacita alleanza della confraternita dei Fratelli Musulmani. Questi, da sempre perseguitati soprattutto da Nasser in poi, sono ora riusciti ad imporsi come forza popolare con la loro azione di welfare sociale per le masse diseredate e come Partito della Libertà e della Giustizia, arrivando a conquistare il 47 % dei voti nelle elezioni per l'Assemblea del Popolo (la Camera dei Deputati). Ma a questi s'affianca, come in Tunisia, l'ala estremista dei Fratelli Musulmani, i salafiti di *Al Nur* che hanno ottenuto un importante successo elettorale: 24% dei voti mentre i partiti liberali sono solo al 16%. In questo quadro di preponderanza schiacciante dei movimenti islamici, alla quale si contrappone per ora il potere del CSFA restio a cedere il passo al Parlamento e dinnanzi alle elezioni presidenziali del 23-24 maggio segnate da violente manifestazioni in piazza Tahir, anche l'Egitto presenta grossi punti interrogativi sull'evoluzione politica, sociale e culturale provocata dalla "primavera araba", per non parlare della sua importanza geostrategica nel Mediterraneo nel quadro della geopolitica degli USA e dei paesi del Golfo³⁷.

Ma l'effetto domino della rivoluzione tunisina seguita da quella egiziana ha inoltre sconvolto ed eliminato con una guerra "civile", feroce e spietata, la Libia della *Giamahiria* (lo stato delle masse), fondata da M. Gheddafi con la rivolta del 1° settembre 1969 contro la

³⁷ Cfr. *Limes*.

monarchia senussita. Già colonia italiana, la famosa “quarta sponda” del nostro paese³⁸, la Libia indipendente dopo la seconda guerra mondiale, diventa una terra ambita dalle grandi multinazionali del petrolio per i suoi immensi giacimenti di idrocarburi. Con le risorse di una forte economia di rendita Gheddafi cerca di trasformare il paese, ancora immerso nelle divisioni tribali impregnate di un islam tradizionale, secondo l'impostazione espressa nel suo *Libro verde*: la democrazia diretta delle masse d'ispirazione beduina, ma senza riuscirvi, anzi, consolidando la contrapposizione dei poteri locali e il dilagare della corruzione. Negli anni Ottanta e Novanta la Libia, punto di riferimento del terrorismo internazionale, diventa lo “stato-canaglia” posto sotto embargo dall'ONU. Dopo l'11 settembre 2001, Gheddafi opta per una collaborazione con il mondo occidentale e diventa partner privilegiato e ossequiato dei paesi dell'UE, *in primis* l'Italia con la firma del Trattato di amicizia, di partenariato e cooperazione firmato da Berlusconi nel 2008.

Sull'onda delle rivolte della primavera araba, ma soprattutto contagiata dalla rivoluzione egiziana, la Cirenaica, da sempre ostile a Gheddafi, s'infiama prima a Bengasi e di lì la rivolta si allarga su tutto il territorio in nome di *Allah Akbar* (Dio è grande), sostenuta dalle forze della NATO, con l'assenso dell'ONU, in veste di “missione umanitaria” a sostegno dei ribelli e in difesa degli interessi occidentali. Subito dopo la morte di Gheddafi (20 ottobre 2011), il Consiglio Nazionale di Transizione (CNT) proclama la fine della guerra, ma le tensioni non sono ancora cessate, sia per le rivalità tra le tribù sia per l'emergere di un islam politico diviso tra moderati, salafiti e combattenti di Al Qaida. Si fa sempre più presente la dimensione islamica fondamentalista che, tramite il presidente del CNT, manifesta la volontà di fare della *sharia* la fonte prima del diritto. Intanto, la situazione interna del paese è caotica e lascia presagire violenti contrasti tra le formazioni islamiche, complicati da contrapposizioni tribali sullo sfondo delle ingerenze delle potenze occidentali. Stupisce che l'Europa, ufficialmente mossa dalla lotta contro il fondamentalismo islamico, abbia subito appoggiato il CNT: le sue mire su una nuova ripartizione degli interessi legati alle riserve petrolifere, hanno

³⁸ Cfr. S. Romano, *La quarta sponda*.

avuto la meglio. Si è visto sia nel modo caotico e spudorato in cui Francia e Inghilterra hanno lanciato l'offensiva sia nel silenzio che ha seguito la morte di Gheddafi, il silenzio degli affari.

1.6. *Contraccolpi e reazioni in Algeria e Marocco*

Ma sul lato occidentale della Tunisia quali sono stati i contraccolpi e le reazioni dell'Algeria e del Marocco al vento rivoluzionario della primavera araba? Nell'insieme, i poteri istituzionali sono rimasti ben saldi, ma hanno dovuto far fronte a contestazioni e richieste di cambiamento, con diverse modulazioni in base alle differenti realtà nazionali.

L'Algeria dell'attuale presidente A. Buteflika è l'espressione del potere militare e tecnocratico che dall'indipendenza (1962) ha dominato ininterrottamente il paese sfruttando le sue immense ricchezze energetiche. Dopo la sanguinosa rivolta del 1988 contro lo strapotere del partito unico il FLN (Fronte di Liberazione Nazionale), si afferma il pluralismo dei partiti e nelle prime libere elezioni s'impongono i partiti islamici. Nel gennaio 1991 il potere militare interrompe il processo democratico con un colpo di stato e ferma il Fronte Islamico di Salute (FIS) vittorioso nel primo turno delle elezioni. Si scatena una terribile guerra civile di circa dieci anni che provoca oltre duecentomila morti e ventimila dispersi.

Già brillante ministro degli esteri degli anni Settanta quando l'Algeria del presidente Bumedièn s'imponeva come la «locomotiva dello sviluppo»³⁹ per il Terzo Mondo, Buteflika viene recuperato dall'apparato militare ed eletto presidente nel 1999, avviando una politica all'insegna della riconciliazione nazionale, anche con le formazioni politiche islamiche, ma con esiti incerti visto che il terrorismo islamico è ancora operante tramite i combattenti di Al-Qaida del Maghreb. L'economia di rendita, basata sugli enormi introiti della vendita degli idrocarburi ma segnata dall'assenza di un progetto di sviluppo duraturo in grado di valorizzare le ricchezze, ha aggravato i problemi sociali per la mancata redistribuzione del reddito fra le classi sociali, soprattutto tra i giovani che, disoccupati (oltre il 30%) e

³⁹ Cfr. M. Brondino, *Algeria: paese delle rivoluzioni accelerate*.

senza speranza di un futuro, sempre più tentano la via dell' emigrazione.

Di fronte a questa disastrosa situazione economica e politica, le forze vive della società civile ancora traumatizzate dal drammatico ricordo della guerra civile contro il terrorismo islamico, non sono riuscite a trascinare in piazza le folle ancora impaurite dai ricordi del recente passato. Tuttavia i fermenti della primavera araba non sono passati invano poiché nuove forze cittadine coscienti della posta in gioco si agitano e si manifestano pubblicamente malgrado la stretta sorveglianza dell'apparato militare, innanzi tutto la donna ancora soffocata da uno statuto di famiglia d'impronta tradizionale, ma sempre più presente nel mondo del lavoro⁴⁰. Inaspettatamente, le recenti elezioni legislative del 10 maggio 2012 hanno visto la massiccia affermazione dei partiti "laici" con in testa lo storico Partito del Fronte Nazionale (FLN) del presidente Buteflika contro la previsione di una vittoria dei partiti islamici come nei paesi vicini. È un risultato che lascia perplessi: al di là dei possibili brogli elettorali, si tratta forse del primo segnale di un movimento sociale in controtendenza rispetto agli altri paesi nordafricani dove si sono affermati i partiti islamici oppure impera ancora nella memoria degli Algerini il drammatico ricordo della guerra civile degli anni Novanta?

In quanto al Marocco del re Mohamed VI, discendente dalla millenaria dinastia degli Alawiti, al potere dal 1999, la primavera araba vi è sì giunta (vedi il Movimento del 20 febbraio 2011) ma con ricadute smorzate da misure precauzionali, come la riforma della costituzione all'indomani dei moti rivoluzionari. È un paese che offre punte vistose di sviluppo ma forti contrasti sociali: un tasso del 20% della popolazione è sotto la soglia di povertà, un analfabetismo che rasenta il 50%, circa il 30% dei villaggi del Marocco profondo è ancora senza elettricità, oltre il 30 % dei giovani è disoccupato e senza speranza di un futuro, a cui l'emigrazione rimane l'unica via d'uscita, come avviene negli altri paesi nordafricani.

Sul piano politico invece, il Marocco sembra tuttora offrire alla società civile spazi più aperti alle riforme democratiche dei suoi vicini nordafricani: il pluripartitismo, inclusi gli islamici moderati, è radica-

⁴⁰ N. Safir, "Défis et perspectives de l'Algérie contemporaine".

to fin dall'indipendenza e confermato dalle varie costituzioni, da un parlamento composito eletto su più liste elettorali, un sindacalismo storico, una stampa spesso mordente, una vita associativa vivace (oltre 30.000 ONG). In realtà il dibattito politico ha margini molto ristretti, rigorosamente delimitati dalla costituzione e dal particolare sistema di alleanze delle grandi famiglie e delle istituzioni politico-amministrative (*maghzen*) legato alla monarchia di ascendenza divina, per cui vale l'implicito assunto: «chi critica il re critica il Corano». Questa è la sensazione che colpisce anche dopo l'ultima riforma della costituzione fatta approvare da referendum popolare e promulgata il 1° luglio 2011, in cui il Parlamento e il primo ministro hanno avuto maggiori poteri, ma dove spetta sempre al re la decisione finale, quale capo dello stato e della religione di stato: l'islam.

Il comportamento del governo marocchino nei confronti dei movimenti islamici fondamentalisti il cui ascendente cresce con la miseria e la disoccupazione, non si discosta molto da quello dei paesi vicini. Oltre alla repressione dell'islam integralista, il governo ha varato una politica religiosa che prende in mano la gestione dell'islam: dalla formazione degli imam all'insegnamento coranico nelle scuole, dalla creazione di mass media religiosi alla promozione di un islam moderato in tutti i campi della società sotto l'egida del re quale capo religioso. La sofferta evoluzione del codice di famiglia (*Mudawana*), da anni rimandato per non suscitare la reazione dei movimenti islamici integralisti, è stata approvata nel 2004; ha migliorato in parte la condizione femminile ma non ha dato spazio ad una reale modernizzazione della società (poligamia e ripudio da parte dell'uomo sono mantenuti anche se limitati) e rimane ancora molto lontano dal modello tunisino.

Con le elezioni legislative del 25 novembre 2011 anche in Marocco il partito islamico moderato "Giustizia e Sviluppo" conquista la maggioranza relativa con 107 seggi su 395 del Parlamento e per la prima volta nella storia parlamentare del paese, la carica di primo ministro è coperta dal numero uno del partito islamico, A. Benkirane, in accordo al dettato della nuova costituzione. Si sperava in una svolta storica che preludesse a nuove realtà politiche e sociali nel paese poiché per formare il governo il partito islamico ha dovuto trattare con i programmi dei partiti di sinistra e con i poteri forti rappresenta-

ti dalla monarchia⁴¹. Invece, come in Tunisia, molti episodi lasciano intravedere una deriva fondamentalista inquietante: la diffusione delle scuole coraniche, la creazione di milizie per il buon costume, la messa all'indice di Marrakech come luogo di depravazione, l'adozione di una carta *halal* per l'audiovisivo, insomma una islamizzazione dello Stato riaffermata nella costituzione. È un insieme di segnali che fanno dire ad un osservatore acuto come Driss Ksikes: «Temo che il Marocco non possa uscire dall'impasse dello stato islamico»⁴².

1.7. *Le ragioni del voto ai movimenti islamici.*

Da questa rapida panoramica sulle ricadute rivoluzionarie della "primavera araba" da un punto all'altro del Nord Africa, e poi estese a tutto il Medio Oriente con la sanguinosa rivolta del popolo siriano contro il regime di Assad tuttora in corso, emergono gli aspetti economici, politici, sociali e culturali che stanno a monte delle sconvolgenti mutazioni in atto nei popoli della sponda sud del Mediterraneo.

Dovunque si constata il prevalere dei partiti islamici moderati dei Fratelli Musulmani nei confronti dei partiti "laici" (con la recentissima ed ambigua eccezione dell'Algeria dopo le elezioni del 10 maggio 2012), tallonati però dall'aggressività dei salafiti o dalla temibile presenza di Al-Qaida. Ma perché queste massicce adesioni ai partiti d'ispirazione religiosa quando nelle manifestazioni di rivolta in piazza contro i regimi al potere, questi partiti islamici erano assenti? E perché l'antinomia tra il voto delle urne e le richieste di libertà e dignità dei cittadini in piazza, mai espresse in nome della religione?

La primavera araba che ha fatto soffiare nel Mediterraneo un vento di speranza, che ha fatto emergere una rottura storica, cioè la constatazione che i movimenti sociali possono aver la meglio sulle connivenze internazionali e che una gioventù caparbia, istruita e arrabbiata può rovesciare i peggiori regimi autocratici, questa primavera saprà ora gestire il frutto inaspettato e incandescente della propria rivoluzione? Lo ripetiamo, gli slogan sbandierati nelle piazze del Nord Africa erano tutti democratici, laici, non ispirati alla religione né all'antagonismo con l'Occidente: «la dignità prima del pane» diceva

⁴¹ Cfr. M. Hashas, *The Fragility of the Party System in Morocco*.

⁴² Cfr. D. Ksikes, "Ordre islamique au Maroc" (la traduzione è nostra).

il più significativo. Tutto ciò lasciava credere alla nascita di una società civile, cresciuta sì all'ombra delle dittature ma in presenza di istituzioni statali potenzialmente moderne, grazie alla crescita del livello d'istruzione e al contagio democratico diffuso tramite i mass media e Internet.

Come spiegare questo voto sorprendente? Il vuoto politico aperto dopo la caduta dei regimi è stato immediatamente colmato dalle forze presenti sul campo: la più diffusa e organizzata era quella dei Fratelli Musulmani abituati a vivere ai margini del quadro politico che li aveva ufficialmente repressi ma li aveva lasciati operare in ambito sociale, decisi a diffondersi non più con la violenza o il richiamo all'islam politico ma attraverso una rivoluzione silenziosa capace di adattarsi ad un regime parlamentare, di penetrare in tutti i gangli della società con la volontà di moralizzare e islamizzare i comportamenti, con la capacità di aiutare le larghe frange sociali di diseredati abbandonati dagli stati e di intervenire con una fitta rete di aiuti materiali e morali. Mentre i partiti democratici, inesistenti o distrutti durante la dittatura, non hanno avuto il tempo di organizzarsi nel breve periodo trascorso tra la caduta dei regimi e le elezioni, l'unica forza organizzata, i Fratelli Musulmani, apprezzata dalle popolazioni e vittima anch'essa dei regimi passati, ha facilmente colmato il vuoto politico creatosi sotto la dittatura di Ben Ali con il suo ricorso strumentale alla identità arabo-musulmana cui abbiamo già accennato.

Ma non basta. Il voto per i partiti islamici è stato un voto contro la paura del caos e un voto identitario. Il periodo di smarrimento seguito all'euforia della rivoluzione, con la scomparsa dei controlli e della sicurezza, l'anarchia tipica del post-rivoluzione, ha fatto crescere la paura e favorito il voto per l'ordine, meglio se questo ordine è quello veicolato dalla tradizione, quello dei Fratelli Musulmani. La corruzione e la deriva comportamentale della classe al potere che sfoggiava ricchezza, beni di lusso e atteggiamenti sprezzanti nei confronti della tradizione, era lo specchio del degrado morale all'occidentale: il ritorno alla religione è quindi apparso come la miglior garanzia per il recupero della identità arabo-musulmana. I Fratelli Musulmani l'hanno capito, e, durante i mesi estivi, mentre i nuovi partiti democratici appena riemersi o appena nati cercavano di prendere forma o addirittura rimandavano il lavoro di organizzazione a dopo le ferie,

la loro presenza sedimentata rassicurava la popolazione, aiutava i poveri a preparare le festività dell'Aïd (festa religiosa che conclude il Ramadan) regalando ai bisognosi l'agnello del sacrificio, preparando concretamente il successo alle elezioni, con le vecchie armi del populismo.

Ma come mai, oggi, al di là delle frange più tradizionali della popolazione, la folla dei giovani istruiti o no, disoccupati o studenti, rappresenta un serbatoio sicuro per i movimenti religiosi? Tra i 15 e i 25 anni, sono circa il 50% della popolazione e sono disoccupati al 30% con livelli di frustrazione ipersensibili, accesi dal confronto con l'Occidente reso onnipresente dalle nuove tecnologie e dalla rivoluzione delle comunicazioni. Delusi dai propri paesi, costretti ad optare per l'emigrazione a costo di rimetterci la vita, rigettati dall'Europa (vedi Lampedusa), la loro unica speranza, essi aderiscono in massa all'appello dell'Oriente, dei paesi del Golfo in particolare che propugnano un modello di sviluppo alternativo, non più basato su criteri occidentali che li hanno portati al disastro, ma su criteri autoctoni, quelli dell'islam delle origini imperniati sull'uguaglianza, la solidarietà, la purezza dei costumi, sul riscatto e l'orgoglio identitario di fronte al dominio occidentale.

Ma dove sono i manifestanti che ergevano slogan democratici in piazza Tahrir o avenue Burghiba? Li abbiamo ritrovati in un recente incontro su *La révolution tunisienne: début d'une nouvelle ère dans les pays arabes*, tenutosi a Tunisi presso la Fondazione Temimi⁴³. Questi giovani sono delusi, preoccupati, ma decisi a difendere la loro rivoluzione, a scendere ancora in strada (ora si radunano attorno alla piazza del Bardo a Tunisi, numerando i loro meeting Bardo I, Bardo II, ecc. o riempiono incessantemente piazza Tahrir al Cairo per chiedere le dimissioni del governo dei militari per estrometterli dalla scena politica), sono fiduciosi nel presidente della repubblica Marzouki, che è stato per anni il leader della Lega dei diritti dell'uomo in esilio, ma senza reali poteri e per ora assente di fronte agli abusi, sono, questi giovani, superati dal linguaggio ambiguo di *Ennahda* che fa un discorso del tutto compatibile con il processo democratico e

⁴³ Fondation Temimi (FTERSI) - K. Adenauer Stiftung, *La révolution tunisienne: début d'une nouvelle ère dans les pays arabes*.

pratica invece una politica pericolosamente opaca e retrograda dovendo tener a bada l'ala estremista dei salafiti.

Ora, di fronte al successo dei movimenti islamici grazie alle prime elezioni libere, sapranno queste stesse forze democratiche affrontare la sfida e reggere questo banco di prova politico e sociale? La posta in gioco è enorme, è il futuro democratico dei loro paesi, è la capacità di integrare nel processo democratico partiti islamici moderati che hanno ufficialmente aderito alla democrazia, alla libertà di espressione, all'alternanza al potere ma che, prigionieri di un doppio linguaggio, faticano a mettere in pratica una propria forma di governo democratico ispirato alla legge degli uomini e non alla legge di Dio, cioè ad una forma moderna dello Stato. È invero una sfida difficile quella della modernità per paesi come l'Algeria, l'Egitto, il Marocco le cui costituzioni si rifanno esplicitamente all'islam, è una battaglia vinta dalla Turchia di Attaturk ma sopportata con insofferenza da Erdogan, è una battaglia da non perdere nella Tunisia di Burghiba già radicata nella modernità.

2. La battaglia per la modernità

La modernità infatti è al centro di tutti i dibattiti concernenti la "primavera araba", le sue cause e le sue prospettive, nel mondo arabo in generale e in Tunisia in modo particolare. Un dibattito che vede impegnati molti intellettuali tunisini, filosofi, storici, analisti, che occupa uno spazio notevole in numerose e recenti pubblicazioni di saggi, articoli, sulle pagine di riviste scientifiche ma soprattutto su periodici destinati al grande pubblico e persino sui quotidiani finalmente tornati alla libertà di espressione dopo la rivoluzione, anche se di nuovo sotto sorveglianza.

Ci sembra doveroso rendere conto dell'ampiezza del dibattito e soffermarci su questo discorso che ovviamente non è nato con la "primavera araba" essendo, la mancata modernità, il problema di fondo che blocca il progresso socio-politico nel mondo arabo, ma che acquista in Tunisia la dimensione di una battaglia culturale e sociale in quanto, come abbiamo visto, la storia di questo paese si distingue

per essersi data tutti i pre-requisiti della modernità messi oggi in pericolo dagli islamisti al potere, sedicenti moderati.

2.1. Cosa è la modernità?

Ovviamente la modernità non è da confondere con il modernismo, cioè con i segni materiali della modernità quali le nuove tecnologie, la telefonia, le mode, gli oggetti e atteggiamenti simbolo dell'Occidente moderno, molto presenti nel mondo arabo, il quale, da questo punto di vista, è nel pieno del modernismo.

La modernità è un atteggiamento mentale nato in Europa alla fine del Medioevo, quando l'individuo, spinto dalle nuove scoperte e dalle prime avvisaglie del capitalismo nascente, sente di doversi sganciare dall'ordine morale, dalla tradizione religiosa e dal vassallaggio che lo legano, per poter elaborare liberamente altre forme di organizzazione sociale e politica, di innovare in ogni campo: dalla famiglia al lavoro, dall'arte alla politica. Questo grande mutamento che apre al Rinascimento, cioè alla rinascita dell'individuo liberato dalle sue catene mentali, non è ancora avvenuto nel mondo arabo, un tempo invece agente attivo di civiltà e attore primario nella trasmissione del sapere, ma irrigiditosi dal XI-XII secolo in poi nella subordinazione alla tradizione, bloccato da un immobilismo che paralizza ancora ogni progresso nonostante i tentativi di riforma, dimentico che l'*ijtihad* (il costante sforzo di riflessione e interpretazione) è richiesto dal Corano ad ogni musulmano.

La modernità, scrive S. Amin, grande storico del mondo arabo,

è fondata sul principio che gli esseri umani, individualmente e collettivamente, fanno la storia e per farla hanno il diritto di innovare, di non rispettare la tradizione(...). La rottura implica dunque la separazione fra lo Stato e la religione, cioè una radicale laicizzazione come condizione di sviluppo delle forme moderne della politica⁴⁴.

Gli fa eco M. Talbi, uno dei massimi storici e studioso dell'islam oltre che fervido credente, che dà della modernità questa definizione illuminante: «una prodigiosa forza di assimilazione» capace di aprire alle altre culture, di amalgamarle, di dare vita ad una cultura di sin-

⁴⁴ S. Amin, *Il mondo arabo nella storia e oggi*, p.79.

tesi endogena e adattata alle esigenze e aspirazioni di chi la riceve, la trasforma e la fa sua. M. Talbi, nel suo saggio *Pladoyer pour un Islam moderne*, chiede a tutti i musulmani «il coraggio di fare una lettura attualizzata del Corano» di liberarsi da un'altra paura, quella di «entrare in una relazione dialettica con la storia»⁴⁵, di scuotere l'immobilismo della tradizione per dare vita ad una modernità endogena, «alla costruzione di una modernità planetaria (...) affinché il musulmano non rimanga un testimone passivo dell'epoca contemporanea ma uno dei suoi agenti più attivi»⁴⁶.

Oggi, di fronte ad un governo a guida islamica che ha dovuto rinunciare faticosamente ad iscrivere la *sharia* come fonte principale della legislazione nella costituzione, mentre questa dimensione era già stata superata dalla Tunisia di Burghiba, si stanno alzando molte voci per mettere in guardia i tunisini e per farli riflettere sul significato di tale scelta.

Y. Ben Achour, il presidente della *Haute Instance de réalisation des objectifs de la révolution*, cioè l'organo che ha assicurato la transizione dal governo provvisorio alle elezioni dell'ottobre 2011 con la funzione di garantire il rispetto dei valori della rivoluzione promossa dalla società civile tunisina, ha dato in merito straordinarie lezioni di maturità civile e chiarezza intellettuale. Docente di giurisprudenza e di filosofia del diritto, costituzionalista, ha messo l'accento, in un recente saggio⁴⁷, profondo quanto determinato, sulla necessità per il musulmano di riconquistare la sua libertà di pensiero, di uscire dalla rigidità di un pensiero chiuso al dubbio e convinto di esprimere una verità esclusiva. Nonostante i tentativi dei grandi riformatori, afferma Ben Achour,

la società islamica si trova colpita oggi nel più profondo del suo essere, dalla cancrena di un formalismo eccessivo, da una politicizzazione disastrosa, da un attaccamento patologico alle manifestazioni socio-culturali esterne, e da una puerilità disarmante del pensiero religioso. Gli studiosi attratti dall'Islam, gli Stati e le organizzazioni internazionali, i popoli soprattutto, rimangono disperatamente sospesi a valori

⁴⁵ M. Talbi, *Pladoyer pour un Islam moderne*, p. 42.

⁴⁶ *Ibi*, p. 123.

⁴⁷ Y. Ben Achour, *La deuxième Fâtiha*.

e norme che appartengono a orizzonti intellettuali che bloccano il loro accesso ad un pensiero dei diritti dell'uomo realmente creativo, critico e dinamico"⁴⁸.

Per quanto rispettoso dei precetti religiosi, Ben Achour è convinto che l'uomo debba poter pensare senza costrizioni (per quanto ontologicamente possibile alla natura umana), che l'uomo debba essere «l'amico di Dio, non lo schiavo di Dio, (...) che la prima religione dell'uomo sia la sua libertà»⁴⁹ e che questo soffocamento esercitato dal pensiero religioso, veicolato e strumentalizzato dal potere politico, sia «la causa principale di questa propensione delle società islamiche alla stagnazione e all'assenza di creatività e di progresso»⁵⁰.

Riteniamo particolarmente positivo che intellettuali di questa statura, sentendo l'importanza della posta in gioco nella transizione al processo democratico in Tunisia e nel mondo arabo scosso dalla primavera araba, abbiano aperto un dibattito così incisivo, abbiano lanciato un appello così chiaro e lungimirante.

Di fronte alla vittoria degli islamisti di *Ennahda* alle elezioni, di fronte ai loro continui tentativi di tornare ad un passato imbevuto di tradizione e oltrepasato dalla Tunisia, si assiste ad una levata di scudi quanto mai pertinente e incisiva anche se comunque voce di una minoranza intellettuale. La società civile, le donne, le professioni liberali, i giovani della rivoluzione, stanno tornando nelle strade per difendere le loro conquiste ma il gioco è molto sottile. Le periferie che versano in condizioni di miseria, le regioni della Tunisia profonda mai raggiunte dalla modernità nonostante i progressi dell'alfabetizzazione, le masse imbevute di una religiosità puerile e ossessiva come la qualifica Ben Achour, anche attraverso i media mediorientali che hanno invaso le case sotto Ben Ali, difficilmente possono distinguere tra fede e legge e ancor meno entrare nella logica di un discorso laico, senza risvegliare la paura di tradire la propria identità arabo-musulmana. Nondimeno, l'appello di Ben Achour e di tanti altri insieme a lui, dimostra la consapevolezza della posta in gioco: «Il no-

⁴⁸ *Ibi*, p. 8. (la traduzione è nostra).

⁴⁹ Y. Ben Achour, intervista di Chafik Mesbah a Y. Ben Achour, pubblicata sul giornale algerino «Le soir d'Algérie», 13-14.08.2011 e su <www.leaders.com.tn>.

⁵⁰ *Ibidem*.

stro modo di essere musulmani ci ha spesso impedito di progredire» dice Ben Achour, ma è inutile ora gridare vendetta e piangersi addosso,

bisogna diffondere quest'idea che il nostro destino è nelle nostre mani a condizione di fare uno sforzo colossale per ammettere che ovunque ci sarà opposizione tra il nostro patrimonio culturale e religioso e la modernità politica, scientifica o filosofica, dovrà prevalere quest'ultima. Bisogna rinunciare a tutti i nostri arcaismi e trovare una bella sintesi tra l'aspetto umanista del nostro patrimonio e lo spirito dei tempi moderni⁵¹.

Questa capacità di rimettersi in causa è una delle ricchezze della rivoluzione tunisina ed è un segno di grande chiarezza circa gli orientamenti del percorso democratico da completare, una lucida valutazione della strada da seguire che si oppone alla confusione concettuale e comportamentale alimentata da *Ennahda* con i suoi tentativi di restaurazione del passato e di ritorno alla tradizione coranica:

bisogna – puntualizza Ben Achour – che la democrazia, il rispetto dei Diritti dell'uomo, il carattere civile dello Stato, lo stretto positivismo della legge diventino la chiave di volta del nostro sistema politico, (...) innanzi tutto tunisificare al massimo, sviluppare la tunisianità a scapito dell'islamità (...) a livello dei costumi e dei comportamenti, della filosofia del diritto e delle grandi concezioni del diritto costituzionale. Non si tratta di sbarazzarsi della propria islamità ma di riequilibrare la bilancia⁵².

2.2. La riforma dell'islam è ancora possibile?

Oggi, questo *revival* e nuovo irrigidimento dell'islam politico, che in verità si pensava non più ricevibile in una società come quella tunisina già avviata alla secolarizzazione e pioniera della "primavera araba", rischia di fare dimenticare l'esistenza di un importante movimento religioso riformatore nel mondo arabo, la *Nadha* (la Rinascita) che, nel XIX secolo, ha cercato di gettare le basi di un islam moderno, senza però riuscire a realizzare un'apertura duratura. Viene da chie-

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² *Ibidem*.

dersi, insieme allo studioso tunisino M. Haddad: *Una riforma religiosa dell'Islam è ancora possibile?*⁵³ Haddad ripercorre la corrente riformatrice islamica da M. 'Abduh fino ai nostri giorni, soffermandosi poi sull'apporto dei numerosi pensatori e intellettuali del XX secolo e sulle varie tendenze, dal rinnovo teologico dell'egiziano H. Hanafi convinto che le scienze religiose dell'islam vadano riscritte in un linguaggio antropologico moderno, al neo-riformismo di M. Talbi al quale abbiamo già accennato, al modernismo di M. S. Achmaoui per depoliticizzare l'islam, passando, tra molti altri, dal tunisino M. Charfi (storico e grande ministro dell'Educazione) convinto che «l'islam è innanzi tutto una religione, non una politica, una questione di coscienza e non di appartenenza, un atto di fede e non di forza»⁵⁴, fino all'*islamologie nouvelle* di M. Arkoun⁵⁵ che affronta la scienza dell'islam con un metodo pluridisciplinare e aperto, in grado di inserire il fatto islamico nella storia mediterranea e di restituirgli tutta la sua potenziale creatività. Una carrellata che testimonia dello sforzo costante ma costantemente ostacolato del riformismo islamico⁵⁶.

Come spiegare in fondo il fallimento del movimento riformatore dell'islam? Le ragioni sono molteplici e complesse, spiega M. Haddad,

vanno dalla strumentalizzazione della religione nelle lotte di liberazione nazionale all'emersione del relativismo terzomondista, dalla crescita del wahabismo all'egemonia delle culture di massa, dal contesto della guerra fredda al ruolo inatteso che il petrolio ha giocato nelle relazioni internazionali⁵⁷.

Infatti, l'islam è stato eretto a baluardo identitario durante la lotta contro il colonialismo e continua oggi, al tempo della mondializzazione, a porsi come primo valore identitario contro la dominazione della cultura occidentale e il progressivo e ineluttabile avanzare della modernità nel mondo arabo.

⁵³ M. Haddad, *Una riforma religiosa dell'Islam è ancora possibile?*

⁵⁴ Cfr. M. Charfi, *Islam et liberté, le malentendu historique*.

⁵⁵ Cfr. M. Arkoun, *Penser l'Islam aujourd'hui*; Idem, *Humanisme et Islam*.

⁵⁶ Cfr. M. Haddad, *Una riforma religiosa dell'Islam è ancora possibile?*, cap. terzo, *Prospettive dell'islam moderno*, p. 121.

⁵⁷ *Ibi*, p. 17.

Se il wahabismo e i Fratelli Musulmani sono convinti che sia la società a dovere essere riformata per adeguarsi alla memoria religiosa della comunità del passato, i riformisti accettano di sovvertire la memoria religiosa per adattarsi all'evoluzione della società. Nel primo caso, sintetizza Haddad, «si forzerà la Città per farla entrare nei modelli stereotipati della tradizione e dell'esegesi letterale delle Sacre Scritture. Nel secondo caso, si rimodellerà la tradizione e si reinterpreteranno le Scritture in funzione dei nuovi bisogni della Città e dell'epoca moderna»⁵⁸, accettando comunque l'idea che «nessuna riforma religiosa può avere successo senza accogliere una minima forma di laicità»⁵⁹ e specificando che occorre rifiutare ogni «determinismo che vorrebbe fare di ogni religione un mondo a parte e condannare l'islam e i musulmani a una perenne immobilità. Questo determinismo sembra oggi sostituirsi ai vecchi determinismi, geografico e climatico nel XVIII secolo, razziale nel XIX ed economico nel XX»⁶⁰.

Ma l'equivoco sta proprio lì, risponde S. Amin, la *Nahda* è fallita perché non è di una rilettura dei testi sacri che ha bisogno il mondo arabo, ma di una netta separazione tra religione e politica, di una radicale laicizzazione; è proprio da questa incompiuta riforma, da questa «minima forma di laicità» cioè dalla mancata, netta separazione tra politica e religione che dipende il fallimento della *Nahda*. Anzi, continua S. Amin, da questo fallimento è nato l'islam politico. La *Nahda* infatti,

non ha operato le necessarie rotture con la tradizione, quelle che definiscono la modernità. Essa non coglie il senso della laicità, cioè la separazione fra religione e politica, condizione perché la politica diventi il campo della libera innovazione e della democrazia in senso moderno. La *Nahda* crede di potervi sostituire una rilettura della religione purgata delle derive oscurantiste, (...) non capisce il senso della democrazia, intesa giustamente come diritto di rompere con la tradizione, e resta quindi prigioniera delle idee dello Stato autocratico auspi-

⁵⁸ *Ibi*, p. 22.

⁵⁹ *Ibi*, p. 17.

⁶⁰ *Ibi*, p. 26.

cando un despota 'giusto' e neppure 'illuminato'. La sfumatura è significativa⁶¹

e basta ad alimentare nell'islam politico la confusione di base tra legge e fede. È la stessa sfumatura che fa temere in Tunisia, ce lo ha ricordato S. Ghorbal, che il partito di *Ennahda*, pur avendo rinunciato ad iscrivere la *sharia* nella costituzione e essendosi accontentato di conservare l'art. 1 in cui l'islam è definito religione dello Stato tunisino, riesca senza problemi a "surfare" (lo dice Ghorbal) sull'ambiguità lasciata da una laicità incompiuta.

2.3. Mondializzazione e modernità

La mondializzazione però, radicata nella post-modernità, ci costringe a leggere i concetti di modernità e laicità con maggior flessibilità e con un'ottica nuova che tenga conto delle grandi mutazioni in corso con la globalizzazione degli scambi e delle comunicazioni a livello planetario. Anche nelle prospettive più ottimiste, quella di J.-C. Guillebaud, che si oppone all'idea di uno scontro di civiltà tra Islam e Occidente ma invece prevede l'inizio di un nuovo mondo (*Le commencement d'un monde*⁶² è il titolo del suo saggio), l'islam politico è visto come un fenomeno direttamente legato alla modernità e certamente non come l'espressione di una mostruosità originale le cui radici sono da scovare nel Corano. È «una reazione di panico contro la rapidità del cambiamento e dell'influenza crescente di ciò che i fondamentalisti iraniani chiamano 'il mal d'occidente'»⁶³, è il disagio dell'islam contemporaneo che vede gradualmente sfumare le frontiere, affievolirsi le differenze tra le culture, è «l'angoscia dell'indifferenziazione» come la definisce Guillebaud. È vero che il mondo arabo se non è entrato nella modernità universale e planetaria di cui parlano Talbi e Ben Achour – quella dei lumi, dello spirito critico, dell'analisi razionale, dei Diritti dell'uomo – esso è già nella modernità a livello tecnico (l'11 settembre e la modalità cibernetica della primavera araba lo hanno dimostrato) e spesso a livello sociale. È inesorabile l'avanzata della modernità e le società arabo-musulmane vivono una fase di ir-

⁶¹ S. Amin, *Il mondo arabo nella storia e oggi*, p. 81.

⁶² J.-C. Guillebaud, *Le commencement d'un monde, vers une modernité métisse*.

⁶³ *Ibi*, p. 236.

rigidimento identitario di fronte ad un riavvicinamento vissuto come perdita di identità.

Gli indicatori della modernità, la demografia per prima, ma anche l'alfabetizzazione, la mobilità fisica e mentale, ecc. , sono evidenti non solo in Tunisia, ma anche in Iran dove, "in barba ai mollah"⁶⁴, le ragazze rappresentano il 60% della popolazione studentesca all'università. Due grandi demografi, già annunziatori dell'implosione del mondo comunista sulla base di tali indicatori, affermano che «il mondo musulmano è entrato nella rivoluzione demografica, culturale e mentale che ha permesso nel passato lo sviluppo di regioni oggi tra le più moderne, si incammina a modo suo verso il punto di incontro di una storia molto più universale di quanto si possa immaginare»⁶⁵, verso un processo di «creolizzazione o di meticciato (...) che non è negazione delle differenze ma combinazione delle differenze»⁶⁶. Gli fa eco l'islamologo O. Roy osservando che è proprio quando

le frontiere tra le grandi civiltà sfumano che si vedono riemergere teorie e movimenti che puntano a ridare vita a fantasmi: dal 'clash' al 'dialogo' tra civiltà, passando dal comunitarismo (...) sono nuove frontiere che si stabiliscono, (...) nello spirito, nei comportamenti, nei discorsi⁶⁷.

