

ISSN: 2282-5681

Nazioni9Regioni

Studi e ricerche sulla comunità immaginata

(2)2013

(9)

CARATTERI
MOBILI

Direzione

Dario Ansel, Fabio De Leonardis, Andrea Geniola

Comitato di redazione

Dario Ansel, Adriano Cirulli, Fabio De Leonardis, Andrea Geniola, Marco Laurenzano, Arcangelo Licinio, Paolo Perri, Franciscu Sedda, Francesca Zantedeschi

Contatti

nazionieregioni@gmail.com

www.nazionieregioni.it

Comitato scientifico

Joseba Agirreazkuenaga (Euskal Herriko Unibertsitatea), Ferran Archilés (Universitat de València), Alfonso Botti (Università degli Studi di Modena e Reggio Emilia), Jordi Canal (École des Hautes Études en Sciences Sociales - Paris), Guido Franzinetti (Università del Piemonte Orientale), Maarten Van Ginderachter (Universiteit Antwerpen), José Luis de la Granja Sainz (Euskal Herriko Unibertsitatea), Miroslav Hroch (Univerzita Karlova v Praze), Michel Huyseune (Vesalius College - Vrije Universiteit Brussel), James Kennedy (University of Edinburgh), Juan Carlos Moreno Cabrera (Universidad Autónoma de Madrid), Xosé Manoel Núñez Seixas (Universidade de Santiago de Compostela/Ludwig-Maximilians-Universität München), Rolf Petri (Università “Ca’ Foscari” Venezia), Daniele Petrosino (Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”), Ilaria Porciani (Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), Anne-Marie Thiesse (École Normale Supérieure - Paris), Stuart Woolf (Università “Ca’ Foscari” Venezia), Pere Ysàs (Universitat Autònoma de Barcelona)

Comitato editoriale

Alex Amaya Quer (CEFID - Universitat Autònoma de Barcelona), Leyre Arrieta (Deustuko Unibertsitatea), Xacobe Bastida (Universidad de Oviedo), Giovanni Cattini (Universitat de Barcelona), Uxío Breogan Diéguez Cequiel (Universidade da Coruña), Marta García Carrión (Universitat de València), Arnau González Vilalta (Universitat Autònoma de Barcelona), Tudi Kernalegenn (Université de Rennes 1), Emilio Majuelo (Nafarroako Unibertsitate Publikoa), Isidoro Mortellaro (Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”)

Considerazioni di carattere editoriale e organizzativo ci hanno portato a strutturare le uscite della rivista on-line secondo una cadenza semestrale, accompagnata dall’edizione cartacea di una selezione annuale dei migliori articoli pubblicati durante l’anno precedente. Tale selezione avverrà attraverso la valutazione dei lettori ‘anonimi’, restando alla redazione la decisione ultima circa l’opportunità o meno in caso di divergenza di ‘letture’ di pubblicare o meno il contributo in questione. Sebbene la redazione faccia attraverso il sottotitolo, *Studi e ricerche sulla comunità immaginata*, una scelta di campo nel dibattito sulla teoria della nazione, *Nazioni e Regioni* è aperta a contributi che mettano in discussione tale punto di vista. Pertanto, la posizione della redazione dinanzi a eventuali valutazioni conflittuali sarà unicamente quella della considerazione del valore culturale dell’articolo contestato che, oltre le considerazioni disciplinari, sarà valutato in ultima istanza per la sua coerenza scientifica e rigore argomentativo.

Caratteri Mobili sas

Redazione: via Cardassi 85/87, Bari

Sede legale: via Maggio 1648 n.32/a, Altamura (BA)

info@caratterimobili.it / www.caratterimobili.it

INDICE

- 3 | Joseba Agirreazkuenaga, *L'autogoverno resiliente nei Paesi Baschi: Dalla difesa della Costituzione forale allo statuto di nazione politica (1808-1918)*
- 43 | Borja de Riquer i Permanyer, *La formazione delle nuove identità nazionali nel XIX secolo. Il caso catalano (II)*
- 57 | Marco Perez, *La definizione di aranismo come elemento storico e storiografico*
- 83 | Eric Storm, *L'età dell'oro del regionalismo. La cultura regionalista in Francia, Germania e Spagna (1890-1937)*
- 103 | Alişer İl'çhamov, *Etnografia post-sovietica, mitopoiesi e potere in Asia Centrale*
- 111 | Adeeb Khalid, *Un Islam laico: nazione, stato e religione in Uzbekistan*
- 145 | Abstracts
- 149 | Note biografiche sugli autori e le autrici

PRESENTAZIONE

Se la ricerca storica dovesse fra alcuni secoli individuare la cifra distintiva dell'epoca che noi chiamiamo contemporanea, sicuramente il nazionalismo andrebbe annoverato tra le sue strutture ideologiche fondamentali. La concezione per cui ognuno di noi è identificabile come membro di una comunità più larga che si definisce 'nazionale' è talmente radicata nel senso comune da far apparire come 'naturale' la circostanza (in realtà storicamente determinata) per cui la nazionalità risulta oggi essere uno dei tratti fondamentali nella definizione dell'identità propria e altrui.

Paradossalmente, però, è proprio questa onnipresenza del nazionalismo, il suo essere una struttura ideologica capace di plasmare e orientare lo stesso modo di pensare ed agire dell'umanità contemporanea, ad averlo reso a lungo invisibile finanche agli occhi della comunità scientifica. Nella pubblicistica di massa contemporanea, ad esempio, il nazionalismo è sovente derubricato a residuo di un passato tribale e individuato come segno di arretratezza, tant'è che la definizione di 'nazionalista' funge da stigma con cui il nazionalismo ufficiale di stato delegittima gli altri nazionalismi, siano essi statuali o 'regionali', che ne contestano la narrazione. Oggi tuttavia il panorama degli studi sul nazionalismo è in decisa crescita, soprattutto per effetto della nuova visibilità che il processo di integrazione europea ha dato a due dinamiche decisive nella costruzione della comunità immaginata della nazione, ovvero quella tra esclusione/inclusione e tra nazione/regione. Alla parziale perdita di centralità dello stato-nazione in Europa non ha fatto certo seguito la scomparsa del nazionalismo, bensì una riorganizzazione delle sue risorse ai fini della costruzione di un sovranazionalismo continentale da un lato e una riconfigurazione del ruolo e dell'identità delle regioni dall'altro.

Da qui il titolo della nostra rivista semestrale online, *Nazioni e Regioni – Studi e Ricerche sulla comunità immaginata (NeRe)*: è infatti nella dialettica tra questi due poli che si gioca oggi gran parte di questa ricomposizione delle identità nazionali e locali in Europa, ma anche negli altri continenti, ed in questa ricomposizione vengono coinvolte le risorse culturali e materiali più disparate, dalla "geologia" alla "gastronomia"; un'eterogeneità di risorse che impone quindi alla comunità scientifica un approccio che sia al tempo stesso interdisciplinare e metodologicamente rigoroso. Il sottotitolo della rivista, più che rappresentare una scelta di campo nell'eterno dibattito fra "gastronomisti" e "geologisti", vuole sottolineare l'irrinunciabilità della dialettica fra le due opzioni. La redazione della rivista non vuole prender parte, in quanto tale, a favore di una delle due opzioni, bensì offrire un luogo di dibattito in cui trovino spazio le innumerevoli sfumature tra esse esistenti. In questa prospettiva, il diretto riferimento alle intuizioni contenute nel saggio di Benedict Anderson proviene dalla convinzione che, in proporzioni certamente variabili, nella costruzione e/o rappresentazione delle identità, regionali o nazionali che siano, sia irrinunciabile il fattore dell'immaginazione e della (ri)semantizzazione degli elementi che la compongono.

Nazioni e Regioni (NeRe) nasce dall'incontro tra una giovane e intraprendente casa editrice barese, Caratteri Mobili, e tre ricercatori che su versanti diversi esplorano le questioni legate al nazionalismo: Andrea Geniola, dottore di ricerca in Filosofie e Teorie Sociali Contemporanee presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro", DEA in Storia Comparata presso l'Universitat Autònoma de Barcelona e membro del CEFID-UAB; Dario Ansel, dottore di ricerca in Storia, Politica e Rappresentanza degli Interessi nella Società Italiana e Internazionale presso l'Università degli Studi di Teramo; Fabio De Leonardis, dottore di ricerca in Teoria del Linguaggio e Scienze dei Segni presso l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro". Questa nuova rivista vuole essere uno spazio editoriale aperto e interdisciplinare che, sulla scorta della feconda esperienza anglosassone, sia in grado di incentivare un ambito di ricerca sino ad oggi rimasto sostanzialmente ai margini della produzione scientifica italiana ed europea, consentendo a chi si interessa di nazionalismo di pubblicare i risultati del proprio lavoro scientifico e di confrontarsi con altri studiosi.

La rivista, pur essendo in lingua italiana, aspira ad avere una dimensione internazionale: quindi accetterà contributi in diverse lingue (nello specifico in italiano, inglese, spagnolo, francese, russo, catalano) che verranno tradotti in italiano dalla redazione.

Il progetto *Nazioni e Regioni* non si limita alla sola rivista scientifica, ma si articola in una serie di spazi di discussione ad essa collaterali, con l'esplicita finalità di diventare un punto di riferimento autorevole e di facile accesso per chiunque si occupi di questi temi: ad essa si affianca infatti un Blog, inteso come luogo di dibattito, discussione e intercambio più aperto e informale rispetto alla rivista scientifica, in cui troveranno spazio notizie e interventi legati all'attualità, database, comunicazioni relative a congressi, convegni e seminari; una collana editoriale, dedicata espressamente alle questioni relative a nazionalismi e regionalismi e comprendente tesi e lavori inediti, oltre a traduzioni di opere di rilievo su nazioni e nazionalismi non disponibili in lingua italiana.

Si accettano contributi che analizzino questioni teoriche relative al fenomeno nazionalista e regionalista, indagini sullo stato dell'arte degli studi dedicati a casi specifici, ricerche su aspetti concreti della costruzione nazionale analizzata da diverse prospettive disciplinari.

Il Comitato Redazionale di *Nazioni e Regioni (NeRe)*

ISSN: 2282-5681

nazionieregioni@gmail.com

www.nazionieregioni.it

PRESENTATION

If in the coming centuries future historians were to search for the distinctive feature of what we call “contemporary age”, nationalism would certainly have to be numbered among its founding ideological structures. The conception that identifies each person as a member of a larger community called nation is so deeply rooted in common sense that nationality is one of the basic aspects of the definition of one’s identity: a fact that is felt and seen as “natural”, although it is historically determined.

Paradoxically, it is the omnipresence of nationalism, its being an ideological structure able to shape and orient the way of thinking and acting of contemporary humankind, that has long made it invisible even to scholars. In contemporary mass media, for instance, nationalism is often downplayed as a residue of a tribal past and seen as a sign of backwardness: suffice to say that the word “nationalist” is used as a stigma by state nationalisms to delegitimize *other* nationalisms – whether they are state or “regional” ones – which put into question their official narratives. Nowadays, however, studies on nationalism are experiencing a growth both in number and quality. In Europe this is partly due to the effects of the new visibility that the process of continental integration has given to two of the most relevant dynamics of construction of the imagined community of the nation, i.e. the inclusion/exclusion dynamics and the dialectics between nations and regions. In Europe the partial loss of centrality of the nation-state did not cause nationalisms to disappear: it rather encouraged a reorganization of their resources for the purpose of the construction of a continental “supra-nationalism” on the one hand and of the reconfiguration of the role and identity of regions on the other.

Hence the title of our six-monthly online journal *Nazioni e Regioni – Studi e Ricerche sulla comunità immaginata* [*Nations and Regions – Studies and Researches on Imagined Communities*] (*NeRe*): it is mostly in the dialectics between these two poles that national and local identities are being recomposed, both in Europe and in the other continents. Such a recomposition involves the most diverse cultural and material resources, from “gastronomy” to “geology”; a heterogeneity that imposes on scholars an approach that needs to be at the same time interdisciplinary and methodologically rigorous. The subtitle of the journal is not to be intended as its scientific position in the eternal debate between “gastronomists” and “geologists”: it is rather meant at highlighting the impossibility to renounce dialectics between the two options. The journal’s editors as such do not intend to support one of the two options, but rather wish to offer a place for debate to all the innumerable nuances between these two poles. In this perspective, the reference to the ideas expressed in Benedict Anderson’s essay stems from the conviction that, in various proportions, imagination and the (re)attribution of meaning to specific elements constitute the basic factors in the construction and/or representation of regional and national identities.

Nazioni e Regioni (NeRe) has seen the light thanks to a young and go-ahead publishing house located in Bari (Italy), Caratteri Mobili, and to three researchers that have explored the questions related to nationalism from different angles: Andrea Geniola, PhD in Contemporary Philosophies and Social Theories at Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”, DEA in Comparative History at Universitat Autònoma de Barcelona and CEFID-UAB’s member; Dario Ansel, PhD in History, Politics and Representation of Interests in Italian and International Society at Università degli Studi di Teramo; Fabio De Leonardis, PhD in Theory of Language and Sciences of Signs at Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”. This new journal is meant to be an open and interdisciplinary place that, in the wake of the successful experience of similar journals in English-speaking countries, intends to encourage work in a research field which is still marginal in Italy’s and Europe’s scientific production, thus giving the possibility to scholars interested in nationalism to publish the results of their enquiries and enter a debate with other scholars.

Despite being published only in Italian, *Nazioni e Regioni* aims at having an international public, therefore it will accept contributions in various languages (in particular, Italian, English, Spanish, French, Russian, Catalan) that will subsequently be translated into Italian by the editors.

The *Nazioni e Regioni* project is not limited to the scientific journal but is articulated into a whole series of connected forums for debate, with the explicit purpose of becoming an authoritative and user-friendly point of reference for those who are interested in such questions. Therefore the project also includes a blog— meant to be a place for debate, discussion and exchange that may be more open and informal than the journal, and on which there will be articles on current affairs, databases, information on congresses, conferences and seminars – and a book series in which we shall publish PhD theses and unpublished monographs on questions related to regionalisms and nationalisms and translations into Italian of relevant studies on nations and nationalisms.

We accept contributions that analyze theoretical questions related to nationalism and regionalism, enquiries on the current situation of the study of specific cases, researches on concrete aspects of national construction analyzed from different scientific angles.

The Editors of *Nazioni e Regioni (NeRe)*

ISSN: 2282-5681

nazionieregioni@gmail.com

www.nazionieregioni.it

PRÉSENTATION

Si dans quelques siècles l'historiographie cherchait d'identifier le signe distinctif de l'époque que nous appelons "contemporaine", certainement le nationalisme devrait être considéré parmi ses structures idéologiques fondamentales. La conception selon laquelle chaque personne serait identifiable comme membre d'une communauté plus grande qui se définit "nation" est tellement enracinée dans notre sens commun, que le fait qu'aujourd'hui la nationalité soit un des traits fondamentaux de la définition de sa propre identité et de celle d'autrui apparaît comme tout à fait "naturel", bien qu'il soit historiquement déterminé.

Paradoxalement, c'est justement cette omniprésence du nationalisme, sa caractéristique d'être une structure idéologique capable de façonner et orienter la manière de laquelle l'humanité contemporaine parle et agit, qui l'a rendu longtemps invisible même aux yeux de la communauté scientifique. Dans les médias, par exemple, le nationalisme est souvent réduit à simple résidu d'un passé tribal et identifié comme signe de sous-développement: le terme même "nationaliste" est utilisé comme des stigmates avec lesquelles le nationalisme officiel délégitime les autres nationalismes qui mettent en question sa narration, soient-ils des nationalismes d'état ou des régionalismes. Cependant, les études sur le nationalisme se développent aujourd'hui d'une façon évidente, surtout à la suite de la visibilité que le processus d'intégration européenne a donné à deux dynamiques décisives de la construction de la communauté imaginée de la nation, c'est-à-dire la dialectique inclusion/exclusion et celle entre nations et régions. La partielle perte de centralité de l'état-nation en Europe n'a pas été suivie par la disparition du nationalisme: on a plutôt assisté d'un côté à une réorganisation de ses ressources, finalisée à la construction d'un supranationalisme européen, de l'autre à une reconfiguration du rôle et de l'identité des régions.

D'ici le nom de notre revue en ligne qui sortira tous les six mois, *Nazioni e Regioni – Studi e Ricerche sulla comunità immaginata (NeRe)* [*Nations et régions – Etudes et recherches sur la communauté imaginée*]: car c'est dans la relation dialectique entre ces deux pôles qu'a lieu aujourd'hui en Europe (mais aussi dans les autres continents) la plupart de ce processus de recomposition des identités nationales et locales. Et cette recomposition mobilise les ressources culturelles et matérielles les plus variées, de la "géologie" à la "gastronomie": une hétérogénéité de ressources qui impose à la communauté scientifique un approche qui soit au même temps interdisciplinaire et méthodologiquement rigoureux. Le sous-titre de la revue ne représente pas une position précise des éditeurs dans l'infinie querelle entre "gastronomistes" et "géologistes": il s'agit plutôt de souligner l'impossibilité de renoncer à une dialectique entre ces deux positions. Les éditeurs donc ne veulent pas, en tant que tels, soutenir l'une ou l'autre position: ce à quoi ils visent, c'est d'offrir un lieu de débat où les nuances entre les deux puissent s'exprimer. Dans cette perspective, la référence directe à l'essai de Benedict Anderson dérive de la conviction que, dans des proportions variables,

l'imagination et la (ré)attribution des signifiés soient des facteurs fondamentaux dans la construction et/ou la représentation des identités, soient-elles régionales ou nationales.

Nazioni e Regioni (NeRe) est née de la rencontre d'une jeune et entreprenante maison d'éditions de Bari, Caratteri Mobili, avec trois chercheurs qui ont exploré les questions liées au nationalisme de différents points de vue : Andrea Geniola, docteur en Philosophies et Théories Sociales Contemporaines de l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro", DEA en Histoire Comparée à l'Universitat Autònoma de Barcelona et membre du CEFID-UAB; Dario Ansel, docteur en Histoire, Politique et Représentation des Intérêts dans la Société Italienne et Internationale de l'Università degli Studi di Teramo; Fabio De Leonardis, docteur en Théorie du Langage et Sciences des Signes de l'Università degli Studi di Bari "Aldo Moro". Cette nouvelle revue veut devenir un lieu éditorial ouvert et interdisciplinaire qui, suivant l'exemple de la fructueuse expérience du monde anglo-saxon, soit à même d'encourager un champ de recherche jusqu'ici marginalisé dans la production scientifique italienne et européenne, donnant à ceux qui s'intéressent des questions relatives au nationalisme la possibilité de publier les résultats de leur travaux scientifiques et d'entrer en débat avec d'autres chercheurs.

La revue, tout en étant publiée en langue italienne, a néanmoins l'ambition d'avoir une dimension internationale : donc, elle acceptera des contributions en plusieurs langues (notamment italien, anglais, espagnol, français, russe, catalan) qui seront par la suite traduites en italien par les éditeurs.

Le projet *Nazioni e Regioni* n'est pas limité à la revue scientifique, mais est articulé dans plusieurs lieux de débats, avec l'intention déclarée de devenir un point de référence facile à utiliser et qui fait autorité pour tous ceux qui s'occupent de ces thèmes-ci : il y a aussi un blog, vu comme lieu de débat et d'échange plus ouvert et informel que la revue scientifique et dans lequel on pourra trouver des articles liés à l'actualité, des bases de données, des communications de congrès, conférences et séminaires ; une collection éditoriale dédiée à nationalismes et régionalismes et comprenant thèses, travaux inédits et traductions en langue italienne d'œuvres classiques sur nations et nationalismes qui n'ont pas été traduites.

On accepte des contributions qui analysent des questions théoriques relatives au phénomène nationaliste et régionaliste, des états de la recherche ajournées sur les études des cas spécifiques, des recherches sur des aspects concrets de la construction nationale, analysés de différentes perspectives disciplinaires.

Les éditeurs de *Nazioni e Regioni (NeRe)*

ISSN: 2282-5681

nazionieregioni@gmail.com

www.nazionieregioni.it

PRESENTACIÓN

Dentro de unos siglos, si la investigación histórica tuviese que determinar el rasgo distintivo de la época que nosotros llamamos contemporánea, sin duda habría que incluir el nacionalismo entre sus más importantes estructuras ideológicas. La concepción según la cual cada uno de nosotros se identifica como miembro de una comunidad más amplia, que definimos ‘nacional’, es tan aceptada por el sentido común que hasta parece algo ‘natural’ la condición (en realidad históricamente determinada) de la nacionalidad como uno de las propiedades fundamentales que definen las identidades propias y ajenas.

Sin embargo, paradójicamente, es precisamente la universalidad del nacionalismo, el hecho de que sea una estructura ideológica capaz de influir en la conformación y en la determinación del pensamiento y de la acción de la humanidad contemporánea, lo que ha contribuido a convertirlo en algo invisible para la propia comunidad científica. Así por ejemplo, los contemporáneos medios de comunicación masiva se limitan a tachar el nacionalismo de mero vestigio de un pasado tribal y por ende sinónimo de atraso político, social y cultural; una visión alentada por el nacionalismo oficial del Estado que recurre a la definición de ‘nacionalista’ para estigmatizar y desacreditar los demás nacionalismos, estatales o ‘regionales’, que cuestionan su propia narración nacional. A pesar de todo, hoy se asiste a una multiplicación de los estudios sobre el fenómeno nacionalista, principalmente como efecto de la centralidad que el proceso de integración europea ha atribuido a dos dinámicas determinantes en la construcción y definición de la comunidad imaginada nacional, es decir las correlaciones exclusión/inclusión y nación/región. En efecto, a pesar de la progresiva pérdida de protagonismo del estado-nación en Europa, el nacionalismo no ha desaparecido, más bien se ha producido una reorganización de sus recursos con el doble objetivo de, por un lado, construir un supranacionalismo continental y, por el otro, llevar a cabo una reformulación de las funciones y de las identidades del marco regional.

De aquí la denominación de nuestra revista semestral en formato electrónico, *Nazioni e Regioni – Studi e Ricerche sulla comunità immaginata (NeRe)* [*Naciones y Regiones – Estudios e Investigaciones sobre la comunidad imaginada*]: en efecto, es en función de la relación dialéctica entre dichos extremos, nación y región, que hoy se gestiona buena parte de los fenómenos de recomposición de las identidades nacionales y locales en Europa y en las demás áreas continentales, una recomposición en la que se manejan los recursos culturales y materiales más variados, desde la “geología” hasta la “gastronomía”; esta grande heterogeneidad de los recursos empleados obliga la comunidad científica a adoptar un enfoque que sea a la vez multidisciplinar y metodológicamente riguroso. El subtítulo de la revista, más bien que representar una toma de posición en el eterno debate entre “gastronomistas” y “geólogos”, subraya la necesidad de seguir recurriendo a la dialéctica entre los dos planteamientos. En ningún caso la redacción de la revista apoyará una de las dos opciones teóricas, sino que su deseo es ofrecer un espacio para el debate, abierto a todos los diferentes matices que pue-

den darse entre ambos enfoques metodológicos e interpretativos. En dicha perspectiva, la explícita referencia a la obra de Benedict Anderson procede del convencimiento de que, aunque en proporciones variables, en el proceso de construcción y/o representación de la identidad, sea regional o nacional, un factor esencial es la imaginación y la (re)semantización de los elementos que la integran.

Nazioni e Regioni (NeRe) nace del encuentro entre una joven e intrépida editorial de Bari, Caratteri Mobili, y tres investigadores que, con diferentes enfoques, han investigado y siguen investigando cuestiones vinculadas al nacionalismo: Andrea Geniola, doctor en Filosofía e Teorie Sociali Contemporanee en la Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”, DEA en Historia Comparada en la Universitat Autònoma de Barcelona y miembro del CEFID-UAB; Dario Ansel, doctor en Storia, Politica e Rappresentanza degli Interessi nella Società Italiana e Internazionale en la Università degli Studi di Teramo; Fabio De Leonardi, doctor en Teoria del Linguaggio e Scienze dei Segni en la Università degli Studi di Bari “Aldo Moro”. Esta nueva revista aspira a ser un espacio editorial abierto e interdisciplinar que, según el ejemplo de la fecunda experiencia del mundo anglosajón, sea capaz de desarrollar un marco de investigación hasta hoy bastante descuidado por la producción científica italiana y europea, posibilitando que todo el que estudie el fenómeno nacionalista pueda publicar los resultados de sus investigaciones y encontrar un lugar donde confrontarse con las demás posiciones teóricas y metodológicas.

Nazioni e Regioni, aunque se editará en lengua italiana, aspira a ser una revista de carácter internacional: por ende se ha decidido aceptar artículos en diferentes idiomas (en concreto en italiano, inglés, español, francés, ruso, catalán) que la redacción, en su caso, se encargará de traducir al italiano.

Nazioni e Regioni no es únicamente una revista científica, sino un proyecto más amplio que se articula en una serie de lugares de discusión a ella directamente vinculados, con el manifiesto objetivo de convertirse en un punto de referencia acreditado y de fácil acceso para todo el que se ocupe de dichas temáticas. Por eso, junto a la revista, se ha creado un Blog, que constituye un espacio más abierto e informal para el debate, la discusión y el intercambio de opiniones, en el que se acogerán artículos de actualidad, bases de datos, noticias sobre congresos, conferencias y seminarios; y una colección editorial, expresamente dedicada a nacionalismos y regionalismos, en la que se editarán tesis doctorales, trabajos inéditos y traducciones en italiano de las obras más importantes que se han escrito sobre naciones y nacionalismos.

Se aceptan artículos teóricos sobre los fenómenos del nacionalismo y del regionalismo, estudios sobre el estado de la cuestión en relación a casos específicos, investigaciones sobre temas concretos vinculados al proceso de construcción nacional analizado a través de varias perspectivas disciplinares.

El Comité de Redacción de *Nazioni e Regioni (NeRe)* ISSN: 2282-5681

nazionieregioni@gmail.com

www.nazionieregioni.it

Joseba Agirreazkuenaga

**L'AUTOGOVERNO RESILIENTE NEI PAESI BASCHI:
DALLA DIFESA DELLA COSTITUZIONE FORALE
ALLO STATUTO DI NAZIONE POLITICA (1808-1918)***

Introduzione¹

Wilhelm von Humboldt, diplomatico, ministro prussiano dell'educazione (1809) e noto linguista, all'indomani del suo secondo lungo soggiorno nei Paesi Baschi nel 1801, durante il quale ebbe modo di incontrare i leader politici e culturali locali, scrisse un saggio sul popolo basco; a riprova del notevole acume con cui era solito osservare e studiare le società politiche della sua epoca, il trattato si apriva con un quesito fondamentale che costituiva il fulcro interpretativo della sua analisi:

In che modo la Monarchia spagnola deve trattare la nazione basca (per la repubblica francese i distretti baschi possono avere solamente una rilevanza marginale) al fine di poterne sfruttare, per quanto sia possibile, la vitalità e l'operosità in beneficio della Spagna? [...] Il secondo quesito riveste un'importanza maggiore e assai più concreta, e tanto più in questa fase storica in cui è frequente che popoli diversi si uniscano in un medesimo Stato. Tuttavia bisogna sinceramente confessare che sino ad ora ci si è preoccupati più di evitare i problemi che la diversità comporta anziché di utilizzare ciò che di buono risiede nelle particolarità.

In una lettera privata indirizzata nel 1801 a José María Murga, autorevole componente dell'élite politico-culturale della Vizcaya, scrisse che «La Biscaye est le seul Pays que j'ai jamais vu où la culture intellectuelle et morale soit vraiment populaire, où les premières et les dernières classes de la société ne soient pas séparées par une distance pour ainsi dire immense». Nei suoi scritti Wilhelm von Humboldt descrisse e definì la nazione culturale basca, una nazione che si estendeva su entrambi i versanti dei Pirenei e che era compresa nei territori di due potenti Monarchie unificate. Egli riconobbe l'esistenza di una personalità politica distinta che si manifestava sia negli abitanti sia nei loro rappresentanti politici all'interno delle *Juntas Generales* dei territori della Basconia occidentale (Alava, Bizkaia e Gipuzkoa). Questi territori possedevano un proprio sistema politico di autogoverno e al con-

* Titolo originale «El autogobierno resiliente en los países vascos: De la defensa de la Constitución foral al estatuto de nación política (1808-1918)». Traduzione dal castigliano di Dario Ansel.

Data di ricezione dell'articolo: 30-IX-2013 / Data di accettazione dell'articolo: 15-X-2013

¹ Al fine di identificare i diversi personaggi storici citati nel saggio si vedano Agirreazkuenaga J. (1993) e Agirreazkuenaga J. (1995a).

tempo le élite politiche locali erano riuscite a tessere una efficiente rete di influenze in seno alla Corte e tra le alte sfere dirigenti dell'allora Monarchia spagnola transoceanica².

Le riflessioni e le tesi di Humboldt rimarranno vive durante i secoli XIX e XX. Nell'odierno processo di unificazione politica europea le forme in cui si articolano le istituzioni pubbliche hanno acquisito una nuova dimensione ed ormai non seguono più il modello di Stato-nazione sviluppatosi durante gli ultimi centocinquanta anni³. Nel corso dell'Ottocento e del Novecento è sempre esistita una persistente volontà di autogoverno ossia il tentativo di articolare ed adeguare i mezzi e gli strumenti giuridici e politici dell'epoca nella forma di un autogoverno resiliente, ed in tal senso, durante il XX secolo, si è manifestata la crescente aspirazione alla costituzione di una nazione politica attraverso il

² «Nella prima parte esporrò quanto scrissi durante il mio soggiorno nella Basconia spagnola e francese e mi sforzerò di fornire al lettore un'immagine chiara di questo piccolo paese e dei suoi abitanti. Ciò è assolutamente necessario per comprendere con rigore buona parte della lingua a cui naturalmente sono strettamente legati i costumi della nazione e le peculiarità locali del paese; al contempo è comunque interessante visitare questa nazione così ingegnosa, dinamica e operosa, che dimora nell'area settentrionale di un paese meridionale e tra i monti di una costa, e che per questo motivo è al contempo un popolo marinaro e montanaro che fonde nella propria personalità molti di quei caratteri che altrove si ritrovano unicamente isolati; che inoltre all'epoca della mia visita possedeva una costituzione libera e si organizzava in uno stato federale diviso in molte piccole località a loro volta separate in ulteriori centri locali ancor più piccoli; cosicché, quanto a situazione geografica, legislazione e vitalità di indole spesso mi ricordavano i piccoli stati liberi dell'antica Grecia» [cfr. von Humboldt W. (1933), «Anuncio de una publicación sobre la lengua y nación vascas: su punto de vista y contenido», in Garate J., *Guillermo de Humboldt. Estudio de sus trabajos sobre Vasconia*, Imprenta Provincial de Vizcaya, Bilbao, p. 120]. Negli appunti di Humboldt è opportuno rilevare il modo differente di concepire la nazione, quale sinonimo di popolo o comunità, ed il Paese. Egli non si riferisce alla nazione nella sua accezione rivoluzionaria come gruppo astratto dotato di una volontà politica. Quando descrive i Paesi Baschi confessa che «mi attrasse con forza la diversità della lingua, del popolo e del paese» (*ibidem*, p.113). «I baschi francesi vivono in piccoli ed insignificanti distretti, non li lega alcuna forma di unione politica o nazionale, e si perdono nella massa di una nazione dalla quale si differenziano unicamente per via del loro idioma, dei loro costumi e dell'infervorato amore nei confronti della propria casa, all'interno della quale desiderano raggiungere una condizione di indipendenza». Tuttavia «la nazione riflessiva, laboriosa, che persevera risoluta nei propri piani e che si sottomette di buon grado ad una imposizione necessaria» è quella che comprende il territorio dei Biscayens, vale a dire gli abitanti delle province della Gipuzkoa e dell'Alava e della Signoria di Bizkaia. «Tutti i baschi formano una nazione» ma solamente i Biscayens «uno stato in senso stretto». È chiaro dunque che la volontà politica dei Biscayens ha forgiato un nuovo tipo di nazione, che si differenzia dalla nazione puramente culturale, in quanto essi sono riusciti a costruire un sistema istituzionale politicamente attivo ed in grado di preservare il livello di autogoverno pubblico raggiunto. Si potrebbe dire che all'interno di una stessa comunità linguistica Humboldt ha potuto ritrovare la nazione oggettiva – «non ho mai incontrato un popolo che abbia conservato una tale personalità nazionale ed una fisionomia che a prima vista appaia tanto originale» – e la nazione soggettiva che promuove una costruzione politica basata sulla propria «libera costituzione», evidentemente nell'ambito di strutture istituzionali superiori, e tale era il caso della Monarchia spagnola. Cfr. *Idem* (1925), *Los vascos*, Eusko Ikaskuntza, San Sebastián, p. 278 e *Idem* (1933), «Cartas», in Garate J., *op. cit.*, p. 45.

³ Nella mappa politica della Spagna realizzata da Torres Villegas nel 1852 in cui «si illustra la divisione territoriale e la classificazione politica di tutte le Province della Monarchia a seconda del rispettivo regime speciale prevalente», l'autore distingue differenti tipologie di Spagna: «Spagna uniforme o puramente costituzionale che comprende le trentaquattro Province delle corone di Castiglia e León, identiche sul piano economico, giudiziario, militare e civile. – Spagna integrata o assimilata: comprende le undici Province della Corona d'Aragona, tuttora differenziate sul piano fiscale e in alcuni ambiti del diritto privato. – Spagna coloniale: comprende i possedimenti dell'Africa, delle Americhe e dell'Oceania, territori a legislazione speciale. – Spagna Forale: comprende le quattro province libere o forali che conservano il loro regime speciale, diverso dal

conseguimento di uno statuto che riconoscesse giuridicamente e politicamente tale volontà di autogoverno. La costituzione del Governo Basco nel 1936 ha rappresentato un nuovo traguardo nel processo di istituzionalizzazione politica che comunque affondava le proprie radici in una volontà politica collettiva resiliente. A riprova di ciò è sufficiente ricordare alcune significative testimonianze di politici e intellettuali ottocenteschi. Per esempio, José María Orense, liberale *exaltado* e promotore di una linea politica democratica, originario di Santander, provincia confinante con la Bizkaia, scrisse nel 1859 che «Le Province Basche sono un'Oasi in questo deserto, grazie ai loro fueros, vale a dire le franchigie economiche, alla loro autonomia o Sovranità Provinciale, che in nessun modo si contrappone alla Sovranità Nazionale, proprio come l'indipendenza della famiglia non si contrappone né al municipio, né allo Stato»⁴.

Dal canto suo, il leader repubblicano Francesc Pi i Margall, sposato con la basca Petra Arsuaga, nel 1856 si rifugiò a Bergara (Gipuzkoa), località in cui si era sviluppata una fiorente produzione industriale tessile, e nel 1869 organizzò ad Eibar il movimento repubblicano basco, il *Laurac bat*, 'le quattro province in una' (Urquijo M., 1994)⁵. Tuttavia Pi i Margall sosteneva un modello di nazione di tipo contrattuale, una 'nazione-patto' in cui le varie parti in causa, nel pieno e libero esercizio della propria sovranità, decidevano di promuovere una unione politica di rango superiore⁶. Anche nell'opera *Las nacionalidades*, edita nel 1877, nonostante proponesse la creazione di una Spagna federale, intesa come nazione di Stati federati, trattò nei seguenti termini la questione basca e la forma in cui articolare l'unione politica dei territori baschi con la Spagna:

In Spagna la questione dei baschi è molto più grave che in Francia [...] Sconfitti, adesso non si tratta di strappar loro i fueros, quanto di abolire le esenzioni dal servizio militare e dal pagamento dei tributi. Accadrà questo perché saranno altri spagnoli ad abolirle? Sosterranno maggiormente le nostre idee e le nostre passioni? Non sarà il risultato naturale della diversità razziale questa rivalità che esiste fra loro e noi? Nella misura in cui combiniamo i diversi principi della teoria delle nazionalità, io sono dell'idea che si dovrebbe appoggiare l'indipendenza dei baschi. La Spagna lo permetterà?⁷

Nello stesso periodo, nel 1877, l'ormai anziano Juan Tellitu Antuñano, ex deputato generale della Bizkaia, propose di avviare un processo pacifico di indipendenza dell'antica Signoria⁸.

resto delle province», Torres Villegas F. J. (1852), *Cartografía hispano-científica o sea Los mapas españoles en que se presenta a España bajo todas sus diferentes fases*, Imprenta de D. José María Alonso, Madrid.

⁴ Orense J. M^a. (1876), *Los fueros*, Librería americana, Madrid, p. 19 [1^a ed. 1859].

⁵ Nel 1866, su impulso della *Diputación* navarra, iniziò una fase di collaborazione e convergenza tra le quattro deputazioni provinciali con l'obiettivo di collaborare per la realizzazione di grandi progetti infrastrutturali.

⁶ Sul processo di nazionalizzazione spagnola e sulle diverse alternative mi rimetto al penultimo libro di Borja de Riquer (2001) le cui coordinate teoriche rendono più intellegibile il nostro articolo.

⁷ Pi i Margall F. (1986), *Las nacionalidades*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, pp. 62-63 [1^a ed. 1877].

⁸ Cfr. Archivo Histórico Foral de Bizkaia (AHFB), Régimen foral, Reg. 15, e Vázquez de Prada M. (1984: p. 573).

Nel XIX secolo, anche negli ambienti conservatori non mancarono manifestazioni di stima e simpatia nei confronti del sistema forale di autogoverno. Joan Mañé y Flaquer, che ebbe modo di visitare i Paesi Baschi in due occasioni, nel 1865 e nel 1878, si oppose al processo di abolizione legale della Costituzione forale e alla politica del presidente spagnolo Cánovas del Castillo, nonostante appoggiasse il resto del suo programma politico. Il pensiero di entrambe le personalità catalane, Pi e Mañé, si muoveva in una chiara prospettiva spagnola sebbene i due avessero della nazione spagnola una concezione assai differente. Mañé elaborò un'idea di nazione spirituale e cattolica e allo stesso tempo composita, che aveva assimilato alcune varianti regionali, in particolare di quelle regioni in cui il cattolicesimo e un *casticismo* di stampo integratore avevano promosso e promuovevano una nazione di tipo spirituale. In quest'ottica quindi, la Spagna era concepita come una entità spirituale immutabile.

È evidente dunque che un qualsiasi osservatore ben informato della seconda metà dell'Ottocento sarebbe arrivato alla conclusione che i Paesi Baschi godevano di un sistema di autogoverno e di una amministrazione pubblica forale, soggetta a delle Assemblee rappresentative, che erogava una serie di servizi alla cittadinanza. La tesi sostenuta nel presente articolo, così come in altre mie precedenti pubblicazioni, può essere formulata nei seguenti termini: dal 1808 al 1876, nei Paesi Baschi, le *Diputaciones* forali operarono come veri e propri governi esecutivi dotati di una crescente capacità di autogoverno e di poteri amministrativi. Durante la rivoluzione liberale spagnola esse diedero vita ad un sistema amministrativo forale che rappresentò la sola amministrazione pubblica funzionante ed effettivamente operante nei Paesi Baschi. In realtà agli occhi della popolazione esse rappresentarono l'unico Stato esistente e promossero ideologicamente il progetto di costruzione pubblica forale in costante polemica con l'amministrazione spagnola senza tuttavia arrivare a sottrarsi, almeno per quanto concerne le élite politiche e dirigenziali, alla fedeltà nei confronti della Corona e della nazione spagnola. Da un punto di vista politico, giuridico e amministrativo, nel nuovo progetto di nazione spagnola i territori forali si autorappresentarono come Stati associati alla Corona. In merito alla ripartizione delle competenze per materia, promossero una sistematica rilettura delle leggi generali promulgate dal Parlamento spagnolo ed infine da un punto di vista simbolico incentivarono un doppio patriottismo, di matrice basca in ambito provinciale e spagnola in proiezione esterna. La crisi del 1864 mise in difficoltà tale modello di azione politica ed i settori conservatori cercarono di reinterpretare il foralismo in chiave cattolica, determinando così una spaccatura interna all'élite di governo e di mediazione con ripercussioni sull'intera società vasca. Ciononostante è necessario analizzare più da vicino il pensiero e le affermazioni di intellettuali e politici, o responsabili della mediazione (parlamentari, Deputati generali, burocrati forali e infine letterati e giornalisti), in ambito privato e/o pubblico.

Quindi, in definitiva, durante la rivoluzione liberale del XIX secolo si formò una comunità materiale di interessi economici ed un mercato finanziario interno che permetteva di gestire in autonomia il debito pubblico; a sostegno di questa stessa comunità, immaginata come indipendente all'interno della Monarchia, fu forgiato un discorso ideologico che

promuoveva l'idea illusoria di una società egualitaria dalle forti connotazioni comunitarie che si contrapponeva al processo di costruzione dello Stato-nazione spagnolo, percepito quest'ultimo come un'esperienza complementare ma allo stesso tempo estranea. Si potrebbe parlare di una rivoluzione liberale di stampo forale in cui il fuerismo divenne un referente comune ad ideologie contrapposte che, in particolare tra il 1839 ed il 1868, si erano addirittura affrontate in una sanguinosa guerra civile.

Il 1876 presenta elementi di continuità e di cambiamento, ma la mia tesi è che genesi, sviluppo e relativo successo delle proposte nazionaliste basche nel XIX secolo siano strettamente connessi all'esistenza di una autorità politica che era stata forgiata nel corso della rivoluzione liberale, una tesi fra l'altro avanzata già alla fine dell'Ottocento dal poligrafo navarro Arturo Campión⁹. Le élite liberali e carliste basche non desideravano privarsi di quei poteri di natura pubblica che il regime forale, sin dal XVII secolo e in modo continuativo, aveva garantito loro; in definitiva, si tratta dunque di un esempio di resilienza e di persistenza nel tempo di un'azione governativa sotto forme giuridiche diverse. In base alla successione cronologica degli avvenimenti politici e sociali più rilevanti è opportuno distinguere tre grandi periodi che permettono di storicizzare il discorso fuerista:

1. 1789-1823: La rivoluzione liberale francese e la compatibilità tra le Costituzioni forali e le nuove Costituzioni generali della Repubblica o della Monarchia.
2. 1823-1876: Rivoluzione-controrivoluzione: il nuovo Stato liberale spagnolo ed il neo-fuerismo basco dei liberali: tra Stato forale (Alava, Bizkaia, Gipuzkoa) e provincia forale (Navarra).
3. 1876-1936: La Spagna uniforme e l'autonomia economico-amministrativa dei Paesi Baschi che culmina, nel corso di una guerra civile, con la conquista, nel 1936, del tanto agognato Statuto d'autonomia.

Tuttavia precisiamo che in realtà il presente articolo si chiude cronologicamente nel 1919 perché già in questa fase storica la volontà di istituire un'autorità pubblica basca godeva di un largo consenso all'interno delle istituzioni locali, ed un importante settore politico e sociale, in particolare in Bizkaia, declinava apertamente tale aspirazione in termini nazionali.

I. La sfida della rivoluzione liberale (1789-1823)

Nel corso della storia la questione basca ha assunto molteplici sfaccettature e pertanto è necessario rifuggire da qualsiasi forma di riduzionismo o da visioni unilaterali come se la storia sia una sorta di *fatum* inesorabile. I baschi hanno conosciuto e sono stati coinvolti da due processi di nazionalizzazione, quello francese e quello spagnolo, e al contempo sono stati protagonisti, con diversi gradi di identificazione, di un terzo processo di nazionalizzazione, autoctono, basco e di matrice prettamente liberale. Per chiunque ignori i termini entro i quali si è sviluppato questo processo di nazionalizzazione, promosso e supportato da

⁹ Campión A. [1887-1888], «Fuerismo, regionalismo y federalismo», in Rocafort C. – Dalmau C. – Chías y Carbó B. (eds.) (1910), *España regional*, Alberto Martín, Barcelona.

una solida autorità pubblica locale, sarà difficile trovare una ragione che possa spiegare efficacemente perché le diverse generazioni che si sono succedute negli anni abbiano dato il proprio sostegno alla rivendicazione di una forma di autogoverno e in che modo nel Novecento si arrivò alla creazione di un soggetto politico autonomo per la nazione basca.

Nel 1764 fu fondata la *Sociedad Bascongada de Amigos del País*. Il suo regolamento costitutivo all'articolo 1° recitava: «L'obiettivo di questa Società è di stimolare l'inclinazione e l'interesse della Nazione Basca per le scienze, le Belle lettere e le Arti, correggerne e purificarne i costumi, rimuovere l'ozio, l'ignoranza e le sue nefaste conseguenze, e rendere più salda l'unione fra le tre Province Basche di Alava, Vizcaya e Guipúzcoa». Un'associazione, dunque, dal pensiero cosmopolita ma che operava a livello locale ed i cui mentori non esitarono a reprimere la *matxinada*, la rivolta sociale che ebbe luogo in Gipuzkoa nel 1766. Nei suoi *Apuntes sobre el bien y el mal de España*, redatti nel 1762 per ordine di Carlo III, Antonio de la Gángara dedicava il prologo alla Nazione spagnola e scriveva: «Non ho altra patria, altro partito, altra appartenenza, altro sangue che la Spagna, la Spagna e la Spagna»¹⁰.

Le élite economiche e politiche provinciali basche della seconda metà del Settecento svilupparono lealtà nazionali composite, dividendosi tra la nazione francese (1794) e la nazione spagnola, ma in entrambi i casi nel pieno godimento ed uso di una propria costituzione politica, che si identificava con i principi della libertà, e quindi perfettamente consapevoli dell'esistenza di differenti livelli di patriottismo. Il manifesto della *Sociedad Bascongada de Amigos del País* del 1764 può essere riletto in quest'ottica di costruzione ed articolazione della "nazione basca" come comunità politica e culturale nell'ambito di una superiore unità amministrativa, la Monarchia spagnola. Eventi successivi connessi perlopiù alle relazioni commerciali con le Americhe, ed in particolare l'introduzione di limitazioni al libero commercio, segno identitario per eccellenza dei baschi, non diversamente da quanto avveniva nelle repubbliche marinare europee, lo spostamento delle dogane interne e le riforme del regime forale imposte in modo unilaterale dal governo centrale spagnolo, influenzarono profondamente le formulazioni politiche e ideologiche. Per questo, quando Humboldt presentava la questione nei succitati termini, in realtà stava diagnosticando un problema che era già vivo nelle coscienze delle classi dirigenti basche.

Queste ultime desideravano dare vita ad una nuova nazione, evidentemente "inventandola" nel quadro politico di una monarchia, quella spagnola, all'interno della quale, secondo Humboldt, operavano con piena consapevolezza collettiva nazionale, vale a dire con una coscienza di gruppo¹¹. Tuttavia non si trattava di una creazione o 'invenzione' *ex nihilo* quanto del prodotto di una esperienza storicamente determinata, fondata su basi giuridiche e istituzionali. La citata formulazione di Humboldt non presupponeva una relazione di esclusione quanto invece di complementarietà nell'ambito di una Monarchia federativa o

¹⁰ Cfr. de la Gángara A. (1820), «Apuntes sobre el bien y el mal de España escritos por orden del rey», in *Inéditos de los mejores autores españoles*, Imprenta de la viuda de López, Madrid, p. 9.

¹¹ «Che i baschi, come nazione, svolgano in Spagna un ruolo significativo, guardato dal castigliano con una certa dose di emulazione, non è cosa da ammirare». Cfr. von Humboldt W. (1933), «Cantábrica» [1801], in Garate J., *op. cit.*

composita, in modo tale da garantire una maggiore efficienza e vantaggi ad entrambe le parti in causa. Non siamo di fronte ad un discorso nazionalista esclusivista, ma piuttosto dinanzi ad un discorso nazionale 'integratore' e progressista per il quale la diversità risulta un fattore positivo di arricchimento.

I *cabiers de doléances* (quaderni delle lamentele) redatti in occasione della convocazione degli Stati Generali del 1789 riportano alcune rivendicazioni dell'epoca, tra le quali in particolare merita di essere ricordata la richiesta, avanzata dalle donne di Saint-Jean-de-Luz e Ciboure, di concedere ai navarri il diritto di voto ed un trattato costituzionale, una richiesta che si basava sul pieno riconoscimento della propria sovranità e sul riconoscimento politico del Regno di Navarra; per lo stesso motivo i delegati navarri non parteciparono all'Assemblea Nazionale francese evitando in questo modo di prendere qualsiasi decisione. Quando l'Assemblea votò per la sostituzione nel nuovo testo costituzionale dell'espressione «re di Francia e Navarra» con quella di «re dei francesi», Polverel, sindaco dei rappresentanti navarri a Parigi, sostenne che se «il re sconfessa il proprio giuramento e l'Assemblea Nazionale il titolo di re di Navarra, ai navarri non resta che costituirsi in Repubblica indipendente» (Destrée A., 1955: p. 401). La nuova costituzione francese abolì il sistema costituzionale legale del Regno di Navarra ed il regime forale dei territori baschi francesi che i rivoluzionari consideravano un retaggio del sistema feudale. Adesso però torniamo ad occuparci della Spagna.

Il regime forale o Costituzione politica esclusiva di ciascun territorio forale, che i foralisti consideravano una Costituzione interna, era allo stesso tempo un ordinamento giuridico, inteso come insieme di norme consuetudinarie, ed una istituzione di diritto pubblico e privato che a fine Settecento era legalmente riconosciuto nell'ambito dell'organizzazione delle monarchie amministrative spagnola e francese, nonostante una crescente tendenza alla centralizzazione amministrativa che limitava i poteri propri dei *pays d'état*. Durante la rivoluzione liberale il contrasto tra queste due fonti del diritto si fece più intenso e l'amministrazione pubblica fu ideata e strutturata come uno strumento di sviluppo sociale, politico ed economico nell'ottica della nuova concezione di Stato-nazione, un modello che Napoleone esportò nel continente e che dall'Europa si estese a tutto il mondo.