Le varie forme di re-islamizzazione non sono allora nemmeno più da interpretare come una protesta identitaria ma come un modo di riformulare, di riappropriarsi la cultura arabo-musulmana passata attraverso il filtro di una modernità ineluttabile. Questi osservatori confidano nella possibilità, non così remota, di assistere ad un incontro e non uno scontro di civiltà tra Oriente e Occidente. Anche i segni di re-islamizzazione della società, da alcuni anni e non solo in Tunisia, invece di essere interpretati come il risultato dell'ambigua politica religiosa dei regimi, vengono visti, soprattutto da parte delle giovani donne che decidono di tornare al velo, come un gesto simbolico

⁶⁴ *Ibi*, p. 253.

⁶⁵ Cfr. Y. Courbage - E. Todd, *L'incontro delle civiltà*.

⁶⁶ J.-C. Guillebaud, *Le commencement d'un monde, vers une modernité métisse*, p. 245.

⁶⁷ O. Roy, *L'islam mondialisé*, pp. 11-12.

di avvicinamento verso «una riappropriazione ‘indigena’ della modernità o, più esattamente, verso una modernità decentrata, composta, meticcias, con la quale l’islam ha appuntamento»⁶⁸.

Sta di fatto che studiosi occidentali e arabi, su un punto fondamentale, concordano: «l’islam umanista fa parte della soluzione e non del problema»⁶⁹.

Ciò significa che si può essere ottimisti sulla possibilità di vedere gli islamisti moderati integrare un sistema politico democratico e che non c’è da dubitare di fronte alla formula di A. Yassine, figura emblematica degli islamisti “moderati” in Marocco quando parla non di modernizzare l’islam ma di «islamizzare la modernità»? È la famosa sfumatura che fa arretrare S. Amin e fa dire a osservatori politici come S. Ghorbal, impegnati nel processo democratico in gioco in Tunisia, che «il ragionamento è un po’ corto, sconnesso dalla posta in gioco a livello politico». In questo senso, S. Ghorbal, analista lucido e positivo, chiede agli osservatori, europei soprattutto, di non fermarsi ad analizzare i pre-requisiti della democrazia, di non dividere troppo superficialmente gli islamisti tra buoni e cattivi, fondamentalisti o moderati, perché «ciò che conta, è vedere se sono compatibili o no con i canoni della democrazia liberale»⁷⁰.

È fuori dubbio comunque che all’ora della rivoluzione delle comunicazioni e della mondializzazione delle culture, il concetto di laicità del XXI secolo possa difficilmente rimanere inalterato e debba acquisire una flessibilità all’altezza delle sfide del mondo contemporaneo.

La pace laica è indispensabile, afferma M. Haddad, ma la mondializzazione impone oggi una realtà che occorre comprendere nella sua complessità. Dire che la laicità classica non è più in grado di rispondere a tutti i problemi della nostra epoca non implica affatto la messa in discussione del principio di laicità, ma piuttosto la speranza di approfondirlo e adattarlo a situazioni in evoluzione”⁷¹.

⁶⁸ J.-C. Guillebaud, *Le commencement d’un monde, vers une modernité métisse*, p. 257 (la traduzione è nostra).

⁶⁹ O. Roy, *L’islam mondialisé*, p. 219.

⁷⁰ S. Ghorbal, *La dictature de Ennadah*.

⁷¹ M Haddad, *Una riforma religiosa dell’Islam è ancora possibile?*, p. 18.

D'altronde, con la mondializzazione, il concetto stesso di modernità sta evolvendo, si stigmatizza addirittura la fine o il fallimento della modernità.

2.4. *Il fallimento della modernità e le responsabilità dell'Occidente*

A parlare di fine della modernità è l'economista A. Henni analizzando i profondi mutamenti che la mondializzazione impone al rapporto tra uomo e società, snaturando il rapporto positivo e attivo, tipico dell'uomo moderno, attore della storia e artefice del sistema sociale e normativo in cui opera. Henni dimostra come, con la fine del capitalismo industriale e produttivo, in cui l'individuo si affermava attraverso il suo lavoro, e con l'avvio del capitalismo finanziario di rendita che valorizza non più la produzione o la competenza reale ma la sovranità finanziaria, si sia aperta una grande battaglia di segni che vede contrapposti i grandi imperi del potere, cancellando l'importanza dell'individuo e la forza degli Stati. Fa risalire questo profondo cambiamento all'inizio degli anni Settanta negli Stati Uniti, al 15 agosto 1971 per l'esattezza, quando Nixon proclamò l'inconvertibilità del dollaro in oro. Ciò significava la fine di un sistema, la fine di un mondo in cui la ricchezza dipendeva dalle capacità di produzione di una società e ne garantiva il valore a livello internazionale, e l'inizio di un nuovo sistema in cui il potere monetario spazzava via la valorizzazione della ricchezza reale e si imponeva con un atto di sovranità monetaria. Con questo atto, gli Stati Uniti,

si affrancano di questo obbligo naturalistico e fanno del dollaro un puro segno, affermando così che la ricchezza non dipende dalla produzione di qualsivoglia materia prodotta bensì dalla capacità di produrre segni di sovranità. (...) Alla potenza materiale di produzione che conferiva un valore dato alla loro moneta, gli Stati Uniti sostituiscono lo statuto di grande potenza politica e militare come fondamento del valore e della pertinenza della loro moneta. Si tratta di una frattura storica nel sistema capitalista: non è più obbligatorio produrre materialmente per accumulare ricchezza. Basta affermare uno status⁷².

⁷² A. Henni, *Le syndrome islamiste*, p. 117 (la traduzione è nostra).

Le conseguenze sul divenire dell'individuo, padrone della realizzazione di se stesso e del proprio destino nella modernità, sono disastrose. La ricchezza di un paese, risultato di un lungo processo di accumulazione del lavoro che coinvolge ogni singolo individuo, il successo individuale che concorre alla potenza della collettività, tutto ciò viene squalificato a favore del successo finanziario, di rendite artificiali enormemente mediatizzate (mondo non solo della finanza ma dello spettacolo, della moda, del calcio, della politica, ecc.). La modernità con l'uguaglianza delle opportunità attraverso il lavoro produttivo lascia il posto alla valorizzazione dello status al quale si appartiene: non si è più operaio alla Ford ma operaio musulmano, sintetizza Henni. Riemerge la chiusura in categorie sociali, razziali, religiose, identitarie, etniche o sessuali, in categorie di appartenenza statutarie degne del Medioevo, dal quale era uscita la modernità. Ecco perché Henni parla di «fine della modernità».

Le conseguenze nelle società musulmane sono altrettanto pesanti:

l'importante non è più produrre e valorizzare il lavoro ma partecipare alla redistribuzione delle rendite mondiali e nazionali. Non è un caso che gli islamisti radicali abbiano messo le radici innanzitutto nei paesi petroliferi dove i poteri locali, non avendo valorizzato i capitani d'industria (il mondo arabo non ha praticamente conosciuto la fase del capitalismo produttivo), hanno valorizzato il sapere religioso a suon di milioni, grazie alla rendita petrolifera. (...) l'attivismo islamico non cerca quindi di far riconoscere degli individui produttori ma di promuovere un ordine sociale in cui i musulmani hanno uno status. Nega i musulmani come individui, rappresentandoli come corpo unico. Diventa così totalitario⁷³.

Così, si arriva allo «scontro di civiltà»⁷⁴ in cui si affrontano poteri statutari e imperi, Oriente e Occidente, mondo cristiano e mondo musulmano, ecc. e in questa lotta, l'islamismo si è adeguato, «non concepisce che gli antagonismi di sovranità tra comunità religiose. Invece di costruire la povertà come nemica, conclude Henni, costrui-

⁷³ *Ibi*, p.142.

⁷⁴ Secondo la tesi di S. Huntington, *The Clash of Civilisations*.

sce l'Altro come nemico»⁷⁵. O. Roy rincara affermando che il fondamentalismo è un perfetto prodotto della globalizzazione.

Ci siamo soffermati su queste riflessioni apparentemente teoriche ma in realtà molto presenti nel dibattito pubblico in cui evolve la "primavera araba", in Tunisia soprattutto, nel lessico dei giornali, dei media, nella saggistica notevolmente feconda che sta animando il riorientamento delle società della sponda sud dopo le rivoluzioni arabe, tra tradizione e modernità.

Se la modernità del XIX secolo e dell'inizio del XX secolo in cui il capitalismo ha dimostrato una notevole forza di integrazione economica e politica con l'allargamento delle capacità di consumo tra le masse, il notevole miglioramento delle condizioni materiali e morali delle popolazioni, lo sviluppo e la valorizzazione delle competenze individuali, ecc., la forma attuale della globalizzazione, il liberalismo selvaggio, non sono l'esito obbligato dello sviluppo storico del capitalismo. L'uomo, ricorda lo storico tunisino M. Kraiem, «in quanto essere sociale, è padrone del suo destino e ha dimostrato nel corso della storia, di rimanere un essere libero, in grado di liberarsi dalle sue catene, metafisiche o materiali che fossero»⁷⁶, ma l'artificialità della ricchezza nel mondo globale spazza via l'individuo dal cuore pulsante delle società, a nord come a sud, rette dall'eco di grandi centri di potere anonimi e multinazionali e da imperi che si contrappongono a colpi di dominazioni, prevaricazioni e fondamentalismi.

D'altronde, se non è morta, la modernità mostra alla luce i suoi fallimenti. Se è vero che viene indiscutibilmente dall'Occidente, spiega un altro storico tunisino, A. Charfi⁷⁷, essa rimane una e indivisibile. Tuttavia, se la modernità ha fatto compiere all'umanità passi da gigante nel campo tecnologico e scientifico, ha terribilmente fallito, in quel che è, in ultima analisi, l'indice primo e il vero criterio del progresso umano, cioè il consolidamento della pace. La modernità va di pari passo con il proliferare delle armi, con la violenza, con le disparità di sviluppo. Le sue contraddizioni, le sue iniquità, hanno troppe volte messo allo scoperto «la "duplicità" degli Occidentali che hanno dimostrato più di una volta di potersi alleare con chiunque, a scapito

⁷⁵ A. Henni, *Le syndrome islamiste*, p. 145.

⁷⁶ M. Kraiem, *Le monde arabe au ban de l'histoire*, p. 481 (la traduzione è nostra).

⁷⁷ Cfr. A. Charfi, *La pensée islamique, rupture et fidélité*.

di ogni morale, quando i loro interessi sono in questione»⁷⁸. L'esempio più citato è quello dell'appoggio dato a Saddam Hussein prima di schiacciarlo, ma non sono mancati i voltafaccia rivelati dalla "primavera araba" che ha visto i tentennamenti delle potenze europee sostenitrici dei dittatori al potere prima di applaudire alla spinta democratica dei loro popoli, o gli onori a Gheddafi ritenuto poco prima capo di uno stato-canaglia per poi venire massacrato nella fretta di spartire le risorse petrolifere della Libia.

L'ombra che questa duplicità lascia planare sulla "primavera araba" e i suoi sviluppi, pesa come una cappa di piombo sul futuro dei paesi della sponda sud perché la battaglia per la modernità, alla base dello sviluppo e del progresso, ambita dai giovani delle rivoluzioni arabe, non sembra godere di un contesto favorevole né a livello internazionale né a livello interno.

A livello internazionale, né gli Stati Uniti né l'Europa, in questo momento di grande crisi, sembrano pronti a sostenere la piena realizzazione delle rivolte arabe in autentiche rivoluzioni dall'esito incerto, che rischierebbero di destabilizzare ulteriormente tutta l'area mediterranea e medio-orientale e di rimettere in questione tutti gli equilibri della geopolitica già messi a dura prova dal sorgere di nuovi poli di potere come la Cina, la Russia e l'India. Il momento è sicuramente più favorevole allo *statu quo* nell'attesa che venga disegnata una nuova geopolitica nel Mediterraneo dove transita oltre il 40% delle risorse energetiche mondiali. La garanzia del controllo dell'area mediterranea passerà sicuramente prima della realizzazione del processo democratico nelle società della "primavera araba". E, questo stesso *statu quo* sembra, a livello interno, essere anche l'obiettivo dei movimenti islamici, Fratelli Musulmani in testa, assolutamente contrari alla modernità, conservatori sul piano sociale e liberali sul piano economico. È quindi sempre più condivisa l'opinione di A. Charfi quando dice:

Non aderiamo alla tesi del complotto che rimanda a fattori esogeni l'origine dell'ondata islamista che si abbatte sul mondo arabo. Ma abbiamo tutte le ragioni per credere che questa ondata è sostenuta e in-

⁷⁸ J.-C. Guillebaud, *Le commencement d'un monde, vers une modernité métisse*, p. 242 (la traduzione è nostra).

coraggiata dalla politica americana che ci vede il miglior strumento per mantenere i popoli arabi in uno stato di arretramento e preservare così i suoi interessi e quelli di Israele nella regione, meglio comunque di quanto facessero i regimi autocratici secolari spazzati via dalle rivoluzioni in corso, avviate alla fine del 2010. L'islamismo sarebbe il miglior garante della dipendenza economica, politica e militare nei confronti delle potenze occidentali⁷⁹.

È positivo comunque che molte voci si alzino, in Tunisia e nel Nord Africa, per lanciare un appello a tutte le forze della società civile che ha fatto la rivoluzione, in particolare agli intellettuali e ai politici arabi, affinché non attribuiscono soltanto a «tesi complottistiche, autentica sindrome di pigrizia di paralisi intellettuale»⁸⁰ gli ostacoli che hanno bloccato l'evoluzione delle società arabe. Il sociologo N. Safir, fa eco ai numerosi intellettuali tunisini già citati, quando ribadisce che le evoluzioni politiche in corso nel mondo arabo non troveranno un reale significato che se queste società formuleranno

il progetto di modernità di cui la regione continua ad aver bisogno, l'unico in grado di rallentare la sua marginalizzazione (...) Questa nuova e decisiva rottura storica regionale, [dovrà essere] alimentata da logiche intellettuali e da dinamiche sociali endogene che si devono necessariamente dare un orizzonte di universalità⁸¹.

Certamente l'ondata islamista che ha investito i paesi della "primavera araba" non va in questa direzione.

3. Conclusione

La posta in gioco della battaglia per la modernità che si svolge attualmente in Tunisia, va ben al di là delle frontiere di questo piccolo paese e investe il futuro di tutte le società arabo-musulmane coinvolte direttamente o indirettamente dalla "primavera araba". Se la Tunisia può essere considerata come il paradigma del processo di demo-

⁷⁹ A. Charfi, "L'islamisme n'a aucun avenir", *infra*, pp. 328-329.

⁸⁰ N. Safir, *Le véritable enjeu des évolutions politiques en cours dans le monde arabe*.

⁸¹ *Ibidem*.

cratizzazione nel Nord Africa è, lo abbiamo visto, perché è stata l'unico paese ad aver gettato la basi di un progetto di Stato moderno con Burghiba e quindi ad aver conquistato i prerequisiti per la costruzione di uno sviluppo moderno, prerequisiti indispensabili che superano addirittura il possesso di materie prime visto che paesi arabi, come l'Arabia Saudita o l'Algeria che abbondano di risorse minerarie ma hanno chiuso le porte alla modernità, non hanno elaborato nessun progetto di sviluppo autonomo che permetta di andare oltre un'economia di rendita destinata ad esaurirsi insieme alle loro risorse. La battaglia da vincere, insieme a quella della modernità, è quindi quella dello sviluppo e la Tunisia si batte per non perdere questa battaglia, si batte contro forze estranee alla sua storia perché, se è vero che Ben Ali «ha fatto il letto dell'islamismo», è pur vero che l'islam retrogrado dei salafiti dilaganti oggi in Tunisia non fa parte del retaggio storico né del quadro sociale tunisini e costituisce una sfida che arriva dall'Oriente e si insinua pericolosamente nelle breccie aperte dal caos post-rivoluzionario. È quindi importantissimo per tutto il mondo arabo vedere quanto e come la Tunisia saprà resistere a queste spinte retrograde e salvare la sua modernità endogena oppure rientrare nei ranghi di un conservatorismo suicida.

È una battaglia difficile a vari livelli. A livello interno perché, lo abbiamo visto, si gioca su un terreno ambiguo, quello di un rapporto mai totalmente chiarito tra religione e politica e dove il vuoto di potere, apertosi con la caduta del regime di Ben Ali, lascia aperte vie di uscita che si pensavano ormai scongiurate. Le voci più ottimiste, come quella di A. Charfi, pensano che, a lunga scadenza, «l'islamismo non ha nessun futuro»⁸² per tre ragioni essenzialmente: la loro incapacità a soddisfare le rivendicazioni economiche pressanti della società tunisina drammaticamente in crisi visto che non hanno nessun programma di sviluppo specifico se non l'apertura al liberalismo, la delusione dell'elettorato che ha dato loro fiducia e scoprirà ben presto la loro incapacità a risolvere i problemi del quotidiano, innanzi tutto la disoccupazione, infine la resistenza della società civile tunisina sicuramente non disposta a rinunciare così facilmente alle conquiste della modernità, le donne in particolare. Ma le strade della dema-

⁸² Cfr. A. Charfi, "L'islamisme n'a aucun avenir", *infra*.

gogia e dell'ambiguità, del richiamo identitario e della tradizione sono infinite: le elezioni del 23 ottobre lo hanno dimostrato come pure la durata del regime degli *ayatollah* in Iran nonostante "l'onda verde" della gioventù iraniana tutt'altro che passiva, anzi capace di sviluppare dietro le quinte, una modernità che esploderà insospettata quando si infrangerà la resistenza del regime, ma che blocca tuttora generazioni di Iraniani.

Con la primavera araba, le società musulmane hanno espresso la loro volontà di aderire ad un islam moderato e compatibile con i criteri democratici. Le condizioni affinché le rivolte possano diventare autentiche rivoluzioni, cioè progetti politici e sociali compiuti sono, come in tutti i periodi post-rivoluzionari, molto precarie, e non dipendono esclusivamente da loro.

La prima battaglia da vincere è quella dello sviluppo e sappiamo che questo è legato all'economia mondiale. Il sogno infranto delle nazioni nordafricane di dare vita a un modello di sviluppo autonomo all'uscita dal colonialismo, è da imputare certo alle loro debolezze interne, ma anche agli imperativi irraggiungibili e destabilizzanti della loro integrazione forzata nel processo di globalizzazione economico-finanziaria. Se l'Europa sta pagando oggi i costi elevatissimi dell'ultraliberismo e della *deregulation* della globalizzazione finanziaria, la sponda sud ha pagato e paga il prezzo dell'ingordigia mondiale con la vita dei giovani che non hanno altra scelta che attraversare il mare. Possiamo quindi porci due domande: cos'è la politica neoliberale se stimola la crescita ma non trasforma questi paesi in elementi dinamici dell'economia mondiale, senza dar sollievo né alla miseria, né alle ingiustizie? A che serve sventolare la democrazia, se il discorso non è liberato dai grandi disegni geopolitici e non favorisce i movimenti progressisti locali?⁸³ I nostri interventi e i nostri silenzi di fronte agli avvenimenti politici e sociali che sconvolgono il Nord Africa sono inequivocabilmente dettati dai nostri interessi globali e nazionali. Non avrebbe interesse l'Europa, invece di fungere da cinghia di trasmissione della politica economica mondiale, a rilanciare una politica di partenariato economico, sociale e culturale realmente equo e solidale per fare del Mediterraneo uno snodo di sviluppo a misura

⁸³ Cfr. H. Ben Abdallah El Alaoui, "Les régimes arabes modernisent... l'autoritarisme".

umana, incominciando dalla Tunisia dove si gioca una partita che va ben al di là delle sue frontiere?

4. Bibliografia

- Amin, Samir. *Il mondo arabo nella storia e oggi*, Milano, Punto Rosso Edizioni, 2012.
- Arkoun, Mohammed. *Penser l'islam aujourd'hui*, Laphomic ENAL, Alger, 1993.
- . *Humanisme et Islam: Combats et propositions*, Paris, Vrin, 2005.
- Ben Abdallah El Alaoui, Hicham. "Les régimes arabes modernisent... l'autoritarisme", in *Le Monde Diplomatique*, avril 2008.
- Ben Achour, Yadh. *La deuxième Fâtiha. L'islam et la pensée des droits de l'homme*, Tunis, Cérès, 2011.
- . Intervista di Chafik Mesbah a Y. Ben Achour, pubblicata sul giornale algerino "Le soir d'Algérie" e su <www.leaders.com.tn>, 30.09.2011.
- Ben Romdhane, Mahmoud. "La formation du capital humain et la gestion stratégique des ressources humaines", in *Tunisie. État, économie et société*, Paris, Publisud, 2010, pp. 149-177.
- Branca, Paolo (a cura di). *Tradizione e modernità in Egitto*, Milano, F. Angeli, 2007.
- Brondino, Michele. *Algeria: paese delle rivoluzioni accelerate*, Torino, Stampatori, 1981.
- . "La Tunisia dopo Burghiba. Dalla Dichiarazione del 7 novembre 1987 al Patto Nazionale del 1988", in *Oriente Moderno*, Roma, n. 1-6, 1989, pp. 57-82.
- Brondino, Michele e Yvonne. *Il Nord Africa brucia all'ombra dell'Europa*, Milano, Jaca Book, 2011.
- Campanini, Massimo. *Storia dell'Egitto contemporaneo*, Roma, Ed. Lavoro, 2005.
- Camau, Michel - Geisser, Vincent. *Le syndrome autoritaire. Politique en Tunisie de Bourguiba à Ben Ali*, Paris, Presses de Science Po, 2003.
- Charfi, Abdelmajid. *La pensée islamique, rupture et fidélité*, Paris, Albin Michel, 2008.

- . “L’islamisme n’a aucun avenir”, in *RiMe. Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea*, n. 8, <<http://rime.to.cnr.it>>, giugno 2012, pp. 325-331.
- Charfi, Mohamed. *Islam et liberté, le malentendu historique*, Albin Michel, Paris, 1998.
- Courbage, Youssef - Todd, Emmanuel. *L’incontro delle civiltà*, Tropea, Milano, 2009.
- De Leone, Enrico. “La Tunisia” in *La colonizzazione dell’Africa del Nord*, Padova, CEDAM, 1957.
- Dubruelh, Camille. “Sami Ghorbal: Ben Ali a fait le lit de l’islamisme en Tunisie”, in *Jeune Afrique*, 20-02-2012.
- . “Essai: le paradoxe tunisien”, in *Jeune Afrique*, 29-03-2012.
- Filiu, Jean-Pierre. *La révolution arabe*, Paris, Fayard, 2011.
- Fondation Temimi (FTERSI) - Konrad-Adenauer-Stiftung, *La révolution tunisienne: début d’une nouvelle ère dans les pays arabes*, (Tunis, 8-9-10 décembre 2011), atti in stampa.
- Ghorbal, Samy. *Orphelins de Bourghiba et héritiers du Prophète*, Tunis, Cerès éd., 2012.
- . *La Charia s’applique déjà en Tunisie*, <www.slateafrique.com>, 24.04.2012.
- . “L’affaire de la Zitouna: quand l’état capitule devant la société”, in *Business News* (11-05-2012).
- . *La dictature de Ennadah*, <www.slateafrique.com>.
- Gray, Gordon. *La révolution et le pouvoir d’Internet*, <twitter.com/fretweet> (09-03-2011).
- Guillebaud, Jean-Claude. *Le commencement d’un monde, vers une modernité métisse*, Paris, Seuil, 2008.
- Haddad, Mohamed. *Una riforma religiosa dell’Islam è ancora possibile? Abduh un secolo dopo*, Jaca Book, Milano, 2011.
- Hashas, Mohammed. *The Fragility of the Party System in Morocco and the Way Ahead post-2011 New Constitution and Elections*, <<http://www.resetdoc.org/story>>.
- Henni, Ahmed. *Le syndrome islamiste et les mutations du capitalisme*, coédition Paris, Non Lieu; Alger, Edif 2000; Casablanca, Wallada; Tunis, Arcantere Maghreb, 2008.
- Hessel, Stéphane. *Indignez-vous*, Paris, Indigène éd., 2011.

- Hibou, Béatrice. *La force de l'obéissance. Économie politique de la répression en Tunisie*, Paris, La Découverte, 2006.
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996.
- Kassir, Samir. *L'infelicità araba*, Torino, Einaudi, 2005.
- Kraiem, Mustapha. *Le monde arabe au ban de l'histoire*, Tunis, Mip, 2009.
- . *Aux origines de la révolution tunisienne*, Tunis, Mip, 2011.
- Ksikes, Driss. "Ordre islamique au Maroc", in *Le Monde*, 12.05.2012.
- Limes . Rivista italiana di geopolitica*, numeri del 2011 e 2012.
- Lynch, Marc. *Blogging the New Arab Public*, in «Arab Media & Society», 1, Spring 2007, <<http://www.arabmediasociety.com>>.
- Miossec, J-M. "Identité tunisienne: de la personnalité géographique d'un pays du Maghreb, du Monde arabo-musulman et de la Méditerranée", in *Annales de géographie*, n. 607, Paris, 1999.
- Mezghani, Ali. *L'État inachevé, la question du droit dans les pays arabes*, Paris, Gallimard, 2011.
- Mlaiki, Alya. "Mr. President, Facebook is watching you ! Revolution 2.0. L'exemple tunisien", in *RiMe. Rivista dell'Istituto di Storia dell'Europa Mediterranea*, n. 6, <<http://rime.to.cnr.it>>, giugno 2011, pp. 811-822.
- Romano, Sergio. *La quarta sponda*, Milano, Bompiani, 1977.
- Roy, Olivier. *L'islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2004.
- Safir, Nadji. *Les sociétés maghrébines face à leurs nouveaux défis*, <www.lesoirdalgerie.com> (23.02.2011).
- . *Le véritable enjeu des évolutions politiques en cours dans le monde arabe*, <www.lesoirdalgerie.com> (23.02.2011).
- . "Défis et perspectives de l'Algérie contemporaine", in *L'Histoire*, n. 55, mai 2012.
- Sibilo, Simone. *La rivoluzione dei (nuovi) media arabi*, in Francesca Corrao (a cura di) *Le rivoluzioni arabe*, Milano, Mondadori, 2011.
- Sraïeb, Nouredine. *Le Collège Sadiki de Tunis*, Tunisi, Alif, s.d.
- Strauss, William - Howe, Neil. *Millenials rising. The Next Great Generation*, N.Y., Vintage Books, 2000.
- Talbi, Mohammed. *Pladoyer pour un Islam moderne*, Paris, éd. de l'Aube, 2005.

Todd, Emmanuel – Courbage, Youssef. *Le rendez-vous des civilisations*, Paris, Le Seuil, 2007.

Troin, Jean-François. *Le Grand Maghreb*, Paris, A. Colin, 2006.

5. Sitografia

<<http://www.arabmediasociety.com>>.

<<http://mirsdigital.blogspot.com>>.

<<http://www.lesoirdalgerie.com>>.

Médias étrangers et révolutions arabes (Le cas de la Tunisie)

Hassen El Annabi

Résumé

Quel rôle ont joué les médias étrangers en Tunisie lors de la Révolution? Quels enjeux se cachent derrière ce rôle? Quelles perspectives peut-on prévoir à cette relation entre des médias étrangers et une révolution en mouvement ?

Voici les principales questions que pose ce papier. Les réponses restent provisoires et incomplètes, car il faut encore beaucoup de temps pour faire la lumière sur les conditions du déroulement de cette révolution et surtout sur la fuite de Ben Ali.

Toutefois, on peut, d'ores et déjà, dire que ce rôle dépasse la fonction première des médias en question, à savoir l'information, pour englober des considérations culturelles et politiques.

Mots clé

Médias étrangers; Al-Jazeera; Réseau social; Révolution 2.0.

Abstract

What role did the foreign media in Tunisia during the Revolution? What mechanisms were behind this role? What prospects can be foreseen in this relationship between foreign media and a revolution in motion? These ones are the main questions posed by this paper. The answers are provisional and incomplete because it requires much more time to shed light on the conditions of development of Tunisian revolution and especially of the leak of Ben Ali. However, we may already say that this role goes beyond the primary function of the media involved and includes cultural and political considerations.

Keywords

Foreign media; Al-Jazeera; Social network; Revolution 2.0.

Introduction

Le rapport entre médias étrangers et révolutions arabes fait toujours débat. Un débat qui se situe à deux niveaux: d'abord, le rôle de ces

médias dans ces révolutions, ensuite les enjeux qui se cachent derrière ce rôle.

Nous voudrions émettre quelques réflexions à propos de ces deux points avant de poser la question des perspectives de ce rapport entre révolutions arabes et médias étrangers. Ce propos concernera surtout le cas tunisien.

D'entrée de jeu, précisons que par «médias étrangers» nous entendons essentiellement les chaînes de télévision satellitaires de nationalités étrangères (plus de 500 chaînes arabes dont surtout *Al-Jazeera* et *Al-Arabia* et quelques chaînes occidentales dont *France 24*, *BBC world* et *CNN*, etc...), ainsi que les médias sociaux les plus mondialisés (en l'occurrence le mouvement *Anonymous* qui est, d'après la chaîne *CNN*, l'un des principaux successeurs de *Wikileaks*).

Le rôle des médias étrangers dans la révolution tunisienne

À première vue les médias étrangers n'ont joué pendant la révolution tunisienne que le rôle qu'ils devaient jouer, c'est-à-dire informer, commenter l'événement et couvrir d'une manière continue l'évolution de la situation. Ainsi, les médias traditionnels et les nouveaux médias, ont simplement informé le public d'une manière continue et ont couvert les événements d'une manière efficace. De ce point de vue, il est légitime de se demander si les médias étrangers ont contribué au déclenchement du soulèvement populaire.

Ainsi, le déclenchement de la révolution ne serait pas lié aux médias étrangers car, si les cœurs et les esprits n'étaient pas prêts, rien ne se serait passé. Par conséquent, il ne faut pas sous-estimer les transformations sociologiques structurelles que la Tunisie a connues depuis la fin des années 1990. Un processus d'autonomisation de l'opinion publique s'est produit grâce à l'alphabétisation, l'urbanisation, la révolution de l'information, mais aussi à cause du chômage et de la corruption. Ce processus a transformé les rapports entre gouvernés et gouvernants. Il a conduit déjà à des révoltes en 2008-2009 dans le bassin minier de Gafsa dans le sud et a fini par donner lieu à une explosion sociale qui a d'abord éclaté dans les ré-

gions marginalisées et pauvres de l'ouest pour faire tâche d'huile par la suite et gagner la capitale.

Néanmoins, le rôle des médias étrangers apparaît important si on considère la rapidité avec laquelle la révolution tunisienne a eu lieu. Tout s'est passé en quelques semaines (entre la mi-décembre et la mi-janvier). La mobilisation sociale n'a pas pu être aussi rapide et efficace sans l'intervention des médias étrangers. En publiant des vidéos amateurs, en analysant les tweets des gens de la rue, en encourageant leurs propres journalistes à ouvrir des comptes sur les réseaux sociaux pour toucher un public plus large et interagir, ces médias ont galvanisé les foules.

Un sondage d'opinion réalisé par l'agence Média Scan¹ entre les 11 et 17 février 2011 sur un échantillon de 775 personnes² a montré que lors du premier mois de la crise révolutionnaire (janvier 2011), il y a eu un bond quantitatif au profit de la chaîne *Al-Jazeera* et *France 24*. Les internautes, soit 63% des sondés, ont dit avoir été intéressés par *Twitter*, *Youtube* et *Al-Jazeera Net*, mais, surtout, à hauteur de 61%, à *Facebook*

Ces médias ont contribué aussi à la création d'un héros à la révolution, en faisant de l'acte de Mohamed Bouazizi le point de départ de la révolution. Une image, politiquement correcte, a été répandue faisant de Bouazizi un diplômé au chômage qui aurait exprimé par son geste, le désespoir des diplômés de l'université, alors qu'il n'en est rien, puisqu'il n'était pas la première personne à se donner la mort par le feu. En plus, il n'avait aucun diplôme. Mais, cette image a permis d'offrir un symbole.

Les médias électroniques ont également participé à la déstabilisation du régime de Ben Ali. Ainsi, par exemple, le groupe *Anonymous* a apporté sa contribution au soulèvement populaire en décembre 2010. Ses hackers de l'ombre se sont directement attaqués à «Ammar 404» (code secret du ministère tunisien de l'Intérieur) en effectuant

¹ Bureau d'études spécialisé dans les statistiques des taux d'audience.

² Ces personnes, âgées de 12 ans et plus, se recrutaient dans presque tout le pays, mais une grande partie des sondés (306) étaient originaires de la capitale. Précisons que jusqu'à nos jours il n'existe pas de mesures d'audiences par audimètres en Tunisie. Seuls des sondages permettent d'apprécier l'audience des chaînes de télévision. Voir <www.businessnews.com.tn>

toute une série d'attaques ciblées contre des sites web officiant pour le compte du gouvernement en place.

L'utilisation massive d'internet a été aussi un facteur important. Des communautés virtuelles, dont plusieurs sont étrangères, visant à renverser l'ordre établi, sont apparues du jour au lendemain à propos soit d'événements ponctuels (comme les derniers discours de Ben Ali), soit autour d'individus en particulier (comme Bouazizi), ou bien encore autour d'actions spécifiques (comme les manifestations de Sidi Bouzid, de Sfax ou de Tunis, entre le 17 décembre et le 14 janvier).

Pour toutes ces raisons la révolution tunisienne a été appelée «révolution 2.0», c'est-à-dire révolution des cyber opposants comme c'est le cas, d'ailleurs, en Égypte³.

Une analyse plus approfondie, nous amène à nous demander si derrière l'action des médias étrangers il n'y a pas, en fait, des enjeux importants que la révolution tunisienne, puis égyptienne, ont permis de révéler.

Les enjeux derrière le rôle des médias

1. L'enjeu culturel

Tous ces médias internationaux du Nord comme du Sud exportent, évidemment, bien plus que des informations. Il s'agit de véhiculer des valeurs et des cadres d'interprétation. C'est également la langue et la culture qu'on exporte. Toute cette immatérialité émanant des chaînes d'information internationales constitue ce qu'on peut appeler le «soft power», c'est-à-dire des moyens non coercitifs d'exercer une influence sur l'autre.

Al-Jazeera se définit comme «the first independent Arabic news channel in the world dedicated to providing comprehensive television news and live debate for the Arab world». Elle touche quelque 45 millions de téléspectateurs, essentiellement dans le monde arabe. Sa ligne éditoriale apparaît, en fait, ambiguë. Les progressistes qui la voient comme un étendard de la liberté et du progrès dans le monde

³ «Les révoltes arabes sont-elles des révolutions 2.0?», *Le Monde*, 21 février 2011.

arabe sont confrontés à ceux qui l'accusent d'islamisation et de radicalisation religieuse.

De son côté, la France a mis en place depuis 30 ans des outils médiatiques visant à renforcer son influence dans le monde par le rayonnement de sa pensée, de sa culture et de sa langue. Ainsi, *Radio-France Internationale*, qui est une radio polyglotte, a su construire une identité et conquérir une audience, notamment en Afrique. *TV5 Monde*, créée dans les années 1980, a également su séduire un public francophile et francophone dans le monde entier. *France 24*, qui est une chaîne d'information continue lancée en 2006, a pour mission de «découvrir l'actualité avec un regard français et de véhiculer partout dans le monde les valeurs et les perspectives françaises». La création en 2008 de l'Audiovisuel extérieur français, vise à fixer aux médias français une mission culturelle qui consiste à promouvoir les valeurs de la francophonie, de la démocratie, de la laïcité, des droits de l'homme, etc.

Il apparaît donc que les grands médias internationaux sont en concurrence pour promouvoir une culture bien déterminée et leur couverture des événements du printemps arabe tient compte de cet objectif. Au-delà de la concurrence on relève une différence de plus en plus marquée entre les médias internationaux occidentaux et les chaînes internationales arabes, comme *Al-Jazeera*, qui se veulent « la voix du sud » et qui défendent un autre modèle de société et d'autres valeurs inspirées de la religion musulmane.

2. L'enjeu politique

Les médias du Nord qui avaient toujours soutenu Ben Ali au nom de la lutte contre l'intégrisme et qui risquent maintenant de faire perdre à leur pays une importante position politique dans les pays en révolution, ont dû orienter leur ligne éditoriale vers la thèse de la bipolarisation de la société tunisienne. Pour eux, la révolution a montré qu'il y a dorénavant deux pôles: d'un côté les laïques et d'autre part les islamistes. Évidemment, ils ne cachaient pas leur soutien au premier groupe.

Al-Jazeera, de son côté, qui a toujours ouvert l'antenne aux opposants au régime de Ben Ali en soutenant l'option islamiste, pense

pouvoir jouer la carte islamiste en ouvrant l'antenne aux partis politiques et aux mouvements de cette mouvance.

Il apparaît ainsi que depuis le déclenchement de la révolution la question religieuse est devenue un enjeu politique important. Pour bon nombre d'observateurs il y a aussi un enjeu géostratégique.

3. L'enjeu géostratégique:

Les médias occidentaux européens, notamment français, semblent avoir pâti de la position ambiguë de leurs pays à l'égard de la révolution tunisienne. Ils ont mis du temps avant de comprendre que l'enjeu n'est pas seulement culturel ou politique mais aussi géostratégique. C'est pourquoi leur couverture de la révolution tunisienne a été au début assez timide. La propagation de la révolution en Égypte puis en Libye les a convaincus que leurs intérêts économiques sont en jeu et qu'il faut accompagner les nouveaux pouvoirs issus de ces révolutions. Ils devenaient de plus en plus convaincus que leur rôle en Méditerranée et au Moyen Orient risque de devenir très secondaire au profit d'autres puissances concurrentes.