La cosmovisione forale prevede una forma di organizzazione delle relazioni commerciali imperniata sulla libertà del commercio ed un'altra, propria di una società agricola pastorale, in cui la casa, *Etxe*, è l'unità basilare su cui poggia l'organizzazione sociale e si fonda qualsiasi progetto di organizzazione politica (Urrutikoetxea J., 1992). Nelle dinamiche interne al regime forale si verifica una competizione orizzontale e verticale fra i differenti livelli di potere. Parallelamente, il governo della Monarchia era stato strutturato in segreterie che contribuirono a centralizzare le funzioni di governo e Floridablanca istituì nel 1787 la *Junta Suprema del Estado*, un «organismo collegiale integrato dal re e dai suoi ministri». Si tratta del più immediato predecessore del Consiglio dei Ministri che fu creato nel 1811 e formalmente istituito con la promulgazione del decreto del 19 novembre 1823.

I.1. La *Junta de Bilbao* dell'ottobre 1793 ed il nuovo impulso politico dato all'articolazione delle autorità pubbliche forali di Alava, Bizkaia e Gipuzkoa: le Conferenze politiche forali, 1793-1876

Tra il 30 ottobre ed il 2 novembre del 1793 si riunirono nella città di Bilbao i delegati della Signoria di Bizkaia e delle province dell'Alava e della Gipuzkoa, per esaminare le novità introdotte nel sistema istituzionale vigente e tentare di far conciliare i diversi interessi dei cittadini delle tre province¹². Dal verbale della riunione si evince che i delegati avevano il «desiderio di salvaguardare i propri fueros, le proprie franchigie e libertà» ed aspiravano a «migliorare la Costituzione del Paese e consolidare la Fratellanza che sperano possa protrarsi nel tempo». Sia il verbale sia le risoluzioni adottate al termine della riunione rivelano un profondo cambiamento di atteggiamento, sancendo il punto di avvio di una nuova dinamica politica e istituzionale.

Ebbene, stando all'oblio in cui è caduto questo verbale nell'ambito della storiografia politica basca, conviene chiedersi se realmente le “Conferenze” e la collaborazione politica tra le tre province siano state qualcosa di congiunturale o piuttosto parte di un più ampio processo di integrazione e di parallela creazione di una nuova comunità istituzionale desiderosa di forgiare un nuovo discorso politico nel quale i baschi avrebbero avuto un ruolo di soggetto politico attivo. In base all'accordo sottoscritto dai rappresentanti delle tre province della Basconia occidentale, i delegati di ciascuna Assemblea territoriale dell'Alava, della Bizkaia e della Gipuzkoa si impegnarono a concordare una serie di iniziative ed avanzarono la proposta di istituire una *Junta General* annuale delle tre comunità. Ciononostante è opportuno rilevare che persistevano ancora delle divisioni interne che continuavano ad impedire una reale compenetrazione di interessi; tra queste per esempio il diverso approccio che avevano la Gipuzkoa e l'Alava, da una parte, e la Bizkaia, dall'altra, rispetto alle politiche impositive sull'estrazione e sul commercio del ferro.

Nel corso dell'Ottocento il regime forale subì una serie di riforme al fine di renderlo compatibile con le diverse Costituzioni liberali adottate in Spagna nel corso del secolo. Per questo motivo nel periodo 1812-1876 l'istituto delle Conferenze acquisì un crescente protagonismo tanto che la prassi dell'accordo politico tra i rappresentanti dei tre territori forali si impose alle singole e autonome determinazioni provinciali. In definitiva le Conferenze istituirono un vincolo politico-giuridico tra i rappresentanti di Bizkaia, Gipuzkoa e Alava, ed in particolare da quando nel 1839 iniziarono a riunirsi stabilmente esse rappresentarono una vera e propria comunità d'interesse. Le questioni e gli argomenti oggetto di dibattito in seno alle Conferenze erano quelli propri di un governo:

1. I tributi o i donativi alla Corona.

¹² Si denominarono Conferenze le riunioni periodiche dei rappresentanti o delegati delle *Juntas Generales* di Bizkaia, Gipuzkoa e Alava, convocate con l'obiettivo di risolvere problemi comuni alle tre province, sia di carattere interno sia nell'ambito delle relazioni con le istituzioni gerarchicamente superiori. Nel 1520 si riunì per la prima volta una *Junta Mixta* dei procuratori dei tre territori baschi. Nel 1760 fu adottata la denominazione di Congresso ed in altre occasioni di Conferenza basca, di Conferenza delle diputaciones sorelle, di Conferenza forale (Agirreazkuenaga J., 1995b).

2. La difesa dell'integrità forale. Durante il periodo 1823-1833 si raggiunse un maggior grado di coesione che permise di affrontare più efficacemente la difficile situazione creatasi in seguito alla crisi dell'Antico Regime.
3. L'attuazione della legge del 25 ottobre 1839 favorì una sinergia fra le tre province con l'obiettivo di pianificare una politica comune per affrontare i progetti di articolazione politico-giuridica del nuovo Stato costituzionale spagnolo.
4. Inoltre le Conferenze favorirono il consolidarsi una gestione interna comune: che si manifestò nella promozione di una nuova metastoria e di una nuova letteratura continuando in questo modo l'opera della scomparsa *Real Sociedad Bascongada de Amigos del País* (1764). Tra l'altro si studiò anche la possibilità di intraprendere progetti comuni a partire dal 1866, quali l'istituzione di una Università basco-navarra.

Ebbene, le Conferenze dei rappresentanti delle *Juntas Generales* e delle *Diputaciones*, che plasmarono una sorte di "sottogoverno", contribuirono a generare una coscienza politica collettiva e forse per questo motivo il ministro José Posada Herrera, l'autentico artefice del sistema amministrativo spagnolo (1858-1863)¹³, nel luglio 1859 vietò le Conferenze politiche delle *Diputaciones* basche adducendo la seguente motivazione:

Acconsentire a che le Diputaciones forali delle Province Basche possano riunirsi quando, come e dove vogliano per discutere delle questioni di loro interesse senza che vi prendano parte i Governatori equivarrebbe a sostenere il principio assurdo, e più che assurdo, pericoloso e irrealizzabile in qualsivoglia buona amministrazione, che possa esistere uno Stato all'interno di un altro Stato e di conseguenza negare al Governo il diritto, che la costituzione e le leggi gli attribuiscono, di vigilare su tutti i rami dell'amministrazione¹⁴.

I membri della *Unión Liberal* che appartenevano alla generazione del ministro José Posada Herrera, generazione in cui crebbe politicamente anche Cánovas del Castillo, erano consapevoli che la Spagna forale, i territori forali, godevano grazie ai *fueros* di un'amministrazione pubblica che di fatto si sostituiva del tutto al sistema amministrativo ordinario che si stava impiantando nel resto dello Stato spagnolo. Era come se la funzione del nuovo Stato si riducesse unicamente alla presenza dell'autorità militare e all'attività amministrativa esercitata dal Governatore civile e dall'apparato burocratico da questi dipendente. Dinanzi all'azione ordinaria dell'amministrazione pubblica forale, i governatori civili furono costantemente impegnati nel tentativo di recuperare l'iniziativa politica e amministrativa ricorrendo persino alla forza e a provvedimenti di autorità. Patricio Azcárate, governatore civile della Bizkaia, si lamentò apertamente dei vincoli cui era sottoposta la propria capacità decisionale e di intervento:

Se le province basche si dovessero trasferire in America del Nord, esse sarebbero altri tre stati indipendenti che entrerebbero a far parte dell'unione americana senza che sia necessario introdurre alcuna riforma [del loro ordinamento, *N.d.T.*], perché sono Paesi

¹³ Nel 1856 Mañé scrisse sul catalanismo nel periodico madrileno *El Criterio* diretto da Fidel de Sagarminaga.

¹⁴ AHFB, Convenio de Vergara, Reg. 2, leg. 8.

che si autogovernano e ottempererebbero al proprio compito inviando i propri deputati a Wassimpton (*sic*) proprio come avviene qui quando li inviano a Madrid. Però, SIGNORA, ciò non può continuare, perché le province basche sono parte integrante della vostra monarchia e, da quando questa è divenuta costituzionale, bisogna che anch'esse siano monarchico-costituzionali, e non repubblicane, e rispettino e riconoscano l'unità costituzionale¹⁵.

Non sorprende che la collaborazione politica dei territori forali sia stata ispirata da un nuovo discorso politico, definito “politica bascongada”, ossia il nuovo discorso del baschismo politico, formulato e sostenuto a partire dal 1850 da Ramón Ortiz de Zárate, e che nel 1860 assimilò la metastoria tradizionale spagnola e la proiezione imperiale della Spagna. Non a caso, dunque, le *Diputaciones* basche organizzarono entusiastiche manifestazioni di appoggio al nazionalismo spagnolo stanziando donazioni economiche ed inviando uomini dapprima a sostegno della guerra contro il Marocco e più tardi, nel 1869, contro l'indipendenza cubana.

Tuttavia l'amministrazione periferica forale poco si adattava a questo disegno politico. Piuttosto, nella Spagna costituzionale progettata da Posada Herrera, appariva come una disfunzione da correggere o addirittura da eliminare. Come conseguenza di ciò si produsse un rafforzamento dello Stato forale alternativo, un processo che si interruppe, dal punto di vista della legittimità e della legalità giuridica, nel 1876 su iniziativa di Cánovas del Castillo. Ma la prassi sociale e politica non può essere corretta esclusivamente per mezzo di leggi e decreti. Per questo non deve sorprendere l'emergere di nuovi discorsi politici di legittimazione dei poteri pubblici baschi, dapprima in seno al Partito Fuerista e successivamente ad opera del Partito Nazionalista Basco.

Ricardo Becerro de Bengoa pubblicò nel 1877, in un contesto segnato dalla grande incertezza sul futuro delle istituzioni pubbliche forali, un breve ma puntuale resoconto della passata esperienza delle Conferenze che interpretò in chiave politica: «Ogni singola provincia costituisce all'interno della federazione o fratellanza euskara una sorta di stato indipendente e autonomo e tutte e tre, unite nella identità del sangue e della legge, l'Irurac bat del nostro originario e primitivo popolo»¹⁶. Questa idea verrà riprodotta e riproposta da altri autori come Joan Mañé y Flaquer e Georges Desdevises du Désert¹⁷. Quest'ultimo, richiamandosi all'interpretazione di Becerro de Bengoa, sostenne che i verbali delle Conferenze erano la viva rappresentazione dello Stato Basco: «L'acte était scellé du grand sceau de l'Irurac-Bat, l'État vascongade, triple et un»¹⁸.

¹⁵ Azcárate P. (1856), *Exposición a S.M. sobre arreglo de los Fueros de las provincias vascongadas*, Viuda e Hijos de Miñón, León, p. 21.

¹⁶ Becerro de Bengoa R. (1877), *El libro de Álava*, Imprenta de los Hijos de Manteli, Vitoria, p. 288.

¹⁷ Mañé y Flaquer J. (1968), *El oasis. Viaje por Vizcaya al final de su etapa foral*, Biblioteca Vascongada Villar, Bilbao [1ª ed. 1880], p. 253 e Desdevises du Désert G. (1896), «Le régime Foral en Espagne au XVIII e siècle», *Revue Historique*, Tomo 62, Paris, pp. 255-256.

¹⁸ «L'atto è stato suggellato con il grande sigillo dell'Irurac-Bat, lo Stato basco, tre ed uno», *ibidem*, p. 256.

I.2. Bayona 1808:

Costituzione forale e Costituzione generale della Monarchia

Nel luglio 1808 l'assemblea di Bayona si riunì per discutere il testo presentato da Napoleone, una nuova Costituzione politica generale della Monarchia spagnola. I rappresentanti delle assemblee dei territori forali e del Regno di Navarra decisero di partecipare all'assemblea con l'esplicita volontà di comunicare alle nuove autorità che essi già godevano di una propria costituzione esclusiva, vale a dire che già possedevano delle istituzioni rappresentative dalle quali derivavano determinati poteri pubblici, e l'insieme degli organismi istituzionali fu denominato d'ora in poi costituzione forale, la struttura materiale dell'organizzazione delle autorità pubbliche ed il diritto privato forale. Per questo motivo ne rivendicarono la legittimità giuridica. Tale fu la richiesta avanzata da Luis Gainza e Miguel Escudero: «resti in vigore la Costituzione particolare della Navarra» (24 giugno 1808). Dal canto suo il rappresentante dell'Alava, il Marchese di Montehermoso auspicò «che la provincia dell'Alava sia esclusa dall'applicazione della Costituzione che si adotterà in Spagna e che resti in vigore quella attuale di cui gode in virtù del fuero» perché in caso contrario «sarebbe inevitabile la sua rovina senza la Costituzione forale di cui beneficia». Pertanto già ci troviamo di fronte ad una definizione di costituzione forale. Il delegato della Gipuzkoa, José María Lardizabal, tentò di conciliare da un punto di vista giuridico-politico il «progetto di Costituzione Generale della Spagna» e la costituzione particolare della provincia da lui rappresentata, segnalando gli articoli in contraddizione: l'articolo 60, titolo IX, «nella parte in cui si concede alla Guipúzcoa, in qualità di provincia, un seggio e il diritto di voto nelle Cortes» in quanto, in virtù dei patti forali, essa è indipendente e dunque non prende direttamente parte al governo della Castiglia; l'articolo 63, relativo alla nomina del Deputato provinciale; l'articolo 87, titolo XI, che introduceva un unico ordinamento della giustizia valido in tutto l'ambito statale quando la Gipuzkoa già disponeva di un proprio ordinamento giudiziario; gli articoli 90 e 94, poiché i giudici, secondo la legislazione forale, avrebbero dovuto essere originari della Gipuzkoa; l'articolo 103, titolo XII, che stabiliva il trasferimento delle dogane interne ed «essendo la Guipúzcoa frontiera, il suo fuero la libera da qualsiasi vincolo doganale»; l'articolo 107, che uniformava il regime fiscale della provincia a quello ordinario del resto della Spagna «quando la Guipúzcoa ne è esentata»; gli articoli 105 e 106, che abolivano i privilegi «concessi ai ceti, mentre in Guipúzcoa ne esistono vari, a ricompensa dei suoi più grandi e fedeli servitori» e inoltre aveva la facoltà di nominare i propri dipendenti pubblici; l'articolo 123, titolo XIII, perché i cittadini della provincia diventano così contribuenti e in Gipuzkoa non vivono che *hijosdalgos*¹⁹. In definitiva Lardizabal reclamava la possibilità di usare liberamente le norme stabilite dalla Costituzione propria della Gipuzkoa.

¹⁹ In questo contesto il termine si riferisce al concetto di *hidalgua universal* dei baschi. Tale condizione sociale e giuridica deriverebbe dalla concessione, a partire dal XIV secolo, di una serie di privilegi di tipo nobiliare, quali fra l'altro la libertà giuridica e l'esenzione dal pagamento delle imposte dirette. Secondo questo principio tutti i cittadini della Bizkaia e della Gipuzkoa erano *hijosdalgos* o *hidalgos* per nascita [N.d.T.].

A sua volta, Juan José María Yandiola, rappresentante delle *Juntas Generales* della Bizkaia, sostenne che da sempre «la Vizcaya è rimasta separata dal Governo generale della Spagna, con una propria Costituzione e proprie leggi». Al pari del suo collega guipuzcoano enumerò alcuni degli articoli che contraddicevano il dettato e le consuetudini della «Costituzione della Vizcaya»: l'articolo 63, relativo alla rappresentanza generale; l'articolo 87, comma 1; l'articolo 104, relativo al sistema fiscale; l'art 103, relativo al trasferimento delle dogane interne sul confine. Concluse il suo intervento segnalando che «La signoria si rimette in definitiva alla legittimità della sua Costituzione, alla sua utilità generale e particolare» e per questo «supplico V.M.I. e R. perché si degni di dichiarare che la Costituzione della Vizcaya non sarà derogata da quella generale che si applicherà in Spagna o che, in alternativa, si proceda a modificarne il testo, che venga presa in considerazione per un più giusto accordo tra i propri interessi e quelli del resto della Nazione».

Tali interventi erano il prodotto di una reinterpretazione in chiave liberale della costituzione forale e godettero dell'approvazione generale da parte delle élite illuminate basche. Queste reinterpretazioni, anche se con formulazioni differenti, rimasero vive a lungo durante l'intero secolo. Esse rimandano chiaramente ad uno specifico sistema di associazione e unione alla Monarchia spagnola che rievoca il modello di costituzione interna tipico della tradizione costituzionale inglese. Le richieste dei rappresentanti baschi furono disattese, il regime forale fu abolito nel 1810 e si costituirono i Governi della Navarra e della Bizkaia, entrambi presieduti da generali, ed inoltre questi territori furono separati dalla Monarchia spagnola ed annessi all'impero francese.

Le *Juntas Generales* della Bizkaia riunite a Bilbao nel 1812 per giurare la Costituzione di Cadice ripresero a grandi linee l'intervento di Yandiola a Bayona, sebbene adottando un atteggiamento più prudente, che mutò a partire dal 1814. Nel 1812, dalla folla assiepata attorno alla chiesa di San Nicola si levarono ingiurie ed insulti contro i membri della Giunta che avevano appoggiato il giuramento incondizionato della nuova Costituzione. Secondo Mariano Renovales, comandante generale delle Province Basche, le *Juntas* avevano ratificato la propria decisione come se si fosse trattato di una risoluzione emanata da una «repubblica indipendente» e non di una delibera presa da una semplice provincia²⁰. Le *Juntas Generales* si rifiutarono di giurare in modo incondizionato e senza riserve sino a quando non fosse stato chiarito «se per ratificare la Costituzione Spagnola è necessario rinunciare definitivamente a quella Vizcaína e se è possibile conservare del tutto o in parte gli aspetti positivi di entrambe». Ed infatti la mozione che proponeva di giurare in modo incondizionato la Costituzione risultò nettamente minoritaria, appoggiata da solo 8 rappresentanti contro i 120 che la respinsero; tuttavia le *Juntas* espressero il proprio rispetto, la propria stima, obbedienza e riconoscenza nei confronti della nuova Carta. Tale risoluzione riproponeva la formula del sì obbedisce ma non si adempie, e per questo motivo la Reggenza pretese che

²⁰ «Anzi, continuavano ad approvare Decreti che sembravano emanati da una repubblica indipendente piuttosto che da una Provincia della Monarchia Spagnola. In quella sede si stabilivano i compensi dei Deputati [...] si assegnavano incarichi di ogni genere. In quella stessa sede si determinavano gli stipendi degli ufficiali e dei soldati». Archivo del Congreso de los Diputados (ACD), Sección General, Leg. 18, n. 27.

le *Juntas* giurassero nuovamente sulla Carta e questa volta in modo chiaro ed inequivocabile. Nel mese di settembre del 1813, nel pieno del processo di attuazione della Costituzione, Antonio Leonardo Letona²¹, in qualità di *jefe político*²² della Bizkaia, obbligò i municipi a giurare la Costituzione e poté finalmente comunicare alla Reggenza l'avvenuto giuramento. Le *Juntas Generales* decisero di aprire una negoziazione e di dare avvio ad un processo di adeguamento dei due testi costituzionali con l'obiettivo di conservare gli aspetti positivi di entrambi gli ordinamenti²³. A mio modo di vedere non è importante il giuramento in sé quanto l'esplicita e palese volontà di ricevere un'autorizzazione formale per avviare il processo di conciliazione e di adeguamento dei due testi costituzionali. Tuttavia la Reggenza si oppose ad una simile possibilità e arrivò a sollecitare l'intervento militare del generale Castaños. Parallelamente, anche le *Juntas Generales* della Gipuzkoa avevano avanzato formale richiesta perché si procedesse all'adeguamento giuridico dei due testi costituzionali. Le *Juntas Generales* dell'Alava giurarono la Costituzione mentre le Cortes della Navarra non ottennero l'autorizzazione a riunirsi. I parlamentari spagnoli, infatti, erano consapevoli del fatto che non potevano esistere due camere legislative nel Regno e per questo ne impedirono la convocazione, probabilmente anche in considerazione delle delibere adottate nel frattempo dalle *Juntas Generales* della Bizkaia e della Gipuzkoa (Mikelarena F., 2010).

Nel 1820, una mozione che proponeva di giurare senza riserve la Costituzione fu respinta dalle *Juntas Generales*. Il 26 marzo²⁴ la commissione integrata dai rappresentanti delle *merindades* e dai Padri di provincia delle *Juntas Generales* diffuse un rapporto con l'obiettivo di «esaminare le analogie che possano esistere tra la costituzione particolare della Vizcaya e quella promulgata per l'intera Monarchia l'anno milleottocentododici dalle Cortes generali e straordinarie e se necessario rinunciare alla prima o se possibile conservare del tutto o in parte gli aspetti positivi di entrambe». Secondo la commissione, «nella nuova carta costituzionale, che sarà la nuova iride di pace e di rigenerazione delle Spagne, si ritrova lo spirito della costituzione Vizcayna». In un primo momento pareva che non sussistessero incompatibilità giacché entrambi i testi costituzionali si ispiravano al principio della difesa della libertà. Ciononostante, ben presto, analizzando le due costituzioni, la commissione aggiunse:

non si osserva però una perfetta corrispondenza, in quanto quella della Monarchia non ha proceduto ad adeguare le sagge istituzioni Vizcaynas che amministrano il regime interno provinciale e che giustamente sono state considerate come il baluardo della libertà e della felicità dei suoi cittadini. Così, quando la *Junta General* del 18 ottobre 1812 rivolse alle autorità spagnole la propria rispettosa offerta di obbedienza e riconoscenza, non poté fare a meno di esprimere, nel medesimo documento, un infervorato voto per la conservazione delle proprie istituzioni particolari e del proprio governo interno. I

²¹ Per la biografia di Letona si veda Agirreazkuenaga J. 1995a.

²² Secondo la Costituzione di Cadice il *jefe político* era la massima autorità provinciale e fungeva dunque da governatore [N.d.T.].

²³ Sul giuramento della Costituzione del 1812 da parte delle *Juntas Generales* della Bizkaia e sull'interpretazione di questo atto si veda fra gli altri Agirreazkuenaga J. (1987: pp. 307-308).

²⁴ Cfr. *Juntas Generales del M.N. y M.L. Señorío de Vizcaya*, 1820.

principi di diritto pubblico, la felicità del Popolo Vizcaino e la sua situazione prescrivevano e prescrivono imperiosamente un simile atto.

La commissione si compiacque di «trovarsi unita alla grande famiglia Spagnola [...] Tuttavia poiché non è mai stata parte integrante di questa Corona, né può frapporsi tra la Vizcaya ed il suo Signore alcun organismo intermedio, le reciproche relazioni sono sempre state dirette e questo speciale patto sociale è rimasto in vigore sino ad oggi». Una relazione di questo genere e tale situazione politica avrebbero potuto mutare «ma un simile cambiamento necessita comunque che sia preceduto da una serie di riunioni preliminari e che ciascun contraente possa accordare modi e termini in cui procedere»

Nonostante tutto, la Costituzione del 1812 fu applicata alla lettera e pertanto furono create le *Diputaciones* provinciali, non diversamente da quanto avvenne nel resto delle province spagnole.

Dal 1823 al 1833, durante la reazione assolutista e la reviviscenza del regime forale, alcuni settori politici e intellettuali elaborarono un foralismo politico basato sui principi dottrinali della monarchia tradizionalista. Fu Pedro Novia de Salcedo a stabilire i termini di questo nuovo foralismo che si fondava sulle basi teoriche del monarchismo assolutista e tradizionalista. Stando a un rapporto politico redatto dal console inglese a Bilbao, nel 1826 si percepiva nettamente il grado di autonomia raggiunto dal discorso fuerista tradizionalista. A proposito dei *fueros*, nel 1929 Novia de Salcedo scrisse:

Quale che sia stato il potere o la forma per cui legittimamente si costituirono, lo stato fu fondato e tutti i suoi abitanti hanno il diritto, reale e positivo, di rispettarli e preservarli [...] Quale sia stato nelle Province Basche lo abbiamo già dimostrato, così come la loro condizione di stati a sé stanti e indipendenti, e con ciò solo si comprova pienamente il diritto che spetta a tutti i popoli di osservare i propri *fueros* e le proprie gi²⁵.

II. L'adeguamento delle costituzioni forali alle costituzioni della Monarchia. 1823-1876

Nel corso del lungo ciclo di guerre civili che videro affrontarsi, dal 1820 al 1839, liberali e antiliberali, o realisti o carlisti, a partire dal 1834 all'interno del blocco liberale si assiste ad un processo di rielaborazione del fuerismo politico. Furono Blas López, consultore delle *Juntas Generales* dell'Alava, Fauto Otazu e Iñigo Ortes de Velasco coloro che formularono i principi di un nuovo discorso politico del fuerismo liberale tentando di tenere insieme istituzioni forali e costituzione liberale spagnola. In Bizkaia si mantennero in costante contatto con Casimiro Loizaga, consigliere giuridico delle *Juntas Generales* e della *Diputación*. Quanto al progetto dello Statuto Reale, una carta ottriata a metà strada tra una costituzione di

²⁵ Novia de Salcedo P. (1851), *Defensa histórica, legislativa y económica del Señorío de Vizcaya y provincias de Álava y Guipúzcoa*, Tomo IV, Librería Delmas e Hijo, Bilbao, p. 8.

stampo liberale ed un sistema di tipo monarchico-tradizionalista, chiesero che il testo riconoscesse la costituzione forale. Nello stesso periodo prese corpo anche l'alternativa carlista ed in tale contesto fu pubblicato, nel novembre del 1834, un libretto intitolato *Observaciones sobre la necesidad de examinar el régimen administrativo de las provincias vascongadas para fallar con acierto en esta materia*²⁶. Quanto aveva proposto nel 1808, in occasione del dibattito costituzionale in difesa della «Costituzione forale», il rappresentante delle *Juntas Generales* di Alava, il Marchese di Montehermoso, era adesso rielaborato nei termini di un «regime amministrativo». Di fatto, come si vedrà a breve, si trattava di un tentativo di conciliare l'effettivo autogoverno politico, limitato ai soli poteri amministrativi, con il progetto, avanzato dalla maggioranza dei liberali spagnoli, di una Costituzione uniforme e centralista.

La prima guerra civile carlista (1833-1839) si concluse con la stipula della Convenzione di Bergara nel cui primo articolo il generale Espartero si impegnava ad appoggiare la realizzazione di uno studio sulla compatibilità giuridica tra *Fueros* e Costituzione spagnola, una istanza che era stata già avanzata, invano, dalle *Juntas Generales* della Bizkaia nel 1812 e nel 1820. La Costituzione del 1837 si ispirava ai principi dell'uniformità giuridica e del centralismo amministrativo ed una legge parlamentare aveva abolito espressamente le istituzioni forali. In un simile contesto giuridico e politico, dopo la firma della convenzione di Bergara il 31 agosto 1839, in virtù del patto siglato tra i capi militari delle due fazioni in guerra, carlisti e liberali, il Governo spagnolo interpretò gli estremi dell'accordo di pace ben oltre il contenuto letterale del testo e l'11 settembre presentò un disegno di legge che riconosceva giuridicamente i *fueros*. Nel preambolo della norma si chiariva che «tra i mezzi impiegati dal Governo nel raggiungimento dei grandiosi obiettivi che tanto influiranno sul processo di pacificazione generale, uno di questi era stato di impegnarsi a proporre alle Cortes la concessione o una riforma dei *fueros* delle province Basche e della Navarra». Il disegno di legge era formulato nei seguenti termini:

Articolo 1°: Si confermano i *fueros* delle province Basche e della Navarra.

Articolo 2°: Il Governo, non appena vi sarà l'opportunità, e sentite le province, sottoporrà alle Cortes quelle modifiche dei *fueros* che stimi necessarie e che permettano di conciliare gli interessi delle stesse con l'interesse generale della nazione e con la Costituzione politica della Monarchia.

Palacio 11 settembre 1839. Lorenzo Arrazola²⁷.

Nel dibattito in Commissione emersero due differenti concezioni politiche ed ideologiche dell'adeguamento costituzionale del regime forale, orientamenti che rimasero vivi nel corso degli anni '40 dell'Ottocento ed anche oltre. La risoluzione della maggioranza in commissione confermava in modo piuttosto chiaro la superiorità gerarchica della Costituzione generale su quella forale. Per questo motivo, l'articolo 2 del progetto presentato, oltre che a

²⁶ Cfr. *Observaciones sobre la necesidad de examinar el régimen administrativo de las provincias vascongadas para fallar con acierto en esta materia*, Imprenta de D. Miguel de Burgos, Madrid, 1834.

²⁷ Cfr. «Proyecto de ley del Gobierno y dictamen de la Comisión sobre los *fueros* de las provincias Vascongadas y de Navarra», *Diario de las Sesiones de Cortes. Congreso de diputados. Apéndice al número 25*, Imprenta Nacional, Madrid. Si vedano Clavero B. (1990), Fernández T. R. (1990) e Larrea M^a. A. – Mieza R. M^a. (1990).

ratificare della Convenzione di Bergara, limitava esplicitamente l'applicazione del regime forale solo in ambito municipale ed economico: «Si confermano i fueros delle province Bascche e della Navarra in ambito municipale ed economico, nel resto dei casi continua ad applicarsi in queste province il regime Costituzionale in vigore nelle rispettive capitali al momento della stipula della citata convenzione di Vergara»²⁸.

Con un voto di disapprovazione la minoranza in Commissione denunciò che «la maggioranza, non potendo uniformarsi al progetto del Governo, lo sostituisce con il testo che avrà l'onore di sottoporre alla decisione e al giudizio del Congresso»²⁹. Nel documento si tornava più volte sul fatto che il Congresso avrebbe dovuto «riconoscere o modificare i Fueros». Quanto al disegno di legge, la minoranza, al fine di fugare «qualsiasi dubbio che il sospetto e la capziosità avrebbero potuto sollevare in merito all'unità della Monarchia e alla coesistenza di fueros e Costituzione», propose di aggiungere all'articolo 1 il seguente passaggio: «purché non in contrasto con i diritti politici di cui godono i suoi cittadini, al pari del resto degli spagnoli, in conformità alla Costituzione della Monarchia del 1837». La valenza politica, oltre a quella economica e municipale, del regime forale veniva così salvaguardata stabilendo una forma di coesistenza giuridica tra *fueros* e costituzione.

Nel corso del dibattito emersero due differenti concezioni dell'identità giuridica costituzionale e, sebbene in entrambi i casi la nazione politica rappresentata dal Re fosse riconosciuta come genuinamente spagnola, si affrontavano, latenti, due diversi costituzionalismi che si differenziavano a seconda del significato politico, in termini di autorità pubblica, da attribuire al regime forale.

Parallelamente, in una riunione che ebbe luogo a Bilbao il 19 settembre 1839, le *diputaciones* provinciali di Alava, Bizkaia e Gipuzkoa, rispettivamente rappresentate da León Samaniego, Manuel Urioste de la Herrán e Joaquín Calbetón, i primi due legati alla corrente liberale moderata ed il terzo liberale *exaltado*, diedero una lettura innovativa della congiuntura politica e delinearono un possibile quadro di riforma legale del Regime Forale alla luce del dettato costituzionale. Ancora una volta l'obiettivo era di rendere compatibili sul piano politico e giuridico le «Costituzioni politiche Forali» e la Costituzione politica della Monarchia spagnola.

Per questo motivo non mancarono di sottolineare «il senso di riconoscenza con cui queste province valutano l'ordinamento dei propri fueros e la docilità con la quale si prestano a che si proceda a riformare quanto sarà considerato incompatibile con la Costituzione dello Stato». Con l'obiettivo di assicurarsi piena legittimità politica e legale proposero di convocare le *Juntas Generales* e le elezioni delle autorità forali. Ma allo stesso tempo avanzarono un concreto piano di intervento ed invitarono la *Diputación* della Navarra ad unire «i propri sforzi a quelli delle [province] sorelle, come ha già fatto in altre occasioni simili, per difendere i legittimi diritti della comune causa» della riforma forale. L'ottavo punto del do-

²⁸ I firmatari di questo progetto, datato 25 settembre 1839, furono Agustín Argüelles, Miguel Antonio Zumalacárregui, Francisco Javier Ferro Montaós, José Díaz Gil, in ACD, Madrid, Leg. 56, n. 189.

²⁹ Si veda il testo manoscritto allegato al preambolo, in ACD, M, Leg. 56, n. 189. Il voto di disapprovazione della minoranza in Commissione fu appoggiato da Javier de Quinto, Manuel M^a de Murga e Fermín Arteta.

cumento era indubbiamente il più delicato dal momento che in esso si cercava di dare soluzione alle materie più controverse e più difficilmente conciliabili sul piano giuridico³⁰.

Sicuramente furono affrontati i temi su cui vi erano maggiori divergenze di opinione: l'applicazione del nuovo ordinamento giudiziario e la divisione dei poteri, il versamento del *cupo*, un tributo fisso annuale in precedenza pattuito, l'esonero dalla leva mediante il versamento di un ulteriore tributo sostitutivo, l'ubicazione delle dogane, il sistema dei dazi, la libertà di commercio, la continuità delle *Juntas Generales*. Queste competenze rimasero oggetto di dibattito sino al 1876 ed anche oltre nel Novecento come si evince, per esempio, dal manifesto a favore dell'autogoverno sottoscritto nel 1917 dalle *Diputaciones*: non si discute in termini di identità culturale ma di identità giuridica costituzionale e, sebbene in entrambi i casi la nazione politica rappresentata dal Re fosse riconosciuta come genuinamente spagnola, è presente un tentativo di conciliare "patriottismi costituzionali" differenti a seconda del significato politico, in termini di autorità pubblica, da attribuire al regime forale.

II.1. Le riforme forali:

fra Provincia forale (Navarra) e Stato forale (Bascongade)

In una lettera datata Bilbao 8 novembre 1839 e indirizzata al Deputato provinciale Joaquin Calbetón, liberale progressista di San Sebastián, il leader dei fueristi moderati Manuel Urioste de la Herrán suggerì una possibile strategia di negoziazione con le autorità centrali³¹

³⁰ Di seguito il testo del documento: «8°. Che, nonostante la conferenza sia convinta del fatto che né loro né le diputaciones, di cui sono emanazione, posseggano sufficienti poteri per adottare o proporre modifiche ai fueros del paese, poiché è possibile che queste, incalzate dagli eventi, siano chiamate a discutere tale interessante e gravissima questione, quale unico e attuale organo di rappresentanza, sebbene imperfetto, delle province basche, stima sia necessario stabilire rapidamente i termini generali e i limiti entro cui, a suo modo di vedere, circoscrivere le modifiche. Tali termini potrebbero essere:

- che si proceda ad estendere al paese l'ordinamento giudiziario del resto della nazione;
- che, soppressa in Guipúzcoa e in Vizcaya la carica del *corregidor*, le sue mansioni politiche e amministrative vengano attribuite ai rispettivi Deputati secondo quanto stabilito dalla Costituzione dell'Alava;
- che, con l'obiettivo di rimuovere l'astio e i pregiudizi che l'esenzione dal servizio militare alimenta nelle altre province del regno, ci si accordi con il Governo fissando per ciascun anno di leva un tributo sostitutivo in denaro o in uomini;
- che, riconosciuta la necessità che anche le province basche contribuiscano al sostentamento economico dello stato, si stabilisca, di comune accordo e nei termini più vantaggiosi possibili, il versamento di un importo invariabile per almeno venti o trenta anni, equivalente alla somma di tutti i contributi diretti e indiretti; importo la cui ripartizione interna dovrà essere demandata alle stesse province;
- che, poiché in questo modo lungi dall'essere un peso per il resto della nazione queste province contribuiranno come tutte le altre, per di più senza gravare con spese amministrative e di governo, si reclaims la piena libertà commerciale con le colonie come avviene in altre zone della Spagna e all'estero, e che la nostra industria non sia tassata in misura maggiore della industria Spagnola;
- e che, considerate le attuali circostanze, conviene che non si faccia alcuna menzione né alla creazione di dogane né ad altre misure fiscali che sono sempre state causa di grande insofferenza nel paese».

Cfr. AHFB, *Libros históricos*, n. 1, e Agirreazkuenaga J. (1995b).

³¹ «Quando in occasione della nostra conferenza stabilimmo le condizioni a cui attenersi nella riforma dei fueros le fissammo non con l'obiettivo di partecipare direttamente al processo di riforma [...] ma affinché in casi specifici e ove possibile le Diputaciones provinciali basche [...] conoscessero i termini entro cui circo-

che, nell'ambito del processo di riforma giuridica dei *fueros*, permettesse la sopravvivenza di un'autorità pubblica forale. Urioste de la Herrán criticò la *Diputación* della Gipuzkoa per aver pubblicato nel Boletín Oficial provinciale (nel numero 301 del 31 ottobre 1839), i termini precisi entro i quali si sarebbe dovuto procedere alla riforma della stessa *diputación* provinciale poiché in questo modo le controversie che sarebbero sorte in seno ai liberali baschi sarebbero state strumentalizzate nel corso delle negoziazioni con il Governo Centrale³². L'obiettivo prioritario della *Diputación* era che «senza alcuna partigianeria si proceda ad introdurre le modifiche necessarie e che lo si faccia nel più breve tempo possibile». L'elaborato, diviso in sei capitoli, stabiliva le questioni fondamentali della riforma forale e gli elementi normativi che necessitavano di un adeguamento giuridico, ma sempre secondo il particolare punto di vista dei liberali *exaltados* di San Sebastián:

1. Comuni: «È necessario conservare l'istituzione dei Comuni in Guipúzcoa secondo i criteri stabiliti recentemente dal regime forale, realizzando unicamente quelle riforme che le concrete necessità del momento e l'interesse dei municipi rendano indispensabili. Queste si riducono alla concessione dei diritti attivi e passivi a tutti gli spagnoli residenti in un comune con l'obiettivo che possano percepire il proprio reddito, appositamente fissato, senza l'obbligo di attestare la loro *hidalgúia*». Oltre a questa misura, nel documento si stabilisce che il voto sia diretto e segreto e che si proceda ad uniformare le ordinanze comunali commisurando il numero di consiglieri del Comune al numero di abitanti. Nei casi in cui si renda necessario imporre una tassa o nominare dei dipendenti salariati diventa obbligatorio convocare l'*Ayuntamiento general*³³ e «ridurre le competenze dei Sindaci nell'ambito giudiziario».
2. *Diputaciones*: Si considera viziato il sistema elettorale e si propone che con voto segreto vengano eletti due deputati in ciascuna delle quattro circoscrizioni ed un Deputato Generale in ogni provincia. La figura del *Corregidor* sarebbe stata soppressa attribuendo alla *Diputación* «l'autorità amministrativa suprema sui paesi della Provincia in materia di beni demaniali». Questa avrebbe esaminato ed approvato i bilanci dei singoli comuni. In merito alle *Juntas Generales* il testo si limita ad affermare che «nessuna professione dovrebbe essere esclusa dalla possibilità di rappresentare il proprio paese come delegato nelle Juntas Generales», in esplicito riferimento alla particolare situazione degli avvocati, ma non si fa alcuna menzione alla continuità dell'organo rappresentativo delle *Juntas Generales*.

scrivere gli interventi di riforma senza dover convocare nuove conferenze. In questo caso non ci siamo incontrati e di conseguenza le misure adottate [...] dovrebbero essere considerate nulle [...] Tuttavia abbiamo notato che il Signor Luzuriaga, trattando dei nostri fueros, ha già voluto limitarne ulteriormente l'ambito di azione». AHFB, Reg. 1, leg. 6.

³² Nel Bollettino, oltre al *jefe político* Eustasio Amilibia, tra i firmatari figurano le seguenti personalità: Pedro María Queheille, Agustín Iturriaga, Miguel María Aranalde, José María Sáenz Izquierdo, José Manuel Brunet, Joaquín Calbetón e nelle funzioni di segretario Manuel Joaquín Uzcanga.

³³ La composizione dell'*Ayuntamiento general* variava da municipio a municipio e generalmente la sua convocazione spettava al Comune ordinario. Avevano diritto di parteciparvi oltre ai membri del consiglio comunale in carica, gli ex consiglieri e i delegati locali di zona e di quartiere [N.d.T.].

3. Contributi: Si suggerisce di conseguire la possibilità di versare «una quota fissa e non modificabile per venti o trenta anni, e di risarcire i torti subiti da questa provincia durante le due precedenti epoche costituzionali trattenendo da tale quota le somme necessarie a pagare il debito contratto per aver servito lo Stato». In altre parole la *Diputación* avrebbe conservato piena autonomia tributaria ed una parte del *cupo* sarebbe stata destinata all'ammortizzazione del considerevole debito pubblico provinciale.
4. Sistema dei redditi: «[...] non crede sia questo il momento più opportuno per istituire dogane alle frontiere». Tuttavia è consapevole del fatto che si tratta della questione di maggiore gravità e che è necessario trovare una soluzione «cercando di sviluppare un comune interesse nazionale e saldando ogni giorno di più i legami di fratellanza che debbono unire questa provincia al resto degli spagnoli». Inoltre si suggerisce di rimuovere gli ostacoli all'attività industriale e di dare impulso alle attività commerciali.
5. Ordinamento giudiziario: la *Diputación* provinciale appoggia l'introduzione di un nuovo sistema di giustizia e propone la creazione di quattro Tribunali di prima istanza.
6. Forza pubblica: che non si riformi la Milizia Nazionale della Guipúzcoa e che si introduca un controllo sulle armi.

Nel corso delle negoziazioni per la legge di riforma dei *fueros* della Navarra, i rappresentanti locali adottarono un orientamento molto simile, ma con la rilevante differenza che la continuità di un'assemblea rappresentativa non costituì, come invece avvenne in Gipuzkoa, una rivendicazione prioritaria. Nel 1841, la Navarra perse lo status di regno per diventare una semplice provincia forale. Infatti, il decreto del 16 novembre 1839, lungi dal ristabilire i meccanismi rappresentativi tradizionali, estese alla Navarra l'ordinamento amministrativo introdotto dalla Costituzione del 1837, che si basava sull'articolazione del territorio in *Diputaciones* provinciali. L'artefice ideologico del nuovo assetto istituzionale fu il segretario della *Diputación*, il liberale progressista Yanguas y Miranda. La riforma fu appoggiata con fervore ed entusiasmo da parte di una nuova classe sociale che si era arricchita durante la guerra grazie alla gestione dell'approvvigionamento di viveri per l'esercito liberale e all'acquisto dei beni espropriati durante la *desamortización* di Mendizábal (Donezar, 1975). In Navarra sorse quindi una nuova borghesia che riuscì a sfruttare a proprio vantaggio la favorevole congiuntura politica ed i cui membri si convertirono in agenti sociali del nuovo Stato liberale riuscendo in questo modo a consolidare il proprio status economico e politico. Un personaggio come Nazario Carriquiri³⁴ rappresenta il tipico esponente della nuova situazione sociale venutasi a creare in questi anni in Navarra.

Con il passare degli anni questi nuovi borghesi si avvicinarono alle posizioni del liberalismo moderato e si fecero promotori di un processo di mitopoiesi della legge di riforma forale del 1841, nei termini di una legge *paccionada* tra Stato e Navarra. Il carattere *paccionado* e concordatario fu per la prima volta attribuito alla citata legge dall'insigne giurista e politico José Alonso.

³⁴ Per la biografia di Carriquiri si veda Agirreazkuenaga J. (1993).

La nuova *Diputación* provinciale navarra redasse un progetto di riforma dei *fueros* contenente le seguenti indicazioni: si adotta il nuovo sistema giudiziario ordinario; si sopprime l'antico assetto istituzionale, vale a dire le Cortes di Navarra divise in camere e le istituzioni ad esse collegate; si accetta l'introduzione del nuovo ordinamento istituzionale ed amministrativo periferico secondo il dettame costituzionale: sette deputati provinciali ad elezione diretta; viene riconosciuta la figura del delegato civile dello Stato sul territorio della provincia, distinta dall'autorità militare; resta in vigore l'autonomia fiscale ed esattoriale e si accetta l'introduzione di un sistema a contribuzione fissa, o *cuipo*, da versare annualmente al Tesoro; l'azione di controllo sui bilanci municipali passa alla *Diputación*; viene approvato il *sistema de quintas*, che permette l'esenzione dal servizio militare previo pagamento di una somma prestabilita; scompare qualsiasi istituzione rappresentativa autonoma in grado di essere fonte di legittimazione e di continua attualizzazione dei nuovi ambiti d'intervento contemplati in seno all'amministrazione pubblica.

In definitiva, la riforma avrebbe dovuto salvare dei *fueros* ciò che la borghesia considerava utile ai propri interessi, vale a dire l'autonomia economico-fiscale, mentre, sotto il profilo politico-istituzionale, la fonte del diritto storico del regime forale veniva continuamente mutilata dalle norme di diritto pubblico dello Stato. Ciò al contrario non si verificava nella sfera del diritto privato e civile. Negli aspetti sostanziali, il testo definitivo approvato dalle Cortes e dal Senato non differì dal progetto stilato dalla *Diputación* provinciale.

Pertanto non c'è da stupirsi se non si raggiunse un'intesa allorquando i rappresentanti delle tre province basche tentarono di formare un fronte comune con i delegati navarri con l'obiettivo di negoziare la riforma dei *fueros*.

Il rappresentante della Bizkaia Francisco Hormaeche, in una lettera-relazione inviata alla *Diputación*, illustrò molto chiaramente le ragioni del disaccordo con i delegati navarri:

i navarri autorizzano la creazione della presidenza della *Diputación* provinciale e l'applicazione dell'intera legislazione politica ordinaria del Regno. Acconsentono a che si sopprimano le proprie Cortes, il Consiglio ed il Viceré: vogliono conservare la propria amministrazione economica e municipale: si oppongono a che si introducano monopoli, pedaggi, valori bollati e diritti: e, c'è da sorprendersi, vogliono trasferire le dogane sulla frontiera [...] il dissenso che in tale materia ci divide è, come Lei ben sa, immenso e sarà per noi causa di una cocente delusione³⁵.

Quindi due strategie assai diverse cui corrisposero risultati altrettanto differenti. Mentre la *Diputación* provinciale navarra accettò e firmò nel 1841 una legge di riforma dei *fueros*, la *Diputación* generale o forale della Bizkaia rivendicava nel 1840 la continuità dei *fueros* nella loro integrità ed Hormaeche, a Madrid, si impegnò a negoziare una formula di accordo *ad interim* per quanto concerne l'amministrazione della giustizia. In base all'accordo strappato da Hormaeche, «sino al definitivo adeguamento legislativo cui fa riferimento l'articolo 2 della

³⁵ Si veda la «Lettera di F. Hormaeche, delegato della Bizkaia, indirizzata da Madrid, il 28 maggio 1840, ai deputati generali provinciali». AHFB, Régimen Foral, Reg. 2.

legge del 25 ottobre 1839, la giustizia sarà amministrata nelle Province Basche come da Fuero».

È da segnalare che la riforma adottata in Navarra fu anche oggetto di critiche interne. Tra i suoi principali detrattori vi fu l'antico *letrado* delle Cortes del Regno, il tradizionalista-carlista Ángel Sagaseta de Ilurdoz. Autore di un *pamphlet* molto critico, prontamente sequestrato dalle autorità e di cui fu proibita la circolazione³⁶, sinteticamente si può dire che Sagaseta rappresentò in Navarra un fuerismo di matrice tradizionalista, vicino alla linea ideologica e politica seguita da Novia de Salcedo in Bizkaia: si oppose alle tesi degli assolutisti e rivendicò la continuità legislativa dei diritti storici della Navarra e della sua legislazione, sia nell'ambito di una Monarchia assoluta sia nell'ambito di un nuovo regime forale. Anche alcuni nobili, e tra questi per esempio il Conte di Guenduláin, membro del partito moderato, nelle proprie memorie scritte lamentarono la scomparsa delle Cortes che, a loro modo di vedere, determinò la perdita di controllo sull'operato della *Diputación* provinciale³⁷.

In Navarra la nuova borghesia agraria riuscì ad organizzarsi efficacemente adottando un programma di riforma dei *fueros* ben definito che si accordava con la nuova posizione egemonica recentemente acquisita. Essa desiderava applicare anche in Alava, Bizkaia e Gipuzkoa il modello di riforma forale che era stato adottato in Navarra. Sia il *Proyecto de la Comisión nombrada por el Gobierno para proponer la modificación de los Fueros de las Provincias Vascongadas*, redatto il 16 ottobre 1841 dalla commissione del Governo centrale, con la partecipazione di Claudio Antón Luzuriaga, sia *El proyecto de ley presentado por el Sr. Ministro de la Gobernación, sobre arreglo de los fueros de las Provincias Vascongadas*, presentato in parlamento il 26 febbraio 1842, provavano che il Governo Centrale era disposto a concedere un certo grado di decentralizzazione amministrativa ed anche a stipulare un accordo economico che garantisse l'autonomia fiscale delle province forali, ma che allo stesso tempo non avrebbe mai riconosciuto alcuna forma di decentralizzazione politica.

Il progetto politico dei liberali moderati continuava invece ad insistere sulla necessità di un accordo politico-istituzionale e a rivendicare una sorta di sovranità condivisa. Il progetto di riforma forale e di adeguamento dei *fueros* alla Costituzione generale redatto da Casimiro Loizaga, liberale moderato e consigliere giuridico delle *Juntas Generales* della Bizkaia, che fu presentato in Giunta nel dicembre 1839, affermava che «La Vizcaya conserverà i suoi Fueros ed il proprio Regime speciale nell'ambito dell'amministrazione politico-economico-governativa». Ecco alcuni dei punti più significativi del documento:

- Si sancisce la continuità giuridica delle *Juntas Generales* e della sua *Diputación General* con funzioni di potere esecutivo. L'articolo 5 prevede il *pase foral* [ossia la facoltà di non dare esecuzione a un provvedimento che violasse i *fueros*, N.d.T.]: «Non avranno alcun effetto legale in Vizcaya le Leggi, i Regi Decreti, i Provvedimenti e qualsiasi risoluzione se

³⁶ Sagaseta de Ilurdoz Á (1882), «Fueros fundamentales del Reino de Navarra», *Revista Euskara*, Tomo V, Pamplona, pp. 71-80. [1ª ed. 1839]. Una breve biografia di Sagaseta è consultabile in Agirreazkuenaga J. (1993).

³⁷ Mencos J. I. (1952), *Memorias de D. Joaquín Ignacio Mencos Conde de Guenduláin. 1799-1882*, Aramburu, Pamplona.

non previamente comunicata alla *Diputación General*». L'articolo 5 e l'articolo 3, che stabilisce che la validità delle deliberazioni della Giunta è subordinata all'approvazione Reale, ratificano sul piano giuridico l'esercizio di una sovranità condivisa.

- Tesoro: si stabilisce che spetta alle *Juntas Generales* la facoltà di imporre, previa approvazione reale, le tasse dirette e indirette che saranno riscosse nel suo territorio e che confluiranno nel bilancio provinciale. Secondo l'articolo 9, «in sostituzione della totalità dei tributi che siano stati imposti o che saranno imposti nell'intero territorio della Monarchia, verserà una somma pattuita d'accordo con la Junta General». In altre parole, Loizaga accettava la norma del *cupo*.
- Si fissano le materie di esclusiva competenza delle *Juntas Generales*, in funzione del grado di sviluppo del sistema amministrativo pubblico nel 1839: culto e clero secolare, scuole, istituti di beneficenza, carceri, costruzione e manutenzione di strade, ponti, moli e porti.
- Si istituisce una zona franca con dogane interne di libero commercio «di qualsivoglia articolo, prodotto e bene sia permesso introdurre e vendere, in base alle leggi generali del Regno, in negozi privati e nelle rivendite di generi di monopolio». L'industria provinciale sarà esentata dal pagamento di tasse e imposte e la fabbricazione e vendita dei suoi prodotti saranno considerate a tutti gli effetti parte integrante della produzione nazionale. Gli articoli stranieri saranno tassati al momento dell'importazione o in porto.
- Amministrazione della giustizia: sarà esercitata da giudici togati e in ulteriore istanza dal Tribunale territoriale e dal Tribunale supremo di giustizia in conformità alle Leggi generali del Regno. Spetterà alla *Diputación* corrispondere gli stipendi del *Corregidor*, dei giudici e dei procuratori fiscali. Loizaga era dunque favorevole all'introduzione del nuovo ordinamento giudiziario. Conseguentemente si sarebbe proceduto alla soppressione di una parte dei tribunali della Signoria.
- Legislazione civile: resterà in vigore.
- Esercito: l'articolo 8 contempla la sostituzione del servizio di leva con il pagamento di un tributo fisso e l'arruolamento generale in caso di aggressione o minaccia nei confronti del «territorio basco». Le città portuali forniranno alla marina militare il numero necessario di giovani per la leva.
- Elezioni delle Cortes: alla *Diputación* Forale sono trasferite le funzioni attribuite alla *Diputación* provinciale che viene soppressa.

Secondo Loizaga, tale progetto di riforma non infrangeva l'unità costituzionale rispetto agli articoli 4, 6, 11, 67, 69, 71, 72, 76 e 77 del testo del 18 giugno 1837 e per tanto la parte restante della Costituzione avrebbe avuto in Bizkaia «la medesima applicazione che nel resto della Nazione». Assicurare l'esercizio di una autorità pubblica nella provincia era quindi una garanzia di effettiva attuazione della Costituzione del 1837.

Nel quadro teorico del diritto pubblico positivo del XIX secolo, Loizaga difendeva l'armonizzazione dei due testi costituzionali nella sfera «politico-economico-governativa» all'interno del nuovo Stato-nazione. Il suo progetto, che di fatto prefigurava una dimensione confederale dello Stato costituzionale, divenne un referente politico-dottrinale del fueri-

smo liberale. I territori forali della Bizkaia, della Gipuzkoa e dell'Alava, attraverso le loro periodiche conferenze, volte ad uniformare le rispettive decisioni pubbliche nell'ambito delle relazioni con il Governo centrale, desideravano dare vita, all'interno della nazione politica spagnola, ad uno Stato Forale associato allo Stato Costituzionale. Promuovevano una identità politica e giuridica, diversa dunque dalle successive formulazioni che si fonderanno in prevalenza su fattori culturali e linguistici.

Quando i fueristi liberali moderati si schierarono a favore del colpo di stato contro Espartero, questi, nell'ottobre 1841, riuscì a sconfiggerli facilmente e approfittando delle circostanze, senza seguire l'iter legale, il 29 ottobre 1841 emise un Regio Decreto che riorganizzava l'amministrazione delle province Basche. Infatti, il decreto violava la legge del 25 ottobre di rango superiore.

Il decreto modificava gli aspetti più controversi del processo di riforma e di adeguamento costituzionale dei *fueros*:

1. I *corregidores* politici si trasformavano in *jefes políticos* supremi.
2. I comuni sarebbero stati eletti con il sistema elettorale ordinario.
3. Le *diputaciones* 'forali' si sarebbero denominate 'provinciali' come stabilito dall'articolo 69 della Costituzione.
4. Le *diputaciones* provinciali avrebbero esercitato le funzioni disimpegnate sino a quel momento dalle *diputaciones* forali.
5. L'ordinamento giudiziario si sarebbe uniformato a quello ordinario dello Stato.
6. Le dogane sarebbero state trasferite sulla costa.

II.2. La riforma forale nei discorsi e nei progetti politici

Nel precedente paragrafo abbiamo individuato all'interno della corrente politica liberale due diversi orientamenti sulle modalità di riforma dei *fueros*. Tuttavia è possibile riconoscere sino a quattro diverse linee di pensiero che permettono di distinguere con precisione, in seno all'élite dirigente vasca, le differenti forme di interpretare e pianificare la sfida della coesistenza, dell'adeguamento e della compatibilità tra *fueros* e costituzione:

1. I liberali moderati o conservatori difesero la tesi della conservazione integrale dei *fueros*. La Costituzione liberale avrebbe dovuto limitarsi al riconoscimento giuridico del regime forale in ambito politico, economico e governativo, e tale riconoscimento da parte della Corona e della monarchia spagnola avrebbe rappresentato il vincolo stesso dell'unità costituzionale. Si trattava di una riproposizione della teoria *pactista* della sovranità condivisa. L'abolizione del *pase foral*, il 5 gennaio 1841, che aveva garantito alle province basche l'esercizio di una sovranità condivisa, fu interpretata come la soppressione dei cosiddetti «*Fueros* politici». Nel 1841 nell'ambito di questo orientamento emersero due tendenze differenziate, una capitanata da José Miguel Arrieta Mascarúa, uomo vicino ideologicamente ai tradizionalisti, e l'altra legata alla figura di Manuel Urioste de la Herrán, d'ispirazione apertamente liberale, sostenitore di un intervento atti-

vo nella politica statale. Quest'ultimo, secondo un osservatore dell'epoca, agiva e si comportava come se fosse stato «più spagnolo» di Arrieta Mascarúa. All'interno di questo gruppo alcuni settori iniziarono a evocare esplicitamente l'esistenza di una nazionalità basca.

Gli *haundikis* e i membri della *gentry* dei paesi rurali e dei nuclei urbani così come i settori della finanza e dell'industria della borghesia commerciale bilbaina (T. J. Epalza) costituirono la base sociale del fuerismo liberal-moderato ed occuparono i posti chiave dell'amministrazione forale. Allo scopo di diffondere le proprie idee crearono, nel 1837, la rivista *El Bilbaino* e tre anni dopo, nel 1840, fondarono il giornale *El Vascongardo*, diretto predecessore di un altro importante periodico cittadino, l'*Irurac bat*. Nel 1850, Ramón Ortiz de Zárate suggerì una nuova strategia politica basata sull'accordo tra le diverse tendenze basche con l'obiettivo di intervenire in modo unitario nella politica statale. In definitiva si sarebbe dovuto procedere all'istituzionalizzazione delle Conferenze politiche che sarebbero diventate il principale strumento di intervento al di fuori dei Paesi Baschi. Nel dicembre 1864, in seguito alla pubblicazione da parte della Chiesa Cattolica del *Syllabus*, che fra le altre cose sancì l'incompatibilità tra i principi liberali e il cattolicesimo, si produsse una rottura in seno al gruppo.

2. Un settore del liberalismo progressista, favorevole alla Costituzione del 1837, propose di mantenere in vigore unicamente gli aspetti più vantaggiosi della legislazione forale, ed in concreto i *Fueros* economici-amministrativi, vale a dire l'autonomia fiscale-amministrativa, e per questo accettava la formula del *cupo* fisso che avrebbe garantito l'amministrazione in piena autonomia del Tesoro provinciale oltre all'esonazione dalla leva militare obbligatoria; le restanti materie sarebbero state regolate dalla Costituzione generale. Tale processo di costituzionalizzazione dei *fueros* fu appoggiato dai rappresentanti della borghesia commerciale di San Sebastián e dai deputati provinciali navarri, gli stessi che negoziarono la riforma forale in Navarra tra il 1840 e il 1841. Dispose di propri organi di informazione e di opinione quali *El Eco del Comercio* di Madrid, *El Vizcaíno originario* di Bilbao e *El Liberal guipuzcoano* di San Sebastián. A partire dal 1844, dopo che le dogane interne furono trasferite sulla frontiera e l'ordinamento giudiziario statale fu definitivamente esteso anche ai territori baschi e alla Navarra, questo settore politico e sociale collaborò con i liberali conservatori al fine di creare un fronte comune per la difesa delle norme forali ancora in vigore.
3. Un terzo gruppo di pressione, anch'esso legato al liberalismo, difese la stretta applicazione del testo costituzionale del 1837 in quanto gli aspetti positivi dei *Fueros*, in particolare quelli riguardanti la tutela delle libertà individuali, erano meglio definiti e garantiti dalla Costituzione spagnola. Nel raffronto tra *Fueros* e Costituzione, l'applicazione di quest'ultima appariva una misura più che sufficiente. Tale corrente di opinione non ebbe molti sostenitori, principalmente alcuni membri della borghesia commerciale e artigianale di Bilbao e San Sebastián. Nonostante ciò nel 1843 dispose di un periodico di riferimento, *El Amigo de Vizcaya*.

4. I realisti-carlisti si opposero all'introduzione di qualsiasi riforma dei *Fueros* difendendo l'integrità formale secondo il modello vigente nel 1833. Novia de Salcedo ne fu il leader politico-ideologico, promotore di un fuerismo foralista d'ispirazione tradizionalista e difensore della monarchia cattolica³⁸. Tra i loro principali sostenitori vi furono i grandi proprietari terrieri e i settori rurali più in generale, ed inoltre trovarono appoggi anche in ambito urbano come dimostra l'importante risultato elettorale che registrarono a Bilbao nel 1843. Dal 1865 il gruppo, che passò a denominarsi "cattolico", imboccò un nuovo cammino riuscendo ad allargare la propria base sociale soprattutto tra i dirigenti ed i funzionari politici.
5. Da questi ultimi è inoltre possibile distinguere i realisti assolutisti puri per i quali la difesa dei principi cattolici e della monarchia tradizionalista rappresentavano gli obiettivi politici prioritari cui subordinare qualsiasi altra questione.
6. Infine, sebbene sia difficile ricostruire che cosa i *Fueros* rappresentassero per le classi popolari, tuttavia in base a diverse testimonianze dirette, si può asserire che il popolo li interpretasse e percepisse come un complesso sistema di esenzioni nella misura in cui il regime forale garantiva la difesa dei diritti dei consumatori.

Dal 1844, con l'avanzare della rivoluzione liberale e la parallela evoluzione del costituzionalismo spagnolo, significato e contenuto dei "Fueros", o "Regime Forale", iniziarono a mutare sino al punto che, per l'accresciuto peso acquisito all'interno del diritto pubblico statale, si convertirono in una delle principali specificità del costituzionalismo spagnolo. Le *Diputaciones* e le *Juntas Generales* divennero il fulcro di un sistema di autogoverno, un'autorità politica intermedia tra le autorità locali ed il governo centrale. Ed a partire dal 1853 la potestà di controllo sui bilanci municipali passò alle *Diputaciones*.

II.3. Il fuerismo in termini di nazionalità basca (1850-1868)

Ciò che rimaneva nel 1844 del sistema forale, in ambito politico e giuridico, fu denominato a partire dal 1845 «Nuovissimo diritto forale». Infatti nel 1844 erano state ripristinate le *Juntas Generales* con l'obiettivo di dare avvio al processo di riforma dei fueros, mentre nel frattempo le *Diputaciones* forali avevano acquisito poteri di gestione pubblica. Pedro Egaña, della corrente politica che nel 1834 faceva capo a Blas Lopez, Fausto Otazu e Iñigo Ortes de Velasco, sostenne che «Quivi non ci debbono essere carlisti o liberali, moderati o exaltados, ma solo Fueristi o, il che è lo stesso, onesti e leali Baschi. Quando un popolo è minacciato di perdere la propria nazionalità, chiunque predichi la divisione è un cattivo cittadino...»³⁹.

Allo stesso modo, il parlamentare guipuzcoano Ascensio Ignacio Altuna sostenne che «coloro che non vogliono che la causa Basca sia rappresentata unitariamente da uno dei partiti in cui disgraziatamente è divisa la nazione, non si oppongono al potere costituito

³⁸ Secondo Juan Gracia conviene parlare di 'foralismo' per distinguerlo dal 'fuerismo' dei liberali.

³⁹ Testo di una lettera del 10 luglio 1844 trascritta in Vázquez de Prada M. (1984: p. 462).

quale che esso sia»⁴⁰. In vari articoli apparsi sul periodico *Irurac bat*, ed in particolare in una serie di interventi pubblicati nel 1850 sotto il titolo di *Consejos al pueblo vascongado para la defensa de sus fueros*, l'alavese Ramón Ortiz de Zárate sostenne la necessità di adottare una nuova strategia che passava per la costruzione di una vera e propria «politica bascongada», dando così avvio a un baschismo di tipo politico. A suo modo di vedere, la politica di difesa dei *fueros* non poteva dipendere dalla sorte del partito di turno al governo in Spagna. Inoltre era necessario restaurare i *fueros* nella formulazione giuridica che avevano avuto sino al 1833, e solo in seguito si sarebbe potuto dare avvio ad un nuovo processo di riforma legislativa (Ormaetxea X., 2013). Nei suoi *Apuntes sobre la defensa legal del País Bascongado* denunciò che i *fueros* erano sottoposti ad un sistematico 'taglio' normativo⁴¹.

Víctor Luis Gaminde, personalità che tra il 1836 e il 1843 fu l'ideologo del liberalismo progressista bilbaino, richiamando le costituzioni americana e tedesca, rivendicò che gli organismi politici della Basconia fossero riconosciuti alla stregua di Stati inglobati in un nuovo Stato Spagnolo o in una Unione Iberica superiore:

[...] la conferma dei Fueros secondo quanto stabilito dalla legge del 25 ottobre equivale a sostenere che le Province Basche sono, in virtù di un accordo di annessione, alleate della Spagna [...] ma, con l'eccezione di casi specifici di emergenza, stati indipendenti come lo sono di fatto e per ragioni di opportunità. Qui la valle di Andorra... nel Nuovo mondo i dipartimenti della repubblica di Washington. Ciascun territorio di queste nazioni è in sé un governo soggetto al protettorato di un ente superiore, che si chiami monarchia illimitata, costituzionale o repubblica. Le province Basche appartengono a questa stessa categoria. Furono, e lo sono ancora, degli stati, non da oggi ma da secoli, e se la nazionalità radica essenzialmente nell'esercizio di determinate pratiche e norme autonome e nella facoltà di stipulare trattati cui non sono ammessi i territori che non siano a tutti gli effetti degli stati, allora le tre province sorelle lo sono incontestabilmente [...] La Legge del 25 ottobre 1841 istituisce un contratto sociale tra la Vizcaya e le Castiglie⁴².

Dinanzi a simili affermazioni e manifestazioni, i governatori civili cercavano di imporre la propria autorità, ma fu su queste basi e in questi termini che si svilupparono le varie posizioni politiche e ideologiche sulla questione forale e rispetto all'iter da seguire nel processo di adeguamento dei *fueros* alla Costituzione. In questi anni le *Diputaciones* appoggiarono con fervore l'espansione coloniale in Marocco e la repressione militare dell'insurrezione cubana: il loro aperto sostegno all'ideologia nazionalista spagnola non lasciava spazio ad equivoci.

⁴⁰ Altuna A. I. (1855), *Refutación al discurso del Sr. D. Francisco Manuel Egaña procurador de la unión de Arguisano en las Juntas Generales de Hernani*, Imprenta de I. R. Baroja, San Sebastián.

⁴¹ «I Fueros, buoni usi e consuetudini delle province Bascongade, subiscono quotidianamente e continueranno a subire in futuro ripetuti attacchi da parte del governo supremo, qualsiasi sia il colore politico degli uomini al potere. [...] È opportuno che le Conferenze delle tre Diputaciones si riuniscano più frequentemente e a cadenza periodica ogni mese o una volta ogni due mesi [...] Salvare le istituzioni forali. Questa deve essere la bandiera di tutti i baschi, senza divisioni politiche». Cfr. *Escritos de Don Ramón Ortiz de Zárate*, Bilbao, 1900, p. 1 e ss.

⁴² Gaminde V. L. (1852), *Impugnación al proyecto llamado Arreglo de los Fueros de las provincias Bascongadas presentado por la Comisión de Gobierno a las de las mismas provincias*, Librería Delmas e Hijo, Bilbao, pp. 14-15.

La visione del Paese dei *fueros* che Mañé contribuì a diffondere in Spagna e all'estero rievocava e riprendeva fedelmente le tesi sostenute, negli anni '50 del secolo, dai dirigenti politici del fuerismo liberale conservatore, i vari Egaña, Altuna, ecc. Ma negli anni '60 l'apparizione di tre nuovi periodici rivela anche l'emergere di nuovi orientamenti ideologici in seno al fuerismo, giornali che ebbero quale comune denominatore la difesa dei *fueros* intesa però come politica basca attiva ed autonoma.

Innanzitutto l'*Irurac bat*, di tendenza liberal-fuerista, che nel 1968 si spinse sino a riconoscere la libertà di culto. Già dall'editoriale del primo numero, uscito nel 1856, il periodico adottò un discorso di esplicita matrice nazionalista basca⁴³. L'*Euscalduna*, periodico liberal-conservatore e cattolico, che dal 1865 si attenne al principio, proprio della dottrina cattolica, dell'incompatibilità tra liberalismo e cattolicesimo. Infine, il *Semanario católico vasconavarro*, diretto dal canonico Manterola, difensore di un cattolicesimo politico più intransigente d'ispirazione teocratica. In occasione delle elezioni con suffragio universale del 1869 le candidature cattoliche si affermarono in tutte e quattro le province.

III. La Legge del 21 luglio del 1876

approvata dal Parlamento spagnolo e respinta dai parlamentari baschi
e dalle *Juntas Generales* di Alava, Bizkaia e Gipuzkoa

Nel gennaio del 1876, sotto la presidenza del sindaco di Bilbao Felipe Uhagón fu fondato nella capitale vizcaína il Partito Liberale Fuerista, presieduto da L. Sacristán e dal segretario José Marcelo Lecanda. Tra gli obiettivi prioritari della nuova organizzazione politica vi era la difesa delle istituzioni «del territorio basco». Anche a San Sebastián si costituì il Partito Liberale. L'obiettivo immediato era l'organizzazione di una candidatura liberale in vista delle successive elezioni parlamentari. La guerra era ancora in corso ed il 13 marzo 1876 il re Alfonso XII, in visita a Bilbao, si rivolse ai soldati ringraziandoli di aver difeso con le armi «l'unità costituzionale della Spagna», attribuendo così al carlismo basco una volontà secessionista che in realtà non possedeva. I giornali di Madrid e Santander diffusero la tesi secondo cui i *fueros* erano stati la causa principale del conflitto ed iniziarono a chiederne apertamente l'abolizione.

Nel mese di maggio i delegati delle *Diputaciones* forali si riunirono con il presidente del governo Antonio Cánovas del Castillo ed il giorno 18 questi fu autorizzato ad avviare il dibattito sul disegno di legge per la riforma dei *fueros*, dapprima in Senato e poi nelle Cortes. Il Senatore Manuel Sánchez Silva pretese che le province basche si uniformassero strettamente all'ordinamento del resto delle province spagnole. Altri invece si opposero alla tesi

⁴³ «Adottiamo a mo' di intestazione del nostro periodico il motto più popolare e significativo che si conosca nell'avita terra: Irurac Bat-Tre stati in uno, come lo sono le nobilissime province che formano l'antichissima Confederazione basca. [...] la sua lingua, i suoi costumi, la sua bella e pura razza che si è conservata senza essersi mescolata ad elementi stranieri [...] Mai quanto oggi il popolo basco ha conservato il proprio spirito così omogeneo (*sic*) e compatto, né come oggi la sua madre adottiva ha sperimentato degli scossoni tanto forti e ripetuti tra i ceti più bassi del suo rivoluzionarismo».

che i *fueros* fossero stati la causa del conflitto. Per esempio, il generale Ignacio María del Castillo, governatore militare di Bilbao durante l'assedio, riteneva non fosse quello il momento adatto per aprire un dibattito su una possibile riforma forale. Analogamente, anche il senatore Aguirre-Miramón, di San Sebastián, difese la compatibilità tra *Fueros* e Costituzione.

Il 16 giugno 1876, in pieno dibattito forale, le *Diputaciones* basche inviarono alle Cortes un documento contenente una serie di notizie e riferimenti storici e giuridici avanzando il seguente interrogativo:

Che cosa si dovrebbe riformare se l'oggetto stesso da riformare è scomparso e per questo non è modificabile? Se la clausola "senza pregiudizio dell'unità costituzionale" deve essere interpretata così come il Governo di S.M. la interpreta, risulterebbe vana la conferma dei *fueros* sancita dall'art. 1° ed altrettanto vana sarebbe la modifica stabilita dall'art. 2°⁴⁴.

Pochi giorni prima, il 1° giugno 1876, ottantaquattro personalità catalane avevano firmato un manifesto, redatto probabilmente da Mañé, nonostante questi non figurasse tra i firmatari del documento, che fu indirizzato alle *Diputaciones* forali di «Viscaya, Álava, Guipuscoa, Navarra» e nel quale si avallava l'interpretazione politica *pacifista* del regime forale reclamando una decentralizzazione amministrativa dello Stato.

Infine, tra i deputati baschi, è opportuno ricordare Camilo Villavaso che nei suoi diversi interventi parlamentari realizzò un'interessante analisi comparativa tra la situazione basca ed il resto dei paesi europei, e Mateo Benigno Moraza il cui discorso storico-giuridico si basava sulla tesi dell'indipendenza originaria dei territori forali. L'indipendenza tornava così ad essere invocata quale argomento storico e giuridico. Tuttavia l'opposizione unanime dei deputati e dei senatori baschi al progetto del governo non sortì alcun effetto.

La Legge del 21 agosto 1876 che abolì la costituzione forale fu approvata dal Parlamento spagnolo e contestualmente respinta dalle *Juntas Generales* di Alava, Bizkaia e Gipuzkoa. Dal canto loro, le *Diputaciones* forali si opposero alla sua applicazione. Cánovas proibì alle *Conferencias* di riunirsi ed infine con decreto sopresse le *Juntas Generales* e le *Diputaciones* forali. In seguito nominò con Regio Decreto i deputati provinciali che negoziarono con il governo uno speciale regime tributario transitorio, differente dal regime ordinario spagnolo, il cosiddetto Concerto Economico.

Qualsiasi norma e prassi che legittimasse sul piano politico e giuridico l'esistenza e lo sviluppo di un diritto pubblico forale fu sospesa e negata. Ciononostante per decreto, e non per legge ordinaria, e su decisione del Governo spagnolo, in forma transitoria, la gestione tributaria fu devoluta alle nuove *Diputaciones* provinciali. Queste iniziarono anche ad acquisire competenze amministrative avviando in questo modo un processo di legittimazione giuridica e politica del nuovo regime che si fondava però su basi giuridiche deboli e frutto di influenze politiche e del volubile appoggio dei «politici amici». I «Concerti Economici» inaugurarono una nuova e lunga stagione di stabili rapporti bilaterali fra Madrid ed

⁴⁴ Si veda il testo «A las Cortes del Reino», riprodotto in Mañé y Flaquer J. (1880), *El Oasis. Viaje al País de los fueros*, Tomo VI, Barcelona, p. 487 [Ed. facs. Bilbao, 1990].

i territori forali, una stagione di negoziazioni continue volte a strappare nuove deroghe alla legislazione ordinaria. L'azione dei rappresentanti baschi appare manifestamente sintomatica e rivela l'esistenza di una esplicita volontà di autogoverno che continuò ad essere perseguito, seppur con strumenti giuridici fortemente indeboliti.

Fu in un simile contesto che il repubblicano Pi i Margall scrisse la citazione con cui abbiamo aperto il presente articolo e che terminava in questo modo: «Nella misura in cui combiniamo i diversi principi della teoria delle nazionalità, io sono dell'idea che si dovrebbe appoggiare l'indipendenza dei baschi. La Spagna lo permetterà?».

Dal canto suo, il 2 aprile 1876, il dirigente repubblicano basco Becerro de Bengoa scrisse nel suo *El libro de Álava*:

Ciascuna di queste province forma all'interno della federazione o fratellanza *euskara* una specie di stato indipendente o autonomo, ed esse sono fra loro unite dall'identità del sangue e della legge formando l'Irurac bat del nostro originario popolo primigenio. Le tre province sorelle sono quindi legate a vicenda da forti e stretti vincoli e si riuniscono in Conferenze quando così lo richiede la gravità o l'importanza dei problemi comuni.

Come già detto, nel 1897, lo storico Desdevises du Désert, richiamandosi alla interpretazione di Becerro de Bengoa, sostenne che i verbali delle Conferenze erano la viva rappresentazione dello Stato Basco: «*L'acte était scellé du grand sceau de l'Irurac-Bat, l'État vascongade, triple et un*».

Frattanto, poiché dal 1876 nelle province basche fu vietata la pubblicazione di articoli sulla questione forale, a Madrid si iniziò a pubblicare il periodico *La Paz*, sotto la direzione di Miguel Loreda. Esso si occupò di difendere la Costituzione basca e di divulgare una concezione fuerista delle istituzioni basche. Inoltre diede spazio ai nuovi orientamenti politici legati al nascente nazionalismo basco.

Possiamo concludere affermando che la Costituzione politica forale basca, nella sua conformazione istituzionale-organizzativa, passò da un ordinamento basato su delle corporazioni pubbliche forali ad un nuovo sistema di province concertate, nel contesto del consolidamento dello Stato-nazione spagnolo. Parallelamente i fueristi liberali che si opponevano a qualsiasi forma di accordo, fondarono nel 1880 a Bilbao, sotto la direzione di Fidel de Sagarminaga, e a Pamplona, su impulso del gruppo degli *euskaros*, i rispettivi partiti fueristi. Fu in un simile contesto che, dinanzi all'inefficacia dei partiti fueristi, Sabino Arana fondò nel 1895 il Partito Nazionalista Basco.

IV. Tra Reintegrazione Forale, progetti di Statuto di autonomia e rivendicazione dell'autodeterminazione nel 1918

Questi sono gli anni del definitivo decollo della rivoluzione industriale dapprima in Bizkaia e successivamente in Gipuzkoa. La società basca si trasformò profondamente, divenne una

società più frammentata al proprio interno e pluralista e di conseguenza risultò sempre più difficile raccogliere consensi e garantire la coesione sociale. Ebbene, persino gli uomini politici che controllavano le *Diputaciones* provinciali e che militavano nei partiti statali percepivano il deficit di autogoverno sul piano politico e giuridico. Così per esempio, Pablo Alzola, Presidente della *Diputación* Provinciale della Bizkaia, nel rapporto di gestione redatto nel 1890, si compiacque di essere riuscito a rafforzare il Concerto anche se «non è stato possibile sino ad ora reclamare tutto ciò che, a prescindere al momento dalla rivendicazione dei diritti storici, può e merita di ricevere il Paese Basco». Questi uomini politici chiedevano che alle province basche fosse riconosciuta una qualche forma di autogoverno amministrativo e fiscale, anche in assenza di una solida base giuridica, formula per la quale nel 1900 coniarono la definizione di «Regime politico-amministrativo».

Nel mese di dicembre del 1894, il Concistoro dei giochi floreali organizzati a San Sebastián invitò anche la *Sociedad Euskalerrria* di Bilbao che propose quale tema del concorso: «Forma con cui si devono auto-organizzare i basco-navarri al fine di ottenere la reintegrazione dei loro diritti, creando una associazione comune». Tra i vari progetti presentati la commissione giudicante decretò la vittoria del progetto di Pedro María de Merladet, intitolato *Euskaria para los euskaros* e pubblicato l'anno successivo, nel 1895. La proposta di Merladet era di organizzare una «Asociación Euskara» che «sarà prevalentemente patriottica ed opererà nella piena legalità; opererà in modo assiduo, diligente e dinamico, ma pacificamente»⁴⁵. Nello stesso anno Sabino Arana fondava il Partito Nazionalista Basco e nel 1898 in qualità di deputato provinciale in Bizkaia presentò una mozione per la creazione di una istituzione di collegamento tra le quattro diputaciones provinciali di Alava, Bizkaia, Gipuzkoa e Navarra, ma la proposta fu respinta in favore della prassi informale delle *Conferencias*, sebbene fosse priva di qualsiasi riconoscimento legale. Infatti le *Conferencias* erano una sorta di federazione non legalmente riconosciuta che riprendeva l'esperienza delle Conferenze delle scomparse *Diputaciones* forali.

Stando al verbale interno della Conferenza del 24 gennaio 1898, le tre *diputaciones* chiesero che venisse riconosciuta «l'indipendenza economica e amministrativa delle tre province»⁴⁶. In una riunione successiva, nel 1904, pubblicarono il manifesto *Al País Vascongado "Unión y Fueros"*. Nel 1905 fu fondata la Liga Foral Autonomista, sciolta l'anno successivo a causa della spaccatura interna provocata dalla promulgazione della Legge sulle

⁴⁵ La citazione continua in questo modo: «tanto sono euskaros i vasco-francesi del Lapurdi, del Suberoa e del Naparrobea o Benabarre, così come lo siamo noi oriundi, gli alabeses, i guipuzcoanos e i bizcaínos. Volendo, l'organizzazione si può estendere alle Sette Province Euskaras, spagnole e francesi, o limitarsi alle Quattro spagnole, Alaba, Guipuzkoa, Bizcaya e Nabarra [...] Ciononostante, sia nel caso che l'organizzazione Euskara persegua le rivendicazioni forali delle Quattro Province, il *Lauruk-bat* al di qua dei Pirenei, sia che lo faccia in nome delle Sette Sorelle, il *Zaspirek-bat* con le tre Province Basche al di là del Bidasoa, si agirà unicamente nel rispetto delle relative legislazioni vigenti».

⁴⁶ «Riunite in conferenza le tre Diputaciones di Vizcaya, Guipúzcoa e Álava nella Ill. città di Bilbao, a causa dell'allarme che hanno destato nel Paese i provvedimenti del Governatore civile della Vizcaya, adottati in palese pregiudizio delle facoltà riconosciute alle Diputaciones Basche in ambito economico e amministrativo, hanno accordato all'unanimità di inviare a V. E. un esposto collettivo protestando per gli oltraggi subiti dal

Associazione Religiose. Infatti i partiti cattolici confessionali decisero di rompere qualsiasi accordo con le organizzazioni politiche laiche. Nel 1906 giunse nei Paesi Baschi l'eco del successo della Solidaridad Catalana i cui dirigenti si recarono in visita a Gernika. E nel 1914 fu istituita la Mancomunitat catalana, che si convertì negli anni successivi in un modello per le nuove generazioni di politici nazionalisti baschi a Bilbao. A tal riguardo è opportuno ricordare l'elenco di risposte che la delegazione basca, formata da Luis Elizalde e Isaac Lopez de Mendizabal, diede ad un questionario sulle nazionalità presentato in occasione della *Conférence des Nationalités* di Losanna del 1916, in quanto contribuì alla diffusione internazionale del programma nazionalista basco⁴⁷.

Dal dicembre 1916, l'autonomia divenne il fulcro del nuovo programma politico della *Comunió Nacionalista Vasca*⁴⁸. Il 26 gennaio 1917 si recò a Bilbao una delegazione catalana capeggiata da Cambó e Puig Cadafalch. Quest'ultimo in un discorso pubblico affermò significativamente che «al nazionalismo catalano risulta più utile la pubblicazione di un trattato di algebra in lingua catalana che non cento agguerrite assemblee politiche». A Bilbao Cambó tenne due comizi. Il primo, organizzato dalla Camera di Commercio, per opporsi ad un progetto governativo che prevedeva l'introduzione di una tassa speciale sugli utili maturati durante il primo conflitto mondiale, grazie soprattutto ai vantaggi derivanti dalla condizione di neutralità della Spagna. Il secondo, su invito dei nazionalisti baschi, in cui difese il progetto autonomista. Un anno dopo, in occasione delle elezioni provinciali dell'aprile 1917, il nazionalismo basco raggiunse per la prima volta nella sua storia la maggioranza assoluta nella *Diputaci6n* (11 deputati su di un totale di 20 seggi). Negli anni successivi si rafforzò l'alleanza tra nazionalisti baschi e catalani, il cosiddetto *basco-catalanismo*, definizione coniata dal leader e ideologo della Lega di Azione Monarchica, il liberare Gregorio Balparda. I tradizionalisti diedero naturalmente a tale epiteto una connotazione peggiorativa e vi ricorsero con frequenza per opporsi ai progetti autonomisti del nazionalismo

Paese Basco, per l'invasione di campo nelle competenze proprie delle Diputaciones, creando in questo modo una situazione gravida di problemi e di pericoli».

⁴⁷ «RISPOSTA DELLA DELEGAZIONE BASCA AL QUESTIONARIO SULLE NAZIONALITÀ. PARAGRAFO 1° (Rivendicazione della nazionalità)

(Precisare ricorrendo a formule modificabili)

Ciò che i baschi della Penisola rivendicano è la Reintegrazione Forale senza restrizioni. Ciò implica il ritorno alla situazione precedente alla Legge delle Cortes di Madrid che privò le regioni basche della penisola (Navarra, Vizcaya, Álava e Guipúzcoa) del diritto di riunirsi in Juntas Generales e Cortes, assemblee dotate di un'autorità legislativa non soggetta ad alcun controllo nelle rispettive regioni di competenza.

ALTRE RIVENDICAZIONI

La Reintegrazione Forale, nei termini esposti nel precedente paragrafo, rappresenta certamente un *minimum*, nel senso che tale aspirazione è adottata non solo dal Partito Nazionalista Basco, ma anche dal resto dei partiti dei Paesi Baschi. Quindi, noi possiamo realmente affermare che, avanzando la richiesta della succitata REINTEGRAZIONE FORALE, manifestiamo un desiderio comune all'intera nazione basca, senza distinzioni di partito. Inoltre, il Partito Nazionalista Basco rivendica il diritto delle regioni basche, una volta conseguita la sua storica libertà originaria, di federarsi e creare un'autorità politica superiore che garantisca la libertà e l'unità dell'intera nazione basca. La rivendicazione di tale diritto, che costituisce un obiettivo non immediato del Partito Nazionalista Basco, non sarà abbandonata in quanto esso deriva dalla libertà legislativa che è riconosciuta a ciascuna delle regioni basche dal regime di REINTEGRAZIONE FORALE». (Giugno 1916).

⁴⁸ Nuova denominazione che a partire dal 1916 adottò l'ala maggioritaria del PNV e che mantenne sino alla riunificazione dell'Assemblea di Bergara nel 1930 [N.d.T.].

basco in nome dei principi dell'autentico fuerismo. Infatti, il basco-catalanismo proponeva una lettura ed interpretazione della reintegrazione forale in termini autonomistici. In quegli anni, secondo i leader politici catalanisti e della Mancomunitat, il concetto stesso di autonomia implicava il riconoscimento di una nazionalità.

Nel 1917, i nazionalisti baschi, che come detto avevano conquistato la maggioranza assoluta in seno alla *Diputación* provinciale della Bizkaia, ne ottennero anche la presidenza. Stando alla cronaca del quotidiano *Euzkadi*, il nuovo presidente della *Diputación*, Ramón de la Sota Aburto, precisò:

la maggioranza nazionalista opererà innanzitutto come cattolica e poi come basca. In quanto baschi, aspiriamo al completo sviluppo della personalità collettiva della razza e riconosciamo che ciò non potrà essere ottenuto senza modificare il regime attualmente vigente in Vizcaya, senza ritornare alla legge del 25 ottobre 1839.

Invocò inoltre la «cooperazione tra Álava, Guipúzcoa e Navarra. [...] Deve essere un organismo unificato a regolare le relazioni tra le Diputaciones e per realizzare ciò possiamo adattare alla nostra situazione il modello della Mancomunidad». Tali riforme così come le relazioni tra Paesi Baschi e Stato si sarebbero dovute realizzare «senza ledere gli interessi di nessuna regione».

Non appena si fu insediata la nuova *Diputación*, una sua delegazione, guidata dal presidente Sota, si recò a fine maggio in Catalogna, in risposta alla visita dei leader catalani di pochi mesi prima. Tale viaggio servì senza dubbio a promuovere un impegno comune in favore della rivendicazione di un programma autonomista regionale. Nel mese di giugno si insediò il Governo Dato e l'opposizione convocò a Barcellona per il giorno 19 luglio l'Assemblea dei Parlamentari.

Nonostante in un verbale della sessione segreta della *Diputación* della Vizcaya, del 14 luglio 1917⁴⁹, il Presidente Ramón de la Sota «chiari che era stata la *Diputación* della Guipúzcoa ad aver preso l'iniziativa di invitare tutte le deputazioni basche con l'obiettivo di reclamare dalle Autorità pubbliche un'ampia autonomia e la reintegrazione forale», la proposta fu però attribuita alla *Diputación* della Bizkaia. In realtà, lo stesso Sota aveva dichiarato pubblicamente che l'iniziativa era stata presa separatamente da entrambe le deputazioni. Stando alla cronaca dei fatti, in Bizkaia si insediò una commissione che successivamente chiese ed ottenne di potersi riunire congiuntamente con i rappresentanti della *Diputación* della Gipuzkoa, cosa che avvenne il 9 luglio a San Sebastián. Una nuova commissione congiunta interpellò la *Diputación* dell'Alava che aderì alla commissione. Successivamente quest'ultima, durante i giorni della festa di San Fermín, si rivolse alla *Diputación* della Navarra la quale tuttavia si rifiutò di dare la propria adesione adducendo a motivazione che non era il momento adatto per una simile decisione e che inoltre sarebbe stato necessario convocare una riunione *ad hoc*. La maggioranza in Navarra era infatti appannaggio degli elementi monarchico-governativi mentre i carlisti e gli integralisti erano in minoranza. Al con-

⁴⁹ AHFB, Sección Administrativa, 2654/103 ed Orueta J. (1934), *Fueros y autonomía. Proceso del Estatuto Vasco*, Nueva Editorial, San Sebastián.

trario, la *Diputación* della Gipuzkoa era presieduta dall'integralista Ladislao Zavala, espressione di una maggioranza cattolico-confessionale, e alla presidenza della *Diputación* dell'Alava vi era l'*urquijista*⁵⁰ Dionisio Aldama. L'assemblea fu infine convocata a Vitoria sebbene i promotori avessero desiderato realizzarla a Pamplona. La *Diputación* della Navarra decise di partecipare in qualità di semplice osservatore, in quanto nonostante le pressioni dei carlisti prevalse la linea maggioritaria dei politici dinastici *cuarentainistas*⁵¹.

In occasione dell'Assemblea dei deputati provinciali, che quindi si svolse a Vitoria il 16 luglio 1917, i rappresentanti della Bizkaia presentarono un progetto normativo autonomista per i territori baschi arricchendo di nuovi contenuti politici il tradizionale discorso forale che rivendicava la devoluzione del potere politico attraverso la sola Reintegrazione Forale:

- Riforma del Concerto Economico (pagamento di un *cuño*).
- Concezione regionale del "Paese".
- "Regime processuale" autonomo.

Infine per decisione generale fu redatto un "Messaggio autonomista" che stabiliva la ripartizione delle competenze in forma privativa riservando alle *Diputaciones* basche la quasi totalità dei poteri con l'eccezione delle materie di politica estera. Allo Stato spettavano in forma esclusiva: «Relazioni Estere, Guerra, Marina, Dogane, Debito Pubblico, Moneta, Poste e Pesi e Misure»⁵².

Nell'estate del 1917 si sviluppò un nuovo tipo di movimento autonomista dotato di una straordinaria forza rivendicativa che sostenne e promosse il progetto delle *Diputaciones*. Le Assemblee dei Comuni, costituite in ognuna delle province, ratificarono i principi generali del messaggio approvato a Vitoria, ma allo stesso tempo reclamarono un maggior grado di autonomia per i municipi limitando così l'azione di controllo esercitata dalle *Diputaciones* provinciali. Dopo le successive consultazioni degli ex-deputati provinciali e dei comuni, si arrivò alla formulazione di un nuovo messaggio, diverso da quello approvato a Vitoria, dal contenuto più forale che autonomista. Fu quest'ultimo ad essere inviato al Presidente del Governo spagnolo; le deputazioni chiedevano la Reintegrazione Forale o in subordine la concessione di un'ampia autonomia politica. Ma il Governo spagnolo non accettò di aprire alcun tavolo negoziale e lo stesso documento del "Messaggio" si perse nei meandri dell'amministrazione statale.

⁵⁰ Corrente monarchica alavesa filoforalista legata agli interessi della famiglia degli Urquijo, marchesi dal 1871 [N.d.T.].

⁵¹ Gruppo monarchico che appoggiava la Legge *Paccionada* del 1841, da cui il termine *cuarentainista* [N.d.T.].

⁵² Ecco uno stralcio del "messaggio": «nel rispetto dell'unità della Nazione spagnola, chiedere alle autorità pubbliche che sia concessa, tanto alle *Diputaciones* quanto ai Municipi, un'ampia autonomia che soddisfi le pressanti aspirazioni del Paese. In tal senso, le saranno sempre riservate, anche nel caso in cui prevalgano tali aspirazioni autonomiste, tutte le questioni relative a Relazioni estere, Guerra e Marina, Dogane, poste e Telegrafi, Pesi e misure, Moneta e Debito pubblico. Perché è evidente che riconoscendo, in virtù di antiche consuetudini o in risposta ad una effettiva volontà del momento, alle *Diputaciones* o agli enti che saranno istituiti in terra basca la facoltà di gestire in autonomia le questioni relative alla promozione dell'istruzione in tutti i suoi gradi, alla pratica della beneficenza, alle opere e ai servizi idraulici, all'agricoltura, all'industria e al commercio, e ad altre materie che qui non si specificano, in alcun modo risulta violata la sovranità dello stato».

Frattanto il presidente statunitense Wilson, dinanzi al Senato americano, enunciava i suoi famosi “Quattordici punti” per la creazione di un nuovo ordine internazionale, tra i quali il principio all’autodeterminazione delle nazionalità.

Il 25 ottobre 1918, i deputati e senatori nazionalisti baschi inviarono al presidente Wilson il seguente manifesto:

All'onorevole Presidente degli Stati Uniti d'America. Washington.

Nel 79° anniversario dell'abolizione, da parte del Governo spagnolo, dell'indipendenza del popolo basco, i sottoscritti firmatari, Deputati e Senatori nelle Cortes spagnole, in nome di tutti i baschi che coscienti della propria nazionalità desiderano e lavorano affinché questa possa prosperare liberamente, salutano il Presidente degli Stati Uniti d'America il quale, nello stabilire le basi della futura pace mondiale, le ha fondate sul diritto di tutte le nazioni, grandi e piccole, di vivere come esse meglio credano, basi che, accettate da tutti gli Stati belligeranti, speriamo di poter vedere applicare al più presto per il giusto compimento di quanto impongono la giustizia e la libertà individuale e collettiva⁵³.

IV.1. La transizione dal Foralismo all'autonomia (1918-1919)

Il 9 novembre 1918 si svolse una riunione ordinaria delle *Conferencias* delle tre *Diputaciones*. In questa occasione il deputato provinciale della Bizkaia propose di formare una commissione per redigere un programma comune di rivendicazione autonomista. Ma in occasione della Conferenza di Vitoria del 19 novembre si verificò una rottura del fronte comune tra le tre *diputaciones*. Sota e Orueta, in rappresentanza della Bizkaia e della Gipuzkoa, pur rivendicando la piena reintegrazione forale, accettavano in subordine, data la reticenza del Governo nel procedere alla devoluzione del regime forale, un'autonomia giuridicamente garantita. Per velocizzare la procedura, il deputato provinciale della Bizkaia che presiedeva la commissione, Luis Urrengoechea, presentò un progetto che Sota sottopose alle *Diputaciones* di Gipuzkoa e Alava. Tuttavia, al momento, quest'ultima accettava come unica possibilità la piena reintegrazione forale e per questo motivo propose di nominare una commissione incaricata di pronunciarsi sul citato progetto autonomista.

Nel frattempo le *Diputaciones* di Gipuzkoa e Bizkaia già si apprestavano alla redazione del progetto autonomista. Di conseguenza, tra il dicembre 1918 e il gennaio 1919, tutti i partiti politici comunicarono le proprie posizioni in merito alla questione della Reintegrazione forale e all'eventuale progetto alternativo che prevedeva una semplice autonomia politica.

Nel novembre 1918, all'interno della *Diputación* della Bizkaia circolarono diversi progetti di Statuto, tutti trasmessi ai membri delle “commissioni dei fueros” attive nel resto

⁵³ Di seguito l'elenco dei firmatari del messaggio-manifesto: José Horn y Areilza, Arturo Campión, Pedro Chalbaud (Senatori per la Bizcaya) Ramón de la Sota, Domingo Epalza, Antonio Arroyo, Anacleto Ortueta, Ignacio Rotaetxe (Deputati per la Bizcaya) José Eizagirre (Deputato per la Gipuzkoa), Manuel Aranzadi (Deputato per la Navarra).

delle *Diputaciones*. Tra le varie proposte è opportuno citare il *Proyecto de Estatuto orgánico de la autonomía vasca*, uno stampato di quattro pagine attribuito al Senatore José Horn, a Ramón de la Sota e a Luis Urrengoechea che presiedeva la “commissione interni” della *Diputación* della Bizkaia. Questo progetto partiva dall’assunto dell’esistenza di una nazione basca e concepiva la Regione basca nei termini di uno Stato dotato di una serie di competenze esclusive. Le relazioni tra Chiesa ed autorità civili sarebbero state regolate dalla Regione. Inoltre si introduceva e definiva il concetto di «Cittadinanza Regionale». L’articolo 6 regolava l’articolazione del potere legislativo tra Regione e Stato: «La facoltà di intervento nella sfera della Potestà legislativa dello Stato, riservata alla Regione e ai suoi cittadini, spetterà a coloro che la stessa Regione indicherà». Nell’articolo 33 si stabiliva anche che i Magistrati del Tribunale Supremo sarebbero stati designati direttamente dal Parlamento basco. Il progetto prevedeva inoltre il riconoscimento ufficiale di euskera e castigliano e proponeva una nuova formulazione del Concerto economico mediante il pagamento di un *cupo* per il mantenimento degli enti ed organismi statali. Infine riconosceva l’autonomia dei municipi.

In tale contesto, i socialisti della *Casa del Pueblo* di Bilbao si allinearono alla posizione di Indalecio Prieto illustrata in una dichiarazione pubblica rilasciata dal futuro ministro della Repubblica durante il dibattito dell’agosto 1917 in favore del programma autonomista delle *Diputaciones*. Nel 1918, il dirigente socialista Toribio Echevarría pubblicò un opuscolo intitolato *La Liga de Naciones y el problema vasco* che riportava le tesi emerse nel corso del dibattito interno alla *Casa del Pueblo* di Eibar. Tra le varie questioni trattate in questo scritto si stabiliva anche la ripartizione delle competenze: «allo Stato federale Iberico sarebbero state riservati, con patto costituzionale, i servizi e le funzioni di carattere generale».

Anche *Hermes*, una rivista bilbaina di arte e cultura, si occupò della questione (Agirrezkuenaga J., 2000). Il direttore Jesús Sarría, un basco-cubano nato a L’Avana nel 1887, scrisse nel 1918: «Il popolo basco, al pari del catalano, dopo tanto battagliaie troverà finalmente sollievo nell’autonomia nazionale [...] il popolo basco chiede una autonomia nazionale piena, la libertà di autogovernarsi uniformandosi al suo grande spirito sociale e giuridico». La rivista si occupò anche del citato discorso del presidente Wilson, tenuto l’11 febbraio 1918 dinanzi al Congresso statunitense, poiché, come detto, esso auspicava che «ogni aspirazione nazionale ben definita fosse pienamente soddisfatta». José Villalonga scrisse un articolo sul tema *La nazione basca e i principi di Wilson* avvertendo «che il popolo basco può oggi appellarsi ai nuovi principi proclamati dal presidente Wilson». Nello stesso 1918, Ramón Belausteguigoitia pubblicò a Bilbao il saggio *Las bases de un Gobierno nacional vasco*. In tutti questi casi siamo di fronte a concrete manifestazioni del fervore autonomista, animato da una visione apertamente nazionalista, che animava la Bilbao della nuova era industriale.