Les États-unis semblent avoir compris depuis longtemps (début des années 2000) que le statu quo politique dans les pays arabes est devenu fragile et qu'il faudrait pousser au changement pour remplacer les régimes dictatoriaux par des gouvernements voulus par les peuples sans que cela ne menace les intérêts occidentaux. Ceci avait commencé avec l'Irak. En 2003, Bush avait déclaré que «l'avenir des pays arabes c'est la démocratie». Puis, à partir de 2004, les États-unis ont commencé à mettre en place un mécanisme de formation à la mobilisation non violente à travers internet et les réseaux sociaux. Google a joué un rôle important dans ce domaine avec la création d'un réseau de cyber dissidents pour le Moyen Orient. En ce qui concerne la chaîne *Al-Jazeera*, tout le monde sait qu'elle reste un moyen entre les mains du Qatar pour remplir le vide régional laissé par l'absence d'un leadership arabe. Cependant, nous n'irons pas jusqu'à défendre la thèse du complot que le penseur Tarak Ramadhane a développée. Tout juste croyons-nous que les États-unis, qui avaient depuis longtemps élaboré un scénario de la nouvelle carte du Moyen Orient, observaient de près les mouvements socio-politiques dans le monde arabe et ont très vite vu l'ampleur des changements que

pourrait entraîner la révolution tunisienne, changements qu'il fallait, du point de vue américain, accompagner pour éviter ses mauvais contrecoups.

Révolution tunisienne et perspectives des médias étrangers

Parmi les premières conséquences de la révolution en Tunisie il y a la liberté de la presse, la suppression du contrôle de l'information sur internet et la naissance d'un nombre important de nouveaux journaux, chaînes de radio et de télévision. Le paysage médiatique est entrain de changer et la confiance dans les médias nationaux est entrain de revenir, ce qui a des conséquences sur l'audience des médias internationaux.

Pour le moment, les médias étrangers restent focalisés sur la question syrienne, alors que l'opinion publique tunisienne est occupée par des problèmes internes urgents: le chômage, les secours aux régions de l'ouest et du sud ouest qui ont été éprouvées par un hiver inhabituellement rigoureux, la rédaction de la nouvelle constitution, la justice transitionnelle, etc.

Par conséquent, il y a une baisse d'audience qui risque de durer, à moins que les médias étrangers ne changent de ligne éditoriale. En effet, jusque-là ils ont donné plus de place aux mouvements d'opposition non reconnus qu'aux gouvernements. Or, maintenant les islamistes ne sont plus dans l'opposition, ils sont au pouvoir et l'opposition est légale, donc n'a pas besoin d'un soutien de l'étranger.

En fait, les médias étrangers ne pourront continuer à avoir une audience en Tunisie que s'ils participent aux débats qui préoccupent les Tunisiens. Ces débats ne sont pas forcément identitaires, car la Tunisie n'est pas une terre de Jihad comme pourraient le penser certains mouvements islamistes d'Orient, particulièrement salafistes. La Tunisie est un pays homogène, sunnite et modéré, dans lequel d'autres confessions ont toujours existé. Les Tunisiens dans leur majorité sont très attachés à leurs acquis sociaux (le code de statut personnel, l'ouverture sur les valeurs universelles, l'attachement aux libertés

individuelles) et ne sont pas prêts de recevoir des leçons des mouvements salafistes et de ceux qui les appuient.

Toutefois, certaines chaînes satellitaires étrangères ont encore de beaux jours en Tunisie. Il s'agit en l'occurrence de la chaîne *Al-Jazeera* dont les accointances avec la Nahdha, le principal parti au pouvoir (dans le cadre de la seconde transition qui a commencé le 23 octobre 2011 avec l'élection de l'assemblée constituante) ne font pas de doute.

Le gendre de Rached Ghannouchi (président du parti Nahdha), Rafik Abdessalam Bouchlaka était jusqu'à sa nomination à la tête de la diplomatie tunisienne, chef du département de recherches au centre d'études d'*Al-Jazeera* à Doha. Haut cadre de la galaxie de la chaîne qatarie, il a gardé des liens solides avec cette chaîne, puisqu'il lui a réservée ses premières interviews. Mieux encore, c'est à cette chaîne étrangère qu'il a défrayé la chronique en osant critiquer sévèrement les médias tunisiens jugés par lui impartiaux et malhonnêtes, puis (en février 2012) en s'adonnant à un dénigrement en règle de ses compatriotes, en déclarant que l'opposition c'est du 0,00%.

Aussi une chaîne satellitaire étrangère est-elle en passe de devenir en Tunisie un moyen de gouvernement, car elle est utilisée par l'Etat comme une épée de Damoclès au dessus de la tête des médias nationaux si ces derniers s'avisent à revendiquer leur indépendance. Mais, cette épée est à double tranchant, car cette même chaîne ne peut pas ne pas payer le prix de son implication douteuse dans la vie politique tunisienne, puisqu'une partie des téléspectateurs lui montrent de moins en moins d'intérêt, allant même jusqu'à chasser son correspondant à Tunis, Lotfi Hajji, de la salle où se tenait le 24 mars 2012 un grand meeting populaire anti-Nahdha.

En somme, les médias étrangers n'ont pas joué le même rôle lors de la révolution en Tunisie. *Al-Jazeera*, se distingue par son rôle éminemment politique dans le cadre d'un agenda géostratégique qui dépasse les intérêts de la Tunisie.

La donna tunisina tra legge musulmana, Codice dello Statuto Personale e il dopo Rivoluzione

Raoudha Guemara

Riassunto

Tornando alle basi di una storia dell'Islam al femminile, alla sua realizzazione e alla sua evoluzione nel tempo, si porta l'esempio della Tunisia, unico paese del mondo arabo, ad avere dotato la sua società di un Codice dello Statuto della Donna già dal 1956, scegliendo la modernità. All'indomani della Rivoluzione del gennaio 2011, i diritti delle donne non sono più al riparo da una rimessa in questione da parte di certi partiti come pure di una frangia maschile tradizionalista. Se la rivoluzione tunisina ha avuto voce di donna, il dopo elezioni del 23 ottobre 2011 si è rivelato macho e integralista. Oggi la società è in pericolo. La lotta civile deve continuare contro il progetto di società islamica. Si tratta di salvaguardare le conquiste principali, l'indipendenza e i diritti fondamentali, di provare ad andare oltre, consolidando le basi dell'uguaglianza tra le donne e gli uomini, nel lavoro, nella famiglia e nella società, ma soprattutto di separare il politico dal religioso per garantire le regole della democrazia e dell'uguaglianza tra i due sessi al fine di mettere fine alla "sacralizzazione" delle discriminazioni. È un dovere al femminile e al maschile.

Parole chiave

Bourguiba, Habib; El Haddad, Tahar; Tunisia; Islam; Donna; Codice dello

Abstract

Going back to the basics of Islamic women's history, its construction and its evolution over time, we show the example of Tunisia, the only country in the Arab world, to have chosen a Women's Status Code already since 1956, that is choosing modernity. In the aftermath of the Revolution in January 2011, women's rights are no longer protected by a new statement by certain parties as well as by a conservative male fringe. If the revolution had a Tunisian woman's voice, the election in October 23rd 2011 renewed a fundamentalist and male echo. Today the society is in danger. The civil struggle must continue against the planned Islamic society. It is important to safeguard the achievements as independence and fundamental rights, to try to go further, strengthening the foundations of equality between women and men in work, family and society, but especially to separate the political view from the religious one to ensure rules of democracy and equality between the sexes in order to put an end to the "sacralization" of discrimination. This is a duty to the feminine and the masculine.

Keywords

Bourguiba, Habib; El Haddad, Tahar; Tunisia; Islam; Woman; Personal Sta-

Statuto Personale (CSP); Corano; Sunna; *sharī'a*; modernità; conservatorismo; *Ijtihad*; libertà; Rivoluzione; 11 gennaio 2011; velo; *niqab*; integralisti, salafiti.

tus Code (CSP); Koran; *Sunna*; *sharī'a*; Modernity; Conservatism; *Ijtihad*, Freedom, Revolution, January 11th 2011, Veil, *niqab*, Fundamentalists, *Salafis*.

Nella sua valutazione delle società arabo-musulmane, l'Occidente considera la donna come un indice principale dell'immobilismo "dovuto alle norme religiose", vero ostacolo ai reali cambiamenti sociali da attuare. Viene generalizzata una visione dell'Islam che confina tutto l'elemento femminile nella stessa morsa di sottomissione e un'altra visione che riduce le donne arabe a vittime passive della cultura e della religione oppure a persone esotiche e velate che subiscono gli avvenimenti senza intervenire, tutti stereotipi che alimentano pregiudizi culturali rafforzati dalla negatività di un certo discorso islamico ufficiale che reputa la donna infantile e eternamente immatura. Con questi apprezzamenti monchi e viziati alla base, che non tengono conto né della varietà delle condizioni nei diversi paesi né del ruolo dei governi che li guidano, è difficile valutare le reali trasformazioni in atto nelle società in questione e misurare in che modo e fino a che punto le donne arabe musulmane sono invece le forze motrici di tali cambiamenti, attrici effettive in un processo di sconvolgimenti incommensurabili e irreversibili. Inoltre, si perde una chiave di lettura essenziale per capire il contesto attuale del mondo arabo-musulmano e si sottovaluta una forza che si imporrà nel futuro prossimo sullo scacchiere delle strategie politiche mondiali. Una tale chiave di lettura impone di tornare alle basi di una storia dell'Islam al femminile, alla sua realizzazione e alla sua evoluzione nel tempo. L'esempio della Tunisia ci sembra il più congruo e il più adatto: si riferisce all'unico paese del mondo arabo, ad avere dotato la sua società di un Codice dello Statuto della Donna (da ora CSP) già dal 1956, ad aver scelto la modernità nel rispetto dell'Islam e, *last but not least*, ad aver fatto sbocciare il gelsomino delle "Rivoluzioni arabe".

1. Il Corano e la Sunna, basi della giurisprudenza musulmana

Se ritorniamo al Corano e alla Sunna¹, capiamo quanto la donna musulmana deve all'Islam: il Libro Sacro assieme alla Tradizione del Profeta le hanno dato il "diritto di cittadinanza" e riconosciuto un posto importante nella famiglia perché è lei che "genera i figli maschi". Ella ha diritto all'eredità e dispone dei suoi beni senza l'autorizzazione del marito. Quando le sue qualità intellettuali glielo permettono, ella gode di un ruolo importante negli affari pubblici. Ma dopo la morte del Profeta e dei primi Califfi, sembra che, codificando i precetti coranici e la Sunna, i giuristi abbiano perso di vista certi principi cari all'Islam primitivo, erigendo le idee e le leggi in veri pregiudizi. La lettera uccise lo spirito.

L'Islam non è all'origine della sorte spesso miserabile della donna musulmana. Gli unici da incriminare sono le popolazioni stesse e soprattutto i dottori della legge che si sono allontanati dalle questioni generali per entrare nel dedalo delle dispute didattiche, scordandosi dell'ineluttabilità (più che possibilità) dell'evoluzione della società, prevista dal Corano stesso che riconosce la necessità di adattare la legislazione alle circostanze e al contesto. Hanno preferito trincerarsi dietro al divieto di ogni nuova interpretazione della Legge (*Ijtihad*²), lanciato nel XI secolo. Così tutte le garanzie dei diritti della donna furono poco a poco trascurate, poi affondarono nell'oblio. Se si aggiunge l'ignoranza della maggioranza delle donne, non si può certo aspettare da loro una presa di coscienza dei loro diritti. Durante il XII secolo, allarmato dal degrado della situazione, Averroè³ riteneva la povertà e la decadenza del mondo islamico come conseguenze naturali della condizione inferiore della donna "considerata come un animale domestico e non partecipa all'arricchimento materiale e spirituale del paese". Questo filosofo non è stato l'unico a deplorare questo stato, altri dopo di lui hanno tentato di agire in favore

¹ La Sunna (o Tradizione) è l'insieme dei detti, fatti e gesti del Profeta Muhammad.

² Letteralmente, il termine arabo *Ijtihad* significa "sforzo". In teologia, si tratta dello "sforzo di riflessione" che i giuristi musulmani (dove il loro nome *Mujtahidun*) intraprendono per interpretare i testi fondatori dell'Islam sia per dedurre una prescrizione o una legge, sia per dare un parere giuridico per una azione o un atto non previsti dai testi referenti.

³ Nome latinizzato d'Ibn Rushd, celeberrimo filosofo andaluso (1126 - 1198).

dell'emancipazione delle donne, ma nessun tentativo ha avuto un esito positivo. Il mondo musulmano aspetterà la fine del XIX secolo quando il movimento riformista dei "salafia"¹ (con a capo i sheikh egiziani Giamal Eddin al-Afgani e Mohamed Abdu), getterà le basi di una riforma dell'Islam, risalendo alle fonti, cioè al Corano, alla Sunna, richiamandosi all'*Ijtihad* e respingendo tutte le *bidaa* ossia le innovazioni biasimevoli.

1.1. Il diritto musulmano può evolvere?

Prima di studiare il riformismo e le sue conseguenze sull'emancipazione della donna, è indispensabile esaminare se il diritto musulmano e lo statuto personale (chiamato "statuto coranico") possono evolvere e essere riformati.

Nell'Islam, ogni legge è di essenza divina poiché essa trova la sua fonte nel Corano, opera di Dio. L'ortodossia musulmana non ammette altro legislatore che Dio. I dottori di legge – i *Mujtahidun*, i *mufti*² – non fanno che interpretarla o dare delle consultazioni giuridiche (*fatwa*³). Tuttavia, non tutti gli elementi costitutivi della legislazione islamica hanno un carattere divino immutabile. La *Sunna*, l'*Ijmā'*⁴, il *Qiyās*⁵ rilevano dal concetto umano e possono dunque variare secondo le circostanze del luogo e del tempo. Ciò spiega le differenti tendenze delle quattro scuole ortodosse⁶. Conviene dunque distinguere nelle prescrizioni della legge musulmana, tra quelle che hanno un carattere immutabile e permanente – tale il dogma dell'Unicità di

¹ Più esattamente "Es salaf es-Salih" (letteralmente la "pia generazione": i compagni del Profeta, i loro discepoli e i discepoli di questi ultimi) ai quali si riferiscono i "salafiti" contemporanei.

² Il "Mufti" è un'autorità religiosa nell'Islam perchè è un giurisperito che per la sua formazione teologica superiore e la sua buona fama, è autorizzato ad emettere le "fatwa" dopo aver praticato un "ijtihād".

³ Responso giuridico fornito a un giudice musulmano (Qadi) da un giurisperito circa una fattispecie astratta, che sia basata sul disposto della *sharī'a* e le modalità per applicarne il disposto.

⁴ Assenso della comunità (ristretta generalmente agli *Ulema* o dotti in materia di religione), *consensus omnium*.

⁵ Deduzione analogica.

⁶ Malekita, anefita, sciafeita e anbalita.

Dio¹ – e quelle che, emanate per date circostanze, possono essere modificate o abrogate, come lo statuto personale al quale si conferisce abusivamente un carattere religioso allorché, per la sua stessa essenza, è specificamente civile. Nel diritto musulmano puro, il matrimonio, per esempio, è un atto “consensuale”. Il *Qadi* non interviene per celebrare il matrimonio e convalidare il contratto, ma per constatare l’esistenza dei cinque elementi costitutivi². Questo dimostra che nel diritto musulmano, in caso di necessità, l’esistenza di un “elemento civile” autorizza la sua modifica. Certi paesi musulmani, come vedremo, hanno tenuto conto di questo principio per promulgare i codici che regolamentano lo statuto personale, nell’interesse del pubblico e in conformità alle esigenze del tempo.

C’è un altro punto da chiarire: chi detiene il potere legislativo nell’Islam?

Secondo la dottrina pura, questo potere appartiene solo a Dio che ha dettato le sue volontà agli uomini rivelando il Corano a Muhammad³. Il Corano e la Sunna costituiscono con l’*Ijma’* e il *Qiyas*, le quattro fonti della Legge. Nel passato, teoricamente il Califfo non disponeva del potere legislativo essendo solo incaricato di fare applicare e rispettare la Legge. I grandi giureconsulti fondatori dei quattro riti musulmani non hanno legiferato, hanno solo interpretato la Legge, il che spiega l’appellativo di *Mujtahidin*. Infatti, dal XI secolo, i loro predecessori hanno chiuso la porta dell’*Ijtihad* e stabilito che chiunque non si adegui, sarà considerato come eretico. Da allora, i *Mufti* hanno preso il posto dei *Mujtahidin* e emesso solo delle *fatwa*.

Durante circa otto secoli, la vita quotidiana dei Musulmani, tutta imbevuta di spirito religioso, rimane paralizzata; nessuna evoluzione sembra ormai possibile. L’ordine stabilito ha già raggiunto la perfezione agli occhi dei teorici, più preoccupati dai principi dottrinali che dalle realtà pratiche della vita. Ancora oggi, certi paesi musulmani non osano – o non vogliono – adottare un modo di vita conforme alle

¹ «Di’: lui è il Dio unico, il Dio Eterno; che non ha generato e non è stato generato, che non ha uguale» (Corano, sura 112, versetti 1-4).

² La domanda (o formula), la dote, i testimoni, i congiunti e il tutore matrimoniale (*uuli*).

³ Dal 622, data dell’Egira, fino alla morte di Muhammad (632) si situa l’epoca legislativa per eccellenza dell’Islam.

esigenze del mondo moderno per non trasgredire i cosiddetti imperativi religiosi.

1.2. Il movimento riformista del XIX secolo

Il movimento riformista del XIX secolo ha contribuito all'evoluzione della donna musulmana risalendo alle fonti dell'Islam per riformarlo, restituirgli la sua infallibilità messa in causa dagli errori dei Dottori di legge e dalle Tradizioni, dimostrare che il Corano non è ostile al progresso e permettere ai paesi musulmani di adattarsi alla modernità. Malgrado il loro scarso fervore riguardo all'evoluzione femminile, i promotori di questo movimento sono riusciti a scuotere il vecchio apparato legislativo, edificato durante secoli da giuristi che hanno perso di vista il vero senso del Messaggio coranico. Hanno predicato un Islam conforme al Corano e rifiutato di sottomettersi ciecamente al principio dell'autorità, posizione responsabile, a loro parere, dell'immobilismo della religione. Per convincere i popoli musulmani ad integrarsi nel mondo moderno, si sono basati sul Libro Sacro spiegandone lo spirito favorevole all'evoluzione. Da quel momento in poi la via sarà aperta per le generazioni future che tenteranno di mettere questi principi in pratica.

1.3. Mustafa Kemal Atatürk e la donna musulmana

Di certo, il movimento riformista ha avuto un ruolo determinante, sul piano religioso e giuridico, nel preparare gli spiriti ad un rinnovamento dei costumi. Eppure, si dovrà attendere la fine della prima Guerra Mondiale e la caduta dell'Impero Ottomano per assistere ad un inizio di promozione della donna nella scala sociale grazie a più fattori di cui:

- la guerra e i rivolgimenti sociali che ha provocato,
- i progressi dell'industrializzazione che, a volte, ha costretto la donna a lasciare casa sua per lavorare spesso in contatto con gli uomini;
- tutti i mezzi messi a disposizione dall'informazione e dalla propaganda (radio, cinema, stampa) che hanno influenzato i modi di vita, soprattutto nelle città;
- infine, lo sviluppo dell'istruzione che ha aperto la porta all'emancipazione della donna e costituito la base della sua evoluzione pro-

curandole gli strumenti per migliorare la sua vita in famiglia e in società.

L'esame dell'evoluzione della donna musulmana non regge se non si tiene conto della rivoluzione del turco Mustafa Kemal Atatürk. Avendo affrontato il problema abbastanza tardi nel tempo, la Turchia ha trovato una soluzione radicale quando il suo leader, nel 1926, ha adottato il codice svizzero per stabilire la parità fra maschi e femmine e liberare le donne da tutti gli ostacoli sociali e giuridici. Separando l'Islam dallo Stato – cioè lo Spirituale dal Temporale – e abolendo lo statuto coranico, è riuscito ad associare la donna all'opera intrapresa per rimettere in piedi il paese e a permetterle di trovare posto nella società moderna diventando l'uguale dell'uomo. La Turchia è riuscita a continuare per decenni su questa strada, perciò ha contribuito all'evoluzione dell'Islam e all'adattamento della religione alla Modernità. Anche se l'opera del Padre dei Turchi (il significato del nome "Atatürk" datogli dall'Assemblea nel 1934) resiste tuttora e se il principio di laicità sembra saldamente ancorato, la sacrosanta distinzione tra religione e Stato non è riuscita a bloccare il ritorno di un discorso religioso che si esprime e dilaga nell'area pubblica e sociale perché è rinforzato dalla presenza dell'islamismo a capo del governo. Si tratta di un rinnovamento islamico effettivo senza tuttavia ledere le conquiste di Mustapha Kemal, ma che la dice lunga sull'avanzata dell'integralismo su scala mondiale. La situazione della Turchia di oggi ci obbliga comunque ad alcune riflessioni: la storia dimostra che Kemal Atatürk ha risolto il problema solo a livello di Stato, nel senso che la separazione fra Stato e Islam non genera assolutamente una separazione fra Stato e società, poiché «contrariamente a una rappresentazione riduttiva, la relazione fra religione e società non si riduce a un faccia a faccia fra il politico e il religioso. La relazione è triangolare e, accanto allo Stato e alla religione, c'è la società che si chiama oggi civile»¹. Se la Turchia degli Anni Venti del secolo scorso ha rappresentato il crogiolo dell'Islam moderno, quella dell'inizio del XXI secolo c'informa sul suo divenire con i pericoli di un nuovo frangente storico. Basta poco per leggersi il futuro del riformismo musulmano e quello (cupò?) che riserva alla donna.

¹ Cfr. Rémond R., *Religion et société en Europe*.

Tornando a ripercorrere la storia, esaminiamo il caso della Tunisia che fa eccezione perché è il secondo paese dopo la Turchia in cui la donna è stata emancipata legalmente, per volontà del potere politico, l'unico paese musulmano dove la donna gode di uno Statuto del Codice Personale e, all'opposto di quanto succede nella maggior parte dei paesi arabo-musulmani, non è un'eterna minorene che dipende dalla responsabilità di un uomo: suo padre, suo marito, suo fratello anche se più giovane e pure suo figlio.

2. *La donna tunisina*

La Tunisia non ha atteso l'Indipendenza politica nel 1956 per iniziare e poi consacrare un sensibile miglioramento della condizione giuridica della donna. La donna tunisina non ha atteso il Presidente Bourguiba per evolvere. C'è da chiedersi dunque perché i tunisini hanno indugiato a riformare il loro codice dello statuto personale, tanto più che nulla impediva di farlo sotto il Protettorato francese. Alcuni attribuiscono tale carenza alla mancanza d'iniziativa da parte delle autorità competenti, degli *Ulema* nello specifico. In realtà, nell'ipotesi che questi ultimi avessero avuto coscienza dell'opportunità di una tale riforma, non avrebbero avuto abbastanza autorità per imporla. Il mantenersi delle istituzioni antiquate (per lo più contrarie allo spirito del Corano) è dovuto ovviamente alle mentalità retrograde degli ambienti tradizionalisti, poco disposti a rinunciare ad una legislazione che avvantaggia l'uomo a scapito della donna.

Un'altra ragione sembra aver presieduto al conservatorismo dei costumi. Siccome nel mondo musulmano il fondamento della società era la famiglia, conveniva preservare la cellula familiare, il clan, la tribù e tutta la società da qualsiasi contatto atto ad influenzarla o impoverirne le basi. La miglior difesa consiste dunque ad intrattenere il culto delle tradizioni, a mantenere un modo di vita conforme alla dottrina islamica. Ciò può avvenire solo attraverso e tramite il suo elemento femminile da mettere al riparo dei danni "dell'Infedele" che occupa il paese, della sua civiltà e di un certo modo di vita estraneo all'Islam. Per tali ragioni conviene tenere saldi gli usi e costumi locali per proteggere le madri di famiglia (esistenti e future) perché

hanno (avranno) il compito di allevare i figli e di farne dei buoni Musulmani.

2.1. *La donna tunisina sotto il Protettorato francese*

Settantacinque anni di presenza francese hanno avuto comunque un'influenza abbastanza profonda sulle abitudini tunisine soprattutto nelle città e presso la borghesia, essendo gli ambienti rurali più chiusi e meno in contatto con l'elemento europeo. L'esempio dell'Oriente arabo e particolarmente quello della Turchia¹ ha ugualmente aperto orizzonti nuovi ai Musulmani della Reggenza. Come nel caso dell'Egitto, anche in Tunisia un movimento femminista è venuto alla luce, ma a fare scalpore è stata l'opera del loro connazionale di Tahar El Haddad (1899-1935)² pubblicata nel 1930 – *La nostra donna nella religione e nella Società* – che ha provocato numerose controversie perché l'autore, favorevole all'evoluzione delle tradizionali, preconizzava per la donna l'istruzione e la sua liberazione “con l'aiuto di una migliore conoscenza del Corano”. La stampa, la radio e il teatro hanno sorretto e favorito questa campagna, ma il fattore determinante è stato senza dubbio lo sviluppo dell'istruzione riconosciuta ufficialmente come diritto per le ragazze nel 1908.

Le donne tunisine hanno preso parte allo sviluppo sociale del paese; già sotto il Protettorato francese, hanno fatto il loro ingresso nel mondo del lavoro. Nel gennaio del 1954, *l'Unione delle Donne della Tunisia* si trasforma nell'*Unione Nazionale delle Donne della Tunisia*, la quale, il 14 marzo 1956, chiede al presidente Bourguiba “di concedere l'uguaglianza dei diritti politici all'uomo e alla donna e di accettare la partecipazione delle donne alla gestione dei comuni”. Infine, una

¹ Provincia ottomana dal 1574, la “Tunisia” è rimasta una reggenza dell'Impero Ottomano e fino all'Indipendenza dal Protettorato francese nel 1956.

² Prima affiliato al partito desturiano, tentò, senza successo, di fondare un partito politico-religioso modernista antiwahabita. Avendo perso l'appoggio dei suoi vecchi amici del Destour, il suo libro fu condannato dagli *Ulema* della Zituna e la sua carica di notaio fu ritirata. Tuttavia, le sue teorie sull'evoluzione della donna trovarono partigiani tra i giovani intellettuali e il teatro arabo tunisino se ne ispirò. La profanazione della sua tomba (2 maggio 2012) è un atto emblematico della campagna denigratoria e infamante contro la sua memoria e le sue idee di avanguardia in atto col crescere delle critiche degli integralisti e delle manifestazioni dei salafiti (violenti ma “perdonati”).

delegazione femminile tunisina si reca al Congresso della Federazione Internazionale delle Donne tenutosi a Pechino dal 24 aprile al 1° maggio 1956.

Istruzione, promozione sociale, sono altrettanto fattori favorevoli ad un'evoluzione dei costumi. Infatti ben prima del 1956, si può constatare che il diritto del *gebr*¹ è in netta regressione e numerosi fidanzati si frequentano prima del matrimonio. La poligamia è più rara e resta in uso in ambiente rurale. Ma il ripudio rimaneva ancora la piaga della società tunisina e l'uguaglianza tra i due sessi era ancora un miraggio.

2.2. *La donna di Habib Bourguiba*

Per accelerare un'evoluzione in cammino da anni, il Presidente Bourguiba "passò il Rubicone" facendo promulgare dal Governo tunisino, il 10 agosto 1956, un Codice dello Statuto Personale che «risponde ai bisogni di una società moderna e rispetta i principi tangibili del dogma musulmano»². Si tratta del testo fondatore della Tunisia moderna che concede alla donna diritti sconosciuti fino ad oggi nel resto del mondo arabo. Conviene, prima di tutto, studiare questo testo che, entrato in vigore il 1° gennaio 1957, permette alla donna tunisina di accedere più o meno ad una vita migliore, pur rispettando la religione e conformandosi alle norme della morale islamica. Ne daremo un'analisi succinta con alcune considerazioni sulle reazioni suscitate da questa riforma e sui risultati ottenuti fino ad oggi.

Secondo il nuovo codice, la famiglia viene riconosciuta quale fondamento della società e la coppia monogama diventa la base della famiglia perché la poligamia è soppressa; il poligamo è passibile di un anno di prigione e di un'ammenda. Il matrimonio può esistere solo tra credenti puberi (15 anni compiuti per la donna e 18 compiuti per l'uomo³) previa deroga su decisione del giudice. L'articolo 3 consacra l'emancipazione della donna perché il matrimonio non può aver luogo senza il consenso di quest'ultima. Il diritto del *gebr* è dun-

¹ Costrizione matrimoniale da parte del padre o del tutore che obbliga la ragazza a sposare uno che le è stato scelto.

² Oggetto del decreto beilicale siglato il 13 agosto 1956.

³ Il limite inferiore dell'età legale per sposarsi è stato uniformato a 18 anni per entrambi.

que soppresso, il che porta a limitare i diritti che del padre o del tutore. Il risposarsi dell'uomo con la donna da cui ha divorziato tre volte¹ è vietato. La *dote*, sempre necessaria per la validità del matrimonio, diventa simbolica.

Se possiede *beni proprii*, la donna non è obbligata a partecipare ai carichi della famiglia². Si tratta di una innovazione. Il marito non ha nessun potere sui beni della moglie che li amministra secondo il suo volere e piacimento. In caso d'incapacità, questo diritto è demandato a un suo tutore.

Per quanto riguarda i *diritti reciproci dei congiunti*, la legge precisa che la donna deve ubbidire al marito che è il capo famiglia.

Il *divorzio* non è più prerogativa esclusiva del marito. Il tribunale è l'unico abilitato a pronunciare la dissoluzione del matrimonio. Dal momento che il divorzio viene pronunciato dal giudice, i congiunti ritrovano la loro libertà, immediata per il marito e dopo un periodo di tre mesi per la donna.

Per non oltrepassare il quadro di questo studio, abbiamo limitato l'analisi di questo codice alle disposizioni essenziali che migliorano la condizione giuridica della donna tunisina e, di conseguenza, ne favoriscono l'evoluzione. Ormai, si può sperare in una maggiore stabilità della famiglia tunisina. Non esistono più formula di anatemi³ che permettevano al marito di ripudiare sua moglie a suo piacere e secondo la sua fantasia. Se il divorzio gli offre ancora questa possibilità, la probabilità dei danni e degli interessi che saranno richiesti dal giudice lo farà riflettere prima di attuare il suo desiderio.

Com'era prevedibile, questa riforma definita "rivoluzionaria" che nel 1956 ha stupito Oriente e Occidente, ha scatenato in Tunisia rea-

¹ Trattasi di una innovazione importante. Questa pratica era corrente nel passato. Conosciuta sotto il nome di ripudio triplo, vige ancora in tanti paesi musulmani.

² Con le modifiche del 1992 e del 1997, la donna diventa uguale e compagna del marito: non gli deve più ubbidienza, ma viene chiamata, in funzione dei suoi redditi, a partecipare alle spese della famiglia.

³ Si tratta del "li'ân", la formula di anatema che, nel diritto musulmano, dà al marito la possibilità di accusare la moglie di adulterio, senza presentarne le prove giuridiche e senza esporsi alla penalità prevista per una tale accusa e di respingere la paternità d'un figlio nato dalla moglie. In realtà questa pratica consiste in un ripudio vero e proprio che la donna subisce senza opporsi e senza chiedere i suoi diritti.

zioni e prese di posizione sul piano sociale e politico, ma ha soprattutto incontrato l'opposizione dei ceti tradizionali della società. Numerosi *qadi* o giudici religiosi hanno dato le dimissioni dalle loro cariche e tredici membri del *Tribunale Superiore della Sharī'a* hanno pubblicato una *fatwa* mettendo in risalto l'incompatibilità di certi articoli del nuovo codice con il Corano, soprattutto per quanto riguarda il divieto della poligamia, il ripudio e certe disposizioni successorie. La borghesia, ugualmente, non ha apprezzato il tono col quale Habib Bourguiba, Presidente della giovane Repubblica, ha messo in ridicolo la *sharī'a* dichiarando che si trattava di una organizzazione marcia, mantenuta dal Protettorato, mentre ha reso omaggio alla Francia per aver sempre rispettato le istituzioni religiose del paese. Ma il popolo in generale e i giovani in modo particolare hanno apprezzato la sua iniziativa. Presto, l'emancipazione della donna tunisina si è confermata e radicata grazie all'evoluzione delle masse e in ragione del miglioramento dello standard di vita.

L'esperienza tunisina merita attenzione in quanto sforzo fatto per adattare una società musulmana alle esigenze dei tempi moderni senza considerare la *sharī'a* come fonte del diritto, il che rappresenta l'originalità della Tunisia rispetto al contesto arabo-musulmano. Le leggi tunisine sono veramente in anticipo e sono realmente applicate. I giudici della nuova generazione non esitano ad applicare i diritti femminili iscritti nel Codice. Sempre di più ci sono avvocatessse e giudici donne, fatto apprezzabile che aiuta molto le querelanti. Nonostante una loro conoscenza quasi inesistente della legge, la maggior parte delle donne ha una coscienza istintiva dei diritti particolarmente nei ceti modesti della società: anzi, a volte certe esagerano nell'altro senso. Si ribellano di fronte a certe ingiustizie di cui sono vittime e non esitano a rivolgersi alle istituzioni di tutela perché hanno sentito parlare alla radio o alla televisione di questa nozione di uguaglianza fra i sessi.

Per quanto riguarda il divorzio e la tutela dei figli, i problemi importanti sono legalmente superati. Tre decenni fa, una madre anche irreprensibile era privata della tutela dei figli se veniva riconosciuta colpevole di relazioni extra-coniugali. Oggigiorno, il caso non viene punito e la donna mantiene la tutela perché il giudice fa la distinzione tra adulterio e tutela. Il padre non ha più il diritto di disporre del-

le figlie minorenni come di un bene e sequestrarle in Tunisia confiscando loro il passaporto. Era il problema ricorrente delle figlie dei divorziati che vivono all'estero con le madri. Adesso, anche la minorenni può appellarsi al giudice che imporrà al padre recalcitrante di restituirle il passaporto.

2.3. Panorama della condizione della donna tunisina alla vigilia della Rivoluzione del 2011

Facendo il bilancio di mezzo secolo d'indipendenza, notiamo che uno dei risultati dell'intenso inurbamento e della femminizzazione della mano d'opera è l'ingresso della donna nel cuore dell'arena pubblica. Un'altra caratteristica positiva è la riduzione della disparità della scolarizzazione fra maschi e femmine anche a livello universitario dove in certi settori, il numero delle ragazze è ben superiore. Tale fatto dimostra che le famiglie hanno percepito l'importanza dell'educazione per i due sessi, idea condivisa dai protagonisti stessi che vogliono studiare, poi trovare lavoro prima di sposarsi con partner non imposti dalle famiglie ma scelti liberamente. Da questi cambiamenti sociali profondi ne scaturiscono altri, relativi al modello tradizionale della famiglia araba. I matrimoni tardivi e il calo evidente della fertilità (cittadina o contadina, la donna non è più una macchina per produrre bambini: conosce la contraccezione e ne fa uso liberamente e gratuitamente) riducono il numero medio dei componenti del nucleo familiare, diventato conforme a quello occidentale. Questo nuovo modello della famiglia si è imposto – ovviamente a ritmi diversi – anche nel mondo contadino in seguito al declino dell'economia agraria e ad una presa di coscienza incoraggiata da una politica governativa di sensibilizzazione. Le donne ne hanno tratto più potere perché sono più coscienti e più convinte del loro ruolo in seno alla famiglia e sempre più partecipi nella gestione economica della casa. Superando i compromessi fatti o subiti nel passato con leggi e tradizioni ataviche di una società patriarcale, sono riuscite a creare un equilibrio proprio in cui coabitano modi antichi e modi moderni e in cui la modernità è assorbita dalla quotidianità. Grazie alle associazioni femminili e giovanili presenti anche nel mondo rurale, grazie alla classe intellettuale modernista convinta della necessità del progresso ma grazie soprattutto al "femminismo di Stato"

messo in atto dal Presidente Bourguiba e dai suoi uomini al governo, la donna tunisina ha preso in mano il suo destino e le famiglie hanno ammesso il carattere inconsistente e incostante del modello tradizionale. Lo sviluppo della libertà e dell'autonomia individuale all'interno della famiglia ha costituito un vero motore di cambiamento per la società, facendo progredire il processo di trasformazioni sociali nel quadro giuridico per quanto riguarda la condizione femminile, perno essenziale dello sviluppo. La Tunisia ha lasciato il gruppo degli altri paesi arabo-musulmani rimasti legati all'autorità patriarcale, perpetuamente legittimata da norme religiose e da continui riferimenti alle tradizioni. La sua è stata proprio una scelta sincera e non un simbolismo politico o retorico al fine di proiettare un'immagine progressista sulla scena internazionale.