Nel 1918 non era ancora chiaro quale fosse il modello amministrativo che si sarebbe dovuto seguire nell’azione governativa di riforma territoriale dello Stato spagnolo, e per questo il presidente Romanones decise di organizzare una Commissione extraparlamentare che studiasse la questione dell’autonomia municipale e locale. Per ragioni diverse, conservatori e catalanisti declinarono l’offerta di nominare propri rappresentanti nella commissione.

Antonio Maura che in un primo momento aveva sostenuto l'idea di riconoscere l'autonomia locale, municipale e persino regionale, tuttavia aveva appuntato sulla bozza di un suo discorso: «Bandire il verbo FEDERARE e i suoi derivati». In altre parole Maura escludeva qualsiasi alternativa alla semplice decentralizzazione amministrativa optando piuttosto per un mero incremento del grado di autonomia dei municipi.

I membri della Sottocommissione vasca, che dipendeva dalla Commissione extraparlamentare per la formulazione dello Statuto basco e che era stata nominata da Romanones, erano il senatore nazionalista basco Pedro Chalbaud, il liberale José Orueta, deputato provinciale guipuzcoano, e Manuel Senante, integralista e deputato parlamentare eletto nella circoscrizione di Azpeitia. La Sottocommissione redasse un progetto di Statuto che si ispirava al testo del citato Messaggio delle *Diputaciones*.

Nel gennaio 1919 le *Diputaciones* di Bizkaia e Gipuzkoa ratificarono il progetto e ne appoggiarono l'iter amministrativo. Nella documentazione conservata presso l'archivio personale di Antonio Maura il testo approvato ha il titolo di *Statuto di autonomia delle Regioni dell'Álava, della Guipúzcoa e della Vizcaya: Sottocommissione per l'Álava, la Guipúzcoa e la Vizcaya*.

Nello Statuto si precisava che la priorità era la restaurazione dell'autorità pubblica forale secondo la formula della piena reintegrazione forale e tuttavia, poiché i relatori erano consapevoli che tale richiesta non sarebbe stata accolta, in subordine accettavano una soluzione autonomista mediante il ripristino degli enti rappresentativi forali, le *Juntas Generales*. L'assemblea dei Comuni si trasformava in un organo rappresentativo dotato del potere di istituire eventuali nuovi enti; una soluzione dunque in continuità con la tradizione municipalista forale. Inoltre, l'articolo 3 comma 3 del progetto di Statuto della Sottocommissione blindava l'autogoverno rendendolo effettivo: «L'amministrazione centrale in alcun modo avrà il potere di intervenire nell'autonomo esercizio delle funzioni indicate nel presente articolo». Inoltre introduceva un nuovo modello di finanza pubblica che sostituiva il sistema dei concerti con l'istituzione di un *cuipo*, una quota fissa unica e onnicomprensiva.

Nelle note redatte da Antonio Maura sul progetto, appuntò che «l'articolo 3° risulta, nel suo proposito e nella sua inaccettabile formulazione letterale, inadeguato al prudente stato della questione». Ed inoltre che «gli attuali concerti economici sono insostenibili». Dal canto loro, Víctor Pradera, deputato carlista eletto nella circoscrizione di Pamplona, ed il deputato Alba presentarono, in alternativa allo Statuto della Sottocommissione extraparlamentare, due progetti di matrice strettamente foralista.

La commissione extraparlamentare del Congresso spagnolo rigettò il progetto della Sottocommissione basca ed approvò un proprio progetto di Statuto municipale e regionale. Il 21 gennaio 1919 fu presentato il Progetto di Legge «sull'organizzazione autonomista municipale e regionale» ed il 4 febbraio fu resa pubblica la risoluzione adottata dalla Commissione che, come detto, respinse il progetto di Statuto basco pur accogliendone alcuni articoli nel disegno di legge (Risoluzione della Commissione, 4-II-1919). Il progetto di Statuto Regionale per la regolamentazione delle autonomie riduceva di fatto persino le competenze amministrative e fiscali attribuite alle *Diputaciones* basche. Nella sua redazione ci si ispirò al seguente principio: «legislazione centralizzata e amministrazione federale».

L'Alava non aveva nascosto le proprie riserve nei confronti dello Statuto della Sottocommissione: non accettava infatti il nuovo modello fiscale del *cupo* generale sottoposto a revisione periodica e reclamava la piena reintegrazione forale o almeno una reintegrazione parziale che comunque, sottolineava, sempre «sarà qualcosa in più della soluzione autonomista». *Fueros* contro autonomia. «Paragonarci ai Catalani significa iniziare a pensare che siamo al loro stesso livello». Insomma, lo Statuto basco della sottocommissione era considerato a tutti gli effetti un progetto autonomista.

Gregorio Balparda, leader della Lega di Azione Monarchica di Bilbao, che riuniva liberali, *mauristas* e conservatori, e che era stata fondata il 7 gennaio 1919 con l'obiettivo di «contrastare il movimento separatista» e la sua strategia autonomista, ricorse ad argomenti foralisti – era necessario rispettare l'originalità e le procedure proprie del regime forale – per opporsi al progetto di Statuto della Sottocommissione. Il primo atto della Lega fu di telegrafare al Presidente del Consiglio dei Ministri «contestando il fatto che nella Commissione extraparlamentare non fossero state rappresentate le aspirazioni prevalentemente spagnole della maggioranza del paese». Criticò il progetto di riforma del Concerto economico e la proposta di introdurre un *cupo* unico in quanto avrebbe comportato l'esborso da parte della provincia di una somma superiore a quanto stabilito dal Concerto in vigore del 1906. D'ora in poi l'autonomismo si identificò progressivamente con il nazionalismo basco e di riflesso l'antiautonomismo con lo spagnolismo. Era evidente che il concetto di autonomia richiama la nazionalità basca da una parte, ma allo stesso tempo anche l'esperienza di Cuba che aveva da poco conquistato l'indipendenza.

Si dovette attendere la II Repubblica per l'elaborazione di uno *Statuto Generale dello Stato Basco*. La bozza di progetto redatta dalla *Sociedad de Estudios Vascos* nel 1931 e fonte dei successivi testi statutari si affermò come un nuovo modello di cultura politica costituzionale basca che si basava sui principi di un autonomismo politico orientato alla formazione di uno Stato nell'ambito di una Spagna federale.

Conclusioni

In base alla documentazione che abbiamo citato ed analizzato nel presente articolo, reputo che l'ipotesi iniziale sulla resilienza dell'autogoverno basco, nelle diverse fasi e cicli storici presi in esame, appaia confermata e credo che si debba stabilire un nesso di continuità tra le prime esperienze costituzionali e le proposte giuridiche formulate a sostegno dell'autogoverno politico durante i primi trent'anni del Novecento. In ambito europeo, il caso basco è un esempio di regione che nel XX secolo modifica progressivamente il proprio discorso politico e ideologico in chiave nazionalistica e tenta di costituirsi in nazione politica al fine di consolidare il proprio sistema di autogoverno ed ottenere un riconoscimento formale e giuridico del proprio status nazionale. A tal riguardo il fuerismo ottocentesco garantì un'infrastruttura materiale e simbolica permettendo, da una parte, l'emergere

di un regionalismo di duplice fede nazionale, basca e spagnola, dall'altra, la formazione di un discorso nazionalista di prevalente fede basca.

Riferimenti bibliografici

- Agirreazkuenaga J. (1987), *Vizcaya en el siglo XIX: las finanzas públicas de un Estado emergente*, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, Bilbao.
- Agirreazkuenaga J. et alii (1993), *Diccionario biográfico de los parlamentarios de Vasconia (1808-1876)*, Parlamento Vasco-Eusko Legebiltzarra, Vitoria-Gasteiz.
- Agirreazkuenaga J. (ed.) (1995a), *Diccionario biográfico de los Diputados Generales, burócratas y patricios de Bizkaia. (1800-1876)*, Juntas Generales de Bizkaia-Bizkaiko Batzar Nagusiak, Bilbao.
- Agirreazkuenaga J. (ed.) (1995b), *La articulación político-institucional de Vasconia: Actas de las Conferencias firmadas por los representantes de Alava, Bizkaia, Gipuzkoa y eventualmente de Navarra (1775-1936)*, Diputación Foral de Bizkaia- Bizkaiko Foru Aldundia, Bilbao.
- Agirreazkuenaga J. (2000), *Hermes. Revista del País Vasco. Bilbao 1917-1922. La ciudad, el hombre, la revista. Hiria, gizona, aldizkaria*, Ayuntamiento de Bilbao, Bilbao.
- Agirreazkuenaga J. (2011), *The Making of the Basque Question. Experiencing Self-Government, 1793-1877*, Center for Basque Studies-University of Nevada, Reno.
- Cajal A. (2000), *Administración periférica del Estado y autogobierno foral: Guipúzcoa 1839-1877*, Instituto Vasco de Administración Pública, Oñati.
- Clavero B. (1985), *Fueros vascos. Historia en tiempo de Constitución*, Ariel, Barcelona.
- Clavero B. (1990), «1839: la Constitución ante los fueros», in Agirreazkuenaga J. – Urquijo J. R. (eds.), *150 años del Convenio de Bergara y de la ley del 25-X-1839*, Parlamento Vasco-Eusko Legebiltzarra, Vitoria-Gasteiz, pp. 25-54.
- Destrée A. (1955), *La Basse Navarre et ses institutions de 1620 a la révolution*, Librería General, Zaragoza.
- Donézar J. (1975), *La desamortización de Mendizábal en Navarra. 1836-1851*, CSIC, Madrid.
- Fernández T. R. (1990), «Fueros y Constitución. La discusión parlamentaria de la Ley de 25 de octubre de 1839», in Agirreazkuenaga J. – Urquijo J. R. (eds.), *150 años del Convenio de Bergara y de la ley del 25-X-1839*, Parlamento Vasco-Eusko Legebiltzarra, Vitoria-Gasteiz, pp. 55-80.
- Herrero de Miñón M. – Lluch E. (eds.) (2001), *Derechos históricos y constitucionalismo útil*, Crítica, Barcelona.
- Larrea M^a. A. – Mieza R. M^a. (1990), «La Ley de 25 de octubre: su planteamiento y algunas consecuencias», in Agirreazkuenaga J. – Urquijo J. R. (eds.), *150 años del Convenio de Bergara y de la ley del 25-X-1839*, Parlamento Vasco-Eusko Legebiltzarra, Vitoria-Gasteiz, pp. 81-104.

- Martínez F. (1994), *Los poderes locales en Vizcaya: Del Antiguo Régimen a la revolución liberal (1700-1853)*, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, Bilbao.
- Mikelarena F. (2010), «Acerca de la compatibilidad entre la Constitución de 1812 y los Fueros: El caso de Navarra», *Sancho el Sabio*, n. 33, pp. 35-53.
- Riquer B. de (2001), *Escolta Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Marcial Pons, Madrid.
- Ormaetxea X. (2013), «Ramón Ortiz de Zárate y su obra: “Consejos al pueblo vascongado sobre el sistema que debe de seguirse en la defensa de los Fueros”», in *Naciones en el Estado-Nación*, Barcelona.
- Portillo J. M^a. (2006), *El sueño criollo: La formación del doble constitucionalismo en el País Vasco y Navarra*, Nerea, San Sebastián.
- Rubio C. (2003), *La identidad vasca en el siglo XIX. Discurso y agentes sociales*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Rubio C. – De Pablo S. (eds.) (2002), *Los liberales. Fuerismo y liberalismo en el País Vasco*, Fundación Sancho el Sabio, Vitoria-Gasteiz.
- Urquijo M. (1994), *Liberales y carlistas. Revolución y Fueros Vascos en el preludio de la última guerra carlista*, Universidad del País Vasco-Euskal Herriko Unibertsitatea, Leioa.
- Urrutikoetxea J. (1992), «*En una mesa y compañía*». *Caserío y familia campesina en la crisis de la “Sociedad Tradicional”. Irún 1766-1845*, Universidad de Deusto-Deustuko Unibertsitatea, San Sebastián.
- Vázquez de Prada M. (1984), *Negociaciones sobre los Fueros entre Vizcaya y el poder central. 1839-1877*, Caja de Ahorros Vizcaína-Bilbao Bizkaia Kutxa, Bilbao.
- Vidal-Abarca J. – Verastegui F. – Otazu A. (eds.) (1995), *Fausto de Otazu a Iñigo Ortes de Velasco. Cartas 1834-1841*, Diputación Foral de Alava- Arabako Foru Aldundia, Vitoria-Gasteiz.

Borja de Riquer i Permanyer

LA FORMAZIONE DELLE NUOVE IDENTITÀ NAZIONALI DURANTE IL XIX SECOLO. IL CASO CATALANO (II)*

La prima fase della restaurazione (1875-1900)

Consideriamo importante tener presente, innanzitutto, la nuova situazione politica, sociale e culturale che caratterizza l'Europa e la Spagna in questo periodo, soprattutto dal punto di vista degli elementi di novità rispetto alle epoche precedenti. I regimi liberali europei degli anni settanta e ottanta del XIX secolo dovettero affrontare la scommessa dell'integrazione delle masse: aumento delle tensioni sociali e politiche, crescita della sfida nei confronti dei poteri tradizionali, incremento dell'autorganizzazione degli strati sociali subalterni, acuirsi della critica dello Stato e della rivendicazione di servizi, diversificazione e intensificazione delle mobilitazioni sociali, prime articolazioni della società civile e dell'opinione pubblica, ecc.

Il liberismo oligarchico, regime delle élite e dei notabili, si mostrava incapace di fornire risposte e risolvere i nuovi problemi politici e culturali allora emergenti. Quelle élite politiche si trovavano dinnanzi la necessità di costruire nuove forme d'integrazione politica, culturale e sociale ai fini della legittimazione dello stato-nazione, con l'obiettivo finale di rinnovare quel consenso capace di consolidare la propria egemonia sociale. In questo contesto appaiono diverse soluzioni che, a grandi linee, possiamo sintetizzare in due gruppi essenziali:

1. La democratizzazione politica. Si tratta della via intrapresa dalla III Repubblica francese, dal II Reich tedesco e, addirittura, dall'Italia unitaria e dai paesi nordici. Il liberalismo si democratizza, a ritmi distinti, con la volontà d'integrare le forze sociali emergenti nella vita politica ufficiale. A questo percorso si accompagna la costruzione e divulgazione di un'idea d'identità nazionale basata sull'esercizio dei diritti di cittadinanza, sovranità popolare e partecipazione democratica. Vi era la necessità di creare un nuovo

* Versione italiana della seconda parte del saggio originale «La formació de les noves identitats: el cas català», in Borja de Riquer i Permanyer, *Identitats contemporànies: Catalunya i Espanya*, Eumo, Vic, 2000, pp. 45-86. Pur essendo abbondantemente migliorato il panorama degli studi cui il saggio fa riferimento, dopo più di un decennio questo contributo rappresenta ancora, assieme ad altri pubblicati da questo come da altri autori, un patrimonio irrinunciabile per la ricerca, riflessione e interpretazione dei fenomeni nazionali e identitari e, in secondo luogo, offre una prospettiva interpretativa concreta per quanto riguarda il caso catalano o, per meglio dire, la questione ispano-catalana e il dibattito storiografico a essa relativo. Dopo averne pubblicata una prima parte nel n. 1 (2013), in questo n. 2 (2013) presentiamo il resto del testo originale (pp. 71-86). Rispetto al testo originale sono stati aggiornati i riferimenti bibliografici. Laddove l'originale fa riferimento a testi dattiloscritti allora inediti, abbiamo inserito un riferimento bibliografico aggiornato accessibile a tutti. Sono stati altresì evitati i riferimenti alle circostanze discorsive del saggio. Traduzione dal catalano di Andrea Geniola.

consenso nazionalizzatore, di una nazione come *plebiscito quotidiano*, come postulava Renan.

2. L'opzione conservatrice, difensiva, adottata dalla Restaurazione canovista. In questa via si pone enfasi in un nazionalismo statalista di carattere essenzialista, storicista e nostalgico che rifiuta il cammino della democratizzazione del sistema politico e si oppone all'incentivazione della partecipazione cittadina.

In seguito all'esperienza traumatica del *Sexenio Democratico*, in cui si era presentata la minaccia della decomposizione dello Stato, Cánovas del Castillo si prefigge l'obiettivo di legittimare prima di tutto la dinastia regnante e di consolidare il regime appena restaurato. La sua proposta presenta le caratteristiche di un'autentica involuzione, non solo per quanto concerne il suo contenuto conservatore e centralista, bensì per l'idea di fondo tesa a far sparire dall'ordine del giorno del dibattito politico tutte quelle questioni considerate pericolose che erano emerse durante il *Sexenio*, e tra queste la decentralizzazione dello Stato e la profondità della partecipazione cittadina e, in definitiva, dei contenuti della democrazia.

La via intrapresa da Cánovas del Castillo fu totalmente differente a quella francese, tedesca e italiana. La Restaurazione fu un sistema fondato sulla smobilitazione ed esclusione delle masse dalla politica, maggiormente preoccupato di ottenere consensi tra i vecchi notabili, relativamente pluralista ma totalmente avverso alla democrazia effettiva. Questo regime cercò in modo sistematico l'inibizione dei meccanismi di cittadinanza attiva in nome della stabilità politica, eludendo così qualsiasi questione inerente la relazione tra Stato e cittadino.

Questa intenzionale scelta di campo ebbe effetti politici di una certa rilevanza, generando passività sociale, disinteresse verso la cosa pubblica tra la cittadinanza e senso di appartenenza/integrazione nei confronti della stessa. Con queste premesse, difficilmente si potevano generare proposte efficaci di nazionalizzazione delle masse, come al contrario veniva accadendo in Francia, Germania o Italia. Le élite conservatrici non erano pronte a correre il rischio di suscitare la partecipazione politica dei gruppi subalterni, però non erano nemmeno disposte ad assumere lo sforzo economico rappresentato dal finanziamento di politiche capaci di generare nuovi consensi, come ad esempio l'estensione dell'educazione obbligatoria come strumento di socializzazione e nazionalizzazione. Questa calcolata indolenza politica non faceva altro che indebolire lo Stato in quel ruolo di efficace agente nazionalizzatore che in altri luoghi stava creando un patriottismo popolare di massa (Millán J., 2002).

Inoltre, durante la Restaurazione si diffonde un'identità ufficiale di Stato particolarmente obsoleta se paragonata ai parametri del liberalismo democratico integratore e, impedendo la diffusione di qualsiasi alternativa capace di attualizzare l'idea spagnola di nazione, si produce un'evidente involuzione ideologica. Invece di utilizzare i miti fondativi del liberalismo più progressista, le strutture dello Stato fecero ricorso a quel patrimonio di valori nostalgici, conservatori, cattolici e fuori moda, come ad esempio l'epica di Covadonga, della Riconquista e della colonizzazione delle Americhe o la conversione di Recaredo. Così come

avevano fatto anteriormente i moderati, anche i conservatori finirono per delegare al cattolicesimo, e spesso alla stessa Chiesa, la missione di divulgazione del discorso nazionale, che in questa maniera non assumeva nessuna caratteristica di novità e modernità proprie del liberalismo bensì come qualcosa di ereditato e preesistente. Non è casuale che le tre decadi del XIX secolo vedano abbondare nei testi scolastici un'immagine essenzialmente cattolica della Spagna come *el martillo de berejes, la luz de Trento, la espada de Roma, la cuna de San Ignacio*. Questo il paradigma secondo il quale la fede e la patria sarebbero al di sopra della politica e delle contingenze umane (Álvarez Junco J., 1997).

Questa idea di nazione era schiava di un essenzialismo identitario che cercava la legittimazione della relazione tra stato e nazione attraverso l'assunzione dell'idea che della nazione spagnola aveva il nazionalismo cattolico e conservatore: una nazione cattolica, tradizionalista e castigliana per un nazionalismo ufficiale integrale. L'iniziale patriottismo liberale, di carattere civico e democratico restò emarginato nel contesto di ufficializzazione del discorso essenzialista, nostalgico, conservatore, cattolico e castiglianizzante. Con questa visione ufficiale ed escludente non solo si negava legittimità a una Spagna politicamente plurale e culturalmente diversa, ma si ostacolava la creazione di un autentico consenso attorno all'identità nazionale. Partendo da questi parametri ideologici, non era facile incentivare la mobilitazione nazionale che, originariamente, porta con sé l'idea di partecipazione a un progetto collettivo in nome di un futuro migliore. Fu questa visione dogmatica e monocorde dell'unità di una Spagna millenaria e cattolica a rappresentare di fatto l'atto di fondazione del paradigma delle *due Spagne*.

Cánovas del Castillo non fece totalmente suo il concetto di nazione tradizionale di Marcelino Menéndez Pelayo, anche se si mostrerà più vicino a questo che alla cosmovisione elaborata dall'ILE (Institución Libre de Enseñanza). Vediamo, ad esempio, quali sono le coordinate della sua idea di nazione spagnola, nel famoso discorso pronunciato presso l'Ateneo di Madrid, il 6 novembre 1882. Cánovas del Castillo presenta la Spagna come una *nazione permanente* e una *realità indissolubile*, «opera di Dio, o se alcuni di voi preferiscono, opera della natura. [...] La patria è per noi tanto sacra quanto il nostro stesso corpo e anche di più, quanto la nostra stessa famiglia e di più ancora»¹.

In primo luogo, Cánovas del Castillo enfatizza l'idea della Spagna come nazione antichissima, quasi metastorica, assoluta, indiscutibile. In secondo luogo, considera la nazione come qualcosa di consustanziale alla religione cattolica, all'istituzione monarchica, identificandosi qui totalmente con Menéndez Pelayo e, più in generale, con la posizioni più antiliberali del cattolicesimo politico. In terzo luogo, Cánovas difende un'idea di Spagna come nazione unica, omogenea e indissolubile, rifiutando qualsiasi visione pluralista e/o regionalista. In quarto luogo, afferma che la nazione spagnola è sacra, che i suoi interessi sono al di sopra di quelli degli uomini, ovvero che i diritti individuali si trovano in posizione subordinata rispetto a quelli della collettività nazionale. In quinto luogo, sostiene l'esistenza di una

¹ Cfr. Cánovas del Castillo A. (1981), «Concepto de nación», in Idem, *Obras Completas. Tomo I. Discursos en el Ateneo*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid [1ª ed. 1886], pp. 131-152. Sul pensiero di Antonio Cánovas del Castillo, si vedano Fusi (1994) e Yllán (1985).

cultura nazionale spagnola unica e di segno castigliano. Tutto ciò, dando per assoluto il paradigma dell'appropriazione castigliana o castiglianizzazione della storia, cultura e lingua spagnola (Ruiz Torres P., 1998).

La proposta canovista portava con sé un rifiuto totale dell'idea di una Spagna plurale, rappresentata dal paradigma delle *Españas*, capace di integrare le diverse patrie regionali senza farle scomparire. Significava la desautorizzazione delle posizioni provincialiste, regionaliste, foraliste, federaliste e iberiste. Rappresentava, inoltre, un attacco diretto alle tesi presentate qualche anno addietro da Pi i Maragall in *Las nacionalidades* (1876), sia per quello che rappresentavano in materia di pluralismo culturale sia per la visione della nazione come patto politico democratico. In definitiva, l'affermazione dell'idea canovista di nazione, il paradigma democratico della nazione politica rimane totalmente ai margini della vita politica ufficiale. La Spagna non si stava costruendo come spazio in cui i cittadini potevano esercitare i propri diritti e manifestare la propria appartenenza politica o culturale. La nazione ufficiale della Restaurazione è di fatto al di sopra degli uomini, un qualcosa di ereditato, è *opera di Dio o della natura*.

È importante segnalare che quest'idea metastorica è assolutamente congruente alla natura oligarchia e antidemocratica che Cánovas del Castillo vuole imprimere al regime della Restaurazione; gli spagnoli, essendo cattolici per nascita, erano già patrioti e pertanto non era necessario alcun processo di socializzazione della nazione spagnola. Curiosamente, però, non era necessario che questi patrioti esercitassero il loro patriottismo in quanto cittadini. Le strade dovevano restare vuote perché, nonostante tutto, vinceva la paura della partecipazione popolare; non si sa mai cosa avrebbero potuto fare o chiedere questi patrioti mobilitati.

Il carattere elitario del regime della Restaurazione finì per soffocare le possibilità di mobilitazione dei cittadini sulla base dell'appello alla nazione. Le scarse espressioni di un patriottismo emozionale che si producevano durante questo periodo furono il prodotto di una reazione emotiva dinnanzi all'orgoglio ferito, quando lentamente la Spagna resta fuori dalla cerchia delle grandi potenze coloniali, senza più capacità di giocare un ruolo nello scacchiere internazionale dell'imperialismo; ad esempio con l'incidente delle Caroline o la guerra di Cuba. In entrambi i casi si trattò di una reazione scatenata da fattori esterni e fomentata dalla stampa, che i politici del nuovo sistema dinastico ebbero grandi difficoltà al momento a cercare di canalizzare e capitalizzare. Solo la posizione populista dei liberali più progressisti, e in special modo dei repubblicani, ottenne un certo grado di incidenza sulle mobilitazioni di massa. Il patriottismo ufficiale, con la sua immagine obsoleta, difficilmente poteva suscitare grandi entusiasmi popolari.

Questa immagine della Spagna *eterna e unica* si presentava, inoltre, come profondamente ed esclusivamente identificata con la Castiglia. Durante la seconda metà del XIX secolo s'imporrà una storia ufficiale ortodossa, basata sull'idea dogmatica dell'unità e uniformità della Spagna e della sua civiltà; e i valori castigliani, sublimati attraverso il filtro imperiale, e tra essi la lingua, si convertono nei valori spagnoli per antonomasia (Ruiz Torres P., 1998: p. 155). In questa maniera si volle imporre un'identità nazionale spagnola castiglia-

nizzata attorno all'assimilazione e accettazione della cultura castigliana come unica e rappresentativa della Spagna. Perché, di fatto, i liberali moderati alla fine ereditano e accettano il concetto borbonico assolutista, forgiato nel XVIII secolo, che identificava la Spagna con tutto ciò che era castigliano. Lo stesso Modesto Lafuente giustificava, con una evidente visione presentista, la politica unificatrice di Filippo V con i seguenti argomenti: «L'unità politica era indispensabile e doveva venire necessariamente. Il destino della Spagna era la monarchia spagnola, non l'aggregazione dei regni di Castiglia, Aragona, Navarra...»².

La Spagna dei moderati e dei conservatori è un progetto che non si presenta più nemmeno come volontà di sintesi delle diversità, bensì come necessaria sparizione delle identità e delle culture non castigliane. Per questo motivo i catalani dovevano accettare la lingua, la cultura e il discorso storico castigliano come l'unico ufficiale. Questa circostanza implicava la rinuncia a un'intera cultura e, inoltre, rappresentava la sconfitta della proposta conciliatrice sviluppata durante la *Renaixença*. Nel 1867 Víctor Balaguer aveva già denunciato l'appropriazione castigliana della storia della Spagna. «Per gli storici, la Castiglia è la Spagna. Parlano sempre dello stendardo castigliano, dei leoni e delle torri, delle glorie e libertà castigliane, e scrivono con grande soddisfazione la storia della Castiglia, credendo di scrivere quella della Spagna. È un grave errore»³.

È bene ribadire che la *Renaixença* non nasce sotto il segno di una pulsione anti-spagnola, bensì come espressione di una volontà d'integrazione della lingua e cultura catalana all'interno della cultura liberale spagnola di segno non unitarista. In essa, non si esaltavano i valori di una catalanità antagonista bensì il progetto di una cultura nazionale regionalizzata. Questa idea non si poté mettere in pratica perché l'identità spagnola castiglianizzata esigeva la sparizione dell'identità propria, cosa difficile dato che a metà del XIX secolo il sentimento di appartenenza all'identità catalana si era già sviluppato e profondamente radicato. Le trasformazioni economiche e sociali non avevano messo in crisi questo sentimento di appartenenza, anzi lo avevano al contrario rafforzato, con la creazione di una serie di luoghi comuni circa il maggior dinamismo dei catalani, industrialismo, modernità e orgoglio di avere uno spirito più europeo rispetto a tutti gli altri spagnoli. Vi erano, inoltre, già molti scrittori catalani che utilizzavano argomenti storicisti per diffondere il discorso della specificità catalana, del suo glorioso passato, dei fatti storici, dei privilegi persi, enfatizzando in maniera particolare la difesa della lingua catalana. Dalla metà del XIX secolo si era generalizzata la volontà d'impedire che il catalano degenerasse in una specie di *patois*, addirittura tra i settori più vicini alla politica ufficiale. Sorsero gruppi d'intellettuali che, dinnanzi al pericolo che il catalano scomparisse come lingua letteraria, rifiutarono con veemenza la diglossia imposta a livello ufficiale e iniziarono a implementare ogni tipo di campagne a favore dell'uso pubblico, scritto e orale, del catalano.

² Lafuente M. (1889-1890), *Historia general de España. Vol. XIX*, Montaner y Simón, Barcelona, p. 67.

³ Balaguer V. (1867), *Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón. Vol. I*, Barcelona, p. 11.

Federalisti, regionalisti e catalanisti (1868-1898)

La tesi de Fradera (2000), suggestiva e provocante, afferma che a metà del XIX secolo in Catalogna non erano in grado d'imporsi né l'identità comune castiglianizzata né l'identità mitica e romantica della *Renaixença*. A mio parere Fradera dimentica di citare un terzo progetto identitario, quello elaborato dai settori più democratici del liberalismo catalano, i federalisti repubblicani. Infatti, vi era una concorrenza multipla tra diverse proposte identitarie, sebbene non ancora totalmente costituite né definite, abbracciate da differenti gruppi sociali, di segno differente e a volte contrario. La memoria di una determinata storia o l'uso di una determinata lingua, si politicizzano nel momento in cui si amplia la coscienza della perdita di peso politico, di disaccordo con il modello centralista-uniformista e di reazione culturale contro la castiglianizzazione obbligata. Così si prepara il terreno per la costruzione e codificazione della proposta culturale e politica catalanista. Non si trattava di una visione semplicemente anticentralista né di un'evocazione romantica del passato, bensì dell'affermazione di una Catalogna dotata di una *personalità propria* dalla quale derivava il diritto alla preservazione della propria cultura, lingua, tradizioni e diritto civile, ad avere, in sintesi, delle istituzioni politiche e amministrative proprie. Non si trattava più di un semplice sentimento di appartenenza ma di una chiara rivendicazione di potere politico.

Durante la parentesi democratica spagnola del *Sexenio* (1868-1874) si sviluppò in Catalogna il primo dibattito politico aperto ed esplicito circa il luogo e ruolo della Catalogna in vista di una riorganizzazione dello Stato; anche grazie al fatto che i federalisti repubblicani erano, dalle elezioni del 1869, la principale forza politica catalana. La stampa politica e numerose pubblicazioni si fecero eco di questo dibattito sul posto della Catalogna all'interno di una Spagna democratica. Tutte partivano da un punto comune: il rifiuto del modello centralista di stato e dell'immagine unitaria ed escludente della Spagna. Anguera (1998: p. 281) ritiene che l'opera *El federalismo en España* (1870), del federalista conservatore Francesc Romani i Puigdemongas, sia stata la prima espressione argomentata del regionalismo catalano. Però forse bisognerebbe prendere in considerazione anche la formazione del gruppo La Jove Catalunya, creato quello stesso anno sull'esempio della Giovane Italia, e che fu il primo nucleo attivo del catalanismo culturale. Inoltre, è d'uopo ricordare che fu durante il *Sexenio* che Valentí Almirall pubblicò a Madrid il giornale *El Estado Catalán*, con l'intenzione di diffondere la rivendicazione catalana tra gli ambienti democratici spagnoli. L'ambiente politico catalano era tale che gli stessi carlisti si videro spinti ad adottare un tono anticentralista e importare dai Paesi Baschi il concetto di *fuerrista*, che nella Catalogna dell'epoca suonava piuttosto stravagante.

Non possiamo affrontare in maniera dettagliata lo sviluppo del movimento catalanista che, d'altra parte, è stato studiato sufficientemente a fondo, però ci limiteremo a fare alcune importanti precisazioni. In primo luogo, dal 1875 al 1885, soprattutto a causa dell'involuzione centralista e antidemocratica rappresentata dalla Restaurazione, sorgono un'infinità di gruppi, pubblicazioni e proposte di ogni genere, da quelle più ambigamente regionaliste a quelle più apertamente catalaniste. Il primo importante tra questi fu quello e-

laborato da Valentí Almirall, frutto della sua stessa evoluzione dal federalismo al catalanismo, come formulazione nazionalista nel fondo anche se non nella forma (Marfany J. L., 1996: p. 21). Si sviluppava, inoltre, un federalismo repubblicano e catalanista che non solo aveva assunto un discorso catalanista civico e culturale ma che già a maggio del 1883 aveva elaborato un *Projecte de Constitució de l'Estat Català*, che rivendicava la sovranità catalana e disegnava delle istituzioni politiche con amplissime competenze (Gabriel P., 1996).

Per quanto riguarda, invece, la definizione politica della catalanità nell'ambito del mondo conservatore, questa fu molto più tortuosa, coesistendo in questo ambito sensibilità regionaliste di tendenza molto diversa. Alcuni, come Joan Mañé i Flanquer, autore di *El Regionalismo* (1887), erano esplicitamente contrari al catalanismo perché favorevoli all'idea di una Spagna regionalizzata sotto un regime monarchico. Il grosso dei redattori della rivista *La España Regional* (1886-1893), si spingeva più in là, con l'idea di valorizzare la particolarità catalana all'interno di una Spagna plurale. Una frazione importante di questo gruppo evolvette verso il catalanismo, entrando nella Lliga de Catalunya (1887) e nella Unió Catalanista (1891). Per finire, troviamo i regionalisti *vigatans* e figure come Josep Torras i Bages, con un discorso essenzialmente cattolico ruralista e antidemocratico che relazionava patria, religione e tradizione; erano coloro che possiamo identificare con lo slogan *Catalunya serà cristiana, o no serà*.

Con gli anni novanta si produsse una crescita e diffusione del movimento catalanista, con la conseguente differenziazione ideologica interna, un passo in avanti in termini di strutturazione politica, un chiaro aumento della sua influenza sociale e l'incipiente configurazione e diffusione di un ideario esplicitamente nazionalista. Durante questo periodo perdono influenza i settori più progressisti, a vantaggio dei segmenti più conservatori e culturalisti aggregati nella Unió Catalanista. Malgrado l'insegnamento fosse esclusivamente in castigliano e l'imposizione ufficiale di riferimenti storici spagnoli castiglianizzati, grazie alle campagne di propaganda di regionalisti e catalanisti si mantenne vivo nell'immaginario collettivo catalano il patrimonio di riferimenti storici propri. Queste iniziative, assieme ad altre di carattere più strettamente politico, come il *Memorial de Greuges* (1885) o la campagna in difesa del diritto civile catalano (1886-1889), e a quelle in difesa del prestigio sociale e uso pubblico del catalano, possono considerarsi all'origine della considerevole divulgazione e accettazione alla fine del XIX secolo dei simboli dell'identità catalana.

Alla fine del secolo in Catalogna vi era un ampio sentimento di catalanità, da non confondere con l'identificazione politica con il catalanismo, come sentimento di appartenenza alla Catalogna costruito in buona parte sulla base delle reticenze generate dalla costruzione identitaria spagnola. Il catalanismo non era affatto maggioritario però nemmeno vi era un'adesione attiva all'idea di Spagna in quanto nazione. Aumentava progressivamente il rifiuto nei confronti del patriottismo ufficiale di una Spagna uniforme e castiglianizzata. Nel 1886 Valentí Almirall già aveva affermato che, «è necessario fare un grande sforzo

d'immaginazione per convincersi che l'Andalusia o la Galizia formano parte di una sola patria assieme alla Catalogna»⁴.

Almirall faceva una distinzione tra la *patria catalana*, naturale e identitaria, e la *nazione spagnola*, in quanto patto storico in cui i cittadini catalani erano solidali con andalusi, galiziani, ecc. Tre anni più tardi, i regionalisti conservatori che pubblicavano la rivista *La España Regional* andavano un po' più in là, sottolineando che «in Spagna non c'è una vera coscienza nazionale perché in realtà non c'è nessuna nazione, e tantomeno unità nazionale, bensì un insieme di nazionalità all'interno di uno Stato»⁵.

Marfany (1997: p. 10) ritiene che nella Catalogna di fine XIX secolo si accettasse in modo passivo, quasi rassegnato, l'appartenenza alla Spagna come condizione ereditaria, ufficiale e imposta. Certamente esistevano sentimenti e attitudini condivise tra i catalani e gli altri spagnoli, ma erano di profondità e calibro differente rispetto all'identità nazionale; si trattava piuttosto di identificazioni ideologiche e politiche, di solidarietà di classe, come quelle che univano repubblicani, carlisti e socialisti od operari, contadini e borghesi. La complessità della situazione deriva dal fatto che si potevano condividere solidarietà di classe o convinzioni politiche, ma cominciava a farsi difficile la condivisione di una stessa identità nazionale o patria comune.

È particolarmente rilevante chiedersi come e perché si passa da semplici manifestazioni di catalanità, diciamo di semplice orgoglio di appartenenza, di rivendicazione di una storia di libertà personali e collettive perdute e di difesa della lingua, affatto incompatibili con l'idea di una Spagna plurale, alla necessità di rivendicare un potere politico proprio nel contesto di una profonda riforma dello Stato spagnolo, argomentandolo con il discorso di un'identità nazionale differente. Questa rivendicazione e questi sentimenti si manifestano in primo luogo in settori di classe media e popolare di tradizione liberale e democratica che non avevano nulla da perdere da un profondo cambio di regime in senso autonomista, federale o confederale. La borghesia industriale e commerciale catalana, al contrario, legata al mercato interno spagnolo, conservava un'attitudine possibilista nei confronti della Restaurazione e, non solo non si manifestava come catalanista, ma alcuni suoi settori si professavano come esplicitamente spagnolisti.

L'irruzione dei nazionalismi periferici nel 1898

La crisi del '98 non fece altro che aumentare le divergenze già esistenti tra l'idea ufficiale di nazione (spagnola) e l'identità propria che alcuni catalani, baschi e galiziani volevano costruire. Il 1898 significò, tra molte altre cose, un'importante perdita di legittimità dello Stato-nazione e una chiara messa in discussione dell'idea ufficiale della nazione spagnola. L'immagine della Spagna che si diffonde dopo il '98, sia la propaganda dei nazionalismi periferici sia un segmento importante del rigenerazionismo spagnolo, è più che significativa: la

⁴ Almirall V. (1983), *España tal como es*, Anthropos, Barcelona [1ª ed. 1886], p. 89.

⁵ Cfr. «Editoriale», in *La España Regional*, Tomo VII, Barcelona, 1889, p. 182.

Spagna è una nazione invecchiata, ornata di false glorie, incapace di modernizzarsi e di essere europea, incapace di creare un sistema di convivenza politica e di riconoscere e valorizzare l'enorme ricchezza racchiusa nell'esistenza di altre lingue, culture e sentimenti identitari. Rappresentativa di questo clima, la famosa *Oda a Espanya* del poeta Joan Maragall è una protesta scritta in *lingua spagnola ma non castigliana* in cui si censura la falsa immagine della Spagna ufficiale.

L'impatto della crisi del '98 fu così profondo in Catalogna che anche i più solidi politici del sistema dinastico entrarono in crisi. All'inizio del 1898, un allarmato Manuel Duran i Bas descriveva a Francisco Silviela (futuro capo del Governo) la situazione con queste parole.

Cresce qui la convinzione che a breve la Spagna si smembrerà; questo pericolo si inizia a percepire come qualcosa di normale e, cosa più grave, con indifferenza. Si ammette che la Catalogna potrà essere assorbita dalla Francia, però la cosa più allarmante è che la risposta che si riceve quando si fa questa osservazione è che «peggio governati di come siamo da Madrid è impossibile». Lei, conoscendo questi fatti, riterrà opportuno inserire nel suo prossimo discorso, se le conviene, una di quelle affermazioni del General Polavieja che più entusiasmo hanno suscitato qui, a Saragozza e in altri luoghi, e se le conviene, come io credo, essere esplicito, sia per generare ottimismo tra le classi neutre sia per calmare l'eccitazione dei regionalisti di Catalogna, Vascongadas e Galizia, per il pericolo generato dalla vicinanza a Francia e Portogallo.⁶

La crisi del '98 contribuisce ad accelerare il processo di trasformazione e mutazione del regionalismo verso il nazionalismo. Sebbene i processi basco e catalano fossero molto diversi, in entrambi i casi si vive una tappa di radicalizzazione e relativa configurazione d'identità alternative. È in questo momento che si oltrepassa la frontiera, il crocevia dei nazionalismi periferici, verso la configurazione d'identità proprie già definite come nazionali (Beramendi X., 1998: pp. 203-203). In un certo senso, è in questo momento che si oltrepassa il punto di non ritorno in un processo che non si può più invertire perché entrambi i nazionalismi sono entrati nella fase di definizione ideologica basata sulla volontà di differenziarsi da tutto ciò che è spagnolo. Inoltre, è in questa congiunzione storica che questo nuovo discorso comincia ad essere assunto da settori sociali di un certo rilievo, in modo tale che i nazionalismi periferici smettano di essere cosa di minoranze colte e mesocratiche per trasformarsi in una forza politica capace di vincere le elezioni in città importanti come Barcellona o Bilbao.

A differenza di quanto accadde nel caso di repubblicani e socialisti, i catalanisti non lasciarono cadere l'opportunità offerta dalla crisi spagnola del '98. Il suo forte impatto in Catalogna, più psicologico e politico che economico, rende possibile ai catalanisti capitalizzare le mobilitazioni cittadine del biennio successivo. Prat de la Riba e altri giovani attivisti vincolati a *La Veu de Catalunya* seppero interpretare lo spirito di reazione cittadina esistente e offrirgli un contenuto politico specifico, incentrato sulla necessità di configurare una stra-

⁶ Lettera di Duran i Bas a Francisco Silviela del 5 gennaio 1899, Archivio Nazionale di Catalogna, Fondo Duran i Bas.

tegia differente, una *via catalana*. Anni dopo, Eugeni d'Ors, con un certo grado di esagerazione, dirà che il catalanismo era passato *d'elegia a causa*, ovvero, da evocazione romantica minoritaria a movimento politico dotato di ideario e obiettivi. Fu certamente in quel momento che il catalanismo entrò nella fase di maturazione politica, uscendo dalla marginalità per diventare il referente fondamentale della vita politica a Barcellona prima, e in tutta la Catalogna poi. Grazie ai successi politici ed elettorali ottenuti nel 1901, il catalanismo amplia rapidamente base sociale e influenza politica; i quarantuno deputati ottenuti da *Solidaritat Catalana* nel 1907 ne saranno il simbolo più evidente.

È risaputo che l'irruzione dei catalanisti nella vita politica spagnola ebbe importanti ripercussioni politiche. In primo luogo, perché il movimento sembrava una sorta di rigenerazionismo, dato che i catalanisti non manifestarono mai aspirazioni secessioniste, bensì affermavano di voler riformare lo Stato spagnolo. Infatti, proponevano un organismo sovrano capace di aumentare il peso della Catalogna dentro la Spagna. La pressione politica del catalanismo alle Cortes di Madrid trasforma la questione della decentralizzazione nel principale argomento di dibattito del riformismo spagnolo del XX secolo. Allo stesso tempo, la situazione metteva in evidenza due grandi problemi più grandi esistenti a livello statale: il successo del catalanismo si trasformava in denuncia esplicita del deficit di democrazia che caratterizzava la Restaurazione e metteva in crisi la fattibilità dell'identità spagnola castiglianizzata.

Tra i catalanisti era evidente la volontà di costruire una *cultura nazionale catalana* differente rispetto a quella ufficiale. Prima furono gli intellettuali modernisti della fine degli anni ottanta e novanta del XIX secolo a proporre la costruzione di una cultura letteraria catalana non sottomessa a quella spagnola, non regionale, bensì nazionale. Questi cominciarono a creare la base per la soppressione di quella barriera psicologica che sembrava impedire uno sviluppo pienamente nazionalista. La crisi spagnola di fine secolo servì ad aprire il campo all'affermazione dell'idea secondo la quale la Catalogna era la nazione e la Spagna lo Stato. Ciononostante, il discorso nazionalista si muoveva in una notevole ambiguità, dato che i nazionalisti catalani, a differenza del nazionalismo basco sabiniano, cercavano l'indipendenza culturale ma non quella politica.

Questa via nazional-culturale fu quella della decastiglianizzazione della vita catalana e la creazione delle fondamenta di una cultura normale, omologabile alle altre culture europee vicine, per decastiglianizzare e al tempo stesso europeizzare la vita culturale catalana. Il punto centrale di questo processo fu il radicalismo ideologico nella questione della lingua che, come nel caso del nazionalismo spagnolo, era un elemento irrinunciabile e non negoziabile.

Questo progetto si sosteneva, fatto non da poco, sull'ambizione della città di Barcellona di essere una capitale culturale europea, *el París del Migdia*, autonoma da Madrid, dato che in quel momento, sul finire del XIX secolo, le altre grandi città del continente esercitavano una grande influenza ed erano dotate di grande prestigio. In ogni caso, non si produsse una rottura totale, né culturale né politica, tra intellettualità catalana e castigliana, a differenza di ciò che succedeva nei Paesi Baschi (Cacho Viu V., 1997: p. 42). L'intellettualità ca-

talanista volle stabilire delle relazioni basate sull'uguaglianza tra Madrid e Barcellona che, sebbene partendo dal rispetto reciproco, non negavano l'intenzione di voler *ridefinire la Spagna*. È significativa al riguardo la coincidenza tra molti intellettuali catalani, iniziando dallo stesso Maragall, e altri intellettuali *spagnoli periferici*, come Unamuno o Maeztu, nel denunciare l'abuso dello spirito castigliano come elemento di definizione dell'identità spagnola. Unamuno, ad esempio, fu tra coloro che denunciarono con più energia l'ostacolo rappresentato dall'immagine castigliana e cattolica della Spagna ufficiale. In *La crisis actual del patriotismo español* (1906) parlava di *diminuire la castiglianizzazione* della Spagna guardando verso Barcellona, Bilbao e Valencia, e della necessità di *decattolicizzare la Spagna* per spagnolizzarla. Come sappiamo, i tentativi di offrire una visione più secolarizzata e meno castiglianista della Spagna arrivavano tardi e, inoltre, erano votati alla sconfitta. L'immagine della Spagna, anche per liberali come Ortega y Gasset o Azaña, continuerà a essere profondamente castigliana, soprattutto a causa della centralità che avevano la lingua e la cultura nella loro definizione di nazione: *la Spagna era un'opera forgiata dalla Castiglia*. In buona sostanza, il dialogo fra due identità che facevano del tema linguistico un punto centrale della propria definizione non poteva che essere difficile.

Il 1898 attivò anche il nazionalismo spagnolo, questione che è stata recentemente oggetto di numerosi studi e sulla base dei quali vorrei fare alcune riflessioni. In primo luogo, ci troviamo dinnanzi a una tardiva preoccupazione circa l'identità nazionale come elemento politico. Perché questo ritardo? Si ha l'impressione che quando gli intellettuali e politici spagnoli si accorsero che lo sforzo di nazionalizzazione delle masse era stato debole e insufficiente fosse già troppo tardi. La seconda riflessione che possiamo fare riguarda la diversità di punti di vista circa il *problema de España*: nostalgici e modernizzatori, essenzialisti e pragmatici, riformisti, autoritari, democratizzatori. In terzo luogo, sembrerebbe che la reazione spagnolista sia stata scatenata dall'emergere stesso dei nazionalismi periferici, anche se su questo terreno permane una generale mancanza di conoscenza del problema. Solo una profonda cecità politica e pura ignoranza poteva spingere un uomo così lucido in altre questioni, come Ricardo Macías Picavea, ad affermare che il catalano era un *dialetto regionale utilizzato dal popolo all'interno del ridotto orizzonte delle relazioni locali*, cosa che implicava considerarlo una sorta di *patois* del castigliano, un *argot* utilizzato nelle relazioni familiari. Sostenere questa idea alla fine del XIX secolo, dinnanzi alla produzione letteraria in catalano dell'epoca (*L'Atlantida* di Jacint Verdaguer, *La Febre d'Or* di Narcís Oller o *Terra Baixa* di Guimerà), non era soltanto segno d'ignoranza ma anche di profondo disprezzo. Per questo motivo, dovremmo studiare le cause di questa ignoranza ma anche l'assenza di riflessioni circa il carattere pluriculturale della Spagna. Perché questa sicurezza nella difesa dell'identità spagnola, malgrado tutti i suoi problemi, era già configurata e così immutabile? La visione di una Spagna uniforme e castiglianocentrica ipoteca l'idea di Spagna anche dinnanzi a tentativi di apertura di un cammino di autonomismo regionalista (Ruiz Torres P., 1998: p. 160).

Come riflessione finale

Di tutto quanto esposto, ritengo necessario insistere su alcuni aspetti di sintesi: la necessità di liberarci da ipoteche mentali, frutto di visioni aprioristiche e, di conseguenza, di mettere in discussione tesi come quella della *via unica* nella costruzione dello stato-nazione liberale; tener conto dell'esistenza di differenti idee di Spagna e che alcuni liberali pensavano che le differenti patrie potevano coesistere in una Spagna plurale; riflettere sul perché alla fine s'impone un'idea di Spagna come nazione uniforme, cattolica e castiglianizzata; analizzare le diverse reazioni provocate da questo fatto per chiederci perché alla fine i regionalismi spagnoli *ben intenzionati* naufragarono, mentre i regionalismi che si trasformarono in nazionalismo alternativo ottennero successo; sottolineare l'idea del '98 come punto di non ritorno, dato che era troppo tardi per imporre l'idea della Spagna come *nazione plurale*.

In questo saggio abbiamo cercato di spiegare come alla fine del XIX secolo in Catalogna comincia a configurarsi e a diffondersi un discorso politico in difesa di un'identità nazionale propria, in un contesto di chiara concorrenza con un'identità ufficiale spagnola già codificata come unitarista, castiglianizzata e vincolata allo Stato centralista. È oramai chiaro che non esisteva una nazione catalana e nemmeno una nazione spagnola, almeno prima del XIX secolo. Non è scientificamente accettabile una visione aprioristica, nettamente essenzialista, secondo la quale esisteva già una coscienza nazionale radicata. Al contrario, durante il XIX secolo le identità comunitarie ebbero un carattere molto fluttuante e addirittura ambivalente. L'identità catalana evolve, matura e si radicalizza fino a nazionalizzarsi, come conseguenza del processo qui illustrato. Ciononostante, fu la confluenza dei nuovi fattori politici e culturali qui descritti a provocare questa nazionalizzazione, giacché la sola esistenza di una certa etnicità culturale (lingua propria, costumi, discorso storico, ecc.) non poteva dar luogo alla formazione di una coscienza nazionale.

Tre citazioni riflettono la complessità e la continuità della problematica esposta in questo saggio. Nel 1835 Antonio Alcalá Galiano dichiarava in parlamento che «Uno degli obiettivi principali che ci dobbiamo proporre è quello di fare della Nazione Spagnola una nazione, cosa che non è né è stata finora»⁷.

All'inizio del XX secolo, il 12 marzo 1910, José Ortega y Gasset, afferma: «Dato che la Spagna non esiste come nazione, il dovere degli intellettuali è quello di costruirla»⁸.

Il 15 marzo 1965, lo storico catalano Ramon d'Abadal i Vinyals, in una lettera a Américo Castro, scriveva: «Il grande problema per noi non è quello di non sapere da quando siamo catalani, bensì quello di non sapere da quando siamo spagnoli e che tipo di spagnoli siamo»⁹.

Le due prime citazioni dimostrano che settantacinque anni di stato liberale non erano stati sufficienti a forgiare un'idea di nazione solida, di prestigio e ampiamente riconosciuta. Per quanto riguarda la frase di d'Abadal, invece, osserviamo la perplessità di un intellettuale

⁷ Citato in Fontana (1988: p. 453).

⁸ Citato in Álvarez Junco (1997: p. 55).

⁹ Citato in Vilanova (1996: p. 535).

catalanista conservatore davanti alla difficoltà di definire con esattezza la propria stessa identità a metà del XX secolo.

Riferimenti bibliografici

- Álvarez Junco J. (1997), «El nacionalismo español como mito movilizador. Cuatro guerras», in Cruz R. – Pérez Ledesma M. (eds.), *Cultura y movilización en la España contemporánea*, Alianza, Madrid, pp. 35-67.
- Anguera P. (1998), «O nacionalismo catalán», *Grial*, n. 138.
- Beramendi J. G. (1998), «Identidad nacional e identidad regional en España entre la Guerra del Francés y la Guerra Civil», in AA. VV., *Los 98 ibéricos y el mar. Tomo II*, Fundación Tabacalera, Madrid, pp. 187-215.
- Cacho Viu V. (1997), *Repensar el noventa y ocho*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Fontana J. (1988), «La fi de l'Antic Règim i la industrialització», in Vilar P. (ed.), *Història de Catalunya, Vol. V*, Edicions 62, Barcelona.
- Fradera J. M. (2000), «La política liberal y el descubrimiento de una identidad distintiva en Cataluña (1835-1865)», *Hispania*, n. 205, pp. 673-702.
- Fusi J. P. (1994), «Idea de nación y sentimiento nacional en la España de la Restauración», in Rodríguez de las Heras A. (ed.), *Sobre la realidad de España*, Universidad Carlos III, Madrid, pp. 97-107.
- Gabriel P. (1995), «Nació i nacionalisme del republicanisme popular català. El catalanisme dels federals», in AA. VV., *Le discours sur la nation en Catalogne aux XIXe et XXe siècles. Hommage à Antoni M. Badia i Margarit. Actes du Colloque international, 19-20-21 octobre 1995*, Université Paris IV, Paris. □
- Marfany J. L. (1996), «Valentí Almirall i els orígens del nacionalisme català», *L'Avenç*, n. 204 pp. 20-24.
- Marfany J. L. (1997), «Catalunya i Espanya», *L'Avenç*, n. 216, pp. 6-11.
- Millán J. (2002), «El desastre del 98 i la crisi social de l'Estat liberal espanyol», *Pasado y Memoria*, n. 1, pp. 5-36.
- Ruiz Torres P. (1998), «Representaciones del pasado en la cultura nacionalista española de finales del siglo XIX», in AA. VV., *Los 98 ibéricos y el mar. Tomo II*, Madrid, Fundación Tabacalera, pp. 137-161.
- Vilanova F. (1996), *Ramon d'Abadal: entre la historia i la política*, Pagès, Lleida.
- Yllán E. (1985), *Cánovas del Castillo entre la historia y la política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.

Marco Perez

**LA DEFINIZIONE DI ARANISMO
COME ELEMENTO STORICO E STORIOGRAFICO***

L'ideologia aranista nella costruzione storiografica

Nella bibliografia sulla questione basca, l'ideologia originaria del PNV viene generalmente descritta attraverso la definizione di "aranismo", come lascito teorico del fondatore Sabino Arana (1865-1903) e come interpretazione aggiornata (in senso nazionalista) del vecchio integrismo carlista, incapace di affrontare e sostenere la sfida della modernità.

Nel corso delle ultime tre decadi il dibattito tra ricercatori si è incentrato sul senso da attribuire a tale aggiornamento; riconoscendovi un elemento funzionale (in senso conservatore) della nuova cultura industriale, la variabile di una peculiare tradizione etno-religiosa e una religione politica sostitutiva.

Tali posizioni, che non rimarranno confinate all'ambito universitario, tenderanno a essere più o meno condizionate dall'attualità politica spagnola e dallo sviluppo della questione statutaria e *autonómica*. Nel caso basco, la violenza terrorista e l'esistenza di un nazionalismo vocazionalmente indipendentista forniranno molti spunti interpretativi alla ricerca universitaria e a una copiosa letteratura storica (nazionalista e anti-nazionalista), desiderosa di formulare schematismi vendibili da proporre al grande pubblico.

A partire dagli anni settanta gli studi sul nazionalismo basco si sono rinnovati profondamente, colmando le precedenti lacune documentarie e la mancanza sostanziale di manuali di sintesi sulla materia, con l'eccezione del testo di Maximiano García Venero (1907-1996), *Historia del nacionalismo vasco* (1945) (espressione delle posizioni di regime)¹. Il clima del dopoguerra e la dispersione archivistica degli anni dell'esilio rendeva difficoltosa la ricerca, anche per quei pochi studiosi nazionalisti che vollero, e furono in grado, di cimentarsi con la propria storia. In questo senso, va citata la rassegna antologica promossa da Ceferino de Jemein, *Obras Completas de Sabino Arana* (1965), e quella di Mauro Elizondo, *Sabino Arana, padre de las nacionalidades: correspondencia inédita de los hermanos Arana-Goiri* (1981)².

Nel 1972 la tesi dottorale di Jean-Claude Larronde, *Le nationalisme basque: Son origine et son idéologie dans l'oeuvre de Sabino Arana-Goiri*, inaugurò il rinnovato interesse sulla questione

* Data di ricezione dell'articolo: 24-I-2013 / Data di accettazione dell'articolo: 15-X-2013

¹ Per un approfondimento dei primi studi anti-nazionalisti cfr. Pradera (1917), de Balparda (1918), de Olazábal y Ramery (1919), Sierra Bustamante (1941), García Venero (1968).

² Per una bibliografia sui primi studi nazionalisti vanno segnalate le opere di Aranzadi (2010), de Jemein y Lambári (1977), de Basaldúa (1977), de Urrutia (1954), Arana Goiri (1980), Elizondo (1981).

basca, conseguenza delle più importanti azioni politiche e militari dell'ETA e dei prodromi del lungo processo di transizione istituzionale dalla dittatura alla democrazia. Successivamente uscirono le opere di Stanley Paine, *El nacionalismo vasco desde sus orígenes a la ETA* (1974), e di Juan José Solozábal, *El primer nacionalismo vasco: industrialismo y conciencia nacional* (1975), a cui si può ricondurre la successiva lettura “razionale” del nazionalismo come risposta (e adattamento) alla rivoluzione industriale. Tale lettura fu del resto riproposta dalle significative opere di Antonio Elorza, *Ideologías del nacionalismo vasco (1876-1937): de los “euskaros” a Jagi-Jagi* (1978), e di Javier Corcuera, *Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco, 1876-1904* (1979), che riconoscevano nell'aranismo un'integrazione funzionale della società e dell'economia basche. Una lettura strumentale del mito che, nell'ambito della ricerca, risale all'opera di Julio Caro Baroja (1914-1995), *El mito del carácter nacional: meditaciones a contrapelo* (1970), che ha condizionato la successiva riflessione antropologica sulle leggende ancestrali della nazione basca.

In generale non è scorretto intravedere nei testi di Elorza e Corcuera la formazione di un paradigma costruttivista riguardante il nazionalismo basco delle origini, posteriormente elaborato come fenomeno “inventato” da Jon Juaristi in *El linaje de Aitor: la invención de la tradición vasca* (1987) e in *El chimbo expiatorio: la invención de la tradición bilbaina, 1876-1939* (1994)³. Tale interpretazione, diffusa nella più numerosa manualistica degli anni novanta, si appellava solo in parte alla tradizione inaugurata da Eric Hobsbawm in *The Invention of Tradition* (1983), disconoscendo l'esistenza di un nazionalismo centrale, spesso sottointeso come razionale e democratica forma d'integrazione. In particolare, per Juaristi, l'aranismo sarebbe sorto in conseguenza della sconfitta militare del 1898 e della perdita di credibilità dell'istituzione monarchica (oltreché della selvaggia industrializzazione); fattori che avrebbero deviato l'inevitabile scomparsa del tradizionalismo carlista sul nazionalismo. La valutazione costruttivista di Juaristi, gradualmente abbandonata in direzione della posteriore riflessione antropologico-culturale, non riconosceva nell'identità basca l'integrazione di elementi diversi (provenienti in egual misura dal simbolismo letterario e religioso o dalle condizioni materiali nell'ambito della produzione e del consumo), promuovendo la divisione tra un nazionalismo “buono” (inclusivo e democratico) e la sua controparte etnicista. Come rilevava Fernando García de Cortázar in *El nacionalismo vasco* (1995), la coincidenza tra industrialismo, immigrazione e arretramento della lingua basca, avrebbe introdotto nell'immaginario della piccola borghesia l'universo simbolico “reattivo” proposto da Sabino Arana.

Al definir los elementos nacionalistas sobre los conceptos de religión, raza, lengua y costumbres tradicionales de los vascos, Sabino Arana echó marcha atrás en el túnel del tiempo, cerrando los ojos ante el panorama industrial y la sociedad heterogénea, que ya tenía delante y dando rienda suelta a la idealización romántica y populista de la cultura local. El nacionalismo partía así de la consideración de un pueblo que habiendo sido diezmado, siglo a siglo, en sus ingredientes nacionales, se encontraba por obra de la

³ Per uno studio dei “paradigmi” storiografici sulla questione basca cfr. Perez (2010).

industrialización y emigración masiva al borde del final del proceso. (García de Cortázar F. – Azcona J. M., 2005: pp. 37-38)

In questo senso, il nazionalismo basco si contrapponeva (come espressione d'un etnicismo essenzialista di tipo germanico) al modello civico d'origine francese (portatore "razionale" di un sano patriottismo). La storiografia costruttivista proseguì paradossalmente l'antica polemica risalente all'offensiva di Manuel Godoy (1767-1851) contro i privilegi forali e divulgata sul piano letterario dall'opera di Juan Antonio Llorente (1756-1823), *Noticias Históricas de las Tres Provincias Vascongadas* (1806-1808), che riconosceva come inevitabile la semplificazione burocratica e amministrativa dello Stato centrale. L'affermazione del paradigma costruttivista negli anni ottanta e novanta relegò l'etno-simbolismo di Antony Smith, che valorizzava la funzione integratrice dei miti nazionali, nel campo bibliografico nazionalista. Un'impostazione che determinò una certa ripetitività degli studi, nell'affermazione di quella "differenza" (generata da un traumatico industrialismo) responsabile della trasformazione "pluralista" della società basca; tematica promossa dai lavori di Juan Pablo Fusi, *El País Vasco: pluralidad y nacionalidad* (1984) e *Política, nacionalidad y iglesia en el País Vasco* (1984).

Tale *impasse* verrà superata sia approfondendo la controversa "differenza" basca come sacralizzazione politica (o religione etnica), che riportando la questione nell'ambito della duplice e parallela costruzione identitaria basca e spagnola, con particolare riferimento al XIX secolo. Nella posteriore riflessione di Antonio Elorza, la novità rappresentata dall'aranismo avrebbe dato origine a una vera e propria religione politica, costruita sulle spoglie della vecchia cultura carlista. L'aranismo, inteso come una forma di fondamentalismo totalitario, avrebbe adattato le tradizioni basco-cantabriche e basco-iberiche nella costruzione di un'identità prevalentemente biologica. Tale posizione emerge a partire dal breve articolo *Los integrismos* (1995), dove Elorza divide la categoria concettuale integrista da quella fondamentalista, «que busca en el pasado unas esencias sobre las cuales desarrollar un proyecto político o religioso» (Elorza A., 1995: p. 5). Una percezione arcadica della realtà che «impone una confrontación, bien con la modernidad globalmente considerada, bien con un adversario actuante desde la misma, que es bien visto como agente de degradación» (*Ibidem*).

En el *batzoki* de Sabino Arana no cabe otra discusión política (o lectura) que no verse sobre la propia ortodoxia, del mismo modo que en el integrismo islámico resulta inimaginable otra fuente doctrinal que el corán y la *sunna*. (*Ibidem*, p. 7)

Successivamente, Elorza paragonò l'ideologia aranista a quella franchista, riconoscendo nel secondo caso un esempio di parziale sacralizzazione della politica, non portato a conclusione per la repentina sconfitta dei fascismi internazionali (Elorza A., 1996). Le due culture trarrebbero comunque origine dall'integrismo cattolico spagnolo del XIX secolo, metabolizzato in un romanticismo nazionalista socialmente organicista e nostalgico (sia pure per ragioni diverse) del *Siglo de Oro* imperiale. Entrambe avrebbero iniziato un

processo di trasferimento del sacro imperniato sui simboli del proprio potere (miti, bandiere e celebrazioni), creando e strumentalizzando i propri martiri nazionali (a partire da José Antonio Primo de Rivera (1903-1936) e Sabino Arana). Nella comune concezione organica e anti-liberale della società e della politica, Elorza riconosceva la vocazione totalitaria e religiosa dell'integrismo spagnolo e basco, facendo propria ed estendendo un'impostazione risalente al testo di Manu Escudero, *Euzkadi: dos comunidades* (1978), che aveva descritto il mondo nazionalista basco come esempio di microcomunità autoreferenziale. In questo senso, il PNV avrebbe aspirato a rappresentare la totalità della nazione basca, metabolizzando l'esclusivismo razziale del padre gesuita Manuel Larramendi (1690-1766) nella creazione di un nazionalismo totalitario ed escludente. Nell'opera *Tras la buella totalitaria de Sabino Arana: los orígenes totalitarios del nacionalismo vasco* (2005), la vocazione totalizzante originaria viene ampliata al PNV contemporaneo (espressione d'un aranismo subcosciente) che «proclama la existencia milenaria de esa raza, sin usar el término, que se mantiene hoy incólume, con sus rasgos principales reacios a toda alteración, hasta el punto de que cada vasco, en cualquier tiempo, forma parte del mismo sujeto colectivo» (Elorza A., 2005: p. 246). La religione politica aranista si sarebbe sviluppata dalle istituzioni forali, traendo legittimazione dalla mitologia basca e sopravvivendo nel presente come espressione della «nación en marcha» immaginata da José Antonio Aguirre (1904-1960). L'aranismo, per Elorza, e successivamente nei testi di Izaskun Sáez de La Fuente, *El movimiento de liberación nacional vasco* (2002), e Jesus Casquete, *En el nombre de Euskal Herria* (2009), avrebbe progressivamente abbandonato la propria indole religiosa, tramutando il proprio passato arcadico nella promessa escatologica del nuovo nazionalismo radicale.

Per José Luis de la Granja del resto, l'aranismo possedeva solo alcuni elementi differenziali rispetto al mondo tradizionalista, promuovendo un «partido-comunidad con vocación totalizadora» (de la Granja J. L., 2002: p. 158). L'organizzazione aranista si sarebbe sviluppata come micro-società, comprendendo una vasta gamma di associazioni ricreative e sindacali, senza comunque assecondare quel processo di graduale militarizzazione che ne avrebbe contraddistinto la natura totalitaria. In generale la forma-partito del primo nazionalismo basco, non differiva nella sua vocazione totalizzante da quella rintracciabile nei contemporanei movimenti d'opposizione ideologica e costituzionale. Nel caso delle Repubblica di Weimar, intesa come “Repubblica dei partiti” o nell'Italia del secondo dopoguerra, i partiti comunitari (come sostituto di una più ampia identità nazionale o come espressione autoreferenziale di quell'identità) non erano casi anomali.

Nella definizione data da Emilio Gentile, la sacralizzazione della politica è figlia di una più generale secolarizzazione sociale, riguardando anche quelle forme civiche e risorgimentali che cercarono di costruire «its own symbolic world, giving the idea of the nation a sacred aura» (Gentile E., 1990: p. 231). Anche Gentile riconobbe nella sacralizzazione politica un elemento del totalitarismo, distinguendo tuttavia tra religione politica, teocrazia nazionale e religione politicizzata. Il concetto di totalitarismo è inoltre condizionato non soltanto dall'esistenza di un sistema di valori condivisi (spesso di origine

mitica e apparentemente irrazionale), ma dall'uso sistematico della violenza esterna e interna (a titolo preventivo) e dalla presenza di un più generale progetto di riforma antropologica. In particolare, il regime totalitario si baserebbe su quattro elementi fondamentali, che comprendono la militarizzazione del partito unico, l'accentramento del potere nelle mani del leader carismatico, l'organizzazione capillare delle masse e la sacralizzazione della politica intesa come «system of beliefs, myths, dogmas and commandments that cover all of collective existence» (Gentile E. – Staunton G., 2006: p. 47). Sul piano metodologico si individua nella coercizione, nella mobilitazione culturale, nella pedagogia rivoluzionaria e nella discriminazione dell' "altro", i punti entro i quali ascrivere una politica totalitaria.

In tale contesto l'aranismo, sia pure considerando valida l'interpretazione gentiliana di totalitarismo, difficilmente rientrerebbe nel novero delle religioni politiche. La sacralizzazione della politica «means the formation of a religious dimension in politics that is distinct from, and autonomous of, traditional religious institutions» (Gentile E. – Mallett R., 2000: p. 21). Dimensione che, come avremo modo di vedere, non appartiene al pensiero teocratico propugnato dai fratelli Arana. In particolare, il *Primitivo nacionalismo vasco* promosso da Luis Arana (1862-1951) e dalla corrente ortodossa di *Euzkeldun Batzokija* (ispirata al primo circolo sabiniano), farà della conservazione ideologica l'asse centrale della propria azione politica, distanziandosi da qualsiasi interpretazione rivoluzionaria, come nel caso di una religione secolare (o anche solo riformatrice) intesa come «continual process that cannot be considered complete at any stage in its evolution» (*Ibidem*).

Nella manualistica universitaria le tesi di Elorza verranno generalmente respinte, a partire dalla fondamentale opera di Santiago de Pablo e Ludger Mees, *El péndulo patriótico* (1999), secondo cui «Sabino Arana bebía las fuentes del tradicionalismo cultural propio del catolicismo de su época y por ello incorporó a su doctrina y a su proyecto político múltiples elementos del lenguaje, la simbología y la mística religiosa» (De Pablo S. – Mees L., 2005: p. 16)⁴. In questo senso «el nacionalismo sabiniano no pretendía sustituir a una religión trascendente, sino que seguía siendo un medio para lograr la 'salvación' religiosa de los vascos» (*Ibidem*). Nei più recenti studi di Coro Rubio Pobes il discorso storiografico si incentrerà sull'identità forale-carlista, limitando l'universo simbolico dell'aranismo al XIX secolo, quando, attraverso la letteratura romantico-legendaria di Antonio Trueba (1819-1889) e l'interpretazione storica iniziale di Augustin Chaho (1810-1858) e di Arturo Campión (1854-1937), si svilupparono due processi di *nation-building* nei territori baschi (spagnolo e basco) destinati a confrontarsi, ma inizialmente non alternativi. Per Rubio Pobes il «fracaso y el consiguiente escaso arraigo del sentimiento nacional español no significan que los vascos del XIX [...] no se sintieran españoles [...] aunque este sentimiento de españolidad no tenía el mismo contenido que el que defendió el nacionalismo liberal conservador decimonónico» (Rubio Pobes C., 2003: p. 28). In questo senso si metteva in

⁴ Tra i manuali di sintesi più significativi meritano di essere citati i lavori di de la Granja Sainz (2000, 2003, 2009).

discussione l'esistenza di un mito di "lunga durata" sulle origini basche, se non altro come elemento identitario della piccola nobiltà e media borghesia.

Di tutt'altro avviso gli studi antropologico-culturali, che si occuparono del pensiero di Sabino Arana riconoscendovi l'ultimo epigone di quei miti storici. Se l'antropologia fisica di Telesforo de Aranzadi (1860-1945) e José Miguel de Barandiarán (1889-1991) ricercò prove scientifiche e archeologiche rispetto alla presunta differenza razziale dei baschi, la successiva interpretazione culturale di Julio Caro Baroja indagherà, su un piano razionale, la mitologia costruita attorno alle prerogative forali⁵.

La ricerca antropologica e linguistica sulla cultura basca trovò un primo riscontro nell'opera di Wilhelm von Humboldt (1767-1835) *Prüfung der Untersuchungen über die Urbewohner Hispaniens vermittelt der vaskischen Sprache* (1821), che contribuì a divulgare (legittimandoli) i miti basco-cantabrigi e basco-iberici; i primi riguardanti l'invincibilità e l'indipendenza millenaria dei baschi (in relazione alla "limpieza de sangre"), i secondi basati sull'assioma secondo cui i baschi discenderebbero dagli antichi iberi (a conferma della loro autoctonia). A tali leggende si sommarono una serie di considerazioni genealogiche e istituzionali, generalmente create o rielaborate dai cronisti di età imperiale, riguardanti la discendenza biblica dei baschi (a partire da Tubal, progenitore degli iberi e nipote di Noè), come giustificazione del loro ancestrale monoteismo e dell'arcadica nobiltà universale di vizcaini e guipuzcoani. In questo senso vale la pena menzionare Juan Martínez de Zaldibia (?-1578) in *Suma de las cosas cantábricas y guipuzcoanas* (1564), Esteban de Garibay (1533-1600) in *Compendio Historial de las chronicas y universal historia de todos los Reynos de España* (1571) e Andrés de Poza (1530-1595) in *De la antigua lengua, poblaciones y comarcas de las Españas* (1587), le cui formulazioni servirono a legittimare i privilegi forali dei territori baschi.

Debitrice dell'impostazione di Caro Baroja, la riflessione antropologica di Juan Aranzadi in *Milenarismo Vasco: Edad de oro, etnia y nativismo* (1982) riconoscerà nell'aranismo la reazione nativista di una società impreparata a una repentina industrializzazione e influenzata da una peculiare religiosità etnica (Aranzadi J., 2000)⁶. In particolare Larramendi in *Coreografía o descripción general de la muy noble y leal Provincia de Guipúzcoa* (1756) avrebbe introdotto nell'immaginario basco il mito della purezza razziale, conseguenza della non mescolanza con mori ed ebrei e legata a un'eguale purezza sul piano religioso. La discendenza dal personaggio biblico Tubal implicava una sorta di monoteismo ancestrale, oltre a creare, per Azurmendi, un narcisismo di tipo etno-religioso (Azurmendi M., 2000: p. 305).

Larramendi utiliza [...] el término "raza" denotando genealogía fisiológica y vías de sangre, enraizando así en lo biológico aquella diferencia ideológica establecida desde el XVI, donde limpieza de sangre era el comprobante de una transmisión intergeneracional de conducta religiosa, pues la limpieza de sangre daba conciencia de un *continuum*

⁵ Per un approfondimento delle posizioni di Caro Baroja, si vedano Caro Baroja J., 1971, 1977, 1986, 1991, 2002.

⁶ Per una considerazione "antropologica" della questione basca vedi anche Azcona (1984), Azurmendi (1998), Juaristi (2000), Aranzadi (2001).

primordial de práctica monoteísta cristiana: continuidad originada a partir de la venida de Tubal, evidentemente. Pero para Larramendi estaba claro que esa oriundez viejocristiana de los vascos era un hecho diferencial respecto al resto de la gente de España, muy contaminada por idolatrías, herejías y otras suciedades religiosas: supone que la nobleza de los de aquí es general, universal y biológica, convirtiéndole al nativo en autóctono. (*Ibidem*, p. 196)

I miti delle origini, dall'egualitarismo alla nobiltà universale, erano funzionali a legittimare le istituzioni forali, acquisendo posteriormente un simbolismo che escludeva le popolazioni limitrofe⁷.

Al di là della reale diffusione dei miti basco-cantabrigi e basco-iberici su una popolazione rurale e isolata sul piano linguistico, gli studi antropologici fecero leva sulla peculiare etno-religiosità (di “lunga durata”) del nazionalismo basco. In realtà, tale impostazione mette in luce la dipendenza dei miti baschi da quelli etno-religiosi dell'identità spagnola. In un quadro frammentato e plurale i *nation-building* basco e spagnolo mischiarono elementi etnici e civici, rendendo più problematica la classica (e spesso impropria) divisione tra patriottismo democratico e nazionalismo totalitario. In questo senso possiamo osservare un'interpretazione progressista e federale dei *Fueros*, rappresentata dai contributi di José Yanguas y Miranda (1782-1863) e Joaquín Jamar (1832-1887) e in qualche modo speculare al sentimento liberale nazionale, successivamente fatto proprio della generazione del '98.

L'identità basca si mostrava come conseguenza ed estensione del sentimento corporativo, teocratico e genealogico del nazionalcattolicesimo spagnolo, costruito su un radicale dualismo nei confronti dell'“altro”, *moro* e *judío*, o in tempi più recenti, repubblicano e *maketo*. In questo senso, la presunta “differenza” *euskaldun* si può ricondurre all'interno di un più generale sentimento identitario e religioso; probabilmente più in grado di spiegare le ragioni e i limiti della “questione basca”.

L'aranismo come forma di nazionalcattolicesimo regionale.

Nazionalcattolicesimo ‘españolista’ versus nazionalcattolicesimo basco

Per una parte del mondo universitario spagnolo (ed anche per quello politico e giornalistico) il concetto di nazionalcattolicesimo continuerà a incarnare l'ideologia del franchismo, e in qualche caso della parte più retriva e integrista del conservatorismo politico ottocentesco (il carlismo). Sul piano storiografico Alfonso Botti in *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova, 1881-1975* (1992) aveva del resto riconosciuto nel franchismo «una articulación, una cristalización del NC, siendo este una ideología político-religiosa cuya raíces se encontraban en el siglo XIX» (Botti A., 2005: p. 196).

⁷ Anche Juaristi riconosce nell'aranismo una forma di etno-cristianesimo speculare all'antica *limpieza de sangre* della *reconquista* e schematicamente ripartito nelle componenti di tradizione, invasione, resistenza e restaurazione dell'ordine. In questo senso i liberali baschi sarebbero gli eterodossi traditori della patria (insieme agli ebrei), i *maketos* costituirebbero l'invasore arabo e l'ordine costituito sarebbe rappresentato da una Euskadi razzialmente pura, cfr. Juaristi J., 1994: p. 46).

Solo posteriormente il pensiero nazionalcattolico (nella sua natura politica, letteraria e religiosa) fu strumentalizzato dal regime franchista come fattore di legittimazione; sulla base di autori come Jaime Balmes (1810-1848), Donoso Cortés (1809-1853), Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) e Juan Vázquez de Mella (1861-1928). L'identità spagnola, per gli ideologi tradizionalisti, era integrata in quella cattolica (in particolare quella controriformistica del XVI secolo), dove l'auge imperiale si mischiava a quella vecchio-cattolica nell'esaltazione di una Spagna grande, ma pura anche sul piano dottrinale ed etnico (Díaz-Salazar R., 2007).

Per Botti, il nazionalcattolicesimo politico nasce nella "cruzada" anti-francese (1808-1814) come elaborazione mitico-legendaria della Spagna ortodossa, naturalmente contrapposta alla "leyenda negra" dell'anti-Spagna (della Spagna intesa come problema). Estendendo la linea di ricerca promossa da Fernando Urbina, che assegnava al nazionalcattolicesimo un ruolo prevalente nella costruzione dell'identità spagnola, Botti vi riconosceva l'espressione (in chiave moderata e conservatrice) della modernità economica e industriale. In questo senso, anche la posizione integrista nasceva come conseguenza dei tempi moderni, generata da elementi presumibilmente estranei o avversi all'identità primigenia del popolo spagnolo, secondo una linea bio-politica che legava l'eterodossia religiosa (islamismo iberico, ebraismo) a quella politica (liberale e marxista)⁸.

Per Rafael Díaz-Salazar, in *El factor católico en la política española: del nacionalcatolicismo al laicismo* (2006), a partire dalla fondamentale opera di Menéndez Pelayo, *Historia de los eterodoxos españoles* (1880-1882), si creano le condizioni che rendono possibile la rinnovata offensiva etno-religiosa nella politica spagnola; attraverso la socializzazione religiosa delle masse (vedi il *Catecismo Patriótico Español* di González y Menéndez-Reigada) e la nascita di un'élite cattolica in grado di gestire il disorientamento nazionale del '98 in chiave fondamentalista. L'impostazione di Botti (che sottolinea i tratti modernisti del nazionalcattolicesimo spagnolo, estesi nella seconda edizione di *Cielo y dinero* anche all'esperienza sabiniana)⁹ apporta varie novità interpretative, nella valutazione dello sviluppo speculare e integrato tra nazionalismo spagnolo e basco e nel superamento del vecchio paradigma secondo cui il primo non sarebbe esistito, se non nella forma autoritaria e anti-storica del franchismo. Al di là della recente formulazione del termine, il nazionalcattolicesimo esprime una categoria concettuale piuttosto definita, basata su una

⁸ Sul piano storiografico il concetto di nazionalcattolicesimo riguarderà prevalentemente l'era franchista, generalmente con carattere peggiorativo. Nel caso basco, la definizione non assunse una valenza descrittiva del nazionalismo sabiniano (coincidendo normalmente con quello *españolista*), come nella tesi dottorale di Javier Sánchez Erauskin (1999). Per un approfondimento bibliografico sul nazionalcattolicesimo cfr. Alvarez Bolado (1976), García Escudero (1976), Ruiz Rico (1977), Urbina (1977), Díaz-Salazar (1981), Tusell (1984), Morodo (1985). Fra gli studi più recenti si vedano Quiroga Fernández de Soto (2006), Cuenca Toribio (2008), Botti (2011).

⁹ «El nacionalismo vasco es, en sus orígenes, un NC a lo vasco o euskaldun, que además recupera y actualiza la obsesión por la limpieza de sangre que había caracterizado el siglo XVI español, pero esta vez en clave anti-española, o antimaketa (que es lo mismo)» (Botti A., 2008: p. 223).

concezione anti-liberale, organica e teocratica della società; in grado di generare quella vocazione “totalizzante” della destra basca e spagnola¹⁰.

In questo senso la bibliografia non considerò i nazionalismi spagnoli su un piano comparato, approfondendo la distanza tra nazionalismo periferico e la sua controparte includente e liberale. Tale stato di cose premia del resto la tesi della “differenza” basca, fondata su un’“irrazionale” interpretazione della modernità (discendente da una religione etnica di “lunga durata”). La lettura dell’aranismo come forma d’integrismo locale, relazionata al gesuitismo regionale e alla letteratura storico-legendaria del fuerismo, pone in secondo piano la sua continuità nel quadro integrista e tradizionalista.

In generale, non è scorretto osservare come un’ideologia aranista strutturata sul piano teorico e metodologico non sia mai esistita. Il lascito teorico di Sabino Arana non esula dai postulati integristi, limitandosi a definire l’inconcluso e duplice processo di *nation-building* dei territori baschi. In questo senso, il suo pensiero può essere riconosciuto come un’interpretazione storiografica (riguardante la millenaria indipendenza dei territori baschi) o come una forma di nazionalismo teocratico, fondato sulla simbiotica (ma non sempre chiara) relazione tra politica e religione.

Gli ideologi nazionalisti operarono in un quadro religioso e culturale ancora sostanzialmente omogeneo, selezionando l’ortodossia che sembrava più consona alla realizzazione dei propri obiettivi politici. In questo senso il *Primitivo nacionalismo vasco* promosso da Luis Arana (1862-1951) e dalla sua corrente radicale farà riferimento all’epoca pre-istituzionale di Sabino, richiamando un fondamentalismo che rifiutava la pratica regionalista su un piano essenzialmente religioso, essendo in gioco la salvezza dell’anima basca e la religiosità tradizionale.

In questo senso, il vittimismo di Arana non differiva da quello diffuso negli ambienti della destra spagnola, ugualmente assediati dalla modernità e tuttavia espressione, in senso conservatore, di quella stessa modernità. Sabino Arana trasferì sugli spagnoli immigrati (*los maketos*) la natura dualista dell’integrismo, riconoscendo in essi «nuestros moros», portatori di malcostume e disordine sociale (Arana Goiri S., 1978d: pp. 183-184). Per Arana «las virtudes católicas de los gobiernos y legislaciones que ha tenido España en los pasados siglos no consiguieron llegar al pueblo antes de trocarse con los vicios liberales» (Arana Goiri S., 1978b: p. 72). Diversamente, nelle istituzioni della società basca i valori cristiani si

¹⁰ Javier Sánchez Erauskin riassume il nazionalcattolicesimo franchista in sette punti: «1) la identidad entre la esencia de la nacionalidad española y el catolicismo o catolicidad. 2) el tema de la unidad y de la totalidad; unidad fascista, unidad católica frente a la dispersión del separatismo y de los partidos. 3) la idealización de un modelo que se pretende histórico y en que se sitúa el ‘topos’ de los ideales y valores políticos y religiosos (edad de oro hispánica, imperio, la cruzada española salvadora del mundo...). 4) la presencia constante del antimodelo, ‘topos’ de todos los valores negativos (paganismo, mahometismo, renacimiento y reforma, racionalismo, revolución, liberalismo, comunismo...). 5) la afirmación de valores dentro de un modelo histórico (autoridad, jerarquismo, caudillaje, disciplina, violencia, valores religiosos y militares, monjes y soldados...). 6) la contraposición dialéctica de los valores negados (libertad, igualdad, democracia, revolución, derechos del hombre, liberalismo...). 7) la guerra española como plasmación del enfrentamiento entre los modelos y anti-modelos (la bestia y el ángel, el bien y el mal...) adquiriendo así su pleno sentido de cruzada salvadora» (Sánchez Erauskin J., 1999: p. 19).

sarebbero cristallizzati prima dell'arrivo del liberalismo, trasmettendosi (anche in forma biologica) alla razza *euskaldun*.

La pureza de raza más comúnmente conocida con el nombre de *limpieza de sangre*, y desde que en Bizcaya comenzó a usarse la terminología de España, con el de hidalguía *originaria*, nobleza originaria, etc., es uno de los fundamentos políticos contenidos en el término segundo de nuestro lema, *Lagi Zara* (Ley Vieja). (Arana Goiri S., 1978c: p. 192)

La popolazione basca, per Sabino Arana, si era storicamente difesa dal meticcio razziale (e quindi religioso), imponendo agli stranieri «no haber entre sus ascendientes ninguno de casta de moros o judíos» (*Ibidem*, p. 199). Una legislazione che escludeva la quasi totalità della popolazione castigliana, dal momento che era quasi impossibile trovarvi chi «no tuviese entre sus antepasados algún moro o algún judío, ya que moros habían habitado durante muchos siglos en España y cruzándose con la población indígena, la cual, a su vez, era producto de varias y muy diversas razas que habían invadido dicha tierra» (*Ibidem*). Da tale meticcio biologico derivava la corruzione dei costumi, rappresentata politicamente da liberalismo e socialismo. L'indipendenza razziale e politica di Euskadi era soprattutto uno strumento per conservare la fede tradizionale: «Para el hombre, solo una cosa hay importante: la salvación de su alma; la cual principia en la sangre de Cristo, se confirma por los actos de la voluntad libre y se integra y se complementa perpetuándose en la eternidad» (Arana Goiri S., 1978b: p. 73).

Tale commistione tra politico e religioso fu un lascito sgradevole, specie in mancanza del pragmatismo politico dimostrato da Sabino Arana. La dipendenza dai precetti ecclesiastici era del resto comune a tutto il mondo tradizionalista iberico, costituendo la base della sua peculiare etno-religiosità¹¹. Tale era la prospettiva di Juan Vázquez de Mella, che considerava gli ebrei una «raza maldita» responsabile della rovina dei popoli e della diffusione del liberalismo, sottolineando come «la sangre judaica es rechazada por todas las naciones cristianas como un virus ponzoñoso» (Vázquez de Mella y Fanjul J., 1940: p. 86). Un antisemitismo senza ebrei che costituiva un elemento importante del nazionalismo spagnolo, come simbolo primigenio della lotta interna tra bene e male. La missione spagnola si integrava a quella cattolica, «que no enerva, sino que engrandece, enaltece y abrillanta todas las virtudes cívicas de una raza» (*Ibidem*: p. 200). Per Menéndez Pelayo, l'affermazione bio-politica della «hispanidad» risiedeva nei valori dell'ortodossia cattolica, tragicamente ridiscussa dalla sua controparte araba ed ebraica, e quindi dai liberali «francesados» e dai rivoluzionari del Sexenio (1868-1874) (Menéndez y Pelayo M., 1963, vol. 6: p. 424).

Dopo la morte di Sabino Arana, Evangelista de Ibero (1873-1909) si fece portavoce in ambito nazionalista del suo essenzialismo integrista, riconoscendo nella razza e nella

¹¹ «Pero ¿es verdad que la Religión católica constituye el elemento predominante de la patria y de la Nación española? Ah! Para negarlo, a fin de eludir la consecuencia de la enseñanza religiosa obligatoria, hay que negar su historia, es decir, negar a España [...] la religión católica es la inspiradora de España, la informadora de toda su vida, la que le ha dado el ser, y que sin ella no hay alma, ni carácter, ni espíritu nacional» (Vázquez de Mella y Fanjul J., 1931-33: p. 78).

lingua gli elementi fondamentali della nazionalità, dal momento che «las otras propiedades no son más que una consecuencia de estas dos, y singularmente de la primera» (De Ibero E., 1906: p. 5)¹². Le nazioni sarebbero sostenute da peculiarità razziali, ma anche linguistiche e morali; elementi che tendono a scomparire nel meticcio culturale e biologico.

Per un approfondimento della cosmovisione razziale del mondo nazionalista si può fare affidamento anche sul testo di Arturo Campi3n *Nacionalismo, fuerismo y separatismo* (1906), che giustifica la differenza razziale basca richiamando i progressi dell'antropologia fisica e culturale; un razzismo distinto dalla tradizione integrista, dove l'integrità etnica era primariamente integrità di fede¹³. Il testo di Luis de Eleizalde (1873-1923) *Raza, lengua y naci3n vasca* (1911) si inserirà in questa prospettiva, ricercando un possibile fondamento scientifico ai miti basco-iberici e basco-cantabrigi: «uno hist3rico y otro lingüístico, a los cuales aún puede agregarse el antropológico» (de Eleizalde Breñosa L., 1911: p. 1). Poggiando su fonti classiche e contemporanee, Eleizalde ribadiva come «los peninsulares actuales, excepto los vascos, son étnicamente el producto de diez o doce razas distintas, en cuya mezcla el elemento ibérico desapareció totalmente» (*Ibidem*, p. 24). L'impostazione razzista si ripresentava purgata dei suoi elementi religiosi (con l'eccezione dell'antisemitismo), collegandosi agli studi antropologici di Telesforo Aranzadi¹⁴. Per Eleizalde la massiccia espulsione degli ebrei alla fine del XV secolo non cancellava il piú che millenario meticcio tra spagnoli e semiti, una mescolanza di sangue che nessun «yoduro potásico» poteva eliminare (de Eleizalde Breñosa L., 1911: p. 29)¹⁵. Anche in conseguenza dell'invasione islamica «la raza indígena llegó a mezclarse con los vencedores, modificándose una vez más y del modo más profundo» (*Ibidem*: p. 31). Se l'impostazione basco-iberica veniva rifiutata in funzione anti-spagnola, il basco-cantabrigismo (che minimizzava la mescolanza etnica dei baschi) veniva accettato sul piano storico, linguistico ed etnico.

¹² Evangelista de Ibero (1873-1909), cappuccino nazionalista di tendenza integrista, fu autore del libello *Ami Vasco* (1906). Per le sue idee nazionaliste venne ostacolato e successivamente trasferito dall'autorità vescovile.

¹³ Per Arturo Campi3n le nazioni si distribuivano su diversi livelli morali, di modo che «en la escala de la perfecci3n unos ocupan los peldaños altos, otros los inferiores, muchos los de enmedio, y tan mentirosa es la igualdad atribuida a los hombres como a las razas». Secondo la lettura eugenetica, allora diffusa in Europa, si attribuiva la decadenza politica della Francia monarchica o della Spagna di Carlo II a motivi d'ordine razziale (Campi3n A., 1906: p. 21). In particolare, sui concetti di razza, nazione ed eugenetica vedi pp. 3-34.

¹⁴ «El Dr. Aranzadi [...] sostiene en acuerdo con Collignon, la existencia de un tipo vasco distinto de los demás de Europa y del Norte África. Los rasgos característicos son las *sienes abultadas*, es decir, la mayor anchura de la cabeza por encima de las orejas, y la *estrechez de quijada*, carácter este último por el cual, según el señor Aranzadi, se diferencia más el vasco de los otros blancos que estos de la generalidad de negros, cobrizos y amarillos» (De Eleizalde Breñosa L., 1911: p. 37).

¹⁵ La situazione variava, per Eleizalde, nei Paesi Baschi dove «el menosprecio en que la poblaci3n indígena tuvo a los judíos, como a los moros, esta retratado en los nombres y los apodos grotescos o ignobles que se aplicaban a gran número de estos semitas [...] La situaci3n social de los judíos en Euzkadi nunca fue ya halagüeña. Altos muros rodeaban a sus aljamas, incomunicándolas con la sociedad cristiana; prohibiase bajo varias penas que mozas ni mujeres cristianas penetrasen, sin compaía de hombre, en las juderías» (De Eleizalde Breñosa L., 1911: p. 43).

Per Ibero diversamente, come per tutto l'integralismo nazionalista, nella razza e nella lingua risiedeva un'identità spirituale, sintetizzata principalmente dai valori della Chiesa romana, dal momento che:

El catolicismo es parte integrante de su nacionalidad, se halla inculcado en sus leyes, en sus costumbres, en sus tradiciones, en sus fiestas, en lo más hondo de su ser; y mal se podrán conservar o restaurar estos elementos, si se les despoja del principal que los informa y les da vida: la religión de Jesucristo. De ahí que en Polonia, e Irlanda el clero y los católicos sean en su inmensa mayoría y a pesar de sus diferencias de partidos, fervorosos y entusiastas nacionalistas, y de ahí también que el liberalismo y la masonería hayan mostrado siempre gran enemiga a las tendencias nacionalistas de dichos pueblos. (De Ibero E., 1906: p. 12)

In questo senso, il nazionalismo non avrebbe potuto essere liberale e laico, se non come puro artificio politico¹⁶. Come ricordava Campión in una conferenza del 1908 «los liberales necesitan de un Estado fuerte que propague en el pueblo su impiedad y le descristianize» (Campión A., 1908: p. 14). I nazionalisti dovevano invece difendere la propria cultura, impedendo il meticcio matrimoniale e diffondendo le tradizioni e la lingua ancestrale; senza dimenticare la subalternità della nazione al mandato divino, dal momento che «antes es Dios que la Patria, y que esta, como cosa terrenal y caduca que es, nada vale comparada con la Religión de Jesucristo, obra sobrenatural y divina, destinada a salvar a todos los hombres sin distinción de razas y naciones» (de Ibero E., 1906: p. 23). Il nazionalismo si fondava sul motto JEL (*Dios y Ley Vieja*), dove «la palabra *Dios* significa acatamiento absoluto y humildísimo de los derechos de Cristo y de la Iglesia sobre Euzkadi, con radical exclusión de toda herejía» (de Ibero E., 1906: p. 42).

Ribattendo alle tesi integriste di Ibero, Victor Manuel de Sola in *Clericalismo y separatismo vasco* (1906) riconosceva come il nazionalismo regionale basco nascesse dalla commistione etno-religiosa di quello nazionale. In questo senso «el espíritu clerical propaga el separatismo con intención de impedir el desarrollo de la democracia liberal» (de Sola V. M., 1906: p. 4). Un'impostazione che durerà nei settori radicali fino agli anni trenta del XX secolo, quando l'Euzkadi nazionalista verrà ancora considerata alla pari di una «Gibraltar vaticanista» (de Pablo S. - Mees L., 2005: p. 123)¹⁷.

¹⁶ Sul piano politico, Ibero rilevava l'incoerenza degli integralisti, capaci di provare nostalgia verso il XVI secolo spagnolo e tuttavia disposti ad accettare la liberale soppressione dei *Fueros* del 1839. La confusione identitaria dei carlisti avrebbe invece favorito la politica anti-religiosa del liberalismo, tanto che «si en Euzkadi hay tolerancia de cultos, y se puede adorar a Budha y a Mahoma, y escribir, enseñar y predicar doctrinas anticatólicas, es por el carlismo» (de Ibero E., 1906: p. 71).

¹⁷ Per Mariano Salaverría Ipenza il motto JEL sintetizzava l'influenza gesuitica e gerarchica del nazionalismo «que no había de dejar de ser un partido religioso, una comunidad religiosa» (Salaverría Ipenza M., 1915: p. 169); «No podemos admitir, separándonos del programa del nacionalismo vasco, que la religión se inmiscuya en las cosas de la política por considerar a esta auxiliar de los fines religiosos del pueblo vasco. Si el programa de los nacionalistas vascos tiene como presea más preciada la implantación de la unidad católica con todas sus consecuencias, la realización de esta idea no debe llevarse a cabo en los tiempos que corremos, pues ello significaría el entronizamiento del clericalismo» (Gaztelu J., 1915: p. 7).

La gestione di Luis Arana tendeva del resto a confermare l'uniformità etno-religiosa del nazionalismo e la sua integrazione nei blocchi elettorali tradizionalisti. Joaquín San Julián comparava la nazionalità, il nazionalismo e il partito nazionalista alla verità una e trina della fede cristiana. La razza nasceva come «procedencia, por generación, de una variedad étnica, de un grupo de familias unidas por cualidades físicas y psicológicas idénticas» (San Julián J., 1914: p. 13). Il partito nazionalista costituiva «el Cuerpo de los mantenedores de la Causa vasca; la legión de patriotas organizados que persiguen el triunfo de los derechos de la raza» (*Ibidem*, p. 37). Durante la presidenza di Luis Arana il nazionalismo era inteso anche come crociata della fede tradizionale; impostazione fatta propria (dopo la scissione del 1916) dalla sua corrente integrista.

Per Luis Arana la provvidenza accompagnava il nazionalismo e lo assisteva nella conservazione del *Primitivo nacionalismo vasco*, inteso come eredità politica ortodossa di Sabino. Come ricordava Luis in *Formulario de los principios esenciales o básicos del primitivo nacionalismo vasco contenidos en el lema Jaun-Goikua Eta Lagi-Zara* (1932):

Defendemos, entiéndase bien, una tesis políticas reciamente afirmativas en el Nacionalismo Vasco; tesis que es parca de principios básicos y abundosa en derivados renovadores; tesis que es la primera en el Nacionalismo Vasco y por eso se llama primitivo; y fue en mucho tiempo y aun hoy la única. Si, aún hoy. Porque la sola negación, es inexistencia; y lo que se opone a nuestros principios es solamente negación de ellos sin afirmación alguna. (Arana Goiri L., 1932: p. 7)

Il testo riaffermava l'ortodossia nazional-integrista in un momento di rinnovata auge (sebbene effimera) del *Nacionalismo primitivo*, in opposizione alle degenerazioni laiche, liberali e regionaliste. Luis Arana promuoveva un'impostazione confederale che aspirava a reintegrare gli ex-stati baschi (Álava, Vizcaya, Guipuzcoa, Laburdi, Navarra e Zuberoa) sulla base delle rispettive tradizioni forali e linguistiche. Il nuovo Stato basco, questa volta ricostituito come Repubblica, avrebbe restaurato «los buenos usos y costumbres de nuestros mayores» e si baserà «si no exclusivamente, principalmente con familias de raza vasca» (*Ibidem*, p. 17). L'impostazione confederale dello Stato si rifletteva nell'organizzazione del partito, che ne rappresentava il nucleo fondatore.

Come il fratello Sabino, anche Luis Arana non distinse chiaramente la sfera politica da quella religiosa, nel quadro di «una completa e incondicional subordinación de lo político a lo religioso, del Estado a la Iglesia» (*Ibidem*, p. 22). Durante la Seconda Repubblica gli elementi clericali nazionalisti erano pienamente integrati alla cultura nazionalcattolica della Chiesa spagnola e delle destre *españolistas*, opponendosi alla democrazia se non come espressione organica e anti-individualista. Per il sacerdote José de Ariztimuño “Aitzol” (1896-1936) in *La democracia en Euzkadi* (1935) lo Stato basco si sarebbe dovuto organizzare secondo un corporativismo gerarchico; dal *Caserío* (vera espressione dell'anima *euskaldun*) allo Stato confederale.