Una tale evoluzione che doveva condurre naturalmente l'opinione pubblica ad una rimessa in questione della base ideologica del potere dello Stato, non ha favorito, ahimé!, il miglioramento atteso del sistema politico guidato da una teoria patriarcale (o almeno paternalista) del potere. È così che la Tunisia è scesa dal treno della maturità e della democrazia. L'ultimo decennio di Ben Ali è stato più dannoso per la condizione femminile perché caratterizzato da un progressivo restringersi della situazione politica e dalla ricerca di legittimità da parte di un potere che, con la scusa di recuperare il discorso degli islamisti, è stato pronto a cedere sui diritti delle donne al fine d'intracciare un Islam politico penetrante. La gravità della situazione non è stata recepita da una maggioranza, convinta della solidità giuridica e "dell'eternità" del CSP ricordato ad ogni occasione dalla propaganda di un Ben Ali che pretendeva di attribuirsi la paternità.

Bisogna riconoscere che le generazioni che hanno vissuto l'Indipendenza o che le sono succedute hanno dedicato la loro vita a combattere la discriminazione e il sessismo, e militato per permettere alle figlie di vivere nella dignità e la libertà, d'istruirsi per partecipare alla vita attiva, di godere dei loro beni personali, di scegliere i propri coniugi, di rifiutare la sottomissione e la schiavitù. Con l'inizio del nuovo millennio queste loro figlie e le loro nipoti hanno ripreso la fiaccola per continuare la lotta per salvaguardare i propri valori. Sono loro che hanno realizzato, poi steso sull'*avenue Bourguiba*, quel

dipinto variegato, profumato di gelsomino ed echeggiante di un urlo – *Dégage!* – capace di strappare il drappo cupo della tirannia. Accanto ai loro uomini (padri, fratelli, mariti, compagni, figli, vicini o solo ignoti), hanno partecipato attivamente ai giorni di gloria che sono stati quelli della rivoluzione del 14 gennaio 2011. Per rispetto e con discrezione, lasciamo loro l'onore di rivivere il "loro" ricordo e la "loro" rivoluzione di cui tanti vogliono appropriarsi indebitamente. Il compito della Storia consiste ad analizzarne il "dopo".

Ripercorrere la storia passata dell'Islam è stato necessario per comprendere l'Islam contemporaneo. Il confronto con la storia della modernità in generale permette di evidenziare le capacità della religione di aderire a questa modernità nel suo significato intellettuale e spirituale, nonché di ristabilire la verità di fronte a ciò che è solo pregiudizio e giudizio di valore. Partendo dall'esempio della donna tunisina e dalla sua situazione giuridica per certi aspetti ancora problematica, si vuole riflettere sull'Islam e il suo rapporto con la modernità.

Più che in qualsiasi altro momento della storia contemporanea, l'esperienza storica del nostro tempo dimostra che lo Stato, per quanto egemonico sia, è ampiamente superato dall'autorità della tradizione e della cultura teologica in seno alla società. Per uscire da questo tunnel, i paesi musulmani hanno bisogno di secolarizzazione. Ma come si sa, la secolarizzazione si compie mediante una ristrutturazione sociale, per darsi dei sostegni all'interno della società, ma anche mediante le idee che generano nuovi *traghettatori*. I buoni traghettatori saranno coloro che avranno trovato il collegamento fra i valori universalizzanti della modernità, da un lato, e l'Islam nella sua espressione anzitutto religiosa e poi culturale, dall'altro. Ciò spetta agli *amministratori del sacro* che dovranno così fondare teologicamente il nuovo statuto dell'uomo nel quadro della nuova filosofia della libertà, distinguendo la fede musulmana dalla sua espressione medievale.

L'Islam deve dare una risposta convincente alla situazione odierna. Per risposta convincente, intendo una laicità realizzata all'interno dell'esperienza storica dell'Islam, istituita sulla base di una vera rivoluzione critica che oltrepassi il fittizio e "il preso a prestito" che han-

no dominato finora. Perché, se esiste una capacità o un'incapacità a integrarsi nella modernità, esse non sono causate dalla sua essenza, ma dalla sua storia e, in questo caso, sono quindi relative e non assolute. Purtroppo, la *shari'a* islamica, nel modo in cui si presenta tuttora, è una consacrazione dello statuto dell'uomo dell'epoca medievale: un uomo completamente alienato da ciò che la teologia ha stabilito come "diritti di Dio". Per superare il problema, occorre uno sforzo su se stessi che vada oltre ogni forma di *fai da te*, perché «i diritti dell'uomo non sono semplici istanze morali, ma esigenze di diritto (...) e un sistema giuridico può tenere conto in modo duraturo di questa funzione di garanzia assicurata dal diritto solo se esso stesso è fondato su un'immagine dell'uomo che attinge il suo carattere obbligatorio in un'esigenza di moralità che sfugge a ogni confisca»¹. Questa verità suppone un grande confronto fra religione istituita e volontà di "uscire dalla minore età".

Si può affermare che questa tensione è una realtà latente nello spazio musulmano contemporaneo e che solo il grande filosofo pakistano, Mohamed Iqbal, ha evidenziato con forza nelle sue conferenze tenute fra il 1928 e il 1932 quando ha espresso la seguente idea: «Nell'Islam, la profezia raggiunge la sua perfezione scoprendo la necessità della propria abolizione, il che implica la sottile comprensione che la vita non può essere mantenuta per sempre al guinzaglio e che, per pervenire a una piena coscienza di sé, l'uomo deve essere finalmente lasciato alle proprie risorse»².

3. *La Rivoluzione del 2011*

Dopo il 14 gennaio 2011, la società tunisina ha cominciato a vivere in un'atmosfera di fermento e di confusione che poteva portarla dritta a tutti gli eccessi più che animarla di tanta speranza. Desiderio di dignità, di orgoglio nazionale espresso nella presenza massiccia della bandiera nelle manifestazioni, di cambiamenti positivi, sogni di libertà e di democrazia che solo una libertà guadagnata a caro prezzo rende possibili. La nazione ha acquisito la forza della sua gioventù

¹ Böckle F. - Höver G., "Droits de l'homme, dignité humaine".

² Iqbal M., *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*.

maturata in pochi giorni per saltare sul treno delle riforme e invadere l'officina dove verrà creata e poi collaudata la nuova Repubblica. C'erano tanta speranza e tante promesse negli occhi ancora umidi e nei cuori ancora insanguinati per le decine di giovani morti di chi si è giurato «Mai più come prima!». Nell'ebbrezza della parola ritrovata, tutti si sono impegnati nella lotta politica e democratica. Perciò si è aperta la porta a tutti coloro che volevano parteciparvi. Tra di loro anche gli integralisti, "vittime di Ben Ali". Pure loro hanno partecipato al cambiamento del panorama post rivoluzionario tunisino.

3.1. *I primi riscontri dopo la Rivoluzione*

Se una strada è stata percorsa, il cammino è ancora lungo e costellato di tante insidie. L'aspirazione alla democrazia, il fermento rivoluzionario contro qualsiasi regime autoritario e corrotto sono momenti propizi a rimettere in questione i fondamenti della società. Nessuno ne può predire l'avvenire. Dal 14 gennaio del 2011, il percorso, senza possibilità di ritorno dei tunisini, è stato notevole. I cambiamenti avvenuti sono incommensurabili: partenza¹ di un dittatore e della sua mafia, liberalizzazione della vita politica e associativa, della stampa e di internet, organizzazione delle prime elezioni libere e trasparenti... tante realizzazioni che nessuno non avrebbe mai immaginato qualche mese prima. Con un processo eccezionale di maturità e di responsabilità, il popolo tunisino si è rivelato patriota, generoso e solidale, tanto con i più poveri quanto con i vicini libici, stremati per una guerra civile lunga e mortale. Ma le resistenze al cambiamento sono molteplici e potenti; i gruppi di pressione legati al vecchio regime rifiutano di cedere il loro potere, i vantaggi materiali che ne ricavano erano sostanziali. Un cambiamento effettivo e profondo può attuarsi solo nel tempo; la rottura con l'ordine passato, con i suoi uomini e con i suoi metodi non è totalmente realizzata. E il popolo tunisino ha difficoltà a capire che la giustizia transitoria non possa

¹ Accompagnando la famiglia all'aeroporto, Ben Ali ha voluto soddisfare il desiderio del figlio di 6 anni e salire sull'aereo che portava moglie e figli in Arabia Saudita. Ha deciso di fare il viaggio andata-ritorno senza dover avvisare nessuno: partire di nascosto per fatti privati e assentarsi per giorni dal paese era usuale per lui. Si tratta dunque di una "partenza" improvvisa e non una fuga, un commiato, una abdicazione o un allontanamento. Ben Ali non ha neanche risposto all'ordine "Dégage!" urlato da milioni di tunisini quel giorno lì. È stato un puro caso!

ancora determinare quel che è successo a tutti i livelli – politico, giuridico e di sicurezza – e che la nuova repubblica non riesca a dotarsi di istituzioni e di contro-poteri che la tutelino da possibili deviazioni. Ma una tale giustizia transitoria deve *in primis* avere una vocazione pedagogica; non deve in nessun caso assecondare il terrore o il rancore; deve permettere alla collettività di elaborare il lutto delle turpitudini del passato e di costruire l'avvenire in tutta sicurezza. L'eredità è pesante in termini di cattiva *governance* e di disprezzo della dignità umana e dei valori universali, ma i fattori che hanno scatenato la rivolta e costretto il dittatore a non tornare, sono la disoccupazione e l'inadeguatezza dei prodotti dell'educazione e della formazione ai bisogni della società in capitale umano. Da più di un anno, queste ragioni non trovano neanche un inizio di risposta. La disoccupazione è esplosa, l'insicurezza è ricorrente e l'investimento è fermo. Leggendo le statistiche finalmente liberate dall'omertà, scopriamo la profondità dello smarrimento sociale, della povertà e dell'esclusione. Certe pratiche mafiose ritornano e si sviluppano a un ritmo serrato, con spavalderia e con modi e metodi più arroganti da parte di persone che vogliono impadronirsi di tutto (potere e ricchezze) in un periodo dove reggono favoritismo e nepotismo in un contesto che ha sospeso le leggi. Benedetto sia Tommaso di Lampedusa che ha capito le leggi del cambiamento!

Cosa si vede nella società tunisina oggi? Cosa turba di più nella fisionomia della gente in strada? Guardandosi intorno e parlando con giovani e adulti, si nota una tendenza generale all'adeguarsi "all'aria del tempo": la società sembra sempre di più conservatrice e puritana suo malgrado, al fine di evitare problemi; si adatta e si conforma a un nuovo stampo che non richiama per niente neanche quello tradizionale dei loro genitori e dei loro nonni. Se in città, le donne esitano a portare gonne o vestiti corti, nei paesini e nelle campagne colpisce quanto il velo (se non il *niqab* o velo integrale) sia di rigore. Ma le figlie della Eva mediterranea hanno perso la voglia di sfoggiare la loro sensualità e di assumere la loro femminilità? Hanno vergogna di essere belle? Si sono scordate delle loro madri (e talvolta nonne) che portavano le mini (e anche micro) gonne durante gli anni '60 e '70 del secolo scorso, quando i loro uomini che andavano in moschea e quel-

li che frequentavano i bar, si ritrovavano dopo, in famiglia o in società, senza problemi in tutta amicizia e fratellanza?

Come spiegare tali cambiamenti comportamentali? Se per certe persone il timore o peggio la paura dell'aggressione psicologica, verbale e anche fisica sono all'origine di tale condotta, per tante altre si tratta di ragioni più profonde e inconsce anche se vengono presentate come vero adempimento d'obbligo, frutto di "libera scelta" e di "ritorno sulla via giusta". Nella Tunisia del dopo rivoluzione, c'è stato un cambiamento rapido, soprattutto all'Università: le ragazze sono passate dai pantaloni a vita bassa e stretti al *niqab*. A ben riflettere, questo fenomeno di massa si può collegare a ciò che si osserva nella società, un po' dappertutto nel mondo: tanta agitazione da parte di coloro che non vogliono passare inosservati e che s'inventano segni molto visibili, a volte appariscenti, per essere visti o per esprimere segni di adesione. Si rivela perfino come forma di trasgressione. Portare il velo può essere letto con questa lente: uscire dalla norma sociale per farsi vedere e soprattutto per distinguersi dagli altri. Col velo integrale si tratta di nascondersi completamente, ma in realtà si giunge ad evitare assolutamente di non essere notate e di passare inosservate. La nudità è diventata banale, ma il *niqab* è lo scoop originale. Sembra un richiamo, ma in realtà è una rivendicazione, una provocazione dell'indifferenza, una conferma che la donna è un oggetto sessuale: l'esibizione dei segni vistosi della sua credenza funziona come l'esibizione delle sue pratiche sessuali. Questo modo di nascondersi completamente, pur girando dappertutto in tutta libertà e scioltezza, diventa un insulto all'uomo stesso che viene trattato, direttamente, come un animale in calore ogni volta che vede la femmina.

Un fatto è certo: da mesi, indossare il *niqab* scatena le passioni nella società tunisina. I pareri sono divisi tra quelli che lo considerano come una libertà individuale che rientra nel quadro della libertà del vestire, e quelli che lo rifiutano totalmente, convinti che si tratta di un oltraggio alla vita in società, nella misura in cui rompe il contatto e la comunicazione tra colei che lo porta e gli altri membri della collettività. Nel Corano la parola *niqab* appare solo una volta in un appello che richiama il divieto di portarlo durante il pellegrinaggio. Si tratta di una intrusione, ma soprattutto di una perdita di libertà, della scelta

di un passaggio consumato all'integralismo più oltranzista: quello dei salafiti, partigiani nella guerra santa. Lontani dalla scena pubblica e politica della Tunisia, questi ultimi hanno fatto il loro ingresso in grande pompa dopo la rivoluzione di cui si sono appropriati, reputandosi i primi artigiani e i futuri guardiani. Appartengono di diritto al panorama post rivoluzionario. Anzi lo popolano e lo offuscano in attesa di passare oltre, di realizzare il loro sacro programma e conquistare il mondo intero per diffondere l'Islam, unica religione che guiderà tutti i popoli sulla terra. Tutti i mezzi saranno idonei e leciti per realizzare un disegno divino, bloccato con la fine delle conquiste musulmane durante il Medioevo e l'allontanamento dei Musulmani dalla retta via.

3.2. Gli intrusi "vincitori della Rivoluzione": rivincita democratica o vendetta del branco?

Assetata di democrazia e convinta della parità dei diritti, la Tunisia post rivoluzionaria ha scelto di farne una linea di condotta. Con l'amnistia generale ha permesso a tutti i condannati politici (imprigionati o in esilio) di beneficiarne e a tutte le organizzazioni e le opinioni politiche il diritto di esprimersi e di creare partiti. Concretamente, la rivoluzione tunisina ha stravolto l'agenda politica dei movimenti islamisti di cui alcuni (il partito storico integralista Ennahdha che non è più al bando) non hanno esitato all'inizio a adottare un profilo politicamente corretto, mettendo in avanti rivendicazioni di democrazia e di diritti dell'uomo, spostando nel tempo l'ordine morale e religioso. Si sono presentati in veste democratica richiamandosi al CSP, annunciando che non intendono rimettere in questione lo statuto delle donne, né rimettere in causa il modello di società tunisino. Pur rivelandosi contrari, per principio religioso, a riconoscere alle donne gli stessi diritti attribuiti agli uomini, non è sembrato loro il momento di portare il discorso sull'applicazione della legge islamica: era più importante garantire elezioni trasparenti ed eque. Hanno giocato sui loro temi di battaglia (come "l'identità"), imprigionando la Tunisia nella sua eredità arabo-musulmana, certo importante ma non unica. Hanno rafforzato la loro legittimità con la "vittimizzazione" legata ai soprusi di un potere di cui nessuno nella società è responsabile, e attizzato l'odio con l'amalgama cosciente tra

libertà di coscienza e rigetto dell'Islam, tra laicità e ateismo. In realtà non hanno mai esposto neanche le linee generali di un vero programma politico, economico o sociale (programma mai esistito). Si sono lanciati in azioni propagandiste con le quali sono stati costantemente presenti sulla scena politica, soprattutto presso i loro elettori potenziali, senza mai perdere occasione di aprire il dibattito sulla *sharī'a* e sull'importanza della sua applicazione in una società musulmana, quale è e rimarrà la società tunisina. Non hanno mai nascosto che i loro referenti politici attingono nella/alla religione musulmana. Dall'inizio si sapeva che Ennahdha non è da considerare solamente un partito politico, ma ci si è limitati a "credere" alle sue tiepide promesse di non intromettere la religione nella politica. Non c'è stato imbroglio, ma solo rispetto (a senso unico) delle regole della democrazia. La presenza del partito integralista sullo scacchiere politico ha favorito l'esistenza di altri partiti islamisti più moderati o più radicali, ricorrenti alla stessa fonte specifica, che hanno trovato facilmente una base popolare misogina, dalle concezioni retrograde circa il posto delle donne nella società, capaci di frenare lo sviluppo di un'evoluzione della condizione femminile. Un pericolo preannunciato minaccia dunque i diritti delle donne e il loro statuto nella società. La sua gravità non è stata valutata come si deve: il governo transitorio e la società civile e politica hanno preferito la coerenza delle loro idee democratiche e mantenuto la fiducia nella maturità politica della società che si esprimerà nelle urne.

Ma chi legge i discorsi islamisti vi trova tre argomenti che ritornano ad ogni occasione: riguardano la questione della donna. Il primo sembra la strizzatina d'occhio all'intenzione dei moderati e dei modernisti da incantare e da assicurare con la promessa di rispettare il CSP. Ma gli altri due sono, come si vede, chiaramente carichi di ideologia religiosa.

– Il discorso islamista scivola verso un conservatorismo sociale, insistendo sull'importanza della cellula familiare, criticando il tasso anormalmente elevato del divorzio e del nubilato, l'Associazione tunisina della Donne democratiche (ATFD), il controllo delle nascite e l'interruzione volontaria delle gravidanze, liberamente praticati in Tunisia dalla fine degli anni '50 del secolo scorso.

– Sulla questione del velo, gli integralisti dimostrano tuttora di essere intransigenti. Durante la dittatura di Ben Ali, hanno creato una “cellula delle donne velate”, trasformata ben presto nell’associazione “Libertà e equità”, documentando le miserie subite dalle donne velate in un paese che, dal 1981, ha vietato di portare il velo con una circolare indirizzata dal Primo Ministero ai diversi ministeri. Nella pratica, questo divieto ha incontrato tanto lassismo soprattutto nelle istituzioni dell’educazione nazionale. Apparentemente la circolare non è stata ritirata, ma cancellata *de facto* dalla rivoluzione del 14 gennaio in quanto misura discriminatoria. Poi l’islamismo registra una seconda vittoria: durante la prima settimana di aprile 2011, il Ministero dell’Interno autorizza il rilascio di una carta d’identità nazionale alle donne velate, modificando l’articolo 6 del decreto n° 717 del 13 aprile 1993 che fissava le norme materiali e tecniche della carta d’identità nazionale. In un comunicato che ne spiega i motivi, il Ministero rinvia ai valori della rivoluzione volendo garantire il rispetto effettivo delle libertà pubbliche e individuali. Oggi per l’integralismo resta da vincere la battaglia del *niqab*. L’associazione “Libertà e equità” se ne occupa con forza. È dunque ancora presto per decidere se la Tunisia si orienterà definitivamente verso una “medio-orientalizzazione” o, peggio, una islamizzazione della società. Questi sono segni inquietanti che pesano sulle libertà individuali. Il gioco al quale si danno certe donne con il velo integrale che si sta diffondendo in Tunisia da qualche mese, non significa semplicemente vestirsi secondo la tradizione musulmana, ma limitare la visione e la lettura dell’Islam ad una unica uniforme. Una visione che rinuncia alla ragione, alla cultura e alla diversità che hanno costituito la ricchezza di tale religione.

3.3. *La rivoluzione tunisina ha voce di donna*

La partecipazione in prima linea delle donne alla rivoluzione dimostra quanto l’elemento femminile sia presente e attivo nelle società: si sono imposte a tutti i livelli come attrici essenziali nella rivoluzione, non solo nelle strade e nelle piazze ma anche sulle reti sociali, nell’ambito delle associazioni civili, nei sindacati e nei partiti politici. Che sia nelle città o nelle campagne, le donne sono state in prima linea per dimostrare, parlare a viso scoperto, riflettere e agire. Spesso sono ideatrici e realizzatrici delle grandi iniziative sociali per prepa-

rare la costruzione di un regime democratico. Non è certo una novità perché la loro azione, nata prima dell'indipendenza dal Protettorato francese, si è sviluppata in modo attivo negli ultimi cinquant'anni, nel quadro di movimenti femminili e femministi. Sensibili per natura ai primi segni del pericolo che s'intravede, sfidando tabù e stereotipi, hanno chiesto il cambiamento radicale nella politica e nella società del loro paese, libertà democratiche ma anche impiego, un'altra ripartizione delle ricchezze. Hanno denunciato la corruzione e chiesto la trasparenza e la giustizia sociale.

Le donne si sono espresse inoltre sul piano pubblico, hanno lanciato "l'appello del 23 gennaio 2011", una petizione in favore delle rivendicazioni femminili nel dopo-rivoluzione che ha raccolto migliaia di firme. Il testo richiede delle riforme istituzionali e politiche che rispondono alle aspirazioni delle donne e la separazione del politico e del religioso nella Costituzione. Pur convinte della necessità di aprire la scena nazionale a tutti i partiti, hanno manifestato riserve per quanto riguarda l'integrazione nel paesaggio politico di movimenti religiosi islamisti. Invece avrebbero dovuto esprimere, in modo chiaro, la loro paura per la minaccia dell'islamizzazione della società rappresentata dall'ingresso degli integralisti sulla scena politica, grazie al gioco democratico appena avviato. Qualche giorno dopo, il 29 gennaio, l'Associazione tunisina delle donne democratiche (ATFD) e l'Associazione delle donne tunisine per la ricerca e lo sviluppo (AF-TURD) hanno organizzato a Tunisi, una prima marcia massiccia per l'uguaglianza dei diritti e la cittadinanza, seguita il 19 febbraio da una seconda manifestazione per esigere libertà e laicità.

Consapevoli che nessuna rivoluzione, pur vittoriosa, ha garantito nella storia i diritti delle donne, le tunisine si sono premunite rivendicando garanzie per i vantaggi del passato e il progetto del futuro, richiedendo *in primis* la fondamentale separazione costituzionale tra la politica e la religione, seguita dalla parità formale da scolpire nel marmo della Costituzione. Ma si sa che, anche se queste richieste dovessero essere esaudite, nessuna garanzia può rivelarsi sufficiente. La condizione *sine qua non* per la realizzazione della democrazia tanto ambita rimane la mobilitazione delle donne stesse e degli uomini che sostengono le loro rivendicazioni. Tutti sono consci di vivere tempi inediti con i loro pericoli, ma anche con le opportunità da cogliere. Le

rivoluzioni politiche, operaie e principalmente quelle femministe del secolo scorso, hanno urtato gran parte del mondo contemporaneo e sconvolto definitivamente l'ordine sociale tradizionale. Di solito gli sconvolgimenti delle rivoluzioni generano periodi transitori che permettono di consumare certe rotture con il passato, motivo per cui la vigilanza è rigorosamente prescritta nel chiedere, ottenere e poi mantenere e salvare i vantaggi. Per queste ragioni, le donne hanno tirato in ballo la Convenzione internazionale sull'eliminazione di tutte le forme di discriminazione relative alle donne (CEDAW¹), ratificata dalla Tunisia che ha mosso delle riserve a proposito di certi articoli e le ha iscritte nell'allegato della legge del 1985. Il testo di questa dichiarazione stipula che il governo tunisino non prenderà alcuna decisione regolamentare o legislativa non conforme all'articolo primo² della Costituzione tunisina, cioè alcuna decisione che potrebbe essere considerata contraria all'Islam. In altri termini, consacrando la supremazia della Costituzione (che, invero, oltrepassa tutti i trattati da applicare), se si stabilisce l'Islam religione di Stato, non si potrà più applicare nessun trattato e nessuna convenzione in contraddizione con la *sharī'a*. Si capisce dunque il valore della rivendicazione per l'annullamento di tutte le leggi discriminatorie che giustificano queste riserve e per la loro sostituzione con articoli che consacrano la parità nei diritti e la responsabilità in seno alla famiglia e in tutti gli spazi pubblici e privati, oltre la revisione e l'ammendamento di certe leggi per garantire la loro conformità con le disposizioni della convenzione.

Già prima della rivoluzione numerose persone, associazioni femminili e la Lega dei Diritti Umani hanno più volte chiesto l'abro-

¹ Il CEDAW (Convention on the Elimination of all forms of Discrimination against Women) è un organismo dell'Alto Commissariato ai Diritti dell'Uomo. Adottata nel 1979 dall'Assemblea delle Nazioni Unite, questa convenzione è stata ratificata nel 1985 (sotto il regime di Bourguiba) dalla Tunisia che l'ha accompagnata da riserve.

² Il primo articolo della prima (e finora unica) costituzione del 1959 stipula che la religione della Tunisia è l'Islam, il che non significa che l'Islam è religione di Stato. L'uno non implica l'altro. Per di più l'Islam non implica per forza l'applicazione della *sharī'a*, un codice giuridico antiquato, nato tre secoli dopo la morte del Profeta e che si rivela spesso in contraddizione totale con il Corano, fonte principale giuridica per il diritto musulmano.

gazione di dette riserve. Nell'agosto 2011, il Consiglio dei ministri del primo governo transitorio che ha aderito a numerose convenzioni internazionali attinenti al rispetto dei diritti umani, ha adottato il progetto del decreto-legge riguardante l'abrogazione di tali riserve, ma non ha superato il riserbo esistente relativo alla Convenzione sopra citata. Ciò significa semplicemente che la dichiarazione generale relativa al rispetto della costituzione non è stata cancellata e che queste riserve sono rimosse in teoria e non nella realtà. Cosa s'intende col "rispetto della costituzione"? E di quale costituzione si tratta? Quella sospesa dopo le elezioni del 23 ottobre 2011 o quella da scrivere dall'assemblea costituente? E se quest'ultima di cui non si conoscono ancora le linee generali (e di cui si teme lo spirito che rifletterà sicuramente le mire dell'attuale maggioranza al governo) si rivelasse sessista? È lì che risiede tutto il problema: si lascia ai membri della futura assemblea costituente la decisione di rimuovere o no le riserve. Ora che si conoscono i futuri autori del nuovo testo costituzionale, si può fortemente temere per l'avvenire.

4. Il dopo elezioni del 23 ottobre 2011

4.1. Il dopo elezione è macho e integralista

Arrivati sulla scena politica grazie alla democrazia istaurata dopo la rivoluzione, gli integralisti (e al loro seguito, nell'illegalità, i salafiti) vogliono sistemare la donna nel posto che sembra loro adeguato al suo genere, senza permetterle di condividere con i suoi compagni di lotta i benefici dell'autonomia e della libertà ritrovata colla fine della dittatura di Ben Ali, né permetterle di procurarsi i mezzi per vivere meglio la sua dignità e godersi i benefici delle pari opportunità; anzi, la considerano una mira fantastica e una facile preda per i loro seguaci che non hanno seguito l'evoluzione storica della società avendo vissuto gli ultimi decenni nell'Europa democratica, finanziati dai petrodollari o giacendo nelle prigioni per atti di terrorismo islamico. Queste specie di "politici" numerosi e vendicativi che si sono abbeverati alle sorgenti del wahabismo arabo, vogliono farsi risarcire gli anni di assenza dalla scena nazionale e fare pesare i "soprusi" di un regime politico sull'elemento ancora debole della società per far vin-

cere l'ignoranza e l'intolleranza. In realtà, più che anello fragile della catena, le donne rappresentano ai loro occhi il miglior veicolo per trainare il rimorchio dell'oscurantismo: si sa che quest'ultimo non minaccia unicamente la donna, minaccia tutta la società e dunque il paese intero. Né il governo, né la cosiddetta maggioranza politica si muovono in modo efficiente. E come potrebbero? Coloro che aggrediscono le donne moralmente e anche fisicamente non appartengono forse ai loro ranghi? Ai loro occhi, la Ragion di Stato (piuttosto la Passione di Potere) è certamente più importante delle migliaia di donne previste per il sacrificio solo perché si sono date il diritto di vivere e di continuare a vivere la modernità nel XXI secolo.

Gli integralisti pongono quesiti teologici o giuridici completamente insoliti nel panorama mentale e spirituale tunisino proponendo soluzioni del tutto fuori tempo e fuori luogo, inappropriate al vissuto quotidiano delle tunisine del XXI secolo. Essi si basano su letture patriarcali fatte da predicatori wahabiti. Per ignoranza o seguendo un programma politico, hanno snaturato il messaggio spirituale dell'Islam e generato contraddizioni evidenti tra questo stesso messaggio e le interpretazioni umane, socialmente costruite e poi sacralizzate nel tempo.

Sempre adepti del doppio linguaggio, gli islamisti non nascondono più il loro vero progetto, insidioso, non solamente politico ma sociale. Non sarà la legge a imporre questo loro schema, ma la pressione sociale che loro vogliono imporre al popolo per mezzo dei salafiti, usati e protetti, per condurlo ad adottare comportamenti accettabili dal loro punto di vista. Ma la finalità è la stessa: vogliono intimare il ritorno della donna al focolare, la poligamia, il velo e perfino il *niqab*. Parlano di *sharī'a*, d'infibulazione (senza rapporto con l'Islam e mai praticata in Tunisia), di divieto d'adozione¹, di legge del taglione. I discorsi passano tramite una loro milizia che agisce sempre libera e immune o di portavoce pericolosi che non esitano neanche a chiama-

¹ Gli integralisti si oppongono all'adozione plenaria (in vigore in Tunisia) in nome della famiglia considerata come pilastro della società e preconizzano la "kafala" (o tutela riconosciuta dalla Convenzione relativa ai diritti dei bambini del 1989), una procedura di adozione specifica al diritto musulmano: un bambino può essere accolto da una famiglia adottiva però senza mai usufruire degli stessi diritti di eredità che competono al figlio legittimo. Si tratta di una tutela senza filiazione, l'adottato tiene il suo patronimico di origine.

re i loro seguaci al *ghihad*, là dove la “rivoluzione islamica” non vince, e all’assassinio degli oppositori politici, legittimando i due atti con tanto di assicurazioni “giuridico-religiose”. Sono le prediche nelle moschee che attueranno la trasformazione della società, facendola apparire agli occhi di tutti come un cambiamento voluto dal popolo, senza intervento del governo. È successo durante l’invasione poi la lunga occupazione di una facoltà dai salafiti che hanno maltrattato preside e docenti universitari, mandandoli via assieme agli studenti, pregiudicando lo svolgimento dei programmi accademici e degli esami. Il governo non ha reagito in nome del “rispetto della libertà di espressione”! Gli spazi di tempo libero, dell’arte e di creazione verranno chiusi sotto la pressione, nell’indifferenza o col consenso del potere¹. È la paura che sarà al potere come lo fu sotto il regime pre-

¹ La situazione sta andando crescendo con una particolarità: l’assenza di reazione da parte delle forze dell’ordine

- in giugno 2011, una decina di islamisti hanno attaccato una sala da cinema (Africa) dove si proiettava “Ni Dieu ni maître”, un film documentario della realizzatrice tunisina, Nadia Fani, che ha dichiarato apertamente il suo ateismo.

- Il 7 ottobre 2011, il canale privato, Nessma TV, trasmette “Persepolis”, il cartone animato franco-iraniano già proiettato due anni prima nelle sale di cinema. Il film è stato giudicato blasfemo perché rappresenta la figura divina. I locali della televisione e la casa del proprietario, Nabil Karoui, sono stati attaccati. Quest’ultimo minacciato di morte è trascinato davanti ai tribunali.

- Il 15 febbraio 2012, Nasreddine Ben Saïda, direttore del quotidiano “Attounissia” è stato arrestato poi tenuto in detenzione fino al 23 febbraio per “offesa alla morale e turbamento dell’ordine pubblico” secondo l’articolo 121 del codice penale” La colpa è la pubblicazione di una foto di un calciatore tunisino con la fidanzata, modella tedesca semi nuda. È stato condannato l’8 marzo a una ammenda di 1000 dinari (circa 500 euro).

- Il 10 giugno, ultimo giorno di una mostra di pittura intitolata “la primavera dell’arte” si scatena una campagna salafita nelle moschee e sulle reti sociali rinforzata da una dichiarazione al telegiornale del ministro degli Affari religiosi “indegnato” dagli artisti “irrispettosi dei sentimenti religiosi dei tunisini”, come lo dimostrano le loro opere. Nella notte tra lunedì e martedì successivi il paese s’infiamma “spontaneamente” da Nord a Sud, da Est ad Ovest: migliaia di “cittadini”, armati di spade, coltelli e di bombe incendiarie sono scesi per “difendere i valori sacri dell’Islam contro i miscredenti, attaccando seggi di partiti dell’opposizione, tribunali, facoltà di Belle Arti, sedi di polizia e di sindacato. Quattro altri ministri e i “Tre Presidenti” (della Repubblica, del Governo e della Costituente) se la prendono in coro contro “gli artisti e la sinistra laïca, artefici della contro rivoluzione”. Il coprifuoco è stato decretato per qualche giorno nella capitale e in certe

cedente. Ma con gli islamisti, la paura diventerà un elemento della vita quotidiana dei tunisini, presente in ogni momento, fuori, al lavoro e perfino a casa.

4.2. La lotta civile continua: un dovere al femminile e al maschile

Dalla sua promulgazione, il CSP viene presentato come una realizzazione esemplare della giurisprudenza tunisina che rimane unica nel mondo arabo e musulmano. Ma, nonostante il suo carattere modernista innegabile per il suo tempo, bisogna riconoscere che esso struttura i diritti delle donne esclusivamente intorno alla sfera familiare e matrimoniale. Le donne vi sono considerate come persone titolari di diritto proprio ma sono lo stesso considerate come figlie, moglie, madri. Altre condizioni (come ad esempio le ragazze madri) non sono state valutate. Per di più, i diritti riconosciuti sono segnati da uno spirito identitario musulmano, situazione che non si giustifica più dopo mezzo secolo dall'elaborazione del testo in condizioni storiche diverse. Oggi, la problematica della donna si trova osteggiata da un sistema patriarcale doppio: quello di un tradizionalismo culturale rigido che rinasce e quello prodotto da autorità politiche che non smettono di evitare e di marginalizzare ogni vero dibattito di fondo su questo argomento. E tuttavia una revisione del CSP s'impone relativamente alle discriminazioni legali nei confronti delle donne, all'aspetto successorale iniquo, favorevole ai maschi e al divieto di fatto del matrimonio della musulmana con un non musulmano (il contrario invece è lecito).

Se la rivoluzione ha messo in luce le disuguaglianze tra le regioni (disuguaglianze dei diritti nell'insegnamento, nel lavoro, nella sanità...), ha confermato pure che la disuguaglianza nelle regioni riguarda le donne nel loro rapporto con l'uomo e con la società. Non esiste una donna tunisina, esistono delle donne tunisine. Numerose sono quelle che sono tuttora sottomesse alla legge dei maschi, senza poter approfittare delle leggi del paese. Quelle che subiscono violenze sono da difendere su tutto il territorio: in prospettiva, non è di sicuro la

province del paese. È da precisare che nessun responsabile ha visitato la mostra né visto le "opere incriminate" che non erano in mostra! Nessuno ha condannato l'autodafé perpetrato nel palazzo storico che ha ospitato l'evento culturale e che è stato chiuso per decisione del Ministro della Cultura.

lotta più semplice. Invece si assiste oggi ad una situazione illogica: non solo l'apparenza e l'aspetto esterno della donna diventano una questione da uomini, ma divengono addirittura un affare di Stato. La donna si pensa e si dice secondo regole stabilite da quelli che detengono il potere. Come non vedere che la donna tunisina (che porti il velo o il *niqab* o che non sia velata) si trova oggi al centro di un dibattito ideologico e societale che non è certo lei a scatenare né a controllare e di cui fa le spese quotidianamente? La libertà rimarrà una parola vuota finché la donna non difenderà, lei stessa, le sue scelte. L'apparenza non fa la musulmana e il modo di vestirsi dipende dal luogo in cui vive. Dietro ogni *niqab*, come dietro ogni velo o dietro il suo rifiuto, c'è una storia, un risentimento, una credenza e un immaginario che solo la persona interessata è in misura di dire e di assumere. La libertà è una parola che costituisce la libertà delle libertà. Basterebbe ascoltare la maggior parte delle donne tunisine per rendersi conto che non si riconoscono assolutamente nel discorso paternalista degli integralisti che pretendono di "proteggerle". Anzi, non hanno fiducia; temono per il futuro non solo a causa degli integralisti e dei salafiti, ma della forza di quell'Islam "del deserto" che si rivela il maggior nemico della modernità e soffoca intellettualmente e culturalmente milioni di Musulmani; esso gestisce attualmente la cultura delle masse con il potere che gli danno il petrolio, la forza dei mezzi di comunicazione sociale e delle reti satellitari dei Paesi del Golfo e con le conferenze massicciamente pubblicizzate e propagandate, seguite da migliaia di persone, tenute da predicatori dell'oscurantismo più minaccioso.