La stessa impostazione era promossa dall'arcivescovo di Toledo e primate di Spagna Isidro Gomá y Tomás (1869-1940), secondo cui lo Stato non era che la somma dei suoi

elementi tradizionali (famiglia, nazione, monarchia), negati dal laicismo anti-cattolico. Per Gomá il «cristianismo es esencialmente militancia, del cielo contra el infierno, de Jesucristo contra Satanás» (Gomá y Tomás I., 1935: p. 250) e l'espressione più genuina del popolo spagnolo; fatta eccezione del tempo in cui «hemos recibido de prestado inyecciones de algún espíritu exótico que no han hecho más que trastornar la vida nacional y llevarla a trance de muerte» (Gomá y Tomás I., 1935: p. 43). Una connotazione identitaria etnica e morale secondo cui, «como decía un pensador, 'el carácter español, fecundado por la Iglesia y hasta por condiciones nativas especiales, que ella ha sabido desarrollar en el espíritu de nuestra raza, no admite creencias opuestas a la creencia católica'» (*Ibidem*, p. 55). Un indirizzo ribadito in *Catolicismo y patria* (1939), nella lettura della Guerra Civile come “cruzada” al servizio della nazione cattolica (intesa come estensione della famiglia e della Chiesa)¹⁸. Per Gomá «la filosofía y el sentido popular de todos los pueblos civilizados unieron siempre en lazo sagrado los nombres de Dios e Patria» e «solo los sin-Dios y sin-Patria han podido romperlo» (*Ibidem*, p. 9).

España es nuestra nación, porque Dios ha querido que 'nacíeramos' de ella y entroncáramos con las generaciones que la forman, en el espacio y en el tiempo [...] y es nuestra Patria querida, porque Nación y Estado han hecho de España una gran familia, una entidad espiritual y moral que debe ser una inmensa entraña en la que, con los lazos de una especial fraternidad, recibimos ambiente cálido y recursos para la total perfección natural de nuestro ser. Amemos a nuestra Patria, españoles. Es un impío quien niega a Dios el tributo de su amor; es un desnaturalizado quien lo hace con sus padres; es un ingrato, indigno de la sociedad que le recibió en su seno, el que no sabe amar a su Patria. Y amémosla, no como amara a la suya un pagano, griego o romano, sino en católico, es decir, con amor de caridad cristiana [...] Es entonces cuando se vive y se lucha por ella, como hemos visto en nuestros días en España, con el doble empuje que comunica el pensamiento sobrenatural de Dios y Patria, y cuando se muere besando en caridad la bandera, símbolo de la Patria, y la Cruz, síntesis de nuestra Religión Divina. (*Ibidem*, pp. 16-17)

La religione nazionale confermava l'identità e l'ortodossia sulla base di uno spazio territoriale o immaginario da riconquistare. Negli ambienti nazionalisti spagnoli, portatori a loro volta di un'idea integrista della politica e dello Stato, si elaborò l'opposizione al fronte “rojo-separatista”. Nel piccolo libello *Judaísmo-Nacionalismo-Comunismo* (1932), si condannavano vecchi e nuovi nemici della proposta nazionalcattolica *españolista*, vecchi e nuovi rappresentanti dell'anti-Spagna eterodossa. In questo senso il male proveniva dall'esterno (liberalismo, comunismo) o dalla corruzione morale di una quinta colonna

¹⁸ «Y Patriotismo, el culto de la Patria de la tierra, España para nosotros, que reclama el abnegado esfuerzo de todos para su grandeza, ayudándonos ella en cambio al logro de nuestros destinos temporales y eternos. Así Catolicismo y Patriotismo representan para nosotros los factores máximos de nuestra grandeza y el doble altar en que ofrezcamos los mayores sacrificios. Lo primero, porque todo en el hombre tiene su aspecto social, en orden a la patria de la tierra y a la del cielo. Lo segundo, porque los sacrificios responden al favor de nuestros bienhechores, y no hay otro superior al que nos hace Dios al hacernos hijos suyos, y el que le sigue en orden, que es el que nos hace la Patria al acabar en nosotros, en el orden natural, la obra de Dios y de nuestros padres» (Gomá y Tomás I., 1939: p. 12).

interna (ebraismo, nazionalismo). Il nazionalismo basco si convertiva da movimento d'ordine a «fuerza destructora del país [...] fomentada y dirigida por los enemigos de Jel»¹⁹. La sua vocazione separatista, in un quadro che si voleva uniforme e ortodosso, ne rendeva improponibile l'appartenenza cattolica, associandolo al movimento internazionalista e «masónico-judío».

Anche la letteratura anti-nazionalista basca contrastava l'aranismo su un piano etnico, ricordando, come fece Juan de Olazábal Ramery (1860-1937) che «llevamos en nuestras venas sangre vasca más pura de la de los que pregonan la unidad euzkadiana»²⁰. In particolare per Olazábal Ramery il nazionalismo liberale di Jesús de Sarría (1887-1922) «quiere entronizar en nuestro solar católico la rebelión contra Dios, al proclamar la libertad plena del hombre, y como consecuencia indeclinable sus derivados la disolución de la familia y la anarquía social» (de Olazábal y Ramery J., 1919: p. 3). Diversamente, i baschi dovevano aspirare a restaurare le istituzioni forali nel rispetto della tradizione cattolica e nazionale e attraverso la protezione di Ignazio di Loyola (1491-1556)²¹. Ad essere respinta era anche l'interpretazione democratica dell'«uguaglianza universale» basca, che pretendeva comparare «una república demagógica y descamisada» a delle istituzioni fondate sull'aristocrazia cristiana (*Ibidem*, p. 6). In questo senso si ricordava come «en Guipúzcoa nadie podía desempeñar cargo público u honorífico, que no honrase su persona con las cualidades de ser guipuzcoano originario o avecindado y vecino de algún consejo» con l'aggiunta di «saber leer y escribir» e «tener hidalguía probada y aprobada» (*Ibidem*). Nella selezione etno-religiosa erano esclusi dagli incarichi pubblici anche «los vagos, andariegos, gitanos, malentrenidos, acotados, sus mozos y mancebas, los cristianos nuevos *ni los de su linaje*, los judíos, moros y mulatos y *los de mestura de su raza*» (*Ibidem*, p. 9). In particolare, nel testo di Olazábal Ramery sono presenti elementi posteriormente divenuti comuni nella pubblicistica integrista *españolista*, come l'associazione tra socialismo e nazionalismo periferico (con particolare riferimento ai nazionalisti Belausteguigoitia e Sarría). L'unica corrente nazionalista basca che Olazábal Ramery inseriva entro i parametri integristi riguardava quella di Luis Arana che «único que con los pocos vascos que le siguen, tremola aun valientemente, en el verdadero nacionalismo, la bandera de Jaungoikoa, que ha ya tiempo la plegaron muchos de los que se llaman discípulos del maestro» (*Ibidem*, p. 43).

In tale contesto risulta difficile scorgere nell'ideologia aranista una natura differenziale sul piano letterario o religioso (sia pure considerando il peso della letteratura fuerista nella formazione d'una coscienza locale basca). Se l'impostazione di Luis Arana trovava una corrispondenza diretta nell'ideario tradizionalista spagnolo, sul piano strategico tale coincidenza si dimostrerà impraticabile nella Repubblica della Guerra Civile,

¹⁹ Cfr. «Judaísmo- Nacionalismo-Comunismo», Fundación Sabino Arana (FSA), Pnv_Nac_Ebb, K. 316, C. 5.

²⁰ «En la suya (la sangre n.d.a) muestran claras aportaciones, de sangre italiana, francesa, alemana y castellana. Es posible también que de judía» (Pradera V., 1923: p. 5).

²¹ «Es pues una mutilación vergonzosa pretender en Euskaria, una autonomía integral, que es la palabra sospechosa, hoy de moda, sin ese espíritu cristiano, único que puede cobijarse al amparo de la protección de S. Ignacio [...] o sea dándole una autonomía, libre aconfesional, y anárquica, en vez de la nuestra católica, ordenada y vasca». (de Olazábal y Ramery J., 1919: p. 5).

segnandone l'emarginazione dal partito. Il PNV degli anni trenta vive una frattura politica non riassumibile nello scontro pragmatico tra radicali e moderati (nel segno della continuità), perdendo il discorso e l'ideologia che ne aveva rappresentato le origini.

Per una definizione storica dell'aranismo
all'interno del *Partido Nacionalista Vasco* (1903-36)

Come riconosce lo storico José Luis de la Granja, il *Partido Nacionalista Vasco* degli anni trenta assomigliava a un «conglomerado ideológico» capace di comprendere le più diverse posizioni teoriche, dal vecchio integrismo alle nuove istanze aperturiste in senso liberale e democratico cristiano (de la Granja J. L., 2002: p. 155). In questo senso, il PNV del primo quarto di secolo può difficilmente essere considerato come un partito nazionalcattolico, sebbene il nazionalcattolicesimo fosse l'ideologia originaria e appartenesse all'influente corrente integrista di Luis Arana. A partire dalla Repubblica il pragmatismo di una nuova generazione e la graduale associazione tra nazionalcattolicesimo ed *españolismo*, farà uscire il partito dall'immobilismo ideologico dei veterani di *Euzkeldun Batzokija* e da quello che impropriamente verrà definito "aranismo".

La morte di Sabino Arana il 25 novembre 1903 aveva aggravato la storica divisione tra radicali e moderati, lasciando irrisolto un impossibile chiarimento teorico; che segnerà per Santiago de Pablo y Ludger Mees la natura "pendolare" del PNV (successivamente integrata e metabolizzata come strategia cosciente e funzionale del movimento). Inizialmente tuttavia, e fino all'uscita di scena di Luis Arana, la sfida non sarà tra due opposti integrismi (divisi tra regionalismo e separatismo), riguardando piuttosto la fedeltà all'originaria natura confessionale del nazionalismo. Alla scomparsa di Sabino, il partito si trovava diviso tra una presidenza ortodossa, rappresentata da Ángel Zabala (1866-1940), e l'opposizione politica e finanziaria di Ramón de la Sota (1857-1936), che si manifestava attraverso il gruppo editoriale nazionalista di "Euskalduna" (*los fenicios*). La dirigenza vizcaína traeva invece legittimazione dall'aver partecipato alla fondazione del movimento, rientrando dal principio nella ristretta cerchia dei fratelli Arana Goiri.

Nella parabola politica della destra integrista (*bizkaitarra*) si possono riconoscere alcune periodizzazioni fondamentali, che comprendono l'autocratica gestione di Luis Arana (1908-1915), la scissione di *Euzkeldun Batzokija* (1916-1921), l'integrazione dei "veterani" ortodossi nel PNV *Aberriano* (1921-1930), la riunificazione di Vergara nel segno del *Primitivo nacionalismo* (1930-1933) e la graduale emarginazione politica di Luis Arana e del suo *jelismo* nazionalcattolico. Dalla scissione di *Euzkeldun Batzokija* nel 1916 al Congresso di Tolosa nel 1933 saranno invece quattro le principali correnti a contendersi l'egemonia sul nazionalismo; comprendendo l'integrismo di Luis Arana, un centro pragmatico ancorato alle posizioni di Engracio Aranzadi (1873-1937), un minoritario nazionalismo liberale (già emergente all'interno del gruppo di "Euskalduna"), e la tendenza socializzante dei giovani *aberriani*.

Per moderare la tensione interna si propose in un primo tempo la redazione di un comune manifesto programmatico, basato sul riconoscimento governativo di quei diritti storici (*Los Fueros*) che, almeno secondo l'interpretazione *soberanista* di Sabino Arana, avrebbero rappresentato il corpo legislativo e istituzionale dell'indipendenza basca. Il testo, approvato nel 1906 con il titolo *Manifiesto y organización del Partido Nacionalista Vasco* non risolse la strutturale divisione del movimento (sia pure evitandone la scissione), offrendo maggiori margini d'azione elettorale ai moderati e soddisfacendo gli ortodossi nell'affiliazione su base etnica, che richiedeva al sollecitante che almeno uno dei suoi quattro cognomi fosse di provenienza autoctona. Il documento si occupò anche della costituzione dei *Batzoki* come cellule della futura società basca, di politiche in difesa della razza e della «represión de la blasfemia, de la criminalidad, del alcoholismo, del juego, de la prostitución, de espectáculos públicos inmorales y antivascos»²².

Successivamente, il ritorno politico di Luis Arana e la sua elezione nel 1908 alla presidenza del partito sancì la vittoria del nazionalismo integrista, rinforzato dalla rifondazione di *Euzkeldun Batzokija* come partito nel partito al servizio di Luis Arana e dei veterani del movimento.

La scissione promossa da Francisco de Ulacia (1863-1936) anticipò un progressivo scollamento tra i quadri intermedi e la presidenza, giudicata conservatrice, autoritaria e strategicamente impreparata alle esigenze del partito. La Prima Guerra Mondiale mostrò il diverso approccio internazionale di Engracio Aranzadi (direttore della rivista *Euzkadi* e sostenitore della causa alleata) da quella di Luis Arana, vicino idealmente all'autoritarismo prussiano. Alle discrepanze strategiche e teoriche dei due dirigenti nazionalisti si sommarono, verso la fine del 1915, il forte debito economico, il patto elettorale tra Luis Arana e i datisti e la lotta per il controllo di *Euzkadi*. La conseguente scissione di Luis Arana e del gruppo veterano associato in *Euskeldun Batzokija*, rappresenterà un fondamentale passaggio nel superamento dell'integrista *jelista*, favorendo il pragmatismo elettorale della *Comunión Nacionalista Vasca*.

A partire da tale frattura nelle posizioni di Aranzadi l'immaginazione della razza basca come “*nacionalidad perfecta*” prese il sopravvento sulla precedente vocazione etno-religiosa. Piuttosto che perseguire la retorica *jelista*, il discorso si centrava sul wilsoniano principio di nazionalità.

La doctrina nacionalista, de interés universal, desde que estalló la Gran Guerra en que el mundo se deshace, fue para nosotros los patriotas vascos, el tema, único en lo puramente humano, que absorbió cuanto éramos, desde el día primero de nuestra vida pública. (Aranzadi E., 1918: p. 8)

Naturalmente, il sostegno alla causa alleata non comportava l'accettazione *tout court* del pluralismo liberale e Aranzadi rimase legato a una concezione uniforme e organica della rappresentanza, dal *caserío* allo Stato. In particolare la nazione andava intesa come «toda

²² Cfr. «Manifiesto y Organización del Partido Nacionalista Vasco» (1906), FSA., Pnv_Nac_Ebb, K. 00317, C. 5.

agrupación de familias de una raza, que viven en territorio propio, mostrando su personalidad étnica, con la singularidad de su idioma y la singularidad de su gobierno o instituciones» (*Ibidem*, p. 29). La nazione era comunque compresa anche come fatto linguistico e culturale, indipendentemente dalle diverse elucubrazioni genealogiche o mitiche riguardanti le origini. Lo studio antropologico dei baschi come *Raza isla* (con riferimento all'impostazione di Élisée Reclus), non comportava nessun valore aggiunto sul piano morale, limitandosi a provare (sul piano etnico e filologico) l'esistenza di una nazione basca.

Nada nos preocupa que vinieran del Asia Menor, o del África, o del Norte de Europa, o de la América por la Atlántida. ¿Por qué reñir por esas inocentadas? Todo lo aceptamos a beneficio de inventario. Nos importa probar, que somos. No, lo que fuimos. Nos importa atestiguar que existimos como colectividad nacional; no que venimos por línea de varón de Sem o de Jafet, o que llegamos aquí por el Norte o por el Sur. (*Ibidem*)

Si ribadiva, sottolineandone il carattere democratico, l'antica uguaglianza universale dei baschi, associata all'arcadica visione del *caserío*. I baschi, per Aranzadi, furono ugualmente nobili e su tale nobiltà si sarebbe fondata la democrazia basca. Nel caso di Guipúzcoa, terra natale di Aranzadi, «los guipuzkoanos, todos, se encontraban capacitados para presidir un municipio o presidir el Congreso guipuzkoano, abandonando, como sucedió, no pocas veces, la azada o lezna que recogían al siguiente día» (*Ibidem*, p. 47). In generale «se exigía, para elegir o ser elegido, la condición de hijosdalgo, pero la hidalguía o nobleza de sangre se acreditaba, cuando se imponía la prueba, por la oriundez guipuzkoana o bizkaina» (*Ibidem*). Citando l'opera di Sabino Arana e la *ley natural* della Chiesa, Aranzadi osservava come l'amore per la terra dei padri rientrasse tra i doveri cristiani, con l'eccezione significativa del popolo ebraico che, in quanto deicida, si poneva fuori dalla *ley natural* del patriottismo.

Negli stessi anni Jesús de Sarría, direttore della rivista culturale *Hermes* (1917-1922), riformulò il nazionalismo su basi più laiche, promuovendo una corrente nazionalista minoritaria (sebbene influente sul piano sociale ed economico). Tra le sue opere più significative meritano di essere citate *Ideología del nacionalismo vasco* (1918), lo scritto riformista e di apertura a sinistra *Oligarcas y ciudadanos* (1919) e *Patria Vasca* (1920).

Per Sarría la nazione nasceva dall'insieme dei suoi elementi sostanziali (razza, lingua e tradizioni storiche), rimanendo in ogni caso vincolata a una scelta collettiva e individuale. L'opera di Sabino Arana non andava compresa in un senso dogmatico, essendo l'espressione casuale e subcosciente di una sepolta nazionalità. In generale non sarebbe stato conveniente rompere il legame sentimentale con lo Stato spagnolo, sia pure ridiscutendo l'associazione Spagna-Castiglia in direzione di una federazione di libere nazionalità (inclusiva del Portogallo). In questo senso, superando l'antico etnicismo escludente, si riconosceva che «Euzkadi, Castilla, Cataluña, Galicia y otros pedazos de tierra ibérica son nacionalidades ya resucitadas o en vías de resurrección» (de Sarría J., 1918: p. 102). In qualche modo Sarría si faceva portavoce di uno spirito "rigenerazionista" condividendo l'analisi di Ortega y Gasset sui mali della nazionalità spagnola, da rinviare

attraverso i nazionalismi periferici²³. Per Sarría la restaurazione della libertà basca era in primo luogo restaurazione della democrazia, adattata al moderno costituzionalismo e alla vocazione industriale e commerciale delle province basche. In *Patria Vasca* si ricordava come l'autonomia di Euzkadi dipendesse unicamente dalla sua volontà collettiva, piuttosto che dalla purezza etnica o religiosa²⁴.

Proveniente dal gruppo di “Euskalduna” e collaboratore di *Hermes*, anche Eduardo Landeta (1862-1957) appoggiò l'evoluzione liberale del nazionalismo, arrivando a domandare ai dirigenti ortodossi fino a quando «van a conservar insepulto el cadáver y las practicas de Sabino Arana y Goiri?» (de Landeta E., 1923: p. 11). In questo senso si ridiscuteva il principio sovranitario dei *Fueros*, che continuava a essere uno dei collanti del programma nazionalista, sottolineando la graduale e volontaria perdita d'indipendenza dei baschi (e la commistione etno-linguistica tra baschi e castigliani). In generale si trattava, per Landeta, di portare a compimento un processo di modernizzazione del Partito nazionalista, che riconosceva nell'elemento volontarista la base preminente della nazionalità.

Il movimento nazionalista fu un'espressione concreta, anche prima della proclamazione della Repubblica, della socializzazione politica della società basca e della sua vitalità politica e teorica. Procedere verso una definizione sostanzialmente unitaria del movimento *euskaldun*, che consideri solo alcune differenze strategiche, lasciando inalterata una generica concettualizzazione dell'aranismo, non aiuta a spiegare la complessità del fenomeno nazionalista basco.

Il nazionalismo, per gli ortodossi integristi, non poteva essere un paravento entro cui nascondere teorie liberali o anti-cristiane, ma il fondamento unitario entro cui educare una nuova generazione. Come un buon padre il «Partido Nacionalista Vasco, que aspira a la felicidad de la Patria Euzkadi en la felicidad de sus hijos, tiene que orientar a estos en las doctrinas de Cristo, sin las cuales no hay salvación posible» (de Jemein y Lambári C., 1930: p. 14). In questo senso l'appello del cardinal Mercier ai belgi invasi dai tedeschi, nel quale la difesa del cattolicesimo si integra a quella patria, costituiva, per Jemein, il miglior esempio di come la questione nazionale dovesse essere affrontata in ambito cattolico.

L'aranismo, inteso come variante periferica del nazionalcattolicesimo spagnolo, sopravvivrà grazie all'azione politica di Luis Arana fino al congresso di Tolosa nel 1933, condizionando il partito anche negli anni successivi (sia pure nel quadro di un suo graduale superamento). Lo studio della corrente aranista come espressione della destra del partito, in rapporto comparato al mondo integrista spagnolo (di cui era espressione), aiuterà a chiarire le dinamiche interne di un partito “eterogeneo” e frammentato, proponendo una

²³ «Los males de que sufre el Estado español son una enfermedad orgánica, una derivación de la falsa concepción que le dio origen. El mismo Ortega Gasset, glorioso castellano, ha reconocido en lo fundamental esta tesis. La ha envuelto en ropaje castellano, pero la ha expuesto, en el fondo, casi tan brutalmente como la manifiesta nuestro nacionalismo. Ha reconocido que faltando una emoción nacional – se refiere a la emoción nacional de España suponiéndola nación – hay que recurrir para salvar al estado español a la emoción de los pueblos que lo constituyen» (de Sarría J., 1918: pp. 118-119).

²⁴ «Concluyeron ya, felizmente, las luchas religiosas, y en ningún pueblo civilizado se presentaron conflictos serios por cuestiones de conciencia. Los hombres han comprendido, al fin, la inutilidad de esas batallas» (de Sarría J., 1920: p. 108).

normalizzazione della questione basca e della frattura nazionalista nel quadro del più generale “labirinto” spagnolo ed europeo.

Conclusioni

Nel presente articolo l'ideologia aranista è stata riconosciuta come una forma di nazionalcattolicesimo regionale; tale proposta, che prende spunto da alcune recenti suggestioni storiografiche, aiuta a chiarire l'impostazione teorica del PNV dalle origini fino alla Guerra civile.

Nel testo si descrive lo stato degli studi riguardante il nazionalismo e la definizione bibliografica del concetto di aranismo. Nella seconda e nella terza parte del saggio l'opera dei fratelli Arana è stata trattata in chiave comparata con il pensiero nazionalcattolico (come fu inteso dalla storiografia) e con le altre correnti che gradualmente conquistarono l'egemonia nel PNV.

In questo senso, a partire dalla Prima Guerra Mondiale, nell'aranismo si è individuata l'ideologia della destra del partito, guidata da Luis Arana come continuatore e censore del lavoro del fratello, coerentemente con un'impostazione ancora integrata al mondo tradizionalista e integrista. Le similitudini tra le due culture possono essere facilmente dimostrate sul piano documentario e sono particolarmente visibili nel loro approccio etnico e religioso, che unificava il concetto di patria al cattolicesimo controriformista. L'ortodossia si poteva definire nella relazione con l'“altro” eterodosso, biologicamente appartenente a razze immorali o indirettamente riconducibile a esse (la trasposizione del tradizionale antisemitismo sui “*maketos*” o sulle forze di sinistra). Diversamente, la bibliografia specializzata preferì considerare la differenza rappresentata dall'aranismo (alternativamente inteso come religione politica, come nazionalismo etnico, o come espressione dell'etno-religiosità basca); posizione che probabilmente non aiutò a chiarire i termini della questione. In qualche caso le differenze teoriche e strategiche del partito furono minimizzate, rendendo generica e quasi impercettibile l'ideologia del nazionalismo originario e non fornendo convincenti spiegazioni rispetto al suo superamento.

In questo senso risulta fondamentale riflettere sul nazionalismo delle origini, sulle relazioni di forza del partito prima e dopo la Prima Guerra Mondiale, quando emerse un sentimento identitario meno basato sulla religione e sui vincoli di sangue e in qualche caso già aperto a un'interpretazione aconfessionale del nazionalismo. Il PNV degli anni trenta fu, di fatto, un partito eterogeneo sul piano sociale e teorico. La strutturale divisione del partito tra ortodossi e riformisti generò una forte tensione interna e in nessun caso risultò funzionale a una precisa strategia politica (tra indipendentismo e autonomismo). La corrente diretta da Luis Arana non poté concepire una gestione condivisa dell'organizzazione, specialmente con correnti estranee alle tradizioni del nazionalismo originario.

L'integrazione tra frazioni distinte, sul piano sociale e delle finalità politiche, fu determinata da una ripartizione del potere piuttosto accidentale (capace di generare una poli-

tica di carattere democristiano, in un quadro simbolico ancora ancorato nella memoria sabiniana). Nel momento in cui gli ortodossi persero l'egemonia politica del partito (dal congresso di Tolosa del 1933), si convertirono nei guardiani della memoria e dell'ortodossia sabiniana. Furono i membri della corrente ortodossa a scrivere le prime opere storiche sul nazionalismo, raccogliendo e catalogando i documenti dispersi dalla diaspora politica nazionalista all'interno degli archivi di *Sabindiar-Batzza* (l'istituto di studi sabiniani fondato nel 1950).

La meticolosa ricostruzione della memoria da parte degli ortodossi non risulta sorprendente in un partito che aveva già cominciato un processo di sacralizzazione politica, sfruttando e metabolizzando le leggende sulle origini basche e promuovendo la celebrazione collettiva più importante del nazionalismo, l'*Aberrri Eguna* (il giorno di risurrezione della patria). Fu tale influenza a convertire il Partito Nazionalista in un caso curioso e peculiare, nel contesto politico cattolico-democratico. L'indefinitezza concettuale della sua ideologia, in relazione con la politica spagnola (dell'interno e dell'esilio), limitò il campo interpretativo della storiografia universitaria e della consistente letteratura storica.

È importante osservare come una diffusione dell'approccio comparativo, tanto nella realtà politica spagnola (comprendendo il mondo conservatore, nazionalista *españolista*, e l'insieme dei nazionalismi "periferici") quanto di quella internazionale (a partire dalla risorgenza nazionalista del primo dopoguerra) supporterebbe un avanzamento significativo nella comprensione e definizione della materia²⁵. In questo senso, contribuirebbe a semplificare una tematica che per motivi legati all'attualità politica, non fu estranea a interpretazioni "paradigmatiche", soprattutto quando considerate funzionali alla conservazione di specifici interessi economici e sociali.

Riferimenti bibliografici

- Álvarez Bolado A. (1976), *El experimento del nacionalcatolicismo, 1939-1975*, Cuadernos para el Diálogo, Madrid.
- Arana Goiri L. (1932), *Formulario de los principios esenciales o básicos del primitivo nacionalismo vasco contenidos en el lema Jaun-Goikua eta Lagi-Zarra*, Grijelmo, Abando-Bilbao.
- Arana Goiri S. (1978a), «Ciudadanía Bizkaina», in Arana Goiri S., *Obras Escogidas: antología política*, L. Haranburu, San Sebastián.
- Arana Goiri S. (1978b), «Efectos de la invasión», in Arana Goiri S., *Obras Escogidas: antología política*, L. Haranburu, San Sebastián.
- Arana Goiri S. (1978c), «La pureza de raza», in Arana Goiri S., *Obras Escogidas: antología política*, L. Haranburu, San Sebastián.
- Arana Goiri S. (1978d), «Nuestros moros», in Arana Goiri S., *Obras Escogidas: antología política*, L. Haranburu, San Sebastián.

²⁵ A questo proposito va menzionato il lavoro di ricerca di Xosé Manuel Núñez Seixas (1993, 1998, 1999, 2001, 2006, 2010, 2010a, 2011).

- Arana Goiri S. (1980), *Obras Completas de Sabino Arana*, Sendoa, Donostia [1ª ed. 1965].
- Aranzadi E. (1918), *La nación vasca*, Pizkundia, Bilbao.
- Aranzadi J. (2000), *Milenarismo vasco: edad de oro, etnia y nativismo*, Taurus, Madrid [1ª ed. 1982].
- Aranzadi J. (2001), *El escudo de Arquíloco: sobre mesías, mártires y terroristas*, A. Machado Libros, Boadilla del Monte (Madrid).
- Aranzadi E. (2010), *Ereintza: siembra del nacionalismo vasco*, Maxtor, Valladolid [1ª ed. 1935].
- Azcona J. (1984), *Etnia y nacionalismo vasco: una aproximación desde la antropología*, Anthropos, Barcelona.
- Azurmendi M. (1998), *La berida patriótica: la cultura del nacionalismo vasco*, Taurus, Madrid.
- Azurmendi M., (2000), *Y se limpie aquella tierra: limpieza étnica y de sangre en el País Vasco, siglos XVI-XVIII*, Taurus, Madrid.
- de Balparda G. (1918), *Errores del nacionalismo vasco, colección de artículos y conferencias*, Imp. De Juan Pueyo, Madrid.
- de Basaldúa P. (1977), *El libertador vasco. Sabino de Arana Goiri. Biografía histórica*, Geu, Bilbao [1ª ed. 1953].
- Botti A. (1992), *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova (1881-1975)*, Franco Angeli, Milano.
- Botti A. (2005), «Algo más sobre el nacionalcatolicismo», in De la Cueva Merino J. – López Villaverde A. L. (eds.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Universidad de Castilla y La Mancha, Cuenca.
- Botti A. (2008), *Cielo y dinero: el nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Alianza Editorial, Madrid [1ª ed. 1992].
- Botti A. (ed.) (2011), *Clero e guerre spagnole in età contemporanea (1808-1939)*, Rubbettino, Soveria Mannelli.
- Campión A. (1906), *Nacionalismo, fuerismo y separatismo*, E. López, Tolosa.
- Campión A. (1908), *Conferencia acerca del nacionalismo dada por don Arturo Campión en Gernika el día 19 de Abril 1908*, Antonio de Egurrola, Gernika.
- Caro Baroja J. (1971), *Los vascos: etnología*, Istmo, Madrid [1ª ed. 1949].
- Caro Baroja J. (1977), *Los pueblos del norte*, Txertoa, San Sebastián [1ª ed. 1943].
- Caro Baroja J. (1986), *El laberinto vasco*, Sarpe, Madrid [1ª ed. 1984].
- Caro Baroja J. (1991), *Las falsificaciones de la historia: (en relación con la de España)*, Círculo de Lectores, Barcelona.
- Caro Baroja J. (2002), *Los vascos y la historia a través de Garibay*, Caro Raggio, Madrid [1ª ed. 1972].
- Caro Baroja J. (2004), *El mito del carácter nacional*, Caro Raggio, Madrid [1ª ed. 1970].
- Casquete J. (2009), *En el nombre de Euskal Herria*, Tecnos, Madrid.
- Corcuera Atienza J. (2001), *La patria de los vascos: Orígenes, ideología y organización del nacionalismo vasco (1876-1903)*, Taurus, Madrid [1ª ed. 1979].
- Cuenca Toribio J. M. (2008), *Nacionalismo, franquismo y nacionalcatolicismo*, Actas, San Sebastián de los Reyes (Madrid).
- Díaz-Salazar R. (1981), *Iglesia, dictadura, democracia (1953-1979)*, Ediciones Hoac, Madrid.

- Díaz-Salazar R. (2007), *El factor católico en la política española. Del nacionalcatolicismo al laicismo*, PPC-Editorial, Boadilla del Monte (Madrid).
- de Eleizalde Breñosa L. (1911), *Raza, lengua y nación vasca: (A propósito de unos artículos publicados en el Debate de Madrid, por el Señor Don Fernando de Antón del Olmet, bajo el título El nacionalismo vasco y los orígenes de la raza vascongada)*, Imp., Lit. y enc. de Eléxpuro Hermanos, Bilbao.
- Elizondo M. (1981), *Sabino Arana, padre de las nacionalidades: correspondencia inédita de los hermanos Arana-Goiri*, La Gran Enciclopedia Vasca, Bilbao.
- Elorza A. (1995), *Los integrismos*, Historia 16, Madrid.
- Elorza A. (1996), *La religione politica: i fondamentalismi*, Editori Riuniti, Roma.
- Elorza A. (2001), *Un pueblo escogido: génesis, definición y desarrollo del nacionalismo vasco*, Crítica, Barcelona [1ª ed. 1978].
- Elorza A. (2005), *Tras la huella de Sabino Arana: los orígenes totalitarios del nacionalismo vasco*, Temas de Hoy, Madrid.
- Escudero M. (1978), *Euskadi: dos comunidades*, L. Haramburu Editor, San Sebastián.
- Fusi J. P. (1984), *El País Vasco: pluralidad y nacionalidad*, Alianza Editorial, Madrid.
- Fusi J. P. – García de Cortázar F. (1988), *Política, nacionalidad e iglesia en el País Vasco*, Txertoa, San Sebastián.
- García de Cortázar F. – Azcona J. M. (1991), *El nacionalismo vasco*, Historia 16, Madrid.
- García de Cortázar F. – Azcona J. M. (2005), *El nacionalismo vasco*, Alba Libros, Madrid.
- García Escudero J. M. (1976), *El escándalo del cristianismo*, Desclee de Bouver, Bilbao.
- García Venero M. (1968), *Historia del nacionalismo vasco*, Editora Nacional, Madrid [1ª ed. 1945].
- Gaztelu J. (1915), «Introducción», in Salaverría Ipenza M., *Los vascos y sus fueros*, Martín Mena, San Sebastián.
- Gentile E. (1990), «Fascism as Political Religion», *Journal of Contemporary History*, Vol. 25, n. 2/3, pp. 229-251.
- Gentile E. – Mallett R. (2000), «The Sacralisation of Politics: Definitions, Interpretations and Reflections on the Question of Secular Religion and Totalitarianism», *Totalitarian Movements and Political Religions*, n. 1, pp. 18-55.
- Gentile E. – Staunton G. (2006), *Politics as Religion*, Princeton University Press, Princeton.
- Gomá y Tomás I. (1935), *Antilaicismo*, Edit. Católica Toledana, Toledo.
- Gomá y Tomás I. (1939), *Catolicismo y patria*, Aramburu, Pamplona.
- de la Granja Sainz J. L. (2000), *El nacionalismo vasco (1876-1975)*, Arco Libros, Madrid.
- de la Granja Sainz J. L. (2002), *El nacionalismo vasco: un siglo de historia*, Tecnos, Madrid [1ª ed. 1995].
- de la Granja Sainz J. L. (2003), *El siglo de Euskadi: el nacionalismo vasco en la España del siglo XX*, Tecnos, Madrid.
- de la Granja Sainz J. L. (2009), *El nacionalismo vasco: claves de su historia*, Anaya, Madrid.
- Hermet G. (1986), *Los católicos en la España franquista*, Siglo XXI, Madrid.

- Hobsbawm E. – Ranger T. (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- de Ibero E. (1906), *Ami Vasco*, E. Arteche, Bilbao.
- Juaristi J. (1994), «Identidad en la intemperie», in Aranzadi J. - Juaristi J. - Unzueta P. (eds.), *Auto de terminación: (raza, nación y violencia en el País Vasco)*, El País, Aguilar, Madrid.
- Juaristi J. (1998), *El linaje de Aitor: la invención de la tradición vasca*, Taurus, Madrid [1ª ed. 1987].
- Juaristi J. (1999), *El chimbo expiatorio: (la invención de la tradición bilbaína, 1876-1939)*, Espasa-Calpe, Madrid [1ª ed. 1994].
- Juaristi J. (2000), *El bosque originario: genealogías míticas de los pueblos de Europa*, Toro, Madrid.
- de Jemein y Lambári C. (1930), *Sólo JEL basta: Folleto de divulgación nacionalista*, Verdes Achirica, Bilbao.
- de Jemein y Lambári C. (1977), *Biografía de Arana Goiri'tar Sabin e historia gráfica del nacionalismo*, Editorial Geu, Bilbao [1ª ed. 1935].
- de Landeta E. (1923), *Los Errores del nacionalismo vasco y sus remedios: conferencia leída en los salones del Centro Vasco por Eduardo de Landeta Aburto el día 5 de mayo de 1923*, Imprenta y librería de J. Santos, Bilbao.
- Larronde J.-C. (1977), *El nacionalismo vasco: su origen y su ideología en la obra de Sabino Arana-Goiri*, San Sebastián, Txertoa.
- Menéndez y Pelayo M. (1963), *Historia de los heterodoxos españoles*, Aldus, Santander.
- Morodo R. (1985), *Los orígenes ideológicos del franquismo: Acción española*, Alianza Editorial, Madrid.
- Núñez Seixas X. M. (1993), *El problema de las nacionalidades en la Europa de entreguerra: el Congreso de Nacionalidades Europeas (1925-1938)*, ETD Micropublicaciones, Barcelona.
- Núñez Seixas X. M. (1998), *Movimientos nacionalistas en Europa, siglo XX*, Síntesis, Madrid.
- Núñez Seixas X. M. (1999), *Los nacionalismos en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Hipótesis, Barcelona.
- Núñez Seixas X. M. (2001), *Entre Ginebra y Berlín: la cuestión de las minorías nacionales y la política internacional en Europa (1914-1939)*, Akal, Tres Cantos (Madrid).
- Núñez Seixas X. M. (2006), *¡Fuera el invasor!: nacionalismos y movilización política durante la Guerra Civil española (1936-1939)*, Marcial Pons Historia, Madrid.
- Núñez Seixas X. M. (2010), *Patriotas y demócratas: el discurso nacionalista español después de Franco*, Los Libros de la Catarata, Madrid.
- Núñez Seixas X. M. (2010a), *Internacionalitzant el nacionalisme: el catalanisme polític i la qüestió de les minories nacionals a Europa (1914-1936)*, Publicacions de la Universitat de València, Catarroja (València).
- Núñez Seixas X. M. (2011), *Los heterodoxos de la patria: biografías de nacionalistas atípicos en la España del siglo XX*, Comares, Granada.
- de Olazábal y Ramery J. (1919), *Errores nacionalistas y afirmación vasca: conferencia dada por D. Juan de Olazábal en el Círculo Integrista de San Sebastián conmemorando la festividad de la*

- Inmaculada Concepción el 26 de Diciembre 1918*, Sociedad Española de Papelería, San Sebastián.
- de Pablo S. – Mees L. (2005), *El péndulo patriótico: Historia del Partido Nacionalista Vasco (1895-2005)*, Crítica, Barcelona [1ª ed. 1999].
- Payne S. (1974), *El nacionalismo vasco desde sus orígenes a la ETA*, Barcelona, Dopesa.
- Perez M. (2010), «Il nazionalismo basco nella riflessione storiografica: interpretazioni e costruzioni dell'immaginario identitario», *Spagna contemporanea*, n. 38, pp. 167-188.
- Pradera V. (1917), *Regionalismo y nacionalismo: discurso pronunciado...en el teatro de Bellas Artes de San Sebastián el día 27 de mayo de 1917 en contestación al que pronunció en el mismo lugar el diputado a Cortes D. Francisco Cambo en 15 de abril del mismo año: con antecedentes anotaciones y un estudio sintético de los fueros de Guipúzcoa*, El Correo Español, Madrid.
- Pradera V. (1923), *El Absurdo del nacionalismo vasco*, E. Osteriz y Ca., Pamplona.
- Quiroga Fernández de Soto A. (2006), *Los orígenes del nacionalcatolicismo: José Pemartín y la Dictadura de Primo de Rivera*, Comares, Albolote (Granada).
- Rubio Pobes C. (2003), *La identidad vasca en el siglo XIX: discurso y agentes sociales*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Ruiz Rico J. J. (1977), *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco (1936-1971)*, Tecnos, Madrid.
- Sáez de la Fuente Aldama I. (2002), *El Movimiento de Liberación Nacional Vasco: una religión de sustitución*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- Salaverría Ipenza M. (1915), *Los vascos y sus fueros*, Martín Mena, San Sebastián.
- Sánchez Erauskin J. (1999), *El nacionalcatolicismo en las Vascongadas del primer franquismo (1936-45) como clave del intento legitimador de un régimen*, Universidad del País Vasco, Bilbao.
- San Julián J. (1914), *Nacionalidad, nacionalismo, partido nacionalista*, Serafín Argai, Pamplona.
- de Sarría J. (1918), *Ideología del nacionalismo vasco*, E. Verdes, Bilbao.
- de Sarría J. (1919), *Oligarcas y ciudadanos*, Imp. De Jesús Alvarez, Bilbao.
- de Sarría J. (1920), *Patria vasca*, Editorial Vasca, Bilbao.
- de Sola V. M. (1906), *Clericalismo y separatismo: comentario al folleto titulado "Ami Vasco"*, Muller y Zavaleta, Bilbao.
- Solozábal Echevarría J. J. (1979), *El primer nacionalismo vasco: industrialismo y conciencia nacional*, L. Haramburu, San Sebastián [1ª ed. 1975].
- Sierra Bustamante R. (1941), *Euzkadi: de Sabino Arana a José Antonio Aguirre: notas para la historia del nacionalismo vasco*, Editora Nacional Diana, Madrid.
- Tusell J. (1984), *Franco y los católicos*, Alianza, Madrid.
- Urbina F. (1977), «Formas de vida de la Iglesia en España, 1939-1977», in *Iglesia y sociedad en España*, Editorial Popular, Madrid.
- de Urrutia M. (1954), *Arana-Goiri'tar Sabin en la historia de Euzkadi*, Sabindiar-Batza, Bayona.
- Vázquez de Mella y Fanjul J. (1931-33), *Ideario*, Junta del Homenaje a Mella, Madrid.
- Vázquez de Mella y Fanjul J. (1940), *Predicciones de Vázquez de Mella: antología del verbo de la tradición*, Instituto Editorial Reus, Madrid.

Eric Storm

**L'ETÀ DELL'ORO DEL REGIONALISMO.
LA CULTURA REGIONALISTA
IN FRANCIA, GERMANIA E SPAGNA (1890-1937)¹**

Lo studio del regionalismo è cambiato profondamente nel corso degli ultimi decenni. Influenzati dalle innovazioni radicali portate a termine nello studio del nazionalismo – in cui l'approccio degli anni Ottanta si è spostato dai movimenti e dagli ideologi nazionalisti al processo di formazione delle identità nazionali –, anche coloro che si occupavano di regionalismo hanno iniziato a volgere lo sguardo verso la costruzione dell'identità. Negli anni Novanta, questo nuovo approccio ha generato un'ondata di studi innovatori sul formarsi delle identità regionali in quasi tutti i paesi europei. Questi studi mostravano che, a partire dalla seconda metà dell'Ottocento, le élite regionali presero parte attiva al processo di costruzione nazionale mettendo in risalto il contributo della propria regione alla grandezza nazionale. Verso la fine del secolo, queste élite provinciali cominciarono a soffermarsi maggiormente sull'identità idiosincratica della loro piccola patria. Tuttavia, quest'identità regionale, nella quale era abituale sottolineare l'aspetto folklorico, nella maggioranza dei casi serviva anche a rafforzare il sentimento nazionale².

Altre ricerche hanno evidenziato che, alla fine dell'Ottocento, oltre all'interesse crescente per l'identità regionale da parte delle élite provinciali, sorse anche una vera e propria cultura regionalista³. In tutto il continente si diffuse rapidamente un nuovo interesse per il folklore, i dialetti, i vestiti tipici, le tradizioni locali, i prodotti artigianali, la cucina regionale e gli edifici rurali che contribuì considerevolmente a definire le nuove identità regionali (Thiesse A.-M., 1991; Wörner M., 1999; Guy K. M., 2003; Wright J., 2003; Steber M., 2010). Tuttavia, questo nuovo interesse per l'identità regionale non si tradusse unicamente

¹ Questo articolo si basa sul mio libro *The Culture of Regionalism: Art, Architecture and Regional Exhibitions in France, Germany and Spain, 1890-1939*, Manchester University Press, Manchester, 2010. Una prima versione di questo testo è stata pubblicata nel 2011 con il titolo «La cultura regionalista en España, Francia y Alemania: una perspectiva comparada (1890-1937)» (*Ayer*, n. 82, pp. 161-185). Le ricerche per l'articolo sono state rese possibili dal sostegno dell'Organizzazione Olandese per le Ricerche Scientifiche (NWO). Traduzione dal castigliano di Francesca Zantedeschi.

Data di ricezione dell'articolo: 23-IX-2013 / Data di accettazione dell'articolo: 15-X-2013

² Tra gli studi pionieristici, si segnala: Sahlins P. (1989); Applegate C. (1990); Ford C. (1993); Confino A. (1997); Stauter-Halsted K. (2001); King J. (2002); Fischer C. J. (2010).

³ Siccome non ci fu un gruppo coerente con un manifesto fondatore che desse un nome generalmente accettato a questa corrente culturale, esiste una grande diversità di termini – come, per esempio, *Heimatbewegung*, *neo-vernacular architecture*, *littérature du terroir*, *pittura regionalista* – per indicare più o meno lo stesso fenomeno: una moda culturale che era molto rilevante in tutta Europa tra il 1890 e il 1945 e che si ispirava alla cultura popolare delle campagne e che qui definiamo cultura regionalista.

nella definizione e celebrazione del patrimonio rurale e folklorico, dato che in molti casi le élite di città periferiche preferirono sottolineare gli aspetti moderni della loro identità collettiva (Jenkins J., 2003; Umbach M., 2009; White W. – Zimmer O., 2011).

Questo cambiamento di rotta è chiaramente visibile nella storiografia spagnola sul regionalismo. Mentre tradizionalmente si prestava attenzione alla nascita dei movimenti regionali (o nazionali) in Catalogna, nel Paese Basco o in Galizia, ultimamente, la pubblicazione di alcuni studi sulla creazione di altre identità regionali ha reso manifesto che Catalogna e Paese Basco non erano casi unici⁴. Un'altra conseguenza del nuovo interesse per le questioni di identità collettiva è che i fattori culturali sono rilevanti tanto quanto i fattori politici e che, in fondo, l'ambito politico non può essere disgiunto dalla sfera culturale, che di solito era analizzata separatamente. Negli ultimi anni, il nuovo approccio storiografico si è fatto sentire anche nello studio della cultura regionalista, che in Spagna era forse più rilevante che in altri paesi (Mainer J. C., 2004; Archilés F., 2006a; Archilés F., 2006b).

Ciò nonostante, il quadro di riferimento di queste ricerche continua a essere lo statonazione, ragion per cui lo sviluppo del regionalismo⁵ e il decollo della cultura regionalista continuano a essere spiegati a partire da un contesto nazionale. In generale, si ritiene che la comparsa del regionalismo sia stata determinata dall'erosione delle strutture tradizionali della società provinciale durante il processo di modernizzazione socio-economica e dalla conseguente democratizzazione della vita pubblica locale. Alon Confino, per esempio, sostiene che le identità tradizionali della società rurale cambiarono profondamente a causa della comparsa dell'economia di mercato e dello sviluppo dell'educazione, dei trasporti e della comunicazione. Inoltre, l'emancipazione delle classi medie, del proletariato e dei contadini, che pose fine al dominio dei notabili locali, pose anche il problema della necessità di sviluppare una nuova coscienza collettiva (Confino A., 1997: p. 98). Tuttavia, questa modernizzazione non avvenne simultaneamente in tutti i paesi o in tutte le regioni. Inoltre, quasi tutti gli autori mettono l'accento su un qualche avvenimento drammatico come punto di svolta. Secondo Anne-Marie Thiesse, per esempio, in Francia era inevitabile non riconsiderare la propria identità collettiva dopo la sconfitta del 1870. Lo stesso discorso vale anche per l'Austria dopo la sconfitta subita contro la Prussia nel 1866, e la Spagna dopo il disastro del 1898. La Germania non subì alcuna sconfitta in questo periodo, ma l'unificazione del paese può essere considerata un momento chiave simile. Celia Applegate, per esempio, afferma che per la «nazione incompleta del 1871, le tradizioni inventate dello *Heimat* colmarono il divario tra aspirazione nazionale e realtà provinciale» (Thiesse A.-M., 1991: pp. 12-13 e 240-243; Applegate C., 1990: p. 13).

Tuttavia, questi studi innovatori hanno mostrato anche che il processo di creazione delle identità nazionali si sviluppò quasi sincronicamente e in maniera molto simile in tutta

⁴ Studi pionieristici sono stati: Fradera J. M. (1992); Suárez-Cortina M. (1994); Núñez Seixas X. M. (2001); Archilés F. – Martí M. (2001); Forcadell Álvarez C. – Romeo Mateo M. C. (2006).

⁵ Con questo termine intendiamo designare il movimento che si propose di studiare, costruire e rafforzare l'identità regionale. Il regionalismo poteva essere limitato all'ambito culturale (regionalismo culturale) o tradursi in rivendicazioni politiche, per esempio la richiesta di un maggior grado di autonomia regionale (regionalismo politico).

Europa, quindi non è possibile spiegarle facendo riferimento unicamente al contesto nazionale. Non sorprende che ultimamente gli storici abbiano iniziato a riconoscere che la creazione d'identità sub-statali fu parte di un processo transnazionale (Applegate C., 1999; Storm E., 2003; Núñez Seixas X. M., 2006; Augusteijn J. – Storm E., 2012). Ora, la domanda fondamentale è: quali furono le principali cause transnazionali che spiegano la nascita del regionalismo e il suo successivo sviluppo?