Prima delle elezioni, le donne hanno partecipato (anche se in numero minore a quello dei maschi) con le loro competenze e la loro grinta, ai dibattiti organizzati dalle televisioni e dalle radio statali e private, ma hanno evocato di rado la questione dell'uguaglianza fra cittadini e soprattutto la parità dei diritti nell'eredità. Alcuni spiegano questo silenzio o questa "dimenticanza" con l'importanza della loro partecipazione effettiva al discorso politico per stabilire la democrazia e la nuova repubblica: questioni così importanti sembravano ovvie. Ma certi segni annunciavano già il contrario. Quando se ne chiede il perché, la risposta è sempre la stessa: "Non è il momento!". Invece si doveva impugnare la questione della donna perché rappre-

senta la principale posta in gioco della modernizzazione politica nello spazio musulmano; è una delle questioni più sensibili e più difficili da dibattere perché simbolizza una problematica multidimensionale includendo l'identità, la modernità, la tradizione e l'immaginario culturale da preservare. Invece notiamo un atto di dimissioni intellettuali o una strategia politica di omissione volontaria recepita anche da qualche donna impegnata nel militantismo e nel femminismo. Una tale indolenza sorprende e allarma. Eppure si tratta di diritti da considerare dall'inizio come basi necessarie di una futura evoluzione: la democrazia reale tanto ambita non si attuerà senza l'uguaglianza totale fra i due sessi. Quest'ultima è una priorità assoluta per due ragioni: in primo luogo serve per liquidare le idee integraliste che si stanno insinuando discretamente nei ranghi tradizionalisti della società tunisina e nella mentalità di una certa gioventù. La seconda ragione consiste nel rimettere in risalto il CSP e nel riaggiornarlo per adeguarlo alla società del XXI secolo e particolarmente ai giovani che hanno voluto e fatto la rivoluzione, i quali meritano un indicatore pertinente del grado di modernità della loro società.

Dopo la rivoluzione e le sue promesse, si assiste sempre più a posizioni contraddittorie, o almeno ambigue, da parte degli attori politici. Le donne sono state scartate di fatto dalle nuove istituzioni nate dopo la rivoluzione e il numero ridotto delle loro rappresentanti non permette loro di occupare posti chiave. La Commissione nominata dall'Esercito per scrivere la costituzione non comprende alcuna donna, invece uno dei membri è un religioso, noto per le sue idee conservatrici. Malgrado la legge che istaura la parità sulle liste elettorali (la Tunisia si è rivelata ancora una volta all'avanguardia fra i paesi arabo-musulmani), sulle 49 donne elette nell'Assemblea Costituente, 42 sono del partito islamista che ha iscritto donne capolista, metodo non seguito abbastanza dai partiti progressisti. Si vede che il patriarcato non contraddistingue solo i partiti conservatori: ci sono retrogradi anche in quelli di sinistra. La presenza femminile è ben limitata nelle istanze politiche e alquanto misera nei due governi transitori¹.

¹ Il primo governo transitorio del dopo rivoluzione non ha nominato donne a capo di ministeri maggiori; si è limitato a quello tradizionale della Donna e, novità, quello della Cultura. Il governo attuale ha continuato sulla scia del precedente: una Ministro degli Affari della Donna e una Ministro dell'Ambiente.

Ancora una volta, hanno vinto il sessismo della classe politica e il maschilismo esasperato dei conservatori e dei tradizionalisti tunisini, sempre più numerosi nella società. Si conferma la marginalizzazione delle donne a dispetto delle loro lotte, della loro permanenza sulla scena politica e associativa, del loro coraggio e della loro combattività, espresse con efficienza soprattutto nella vita pratica in cui sono sempre di più soggette a soprusi e, almeno, a critiche.

Più che mai, i diritti della donna e il suo posto nella sua società sono in pericolo. I partiti politici e le diverse associazioni civili devono impegnarsi, in modo irrevocabile, a difendere i diritti della donna e a rispettare il CSP con tutti gli articoli del patto cittadino. L'ipocrisia dei partiti estremisti religiosi, la debolezza dell'opposizione e il silenzio complice dell'elemento femminile al potere favoriscono le propagande integralista e salafita. Queste agiscono, convincono e arruolano adepti che si aggregano al branco, particolarmente nelle campagne e nei quartieri popolari. Numerosi politici vogliono spingere le donne a stare in casa quando il governo dovrebbe investire maggiormente nella creazione di asili nido, scuole materne, mense nelle scuole e anche sui luoghi del lavoro, e nei trasporti pubblici per permettere alle donne di andare a lavorare fuori casa. Inoltre, rimandare le donne al focolare, innanzi tutto per scopi morali e poi per liberare posti di lavoro per i maschi disoccupati, è una assurdità perché si tratta di un progetto irrealizzabile. Basta visitare le campagne e i quartieri popolari per rendersi conto che le donne lavorano mentre gli uomini (soprattutto i giovani "disoccupati") trascorrono le giornate al bar ad ammazzare il tempo, fumando il narghilé e giocando a carte... il tutto a spese delle madri, mogli, sorelle o figlie che lavorano. A questo punto, il lavoro femminile non si presenta più come una scelta conscia per completare il proprio equilibrio, ma un bisogno e forse un obbligo in una società in piena crisi economica.

La mobilitazione s'impone per salvaguardare ciò che ha conquistato la donna nell'ultimo mezzo secolo. Dette conquiste sono rimesse in questione. Ad esse è associato pure l'avvenire del paese. Non è solo un compito al femminile, ma una lotta che coinvolge tutti i partiti democratici e l'insieme della società civile. Quest'ultima e specialmente le donne sono chiamate ad avere una parte fondamentale nella riforma politica che non deve separare la democrazia politica e socia-

le dalla razionalità e dalla modernità. Devono vegliare a che lo stato democratico da instaurare non sia il monopolio di un partito o di una religione e a che la repubblica sia democratica e laica. La democrazia senza le donne è una dittatura patriarcale. Perciò la democrazia è da costruire non senza né contro le donne, ma con la loro partecipazione effettiva per realizzare la giustizia sociale e per salvaguardare i loro diritti acquisiti da decenni, sviluppandoli per una uguaglianza reale e totale. La ferita della donna – con o senza velo – è ancora viva. Coi che è stata un anno fa protagonista principale della rivoluzione si sente oggi tradita nel più profondo del suo essere. Da chi? Dai politici.

Le donne che si sono espresse durante e dopo la rivoluzione e continuano a lottare dopo le elezioni sono il frutto del CSP. Per decenni hanno offerto una visione moderna della personalità araba e musulmana, una dimostrazione che l'Islam può evolvere nel rispetto dello spirito. Questa evoluzione può e deve progredire tramite una seconda lettura seguendo l'evoluzione mondiale delle fedi, della scienza, della tecnica e del sapere senza niente togliere alle particolarità, all'eredità culturale e ai valori del popolo tunisino che deve salvaguardare la sua autonomia e non lasciarsi coinvolgere da tradizioni beduine imposte dai detentori dei petrodollari. L'Islam non è mai stato il monopolio dei barbuti e dei loro seguaci. Caso mai bisogna consegnarlo alle donne che sapranno divulgarlo, insegnarlo e soprattutto attuare nei rapporti umani la tolleranza che preconizza: coloro che hanno subito ripetutamente soprusi gratuiti per il fatto di appartenere ad un genere essenziale nella società, ricercato dagli uomini ma la cui esistenza fisica non passa mai inosservata, sanno esimere gli altri da una esperienza tanto brutale. Il progetto essenziale della società futura non deve in nessun modo sottomettersi ad un culto o a un partito politico: deve passare, come sostiene Ahlem Belhadj, attuale Presidentessa dell'ATFD (Associazione tunisina della donne democratiche), «per via dell'instaurazione di un modello di società equa circa i rapporti uomini-donne, cosa che cambierà il resto dei rapporti sociali»¹. Certamente «la lotta rischia di essere senza armi

¹ Vedasi "Ahlem Belhaj Présidente de l'ATFD: l'équité des rapports hommes-femmes changera les rapports sociaux", 27-04-2012, in <www.leaders.com.tn>

uguali, ma confortano la vigilanza e i valori profondi che animano i tunisini»¹ dei due sessi e di tutte le età.

4.3. *La società in pericolo*

La Tunisia, paese in linea di principio il più vicino ai modelli turco e indonesiano, noti per essere riusciti a conciliare Islam e democrazia, non è né un paese laico né in procinto di diventarlo. È un paese plurale: conservatore ma anche modernista. Ha uno sguardo rivolto verso l'Europa e un altro verso il Medio Oriente. C'è una Tunisia moderna e un'altra conservatrice. Sono le due facce della stessa medaglia. Scartare l'una o l'altra di queste facce, sarebbe una manovra suicida.

Da anni, una "religiosità" galoppante arruola le popolazioni confrontate alla miseria e al soffocamento che risultano dalla dittatura. Rifugio e sfogo, la religione è diventata il salvagente di migliaia di tunisini sottoposti al martellamento metodico dei canali satellitari che praticano il proselitismo televisivo. Del resto, il regime di Ben Ali non ha esitato a strumentalizzare l'integralismo per esercitare il suo eterno ricatto ("la dittatura o l'integralismo").

Da parte sua, l'islamismo crede di incarnare l'Islam autentico, un neo-Islam, che deve gestire nel modo più totalitario e più rigorista tutti gli aspetti della vita sociale, culturale, politica, personale dei suoi adepti nei minimi dettagli fino all'alcova e alla sua vita intima. Questa corrente sogna di concretizzare nella realtà ciò che la storia ha rivelato irrealizzabile. È vero che senza i soldi del petrolio che giungono dai paesi del Golfo Persico, non avrebbe avuto i mezzi per la sua politica. Il denaro arabo alimenta in effetti la sua ideologia nella sua doppia versione, *soft* con gli islamisti (Fratelli Musulmani) e *hard* con i salafiti che non sono altro che *wahabiti* puri e duri. La loro propaganda trasmessa dalle televisioni satellitari orientali ha corrotto il senso comune musulmano fino nei paesi in cui la secolarizzazione è progredita, come la Tunisia. Sta generando nuovi individui guidati dalla loro unica visione cosmica e imperiale del mondo: islamizzare sotto forma di wahabizzazione e islamizzare con la propagazione nel mondo intero con tutti mezzi, compresa la pulizia etnica e religiosa come è stato in Iraq, in Nigeria e, in minor grado, in Egitto.

¹ *Ibidem.*

La *sharī'a* ossessiona l'islamismo che però, sotto lo sguardo vigile della modernità, non sarà in grado di assumerne la totalità delle norme alcune delle quali sono visibilmente infamanti. Ma in un passaggio eventuale dall'islamismo alla democrazia islamica, la costrizione della norma resisterà. Il moralismo persisterà, come si nota in Turchia e come potrebbe rivelarsi nel futuro prossimo della Tunisia. Con l'uso, la legge religiosa può essere reintrodotta nella società. È pernicioso e più grave perché non è immediatamente percepita. Ne risulterà una restrizione della libertà individuale. Le condizioni di coabitazione tra secolari e religiosi, laici e islamisti, praticanti e non, pragmatici e liberi pensatori rischiano di essere turbate da un conservatorismo che reprime la libertà dei costumi. Talvolta il conservatorismo, presente in tutti gli strati della società tunisina, si veste di un abito reazionario (salafita) appena si tratta di costumi, della famiglia, delle libertà individuali e di creazione artistica. Il pericolo sta nel fatto che non è più lo Stato che censura direttamente. Questo compito è trasferito, piuttosto, ai gruppi reazionari, presentati abusivamente come "sensibilità popolare", e che devono essere tenuti in seria considerazione. Il capo di una associazione terrorista (chiamata "l'Istanza della promozione della virtù e della prevenzione del vizio"¹ e che ha ottenuto, venerdì 17 febbraio 2012, l'autorizzazione ad esercitare la sua attività in Tunisia) gira come e quanto vuole nel Ministero degli Affari Religiosi. Il perpetrarsi di scene di violenza e di linciaggio di cittadini pacifici da parte di fanatici in *trance* in presenza della polizia significa che le autorità sono complici. Perché il governo non agisce per proteggere i cittadini? È per non fare arrabbiare un alleato inestimabile (Qatar)? O per complicità con idee estremiste che premono per "islamizzarci", cioè "fanatizzarci" perché siamo già musulmani ma moderati? Nessuno ha il diritto d'imporre le sue idee estremiste, soprattutto quando si tratta di una minoranza, anche se usa il terrorismo del manganello o, a volte, quello della spada o della mitragliatrice.

In questo contesto sociale e politico, oggi il dibattito è diventato impossibile tra modernisti, che richiedono la separazione tra politica

¹ Più nota sotto l'appellativo di "polizia religiosa", è un'antenna dell'istanza madre che si trova nell'Arabia Saudita wahabita. La Tunisia dal passato riformista e modernista si sta avviando verso il modello oscuro e oscurantista dei Bani Saud!

e religione, e gli islamisti che considerano l'Islam un modello di società più che una religione. Tradiscono così la loro volontà d'inquadrare la vita sociale. Le loro convinzioni sono dell'ordine del divino e del sacro: non c'è alcun dialogo possibile con loro. Per loro il mondo è diviso in due gruppi: loro da una parte e i "miscredenti" dall'altra. Chi non è d'accordo può andarsene. Allora come si può credere che un potere islamista proteggerà le donne dalle violenze o punirà il marito che rinchiuderà la moglie in casa o il padre che obbligherà la figlia a sposarsi? Come si può immaginare che un tale potere lotterà contro i radicali che attaccheranno i caffè e i bar, gli alberghi e le spiagge? Da quando sono al potere, gli islamisti sono permissivi con i fanatici¹ e la paura si stabilisce tra la gente.

Di fronte a questa situazione, le opinioni divergono: gli uni stimano che ogni rivoluzione debba passare fatalmente per una fase di fanatismo e che la democrazia ha bisogno di tempo per fare radici. Gli altri sostengono che gli islamisti (e simili) sono obbligati a trattare con le forze progressiste e la modernità, secondo l'esempio turco. Evidenza impossibile da prendere in considerazione da parte di persone che continuano ad ignorare (per propria ignoranza o per omissione) che la Turchia è un paese governato da islamisti che restano costretti da una costituzione laica. Una cosa è certa: lasciar fare gli islamisti senza reagire corrisponde a mettere in moto la macchina del regresso sociale e culturale (fenomeno già in atto), ammettere l'idea delle restrizioni delle libertà personali e accettare il conservatorismo culturale.

Là dove le donne sono oppresse, gli uomini finiscono per essere repressi. Là dove la subordinazione si coniuga al femminile, corrisponde un deficit democratico perché la dittatura poggia sulla base di diverse disuguaglianze (fra sessi, fra religioni, fra razze...). Dopo decenni di dittatura, ovviamente una frangia della società sceglierebbe la "morbidezza" e le promesse di una dittatura islamica propensa a usare le "radici culturali" o l'identità riscoperta dopo la rivoluzione per demonizzare una democrazia ignota che non richiama nessuna esperienza su questa terra. Evidentemente la famiglia tunisina rima-

¹ L'11 maggio del 2012, il governo ha dato l'autorizzazione a un partito politico salafita ("Fronte della riforma") per la prima volta nella storia della Tunisia. Altri partiti dello stesso tipo aspettano il loro turno.

ne il luogo prediletto del patriarcato segnato dalla forte religiosità. Certamente la Tunisia è un paese a maggioranza musulmana, ma la religione è sempre stata una questione personale e privata, senza potere né spazio per disquisire sulle libertà umane. Tanti ignoranti si presentano sotto la veste di legislatori abilitati ad introdursi in un dibattito che li supera perché le questioni discusse si riferiscono ai diritti e alla conformità alle norme universali dei diritti dell'uomo e nient'altro. Perché farne una questione religiosa? E anche in quanto tale, fino a che punto dovrebbe interessare i veri credenti? L'Islam è una religione che si adatta al progresso, non la religione dell'immobilismo e del passo indietro, né quella che esige un referente religioso egemonico.

I diritti delle donne non sono al riparo da una rimessa in questione da parte di certi partiti come pure di una frangia maschile tradizionalista. È urgente far scrivere questi diritti nella nuova costituzione, soprattutto perché l'elenco delle discriminazioni che colpiscono le donne è lungo. Tanto impegno è necessario da parte delle donne nella lotta per la parità e per l'uguaglianza. Chiedere la parità tra i sessi dovrebbe costituire l'onore ricavato dalla rivoluzione e non un pretesto per dividersi in due campi nemici secondo una legge risorta dalle caverne. Pure la donna rurale ha bisogno di parità tra i sessi e di educazione. Con coraggio, lavora in campagna o in città (spesso in condizioni difficili) per fare vivere la sua famiglia quando il marito spesso si riposa.

Come e cosa fare?

Ci sono due modi di lotta contro il progetto di società islamica:

- salvaguardare le conquiste principali, l'indipendenza e i diritti fondamentali anche se la cosa dovesse costare qualche sacrificio;
- provare invece ad andare oltre, consolidando le basi dell'uguaglianza tra le donne e gli uomini, nel lavoro, nella famiglia e nella società.

Questo compito tocca ai membri del nuovo governo transitorio e particolarmente ai rappresentanti del Popolo che si lasciano imbrogliare dai discorsi della maggioranza che mette sul tappeto argomenti estranei (come la poligamia) alla società attuale, la quale chiede urgentemente di:

- Separare il politico dal religioso per garantire le regole della democrazia e dell'uguaglianza tra i due sessi al fine di mettere fine alla "sacralizzazione" delle discriminazioni.
- Permettere alle associazioni autonome della società civile di partecipare alle scelte strategiche del paese nel quadro di consultazioni plurali, democratiche ed effettive.
- Creare un programma di lotta contro l'analfabetismo delle popolazioni femminili per incoraggiare le famiglie povere che vivono nelle regioni più svantaggiate a mandare e mantenere le figlie a scuola. Occorre riprendere in mano, con tutta la serietà che merita, il programma della formazione professionale della donna rurale: sarà a suo vantaggio e a vantaggio di tanti mestieri artigianali femminili propri del patrimonio regionale.

Conclusion

Il legislatore fa spesso riferimento alla religione quando vi trova il proprio tornaconto. Pure nella sua ricerca della democrazia persiste a conservare questo suo privilegio. Cosa notiamo oggi? Perché nessuna autorità politica, nessun partito (opposizione compresa) si erge in modo franco e deciso contro le teorie oscurantiste sostenute dai così detti esegeti esaltati del Corano? La Tunisia del XXI secolo deve diventare un secondo Iran? La Rivoluzione sta per essere confiscata da ignoranti imam o altri mollah gihadisti? "Dignità" è lo slogan di cui riecheggiano ancora le strade e le piazze del paese. Dove sta la dignità di più della metà della popolazione tunisina? Dimenticata o taciuta? È ora che le donne scrivano la loro storia, a cominciare dalla costituzione.

La Tunisia ha sofferto fin troppo di fratture sociali per permettersi di vivere nuove divisioni. Ha soprattutto bisogno di riconciliazione tra tutti i suoi componenti. La rivoluzione non è terminata, sarebbe pericoloso credere il contrario. Il 14 gennaio del 2011, il popolo si è espresso per quello che non voleva più. Con le elezioni del 23 ottobre 2011 doveva esprimersi per il suo avvenire, per quello dei suoi giovani e delle sue donne. L'esito, risultato del gioco democratico liberamente scelto, è stato contrario alle aspettative del ceto progressista

e modernista. Accompagnare la rivoluzione nel suo cammino fino a compimento si rivela più arduo che mai. Ma è un obbligo.

Bibliographie

Rémond, René. *Religion et société en Europe*, Seuil, Paris 2001.

Böckle, Franz; Höver, Gerhard. "Droits de l'homme, dignité humaine", in Peter Eichner (sous la dir. de). *Nouveau Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1996.

Iqbal, Muhammad. *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris, Du Rocher-UNESCO, 1966.

La 'divine surprise'

Sadok Belaid

Résumé

L'Union internationale des savants musulmans a annoncé à Tunis en mai dernier, qu'elle compte entreprendre la révision de la 'doctrine politique islamique' à la 'lumière des Révolutions du Printemps arabe'. L'auteur de cette note met en doute la capacité de ces 'savants' d'accomplir cette tâche, en raison du fait que depuis fort longtemps, ils sont confrontés à un 'obstacle épistémologique' capital, dont le dépassement préalable est indispensable pour toute tentative sérieuse et crédible de rénovation de la pensée politique islamique. Sans la reconnaissance de l'Autonomie de l'Homme et du Politique vis-à-vis du Spirituel et du Sacré, les savants musulmans d'aujourd'hui, comme ceux d'hier, ne pourront produire aucun bouleversement réel à leurs dogmes et, comme hier, ils se contenteront de vains travaux de cosmétique superficielle, qui n'apporteront rien à la solution du problème posé.

Mots clé

'Savants musulmans' (Union internationale des), Révolutions du printemps arabe, Fiqh politique islamique, Obstacle épistémologique, Autonomie du Politique, Autonomie de l'Homme, Dogme islamique, Salafisme, Fuqaha traditionnalistes, *Islam din wa daoula*.

Abstract

The International Union of Muslim Scholars announced in Tunis, in May, to plan undertaking the revision of the 'Islamic political doctrine' in spite of the Revolution of the Arab Spring'. The author of this paper expresses his doubts about the ability of these 'scholars' to accomplish this task, due to the fact that for a long time, they faced a capital 'epistemological obstacle'. It is essential to solve it before doing any serious and credible effort, to renovate the Islamic political thought. Without recognition of the autonomy of Man and Policy vis-à-vis about Spiritual and Sacred themes, Muslim scholars today, like those of yesterday, will not produce any real disruption to their dogmas and, like yesterday, they will be simply satisfied with vain superficial cosmetic works, which won't 'bring anything new to the problem solving.

Keywords

'Muslim Scholars' (International Union of); Revolutions of the Arab Spring; Islamic political *Fiqh*; epistemological obstacle; Autonomy of Politics, Autonomy of Man, Islamic Dogma, *Salafism*, Traditionalists *Fuqaha*; *din wa Daoula* Islam.

Ces jours-ci, le monde arabe semble véritablement connaître ses journées de grâce. Depuis des siècles plongé dans une désespérante léthargie qui rappelle le conte coranique des 'Hommes de la Caverne', il semble tout d'un coup, se réveiller dans un brusque sursaut, et tel un miraculé, il se trouve projeté sur les devants de la scène internationale, accomplissant des prodiges par lesquels il est arrivé à abattre des régimes tyranniques si solidement enracinés dans leurs fiefs depuis des décennies, à répandre par la magie du seul mot 'Dégage!', la peur de par le monde, d'Est en Ouest, et reprenant son destin en main, entreprend de reconstruire la société et de rattraper le mouvement de l'histoire.

1

... Et comme un miracle n'arrive jamais seul, voilà que ce que l'on devrait considérer comme un autre prodige d'une aussi grande importance, survient, lui aussi, dans le sillage de la nouvelle 'Révolution du printemps arabe', et tout aussi inopinément que cette dernière: il s'agit de rien moins que du projet de rénovation du '*fiqh* politique islamique', la 'pensée politique islamique', annoncé en grande pompe et à grands frais, à Tunis, au début du mois de mai 2012 (5-6 mai). Il s'agit bien d'un 'miracle', en égard au fait que, d'une part, jusque-là, on avait le sentiment que la doctrine islamique du pouvoir et de l'État était depuis fort longtemps solidement établie et qu'elle demeurerait à jamais inchangée et sanctifiée – la '*Shari'a "samha"* (la 'Sainte *Shari'a*') –, si l'on fait exception de son éphémère remise en cause par un ancien élève de l'université d'al-Azhar, qui a été du reste, brutalement chassé de l'enceinte sacrée...

S'il tient effectivement ses promesses, ce congrès sera réellement un événement historique à plus d'un titre:

D'abord, il se tient, pour la première fois, en Tunisie, terre Bourguibienne qui, pour la plupart des pays de l'Orient arabe, a été pen-

dant plusieurs décennies, tenue pour un pays déviationniste et mis en marge de la communauté arabo-islamique. La tenue de ce congrès à Tunis, et plus encore, à l'Université de la Zitouna, ré-ouverte après plus de cinquante ans de fermeture, représente pour les 'savants' venant de cette partie orientale du monde arabe, une sorte de 'reconquête' et, pour les 'savants' locaux, une sorte de 'revanche' sur les usurpateurs 'modernistes/bourguibiens'.

Ensuite, ce congrès a réuni un très grand nombre de 'savants' venus de tous les coins du monde arabe et, à leur tête, les dirigeants les plus en vue de la fameuse 'Union internationale des savants musulmans', et plus particulièrement, le président de ce groupe, le très médiatisé mais très controversé cheikh Youssef al-Qaradhaoui, tous venus à l'invitation du tout nouveau et maghrébin vice-président de cette Association – en attendant qu'il en devienne bientôt le Président –, le Tunisien cheikh Rached Ghanouchi, le *gourou* de la Nahdha, parti islamiste actuellement au pouvoir dans la Tunisie de la 'Révolution du 14 janvier'.

En troisième lieu, ce congrès s'est réuni pour s'engager dans la mise en œuvre d'un projet particulièrement ambitieux, puisqu'il compte, ni plus ni moins, entreprendre la rénovation du 'fiqh' politique islamique 'à la lumière des transformations révolutionnaires' du monde arabe. Pour mesurer l'ampleur de la tâche, il suffit de consulter le programme de ce congrès qui, sous le titre général *Vers la rénovation de la pensée politique islamique*, a examiné des thèmes aussi vastes qu'inépuisables comme : Religion et État - Pensée politique islamique et Réforme de la vie politique dans le monde arabe - Étude des relations Islam et Politique - Réformisme islamique et Problèmes de la société moderne - Enracinement de la pensée politique dans la doctrine islamique...

Enfin, c'est la première fois que l'on voit des 'savants' musulmans engager une réflexion collective sur ce que doit être l'approche de la doctrine politique dans l'Islam des 'Révolutions du printemps arabe'. Ce dernier point est important à plus d'un titre.

Il exprime d'abord, la réelle inquiétude des fuqaha traditionalistes devant un phénomène tout à fait inédit dans le monde arabe par sa magnitude, par son efficacité, par sa spontanéité, par son enracinement dans une base populaire si étendue, par son apolitisme et, par

son indépendance à l'égard de toute idéologie religieuse ou politique. Il est évident que, une fois passé le premier mouvement de stupeur, la question que se sont assurément posée les tenants de la dogmatique islamique, est celle de savoir comment reprendre le contrôle de la société et rétablir la domination des clercs de l'Islam sur les esprits dans ce monde arabe pris dans une sorte d'hystérie révolutionnaire incontrôlable. Pour ces fuqaha, la survie de l'Orthodoxie et du Dogme islamiques représente un impératif primordial et exige d'eux la plus grande vigilance et une réaction d'une promptitude et d'une puissance qui soient à la hauteur des nouveaux événements.

Le second motif de cet émoi des penseurs islamiques tient au fait que ces derniers, pris de court par la récente vague de révolutions, se sont rendus compte qu'ils étaient intellectuellement démunis de tout instrument d'encadrement idéologique et politique approprié et efficace pour affronter un tel phénomène hors du commun. Les vieux principes comme celui de la suprématie de la volonté de Dieu ou celui du devoir d'obéissance aveugle «à ceux qui commandent parmi vous» (Coran) sont totalement hors de saison et ils seraient même, quelque peu provocateurs et, anti-productifs. Aux yeux des fuqaha, donc, la nouveauté du phénomène révolutionnaire du 'Printemps arabe' nécessite une réponse 'nouvelle', ou à tout le moins, une réponse qui ait les apparences de la nouveauté...

Le troisième motif d'émotion pour les fuqaha traditionalistes est que, si la *Shari'a* doit indiscutablement être considérée comme la source incontournable des normes dans le système de droit de tout État islamique, ils sont bien obligés d'admettre que – comme rappelé plus haut –, cette *Shari'a* est particulièrement pauvre en matière de doctrine politique. Pour eux, tout doit, donc, être reconstruit *ex nihilo* – ou presque – et, c'est bien ce qu'exprime le titre de ce colloque de Tunis «Vers la rénovation de la pensée politique islamique»...

En vérité, la position de ces 'savants' est encore plus dramatique en raison de l'apparition d'un autre défi, tout aussi lourd de conséquences pour eux:

Ceux que nous appelons ici les 'fuqaha traditionalistes', se considèrent comme étant des penseurs musulmans 'modérés' et même, ouverts sur les transformations du monde moderne. Or, d'un côté,

cette 'vieille garde' est aujourd'hui, durement contestée par la 'nouvelle vague' constituée par les militants 'islamistes/salafistes', beaucoup plus rigoureux, et même très radicalisés, comme le sont les 'Salafistes/Jihadistes', qui n'excluent nullement le recours aux deux formes extrêmes de la violence dans le combat religieux et politique: le '*Takfir*' – 'l'excommunication' – et la violence armée, purement et simplement, et qui utilisent systématiquement la carte de la surenchère idéologique et religieuse pour les affaiblir et les discréditer.

Les 'nouveaux'¹ Islamistes/Salafistes représentent un réel danger pour les fuqaha traditionalistes à un autre titre: ils accusent ces derniers, outre leur compromission avec les anciens Régimes, de s'être irrémédiablement compromis avec les mouvements 'modernistes' et 'révolutionnaires', qui se sont compromis, eux, avec les 'Hérétiques' du monde occidental, et de s'être laissés dominer par leurs fausses idéologies 'modernistes' (laïcité, État de droit, Science, Progrès, droits de l'homme, démocratie, liberté, élections, etc.).

L'assaut des Islamistes/Salafistes contre les fuqaha traditionalistes a, donc, une double dimension: ils sont hostiles aux 'Modernismes' avec toutes leurs implications, mais ils sont en même temps hostiles aux 'faux Traditionalismes', avec toutes leurs hypocrisies. Ils préconisent la seule voie possible du Salut, qui est le retour au '*Salaf al-Salah*', les 'pieux prédécesseurs', et la reconstruction de la société islamique contemporaine exactement sur le modèle de la société des premiers Musulmans. Il n'est pas étonnant, dans ces conditions, de les entendre reparler du rétablissement du règne de 'Shari'a Mohammadia' – la 'Shari'a du Prophète' –, des 'Huddud' – le droit pénal 'islamique' –, et du Califat, etc.

Ainsi, les fuqaha traditionalistes se trouvent dans une double rupture vis-à-vis à la fois des 'Modernistes' et des 'Passéistes': les premiers les accusent de n'avoir pas fait suffisamment d'ouverture sur le monde moderne et les seconds les accusent d'être allés trop loin pour garder la respectabilité qu'ils tiennent de leur initiale Islamité...

¹ Par '*nouveaux*', nous voulons dire que ces mouvements dont les origines remontent au milieu du 18^{ème} siècle, avec la fameuse école de pensée de Mohamed Abdel-Wahhab, n'ont fait irruption sur la scène politique arabe que tout à fait récemment, au cours de la deuxième moitié du 20^{ème} siècle.

2

La confrontation entre Fuqaha traditionalistes et Islamistes/Salafistes n'est pas près d'aboutir rapidement à un épilogue heureux, comme le montre l'évolution contrastée des relations entre ces deux protagonistes dans le cas de l'Égypte révolutionnaire et, dans le cas de la Tunisie du '14 janvier'. Dans le premier cas, cette évolution semble se faire dans le sens du raidissement dans ces relations entre 'frères islamistes', comme le montrent les dernières élections législatives, tandis que dans le second cas, elle semble plutôt, aller dans le sens de l'assouplissement, comme le montre la surprenante volte-face du gouvernement actuel de la Nahdha, qui a fini par octroyer aux Salafistes tunisiens l'autorisation de constituer leur parti politique. Le décalage très net entre ces deux solutions allant de la 'radicalisation' à 'l'assouplissement' des relations entre les membres de la même famille, montre que le bras de fer entre les deux mouvements est appelé à connaître des développements aussi inattendus que contrastés, et qu'il est assurément très utile d'observer et d'analyser, si l'on veut évaluer les perspectives d'évolution politique du monde arabe au lendemain des 'Révolutions'.

2.1

Une première évaluation peut nous être fournie par l'Histoire contemporaine. Si, en effet, on s'y réfère, il apparaîtra que le monde arabo-musulman n'a pas connu la vague de rénovation de la pensée politique qu'a connue le monde européen à partir de la fin du Moyen-âge et tout au long de la période contemporaine. Les seules tentatives de refondation de la réflexion politique dans le monde musulman et arabe ne se sont produites que sous l'effet du contact avec la pensée politique occidentale. Cependant, ces tentatives des grands penseurs comme J. Al-Afghani, au Pakistan, Mohamed Abdou, en Égypte, et T. Haddad, en Tunisie, ont tourné court en raison du fait que l'environnement politique, marqué par la domination étrangère et par le déclin de l'Islam, ne favorisait pas de telles ouvertures et aussi, parce que la société et la classe intellectuelle n'étaient pas suffisamment préparées ou sensibilisées à ces nouvelles idées. Les intellectuels arabo-musulmans de cette époque étaient certes, émer-

veillés par les innovations idéologiques et les succès politiques des pays occidentaux, mais, en bons croyants qu'ils étaient, ils sont restés en même temps, très attachés à ce qu'ils considéraient comme les fondements et préceptes de la doctrine islamique traditionnelle. Si, pour évoluer, le monde occidental contemporain a dû passer par les douleurs salvatrices de la «crise de la conscience européenne» (P. Hazard), le monde arabo-musulman de la fin du 19^{ème} siècle et du 20^{ème} siècle, lui, est resté plongé dans ce qui était véritablement l'état 'd'impuissance de la conscience arabo-islamique' face à la Modernité.

Pour sortir de l'impasse dans laquelle ils se sont trouvés enfoncés, il n'était guère étonnant de voir les intellectuels de ce monde arabo-musulman s'engager dans la voie des artifices formels de la conciliation et des compromis, c'est-à-dire, dans la voie qui mène irrémédiablement à l'échec, fatal dans le cas du monde arabo-musulman, parce que la guérison de la conscience y avait besoin, non pas d'un replâtrage cosmétique, mais d'une véritable 'rénovation' ou plus franchement, d'une profonde 'reconstruction'. Pour ces raisons, il est parfaitement prévisible que cette timide tentative soit vouée à l'échec et que, jusqu'à ce jour, elle soit pratiquement restée sans lendemain.

2.2

Tout le problème est de savoir si l'exploit annoncé de 'rénovation' de cette pensée traditionaliste est réalisable par les seuls efforts de cette génération de 'savants' islamiques: selon notre jugement, et à moins d'une 'divine surprise', un très sérieux doute est permis. À cela, plusieurs obstacles. Pour rester dans les limites qui nous sont prescrites ici, nous nous en tiendrons au plus grave d'entre eux: 'l'Obstacle épistémologique' et plus modestement, à certains de ses aspects, qui ont trait à ce projet grandiose de 'rénovation' de la pensée politique islamique annoncé par 'l'Union internationale des savants musulmans'.

2.2.1

L'épistémologie est définie comme 'l'étude critique des sciences du point de vue de la détermination de leur origine logique, de leur valeur et de leur portée'. Son rôle est ainsi central dans la construction et le développement de toute discipline scientifique et dans

l'évolution du Savoir. Étant «l'étude de la constitution des connaissances valables», on peut dire qu'une «connaissance valable» ou une «bonne connaissance» (J. Piaget) est aussi tributaire d'une 'bonne épistémologie'. Le 'problème épistémologique' se pose au sujet du fiqh islamique, en général, et de la 'doctrine politique islamique', plus particulièrement, dans les termes suivants: quels instruments de la connaissance ont été mobilisés par les 'savants musulmans' pour aboutir à quelles connaissances? – Quelle validité ces connaissances ont-elles acquies? – Et, dans le cas où les instruments de la connaissance dans ce domaine ont, eux-mêmes, évolué, ces nouveaux instruments ont-ils été admis et intégrés dans la recherche que les 'savants musulmans' veulent actuellement, entreprendre? – Dans le cas d'une réponse négative à cette dernière question, le problème se poserait comme suit: quelles chances ces fuqaha vont-ils avoir de contribuer réellement au progrès, ou le cas échéant, à la reconstruction du 'Savoir' islamique? – C'est ce qu'il convient de voir ici dans ce qui suit.

2.2.2

La 'science' du fiqh s'est développée à partir des 2^{ème} et 3^{ème} siècles de l'Hégire, correspondant aux 8^{ème} et 9^{ème} siècles a. J.C. Pour les très rares questions de droit qui se posaient alors, la recherche des solutions était entreprise sur une base pragmatique et par l'appel à des principes de bon sens et à l'expérience. Les choses ont rapidement évolué sous l'influence de la très grande et rapide extension territoriale de l'empire musulman, de la diversité des populations nouvellement conquises, des différences linguistiques, socioculturelles, économiques, politiques, etc. qui les opposaient. Pour échapper à l'anarchie et pour faire face aux défis au nouveau pouvoir que représentait la diversité des systèmes de droit en vigueur, les 'savants-fondateurs' devaient très rapidement trouver des instruments d'unification et de mise en cohérence du droit nécessaires à l'enracinement de la domination des nouveaux conquérants. Une théorie des '*Usul al-fiqh*' (théorie des 'Sources du *fiqh*', ou 'Sources du droit') devait donc, être élaborée pour être rapidement diffusée et uniformément appliquée dans l'ensemble de l'empire musulman. À cet effet, deux instruments, qui ont prouvé leur efficacité dans bien

d'autres situations analogues, ont été mobilisés en priorité: la religion, l'Islam, et la langue, l'Arabe. La nouvelle religion, l'Islam, est la raison d'être des 'conquêtes' et, la langue, l'Arabe, s'impose par le fait qu'elle était la langue choisie par Dieu pour révéler la nouvelle Religion.

Dans le domaine qui nous intéresse ici – le droit –, les conséquences d'ordre 'épistémologique' sont très claires et incontournables: d'abord, la règle de droit doit émaner – et, doit être ramenée à la volonté de Dieu, telle qu'elle est exprimée dans le Livre sacré révélé au Prophète; ensuite, cette Loi doit être exprimée dans la langue choisie par Dieu pour la Révélation de sa Loi, l'Arabe.