Per gettare più luce sulle cause e sul significato del regionalismo nella sua prima età dell'oro analizzeremo da una prospettiva comparata la nascita e lo sviluppo della cultura regionalista tra il 1890 e il 1937 in tre paesi europei: Spagna, Francia e Germania. Abbiamo scelto Francia e Germania perché erano i due centri culturali del continente europeo più importanti dell'epoca. Tuttavia, la posizione delle regioni all'interno dello stato e il carattere del nazionalismo nei due casi sembrano quasi opposti. Questi due paesi sono considerati rispettivamente come modelli di nazionalismo politico e di nazionalismo culturale. In più, la Francia era uno stato antico con una lunga storia di centralismo politico, mentre l'Impero tedesco si formò solo nel 1871 e le regioni tedesche godevano ancora di una considerevole autonomia. La Spagna sembra un'aggiunta interessante perché era un paese centralizzato come la Francia, ma verso il 1900 sorsero vari movimenti regionalisti che rivendicavano autonomia politica.

Per iniziare, riassumeremo brevemente in che modo la cultura regionalista fece la sua comparsa a partire dal 1890. Nell'impossibilità di analizzare la cultura regionalista sotto tutti i suoi aspetti, seguiremo in maniera comparativa l'evoluzione di due dei suoi rami più visibili e influenti: la pittura e l'architettura. Quando, un paio di decenni più tardi, il regionalismo divenne soprattutto un movimento di rinnovamento culturale, le autorità comunali, provinciali e statali iniziarono anch'esse a utilizzare il nuovo linguaggio regionalista. Quest'appropriazione del regionalismo da parte delle autorità è il tema dell'ultima parte, dedicata alle esposizioni internazionali.

La nascita del regionalismo

Verso la fine dell'Ottocento, l'interesse per la regione non era qualcosa di nuovo. Dalla metà del secolo, piccoli gruppi di notabili studiavano particolari storici, archeologici e geografici della propria località o regione. Tuttavia, ciò che interessava loro era soprattutto il contributo della propria regione alla grandezza nazionale. I risultati di questi studi eruditi venivano di solito presentati a un pubblico limitato di membri di società scientifiche o alle élite locali (Gerson S., 2003; Kunz G., 2000; Brinkmann S., 2005). Ci si può chiedere se il termine "regionalista" sia appropriato per definire l'attività di questi eruditi, dal momento che non erano interessati a studiare l'identità idiosincratica che distingueva la loro regione dal resto della nazione, quanto piuttosto a mettere in luce gli elementi che la rendevano una parte insostituibile dell'insieme.

Nell'ultimo decennio dell'Ottocento questa situazione iniziò a cambiare quando una nuova generazione di eruditi delle élite locali, volendo coinvolgere un pubblico più ampio, cercò altre forme di socialità e di espressione. Vennero quindi fondate nuove associazioni, in cui si svolgevano essenzialmente attività ricreative, volte a mobilitare le classi medie e basse. Invece di organizzare conferenze e banchetti e di pubblicare studi eruditi, queste nuove associazioni organizzavano escursioni, festival e aprivano musei locali. Utilizzavano i dialetti o le lingue regionali più di prima, non solo come oggetto di studio, ma anche come strumento di divulgazione. Nel frattempo, la loro attenzione si spostava da un passato distante, comprensibile solamente alle classi istruite, al patrimonio tangibile che contraddistingueva la regione dal resto del paese. Per questo, si organizzavano escursioni verso paesaggi naturali, luoghi storici, villaggi antichi ed edifici tipici, e si esponevano attrezzi antichi, artigianato locale e vestiti tradizionali (Applegate C., 1990: pp. 60-107; Ditt K., 1990; Marfany J.-Ll., 1996; Thiesse A.-M., 1991). Anche se difendevano l'identità idiosincratca della loro piccola patria, in generale continuavano a rimarcare che la regione era legata in modo organico alla grande patria. Nella maggioranza degli studi recenti, il regionalismo è quindi interpretato come una nuova fase del processo di costruzione nazionale (*nation-building*), dal momento che, in generale, le nuove identità regionali integravano le identità nazionali esistenti. Il regionalismo ampliò enormemente il patrimonio nazionale e in questo modo riuscì a radicare l'identità nazionale nel luogo natio (Applegate C., 1990; Confino A., 1997; Thiesse A.-M., 1991; Núñez Seixas X. M., 2001).

Questo cambiamento era percettibile non solo su scala regionale, ma anche nazionale. Durante la *fin de siècle* si produsse anche una revisione del nazionalismo. Intellettuali influenzati dal nuovo clima d'irrazionalismo come Maurice Barrès, Julius Langbehn e Ángel Ganivet reinterpretarono la teoria dello storico francese Hyppolite Taine che sosteneva che le manifestazioni culturali erano determinate da «razza, ambiente e momento». Mentre per Taine questa teoria serviva per studiare in maniera “scientifica” il passato, questi giovani intellettuali la convertirono in un obbligo morale nel presente. Le espressioni culturali, per avere reale valore, dovevano unirsi in modo organico con il passato nazionale e l'ambiente naturale. In tal modo, questi intellettuali trasformarono un metodo “oggettivo” di studio del passato nell'obbligo soggettivo di creare una cultura veramente nazionale. E poiché attribuivano grande importanza all'influenza della geografia, affermavano anche che le diverse regioni del paese possedevano un carattere proprio. Secondo loro, ogni regione aveva il proprio “spirito” e tutte le regioni insieme costituivano lo spirito nazionale. Influenzati dalla terminologia biologica, allora di moda grazie a Darwin, consideravano la nazione come un corpo e le regioni come i suoi organi. Quando una parte era malata o veniva amputata, l'intero organismo soffriva. La salute dell'insieme poteva essere garantita solo dall'avanzamento di tutte le sue parti; e salute, nel vocabolario del *Volksgeist* (spirito popolare) significava essere fedele alla propria comunità. Barrès, Langbehn e Ganivet, nonostante fossero più inclini al nazionalismo esaltato, affermavano che la nazione avrebbe potuto progredire solo se le differenze regionali fossero state rispettate. In questo modo, il nazionalismo integrale di questi intellettuali, che fece la sua comparsa nello stesso periodo dei

nuovi movimenti regionali, considerava anch'esso la nazione come un'unità nella diversità (Storm E., 2012).

L'interesse per la cultura popolare delle province e il desiderio di creare una nuova cultura veramente nazionale con radici nella geografia locale e nelle tradizioni regionali, sorsero quindi più o meno contemporaneamente nell'ultimo decennio dell'Ottocento, sia su scala nazionale che regionale. Tuttavia, uno studio comparativo tra Spagna, Francia e Germania illustra che le manifestazioni più visibili di questa nuova cultura regionalista avevano legami più stretti con il livello nazionale che con i diversi movimenti regionali.

Pittura

“Pittura regionalista” è una definizione accettata solo in Spagna (Reyero C. – Freixa M., 1999: pp. 464-465; Tusell J., 1999: p. 105). Tuttavia, pittori come Ignacio Zuloaga, Fernando Álvarez de Sotomayor e Manuel Benedito avevano degli equivalenti anche in altri paesi. Intorno al 1900 erano perfino considerati come una corrente coerente. In Francia, per esempio, negli anni Novanta Lucien Simon e Charles Cottet facevano parte della *Bande noire* e anche in un secondo tempo vennero identificati come “pittori di scene bretoni”. In Germania, pittori come Carl Bantzer, Ludwig Dettmann, Otto Heinrich Engel e Fritz Mackensen erano conosciuti come *Heimatkünstler* (artisti del luogo natio), anche se non apprezzavano il richiamo provinciale del termine⁶.

Verso la metà degli anni Novanta del XIX secolo, i pittori regionalisti si presentavano come un movimento rinnovatore, nonostante non avessero pubblicato un manifesto rivoluzionario, né organizzato esposizioni celebri. Nei saloni annuali volevano spiccare con impressionanti quadri di grande formato e dai temi attraenti. In generale, il loro talento innovatore venne riconosciuto. Molti critici pensavano che l'impressionismo – che inizialmente aveva avuto un effetto benefico per aver eliminato le convenzioni stantie della pittura accademica – era degenerato in un esercizio superficiale di virtuosismo, nel quale il tema era diventato irrilevante. Il regionalismo si annunciava come una soluzione a questa situazione. Simon e Cottet riuscirono ad avvalersi delle preziose lezioni dell'impressionismo nelle loro rappresentazioni vivaci delle comunità di pescatori della Bretagna, senza smettere di dipingere scene rievocatrici⁷. Nel 1905, lo scrittore tedesco Karl Eugen Schmidt avrebbe persino terminato il suo libro sull'arte francese dell'Ottocento con un capitolo intitolato “La Bretagna”, nel quale presentò Simon e Cottet come le principali promesse del futuro (Schmidt K. E, 1905: pp. 150-159). Anche l'opera di Zuloaga, che in pochi anni era diventato il pittore regionalista più conosciuto d'Europa, fu considerata innovatrice. Nel 1904, per esempio, fu invitato a esporre i suoi quadri in una sala all'interno di una grande esposizione d'arte

⁶ Si veda anche Storm E. (2009).

⁷ Cfr. Marcel H., «Lucien Simon. Artistes contemporains», *La Revue de l'Art Ancien et Moderne*, Vol. 1, 1903, pp. 123-125 e Mourey G., «Charles Cottet's 'Au Pays de la Mer' and Other Works», *The Studio*, gennaio 1899, p. 240.

contemporanea a Düsseldorf, onore che avrebbe condiviso solamente con il famoso scultore francese Auguste Rodin e con il grande rappresentante della pittura tedesca di quell'epoca, Adolph Menzel (Lafuente Ferrari E., 1990: pp. 83-93).

Dato che per questi critici e pittori il tema era importante, che significato avrebbe dovuto avere? I pittori regionalisti partecipavano all'andamento soggettivista della fine del secolo. Non volevano rappresentare in maniera veritiera la realtà esterna come avevano fatto gli impressionisti, ma interpretare l'essenza delle cose e, in particolare, rivelare il carattere di un popolo o di una regione. Gabriel Mourey per esempio, direttore della rivista *L'Art décoratif*, elogiò *Repas d'adieu* (1898) di Cottet, affermando che in questo quadro, che rappresentava la cena d'addio di una famiglia di pescatori, il pittore rievocava in maniera brillante lo spirito popolare locale:

Come si può condannare il signor Cottet se, quando interpreta nel modo più emozionante possibile un paese come la Bretagna, con tutte le sue tradizioni antiche, i suoi costumi primitivi, il suo misticismo, la sua aria selvaggia e fatale, dovendo evocare lo spirito della terra e dei suoi abitanti, deve scegliere le sue manifestazioni più toccanti, quelle che hanno agito più fortemente sulla sua sensibilità? ⁸

Ugualmente, in Germania, pittori regionalisti come Dettmann sapevano interpretare, secondo i critici, lo spirito della gente e l'anima del paesaggio, mentre Zuloaga dichiarò nel 1912 che nei suoi quadri si proponeva di «sintetizzare l'anima castigliana» e di decifrare la «psicologia di una razza» (Deibel F., 1910: pp. 24-25, 34) ⁹.

Tuttavia, questi pittori non dipingevano scene tipiche della propria regione natale, ma avevano solitamente una netta preferenza per certe regioni: la Bretagna in Francia, la zona costiera in Germania e la Castiglia in Spagna. Queste regioni, nelle quali l'influenza straniera era stata debole e la civilizzazione moderna probabilmente brillava ancora per la sua assenza, erano considerate sia dai pittori sia dai critici d'arte come il cuore della nazione, la parte più autentica del paese, e in questa maniera ebbero la stessa funzione di altre zone primitive, come la Dalecarlia in Svezia, la Puszta in Ungheria e la Carelia in Finlandia. Qui era ancora possibile trovare tracce autentiche della cultura originaria della nazione. E se la nazione doveva rigenerarsi, era in questi luoghi che doveva trovare ispirazione. Per esempio, nel 1913 Zuloaga disse allo scrittore spagnolo Ramiro de Maeztu che la civilizzazione occidentale, che conosceva così bene grazie ai suoi soggiorni a Parigi, non era nulla più che calcoli, numeri e decadenza, mentre nel contesto spagnolo si trovava ancora «forza, passione, razza, vitalità» ¹⁰. Il critico Paul Warncke elogiava con parole simili i quadri poetici di Worpswede, un villaggio a nord di Brema, in cui Mackensen viveva e lavorava:

Soffia come una brezza fresca dal mare; il suo nome [quello del villaggio] ci parla di forza e salute, di gravità tranquilla e di lavoro intenso, ferreo e paziente. Un sentimento patriottico senza precedenti ci sopraffà: l'allegria dell'arte tedesca e del suolo tedesco,

⁸ Mourey G., *op. cit.*, p. 239.

⁹ Zuloaga in una lettera a Juan Pujol citata in Lafuente Ferrari E. (1990: p. 208).

¹⁰ De Maeztu R., «Por la España abrupta», *Heraldo de Madrid*, 29-IX-1913.

l'allegria della bellezza risplendente e variopinta di un semplice paesaggio natio, e l'allegria, l'allegria orgogliosa degli uomini, che con il cuore aperto e gli occhi chiari ti cercavano, trovavano e rivelavano¹¹.

E Léonce Bénédite, direttore del museo di arte contemporanea di Parigi, diceva dei quadri bretoni di Cottet:

Da queste rappresentazioni emana una sorta di significato generale e mitico; eliminano la distanza tra le persone di oggi e i loro antenati lontani e dimostrano che, al di là del tempo, delle religioni, delle civiltà, al di là di tutto ciò che succede, queste razze marittime conservano il proprio carattere anteriore intatto, conservando integralmente la propria unità morale¹².

Le immagini idealizzate delle comunità rurali, nelle quali il lavoro appariva non gravoso, le relazioni tra uomini e donne seguivano ancora i modelli tradizionali e l'uomo viveva in intima relazione sia con il passato che con la natura, si presentavano implicitamente come un'alternativa alla società esistente. In questo modo, specialmente gli operai dell'industria, che seguivano nuove ideologie rivoluzionarie e che sembravano non conoscere né patria né luogo natio, potevano osservare come in alcune regioni del paese si vivesse ancora in buona armonia. Nello stesso tempo, questi quadri potevano essere interpretati anche come una critica al cosmopolitismo delle classi alte. Il messaggio, in fondo, era lo stesso: bisognava radicarsi nel suolo patrio e nelle tradizioni nazionali per non perdersi nel labirinto caotico della vita moderna. Tuttavia, i pittori regionalisti non pensavano che sarebbero stati i contadini e i pescatori a salvare la patria; costoro servivano solo da fonte d'ispirazione per correggere il cammino della nazione. In un mondo inconoscibile solamente il passato nazionale avrebbe potuto servire da bussola. Dovevano essere le nuove élite culturali, provenienti dalla classe media, a indicare il cammino della rigenerazione, dato che non avevano ancora perso il contatto con le tradizioni nazionali, e solo esse avrebbero saputo come adattare la modernità internazionale al carattere della propria nazione¹³.

Architettura

La cultura regionalista fu presente in maniera simile anche nell'architettura. Regionalismo è un termine già accettato per designare una tendenza architettonica in Spagna, e inizia a essere più presente in francese e inglese, ma non ancora in tedesco. In Spagna, l'architettura regionalista era popolare soprattutto in Cantabria, nel Paese Basco e a Siviglia, con Leonardo Rucabado e Aníbal González Álvarez come suoi rappresentanti più conosciuti. Gli architetti regionalisti francesi erano meno noti, dal momento che per la maggioranza era una specialità in più, da applicare soprattutto a case estive. Un'architettura che prendeva le co-

¹¹ Warncke P., «Worpswede», *Zeitschrift für bildende Kunst*, Vol. 11, 1900, p. 147.

¹² Bénédite L., «Charles Cottet», *Art et Décoration*, aprile 1904, p. 112.

¹³ Per esempio, Mourey G., «The Art of M. Lucien Simon», *The Studio*, aprile 1902, pp. 169-170.

struzioni popolari come principale fonte d'ispirazione godeva di maggiore considerazione nell'Impero tedesco, e Herman Muthesius, Richard Riemerschmidt e Fritz Schumacher erano i nomi più famosi (Navascués Palacio P., 1985; Villar Movellán A., 1979; Vigato J.-C., 1994; Loyer F. – Toulhier B., 2001; Canizaro V. B., 2007; Lampugnani V. – Schneider R., 1992; Hofer S., 2005; Lane B. M., 2000).

Le basi teoriche dell'architettura regionalista erano semplici: un edificio doveva adattarsi allo spirito popolare della località, che si era forgiato nei secoli nell'interazione tra la popolazione e la natura circostante. Nella pratica ciò si traduceva nell'utilizzo di materiali, tradizioni e forme locali. Tuttavia, l'architetto non doveva copiare le forme regionali, ma impiegare in maniera creativa i materiali e le tradizioni locali per progettare un edificio moderno in grado di adattarsi perfettamente alle necessità del cliente e all'ambiente circostante. Per esempio, nel 1909 l'architetto francese Louis Sézille lodò gli artigiani e gli artisti del Paese Basco francese per avere perfezionato, nel corso dei secoli, la propria maniera di costruire. Pertanto, lo "stile basco" si era adattato perfettamente alle circostanze geografiche e climatologiche locali: «E in questo modo gli artisti, perfezionando costantemente i metodi locali, hanno raggiunto una maestria che ci sorprende; si tratta di una preziosa lezione e quindi, per eguagliarli, dobbiamo imitarli nella loro maniera di lavorare e studiare»¹⁴.

Il critico tedesco Friedrich Seesselberg formulava in termini simili il compito dell'architetto, distinguendo chiaramente tra le costruzioni popolari del passato e la nuova architettura regionalista: «I contadini, gli abitanti delle città e gli artigiani non si resero conto della particolare bellezza dei loro metodi di costruzione; e nemmeno si chiedevano perché i loro tetti di paglia, le loro trame e facciate sembravano organicamente parte del paesaggio»¹⁵.

Nonostante ciò, in tempi moderni, sebbene si fosse coscienti del fatto che in altre epoche e in altri territori si sviluppavano altri stili, non era possibile costruire in una maniera quasi istintiva.

L'arte comune del passato inizia a essere chiaramente sostituita dappertutto dall'arte dell'iniziativa. Quindi, ciò che la gente prima otteneva senza studiare e di per sé – l'armonia con la natura – ora bisognava tornare a insegnarlo. Adesso bisogna dire alla gente: guarda, bisogna farlo così e così, affinché rimaniate nel contesto del paesaggio!¹⁶

Ed è proprio in questo adattamento dell'"arte dell'iniziativa" al contesto e alle tradizioni locali che consiste il lavoro dell'architetto, di un genio creativo.

Durante il primo decennio del XX secolo – almeno un lustro dopo che i pittori abbracciarono la cultura regionalista –, il regionalismo divenne uno stile ricercato, soprattutto per chalet e case di campagna. Forme, materiali ed elementi tradizionali furono combinati per progettare una casa attraente e organica, con volumi differenti e, in generale, un grande tetto inclinato. Dal 1910 in poi fece la sua comparsa anche un regionalismo più generico

¹⁴ Sézille L., «Une maison en Pays Basque», *La Vie à la Campagne*, 1-IX-1909, p. 153.

¹⁵ Seesselberg F., «Niedersachsenkunst», *Der Baumeister*, maggio 1910, p. 88.

¹⁶ *Ibidem*, p. 94.

che venne adottato soprattutto per città-giardino e alloggi sociali. In questi casi, agli edifici più appariscenti e peculiari di una regione veniva preferito un modello più genericamente regionalista: una casa semplice, rettangolare, con un tetto inclinato con tegole, eventualmente con controfinestre o altri elementi tradizionali e un giardino.

Come la pittura, anche l'architettura regionalista fu un movimento innovatore, soprattutto all'inizio. I suoi protagonisti rifiutarono sia l'architettura storicista e accademica, che consideravano falsa e pomposa, sia l'*Art Nouveau*, che giudicavano esagerata e artificiale. Gli architetti regionalisti cercavano un'arte autentica e attuale, con radici nelle tradizioni locali e in armonia con la natura circostante. Proponevano un'architettura rinnovata, in armonia con i tempi (*Zeitgeist*) e la geografia (*Volksgeist*). Inoltre, l'architettura regionalista contribuì al processo di costruzione delle nazioni, adottando implicitamente fattorie, casolari e granai come parte del patrimonio nazionale.

Ciò era visibile nelle città-giardino, costruite almeno in parte per la classe operaia. L'obiettivo che si voleva raggiungere offrendo agli operai un alloggio dignitoso con un giardino, mascherato da forme rurali e da una natura circostante piacevole, era quello di riavvicinarli al suolo e alla nazione. Si sperava che, grazie all'identificazione con una regione concreta e riconoscibile e con i valori della società rurale, i ceti meno fortunati si sentissero maggiormente in relazione con una nazione astratta e lontana e che si comportassero da cittadini responsabili. Per questo, il critico tedesco Erich Haenel definiva il concetto della città-giardino «un'arma bianca nella lotta per la pace sociale»¹⁷.

Il carattere regionalista di questo tipo di architettura era più marcato in Spagna e in Francia che in Germania. In generale, i riferimenti alla regione nei libri e nelle riviste tedesche di architettura erano confusi. Gli autori facevano riferimento a territori molto grandi, come il Nord della Germania, di media misura, come la Bassa Sassonia, o molto piccolo, come la Bergstrasse in Assia. Spesso le indicazioni erano imprecise, o semplicemente si affermava che la casa si adattava bene alla natura circostante e al paesaggio. Al contrario, in Francia e in Spagna quasi sempre si distinguevano stili regionali chiaramente riconoscibili: bretone, normanno, basco, etc. Ogni regione possedeva un proprio stile, sebbene in generale si prendessero alcuni edifici caratteristici, che spesso esistevano solo in una parte della regione, come modello di ispirazione obbligatorio¹⁸.

Probabilmente una delle cause di queste differenze è dovuta al fatto che in Germania esisteva una minor varietà di climi, di geografia e di materiali da costruzione rispetto a Francia e a Spagna. Tuttavia, sembrano più importanti le ragioni politiche. In Francia e in Spagna le regioni tradizionali erano state sostituite, rispettivamente nel 1790 e nel 1833, da dipartimenti e province di uguali dimensioni e, quindi, non avevano più una funzione politica. Si potrebbe anche affermare che mettere in rilievo l'identità regionale architettonica significava difendere implicitamente la decentralizzazione del sistema politico. In generale, questo era il caso della Francia, mentre in Spagna la questione era un po' più complessa, dal momento che dopo il Disastro del 1898 la cultura regionalista cercava di non venire asso-

¹⁷ Haenel E., «Die Gartenstadt Hellerau», *Dekorative Kunst*, aprile 1911, p. 343.

¹⁸ Si veda, per esempio, Lasserre C. (1986).

ciata alle rivendicazioni politiche dei movimenti regionali della Catalogna e del Paese Basco. In cambio, nell'Impero tedesco, che aveva ancora un sistema politico molto decentralizzato, nessuno voleva ritornare alla *Kleinstaaterei* che vi era prima. Inoltre, la grande maggioranza degli antichi stati tedeschi non possedeva frontiere naturali o culturali. Mettere in luce l'identità della Baviera, per esempio, avrebbe significato alienare sub-regioni con un sentimento d'identità proprio, come la Franconia o il Palatinato.

Un altro fatto sorprendente è che i legami tra l'architettura regionalista e i movimenti regionali erano molto deboli, spesso inesistenti. In generale, gli architetti vivevano in una grande città e costruivano case per membri dell'élite nazionale in zone diverse. Solo in Spagna il mercato della costruzione sembrava essere diviso in zone in maniera più accentuata; Rucabado, per esempio, costruì quasi unicamente nel Paese Basco e in Cantabria, e Gonzalez Álvarez a Siviglia e dintorni.

Ma non solo vi erano pochi legami con la provincia; i movimenti regionali più forti sembravano refrattari al regionalismo architettonico. In Catalogna – dove la pittura regionalista era praticamente inesistente – architetti come Lluís Domènech i Montaner e Josep Puig i Cadafalch giocarono un ruolo fondamentale nel movimento catalano. Tuttavia, preferivano stili moderni e cosmopoliti, come il *modernisme* e il *noucentisme* (pur attribuendo loro un certo gusto catalano), ragione per la quale l'architettura regionalista d'ispirazione rurale non aveva una presenza importante in Catalogna (Castañer E., 2001). Nello stesso modo, negli anni Venti, Maurice Marchal e Olivier Mordrelle, due giovani architetti che militavano nel movimento bretone, preferivano il funzionalismo e l'internazionalismo di Le Corbusier. Rifiutavano il regionalismo pittoresco, dato che non volevano essere considerati “esotici”. Preferivano caratterizzare la Bretagna come una regione dinamica e moderna (Le Couédic D., 1995: pp. 338-345, 377-389 e 530-533). E nel Paese Basco, architetti regionalisti come Rucabado e Manuel Smith Ibarra lavoravano principalmente per l'aristocrazia e l'alta borghesia industriale di Bilbao, che militavano nei due grandi partiti monarchici. E quando l'unico industriale che si affiliò al Partito Nazionale Basco, Ramón Sota y Llano, assunse Smith Ibarra, non gli fece costruire nel suo abituale stile neo-basco (Fullaonda D., 1980; Paliza Monduate M., 1990). Quindi, l'architettura regionalista non era il risultato della comparsa di una forte identità regionale, ma era legata piuttosto all'intensificazione del processo di costruzione nazionale condotto dalle élite nazionali.

Esposizioni internazionali

La cultura regionalista non solo diede origine a innovazioni nella pittura e nell'architettura, ma ebbe anche un grande impatto nelle esposizioni internazionali. I padiglioni regionalisti di queste esposizioni, che poterono contare sull'appoggio di autorità di quasi tutte le correnti politiche del momento, rendevano visibili le nuove identità regionali a milioni di visitatori. Contrariamente a quanto accadde per l'arte, la Spagna giocò un ruolo pionieristico, soprattutto grazie all'Esposizione Ibero-Americana che si celebrò nel 1929 a Siviglia, l'unica

esposizione internazionale in cui lo stile ufficiale sarebbe stato il regionalismo. Il regionalismo ebbe un ruolo rilevante anche nell'Esposizione Internazionale di Barcellona, inaugurata nello stesso anno.

Già nel 1905, Puig i Cadafalch, consigliere comunale della Lliga Regionalista, lanciò l'idea di celebrare un'altra esposizione universale a Barcellona per ripetere il successo del 1888. Anche se i piani tardarono molto a realizzarsi, alla fine si decise che l'esposizione doveva essere dedicata alle Industrie Elettriche. In questo modo, il movimento catalano intendeva presentare la Catalogna come una regione aperta alla modernità internazionale. Tuttavia, il leader della Lliga, Francesc Cambó, era consapevole che la Catalogna non avrebbe potuto superare gli Stati Uniti, che nel 1915 avrebbero mostrato tutta la propria potenza industriale all'Esposizione Universale di San Francisco. Quindi, nella primavera del 1914 Cambó spiegò che vi erano ambiti nei quali Barcellona aveva un chiaro vantaggio: la storia e le tradizioni artigianali. E a questo riguardo Cambó era consapevole che era consigliabile ricorrere al patrimonio glorioso di tutto il paese. Quindi, si sarebbe dovuta allestire anche un'«esposizione di tutta la vita spagnola» con resti archeologici, oggetti storici e arti tradizionali (Pabón J., 1952: pp. 423-424). Di conseguenza, Puig i Cadafalch – che, come architetto principale dell'esposizione, progettò i padiglioni centrali mescolando *Beaux-Arts* internazionale e *noucentisme* catalano – concepì un Palazzo Nazionale in cui sarebbero stati esposti i tesori dell'arte spagnola e una strada in cui sarebbero stati riprodotti gli edifici tradizionali di tutte le regioni della Spagna, intitolata “Tipi di vita spagnola” (Solà-Morales I., 1985: pp. 54-61).

Sebbene l'esposizione fosse programmata per il 1917, l'impulso necessario ad avanzare più velocemente giunse solo nel 1925, quando il generale Miguel Primo de Rivera, il cui colpo di stato del 1923 pose fine al sistema parlamentare della Restaurazione, decise di trasformare la sua dittatura militare in un regime civile. Anche se fu lo Stato centrale ad assumerne le redini, il carattere dell'Esposizione non cambiò troppo. Tra i cambiamenti, vi fu la decisione di costruire un villaggio spagnolo invece di una strada, con copie di più di cento edifici tipici, che furono progettate da quattro artisti catalani e costruite in cemento armato e stucco (Solà-Morales I., 1985: pp. 62-74 e 133-141)¹⁹. L'idea di mostrare l'architettura tradizionale e le arti popolari in uno spazio chiuso non era originale. Alla fine dell'Ottocento, quartieri antichi come “Old London” o “Vieux Paris” e villaggi etnografici erano piuttosto comuni nelle esposizioni internazionali. Per esempio, *Le Village Suisse* dell'Esposizione Internazionale del 1900 a Parigi, con montagna artificiale e ruscello inclusi, fu un grande successo commerciale (Wörner M., 1990: pp. 65-112; Geppert A. C. T., 2010; Hirsh S. L., 2003). In generale, il *Pueblo Español*, in cui si poteva godere di cibo, musica, artigianato e balli regionali, fu accolto con grande entusiasmo. L'idea di abatterlo dopo l'esibizione fu dunque respinta e continua ad essere una delle grandi attrazioni turistiche della città.

¹⁹ Sulla dittatura, si veda Quiroga A. (2007).

Nell'Esposizione Ibero-Americana del 1929 il regionalismo era strettamente legato al nazionalismo e all'iberismo. Nemmeno questa era un'idea di Primo de Rivera, dato che l'esposizione era stata un'iniziativa locale della quale il dittatore si impadronì nel 1925. Con l'esposizione, gli organizzatori speravano di contribuire alla rigenerazione della Spagna e, nello stesso tempo, migliorare la situazione economica di Siviglia, promuovendo il turismo e il commercio. In un periodo nel quale il mondo era dominato da grandi imperi, per un paese come la Spagna, che aveva perso le colonie più importanti, era fondamentale stringere i legami con i paesi ispanoamericani per costruire una sorta d'impero spirituale. Era quindi necessario invitare i paesi ispanoamericani; e fin da subito si pensò di invitare anche tutte le regioni della Spagna per promuovere l'unità nazionale. In una nuova proposta fatta nel 1923, Luis Rodríguez de Caso, l'impresario sivigliano che nel 1909 aveva lanciato l'idea di celebrare un'esposizione internazionale, spiegò in maniera perentoria che ciò stava diventando sempre più urgente, viste le esigenze autonomiste catalane:

[...] agli albori del regionalismo catalano, è superfluo dire che ora sarebbe un'occasione ancora migliore, dato che sta degenerando nel separatismo, che Siviglia torni a riunire tutte le regioni in atti e feste di amore verso la Spagna nei quali si veda che lo spirito regionale è del tutto compatibile con la venerazione per la Spagna unica e indivisibile (Rodríguez Bernal E., 1994: p. 115).

Il regionalismo si esprime non solo nella partecipazione delle regioni, ma anche nello stile architettonico della maggioranza dei padiglioni. Inizialmente, il comitato esecutivo intendeva stabilire lo stile dell'insieme, affermando che si sarebbe dovuto dare all'esposizione «un carattere tipico che fosse in armonia con il clima, i costumi, il cielo e il suolo di questa terra e con lo stile e la maniera dei suoi celebri monumenti» (Trillo de Leyva M., 1980: pp. 58-59). Alla fine, si decise di lasciare la scelta dello stile all'architetto che avrebbe vinto il concorso del 1911. Il vincitore fu Aníbal González Álvarez, il quale proprio in quegli anni si era convertito al regionalismo architettonico. Tuttavia, dal momento che aspirava a creare una nuova architettura nazionale aggiornata e ispirata allo spirito popolare, affermò che il suo progetto «per quanto possibile, è un tradizionalismo regionale, poiché tutti gli elementi e i materiali sono peculiari e molti di essi genuinamente locali» (Villar Movellán A., 1979: p. 234).

La sua mescolanza di regionalismo e nazionalismo fu particolarmente evidente negli edifici che progettò per la Piazza d'America. Il Padiglione delle Industrie venne costruito in stile sivigliano, il *mudéjar* plateresco, il Padiglione della Casa Reale in gotico isabellino, utilizzando materiali locali come il mattone tagliato e la ceramica vetriata, e il Padiglione delle Belle Arti in rinascimento plateresco. Tutti questi stili facevano allusione all'Età dell'Oro di Siviglia alla fine del Medioevo e all'inizio dell'età moderna. Mentre gli edifici della Piazza d'America possono essere considerati storicisti con dei tocchi regionalisti, la Plaza de España era essenzialmente regionalista. In questa opera maestra, González Álvarez utilizzò ancora elementi e forme storicisti, come per esempio le torri e la simmetria, che avevano impronte rinascimentali e barocche. Tuttavia, grazie all'uso di materiali locali come mattoni,

tegole, ceramica e inferriate di ferro battuto riuscì a dare alla costruzione una forte impronta regionale (Villar Movellán A., 1979: pp. 232-234, 274-283 e 421-427). Gran parte degli altri edifici, inclusi i padiglioni dei paesi americani e delle diverse regioni spagnole e province andaluse, vennero costruiti anch'essi in stile regionalista.

In Francia e in Germania il regionalismo ebbe un ruolo importante in alcune esposizioni internazionali degli anni Trenta. Tuttavia, in queste occasioni emersero anche i limiti ideologici della cultura regionalista. Per esempio, l'Esposizione Universale di Parigi del 1937 avrebbe dovuto rappresentare un altro momento culminante della cultura regionalista, ma alla fine fu un chiaro segnale della sua ineluttabile decadenza.

Nell'autunno del 1929, la proposta di organizzare un'altra esposizione internazionale fu accolta con entusiasmo dal parlamento francese. Tuttavia, il progetto riuscì a imporsi solo a causa dell'insuccesso dell'assalto delle leghe di estrema destra all'Assemblea Nazionale, nel febbraio del 1934. Di fronte alla minaccia fascista i partiti repubblicani decisero di unirsi in un governo di unione nazionale per difendere la Repubblica e in questo contesto decisero anche di rilanciare il progetto dell'esposizione. Il regionalismo, che aveva funto da strumento di difesa contro il socialismo, doveva ora avere una funzione preventiva contro il fascismo. Gli organizzatori speravano di coinvolgere tutto il paese, per promuovere così l'adesione alla Terza Repubblica. Era necessario mobilitare la popolazione attraverso le regioni e ogni tipo di associazione professionale. La rappresentazione regionale si plasmò soprattutto nel padiglione francese: il *Centre régional*. Ognuna delle diciassette regioni francesi avrebbe avuto il proprio padiglione e tutte insieme avrebbero rappresentato il paese intero. Il Centro Regionale non doveva essere una mera evocazione del passato, ma mostrare la vita odierna delle regioni. Non doveva essere un museo all'aria aperta con edifici copiati, come il Pueblo Español. E doveva evitare il modello dell'Esposizione Ibero-Americana, nella quale ogni regione aveva costruito il proprio padiglione, ottenendo un risultato eterogeneo di copie di monumenti storici, costruzioni storiciste ed edifici regionalisti. Si decise, quindi, che a Parigi la commissione organizzatrice avrebbe supervisionato rigorosamente l'unità dell'insieme, mentre ogni regione sarebbe stata responsabile del proprio padiglione (Peer S., 1998; Hurtt D. D., 2005).

Lo stile dei padiglioni doveva mostrare che le tradizioni regionali si mantenevano vive. Quindi, gli architetti dovevano combinare le forme tradizionali e i materiali locali con le nuove tecniche. In questo modo, gli organizzatori dovevano superare la contraddizione tra il regionalismo e il nuovo funzionalismo internazionale – in voga dagli anni Venti – in una nuova sintesi²⁰. Mentre nella Plaza de España González Álvarez aveva nascosto lo scheletro di cemento armato dietro mattoni, ceramica e tegole, nel Centro Regionale lo si sarebbe potuto mostrare apertamente. Ciò nonostante, l'intento di rinnovare l'architettura regionalista fu un insuccesso totale. Utilizzare materiali moderni come cemento, acciaio e vetro – che permettevano di costruire in modo più economico ed efficace – in un edificio regionalista era un controsenso, dato che le forme e tecniche tradizionali erano pensate per mate-

²⁰ «Exposé de M. Hauteceur» in Labbé E. (1938), *Exposition Internationale des Arts et Techniques. Paris 1937. Rapport Générale*, Vol. VIII, Paris, pp. 97-102.

riali locali come la pietra, il mattone e il legno. Costruire una facciata pittoresca per dissimulare una costruzione moderna significava ripetere l'errore dell'architettura accademica del secolo XIX, che creava edifici falsi senza relazione organica con l'ambiente circostante.

Sotto altri aspetti il Centro Regionale non fu un fallimento. Ebbe moltissimi visitatori e ottenne l'appoggio del governo, della commissione organizzatrice e delle regioni. Bisogna tuttavia sottolineare che, mentre l'esposizione venne ampliata varie volte, crescendo dai trenta ettari previsti nel 1934 fino ai cento finali, il Centro Regionale dovette accontentarsi dei cinque ettari iniziali. Inoltre, il governo del Fronte Popolare, che salì al potere nel giugno del 1936, pur non ostacolando la costruzione del Centro Regionale, aveva chiaramente altre priorità. Invece di mobilitare il paese attraverso associazioni corporative e regionali, favorì organizzazioni ideologiche e di classe. Così, i contadini e i sindacati operai ottennero il proprio padiglione e il governo promosse la visita all'esposizione delle organizzazioni giovanili dei partiti del Fronte Popolare. In questo modo, fu chiaro che i socialisti e i comunisti non avevano molte affinità con la cultura regionalista, e lo stesso si può dire, nel caso tedesco, dei maggiori leader nazisti.

Probabilmente per la stessa ragione per la quale in Germania non si soleva distinguere differenti stili regionalisti, ogni volta che questo paese partecipò alle esposizioni internazionali non si presentò mai come un insieme di regioni. Le uniche volte che il regime nazista presentò la diversità del paese, per esempio nella Città Olimpica di Berlino o nella vetrata del padiglione tedesco dell'Esposizione Universale di Parigi nel 1937, lo fece mediante una rappresentazione uniforme delle città più importanti del paese (Holmes J., 1971: pp. 70-80; Sigel P., 2000: p. 163)²¹. Tuttavia, il regionalismo architettonico in una versione generica ricoprì un ruolo importante in alcune esposizioni emblematiche del Terzo Reich.

A Monaco, Guido Harbers, un architetto nazista, approfittò della presa del potere di Hitler nel 1933 per proporre al comune l'organizzazione di una *Deutsche Siedlungsausstellung* (Esposizione Tedesca degli Insediamenti Abitativi) nell'hinterland della città. Anche se nella sua proposta Harbers la presentò come una colonia operaia che avrebbe potuto rinsaldare il legame col suolo patrio degli abitanti degenerati della metropoli, assegnando loro una casa in un ambiente verde dove avrebbero potuto coltivare le proprie verdure, in realtà si trattava di un quartiere modello con case per le classi medie. L'esposizione, composta da 192 case che avrebbero dovuto «restituire ai Tedeschi la gioia di vivere», come aveva promesso lo stesso Führer, fu aperta al pubblico nell'estate del 1934. Le case rettangolari con tetti inclinati erano semplici e seguivano le tradizioni locali. Anche se Harbers ottenne l'appoggio di alcuni leader nazisti, come Gottfried Feder, che volevano trasformare il paese in un paradiso rurale, non conseguì l'appoggio fermo di Berlino (Henn U., 1987), probabilmente perché non aveva molto senso costruire case confortevoli per le classi medie, mentre vi erano altre questioni più urgenti, come la costruzione in massa di alloggi accessibili e, naturalmente, il riarmo del paese. E ciò divenne ancor più evidente nella più grande esposizione

²¹ Si veda anche Núñez Seixas X. M. – Umbach M. (2008).

dell'epoca fascista, la *Schaffendes Volk Ausstellung* (Esposizione de "Il lavoro di un Popolo") tenutasi nel 1937 a Düsseldorf.

All'inizio del 1934, alcuni leader nazisti di Düsseldorf decisero di organizzare un'esposizione con giardini, prodotti artigianali e una città-giardino modello. Tuttavia, il Ministero della Propaganda ordinò di includere anche le industrie e le materie prime, di cui il paese aveva tanto bisogno. Quando nel 1936 Hitler annunciò il piano di quattro anni per accelerare la preparazione economica per la guerra, gli organizzatori locali decisero di utilizzare l'esposizione per mostrare gli ideali, i risultati e i progetti del nuovo piano economico. La città-giardino si limitava a 84 case unifamiliari, mentre venne costruita anche una piccola colonia agricola con tredici abitazioni contadine e una scuola in cui gli operai "razzialmente valorosi" avrebbero potuto imparare a coltivare la terra e ad allevare animali. Tutte le case erano costruite in un generico stile regionalista con materiali locali, un tetto a due spioventi e pareti imbiancate (Schäfer S., 2001).

Anche se nel catalogo dell'esposizione si dichiarò ancora che «la marcia del nazional-socialismo è la marcia verso lo *Heimat*», in realtà l'enfasi era stata chiaramente spostata. I prodotti artigianali e i quartieri con case regionaliste avevano perso protagonismo di fronte ai padiglioni funzionalisti con macchine in pieno funzionamento, all'esibizione di materie prime e alla sala centrale dedicata al *Lebensraum* (spazio vitale) tedesco. In essa veniva spiegato in maniera grafica che la Germania non aveva materie naturali sufficienti. Vi erano quindi due soluzioni possibili: la protezione e lo sfruttamento sistematici delle risorse esistenti, che richiedeva la colonizzazione di aree naturali da parte di centomila tedeschi, o la conquista di «spazi quasi disabitati» fuori dal paese (Walther E., 1939: pp. 71-73). Ed era evidente quale soluzione Hitler preferiva. La relazione organica tra la popolazione, le tradizioni storiche e l'ambiente naturale circostante – che era il nucleo dell'ideologia regionalista – non ricopriva molta importanza nelle megalomane visioni razziali del Führer. Invece di rispettare il legame tra le persone e la loro regione, era disposto a portare a termine un'opera d'ingegneria sociale e naturale su una scala inimmaginabile. Colonie agricole in vago stile regionalista sarebbero servite perfettamente a radicare i Tedeschi di razza pura nei nuovi territori che voleva conquistare nell'Est Europa. L'architettura regionalista sarebbe servita solamente per dare un certo senso di focolare alle nuove case dei suoi guerrieri germanici.

Conclusioni

Abbiamo visto che la cultura regionalista era più legata, almeno ai suoi inizi, alle élite culturali riformiste dei diversi paesi che ai diversi movimenti regionali. La cultura regionalista era quindi un fenomeno transnazionale, dato che non nasceva dalle regioni, né da alcuna nazione specifica per essere poi trasferito ad altre, ma nacque – come altre mode culturali – in maniera quasi simultanea in un grande numero di paesi come un movimento di innovazione culturale con chiare implicazioni politiche. A partire dal 1910, quando la cultura regiona-

lista aveva già perso gran parte della propria forza innovatrice, il regionalismo fu adottato dalle autorità locali e nazionali. Tuttavia, le correnti politiche che abbracciarono senza riserve la società di massa – seppur tutte con un progetto politico specifico – come socialisti, comunisti e nazisti, non sentivano più la necessità di promuovere il regionalismo. E negli anni Trenta divenne evidente che il periodo di maggior fioritura della cultura regionalista era già cosa del passato.

Possiamo quindi concludere che la cultura regionalista faceva parte di una fase particolare della storia europea: quella della transizione dalla società dei notabili del secolo XIX alla società di massa contemporanea che fece la sua comparsa tra la fine del secolo XIX e la metà del XX. Si potrebbe considerare il regionalismo come un tentativo paternalista di integrare i nuovi votanti nel sistema politico esistente, intensificando ed estendendo il processo di costruzione nazionale. Per socializzare le masse, i difensori della cultura regionalista ampliarono coscientemente l'identità nazionale che i ceti bassi dovevano adottare, includendo la cultura popolare regionale e le tradizioni locali nelle proprie creazioni artistiche. In questo modo definivano identità regionali più tangibili, che avrebbero potuto aiutare le classi popolari a identificarsi con una nazione più astratta, e contemporaneamente assegnavano loro un posto più degno all'interno della comunità nazionale introducendo i prodotti folclorici nel patrimonio della nazione.

Ciò che risulta chiaro ora è che bisogna distinguere tra la cultura regionalista e i movimenti regionali, specialmente se dotati di un programma politico. In fondo possiamo concludere che l'esistenza della cultura regionalista era una condizione previa per la nascita di movimenti regionalisti forti con un programma politico, dato che l'ideologia regionalista forniva loro argomenti per chiedere misure decentralizzatrici, autonomia politica o perfino indipendenza. Solo grazie alla nuova enfasi posta sulla personalità idiosincratca di ogni regione aveva senso chiedere al governo misure per rinforzare l'identità regionale. Tuttavia, i regionalisti erano soliti argomentare che si poteva rigenerare la patria solo rendendo più forti le regioni. Solo i regionalisti che avevano perso fiducia nello Stato nazionale preferivano indebolire i legami esistenti con la grande patria.

Riferimenti bibliografici

- Applegate C. (1990), *A Nation of Provincials: The German Idea of Heimat*, University of California Press, Berkeley.
- Applegate C. (1999), «A Europe of Regions: Reflections on the Historiography of Sub-National Places in Modern Times», *American Historical Review*, vol. 104, n. 4, pp. 1157-1183.
- Archilés F. – Martí M. (2001), «Ethnicity, Region and Nation: Valencian Identity and the Spanish Nation-State», *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, Issue 5, pp. 779-797.
- Archilés F. (2006a), «La novela y la nación en la literatura española de la Restauración. Región y provincia en el imaginario nacional», in Forcadell Álvarez, C. – Romeo Mateo,

- M. C. (eds.), *Provincia y nación. Los territorios del liberalismo*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 161-190,
<http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/55/_ebook.pdf>.
- Archilés F. (2006b), «Hacer región es hacer patria». La región en el imaginario de la nación española de la Restauración», *Ayer*, n. 64, pp. 121-147.
- Augustejn J. – Storm E. (ed.) (2012), *Nation and Region: Nation-Building, Regional Identities and Separatism in Nineteenth-Century Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Brinkmann S. (2005), *Der Stolz der Provinzen, Regionalbewußtsein und Nationalstaatsbau im Spanien des 19. Jahrhunderts*, Peter Lang, Frankfurt-am-Main.
- Canizaro V. B. (ed.) (2007), *Architectural Regionalism: Collected Writings on Place, Identity, Modernity, and Tradition*, Princeton Architectural Press, New York.
- Cavazza S. – Jöhler R. (eds.) (1995), *Identità e culture regionali. Germania e Italia a confronto*, num. monografico di *Memoria e Ricerca*, vol. 3, n. 6 (dicembre).
- Cavazza S. (2006), «Identità nazionale e identità locale nella storia italiana: elementi per una riflessione», in Schwarze S. (eds.), *Siamo una nazione? Nationales Selbstverständnis im aktuellen Diskurs der Sprache, Literatur und Geschichte Italiens*, Stauffenberg, Tübingen, pp. 15-33.
- Cavazza S. (2010), «Nationale Identität, lokale Patriotismus und Volkskunde in Italien 1861-1918», *Jahrbuch für Europäische Ethnologie*, n. 5, pp. 53-66.
- Confino A. (1997), *The Nation as a Local Metaphor: Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Deibel F. (1910), *Ludwig Dettmann*, Velhagen & Klasing, Bielefeld-Leipzig.
- Ditt K. (1990), «Die deutsche Heimatbewegung 1871-1945», in Cremer W. – Klein A. (eds.): *Heimat. Analysen, Themen, Perspektiven*, Westfalen Verlag, Bielefeld, pp. 135-155.
- Fischer C. J. (2010), *Alsace to the Alsatians? Visions and Divisions of Alsatian Regionalism, 1870-1939*, Berghahn Books, New York.
- Forcadell Álvarez C. – Romeo Mateo M. C. (eds.) (2006), *Provincia y nación. Los territorios del liberalismo*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza,
<http://ifc.dpz.es/recursos/publicaciones/26/55/_ebook.pdf>.
- Ford C. (1993), *Creating the Nation in Provincial France: Religion and Political Identity in Brittany*, Princeton University Press, Princeton.
- Fradera J. M. (1992), *Cultura nacional en una societat dividida. Patriotisme i cultura a Catalunya (1838-1868)*, Curial, Barcelona.
- Fullaonda D. (1980), *Manuel María Smith Ibarra, arquitecto 1879-1956*, Madrid.
- Geppert A. C. T. (2010), *Fleeting Cities: Imperial Expositions in Fin-de-Siècle Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Gerson S. (2003), *The Pride of Place: Local Memories and Political Culture in Nineteenth-Century France*, Cornell University Press, Ithaca.
- Guy K. M. (2003), *When Champagne became French: Wine and the Making of a National Identity*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.