Deux précisions méritent d'être mentionnées: d'une part, lorsque les premiers fuqaha se sont très rapidement rendus compte des insuffisances de la Loi révélée dans le *Coran*, ils se sont tournés vers une nouvelle source, la *Sunna*, la Tradition du Prophète, proclamée 'deuxième source' du droit. D'autre part, si la relation *Coran/Sunna* est relativement aisée à établir, il a fallu faire l'inventaire des autres sources subsidiaires tolérées (*Qiyas*, analogie, *Ijmaa*, consensus, *Ijtihad*, effort personnel de création) et, établir rapidement une relation clairement hiérarchisée entre ces sources 'humaines' et les deux sources 'sacrées'.

Par ces choix fondamentaux, le sort de l'épistémologie du droit dans le monde arabo-musulman a été définitivement scellé: la règle de droit prend sa source et revêt un caractère obligatoire en raison du caractère sacré de ses sources fondamentales et, étant issue d'un texte sacré exprimé dans la langue arabe, langue du *Coran*, elle sera formulée, interprétée, appliquée et, circonscrite dans les limites de cette langue. Selon le fiqh islamique, une règle de droit, pour mériter cette dénomination, doit être issue, et doit être rattachée, aux sources premières, sous peine d'être considérée comme une condamnable '*bid'aa*' (une 'nouveau peu désirable').

L'élément linguistique aura des conséquences tout aussi importantes sur le contenu du droit musulman. Le vocabulaire juridique, comme le vocabulaire général, seront enchaînés à la langue du *Coran*. Il suffit de consulter l'un des plus classiques dictionnaires de la langue arabe (Ibn al-Mandhour, *Lissan al-Arab*) jusqu'aux dictionnaires les plus usuels pour se rendre compte de la prégnance de la racine

coranique sur le vocabulaire arabe et sur le vocabulaire juridique arabe. En Islam, la règle de droit est 'génétiquement', issue de la Parole de Dieu, et elle vit et se développe dans un milieu vital qui lui est spécifique: la langue arabe.

Dans ces conditions, on s'explique aisément l'importance et même, la prédominance des deux particularités du fiqh islamique, la 'science du droit' islamique, que sont l'Exégèse et la Linguistique. L'Exégèse est la recherche de ce qu'a voulu dire l'auteur d'un texte à partir de ce texte. La Linguistique est l'ensemble des instruments techniques (Grammaire et Philologie, essentiellement) qui permettent la découverte du sens du texte caché dans son support linguistique. De ces deux données importantes, il découlera que la 'science du droit' ne devient possible en Islam qu'à la condition d'une mémorisation sans faille du *Coran*, d'une connaissance approfondie de la *Sunna*, et d'une maîtrise totale de la langue arabe langue coranique. Un faqih ne peut prétendre à ce titre qu'après avoir acquis ces deux aptitudes d'une manière irréprochable.

À ces composantes essentielles de la 'théorie des sources' du fiqh islamique, il faut ajouter l'élément fondamental suivant: le 'postulat de la complétude' des 'Sources du droit' en Islam. Selon le fondateur de l'une des grandes Écoles de Fiqh, l'Imam Chaffi'i (787-820 a. J.-C.), tout musulman doit considérer que «pour toute question qui se pose, le *Coran* contient la solution appropriée» (*Al-Rissala*). Selon ce postulat, le droit musulman, en général, et la doctrine politique, plus particulièrement, sont fondés sur les deux sources sacrées et, ils sont condamnés à tourner dans cette orbite, exclusivement. C'est la fermeture du système et l'enfermement de la pensée, en même temps.

2.2.3

C'est précisément, là que le bât blesse. Les deux 'sciences' qui nourrissent le fiqh, ont inexorablement fermé les horizons de la science du droit islamique, en général, et de la doctrine politique, plus particulièrement: l'Exégèse, parce qu'elle a été rapidement dominée par le culte du 'texte', du seul 'texte'; la Linguistique, parce qu'elle a définitivement enfermé la réflexion dans les limites d'une langue historiquement datée – *i. e.*, captée dans un stade déterminé de son développement et, condamnée à y rester enfermée – mais, avec le défile-

ment du temps, condamnée à être frappée de sclérose. Cela veut dire que tout renouvellement de la réflexion arabo-islamique sur cette doctrine doit passer par une remise en cause de ses fondements, *i. e.* par une critique des sources de la pensée politique. C'est donc, bien une œuvre de 'déstructuration' de cette doctrine 'islamique' que l'on attend des 'savants musulmans'.

Pour ce faire, ces derniers sont appelés à accomplir le tour de force suivant: entreprendre la révision de leur 'théorie des sources' du Savoir politique et de la pensée politique. C'est bien cette tâche que la pensée politique occidentale a entreprise à partir du 16^{ème} siècle en préconisant la séparation du 'Spirituel' et du 'Temporel', ou en d'autres termes, la reconnaissance de l'autonomie du 'Politique'. – Est-ce bien cette démarche que les 'savants' de l'Union entendent entreprendre? – Tout indique que cela aurait très peu de chances de se produire.

3

Les savants traditionalistes se sont depuis toujours, attachés à une conception théocratique ou tout au moins, théocentrique du pouvoir. Ils ne pourraient que très difficilement s'en séparer: esquisser un mouvement dans cette direction conduirait à l'écroulement de toute leur cosmologie, car cela reviendrait à bouleverser leur vision unitaire et hiérarchisée de l'univers et de l'homme. Plus particulièrement, l'homme est une partie de l'univers, et il est gouverné par une puissance unique et supérieure: il n'a de sens que tant qu'il est inséré dans cette configuration. Il ne peut être un être autonome et, consécutivement, il ne peut être une volonté autonome, une volonté pour soi. La volonté et le pouvoir de l'homme ne peuvent provenir ni découler que de la Volonté et du Pouvoir suprêmes. De là découlera la conception islamiste du pouvoir et de la politique. Cette doctrine est une constante interchangeable de la pensée fondée sur la religion. Il est très peu probable que les fuqaha traditionalistes soient en mesure d'en modifier le contenu sans en modifier au préalable, les fondements. On serait tenté de dire que, même s'ils le voulaient un jour, ils

ne seraient pas capables de faire aboutir un tel bouleversement. Il y a deux raisons, au moins, à cela.

La première vient de l'observation des faits contemporains. Ce que nous avons appelé la théorie 'théocentriste' n'a rien d'anachronique. Elle a des adeptes très puissants: Les Islamistes/Salafistes. Cette extrême-droite de l'Islam, non seulement soutient cette doctrine dans son intégralité, mais encore, elle dénonce comme une abominable hérésie toute concession à ce sujet et, elle jette l'anathème sur ceux qui transigeraient sur ce dogme. Il y a là, une ligne rouge, un butoir que, sous peine d'excommunication, le Musulman ne peut dépasser.

La seconde raison tient au fait que les fuqaha traditionalistes, eux-mêmes, sont bien loin de penser à transgresser ces limites. Bien au contraire, ils restent nettement en deçà de cette ligne rouge. Sur les 'fondamentaux', ils sont aussi intransigeants que les extrémistes de droite et, ils sont bien résolus à 'rester dans la famille'. La 'rupture épistémologique' n'aura donc, pas lieu, comme le montrent les derniers avatars de leur doctrine du pouvoir, telle que formulée par le gourou de 'l'Islamisme modéré' tunisien, R. Ghanouchi. Selon ce dernier, la volonté de Dieu est la source de tout, les droits de l'homme, la légitimité populaire et la démocratie étant exclusivement des dons de la volonté divine. Plus particulièrement, en ce qui concerne ces deux derniers points, R. Ghanouchi rattache la volonté populaire à la volonté divine par le lien de la nécessaire conformité de la première à la seconde.

Certes, et contrairement aux 'Islamistes/Salafistes' qui, eux, ont creusé le fossé qui protège leur citadelle et s'y sont retranchés en coupant tous les ponts, les fuqaha traditionalistes, tout en restant fermes sur les 'fondamentaux', ont repris à leur compte le vain discours de la conciliation tenu par les premières générations des fuqaha contemporains dont nous avons parlé plus haut.

Sur le premier point, il faut rappeler l'insistance avec laquelle, à la surprise générale, les chefs de la Nahdha tunisienne ont affirmé l'inéluctabilité du retour à la traditionnelle forme califale du pouvoir et de l'organisation de l'État: la résurrection du Califat est le but ultime et inchangé du militantisme islamiste, parce que le Califat est la seule forme par laquelle la volonté divine se manifeste dans la désignation du détenteur de la titulature islamique.

Pour ce qui est du deuxième point, et ainsi qu'on va le voir ci-après, les fuqaha traditionalistes restent attachés, dans leur confrontation avec les apports de la doctrine rationaliste/humaniste du pouvoir, à la même approche stérile de l'appropriation des fondements de cette dernière. Les doctrines des 'fins humaines du pouvoir', de l'autonomie de la volonté humaine, des droits de l'homme, du consentement au pouvoir, du Contrat (social), de la démocratie, et même de la séparation du pouvoir et de l'État de droit, sont toutes annexées, artificiellement et provisoirement, à l'Orthodoxie et au Dogme islamistes. Nous exprimons cette dernière réserve parce que selon les fuqaha traditionalistes, toutes ces constructions intellectuelles doivent se décliner et être interprétées dans les limites des 'fondamentaux' de l'Orthodoxie islamique.

La 'divine surprise', une nouvelle fois, n'aura pas lieu...

La Charia source de la législation? Signification et portée

Ali Mezghani

Résumé

En quoi consiste le projet des islamistes au gouvernement? L'essentiel est de remplir l'horizon mental des Tunisiens de catégories anciennes et de les y habituer. Il est de réveiller dans l'imaginaire et l'inconscient collectifs la nostalgie du passé à restaurer. Les islamistes investissent le politique pour tuer le politique en le chargeant de théologie. Ils investissent l'État pour faire obstacle à la construction de l'État de droit en le soumettant à une Loi déjà faite et en le mettant à son service. Ce faisant ils vident de sa substance la souveraineté populaire et dépossèdent les citoyens de leur pouvoir de faire leur loi. Pour réaliser leur projet, ils ont la lourde tâche de devoir, d'abord, défaire l'œuvre de l'État moderne et ses lois. Malgré les promesses, ils ne peuvent avoir de la religion qu'une conception légale. Ce serait, dans tous les cas, une régression pour un pays qui était jusque là à la tête du mouvement de réforme et de modernisation politique et sociale.

Mots clé

Sixième Califat; *zakat*; *waqf*; *char'*; *dîn*, *'aqida*; *charia*; *fiqh*; *ijthâd*; Nouvelle constitution; Uléma; Restauration; Obscurantisme.

Abstract

What is the project of Islamists in government? The key is to fill the mental horizon of Tunisians with old categories and get them used to them. It is to awaken the imagination and the unconscious collective nostalgia for the past to restore. Islamists consider the political to kill it by charging it with. They consider the state to obstruct the construction of the rule of law by subjecting it to an Act already made and by keeping it in its service. In doing so they drain the substance of popular sovereignty and deprive citizens of their power to make their law. To implement their project, they have, first, the difficult task of undoing the work of the modern state and its laws. Despite promises, they have a legal conception of religion. In all cases, it would be a regression for a country that previously led the reform movement and political, social modernization.

Keywords

Sixth Caliphate; *zakat waqf*; *char'*; *din*, *aqeedah*; *sharia*; *fiqh*; *ijthâd*; New Constitution; Ulema; Restoration; Obscurantism

Les Tunisiens se sont-ils libérés d'une peur pour en ressentir une autre? Crainte persistante et intense sur leur devenir immédiat, sur la préservation d'un mode de vie qui fait leur originalité. C'est cette peur qui conduit les nouveaux dirigeants du pays à tenter de les rassurer. C'est un paradoxe de la vie politique que les vainqueurs des élections se sentent dans l'obligation de donner des gages quant à leurs intentions. Et, s'il en est ainsi c'est bien parce que celles-ci ne sont pas de nature à apaiser l'inquiétude que ressentent les Tunisiens. Un discours fait de déclarations générales et imprécises peut-il rassurer? Le peut-il alors qu'un contre discours explicite parfois, implicite plus souvent mais sans équivoque, vient introduire le doute?

Les hérauts peuvent inquiéter lorsqu'ils évoquent les signes divins qui annonceraient l'ère d'un sixième Califat. À l'évidence ce sont ces signes qui conduisent au pouvoir les vicaires de Dieu et non le peuple. Les élections elles-mêmes ne seraient qu'un de Ses signes. Comment ne pas craindre pour les libertés et l'intégrité physique des citoyens lorsque, stigmatisant les sans-emplois, les démunis, les travailleurs protestataires, un membre de l'assemblée constituante évoque à leur propos les sanctions corporelles de crucifixion, d'amputation des mains et des pieds en diagonale, de bannissement? Il est vrai, précise-t-il ultérieurement, que ceux qui, sans qualité, occupent l'université pour faire valoir le port au *niqad* ne sont pas astreints à de telles rigueurs. Ceux-là, en effet, ne combattent pas Dieu mais tentent de réaliser ses desseins, plus exactement ceux que des hommes, minoritaires dans l'orthodoxie, lui ont attribués. Il est ainsi fait abstraction du droit tunisien qui a banni depuis fort longtemps de telles sanctions. Mais là aussi ce sont les hérauts annonciateurs d'un ordre ancien, mais qui se veut nouveau, qui parlent. Il y a des mots qui sont distillés: Une caisse de *zakat* est évoquée sans que l'on sache s'il s'agira d'un impôt obligatoire ou d'une contribution de solidarité volontaire. Le *waqf* (ou *habous*, biens de mainsmortes) est aussi annoncé sans que l'on sache si seul est visé le *waqf* public affecté à l'entretien d'une œuvre d'intérêt social (une mosquée, une école, un hôpital), à l'exclusion du *waqf* privé dont seuls les descendants de sexe masculin

sont en général les bénéficiaires. Tout ceci ne compte point, de même que ne sont pas prises en considération les conséquences économiques d'une institution, qui est l'œuvre des fuqaha, dont l'effet était la dégradation matérielle et la dévaluation économique d'un bien, exclu des échanges marchands, figé à perpétuité. L'essentiel est de remplir l'horizon mental des Tunisiens de catégories anciennes et de les y habituer. Il est de réveiller dans l'imaginaire et l'inconscient collectifs la nostalgie du passé. Restaurer le passé, tel est le projet, puisque les *habous* ont été dissous en Tunisie en 1957. Comment être rassurés alors qu'avec la bénédiction de ceux qui nous gouvernent, des prédicateurs d'un autre âge viennent, sur nos terres, tenter d'introduire dans un pays qui l'ignore, la pratique barbare de l'excision des jeunes filles, diviser le peuple en croyants et incroyants, jeter l'anathème sur la démocratie et excommunier les démocrates, appeler à la violence et, sans vergogne, s'attaquer, à travers son drapeau, à la Nation?

La Tunisie est une Nation bien singulière: ni d'Orient ni d'Occident, ou plus exactement appartenant autant à l'un comme à l'autre, avait soutenu Mahjoub Ben Miled, il y a plus de cinquante ans. Sans se renier elle a épousé son temps. Refusant de rester prisonnière d'un passé révolu, elle s'est modernisée. Privée de vie démocratique, elle n'en a pas moins réalisé certains de ses pré-requis. Car la démocratie n'est pas seulement un système politique, une procédure de sélection des dirigeants, elle est aussi un état social. En même temps que l'instauration d'un système politique démocratique, c'est à la préservation et au renforcement de ce qu'il est convenu d'appeler «les acquis de la Tunisie moderne», qui sont bien réels, que la révolution doit naturellement conduire. La peur est une émotion qui peut aussi réveiller l'instinct de survie.

C'est par la loi et notamment par le Code du Statut Personnel que la société tunisienne s'est libérée. C'est autour de la loi que se joue aujourd'hui son devenir. Si la loi fut libératrice, ne risque-t-elle pas de devenir liberticide? Invoquer la loi c'est convoquer l'État et ses prérogatives juridiques, législatrices notamment. C'est aussi soulever la question du politique et de la souveraineté populaire. Or il se trouve que les islamistes investissent le politique pour tuer le politique en le chargeant de théologie. Ils investissent l'État pour faire obstacle à la construction de l'État de droit en le soumettant à une Loi

déjà faite et en le mettant à son service. Ce faisant ils vident de sa substance la souveraineté populaire et déposent les citoyens de leur pouvoir de faire leur loi. Lorsque la ministre de la femme tient le mariage *orf* (coutumier) qui ne nécessite pas l'intervention d'un officier public, pour l'exercice d'une liberté, le sens de l'État, en prend un coup, la loi est violée, et la notion de liberté est pervertie. Le registre de l'état civil n'est pas un caprice de l'État moderne, il est une de ses exigences, indispensable à son organisation. C'est pour répondre à besoin d'ordre et de protection des deux époux que l'intervention d'un officier ministériel, lors de la célébration du mariage, est requise. Madame la ministre ignore que c'est parce que le recours à la forme traditionnelle du mariage avait été utilisée pour contourner l'interdiction de la polygamie qu'elle a été interdite et incriminée. Par sa déclaration intempestive Madame la ministre n'en appelle pas moins à la violation d'une loi pénale. Il est vrai que même lors de ses multiples mises au point, il apparaît clairement qu'elle n'en a cure, puisque c'est en référence au char' et à la religion (*dîn*) qu'elle prend position. En invoquant les libertés individuelles, elle fait montre de confusions puisqu'elle tient la liberté pour de la licence et le laisser faire. Elle aura réussi sur un point puisqu'elle prétend avoir voulu tester les réactions de l'opinion. Si elle a été servie, cela en dit long sur son sens des responsabilités.

Pour réaliser leur projet, les islamistes tunisiens ont la lourde tâche de devoir, d'abord, défaire l'œuvre de l'État moderne et ses lois. Malgré les promesses, ils ne peuvent avoir de la religion qu'une conception légale. Elle est à leurs yeux à la fois *aqida* et *charia*, foi et loi, l'une n'allant pas sans l'autre, l'une se confondant avec l'autre. Comment alors prétendre qu'il ne s'agit point de théocratie? Leur horizon est naturellement le passé. Lorsqu'ils annoncent de revenir sur l'adoption pour l'interdire c'est pour se conformer à une norme déjà donnée, sans se préoccuper de son efficacité sociale, sans voir les avantages comparatifs qui militent sans conteste en sa faveur: offrir à un enfant abandonné et sans filiation la chaleur d'un foyer, et l'amour de ses parents. Ainsi, ils anticipent sur le contenu de la future constitution, c'est-à-dire sur la volonté du peuple. La charia est déjà en œuvre dans leur démarche. Plus encore, ils ne tiennent pas parole, car si la loi qui organise l'adoption n'est pas intégrée au CSP, ils savent pertinemment que c'est dans sa logique qu'elle a été édic-

tée. Ils savent qu'elle n'en est pas séparable, puisqu'elle participe de sa philosophie.

L'heure de la rédaction de la nouvelle constitution ayant sonné, ils ne respectent pas plus la parole donnée. Texte fondamental, la constitution est au fondement de la vie commune, et de l'organisation des pouvoirs publics. Démocratique elle ne reconnaît d'autres souverains que la Nation, et préserve toutes les libertés qui doivent être reconnues à des citoyens égaux. Dans ce cas elle unie le peuple sans méconnaître ses diversités. Lorsqu'elle est au service d'une idéologie, elle est particulière à un groupe. Elle divise le peuple et le dépouille de sa souveraineté. La question est d'autant plus légitime qu'est à l'ordre du jour l'insertion dans la nouvelle constitution d'un article aux termes duquel la charia est une des principales sources de la législation (*a-charia masdarun assassiyun min masâdir a-tachri'*). Si la proposition était retenue, ce serait une première dans l'histoire constitutionnelle de la Tunisie, la plus ancienne du monde arabe. Elle l'alignerait sur les pays arabes du Moyen-Orient, du Bahreïn et de l'Égypte en particulier. Dans le même temps elle l'éloignerait de l'Algérie et du Maroc dont les constitutions ne prévoient rien de comparable. Ce serait, dans tous les cas, une régression pour un pays qui était jusque là à la tête du mouvement de réforme et de modernisation politique et sociale.

Pour autant la disposition n'est pas sans signification. Elle ne se comprend que dans la mesure où elle montre que le simple fait de dire que l'islam est la religion de l'État n'implique nullement que la législation doit être conforme à ses prescriptions. Rétrospectivement, un démenti formel est apporté à certaines interprétations soutenues pendant de longues années sous l'empire de l'ancien article 1^{er} de la constitution de 1959, prétendant qu'il subordonne la loi étatique au *fiqh*. Le fait pour un État d'avoir une religion officielle est donc sans incidence sur l'étendue de sa liberté législative. Il y a bien une différence entre religion et droit, entre foi et loi. Dont acte!

Il faut interroger la proposition dans sa mise en œuvre pour en entrevoir la portée réelle. L'ambiguïté peut alors s'ajouter à l'incertitude. Que faut-il entendre par charia? Quelle place occupera-t-elle dans la théorie des sources, et quel effet produira-t-elle sur la fonction législative de la Nation?

C'est à dessein que le terme charia n'est pas défini. Sa signification n'est cependant pas évidente. Dépassant son sens étymologique de voie ou de chemin, les auteurs classiques l'ont différemment comprise, loi pour certains, religion (*dîn*) pour d'autres, parce qu'on ne peut refaire l'histoire, la charia s'est au fil des siècles remplie de normativité. Système global plus large que le droit, rien n'échappe à son emprise. Nous admettrons qu'en se rapportant aux sources de la législation, la formule retenue en limite le domaine aux seules questions d'ordre juridique. Sauf si dorénavant la morale et les mœurs seront aussi l'objet de réglementation. Mais une telle limite ne dit rien sur ses règles ni sur leur contenu ou sur le procédé de leur reconnaissance. La réponse peut bien être implicite quoique aux yeux de certains sans équivoque. Il s'agira alors de se référer au système tel qu'il fut stabilisé au tournant du XI^{ème} siècle, soit au moment où se ferme la porte de l'*ijthâd*. Au nom de la fidélité aux ancêtres, l'ère de l'imitation est ainsi appelée à se prolonger. L'interprétation des versets coraniques qui a été ainsi donnée par les théologiens et jurisconsultes des siècles passés est la seule interprétation valide, l'*ijtihâd* leur étant exclusivement réservé. Ainsi, par exemple, ne serait pas admise, parce qu'erronée, la justification de la monogamie dégagée du Coran lui-même en raison de l'impossible égalité de traitement des coépouses par le mari. Les tentatives de relecture du corpus par les réformateurs du XIX^{ème} et XX^{ème} siècles ne seront donc pas à considérer. De même que seront interdits d'innovation les contemporains. Il est vrai qu'ainsi entendue la charia ne peut obéir au principe d'actualité. Il ne serait alors pas possible de reconsidérer sa théorie des sources. En conséquence il ne serait pas possible de redonner effet à la distinction classique entre les hadith récurrents (*mutawatîr*) et les hadith unipersonnels (*ahâd*). S'il ne faut retenir que ce que le passé nous a légué, il faudra alors tenir pour obligatoires tous les hadith, quel que soit leur mode de transmission, dès lors qu'ils ont été reçus comme tels par la communauté. Fera ainsi partie de la charia l'ensemble normatif établi par sa source la plus importante à savoir le consensus (*ijma'*). Œuvre purement humaine, les règles qu'il a établi devraient-elles continuer à régir les temps présents et à obstruer l'évolution? Il est en effet utile de rappeler que les règles établies par le consensus de nos ancêtres obligent toutes les générations qui les suivent jusqu'à la fin des temps. Elles sont les seules à ne pas

subir l'effet du temps, à ne pouvoir être abrogées. Si le rôle de la doctrine est essentiel dans l'élaboration du système comment régler les nombreuses divergences qui l'affectent. Faut-il alors à l'instar de la Haute Cour Constitutionnelle d'Égypte, distinguer entre les règles absolues que le temps ne peut affecter et celles qui peuvent, à partir de la construction des *fuqaha*, faire l'objet de divergences? Le règlement de toutes ces questions est-il de la compétence des *uléma* de formation traditionnelle, ou relèvera-t-il de la compétence des autorités étatiques sécularisées? Dans le premier cas la souveraineté populaire est mise à mal puisqu'elle n'a pas le mot de la fin. Dans le second, la disposition pourrait être vidée de son sens.

Au delà de ces interrogations sur la signification précise de la *charia*, la proposition peut n'avoir aucune utilité. Source matérielle, c'est-à-dire d'inspiration pour le législateur, la *charia* n'a pas vocation à s'appliquer directement. La médiation de la loi lui est donc nécessaire. Or, si le législateur est souverain, il lui appartient de déterminer librement ses sources d'influence. Mais l'inspiration n'est pas la subordination et n'entraîne aucune obligation de conformité. Elle est, en effet, libératrice de la créativité. Dans l'art de faire la loi le législateur s'instruit des expériences passées, il prend aussi connaissance des solutions étrangères. Dans tous les cas l'acte de légiférer n'est pas réductible à l'acte passif de la copie.

Si la *charia* n'est qu'une source, fut-elle principale, d'inspiration pour le législateur, c'est qu'elle n'est pas seule. L'on est alors en droit de s'interroger sur l'absence de toute référence à d'autres sources susceptibles d'inspirer le législateur. Pourquoi il n'est pas fait mention des instruments internationaux relatifs aux droits de l'homme, au respect de l'intégrité physique, à l'égalité entre les sexes, à la non discrimination pour cause d'appartenance confessionnelle, à la liberté de conscience et de pensée? Leur radicale absence signifie-t-elle, que dans l'esprit de ses rédacteurs la *charia* n'est pas, dans la disposition, l'une des principales sources de la législation mais la seule? Sans être sûr qu'elle puisse pourvoir à tous les besoins de la vie moderne et à toutes les attentes, il est probable que c'est dans cette signification qu'il faut l'entendre. Si la *charia* doit coexister avec d'autres sources se pose alors la question de leur coordination et de leur harmonisation. Que faire avec les préceptes qui attentent à l'intégrité physique ou qui contredisent le principe d'égalité et de liberté?

L'horizon idéologique de la proposition devra-t-il conduire naturellement à la prévalence de la charia?

Dans les faits ce n'est pas ainsi qu'opère un législateur. L'État de droit agit par le droit pour répondre à des besoins sociaux et pour préconiser des évolutions. Le droit n'est pas une coquille vide que viendraient remplir des instances sociales, économiques, sociales, ou idéologiques ayant chacune sa propre logique et répondant à des finalités spécifiques. Le droit est précisément cette instance d'arbitrage qui, pour ce faire, a besoin d'être autonome. C'est pourquoi dans un système démocratique moderne la source première et ultime de la loi est la volonté du peuple souverain. S'il faut donner quelque effet à la disposition proposée, il faut l'entendre dans le sens où la loi se doit d'être conforme à la charia. C'est ainsi qu'a été compris l'article 2 de la constitution égyptienne faisant de la charia la principale source de la législation.

Dans une telle hypothèse la Nation n'est plus souveraine. La loi cesse d'être l'expression de la volonté générale si son contenu est prédéterminé par un ordre qui lui est extérieur, antérieur et supérieur.

Dans son principe même le souverain est celui qui n'est pas soumis. Or, l'obligation de se conformer aux enseignements de la charia, est une limite à la souveraineté qui est ainsi vidée de sa substance, puisque ses prérogatives sont limitées. En effet ce n'est plus au regard de la société que la loi est édictée dès lors que sa validité est tributaire de sa conformité à l'ordre transcendant. La charia n'est alors plus uniquement une source matérielle d'inspiration, elle devient une norme fondamentale à l'aune de laquelle s'apprécie la constitutionnalité et donc la validité de la loi. La conformité risque alors de prendre la forme d'une identité ce qui exclurait l'adoption de solutions qui sont seulement différentes. La question est de savoir si cette vérification ne vaut que pour l'avenir ou si elle s'applique aux lois antérieures. La Haute Cour constitutionnelle d'Égypte a, sans convaincre, limité les dégâts en invoquant le principe de non rétroactivité. Les lois anciennes ne peuvent donc être remises en cause en vertu de l'article 2. Il y allait en effet de la sécurité nécessaire à tout ordre juridique et à sa stabilité. La solution n'est pas incontestable mais elle a le tout relatif mérite de préserver ce qui a été acquis. Cependant si la solution égyptienne est adoptée c'est toute possibilité d'évolution,

qui serait alors proscrite. Le législateur ne pourrait pas même tenter d'améliorer les lois anciennes parce qu'il se soumettrait à l'obligation de conformité. En revanche si malgré sa faiblesse cette voie n'est pas suivie alors il sera possible de remettre en cause les innovations du droit tunisien. Ce qui signifie que la voie sera ouverte à l'abandon des acquis de la Tunisie moderne. Dans tous les cas la solution n'est pas adéquate à un pays qui a besoin de se moderniser. En effet, elle conduira nécessairement à la remise en cause de l'œuvre que les juges ont réalisée dans le sillage du CSP. Libérant le droit étatique de la normativité religieuse ils ont donné sens à l'égalité entre les hommes et les femmes, et ont banni la discrimination en raison de l'appartenance confessionnelle. De la sorte, ils ont non seulement approfondi et renforcé les apports du CSP; ils ont, en les mettant en œuvre dans le cadre des relations familiales, rendu plus effectifs les droits fondamentaux. À peine entamée, l'œuvre est déjà menacée!

La volonté générale est vide de substance, est inexistante si la loi de l'État n'a d'autre fonction que de servir de relais à une norme qui est déjà faite, et qui de surcroît est jugée parfaite non pas tant en raison de son contenu qu'en raison de son origine. Plus exactement, son origine est le gage de sa perfection substantielle. Pourtant, cette norme n'est que le fruit d'interprétations et d'élaborations purement humaines et circonstanciées.

Ces préconisations restent, en toute hypothèse, incompatibles avec l'essence même de la démocratie. Car la capacité qui y est reconnue aux citoyens libres et égaux de faire et défaire la loi suppose que son contenu soit indéterminé. Fait social et culturel la loi est une œuvre humaine inscrite dans un certain contexte. En démocratie la perfection de la loi est une quête jamais atteinte. Œuvre humaine elle est toujours imparfaite. C'est pourquoi il est du pouvoir de ceux qui l'ont faite de la défaire. La délibération du peuple est sans signification et est dépourvue d'effectivité si la loi, qui doit être son œuvre, n'est pas le résultat de son choix, toujours renouvelé, et n'est pas l'expression de ses décisions toujours actualisées. C'est aussi cela, c'est-à-dire cette remise en cause permanente, qui fait défaut à une norme qui, transcendant le temps, est immuable. C'est au final la démocratie qui est en question.

Pour achever le travail il ne restera plus qu'à introduire une règle, qui cette fois s'adressera au juge, l'obligeant, pour les besoins du

comblement des lacunes de la loi étatique et de son interprétation, de revenir aux solutions du fiqh. C'est alors que toute l'œuvre juridique engagée depuis le XIX^{ème} siècle et accomplie par l'État moderne sera reléguée à l'histoire. Ce faisant c'est bien une restauration qui est aujourd'hui en marche. Restauration d'un passé antérieur que l'on pensait, en Tunisie du moins, révolu.

Comment ne pas ressentir de la tristesse lorsque la Tunisie se voit contrainte de revenir à un débat d'un autre âge? L'obscurantisme est le contraire des lumières. Empêchant de voir, ses ténèbres ne s'ouvrent sur aucune perspective d'avenir. C'est pourquoi il s'oppose au progrès. Occupés par des controverses anachroniques et stériles, sommes-nous condamnés à nouveau, après avoir manqué la révolution copernicienne, puis la révolution industrielle, puis ensuite la révolution informatique, à ne pas prendre part à la révolution des nanosciences et des nanotechnologies que le monde est par ailleurs en train de préparer et de s'y préparer? La posture de consommateur et de récepteur passif est-elle notre destin? Si les hommes doivent s'en libérer c'est en devenant maîtres de leur histoire. Il s'avérerait alors que les techniques, le progrès économique, culturel et social, que la démocratie même, sont inséparables des valeurs et des principes de la modernité. Franchement la Tunisie mérite mieux!

Le 21 février 2012

L'Islamisme n'a aucun avenir¹

Abdelmajid Charfi

Résumé

L'islamisme est un mouvement éminemment liberticide, antidémocratique, antiféministe et ennemi du progrès, aussi bien dans ses versions dites modérées que dans ses diverses versions salafistes prônant l'utilisation de la violence physique ou pratiquant le prosélytisme et recourant à la culpabilisation des indécis et à la contrainte psychologique afin "d'isla-miser" la société. Sa propagation révèle les contradictions dans lesquelles se démentent les peuples arabes depuis deux siècles, cherchant à rattraper leur retard historique et refusant en même temps de suivre le chemin qu'avait pris l'Occident pour asseoir sa suprématie, car ne faisant pas la distinction entre ce qui est universel et ce qui est spécifiquement occidental dans la civilisation moderne, ou plutôt réduisant l'universel (la rationalité, la liberté de croyance et d'expression, l'autonomie de la personne, l'égalité entre les genres, etc.) au spécifique. Ce empêche toute remise en cause des modes de pensée et d'organisation sociale hérités du passé.

Mots clés

Islamisme; Frères musulmans; Wahhabisme; Salafisme; Télévisions satellites; *Umma*; *ijtihâd*; *Hizb al-tahrîr*; Islam jihâdiste; *Qâida*; *salaf*.

Abstract

Islamism is a movement highly liberticidal, undemocratic, anti-feminist and enemy of progress, both in its "moderate" versions and in its various Salafists versions frankly advocating the use of physical violence, proselytizing, using the feeling of culpability of the undecided and psychological stress in order to "Islamize" society. Its spread reveals the contradictions in which the Arab peoples have been struggling for two centuries trying to catch history and at the same time refusing to follow the Western path. In fact, they don't distinguish between what is universal and what is specifically Western in modern civilization. They reduce the universal (rationality, freedom of belief and expression of individual autonomy, gender equality, etc.) to the specific, that is to prohibit any questioning of modes of thought and social organization inherited from the past.

Keywords

Islamism; Muslim Brotherhood; Wahhabism; Salafism; Satellite television; *Umma*; *ijtihâd*; *Hizb al-tahrîr*, jihadist Islam; *Qâida*; *salaf*.

¹ *La revue*, n. 21, Paris, avril 2012, pp 56-59 (réédition autorisée).

L'actualité dans la région arabe impose une réflexion sur l'avenir de l'islamisme, ou si l'on préfère de l'islam politique, qui s'est déjà emparé du pouvoir en Tunisie, s'est acquis une place prépondérante dans la vie politique au Maroc, et a gagné largement les élections en Égypte en attendant de gouverner à la prochaine étape. En Libye, où règne une confusion parfaite, les islamistes sont également bien présents sur le terrain. En Algérie, l'islamisme est une réalité sociale et culturelle qui pourrait se manifester encore un jour sur le plan politique, malgré le traumatisme des années 1990. En Irak, l'idéologie des dirigeants chiites actuels n'a rien à envier sur ce plan à celle des mollahs iraniens. Même le Liban multiconfessionnel connaît des formes d'islamisme sunnite et chiite décelables à plus d'un titre. Et en Syrie, le poids des Frères musulmans n'est point négligeable dans la crise actuelle que traverse le régime baassiste, quelle que soit son issue. Quant aux régimes de la Péninsule arabique, on sait qu'ils sont les plus âpres défenseurs de l'idéologie islamiste sous sa forme hanbalowahhabite.

Il faudrait d'abord rappeler la genèse des deux grands mouvements de l'islamisme arabe. Né dans la Nejd, au centre de l'Arabie, au XVIII^{ème} siècle, le wahhabisme porte toujours les traces de son origine: c'est un mouvement dogmatique et rigoriste du désert qui ne rechigne pas à l'utilisation de la violence pour s'imposer, bien qu'il soit d'une pauvreté intellectuelle flagrante. Il a été favorisé par l'alliance avec la tribu des Saoud, sans le moindre lien avec la modernité, aussi bien dans ses balbutiements chez les couches citadines politiques et culturelles de l'Empire Ottoman, qu'à plus forte raison dans ses manifestations à la même époque dans les Lumières et dans la révolution scientifique et technique de l'Occident.

Depuis que le régime saoudien dispose d'une manne pétrolière fabuleuse, et suite à la cuisante défaite face à Israël de juin 1967, assimilée à celle du nationalisme arabe et du processus de sécularisation des sociétés, alors que l'islamisme wahhabite n'était qu'une secte marginale combattue partout par l'islam officiel, son audience n'a

cessé de s'élargir grâce à différents facteurs dont les plus importants, en plus des calculs et des intérêts des grandes puissances, sont le poids politique grandissant des Saoudiens, un effort soutenu de divulgation de la littérature hanbalo-wahhabite, la construction à travers le monde de mosquées dont les imams lui sont acquis, le financement par divers procédés des organisations islamistes, et une entreprise de propagande à grande échelle par les télévisions satellitaires qu'il contrôle.

Le second grand mouvement islamiste n'est autre que celui des Frères musulmans, fondé par Hassan al-Banna en 1928 en Égypte. Organisé au départ sur le modèle confrérique, il l'était également sur le modèle des partis fascistes européens de l'entre-deux-guerres, tout comme dans le camp chrétien libanais les Phalanges de Pierre Gemayel. Semblable à cet égard au wahhabisme, la pensée de son fondateur, un simple instituteur sans envergure culturelle, comparé par exemple à son compatriote et contemporain Tâha Hussein, est toute de slogans creux mobilisateurs qui n'ont pas de réelle consistance dès qu'on les soumet à une analyse conceptuelle rationnelle et à une sérieuse critique historique. Néanmoins, ils sont porteurs jusqu'à aujourd'hui chez une population au modeste niveau culturel et chez toute la frange des jeunes non satisfaits de leur condition et de celle de leur pays, et plus encore chez les activistes politiques ambitieux, peu scrupuleux et impatientes.

C'est l'idéologie et l'organisation des Frères musulmans qui ont essaimé dans tous les pays arabes et sont à la base des mouvements islamistes que l'on y retrouve sous différentes appellations. Rejoignant la doctrine wahhabite sur plus d'un point, ces mouvements gardent pour l'essentiel la fidélité à une vision fixiste de l'histoire, nostalgique de l'empire qui regroupe l'ensemble de la *Umma* musulmane et applique les prescriptions de la loi divine censée être immuable. Mais au fond, ces prescriptions sont celles des jurisconsultes des premiers siècles de l'histoire islamique et surtout depuis qu'on a convenu de la «fermeture de la porte de l'*ijtihad*». Cependant, ces mêmes mouvements sont obligés de tenir compte des réalités politiques et sociologiques de chaque pays en particulier, et de la réalité étatique et juridique nouvelle introduite par la naissance des États-nations modernes ayant une compétence territoriale limitée. Ce qui

les amène à une contradiction insurmontable qu'ils ne peuvent dépasser qu'en maintenant l'horizon d'une unité musulmane parfaitement chimérique, et en assurant entre eux une coordination minimale informelle plus que structurelle que certains dénomment "l'internationale islamiste".

En outre, la mouvance islamiste ne forme pas un bloc monolithique. À l'intérieur et en marge de chaque organisation nationale, il y a des courants parfois inconciliables qui poussent les plus éclairés de leurs membres à tourner le dos à l'ambition de conquête du pouvoir afin d'instaurer un régime théocratique de type médiéval, et les plus radicaux à opter pour l'imposition par l'action secrète, la contrainte et la violence de l'ordre moral et politique qu'ils jugent à même de correspondre à la volonté divine. C'est le cas notamment de *Hizb al-tahrîr*, né d'une scission des Frères musulmans, et des organisations plus ou moins importantes de l'islam jihâdiste dont la plus connue est celle de la *Qâida*.

Au-delà de leurs divergences réelles qui en font des frères ennemis qui peuvent en arriver à la confrontation armée, à l'instar de ce qui s'est passé en Arabie à plusieurs reprises et à Gaza récemment, tous les mouvements islamistes sont à un degré ou à un autre des salafistes qui pensent que l'idéal à poursuivre est celui d'un ordre politique et moral conforme à ce que les *salaf*, les pieux anciens, ont réussi à instaurer, assurant à la communauté musulmane, par l'application de la Chariaa, la suprématie dans ce bas monde et le salut dans l'au-delà.

Inutile de commenter encore une fois cette idéologie islamiste, des études innombrables dans toutes les langues lui ayant été consacrées, dont quelques unes sont très érudites et bien pertinentes. Nous nous limiterons donc à évoquer un certain nombre de facteurs qui sont susceptibles de mieux évaluer ses chances et ses dangers à brève et moyenne échéances:

1- Nous n'adhérons point à la thèse du complot qui renvoie à des facteurs exogènes l'origine de la vague islamiste qui déferle sur le monde arabe. Mais nous avons toutes les raisons de croire que cette vague est soutenue et encouragée par la politique américaine qui y voit le meilleur moyen de maintenir les peuples arabes dans un état d'arriération, et préserver ainsi ses intérêts et ceux d'Israël dans la

région, mieux en tout cas que ne le faisaient les régimes autocratiques séculiers balayés par les révolutions en cours, déclenchées à la fin de 2010. L'islamisme serait ainsi le meilleur garant de la dépendance économique, politique et militaire vis-à-vis des puissances occidentales. En tout état de cause, sans l'aval explicite ou implicite des États Unis, les Saoudiens, les Qataris et les régimes anachroniques du Golfe ne disposeraient pas de la même marge de manœuvre qui leur permet d'intervenir dans les affaires des autres États arabes dans le but de pérenniser leurs systèmes théocratiques et antidémocratiques en les généralisant.

2- La victoire, même relative, des islamistes aux élections organisées en Tunisie, au Maroc et en Égypte est la conséquence naturelle des politiques menées dans ces pays depuis des décennies, instrumentalisant la religion, recourant à sa légitimation, et entravant le développement de l'autonomie de la personne, la réflexion critique et les efforts de modernisation tant de la religiosité et des mœurs que des pratiques autoritaires du pouvoir. Les programmes d'enseignement basés sur la mémorisation et le mimétisme et freinant toute créativité, le désert culturel entretenu par la censure et la mainmise sur les médias, le maintien de larges couches de la population dans un état de dénuement révoltant, ajouté à la frustration ressentie face à l'affichage de richesses ostentatoires mal acquises, autant d'éléments qui ne pouvaient aboutir qu'au refuge dans une idéologie qui vante les mérites d'un système archaïque qui réussit à camoufler ses échecs, pourtant patents, grâce à la rente pétrolière.

3- L'islamisme est un mouvement éminemment liberticide, antidémocratique, antiféministe et ennemi du progrès, aussi bien dans ses versions dites modérées que dans ses diverses versions salafistes prônant franchement l'utilisation de la violence physique ou pratiquant le prosélytisme et recourant à la culpabilisation des indécis et à la contrainte psychologique afin de soi-disant "islamiser" la société. Il est liberticide parce qu'il ne croit pas du tout à une liberté qui sort des cadres rigides de l'orthodoxie et de l'orthopraxie du passé. Il est antidémocratique parce que son idéologie est de nature à saper les fondements de l'État moderne où le peuple est souverain et non soumis à une norme prétendument divine. Il est antiféministe parce qu'il refuse le principe de l'égalité entre les hommes et les femmes, et

rejette les droits humains universels qui l'instituent, ne reprenant de ces droits – et à mauvais escient – que la liberté de défendre sa vision de la condition inférieure de la femme. Et il est ennemi du progrès parce qu'il est attaché à un modèle du passé considéré abusivement comme le meilleur, bien que ce modèle ne soit qu'une construction de l'esprit et ne corresponde sûrement pas à la réalité historique avec ses enjeux bien séculiers et ses soucis de domination bien humains.

4- La propagation de l'islamisme est enfin le révélateur des contradictions dans lesquelles se démènent les peuples arabes depuis deux siècles, cherchant à rattraper leur retard historique et refusant en même temps de suivre le chemin obligé qu'avait pris l'Occident pour asseoir sa suprématie, car ne faisant pas la distinction entre ce qui est universel et ce qui est spécifiquement occidental dans la civilisation moderne, ou plutôt réduisant l'universel (la rationalité, la liberté de croyance et d'expression, l'autonomie de la personne, l'égalité entre les genres, etc.) au spécifique. Ce qui revient par conséquent à s'interdire toute remise en cause des modes de pensée et d'organisation sociale hérités du passé.

Dans ces conditions, et au vu des rapports de force à l'intérieur des sociétés arabes qui profitent aux mouvements islamistes structurés et disciplinés, tant que les forces du progrès et du modernisme ne forment pas un bloc réunissant l'ensemble de ceux qui n'adhèrent pas à l'idéologie islamiste, il est indéniable que, dans l'avenir prévisible, les islamistes seront les principaux bénéficiaires de la période transitoire actuelle. Mais il faut tenir compte pour évaluer à moyen terme le degré de leur succès de trois données fondamentales: la première est leur échec programmé à satisfaire les revendications à caractère économique qui se manifestent au grand jour. La deuxième réside dans l'opposition de la société sécularisée à se défaire facilement de ses acquis. Et la troisième donnée est la déception qui ne manquera pas de s'exprimer chez une bonne partie de l'électorat islamiste à la suite de l'impossibilité où se trouveront les dirigeants de cette mouvance à réaliser leurs promesses et à concrétiser leurs principes.

Compte tenu de ces données, et non à cause d'un quelconque déterminisme historique, l'islamisme est condamné à plus ou moins brève échéance à être marginalisé et à n'être que l'expression d'un

conservatisme social, par ailleurs légitime. Cette évolution est inéluctable essentiellement parce que la logique de son idéologie s'oppose radicalement, d'un côté, à la logique de construction de l'État moderne: dans la mesure où c'est l'État, et lui seul, qui est capable de répondre aux aspirations de toute sorte, en matière de santé, d'éducation, d'emploi, de bien être, de loisirs, etc., les populations qui ont fait confiance à l'islamisme finiront par s'en détacher lorsqu'elles se rendront compte de son inaptitude à répondre à ces aspirations. Cette logique s'oppose, d'un autre côté, à la revendication toujours plus forte de la démocratie et de la participation au domaine public, alors que l'islamisme tend à maintenir la société dans un état de dépendance perpétuelle vis-à-vis de normes figées inégalitaires et discriminatoires.

Mais cette évolution peut être entravée jusqu'à un certain point, et même sans tenir compte du contexte international plutôt défavorable, tant que durent les nuisances des régimes rentiers et anachroniques d'Arabie, ainsi que par la persistance du conflit israélo-palestinien, source toujours vivante du sentiment d'humiliation ressenti profondément par les peuples arabes et qui pousse aux solutions de désespoir et de fuite en avant.

Le microcrédit, instrument d'endiguer la pauvreté: l'expérience dans le monde arabe

Ridha Gouia

Résumé

Ces dernières années, les agences de développement commencent à repenser certains aspects de leur politique d'aide au développement. Le chômage, la pauvreté grandissante, l'absence d'efficacité des pratiques traditionnelles d'aide au développement, tous ces facteurs imposent une réallocation des budgets au profit du développement économique et social et un changement de stratégie des intervenants.

Face à cette situation, la microfinance paraît nécessaire (mais pas suffisante) pour lutter contre le chômage, donc contre la pauvreté, dans ces pays. Certes, le secteur de la micro-entreprise n'est pas un phénomène nouveau, mais à l'échelle arabe, il s'agit d'un secteur jeune et en pleine expansion. Ce secteur qui reflète une réaction des populations pauvres face à la situation d'endettement et de crise économique mérite d'être étudié.

Telle est la préoccupation centrale de cet article où il s'agit d'une analyse d'un état des lieux de la situation des Institutions de Microfinance (IMF) des pays arabes en vue de tenter d'évaluer leur performances, de dégager leurs caractéristiques communes, de souligner leur rôle dans la lutte contre la pauvreté et le chômage, enfin de savoir à quel point elles répondent aux caractéristiques socio-économiques

Astract

These last years agencies of development begin to reconsider seriously certain aspects of their help politics to the development. The jobless, the growing of the poverty, the obvious absence of efficiency of the traditional practices of help to the development, impose an available budget reallocation and an important change of strategy and attitude of intervening parties.

Facing this situation, the microfinance appears like a necessary condition (but not sufficient) to fight against the poverty in these countries. Certainly, the sector of the micro-enterprise is not a new phenomenon, but for the Arabian level, it is a young sector and in full expansion. This sector that reflects a reaction of the poor populations facing the situation of indebtedness and economic crisis deserves to be studied with a lot of interest.

Such is the central preoccupation of this paper where it is about an analysis of a state of places of the situation of microfinance institutions (MFI) of the Arabian countries in view to tempt to value their performances, to clear their common features, to underline their role in the struggle against the poverty and to know to what point they answer to the socioeconomic features of a true «Bank of Solidarity»

d'une «Banque de Solidarité» et ce, après avoir exposé au préalable les principes de la microfinance d'un côté et de la *Grameen Bank* comme modèle de base des institutions de microfinance à l'échelle mondiale, d'un autre côté.

Mots clés

Chômage, Microfinance, Pauvreté.

and that, after having exposed microfinance's principles beforehand on one hand and of the *Grameen Bank* as model of microfinance institutions basis to the world ladder, of another side.

Key words

Unemployment, Microfinance, Poverty.

1. Introduction

Aujourd'hui, un milliard d'être humains dans le monde vivent avec un peu plus de un (1) dollar par jour, seuil de pauvreté extrême et trois (3) milliards de personnes vivent avec moins de 2 dollars, seuil de pauvreté généralement utilisé¹. Cette situation ne semble pas s'améliorer dans un proche avenir surtout avec les retombées de la crise économique et financière qui a provoqué la chute de 10% du commerce mondial, la croissance vertigineuse du chômage², un retrait des projets d'investissement surtout dans les pays en développement et l'affaiblissement des banques privées, ce qui rend le crédit bancaire destiné à l'investissement de plus en plus sélectif et rare³, chose qui ne présage pas une amélioration des conditions sociales des populations pauvres dans les pays.

¹ Plus particulièrement en Afrique, la pauvreté reste un défi crucial pour la région. En effet, sur les 936 millions de personnes vivant sur le continent, le nombre de personnes vivant au-dessous du seuil de pauvreté national s'élève à 411 millions soit près de 44% de la population.

² Le taux de chômage dans le monde arabe est considéré comme le plus élevé dans le monde. Il est estimé par des études à 25% chez les jeunes et de 50% de la population ayant moins de 25 ans. L'apparition du chômage des jeunes diplômés ces dernières années constitue le phénomène le plus inquiétant.

³ En effet, selon des études récentes environ 80% de la population mondiale n'a pas accès aux services financiers.

C'est pour cette raison que dans une volonté de lutter contre la pauvreté, les acteurs du développement et les économistes à travers le monde sont à la recherche de nouveaux outils: la microfinance en est un. Selon la Banque Mondiale, cette microfinance consiste à octroyer des services financiers à des personnes en situation de précarité économique, impliquant le développement d'une activité productive (existante dans 90% des cas, nouvelle dans 10% des cas), le plus souvent dans l'artisanat, l'agriculture et dans le commerce. Dans ce contexte, le microcrédit regroupe tout un ensemble de prêts à court terme permettant la constitution d'un fonds de roulement et la constitution de petits investissements, tout comme le financement des activités d'extension de l'activité domestique. Il consiste à offrir à des familles en situation de précarité économique un crédit de faible montant pour les aider à s'engager dans des activités productives.

Certes, l'expérience de microcrédit ne date pas d'aujourd'hui puisque le modèle de *Grameen Bank* au Bangladesh, qui date de 1979, n'a pas cessé d'être transposé dans plus de 58 pays sur tous les continents, en Afrique, en Asie, en Australie, en Europe et en Amérique.

De même en Tunisie, la politique de développement s'est focalisée tôt sur l'éradication des poches de pauvreté dans le pays en donnant une attention particulière à la microfinance. Ainsi, plusieurs mesures et institutions ont vu le jour depuis quelques années afin de développer le microcrédit et accompagner par là, les efforts du secteur bancaire traditionnel. La Banque Tunisienne de Solidarité (BTS), le programme 21/21, ainsi que les ONG (Organisations Non Gouvernementales), ne sont que des exemples de cet effort de promouvoir la microfinance dans le pays.

Comme l'expérience de la *Grameen Bank* peut être considérée comme un modèle leader dans le domaine de la microfinance, nous allons nous poser une première question:

i/ Qu'est ce qui caractérise cette expérience de *Grameen Bank*, appelée souvent par «Banque du crédit solidaire» ou encore «la Banque des pauvres»?

Par la suite, comme l'expérience des pays arabes dans ce domaine est encore récente, donc peu connue, nous allons analyser:

ii/ ses spécificités afin de voir s'il y avait un rapprochement avec l'expérience bangladaise? Certes, nous sommes convaincus que les

conditions sociales et économiques sont extrêmement différentes, mais l'analyse des différentes expériences pourrait être bénéfique en termes de leçons à tirer.

Et dans une troisième partie, nous allons comprendre:

iii/ l'impact de la politique d'aide aux démunis à travers le micro-crédit en Tunisie sur le niveau de la pauvreté dans le pays. Dit autrement, la question qui se pose à ce stade de l'analyse est la suivante: les efforts fournis en matière de microfinance peuvent ils contribuer réellement à l'absorption du chômage et à la réduction de la pauvreté dans le pays?

C'est ainsi, qu'à partir des réponses aux questions posées, il est aisé de comprendre les principaux mécanismes de réussite de ce type de financement, surtout dans les pays arabes et les risques d'échec de cet outil sur lequel tant d'espoir sont mis pour éradiquer la pauvreté et contribuer à la réussite du processus de développement dans les pays.

2. La microfinance: un concept multidimensionnel

De part sa définition¹, la microfinance était initialement liée à la volonté politique et humanitaire (Bangladesh: *Grameen Bank*, 1977) de mettre fin à la pauvreté et de contribuer à réduire l'exclusion économique et sociale. Dès sa naissance, elle représentait une alternative aux formes de financement informel spéculative et une réponse à la réticence des institutions de financement classiques à desservir les pauvres.

Autrement dit, la microfinance permet aux femmes et aux hommes démunis de démarrer une petite activité génératrice de revenus: une micro-entreprise. Le prêt est ensuite remboursé grâce aux revenus des entreprises permettant aussi parfois d'en épargner une partie et de financer l'éducation de leurs enfants.

¹ Généralement, on entend par microfinance, l'offre de services financiers (micro-crédit) aux populations pauvres, exclues du système bancaire et sans ressource ni droit de propriété.

De même, elle s'inscrit dans le cadre du projet global de l'économie solidaire (finance solidaire) dans la mesure où elle contribue à

augmenter la capacité d'un groupe particulier de personnes à coopérer et à agir ensemble pour venir à bout du problème d'exclusion du système financier existant (traditionnel) et parvenir à un développement durable et équitable¹.

Les entreprises dites "solidaires", en même temps que leurs activités économiques, produisent de "l'intérêt général" (par exemple, la réinsertion de personnes en difficulté, de territoires marginalisés, de la promotion d'activités artisanales en cours de disparition...).

En gros, le rôle de la microfinance se résume en ces termes:

- Elle a pour *mission* d'utiliser l'outil financier pour un développement équitable et durable;
- Elle a pour *vision* à long terme d'augmenter le capital social. Ses acteurs sont multiples, ayant chacun des techniques et des comportements différents, agissent selon des modes différents, mais ensemble font émerger *une identité* spécifique de la finance solidaire;
- Ses *compétences* consistent à penser globalement à pouvoir fédérer des individus et des acteurs autour de l'activité financière, à connaître les besoins des entrepreneurs individuels et des communautés quelques soient leurs conditions économiques et sociales;
- Elle œuvre dans *un environnement* de pauvreté, d'exclusion ou de difficulté d'accès aux services financiers;
- Elle cherche à apporter une réponse aux trois crises majeures de la société: la crise de l'homme avec lui même, celle des hommes entre eux et celle de l'homme avec son environnement;
- Face à ces crises et *en renforçant le capital social*, c'est-à-dire en rapprochant l'homme et la société de leurs valeurs, elle contribue à créer les conditions d'un développement durable;

¹ M.O. Zahraoui, *Microfinance et pauvreté au Maroc: Outils d'évaluation et Impact*, l'Université Sidi Mohamed ben Abdellah Fès, Faculté polydisciplinaire –Taza-Maroc.

- Le métier du microfinancier consiste à financer des activités et des personnes, dans un cadre d'intérêt général, en veillant au respect du capital social.

3. Microfinance et lutte contre la pauvreté

La microfinance tient certainement son efficacité de sa philosophie à être autonome permettant aux pauvres de créer leurs propres emplois. En effet, malgré son statut social modeste, le pauvre a besoin d'être financé pour prospérer et sortir du cycle vicieux de la pauvreté. De là, et depuis quelques années, les agences de développement commencent à repenser sérieusement certains aspects de leur politique d'aide au développement pour lutter contre la pauvreté. Les encouragements se sont alors orientés vers la microfinance et la consolidation de ses outils et moyens disponibles.

Avant d'aborder l'importance de la microfinance en tant qu'outil de lutte contre la pauvreté, il est impératif de connaître les particularités et les caractéristiques de l'expérience du *Grameen Bank* au Bangladesh, première expérience réussie de ce type de financement. Ensuite, on s'interrogera sur l'innovation et la particularité que rapporte la microfinance en tant qu'outil et moyen de lutte contre la pauvreté.

4. *Grameen Bank*: origine et caractéristiques

C'est en 1976 que le jeune universitaire, révolté contre le taux d'usure pratiqué à la fois par les intermédiaires particuliers et par les banques bangladaises, Muhammad Yunus¹ lance le programme *Grameen* en prêtant lui-même 27 dollars à un groupe de quarante-deux femmes d'un petit village du Bangladesh (Jobra) afin qu'elles créent leurs propres activités économiques (ou micro-entreprises). Son objectif était: comment aider des personnes travailleuses, en pleine santé à

¹ M. Muhammad Yunus, docteur en économie de la *Vanderbilt University* aux États-Unis.

créer leur propre plus-value? Des gens pauvres, non par paresse ou par bêtise mais victimes d'une dépendance intense envers leurs créanciers et surtout faute de structures financières à vocation de les aider. La solution pour lui ne peut être qu'institutionnelle. Grâce à son projet de recherche, associé aux projets économiques et ruraux de l'université de Chittagong, le village de Jobra et d'autres villages avoisinants l'université furent les premiers à profiter des services de la *microfinance*, suivis par d'autres régions du pays.

La réussite de cette expérience a poussé le gouvernement à officialiser la création en 1983 de la *Grameen Bank* (littéralement: Banque des villages) qui ne cesse de prendre de l'importance: 5,7 milliards de dollars de prêts déboursés depuis sa création, 6,6 millions de clients au Bangladesh dont 95% sont des femmes, près de 1400 succursales, plus de 2100 agences dans plus de 50.000 villages et 17.400 employés. Ses taux de remboursement de près sont de l'ordre de 99 %.

Ainsi, il n'est pas exagéré d'affirmer que cette banque a permis de transformer la vie de millions de pauvres non seulement au Bangladesh, où 10% de la population en bénéficie¹, mais également dans le monde entier puisque son expérience est aujourd'hui reproduite avec succès dans une centaine de pays par environ 4.000 organismes d'aide au développement ou d'insertion sociale.

Généralement, nombre de caractéristiques sont attribuées à la méthode du microcrédit de cette banque que nous pouvons cerner comme suit et dont le rappel est assez important:

- Une simplicité de fonctionnement;
- Le remboursement correspond à un montant fixe et hebdomadaire;
- Les prêts accordés sont annuels à un taux d'intérêt de 20% soit 2% par semaine;

¹ La *Grameen Bank* déclare que plus de la moitié des emprunteurs au Bangladesh (près de 50 millions) sont sortis de la pauvreté grâce à leurs emprunts. Concrètement, tous les enfants en âge d'être scolarisés sont à l'école, tous les membres d'une famille mangent 3 repas par jour, ont des sanitaires, une maison étanche à la pluie, ont accès à l'eau potable, et sont capables de rembourser 300 taka par semaine (environ 3 euros).

- Un système bancaire basé sur la confiance (le recours à la justice pour insolvabilité n'existe pas) et les relations sont personnelles entre la banque et les emprunteurs;
- Le personnel de la *Grameen* est de terrain, principal espace de la formation du personnel;
- Le principe fondamental est celui de l'emprunteur-actionnaire (telle que la mutuelle en France ou les sociétés d'investissements de crédits immobiliers au Royaume-Uni). Les emprunteurs détiennent 92% du capital et les dividendes réalisés sont distribués en nature sous forme de logements et d'amélioration du niveau de vie des pauvres;
- Une diversité des secteurs d'interventions de la banque (plus de 500 activités);
- Un suivi technique et professionnel hebdomadaire et mensuel du projet d'emprunt afin de garantir le remboursement;
- Le rôle de la banque est loin d'être financier uniquement il s'agit d'un rôle social qui a pour objectifs l'amélioration du niveau de vie des emprunteurs et leur intégration dans le système socio-économique (amélioration des quartiers, du taux, de scolarisation des enfants, du niveau d'éducation, des espaces culturels et sportifs, etc.);
- C'est une banque en faveur des femmes (plus de 90%).

Ces principes ou caractéristiques forment la base du microcrédit de la *Grameen Bank* ainsi que sa propre stratégie financière face aux banques traditionnelles.

5. La microfinance en tant qu'outil de lutte contre la pauvreté mais aussi d'émancipation de la femme

Si le problème de la détermination du sujet de la microfinance est résolu, il reste celui de la définition de la population pauvre qui n'est pas forcément celui reconnu par les standards internationaux (Banque Mondiale, Fonds Monétaire International...) qui déterminent le seuil de la pauvreté comme référence.

Dans ce cadre, les praticiens de la microfinance utilisent plusieurs méthodes pour identifier les individus les plus pauvres de la communauté. L'analyse de la richesse et des indices de logement repose

sur deux méthodes couramment utilisées pour l'identification des clients: (i) l'analyse de la richesse comporte un travail avec la communauté pour en classer les membres du plus aisé au plus pauvre (ii) et les indices de logement utilisent des indicateurs pour jauger le niveau de pauvreté des individus sur la base des matériaux de construction utilisés dans la partie externe de leur demeure.

Par ailleurs, s'il reste que la priorité générale de la microfinance est le client pauvre, l'accent est fortement mis sur le client pauvre de sexe féminin, car ce dernier représente une large masse marginalisée dans les pays en voie de développement et dont l'accès aux ressources financières est presque impossible. Ce regain d'intérêt pour la femme vient aussi du fait que les femmes affectent plus que les hommes leurs revenus au bien-être familial.

La population ciblée des institutions de microfinance est une population financièrement et socialement déshéritée; en particulier la femme qui est la plus touchée par la pauvreté et souffre d'une exploitation "intensive" surtout en milieu rural. La plupart des IMF au Maroc, à titre d'exemple, travaillent à raison de plus de 95% avec des femmes, voire 100% dans le cas de certaines Institutions marocaines.

La microfinance, comme un outil de financement non sexiste, apparaît alors de plus en plus comme un outil de promotion de la condition des pauvres hommes et surtout des femmes. Les objectifs visés en faveur des femmes sont multiples:

- Augmenter leurs revenus et faciliter leur indépendance financière;
- Stabiliser et professionnaliser leur activité entrepreneuriale;
- Améliorer, voire renforcer le statut de la femme au sein de la famille, renforcer l'estime qu'elles ont d'elles mêmes, ou encore favoriser leur capacité d'auto-organisation et donc d'expression et de revendication. La microfinance apparaît en quelque sorte comme un moyen d'augmenter l'autonomie et la liberté réelle des femmes.

Partant du constat que la pauvreté est un phénomène multidimensionnel dont l'aspect monétaire n'est qu'une facette parmi tant d'autres, le besoin financier des pauvres est une réalité incontestable. À ce niveau, la microfinance constitue une satisfaction d'un besoin tant refusé aux pauvres par les systèmes classiques de financement.

Toutefois, pour être un instrument efficace de lutte contre la pauvreté, la microfinance doit savoir s'adapter aux conditions économiques et sociales spécifiques rencontrées dans le monde rural, dans les zones urbaines et surtout par les femmes pauvres.

Ainsi, quand il s'adresse à une frange spécifique de pauvres, par exemple les femmes, le microcrédit peut contribuer à renforcer leur position sociale et économique au sein de la société, mais pour se faire, il doit prendre en compte les obstacles spécifiques auxquelles elles sont confrontées, à savoir les barrières culturelles, leur responsabilités cumulées de mère et d'entrepreneur et les opportunités économiques réduites qui leurs sont ouvertes. Comme les micro-entreprises de femmes sont en général de taille plus modeste que celles des hommes et employant une main d'œuvre familiale (souvent à domicile), le microcrédit est le plus adopté à ce type de projets.

Enfin, le développement croissant du secteur, l'importance de la demande du microcrédit et le taux de remboursement enregistré auprès des IMF qui avoisine le 100% reflètent l'adaptation de cette activité à ce type de projets et constitue par ailleurs des indicateurs de base pour croire à un impact positif sur le niveau de vie des populations ciblées.

6. État des lieux des Institutions de Microfinance dans le monde arabe

Certes, le secteur de la microfinance dans le monde arabe est un secteur jeune, mais en pleine expansion. En effet, il se développe beaucoup plus rapidement que dans d'autres régions du monde. Malgré son jeune âge, il touche en moyenne une population plus importante que celle atteinte par le reste du monde et avec des prêts plus aptes aux besoins des couches pauvres. Son activité dégage un rendement qui dépasse les normes globales. On pourrait avancer même que la microfinance arabe a franchi la porte de la viabilité financière, grâce à un bas niveau de charges (surtout de gestion) et à l'inexistence de pertes sur son portefeuille client.

Par ailleurs, cette jeunesse du secteur se fait remarquer autrement. Le service aux clients reste limité au prêt, et même encore à des prêts pour micro-entreprises. L'offre de produits d'épargne est interdite

par la réglementation en vigueur dans la majorité des pays de la région. Les autres services, tels que le transfert d'argent et l'assurance sont inconnus des IMF arabes. Sans recours aux dépôts du public et avec faible accès aux emprunts bancaires, ces institutions restent souvent coupées de leurs secteurs financiers locaux. La majorité d'entre elles se financent par des subventions de bailleurs publics.

À l'échelle des pays, nous notons des divergences assez importantes dans ce domaine: alors que les expériences en matière de collecte de l'épargne se mènent au Yémen depuis plusieurs années, les banques commerciales égyptiennes, à l'aide des bailleurs publics, se lancent avec succès dans l'offre de micro-prêts à travers leur vaste infrastructure à rayonnement national. Les grandes institutions marocaines s'intègrent dans le paysage financier du pays en misant sur les banques, les fonds d'investissement et sur les institutions financières internationales pour le financement de leur croissance.

Cette divergence entre les IMF des pays arabes, quant à leurs insertions dans le paysage financier de leurs pays, ne nous a pas empêchés d'évaluer son stade de développement après avoir relevé les phases du développement des IMF dans le monde.

7. Les phases de développement du secteur dans le monde arabe

Pour pouvoir comprendre l'état d'évolution du secteur de microfinance dans les pays arabes, nous sommes amenés à comprendre les différentes phases de développement ou de maturité du secteur dans un pays donné. Pour ce faire, nous exposerons les quatre phases utilisées souvent par les bailleurs de fonds pour essayer, par la suite, d'appliquer cela sur l'évolution du secteur dans les pays arabes¹.

7.1. Phase de démarrage

¹ Notre source principale est la base fournie par le *MIXMARKET*. C'est une organisation à but non lucratif et dont la mission est d'aider à la création d'une infrastructure de marché en offrant des services de collecte de données, des benchmarks, des outils de suivi de performance et des services d'informations spécialisés. Le *MIX* émane d'un partenariat entre *CGAP*, *Citigroup Foundation*, *Deutsche Bank Americas Foundation*, *Open Society Institute*, *Rockdale Foundation* et d'autres. Voir le site web: <www.themix.org>.

Dans une première phase, des activités de microfinance semi formelles sont introduites en tant que projets pilotes. Les produits sont développés et testés sur le marché. L'accent est mis sur le renforcement de ressources humaines capables de délivrer des produits de crédit, donnant lieu à de bons remboursements. Lors de cette phase, les micro-entrepreneurs doivent être sensibilisés au respect des contrats signés entre les parties et à la solvabilité.

7.2. Phase d'expansion

Durant cette phase, les IMF performantes concentrent leurs efforts sur l'augmentation de leur échelle d'activité. Leur succès leur permet de capter une large part du marché potentiel et conduit à la réplication de leur modèle par d'autres opérateurs de microfinance. Dit autrement, l'accent est mis sur l'expansion des activités existantes et la mobilisation de ressources pour financer l'expansion, ce qui conduit à des économies d'échelle et à une meilleure efficacité. À ce stade, les IMF continuent à recevoir des subventions et prêts à taux bonifiés pour financer leur croissance. Celle-ci nécessite le renforcement des capacités institutionnelles, en particulier en matière de systèmes de gestion et de procédures.

7.3. Phase de consolidation

Lors de la phase de consolidation, les IMF commencent à se concentrer sur leur rentabilité globale. L'accent est mis sur le renforcement de l'institution dans son ensemble et sur la formalisation de l'organisation. Le contrôle de gestion, les politiques, les procédures et systèmes sont davantage formalisés en établissant des normes sectorielles reconnues. Les subventions au secteur diminuent et les IMF sont donc poussées à améliorer encore leur productivité, à poursuivre leur croissance et à ajuster leur tarification pour garantir leur viabilité. À ce stade, le taux de pénétration des marchés cibles est élevé. La concurrence accrue pousse les IMF à proposer des produits plus souples, plus réactifs à la demande et à introduire de nouveaux produits (assurance, financement de l'habitat, etc.). Certaines IMF s'aventurent sur des marchés encore peu servis.

À la fin de cette phase, un cadre réglementaire spécifique favorable au développement de la microfinance doit être mis en place.

7.4. Phase d'intégration

Dans la phase d'intégration, les principales IMF sont devenues partie intégrante du secteur financier formel, réglementé par la Banque Centrale ou une autre entité spécifique, et offrent une gamme de produits orientés aux clients. Cette intégration est nécessaire pour que le secteur puisse continuer à financer sa croissance en attirant des capitaux de sources commerciales. Cette phase se caractérise notamment par la transformation d'IMF en institutions financières réglementées, par la disparition des subventions au secteur et par l'entrée des banques sur ce marché.

8. Aperçu régional sur les IMF du monde arabe

À partir de quelques études récentes dont notamment les études de *benchmarking* (2000-2009)¹, nous pouvons dégager les caractéristiques suivantes du secteur dans les pays arabes:

- *Une augmentation significative de la portée*: En effet, le nombre d'emprunteurs actifs a été multiplié par plus de 5, passant de 129.000 en 1999 avec un portefeuille de 40 millions de dollars à plus de 710.000 avec un portefeuille de 240 millions dollars à la fin de 2003. Le taux de croissance du nombre de clients diffère énormément d'un pays à l'autre.
- *Une pénétration de marché limitée*: en dépit de l'augmentation du taux de pauvres bénéficiaires des services des IMF (de 3% à 20%), un nombre élevé de pauvres dans ces pays demeurent exclus des services financiers (estimés à 3 millions et seulement 22% de la population rurale bénéficient des services des IMF).
- *Un manque de diversification des produits*: les services de microfinance de la région arabe restent très centrés sur le crédit. Excepté quelques expérimentations de crédit habitat dans certains pays, la plupart des

¹ Ces études portent sur les expériences de huit pays concernés (Égypte, Jordanie, Liban, Maroc, Territoires palestiniens occupés, Syrie, Tunisie, Yémen).

crédits sont octroyés à des micro-entrepreneurs pour les besoins de leurs projets. Les services d'épargne libre et d'assurance sont généralement inexistantes, à l'exception notable du Yémen.

– *L'émergence d'un nouveau leader sur le marché régional*: traditionnellement, c'est l'Égypte qui a toujours été leader sur le marché de la microfinance dans la région. En 2001, cependant, c'est le Maroc qui a pris la tête (42% des parts du marché aujourd'hui).

– *Un accent accru sur les femmes*: augmentation significative de la portée auprès des femmes. Celles-ci représentaient 36% des emprunteurs de la région en 1997 contre 60% aujourd'hui. Étant donné que les femmes constituent la majorité de la population pauvre¹, il n'est pas étonnant que cette hausse s'accompagne d'une augmentation globale de la portée.

– *La prédominance de méthodologies de crédit solidaire*: À l'instar de l'expérience de la *Grameen Bank*, le crédit de groupe est toujours le modèle de crédit prédominant, en particulier au Maroc, en Jordanie et de plus en plus en Égypte.

– *Une bonne application des normes et procédures recommandées*: presque 90 % des emprunteurs actifs dans les différents pays sont servis par des IMF adhérant aux bonnes pratiques et faisant de la pérennité un objectif explicite. Deux exceptions notables sont la Tunisie et la Syrie, où prédominent des programmes appuyés par les gouvernements n'adhérant pas aux bonnes pratiques. Sur les 68 IMF ou programmes de crédit connus dans la région, 17 sont financièrement pérennes, servant 73% des clients actifs de la région.

– *La prédominance du statut d'ONG*: excepté quelques cas notables de banques entrées sur le marché avec succès et de transformations d'IMF, la majorité des IMF de la région sont des ONG dépendantes des subventions des bailleurs pour financer leur croissance.

¹ À titre d'exemple, seulement une femme sur 4 travaille en Tunisie, taux qui est considéré le plus élevé dans le monde arabe.

En conclusion, on peut considérer que le secteur de la microfinance de la région arabe dans son ensemble se trouve dans *la phase d'expansion*. Bien que des progrès considérables aient été accomplis dans la région, il reste encore beaucoup à faire pour pouvoir entrer dans la phase de consolidation. Si beaucoup de lacunes identifiées en 1997 ont été comblées (systèmes et procédures inefficients, exigences excessives de la part des bailleurs, manque de systèmes d'information de gestion), de nouveaux besoins émergent, tels que la nécessité de diversification des produits. Les services d'épargne, de leasing, d'assurance et autres manquent cruellement dans la région. Un besoin considérable de renforcement des capacités se fait également sentir car un certain nombre d'IMF s'orientent davantage sur le service aux clients et élargissent leur gamme de produits et d'autres cherchent à se transformer pour échapper aux contraintes imposées par le statut d'ONG. La dépendance aux bailleurs de fonds est aussi une question importante. Peu d'IMF ont réussi à accéder aux capitaux commerciaux.

Dans le même temps, des programmes subventionnés par les gouvernements continuent à offrir des crédits très bon marché à un grand nombre de bénéficiaires, ce qui provoque une distorsion du marché touchant le secteur dans son ensemble. Enfin, si l'environnement réglementaire dans la plupart des pays ne pose pas d'obstacles majeurs aux opérateurs locaux, des réformes progressives seront nécessaires pour permettre à terme l'intégration de la microfinance dans le système financier formel.

Néanmoins, on doit reconnaître que malgré les efforts impressionnants consentis ces dix dernières années, il n'y a dans le monde arabe qu'une infime minorité des organisations de microfinance existantes susceptibles de répondre aux demandes exprimées tout en s'inscrivant dans un schéma pérenne¹. En effet, même si le nombre de mi-

¹ À titre d'exemple et dans le monde arabe, Sanabel est un réseau régional d'institutions de microfinance créé en septembre 2002, ne compte que 27 institutions membres réparties comme suit: 11 en Egypte, 4 en Jordanie, 2 au Liban, 5 au Maroc, 1 dans les Territoires palestiniens occupés, 1 en Tunisie et 3 au Yémen. Certains pays arabes ne sont pas couverts. Des pays tels que le Soudan, la Somalie et Djibouti ne sont pas traités soit parce que le secteur de la microfinance y est inexistant, soit parce que les initiatives sont rares et limitées. D'autres pays, comme le

cro-entrepreneurs appuyés par ces organisations augmente sans cesse, le taux de couverture demeure faible dans la plupart des pays. En outre, l'accessibilité pour les populations des zones peu densément peuplées (et donc notamment l'essentiel des zones rurales) reste nettement insuffisante. Enfin, peu nombreux sont les pays où on a observé de réelles baisses des taux d'intérêt appliqués aux micro-entrepreneurs et permettant d'enclencher de véritables processus d'accumulation.

D'un autre côté, on ne peut nier les progrès importants réalisés par le secteur de la microfinance. Que ce soit en matière de gestion opérationnelle ou de développement institutionnel, les organisations actives dans ce secteur ne cessent de se professionnaliser en améliorant non seulement leur gestion financière mais aussi l'ensemble de leurs pratiques et outils de gestion.

Parallèlement, à côté des organisations de microfinance au sens strict, on voit apparaître de nouveaux acteurs qui contribuent au renforcement du secteur tels que les banques étatiques (BTS en Tunisie...), les associations professionnelles, les agences de notation et les fonds de placements. Les gouvernements jouent également un rôle clé en se montrant de plus en plus ouverts à la nécessité de penser et de mettre en place des cadres légaux et institutionnels adaptés.

Dès lors, même si certains échecs retentissants existent, il apparaît néanmoins que la microfinance a sa place parmi les politiques d'appui aux micro-entrepreneurs des pays en développement.

Bahrayn, bien que possédant quelques expérimentations, ont une expérience peu comparable du fait du niveau de revenu par habitant plus élevé dans les Etats du Golfe.

9. L'expérience d'une IMF tunisienne: ENDA inter arabe¹

9.1. ENDA inter arabe (enda-ia): naissance et extension géographique

Entre 1970 et 1985, l'Ouest du district de Tunis, zone rurale à l'origine, a vu une explosion urbaine de l'habitat spontané (32% de l'espace du district de Tunis à l'époque). Le manque d'infrastructures et de services sociaux conséquents a engendré une vulnérabilité de ces quartiers en termes de chômage, et d'insécurité. Des mesures ont été alors prises par les pouvoirs publics dans le cadre de projets urbains afin de réhabiliter ces zones et répondre aux problèmes causés par ces implantations anarchiques.

Dans ce contexte, Enda-ia a mené une enquête socio-économique en 1992 sur laquelle elle a appuyé son expérience de développement dans la commune de "Hay Ettadhamen", l'agglomération la plus importante de la ceinture périurbaine de Tunis Ouest. Elle a dès lors mis en place le centre communautaire, "Espace 21", ciblant essentiellement des jeunes au chômage et des femmes. Elle y organisait des cercles d'information et de sensibilisation sur différentes questions telles que la santé et l'environnement, des cours d'alphabétisation, des programmes d'intégration et de formation professionnelle ainsi que des ateliers d'expression par le dessin, la danse, la musique, etc.

Les enseignements tirés de cette expérience ont forgé la vision de Enda-ia. Et en vue de valoriser le savoir-faire des femmes privées de moyens, elle a lancé en 1995 les premières opérations d'octroi de microcrédit leur donnant la possibilité de financer de petites activités génératrices de revenus. Les premières agences créées dans ce cadre étaient celles de Mnihla et Douar Hicher.

¹ ENDA (abréviation anglaise pour Action pour l'environnement et le développement) est un concept né à Stockholm (Suède) lors de la Conférence des Nations unies sur l'environnement en 1972. Lors de cette même Conférence, le forum des ONG a fait remarquer que sans développement dans les pays du Sud il ne saurait y avoir d'environnement. Ainsi est né en 1974 un programme de formation "Environnement et développement" dit ENDA. En 1985, est née au Sénégal ENDA Tiers-monde pour l'Afrique avec 60 unités spécialisées, chacune, dans un domaine quelconque (santé, sida, environnement, désertification, etc.). ONG, ENDA inter arabe est, née en 1990 pour devenir la première institution en Tunisie à avoir importé le modèle international de la microfinance.

Depuis, l'extension géographique de Enda-ia s'est limitée aux agglomérations populaires à la périphérie de Tunis Ouest. Trois agences ont été ouvertes en 2000 à Hrairia, Zouhour et Sidi Hassine et deux autres en 2003 à Kabaria et médina ; dans un rayon de 6 km de Hay Ettadhamen. Durant l'année 2003 et après avoir atteint l'autosuffisance, développé son Système de Gestion d'Information et maîtrisé la méthodologie d'octroi des prêts, enda a progressivement lancé une stratégie ambitieuse d'extension visant d'autres quartiers défavorisés de la capitale, ainsi que des villes de l'intérieur du pays. Deux agences ont été ouvertes en 2004 à Sousse et Gafsa.

En 2005, le réseau s'est élargi et a atteint presque toutes les régions: Gabes et Sfax (Sud), Kasserine et Sidi Bouzid (Centre) et Jendouba (Nord Ouest). À partir de 2006, la stratégie était de s'orienter de plus en plus vers les zones rurales afin de servir une population plus vulnérable et exclue du système financier. Ainsi, la structure des antennes a nettement varié et l'ouverture des agences de Tebourba, Grombalia, Béjà, Le kef, Siliana, Bir Lahfay et Tozeur a fait que le taux des antennes «rurales» atteigne 34% du réseau Enda inter-arabe.

En 2007, un ralentissement de la croissance de cette extension dans les zones rurales a été observé pour améliorer l'intervention auprès de cette nouvelle cible.

En 2008, plusieurs études internes ont été menées afin de mieux comprendre les besoins de la population rurale, dont notamment celle relative au marché du milieu rural en Tunisie pour l'offre de microcrédit, ayant pour objectif de s'adapter aux risques liés à ce milieu.

En 2010, le réseau de Enda-ia compte 60 agences opérant dans 123 délégations. Chacune couvre un rayon de 15 km environ assurant ainsi la proximité des clients et la maîtrise des coûts de déplacement.

9.2. Enda: évaluation de son expérience

9.2.1. Principe et remboursement

Partant du principe que le microcrédit est destiné aux personnes non bancables (qui ne peuvent avoir recours normal à la banque), il est attribué à toute personne ayant un projet, ou une idée, soit une activité génératrice de revenus viables. Sans garantie, le microcrédit, que

l'on peut obtenir en 24 heures, va progressivement de 200 dinars jusqu'à 5 mille dinars.

Cette condition vise trois buts : ne pas enfoncer le client dans l'endettement qu'il pourrait ne plus savoir gérer, limiter donc le risque du non recouvrement par Enda-ia, et surtout habituer le client au remboursement, ce qui ferait de lui un client fidèle ayant la possibilité de prétendre, au terme de chaque remboursement à temps de son crédit, à un deuxième, puis un troisième, etc., crédit.

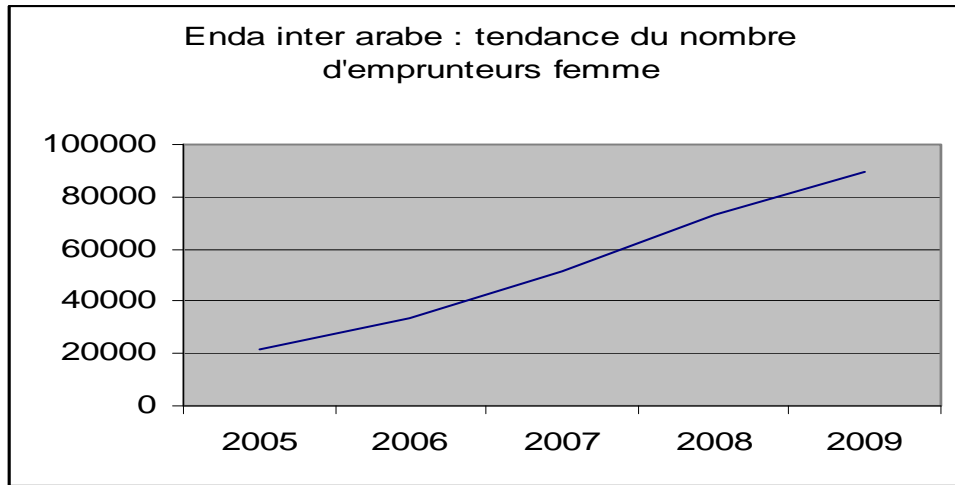
Chez Enda-ia, le microcrédit est remboursé sur 6-7 mois à un taux d'intérêt de 2% fixes par mois (chaque mois on paie le principal et le coût du prêt, les 2%).

Une autre condition pour le bénéfice d'un microcrédit mais qui ne constitue plus un vrai obstacle : c'est d'être dans une région couverte par Enda-ia. Or, celle-ci est pratiquement présente à travers ses 40 antennes dans maintes régions¹.

9.2.2. *Les clients de Enda-ia*

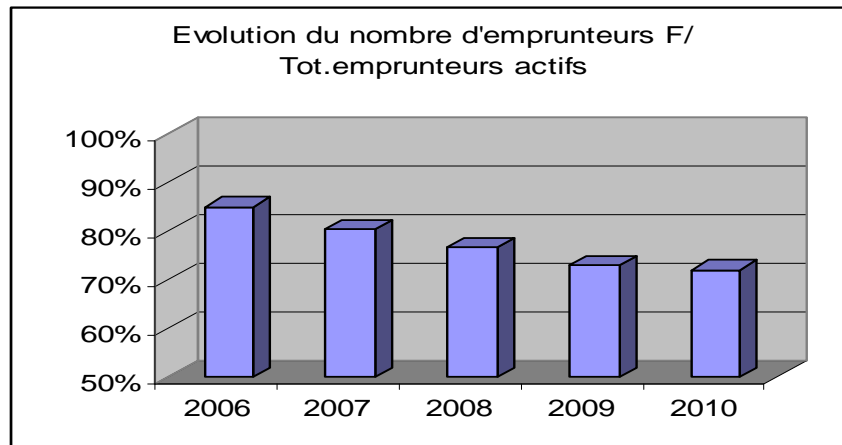
Les clients de enda-ia sont quasi exclusivement des femmes. Le nombre d'emprunteurs féminin ne cesse d'augmenter durant la période 2005-2009 atteignant le nombre de 89820 en 2009 enregistrant un taux d'accroissement moyen de 317%:

¹ Les antennes de ENDA: ENDA est présente à: Ettadhamen, El Omrane, Ariana, Douar Hicheri, Oued Ellil, Tébourba, Hrairia, Ezzouhour, Sidi Hassine, Medina, Kabaria, La Marsa, Le Kram, Mhamdia, Ben Arous, Bizerte, Grombalia, Nabeul, Jendouba, Béja, Le Kef, Tejerouine, Siliana, Kairouan, Akouda, Sousse, Msaken, Moknine, Sfax, Jbeniana, Sidi Bouzid, Bir Leh'fay, Kasserine, Feriana, Gafsa, Metlaoui, Gabès, Tozeur et Jerba.



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

En terme de pourcentage (nombre d'emprunteurs actifs femmes / nombre d'emprunteurs actifs), nous notons que ce taux, bien qu'il reste fidèle à la caractéristique «féminine» avec plus que 70% sur toute la période, il a enregistré une baisse à partir de 2007 jusqu'à 2010 atteignant sa valeur la plus faible de 71,94% en 2010:



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

9.2.3. Les secteurs d'activité de Enda-ia

Le commerce (acheter pour vendre), 60% des clients de ENDA sont donc de petits commerçants (produits d'entretien, épiciers, pâtisseries,

etc.). À cette catégorie, on apprend à tenir une comptabilité pour ne pas confondre capital, charges et besoins propres). Les autres, 40%, sont constitués par *les services* (coiffeurs, petits photographes et notamment les artisans...). À cette catégorie, est dispensée une formation spécifique pour l'amélioration de la qualité à dessein de pouvoir exporter selon les normes internationales.

En 2007, les clients actifs de Enda-ia (actif: qui dispose d'un crédit en cours de remboursement) sont au nombre de 62 mille personnes. Avec le cumul (depuis sa création), ENDA a octroyé 270 mille crédits pour un montant global cumulé de 128 millions de dinars. L'Organisation estime à 95% le taux de remboursement à terme¹.

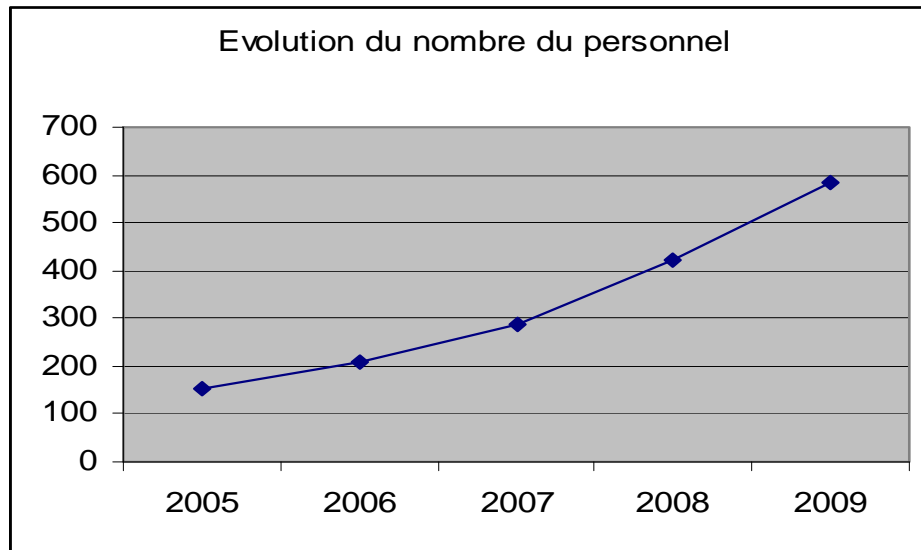
Au cours de cette même année, l'expérience a montré que sur les 62 mille clients de Enda-ia, environ 20 mille ont réellement la capacité d'évoluer vers la petite entreprise. Sur les 40 mille restants, 85% semblent se contenter de leur situation, cependant que 15% n'ont enregistré aucune amélioration.

Le suivi et le contrôle de ses clients a permis à Enda-ia de diversifier ses produits tels que: le prêt rapide (Ramadan, Aïd, etc.) remboursable sur 3-4 mois; le prêt logement (Amélioration ou entretien quelconque du logement) remboursable jusqu'à 36 mois; et les prêts pour des occasions ponctuelles (rentrée scolaire ou autre): 100 dinars par enfants remboursables sur dix mois. En cas de décès ou d'incapacité du client, Enda-ia prend en charge le reliquat du prêt en plus d'une indemnité pour la famille.

9.2.4. *Le personnel de Enda-ia*

En matière d'emploi, Enda-ia participe dans la résorption du chômage en multipliant le nombre de son personnel d'une année à l'autre en atteignant le nombre de 584 employés en 2009:

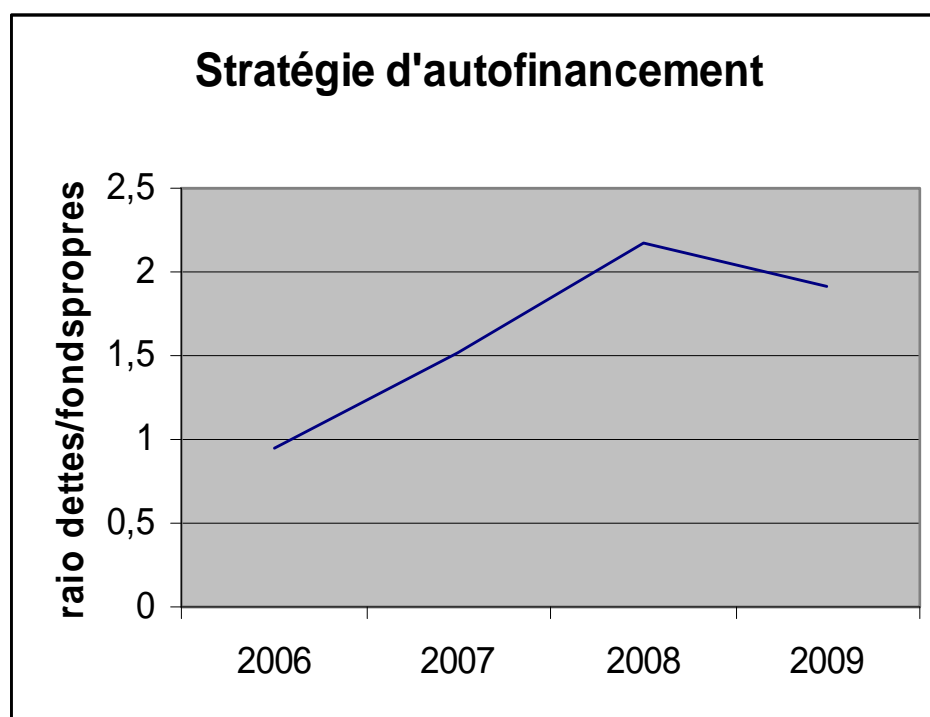
¹ Contrairement à la Banque Tunisienne de Solidarité (BTS), les clients de ENDA sont des femmes à concurrence de 80%, et des hommes pour le reste.



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

9.2.5. Financement de enda-ia

Jusqu'à 2003, année lors de laquelle Enda-ia est devenue autonome financièrement et n'a plus donc recours aux subventions (figure suivante), l'Organisation, qui emploie 360 personnes à fin 2007, a bénéficié au départ de dons (coopération, bailleurs de fonds, etc.) s'élevant à 4 millions de dinars : 2 MD pour les crédits, et 2 MD pour le fonctionnement. Depuis 2005, elle a recours à des prêts commerciaux pour augmenter le capital nécessaire à l'expansion de ses activités. Pour schématiser, on peut avancer que ENDA est une banque qui emprunte de l'argent chez les banques pour octroyer des crédits à ses clients non bancables.



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

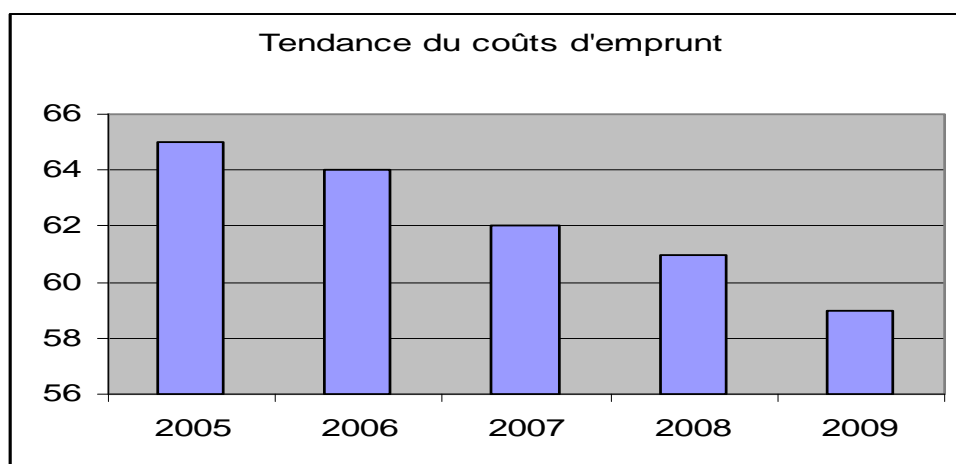
9.2.6. Résultats et acquis de Enda-ia:

Enda-ia enregistre un haut niveau de performance grâce à une rentabilité élevée, une excellente qualité de portefeuille, une décentralisation de ses opérations, une spécialisation de ses agents de crédit ainsi qu'une gestion rigoureuse de ses co-fondateurs¹. Elle a réussi à maîtriser le ratio coût/emprunt enregistrant une baisse de 9,2% entre 2005 et 2009:

Il est à signaler aussi que Enda-ia est classée 18ème parmi les 100 IMF les plus performantes du monde, avec une moyenne sur l'ensemble des indicateurs de 78,38%, selon le dernier rapport du «*Microfinance Information Exchange, 2008-Top 100 des IMF dans le*

¹ En octobre 2008, *Micro Rate*, première agence internationale de notation des institutions de la microfinance, a accordé la note "A" à cette association Enda pour ses performances financières et la mention "excellent" pour ses réalisations sociales. Cette note lui a valu la première place parmi les institutions de microfinance en Afrique et dans le monde arabe.

monde», qui vient d'être publié à Washington (USA). En 2007, Enda-ia était classée 30ème. Ce classement, qui se base sur un échantillon de 971 institutions de microfinance dans le monde, a pour objectif de mettre en avant les institutions dont la portée, l'efficacité et la transparence sont manifestes. Enda-ia a ainsi obtenu ce classement principalement en fonction de quatre critères : taux de pénétration du marché (8,2%), croissance importante en nombre de clients actifs (63%), capacité à maintenir le coût de ses crédits bas par rapport au PIB per capita (2%) et transparence de ses données financières. Dans ce rapport, Enda-ia occupe la troisième place parmi 13 institutions de microfinance dans le monde arabe à figurer dans ce top 100.



Source: Download Annual Data, Mix Market, 2011

10. Conclusion

Dans l'ensemble, la microfinance arabe se développe beaucoup plus rapidement que dans d'autres régions du monde. Malgré son jeune âge, elle touche en moyenne une population plus importante que celle atteinte par le reste du monde et avec des prêts plus aptes aux besoins des couches pauvres. Son activité dégage un rendement qui dépasse les normes globales. On pourrait avancer que la microfinance arabe a franchi la porte de la viabilité financière, grâce à un bas niveau de charges et à l'inexistence de pertes sur son portefeuille client.

Toutefois, la jeunesse du secteur se fait remarquer autrement. Le service aux clients reste limité au prêt, et même encore à des prêts micro-entreprises. L'offre de produits d'épargne est interdite par la réglementation en vigueur dans la majorité des pays de la région. Les autres services, tels que le transfert d'argent et l'assurance, sont inconnus des IMF arabes. Sans recours aux dépôts du public et avec faible accès aux emprunts bancaires, ces institutions restent souvent coupées de leurs secteurs financiers locaux. La majorité d'entre elles se financent par des subventions des bailleurs publics.

On peut considérer que le secteur de la microfinance de la région arabe dans son ensemble se trouve dans *la phase d'expansion*. Bien que des progrès considérables aient été accomplis dans la région, il reste encore beaucoup à faire pour pouvoir entrer dans la phase de consolidation.

Si beaucoup de lacunes identifiées au début ont été comblées (systèmes et procédures inefficients, exigences excessives de la part des bailleurs, manque de systèmes d'information de gestion), de nouveaux besoins émergent, tels que la nécessité de diversification des produits. Les services d'épargne, de leasing, d'assurance et autres manquent cruellement dans la région. Un besoin considérable de renforcement des capacités se fait également sentir car un certain nombre d'IMF s'orientent davantage sur le service aux clients et élargissent leur gamme de produits et d'autres cherchent à se transformer pour échapper aux contraintes imposées par le statut d'ONG. La dépendance aux bailleurs de fonds est aussi une question importante. Peu d'IMF ont réussi à accéder aux capitaux commerciaux.

Dans le même temps, des programmes subventionnés par les gouvernements continuent à offrir des crédits très bon marché à un grand nombre de bénéficiaires, ce qui provoque une distorsion du marché touchant le secteur dans son ensemble. Enfin si l'environnement réglementaire dans la plupart des pays ne pose pas d'obstacles majeurs aux opérateurs locaux, des réformes progressives seront nécessaires pour permettre à terme l'intégration de la microfinance dans le système financier formel.

Néanmoins, on doit reconnaître que malgré les efforts impressionnants consentis ces dix dernières années, il n'y a dans le monde arabe qu'une infime minorité des organisations de microfinance existantes

susceptibles de répondre aux demandes exprimées tout en s'inscrivant dans un schéma pérenne¹. En effet, même si le nombre de micro-entrepreneurs appuyés par ces organisations augmente sans cesse, le taux de couverture demeure faible dans la plupart des pays. En outre, l'accessibilité pour les populations des zones peu densément peuplées (et donc notamment l'essentiel des zones rurales) reste nettement insuffisante. Enfin, peu nombreux sont les pays où on a observé de réelles baisses des taux d'intérêt appliqués aux micro-entrepreneurs et permettant d'enclencher de véritables processus d'accumulation.

D'un autre côté, on ne peut nier les progrès importants réalisés par le secteur de la microfinance. Que ce soit en matière de gestion opérationnelle ou de développement institutionnel, les organisations actives dans ce secteur ne cessent de se professionnaliser en améliorant non seulement leur gestion financière mais aussi l'ensemble de leurs pratiques et outils de gestion.

Parallèlement, à côté des organisations de microfinance au sens strict, on voit apparaître de nouveaux acteurs qui contribuent au renforcement du secteur. Les associations professionnelles, les agences de notation et les fonds de placements sont de ceux-là. Les gouvernements jouent également un rôle clé en se montrant de plus en plus ouverts à la nécessité de penser et de mettre en place des cadres légaux et institutionnels adaptés.

Dès lors, même si certains échecs retentissants existent, il apparaît néanmoins de mieux en mieux que la microfinance a sa place parmi les politiques d'appui aux micro-entrepreneurs des pays en développement.

¹ À titre d'exemple et dans le monde arabe, Sanabel est un réseau régional d'institutions de microfinance créé en septembre 2002, il ne compte que 27 institutions membres réparties comme suit: 11 en Egypte, 4 en Jordanie, 2 au Liban, 5 au Maroc, 1 dans les Territoires palestiniens occupés, 1 en Tunisie et 3 au Yémen. Certains pays arabes ne sont pas couverts. Des pays tels que le Soudan, la Somalie et Djibouti ne sont pas traités soit parce que le secteur de la microfinance y est inexistant, soit parce que les initiatives sont rares et limitées. D'autres pays, comme le Bahrayn, bien que possédant quelques expérimentations, ont une expérience peu comparable du fait du niveau de revenu par habitant plus élevé dans les Etats du Golfe.

Bibliographie

- Brandsma, Judith – Burjorj, Deena. *Microfinance in the Arab States. Building inclusive financial sectors*, New York, UNCDF, 2004, <http://www.uncdf.org/sites/default/files/Download/mf_arabstates.pdf>.
- Brown, Warren. "Microinsurance - the risks, perils and opportunities", in *Small Enterprise Development*, vol. 12/1, march 2001, pp. 11-24, <<http://dx.doi.org/10.3362/0957-1329.2001.005>>.
- Daru, Patrick – Beemsterboer, Erik – Churchill, Craig F. "La servitude pour dette et la finance solidaire comme mode de lutte et de prévention: leçons préliminaires d'un projet du Bureau International du Travail en Asie du Sud", dans Isabelle Guerin- Jean-Michel Servet (éd.s), *Exclusions et liens financiers. Rapport du Centre Walras 2003*, Paris, Economica, 2004, pp. 183-211.
- Ferguson, Bruce. "Housing microfinance - a key to improving habitat and the sustainability of microfinance institutions", in *Small Enterprise Development*, vol. 14/1, march 2003, pp. 21-31, <<http://dx.doi.org/10.3362/0957-1329.2003.006>>.
- Fouillet, Cyrill. "L'évaluation d'impact en microfinance: proposition d'une grille de lecture", dans Guerin, Isabelle.- Jean-Michel Servet (éd.s). *Exclusions et liens financiers. Rapport du Centre Walras 2003*, Paris, Economica, 2004, pp. 561-592.
- Haley, Barbara - Jonathan Morduch. "Microfinance et réduction de la pauvreté: quel est le résultat?", dans Isabelle Guerin- Jean-Michel Servet (éd.s). *Exclusions et liens financiers. Rapport du Centre Walras 2003*, Paris, Economica, 2004, pp. 549-560.
- Labie, Marc. "Microfinance et fonds de placement: quelles sont les types d'articulation envisageables et comment peut-on les évaluer?", dans Actes des 8^{èmes} journées scientifiques du réseau Entrepreneurial de l'Agence Universitaire de la Francophonie, (Rouen, mai 2003a), ULB Institutional Repository, 2007, pp. 369-377, <<http://ideas.repec.org/p/ulb/ulbeco/2013-14417.html>>.
- Lapenu, Cécile. "La gouvernance en microfinance: grille d'analyse et perspectives de recherche", dans *Revue Tiers Monde*, vol. 43, n. 172, 2002, pp. 847-865,

- <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/tiers_129_3-8882_2002_num_43_172_1655>.
- Lelart, Michel. "L'évolution de la finance informelle et ses conséquences sur l'évolution des systèmes financiers", in *Mondes en Développement*, n. 119, 2002/3, pp. 9-20, <<http://www.cairn.info/revue-mondes-en-developpement-2002-3.htm>>.
- Mees, Marc. "Quel impact pour la microfinance? L'expérience de SOS Faim", dans *Techniques Financières et Développement*, n. 73, décembre 2003, pp. 28-32.
- Montalieu, Thierry. "Les institutions de micro-crédit: entre promesses et doutes quelles pratiques bancaires pour quels effets?", dans *Mondes en Développement*, n. 119, 2002/3, pp. 21-32, <<http://www.cairn.info/revue-mondes-en-developpement-2002-3.htm>>.
- Morduch, Jonathan. "The Microfinance Promise", dans *Journal of Economic Literature*, vol. 37, n. 4, december 1999, pp. 1569-1614, <<http://www.aeaweb.org/articles.php?doi=10.1257/jel.37.4.1569>>.
- Peck Christen, Robert – Rosenberg, Richard. "Regulating microfinance - the options", dans *Small Enterprise Development*, vol. 11/4, december 2000, pp. 4-23, <<http://dx.doi.org/10.3362/0957-1329.2000.039>>.
- Simanowitz, Anton. "Quelles méthodologies pour évaluer l'impact de la microfinance? Une diversité de méthodes pour une diversité d'objectifs", dans Isabelle Guerin.- Jean-Michel Servet (éd.s). *Exclusions et liens financiers. Rapport du Centre Walras 2003*, Paris, Economica, 2004, pp. 607-665.
- Zeller, Manfred - Lapenu, Cécile - Greeley, Martin. *Measuring social performance of microfinance institutions: A proposal. Social Performance Indicators Initiative (SPI) Final Report*, Argidius Foundation & Consultative Group to Assist the Poorest (CGAP), October 2003, <<http://www.cerise-microfinance.org/publication/pdf/impact/SPI-summary.pdf>>.

Recensioni

Percorsi Migranti

a cura di Giovanni Carlo Bruno, Immacolata Caruso, Manuela Sanna e Immacolata Vellecco, Mc Graw-Hill, 2011

ISBN 978-88-386-7296-5

Percorsi Migranti è una raccolta di trentuno saggi sulla migrazione, frutto dei primi due anni di lavoro di assegnisti, borsisti e ricercatori del Progetto Migrazioni del CNR. Le ricerche, coordinate dai curatori del volume, che appartengono a quattro istituti diversi del CNR¹, trattano quasi tutti gli aspetti dello stare e vivere sociale e individuale. Il volume risponde alle richieste del Paese di studiare il fenomeno della migrazione in Italia da diverse angolazioni con particolare attenzione sul contemporaneo. Risposta che è stata fornita attraverso le ricerche pubblicate i cui risultati si auspica possano servire ad abbattere le numerose chiusure, come quelle linguistiche tanto per iniziare, relative "all'affrontare l'emergenza" migrazioni, a trovare dei "rimedi" per il "contenimento dei flussi", insomma per "difendersi" dagli effetti negativi del fenomeno.

La riflessione che nasce dalla lettura di questo testo ricco di spunti è che la necessità di promuovere uno studio sulle migrazioni implica, dalla partenza, la rimozione del pregiudizio di percepire questo fenomeno come altro da sé. La parola *migrazione* in se stessa si pone in opposizione allo stare, al risiedere, e su questa opposizione si dovrebbe iniziare a ragionare. A essa si aggiunge, purtroppo, anche l'idea della "difesa dell'identità", talvolta sdoganata in senso opposto, come forzata apertura, come cieca "accoglienza" che può comportare il rischio di scivolare sulla consueta opposizione: io *vs* te; io ti "accolgo".

La cultura dell'opposizione genera paura e conflitto. Benché i conflitti non siano sempre negativi, al contrario, lo diventano nell'ottica del *mors tua vita mea...* ossia quando assecondano un modello esclusivo di vedere e vivere il mondo.

Il messaggio che emerge dai saggi del volume è la grandiosità del differente, della pluralità. Gli studi affrontati nel volume ci permettono di smontare progressivamente l'incoercibile necessità di creare

¹ Giovanni Carlo Bruno - ISGI, Immacolata Caruso - ISSM, Manuela Sanna - ISPF e Immacolata Vellecco - IRAT

categorie (che sono oppostive per definizione) e di schierarsi appassionatamente a favore o contro. Schierarsi è di per sé un atto giudicante, un posizionamento che presuppone, per definizione, l'appartenenza e la sicurezza di essere nel giusto. Tuttavia, pur essendo legittimo lottare per i diritti umani, diritti che rispettano la dignità dell'essere umano in tutte le fasi della sua vita in qualunque angolo del mondo, è anche verissimo che il concetto stesso di diritto umano abbia sfumature anche molto marcate nelle diverse società.

Lo sforzo che s'intravede in questa raccolta di saggi è quello della caduta della contrapposizione implicita o esplicita del noi *vs* gli altri. L'opera è basata sulla registrazione e interpretazione dei risultati di ricerche, supportate da dati quantitativi, nelle quali il pregiudizio non solo non è contemplato, ma anzi è denunciato e combattuto.

La proposta che leggo nei saggi di Percorsi Migranti è di superare, di andare oltre il concetto stesso di diversità, vissuto come non-noi o possibile minaccia, per arrivare alla composizione di una versione plurale della società.

Il volume è diviso in quattro sezioni principali.

La prima sezione è intitolata *Migrazioni e diritto internazionale*. In questi saggi, la descrizione ragionata delle situazioni giuridiche e legislative presenti sul suolo italiano negli ultimi venti anni costituisce la materia reale sulla quale poter avviare riflessioni per il presente e il futuro di convivenza su questo territorio.

La seconda sezione del volume, *Migrazioni e sviluppo nel contesto euro-mediterraneo*, contiene saggi che delineano le realtà delle istituzioni governative nazionali e internazionali che, in Italia ed Europa, registrano e monitorano gli spostamenti di persone e ne approfondiscono le problematiche. Gli argomenti trattati sono legati anche all'ambiente e al territorio, elementi che spesso rappresentano un forte discrimine nei progetti migratori sia dei popoli affacciati sul Mediterraneo sia di quelli della zona del Balcani. Agli spostamenti di persone corrispondono anche le rimesse di denaro, che influenzano l'assetto economico mediterraneo.

La sezione terza del volume, *Lavoro, integrazione sociale e problematiche linguistico-comunicative*, è dedicata al tema del lavoro, alle diverse tipologie di impiego accessibili agli stranieri e alle reali opportunità che si presentano. Strettamente legato a questo tema è l'argomento lingua parlata e compresa e la lingua di contatto. Protagonisti di que-

ste indagini sono le persone che, in Italia, ripartono da zero perché molto facilmente la professionalità acquisita in patria non è riconosciuta e spesso non è neppure richiesta. Il reclutamento avviene, infatti, per lavori manuali e di profilo operativo.

L'argomento lingua rappresenta un aspetto cruciale per la convivenza. I saggi illustrano delle sperimentazioni condotte in diverse istituzioni scolastiche di diversi ordini e grado e mostrano i risultati ottenuti in modo critico. Considerazioni importanti sono quelle relative alla lingua parlata nelle famiglie. In questi luoghi, in cui l'affettività è il legame più forte, nascono comportamenti studiati per affrontare la questione linguistica. Si osserva spesso il dilemma della scelta fra la lingua (e la cultura) di provenienza e la lingua di contatto, che diventa la lingua della nuova esistenza. In molte famiglie, i genitori si sforzano di parlare ai figli nella lingua del paese in cui si vive, negando a se stessi e ai figli la possibilità di comunicare nella lingua materna, con tutte conseguenze che questo comporta.

Nella sezione quarta del volume, *Aspetti filosofici e filologici nella migrazione delle idee*, si affrontano gli aspetti filosofici e filologici nella migrazione di idee e saperi. Migrazione di idee non soltanto in senso filosofico, ma anche migrazione di testi e patrimoni culturali. Migliore, forse, il termine trasferimento di idee e conoscenze per un'ottica di scambio che si realizza con una crescita in termini di consapevolezza e conoscenza. Si possono raccogliere suggestioni e nuove idee solo nel contatto, solo nel "sintonizzarsi" su altri modi di interpretare la realtà.

Nella molteplicità delle argomentazioni *Percorsi Migranti* invita il lettore a una nuova riflessione sulla complessità dei modi del vivere sociale che il fenomeno delle migrazioni pone ancora di più in evidenza. Con i saggi del volume si possono concretamente immaginare programmi e progetti che contemplino tutti gli aspetti della "vivenza" in un Paese plurale.

Grazia Biorci