- Henn U. (1987), *Die Mustersiedlung Ramersdorf in München. Ein Siedlungskonzept zwischen Tradition und Moderne*, Munich.
- Hirsh S. L. (2003), «Swiss Art and National Identity at the Turn of the Twentieth Century» in Facos M. – Hirsh S. L. (eds.), *Art, Culture and National Identity in Fin-de-Siècle Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 250-287.
- Hofer S. (2005), *Reformarchitektur 1900-1918. Deutsche Baukünstler auf der Suche nach dem nationalen Stil*, Menges, Stuttgart.
- Holmes J. (1971), *Olympiad 1936: Blaze of Glory for Hitler's Reich*, Ballantine Books, New York.
- Hurt D. D. (2005), «Rivalry and Representation: Regionalist Architecture and the Road to the 1937 Paris Exposition», Tesi di dottorato, University of Virginia.
- Jenkins J. (2003), *Provincial Modernity: Local Culture and Liberal Politics in Fin-de-Siècle Hamburg*, Cornell University Press, Ithaca.
- King J. (2002), *Budweisers into Czechs and Germans: A Local History of Bohemian Politics, 1848-1948*, Princeton University Press, Princeton.
- Kunz G. (2000), *Verortete Geschichte. Regionales Geschichtsbewusstsein in den deutschen Historischen Vereinen des 19. Jahrhunderts*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Lampugnani V. – Schneider R. (eds.) (1992), *Moderne Architektur in Deutschland 1900 bis 1950. Reform und Tradition*, Hatje, Stuttgart.
- Lane B. M. (2000), *National Romanticism and Modern Architecture in Germany and the Scandinavian Countries*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Lafuente Ferrari E. (1990), *La vida y el arte de Ignacio Zuloaga*, Editorial Planeta, Barcelona [2a ed.].
- Lasserre C. (1986), «Le néo-basque: une autre face de la modernité, 1920-1940», *Monuments Historiques*, n. 147, pp. 65-73.
- Le Couédic D. (1995), *Les architectes et l'idée bretonne 1904-1945. D'un renouveau des arts à la renaissance d'une identité*, Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne, Archives modernes d'architecture de Bretagne, Saint-Brieuc.
- Loyer F. – Toulhier B. (eds.) (2001), *Le Régionalisme, architecture et identité*, Monum-Éditions du Patrimoine, Paris.
- Mainer J. C. (2004), «Notas sobre el regionalismo literario en la Restauración: el marco político e intelectual de un dilema», in Enguita, J. M. - Mainer, J. C. (eds.): *Entre dos siglos. Literatura y aragonesismo*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 7-28.
- Navascués Palacio, P. (1985), «Regionalismo y arquitectura en España (1900-1930)», *Arquitectura & Vivienda*, n. 3, pp. 28-36.
- Núñez Seixas X. M. (2001), «The Region as Essence of the Fatherland: Regionalist Variants of Spanish Nationalism (1840-1936)», *European History Quarterly*, vol. 31, n. 4, pp. 483-518.
- Núñez Seixas X. M. (ed.) (2006), *La construcción de la identidad regional en Europa y España (siglos XIX y XX)*, num. monográfico di *Ayer*, n. 64.

- Núñez Seixas X. M. – Umbach M. (2008), «Hijacked Heimats: National Appropriations of Local and Regional Identities in Germany and Spain, 1930-1945», *European Review of History*, vol. XV, pp. 295-316.
- Pabón J. (1952), *Cambó 1876-1918*, Alpha, Barcelona.
- Paliza Monduate M. (1990), *Manuel María de Smith Ibarra. Arquitecto*, Diputación Foral de Bizkaia/Bizkaiko Foru Albundia, Bilbao.
- Peer S. (1998), *France on Display: Peasants, Provincials, and Folklore in the 1937 Paris World's Fair*, State University of New York Press, Albany.
- Petri R. (2003), «Heimat/Piccole patrie. Nation und Region im deutschen und im italienischen Sprachraum», *Geschichte und Region/Storia e Regione*, vol. XII, pp. 559-578.
- Quiroga A. (2007), *Making Spaniards: Primo de Rivera and the Nationalization of the Masses*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Reyero C. – Freixa M. (1999), *Pintura y escultura en España (1800-1910)*, Cátedra, Madrid.
- Rodríguez Bernal E. (1994), *Historia de la Exposición Ibero-Americana de Sevilla de 1929*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla.
- Sahlins P. (1989), *Boundaries: The Making of France and Spain in the Pyrenees*, University of California Press, Berkeley.
- Schäfers S. (2001), *Vom Werkbund zum Vierjahresplan. Die Ausstellung «Schaffendes Volk», Düsseldorf 1937*, Droste Verlag, Düsseldorf.
- Schmidt K. E. (1905), *Französische Malerei des 19. Jahrhunderts*, Seemann, Leipzig.
- Sigel P. (2000), *Exponiert. Deutsche Pavillons auf Weltausstellungen*, Bauwesen Verlag, Berlin.
- de Solà-Morales I. (1985), *La Exposición Internacional de Barcelona 1914-1929: Arquitectura y Ciudad*, Feria de Barcelona, Barcelona.
- Stauter-Halsted K. (2001), *The Nation in the Village: The Genesis of Peasant National Identity in Austrian Poland, 1848-1914*, Cornell University Press, Ithaca.
- Steber M. (2010), *Ethnische Gewissheiten. Die Ordnung des Regionalen im bayerischen Schwaben vom Kaiserreich bis zum NS-Regime*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Storm E. (2003), «Regionalism in History, 1890-1945: The Cultural Approach», *European History Quarterly*, pp. 251-265.
- Storm E. (2009), «Painting Regional Identities: Nationalism in the Arts, France, Germany and Spain, 1890-1914», *European History Quarterly*, vol. 39, n. 4, pp. 557-583.
- Storm E. (2012), «The Birth of Regionalism and the Crisis of Reason: France, Germany and Spain», in Augusteijn J. – Storm E. (eds.), *Nation and Region: Nation-Building, Regional Identities and Separatism in Nineteenth-Century Europe*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, pp. 36-57.
- Suárez-Cortina M. (1994), *Casonas, hidalgos y linajes. La invención de la tradición cántabra*, Editorial Límite, Santander.
- Thiesse A.-M. (1991), *Écrire la France. Le Mouvement littéraire régionaliste de langue française entre la Belle Époque et la Libération*, PUF, Paris.
- Trillo de Leyva M. (1980), *La Exposición Iberoamericana. La transformación urbana de Sevilla*, Ayuntamiento de Sevilla, Sevilla.

- Tusell J. (1999), *Arte, historia y política en España (1890-1939)*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Umbach M. (2009), *German Cities and Bourgeois Modernism, 1890-1924*, Oxford University Press, Oxford.
- Vigato J.-C. (1994), *L'Architecture régionaliste: France 1890-1950*, I.F.A./Norma, Paris.
- Villar Movellán A. (1979), *Arquitectura del regionalismo en Sevilla. 1900-1935*, Diputación Provincial de Sevilla, Sevilla.
- Walther E. (1939) «Der deutsche Lebensraum», in Ernst W. Maiwald (ed.): *Reichsausstellung «Schaffendes Volk» Düsseldorf 1937. Ein Bericht*, Düsseldorf, vol. I, pp. 71-73.
- White W. – Zimmer O. (eds.) (2011), *Nationalism and the Reshaping of Urban Communities in Europe, 1848-1914*, Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Wörner M. (1999), *Vergnügen und Belehren. Volkskultur auf den Weltausstellungen 1850-1900*, Waxmann, Münster.
- Wright J. (2003), *The Regionalist Movement in France 1890-1914: Jean Charles-Brun and French Political Thought*, Oxford University Press, Oxford.

Ališer Il'chamov

**ETNOGRAFIA POST-SOVIETICA, MITOPOIESI E POTERE
IN ASIA CENTRALE***

Lo studio del nazionalismo e dell'etnicità in Asia Centrale non può prescindere dalle condizioni in cui versa l'armamentario teorico e metodologico di tutta l'etnografia post-sovietica. Anche se gli etnologi dei diversi paesi dell'ex URSS si trovano in fasi differenti del percorso che li sta portando fuori dal labirinto degli archetipi della riflessione sociologica sovietica, in generale l'etnografia post-sovietica – nonostante il boom editoriale, le numerose traduzioni in lingua russa di autori occidentali e finanche l'infittirsi dei contatti con gli studiosi dell'Occidente – si trova a mio parere ancora nella morsa di quella «teoria dell'etnia» di cui era autore e simbolo l'accademico Julian V. Bromlej. Sono in particolare le ex periferie coloniali ad essere caratterizzate da tale estraneità alle tendenze contemporanee delle scienze sociali. Va riconosciuto che molte scuole nazionali di etnografia sono ancora intellettualmente dipendenti dall'ex Centro, vale a dire dalle istituzioni e dalla comunità accademica russi. Se persino lo stesso «Centro» ancora non si decide ad accettare l'inevitabilità di rivedere i vecchi dogmi e sottoporre a drastica revisione ciò che resta della scuola storico-etnografica sovietica, cosa ci si può dunque attendere dalle periferie centroasiatiche? Mi sembra che nella stessa Russia molti fra quanti sono maggiormente aperti alle influenze provenienti dall'«Occidente»¹ e sostengono i nuovi approcci teorici operino ancora con un occhio rivolto ai «patrioti» della scienza. Forse questo ci dice molto dell'atmosfera che li circonda e che li costringe a rivolgersi continuamente alle autorità della scuola sovietica, tuttora vive e vegete. In tale atmosfera è ancora ben presente lo spirito di contrapposizione tra i «nostri» e i «loro».

In questo moto retrogrado scorgo (anzitutto per me) dei paralleli con la «grande» politica e la politica «di strada», nonché con le tendenze intellettuali e gli orientamenti dominanti nella società che oggi si possono chiamare discorsi o *frame*. Riguardo alle tendenze intellettuali della società, la questione non è solo quella dell'attaccamento o meno a teorie oggi in voga, come il «costruttivismo sociale». La distinzione ha luogo semmai a un livello cultural-valoriale più profondo. Questa discrepanza di punti di vista è stata descritta da Jürgen Habermas, il quale nella sua interpretazione di ciò che è la nazione distingue i fautori di

* Versione italiana dell'articolo «Postsovetskaja etnografija, mifotvorčestvo i vlast'», *Ab Imperio*, n. 4, 2005, pp. 327-336. Traduzione dal russo di Fabio De Leonardis.

¹ Metto questo termine tra virgolette perché in realtà non esiste un Occidente monolitico, né nel senso politico più ampio del termine né, a maggior ragione, nelle scienze sociali. Occorre sempre decifrarlo e distinguere tra comunità scientifiche e disciplinari americana, tedesca, francese, ecc., le quali a loro volta vanno suddivise in scuole in lotta le une con le altre.

orientamento «liberale» da quelli di orientamento «conservatore» (Habermas J., 1998: pp. 119-173). Egli nota delle differenze fondamentali tra la nazione etnica (o etnocentrica) e la nazione dei cittadini, nel ben noto senso di nazione cosmopolita che prescinde dalle proprie radici etnoculturali. Entrambe le posizioni sono proprie tanto dell'Occidente, quanto, probabilmente, di qualunque altra «civiltà» che nel corso del proprio sviluppo sia giunta all'accettazione dell'ideologia liberale. Habermas mostra come entrambe queste interpretazioni, nonché la prevalenza di una delle due sull'altra, abbiano origine nella storia e siano legate al processo storico (si spera inevitabile) di trasformazione degli abitanti (o residenti) di un paese in cittadini. Lo status di cittadino, come è noto, è caratterizzato dal fatto di implicare determinati diritti costituzionali, in primo luogo quello di eleggere il proprio governo e criticarlo. Quando questi diritti diventano non parole vuote, anche se fissate in una Costituzione, ma realtà quotidiana, allora cambia anche la percezione di sé del cittadino, il suo rapporto con lo stato e la sua capacità di comprendere ciò che lo unisce ad altri cittadini nell'ambito di una data nazione. Ne risulta che ad unire non sono tanto lingua e tradizioni, quanto l'uguaglianza di tutti i cittadini di fronte alla legge e la percezione, la coscienza di questa uguaglianza (spero che ciò non suoni eccessivamente edificante).

È interessante il fatto che da un punto di vista storico il ricorso alla lingua, ai costumi, al carattere nazionale, all'integrità organica della nazione avevano inizialmente un carattere pienamente progressista, in quanto si contrapponevano alla legittimità del potere monarchico, che si presumeva emanasse da Dio e non dal *demos*. Solo nel XIX secolo il romanticismo nazionale acquistò una sfumatura conservatrice, contrapponendosi in seguito al liberalismo. In questo senso l'interesse per l'etnico fra gli orientalisti russi del XIX secolo e i romantici tedeschi, i quali veneravano il carattere nazionale, è ambivalente. Da un lato esso è antielitario e potenzialmente persino democratico, dall'altro spesso serve gli interessi di uno stato autocratico. Il carattere conservatore dell'etnonazionalismo si manifestò in maniera assai visibile nel movimento *völkisch* dei circoli di amatori della cultura e del folklore tedeschi che proliferarono nell'Ottocento. È caratteristico il fatto che proprio questi circoli diventassero i precursori del movimento nazista dopo la Prima guerra mondiale. In questo momento cruciale della storia il movimento *völkisch* e il nazionalismo grande-russo testimoniano piuttosto dell'arretratezza nelle riforme democratiche dei due paesi e della debolezza dell'ideologia e delle istituzioni del repubblicanesimo. Nella maggior parte dei casi lo sciovinismo come manifestazione estrema dell'etnonazionalismo finisce per essere uno strumento nelle mani di un regime autoritario. Invece il nazionalismo civico o repubblicano, che trae origine dalla Grande Rivoluzione francese, è dalla parte della società civile nella sua opposizione alla monarchia e a qualunque potere dispotico.

Nel complesso, tuttavia, è stato tipico per il mondo europeo il passaggio da una visione conservatrice ad una liberale della nazione, cosa che si è riflessa anche nelle corrispondenti teorie, ivi compresa la concezione costruttivista. Seguire questa teoria non è solo un tributo alla moda: essa a suo modo costituisce l'equivalente della visione liberale del mondo e della realtà sociale, in cui la scelta individuale, la protesta contro l'onnipotenza dello stato e dell'autocrazia giocano un ruolo di primo piano. Proprio per questo lo sguardo

di un ricercatore formatosi in un'atmosfera di rispetto dei diritti e delle libertà individuali è particolarmente sensibile al modo in cui i membri di una società identificano se stessi e alle forze che privano l'individuo del diritto di scegliere la propria identità, nonché al modo in cui ciò avviene. Quei caratteri identitari che in precedenza sembravano acquisiti dalla nascita, agli occhi di un ricercatore di orientamento liberale risultano niente altro che una «costruzione», e per di più realizzata per mezzo di relazioni di potere autoritarie che sottendono la dipendenza dell'individuo da forze ad esso superiori. Per questo un ricercatore, mosso tanto dall'istinto di curiosità quanto da una missione di «liberatore», si assegna come compito quello di decostruire questi caratteri identitari e di riuscire a scoprirne la fonte originaria. In questo senso il costruttivismo è affine alla psicanalisi, in quanto opera sulla nevrosi di una personalità autoritaria.

Una logica di sviluppo analoga a quella del romanticismo nazionale, con la sua idea dell'indissolubilità dell'individuo dal corpo organico della nazione e il suo intrecciarsi con l'etnonazionalismo, si osserva ancora oggi nello spazio post-sovietico, ed è estremamente visibile proprio laddove sono forti i regimi autoritari. Adesso però a fungere da intermediari dell'etnonazionalismo non sono le «masse popolari» e i leader della società civile, ma le élite politiche al governo, le quali sfruttano attivamente il nazionalismo per legittimare il proprio potere.

Qualche tempo fa, nel corso di una discussione sulla rivista *Etnografičeskoe obozrenie* (n. 1, 2005) si è accesa una disputa sulle minoranze etniche. Ancora una volta, è molto importante notare a partire da quali posizioni si interviene. Noi la analizziamo a partire da un elemento fondamentale del liberalismo, vale a dire i diritti umani. D'altro canto, occorre riconoscere che non solo le nazioni, ma anche i gruppi etnici sono, in un certo senso (ossia con legittime riserve), delle costruzioni sociali. Di conseguenza, il sorgere della moderna identità etnica degli uzbeki è indissolubilmente legato alla creazione dello stato quasi-nazionale chiamato Repubblica Socialista Sovietica Uzbecka. La creazione di questa formazione statale, come di tutte le altre repubbliche dell'Unione e repubbliche autonome, fu un purissimo atto di ingegneria sociale nello spirito del messianismo sovietico. Tale atto esigeva la riconfigurazione delle componenti etniche che costituivano le nuove formazioni nazionali, e quindi anche un rimodellamento radicale della mappa etno-tribale che caratterizzava l'Asia Centrale pre-sovietica. A quel tempo, all'inizio degli anni '20, la questione di quale tribù o gruppo etnico annoverare tra gli uzbeki e quali tra le minoranze etniche venne risolta grazie agli sforzi di studiosi, intellettuali riformisti locali e governo. In tal modo, sia l'«etnia» uzbecka sia le «minoranze nazionali» si rivelarono concezioni relativistiche che potevano essere oggetto di costruzione ed erano legate al territorio, ancora in corso di delimitazione, di una formazione statale che stava venendo creata ex novo.

Oggi gli esponenti di queste popolazioni, o per lo meno una loro significativa parte, dopo aver convissuto a lungo con i caratteri distintivi loro attribuiti, hanno effettivamente cominciato a considerarsi rappresentanti di quelle «etnie» cui erano stati assegnati i loro antenati. Nelle condizioni che si sono venute a creare sarebbe già una violazione dei diritti umani il privarli della libertà di chiamarsi in quel modo piuttosto che in un altro. In Uzbeki-

stan i promotori delle società etnoculturali (e, secondo l'*Etničeskij atlas Uzbekistana* [*Atlante etnico dell'Uzbekistan*], nel 2002 se ne contavano 118) non sono stati costretti da nessuno a unirsi ad altre persone con caratteristiche etnoculturali simili. La comparsa di queste associazioni è stata più un segno di emancipazione della società civile e dell'acquisizione della libertà di associazione che il risultato di una costruzione da parte dello stato. Le autorità dell'Uzbekistan hanno semplicemente cercato di adattarsi a questo processo spontaneo di «rinascimento» etnoculturale, costituendo una struttura chiamata «Centro culturale internazionale» [*Internacional'nyj kul'turnyj centr*] e imponendola alle associazioni come organo di sorveglianza.

Nel periodo post-sovietico l'idea dello stato etnocentrico retto da un principio di gerarchia etnica e con a capo un'etnia titolare non è stata demistificata, anzi la tendenza all'etnonazionalismo si è ulteriormente rafforzata, e per l'appunto al prezzo della restrizione dei diritti di quanti si sono trovati nella posizione di minoranze nazionali. In Turkmenistan, ad esempio, gli uzbeki hanno cominciato a scomparire dalle statistiche. I dati ufficiali mostrano una diminuzione della percentuale di uzbeki, i quali nella composizione etnica del paese sono passati dal 9% al 5%². Si tratta di dati visibilmente troppo bassi, se si tiene conto che uzbeki e turkmeni hanno lo stesso tasso di natalità, a parte il fatto che non vi è un significativo flusso migratorio di uzbeki dal paese. Eppure, finanche questa percentuale troppo bassa viene ulteriormente ridotta al 2% da Saparmurat Nijazov nel suo libro *Rubnama* (Nijazov S., 2003: p. 152), cosa che è difficile definire altrimenti che una pulizia etnica eseguita tramite la manipolazione dei dati statistici.

L'etnonazionalismo si manifesta nell'ideologia. In Uzbekistan, Turkmenistan e Tagikistan l'ideologia di stato si basa esclusivamente sull'eredità culturale dell'«etnia» principale. In Turkmenistan alle minoranze etniche si propone di fondersi con la nazione titolare, mentre in Tagikistan non si fa altro che alludere alle loro colpe passate nei confronti della nazione titolare e in Uzbekistan ci si occupa di reperire testimonianze dell'antichità della nazione uzbeka. In tutto questo le minoranze nazionali, nel migliore dei casi, è come fossero invisibili, come se la loro storia non esistesse, ed esse vengono a poco a poco private della propria dimensione spaziale e storico-temporale.

Per questa ragione gli autori dell'*Etničeskij atlas Uzbekistana* [*Atlante etnico dell'Uzbekistan*] hanno ritenuto proprio dovere dare voce a queste minoranze e «riportare» la loro esistenza all'attenzione del pubblico. Questo non significa che gli autori volessero perpetuare lo status delle minoranze nazionali e tirar su delle barriere insormontabili tra le varie etnie. Ci rendiamo conto perfettamente del carattere fluido e dinamico dei processi etnici e interetnici. Inoltre, la concezione liberale impone la priorità del nazionalismo civico su quello etnico e razziale, ma non ammette in nessun caso che qualcuno venga trascinato per i capelli e costretto a darsi un senso civico. Si tratta di qualcosa che è oggetto di una libera scelta, di una partecipazione paritetica alla formazione di un regime rappresentativo, ed è il

² *Dannye Vsesojuznoj perepisi naselenija SSSR 1989 g.*, Moskva, 1990; *Nacional'noe Agentstvo po Statistike*, Ašgabat, 2003.

risultato dell'uguaglianza davanti alla legge indipendentemente dall'appartenenza etnica e razziale.

L'ideologia post-sovietica, consolidatasi in una serie di nuovi stati indipendenti, è stata la continuazione del medesimo processo di sviluppo dell'etnonazionalismo emerso negli anni '40, in seguito al passaggio di Stalin dalla teoria di classe della costruzione dello stato a quella nazional-patriottica. Esempi estremamente caratteristici della nuova-vecchia ideologia di stato, basata sull'archetipo del modello sovietico di etnonazionalismo, si riscontrano in Uzbekistan, Turkmenistan e Tagikistan. Queste ideologie sfruttano la storia in modo attivo, obbligando le istituzioni scientifiche che se ne occupano a lavorare alla costruzione di mitologie storiche. In questo, propriamente, consiste la missione «strutturale-funzionale» di un'istituzione quale, ad esempio, l'Istituto di Storia dell'Accademia delle Scienze dell'Uzbekistan. La reazione della direzione di questo istituto alla discussione sull'*Etničeskij atlas Uzbekistana* [*Atlante etnico dell'Uzbekistan*] è assai tipica e logica: l'articolo in esso contenuto dal titolo «Archeologija uzbekskoj identičnosti» [*Archeologia dell'identità uzbeka*] ha toccato il nervo principale di tutta la costruzione storico-mitologica che l'istituto sta erigendo. In Turkmenistan invece è stato lo stesso Turkmenbaşı a fare le veci di un intero istituto nel ruolo di costruttore di miti.

È necessario spendere alcune parole sulle particolarità di questo processo di costruzione storico-mitologica. Tutte le costruzioni di tal fatta hanno molto in comune tra loro. Vorremmo metterne in evidenza alcuni tratti strutturali (Il'čamov A., 2004).

In primo luogo, si tratta di una concezione della storia e dell'etnogenesi come di una sorta di processo teleologico il cui punto di arrivo è la formazione della moderna nazione degli «uzbeki», «tagiki», «turkmeni», e così via.

In secondo luogo, è tipico delle mitologie storiche l'individuazione di una «età dell'oro» di un dato popolo in una qualche epoca nel lontano passato. Con questo si sottintende che una nuova «età dell'oro» è già arrivata o sta per arrivare. L'attuale leader del paese, naturalmente, incarna questo processo di rinascita della nazione o ne è il garante. Da ciò deriva la sua insostituibilità. A che pro sostituire un leader, se proprio lui possiede la chiave d'accesso alla nuova «età dell'oro» della nazione?

In terzo luogo, il rovescio della medaglia della teoria dell'«età dell'oro» è il principio di esclusione e selezione. Il rapporto con il passato ha un carattere selettivo: non tutti gli avvenimenti e le figure storiche, per non dire dei popoli, rientrano nel canone della storia della nazione. Dunque, gli ideologi dell'Uzbekistan identificano l'«età dell'oro» con l'epoca dei Timuridi, mentre Turkmenbaşı la identifica con l'epoca del mitico Oghuz khan e i patrioti tagiki con lo stato samanide.

In quarto luogo, la storia e l'archeologia non sono oggetto di uno studio libero da preconcetti, ma hanno una finalità edificante. Sono chiamate a confermare l'antichità dell'origine della nazione o a dimostrarne le virtù.

In quinto luogo, e questo è ciò che costituisce la specificità degli stati post-sovietici, la storia del paese si riduce esclusivamente all'etnogenesi della nazione titolare. Nell'interpretazione di Turkmenbaşı la storia del Turkmenistan è la storia dei turkmeni, e

non dei popoli che hanno vissuto sul suo territorio. Analoga, anche se meno pronunciata, è la situazione in Tagikistan e in Uzbekistan.

Infine, all'etnocentrismo spesso si associa la formazione di un «noi» («i nostri») contrapposto a un «loro» («gli altri»). La storia si trasforma nell'avvincente dramma della contrapposizione tra queste forze nel passato, con un temporaneo successo che nel presente o in un prossimo futuro si conclude con uno *happy end*: l'apoteosi e l'affermazione dei «nostri» all'interno delle «nostre» frontiere. Si viene a formare un quadro gerarchico: in cima alla piramide si trova la nazione titolare, il «noi»; alla sua base, coloro che vengono associati col passato e con gli intrighi odierni di quanti *non* sono «i nostri». Il resto della società si ritrova tra questi due poli. Questa piramide costituisce un'evidente modello di gerarchia del potere isomorfa. Fornendo sostegno alla condizione di predominio della nazione titolare, il regime e gli intellettuali di corte riproducono le relazioni di potere esistenti.

Oltre all'ideologia propriamente detta, alla riproduzione delle relazioni di potere contribuiscono anche le istituzioni scientifiche, la scuola, la stampa e, come mostra Foucault, persino la medicina e la psichiatria (Foucault M., 2004 e 2009).

Prendiamo come esempio la nostra scuola post-sovietica, che funge da modello in miniatura della nazione e dello stato. La nazione, il nazionale e l'etnico si formano per l'appunto qui, se non prima. Cosa è cambiato rispetto all'epoca sovietica? Praticamente nulla. Il sistema è ugualmente autoritario: il rapporto tra l'insegnante e i suoi allievi è un rapporto dittatoriale, così come quello del direttore con il corpo docente. Naturalmente, sto esagerando: vi sono molte scuole ben lontane da questo schema. Ma ve ne sono anche tante per le quali tale schema è pienamente appropriato. Il medesimo sistema gerarchico si ritrova tra gli stessi allievi. Vi sono tra loro leader, reietti e intoccabili, e spesso la differenziazione ha luogo su base etnica. Aggiungiamo al modello autoritario le procedure speciali ideologico-educative, la pratica della propagazione dell'ideologia nazionale, la venerazione dei simboli nazionali, e vi si ritroverà l'intersezione tra relazioni interetniche e relazioni di potere.

Un'ulteriore istituzione di socializzazione degna di nota è l'esercito. Relazioni interetniche e di potere gerarchiche erano tipiche dell'esercito perfino in epoca sovietica, ma da allora esse non solo non sono scomparse, ma si sono notevolmente rafforzate. A questo hanno particolarmente contribuito la retorica nazionalista dei leader nazionali e locali, i conflitti interetnici nel frattempo divampati e la guerra col separatismo e il terrorismo, anch'essa dipinta con i colori della rivalità interetnica.

Infine, l'istituzione più importante per la formazione di relazioni di potere autoritarie è la scienza. Dopo il crollo dell'URSS essa ha continuato comunque ad avere un ordinamento gerarchico, con al centro l'*auctoritas* prodotta dai risultati conseguiti dallo studioso e dal suo status. Il famigerato VAK e l'istituzione degli accademici, che incarnano questo ordinamento rigidamente gerarchico e il legame diretto con lo stato, sono rimasti saldamente dov'erano. Peraltro non è solo lo stato a proiettare sulla scienza relazioni di potere autoritarie. Il processo inverso è un fenomeno tutt'altro che raro, e si spiega col fatto che ad accomunare la scienza e lo stato moderno è l'idea della razionalità moderna da essi incarnata.

Nello spazio post-sovietico alla scienza e ai ricercatori è assegnato un ruolo particolare nella formazione delle nazioni contemporanee.

Uno degli esempi più tipici è la figura di Igor' Magidovič, statistico e demografo, il quale riuniva in sé lo status di funzionario e studioso (Abašin S.N., 2004: p. 86). In tutta evidenza la sua categorizzazione dei gruppi etnici, delle tribù e dei clan del Turkestan era inizialmente libera da direttive ideologiche e di stato, se non altro in forza del fatto che in quel periodo (immediatamente prima e dopo la Rivoluzione d'Ottobre) le istituzioni statali del potere bolscevico non si erano ancora consolidate e il regime stesso non aveva ancora definito la propria posizione sulle priorità della questione nazionale. Magidovič era mosso semmai dalle ragioni di una classificazione razionale delle etnie e delle tribù che fosse logicamente coerente e al tempo stesso applicabile nella pratica. La sua scelta personale, particolarmente soggettiva all'atto dell'identificazione di questo o quel gruppo etnico, giocò un ruolo significativo nella successiva demarcazione nazional-territoriale. Le motivazioni della razionalità e della comodità pratica, necessarie a un sistema di governo e di amministrazione razionali, furono successivamente integrate da argomentazioni di natura sociale e di classe (i *sart* sono un elemento borghese, mentre gli uzbeki sono contadini poveri) o pragmatica (gli uzbeki nomadi possiedono un capitale simbolico e politico). William Firman (1991) e Ingeborg Baldauf (1992), nelle loro ricerche sul processo di costruzione nazionale negli anni '20 e '30, hanno mostrato il complesso e contraddittorio processo di formazione e canonizzazione della lingua uzbeka moderna. Come è venuto fuori, nella scelta di questa o quella versione dell'identità a giocare un ruolo importante furono in ultima analisi considerazioni politico-ideologiche; ma non subito, bensì nel corso di un periodo di tempo prolungato, che coincise con la formazione dell'identità e del profilo delle istituzioni sociali sovietiche.

Queste stratificazioni del complesso processo di formazione della moderna identità uzbeka sono completamente ignorate dagli storici ed etnologi dell'Istituto di Storia dell'Uzbekistan. Sospetto che la situazione sia analoga nelle altre ex repubbliche dell'Unione. In parte ciò ha origine nella pressione dell'ideologia di stato, in parte nella scarsa mobilità geografica e comunicativa degli studiosi locali. Per esempio, nei forum internazionali dedicati allo studio dell'Eurasia Centrale che si tengono più volte l'anno negli Stati Uniti e in Europa i ricercatori dell'ex URSS sono ancora poco rappresentati, il che vuol dire che oggettivamente viene loro tolta la possibilità di incontrare i colleghi occidentali. La ragione principale di tale passività è, naturalmente, materiale: stipendi miseri e scarsità di fondi per le istituzioni accademiche. Viene però in loro soccorso una notevole quantità di borse di studio erogate da organizzazioni internazionali. Già nel prossimo futuro è lecito attendersi l'apparire di pubblicazioni di una nuova ondata di ricercatori formati nelle università occidentali. La situazione non è quindi disperata, e si può sperare che, al posto di singoli ricercatori della nuova generazione, presto avremo un nuovo ambiente accademico.

Riferimenti bibliografici

- Abašin S. N. (2004), «Naselenie Ferganskoj doliny (k stanovleniju etnografičeskoj nomenklatury v konce XIX – načale XX veka)», in Abašin S. N. – Buškov V. I. (eds.), *Ferganskaja dolina: etničnosť, etničeskie processy, etničeskie konflikty*, RAN, Moskva.
- Baldauf I. (1992), «Kraevedenie» and Uzbek National Consciousness, Indiana U.P., Bloomington.
- Fierman W. (1991), *Language Planning and National Development: The Uzbek Experience*, Mouton de Gruyter, Berlin-New York, 1991.
- Foucault M. (2004), *Storia della follia nell'età classica*, Bur, Milano.
- Foucault M. (2009), *Nascita della clinica: una archeologia dello sguardo medico*, trad. di A. Fontana, Fabbri, Milano.
- Habermas J. (1998), *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, trad. e cura di L. Ceppa, Feltrinelli, Milano.
- Il'chamov A. (2004), *Archeologija uzbekskoj identičnosti*, maj
<<http://turkolog.narod.ru/info.uz-7.htm>.>
- Nijazov S. (2003), *Rubnama*, Ašgabat.

Adeeb Khalid

**UN ISLAM LAICO:
NAZIONE, STATO E RELIGIONE IN UZBEKISTAN***

Il collasso dell'Unione Sovietica, un decennio fa [l'articolo è del 2003, *N.d.T.*], ha prodotto allo stesso tempo speranze e paure riguardo al futuro dell'Islam in Uzbekistan (e in Asia Centrale in generale). Molti musulmani di altri paesi speravano che, liberati dai vincoli del regime sovietico, gli uzbeki e gli altri centroasiatici avrebbero riscoperto le loro tradizioni religiose e si sarebbero ricongiunti con il più vasto mondo musulmano¹. Altri osservatori temevano che l'Islam sarebbe emerso come forza politica e avrebbe minacciato la sicurezza della regione². Man mano che passavano gli anni e che facevano la loro comparsa organizzazioni islamiste militanti, le paure tendevano sempre più ad offuscare le speranze. Gli eventi dell'autunno 2001 in Afghanistan, in cui combattenti appartenenti al Movimento Islamico dell'Uzbekistan (IMU) hanno svolto un ruolo di primo piano al fianco dei talebani, sembravano dare ragione ai timori più reconditi (Rashid A., 2002). e fornire una giustificazione all'incessante campagna contro l'«estremismo religioso» condotta dal regime del presidente Islam Karimov sin dal 1998.

Come affermo in questo articolo, l'Islam in Uzbekistan è una cosa troppo complicata per poter essere compresa utilizzando paradigmi quali speranza e paura. Senz'altro esistono gruppi militanti, ma il loro peso e l'ampiezza del sostegno di cui godono vanno valutate con molta attenzione. Inoltre, tali gruppi si trovano ad esistere in un ambiente culturale che, dopo settant'anni di modernizzazione e secolarizzazione in salsa sovietica, non è ospitale nei loro confronti. Prima di poter parlare del ruolo politico dell'«Islam» nell'Uzbekistan contemporaneo dobbiamo comprendere che cosa significhi l'«Islam» per quanti vi vivono. In che maniera in Asia Centrale i progetti di costruzione nazionale e statale del XX secolo hanno plasmato e riplasmato il modo di intendere l'Islam e il suo posto nel mondo? In che modo oggi l'autorità religiosa viene prodotta e riprodotta, e qual è il suo rapporto con il più vasto campo del potere politico? Quali dispute sono in corso oggi riguardo al ruolo dell'Islam nella società? Nel rispondere a queste domande, sostengo che il lascito

* Versione italiana dell'articolo «A Secular Islam: Nation, State, and Religion in Uzbekistan», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 35, n. 4, Nov. 2003, pp. 573-598. Traduzione dall'inglese di Fabio De Leonardis. Nella trascrizione in alfabeto latino dei nomi e dei titoli russi si è utilizzato il sistema raccomandato dall'Accademia delle Scienze russa; tuttavia, laddove in bibliografia i titoli e i nomi figurano trascritti in inglese e in francese non si è intervenuti sulla trascrizione, onde non complicarne la ricerca nei cataloghi bibliografici.

¹ Per esempio Güler H. (1994); Shāh Gilānī S. F. (1994).

² La maggior parte degli scritti sull'Asia Centrale è costituita da articoli e saggi sparsi tra varie riviste e volumi collettanei. Si possono segnalare i seguenti lavori: Polonskaya L. – Malashenko A. (1994); Rashid A. (1994); Haghayeghi M. (1995).

dell'esperienza del XX secolo abbia fatto sì che oggi le concezioni popolari dell'Islam siano intrecciate e subordinate ai ben più potenti discorsi della nazione e del progresso. Di conseguenza, oggi in Uzbekistan l'Islam è inteso dai più in maniera profondamente laica. Il revival dell'Islam che ha avuto inizio negli ultimi anni dell'epoca sovietica non necessariamente risulta sovversivo nei confronti dell'autorità dello stato-nazione, e anzi può addirittura diventarne un ulteriore puntello.

Gran parte della letteratura sull'Islam in Uzbekistan risente della seria mancanza di una prospettiva storica e comparata. Solitamente si tratta di lavori di esperti di politica la cui formazione è incentrata anzitutto sulla Russia o l'URSS, e spesso ignora i lavori degli studiosi che si occupano di altre società musulmane, i quali nel corso degli ultimi trent'anni hanno prodotto vigorosi studi su come l'Islam si articoli nei vari contesti locali. Questi lavori inoltre sottovalutano la forza dei processi di costruzione nazionale e statale di epoca sovietica, i quali hanno profondamente segnato il modo in cui l'Islam è inteso in Uzbekistan (e in altri paesi dell'ex Unione Sovietica). L'«Islam» viene dunque inteso come qualcosa di già dato, un corpus di credenze monolitiche che induce quanti vi aderiscono a determinate azioni politiche.

Ciò non sorprende. Dopo la Rivoluzione Russa, l'Asia Centrale fu dimenticata dal mondo degli studi sull'Islam e lasciata alle amorevoli cure degli «studi sulle nazionalità» [*nationalities studies*], una branca della sovietologia che, in maniera molto simile all'orientalismo, presupponeva l'unicità del suo oggetto di studi ed era pertanto restia agli studi comparativi o agli approfondimenti concettuali prodotti da altre discipline. Gli osservatori dell'Islam sovietico facevano mostra di grande comprensione nei confronti dei musulmani sovietici in quanto vittime dell'ateismo, ma questo atteggiamento era basato su una visione essenzialista e distorta dell'Islam e del comunismo. La loro argomentazione era che, poiché l'Islam e il comunismo, presi come archetipi, sono mutualmente incompatibili, l'Islam costituiva la maggiore minaccia interna allo Stato sovietico. Si presupponeva che nel contesto sovietico l'adesione all'Islam avesse automaticamente un significato politico (Bennigsen A. - Broxup M., 1983; Bennigsen A. - Enders Wimbush S., 1985; Rywkin M., 1982; Carrère d'Encausse H., 1980). Sebbene alcuni studiosi con maggiore familiarità con il mondo musulmano abbiano messo in discussione queste ipotesi finanche nel periodo della Guerra Fredda (Atkin M., 1989)³, e malgrado nello scorso decennio nel campo dell'islamistica siano state condotte alcune serie ricerche sull'Asia Centrale (Shahrani M. N., 1995)⁴, l'aspetto fondamentale dell'opinione comune durante la Guerra Fredda – il presupporre automaticamente che l'Islam avesse un significato politico – continua a permeare il dibattito ancora oggi. Vi è, tuttavia, una differenza fondamentale: l'Islam, da vittima dell'oppressione sovietica, è stato trasformato oggi in minaccia per la sicurezza regionale, per la democratizzazione e l'instaurarsi di società aperte nella regione.

Problemi simili hanno punteggiato il notevole corpus di scritti sull'argomento da parte di studiosi formati in Unione Sovietica, i cui presupposti positivisti e oggettivisti sul mon-

³ Per una messa in discussione proveniente dall'interno della sovietologia, si veda Brill Olcott M. (1981-82).

⁴ Si vedano anche gli studi di Muriel Atkin, Baxtiyor Bobojonov, Habiba Fathi, e Olivier Roy citati oltre.

do sociale inducono a concezioni essenzialiste dell'Islam. Molti di questi studiosi postulano un legame causale tra l'adesione all'Islam dei centroasiatici e il loro agire politico. «Che l'Islam faccia la sua comparsa in politica è semplicemente naturale», scrive Aleksei Malashenko, un autore alquanto prolifico. «L'Islam in quanto parte della politica costituisce una componente naturale della società musulmana, senza la quale essa è 'incompleta'» (Malashenko A., 1994: p. 117)⁵. Altri riscontrano la presenza in Asia Centrale di una tradizione immutabile immune a qualsivoglia mutamento storico, per cui in quella regione la politica contemporanea non è che la replica di antichi modelli di autorità. Secondo S. P. Poliakov, la tradizione è «il completo rigetto di tutto quel che vi è di nuovo introdotto dall'esterno nel modo di vita 'tradizionale' loro familiare. Il tradizionalismo non si limita a combattere le novità; esso esige che si agisca per correggere costantemente il proprio stile di vita in base a un modello antico, primordiale o 'classico'» (Poliakov S. P., 1992: p. 4). Demian Vaisman afferma che la politica in Asia Centrale era «di fatto una replica della struttura di potere pre-bolscevica [...] Erano cambiati solo i nomi delle cariche occupate dai politici locali. Rašidov (Primo Segretario del Partito Comunista dell'Uzbekistan dal 1959 al 1983) in altri tempi sarebbe stato il khan o l'emiro della repubblica; l'Ufficio Politico del partito sarebbero stati i suoi visir, e i burocrati centrali del partito sarebbero stati figure di corte secondo i modelli in auge a Bukhara, Kokand o Khiva» (Vaisman D., 1995: p. 107).

La tradizione, tuttavia, è qualcosa di assai malleabile. I dibattiti sulla tradizione sono antecedenti al regime sovietico in Asia Centrale e sono stati strettamente legati ai concetti di nazione, progresso e Islam. È nel regno della prassi, tuttavia, che hanno avuto luogo le trasformazioni più interessanti. In questo articolo delinea il modo in cui la tradizione è stata plasmata e riplasmata dagli sconvolgimenti sociali e politici che l'Uzbekistan ha attraversato nel XX secolo e come essa si sia adattata alle nuove realtà politiche.

L'Islam come nazione

Il discorso del progresso e quello della nazione raggiunsero l'Asia Centrale all'alba del XX secolo. Tali discorsi suscitarono l'interesse di un nuovo gruppo di intellettuali chiamati *jadid*, i quali vi trovarono la speranza di una rigenerazione culturale della loro società che essi erano giunti a considerare necessaria in seguito alla conquista russa (Khalid A., 1998). Gli *jadid* avevano in comune con i musulmani modernisti di altri paesi il fatto di voler promuovere una profonda riforma dell'Islam e della tradizione musulmana che sola avrebbe potuto permettere ai musulmani di rispondere alle «esigenze della nuova epoca». Venire incontro alle esigenze dell'epoca, tuttavia, tendeva a fondere gli interessi dell'Islam con quelli dei musulmani, perché l'Islam poteva essere preservato (dalle incursioni teologiche e politiche) solo se essi avessero avuto successo in questo mondo. Ciò capovolgeva la secolare preoccupazione della tradizione islamica di vedere il comportamento stabilito dai precetti dell'Islam

⁵ Malashenko grosso modo ripete la stessa argomentazione in Malashenko (1993 e 1998).

come prerequisito per il successo mondano. L'Islam divenne invece la caratteristica determinante di una comunità mondana che veniva vista sempre più come una nazione politica. Di fatto, l'Islam divenne una nazione nel discorso degli *jadid*. I «musulmani» erano ora una comunità politica geograficamente e storicamente localizzata che esisteva accanto ad altre comunità.

Anche se la nazione era definita in termini confessionali, i suoi usi erano però interamente laici. In molti scritti degli *jadid* la distinzione tra l'Islam come fede e i musulmani come comunità viene del tutto meno. Quindi Xo'ja Behbudiy, il più importante *jadid* in Asia Centrale, poteva incitare i suoi compatrioti a dare un'istruzione ai loro figli affinché diventassero «giudici, avvocati, ingegneri, insegnanti, sostenitori e servitori della nazione [...] che avrebbero operato per la vera fede dell'Islam» (Behbudiy M. X., 1913: p. 155). La vera fede, la nazione e il progresso si mescolavano con estrema facilità nel produrre un discorso nazionalista musulmano laico.

All'alba del XXI secolo il termine 'nazionalismo musulmano laico' sembra un ossimoro. Per questa ragione vale la pena ricordare come tali discorsi fossero assai diffusi un secolo prima. L'Asia Centrale in questo era tutt'altro che unica. In altre regioni dell'Impero Russo i musulmani modernisti avevano anch'essi familiarità con questa idea, e i cosiddetti islamisti dell'Impero Ottomano articolavano una concezione assai simile della solidarietà musulmana (Karpát K., 2001). Allo stesso modo, nell'India britannica il «comunalismo» agiva, almeno a quell'epoca, come un insieme di nazionalismi definiti in maniera confessionale⁶. Né tale fenomeno era limitato al mondo musulmano: anche il sionismo rappresentava un esempio di identità confessionale re-immaginata in chiave nazionale, combinando preoccupazioni legate alla sopravvivenza del gruppo con rivendicazioni territoriali e sminuendo gli aspetti specificamente religiosi della comunità. Invece di essere semplicemente vinta dalle forze del nazionalismo l'*ummat* fu trasformata nel *millat* e nazionalizzata. Neppure la lingua sacra scomparve. Senza dubbio questo nazionalismo musulmano non dominò incontrastato, né rimase «puramente» musulmano: esso era sempre intrecciato con i discorsi della razza e dell'etnia e con quelli della sovranità territoriale. Il *millat*, così come lo immaginavano gli *jadid*, comprendeva i musulmani sedentari dell'Asia Centrale, i quali si riteneva implicitamente che fossero turchi. Solo il progresso e l'istruzione permettevano di diventare buoni musulmani; riconoscere la propria nazionalità era un segno di progresso; un buon musulmano doveva essere un nazionalista. Come scrisse un autore *jadid*, «la fede (*din*) è basata sulla nazione (*millat*), e la nazione sul nazionalismo (*milliyat*)» (Muzaffar A., 1914).

Le implicazioni erano di fondamentale importanza: se l'Islam era concepito come una comunità, poteva esistere anche senza fare esplicitamente riferimento alla condotta musulmana. Per gli *jadid*, la messa in pratica della legge islamica non costituì mai un problema nella politica della nazione musulmana (la questione dell'islamizzazione della legge

⁶ Il «comunalismo» indiano ha fatto molta strada nel corso del XX secolo, e il suo contenuto specificamente religioso è aumentato di generazione in generazione, al punto che Peter Van der Veer (1994) lo ha definito «nazionalismo religioso». Come dovrebbe risultare chiaro dalla mia discussione, il nazionalismo musulmano del primo XX secolo era alquanto diverso dal nazionalismo religioso dell'India contemporanea.

appartiene ad una generazione successiva del pensiero islamico). Addirittura, la fede poteva diventare irrilevante (e per alcuni persino un ostacolo) per il progresso della nazione musulmana. In Asia Centrale, anzi in gran parte del mondo ottomano, era dunque possibile all'inizio del XX secolo essere agnostici o persino atei, pur conservando una forte identità nazionale musulmana. Le recenti crisi nei Balcani ci hanno costretti a riconoscere che tali forme identitarie continuano ad esistere tra i musulmani di quella regione; è necessario ricordare quanto tale fenomeno fosse diffuso nei primi anni di questo secolo.

L'Islam come patrimonio culturale della nazione

In Asia Centrale la conquista del potere da parte dei bolscevichi trasformò l'ambiente politico e sociale in cui l'Islam si trovava ad esistere. Armati di una visione utopica di radicale trasformazione della società e dell'individuo, i bolscevichi si accinsero a creare uno stato-attivista che interveniva nella società a tutti i livelli. Alla questione fu attribuita una particolare urgenza per il fatto che i bolscevichi avevano preso il potere in un paese che, in base alle loro stesse valutazioni, era privo di molte delle precondizioni necessarie al potere sovietico. In modo alquanto paradossale, i bolscevichi giunsero alla conclusione che una rivoluzione culturale era un'importante garanzia per la salvaguardia delle conquiste politiche della rivoluzione. Di conseguenza, il regime lanciò in tutta l'Unione Sovietica delle campagne per l'alfabetizzazione, l'edificazione di un sistema sanitario, i diritti delle donne e l'istruzione. Due aspetti di questo programma rivestivano una particolare importanza per quanto ci compete qui: una radicale trasformazione della società, con attacchi ai beni e allo status delle vecchie élite (molte delle quali già duramente colpite dalla crisi economica prodotta dalla guerra civile) e l'emergere di nuove élite; nonché un'idea di società razionale in cui non vi era posto per la religione. In Asia Centrale la rivoluzione culturale degli anni '20 comprese un attacco al *maktab*⁷ e la sua sostituzione con una rete di scuole moderne, campagne contro l'analfabetismo e una rivoluzione ortografica che ebbe come risultato l'adozione nel 1928 (lo stesso anno della Turchia) di un alfabeto latino per tutte le lingue turaniche dell'Unione Sovietica, oltre ad attacchi alle pratiche tradizionali in generale. Nel 1927 il partito lanciò lo *hujum*, o «assalto» al modo di vita tradizionale. La questione su cui si concentrò maggiormente fu il velo – migliaia di donne si tolsero il velo in un atto pubblico di sfida alla tradizione – ma si trattava di una metafora fondamentale che indicava il modo in cui lo stato si rapportava ai costumi e alle tradizioni locali, che cercò di ricreare su un piano «più razionale». Lo *hujum*, con i suoi eccessi, non ebbe successo, e anzi a breve termine risultò controproducente: gli stessi costumi contro i quali si scagliò divennero dei segni distintivi delle identità locali, tenuti in alta considerazione e contrapposti a uno stato oppressivo e aggressivo (Kamp M. R., 1998: pp. 276-335; cfr. anche Northrop D. T., 1999 e Massell G. J., 1974). Nel lungo periodo, tuttavia, molti dei suoi obiettivi furono raggiunti: il velo alla

⁷ Scuole elementari tradizionali del mondo islamico il cui curriculum era basato sull'apprendimento della lingua araba e la memorizzazione del Corano [N.d.T.].

fine scomparve; il discorso pubblico fu radicalmente deislamizzato e i costumi locali gradualmente «sovietizzati».

Gli studi recenti sulla storia russa hanno considerato queste iniziative dello Stato come una forma di colonialismo europeo. Un paragone assai più calzante è invece la trasformazione kemalista dell'Anatolia, la quale si svolse grosso modo negli stessi anni di questi eventi centroasiatici. In entrambi i casi un'élite modernizzatrice fece uso delle istituzioni statali per spingere la società sul sentiero della «civiltà moderna». La concezione bolscevica era maggiormente universalista, e venne messa in atto in maniera ben più spietata, ma la sua realizzazione fu opera di uno stato intento a rimodellare la condotta e le norme dei suoi cittadini, piuttosto che di uno stato coloniale che interveniva sui suoi sudditi indigeni. I bolscevichi trovarono sempre sostegno tra le élite locali. L'opposizione da parte delle forze conservatrici della società musulmana durante la politica aperta del 1917 aveva radicalizzato la posizione degli *jadid* e prodotto una certa impazienza nei confronti delle trasformazioni graduali (Khalid A., 1996; 1998: pp. 245-301). Dopo alcune apprensioni iniziali, a partire dalla seconda metà del 1918 molti di loro cominciarono ad unirsi al Partito Comunista del Turkestan. Gli *jadid* di Bukhara avevano rovesciato l'emiro con l'aiuto dell'Armata Rossa nel 1920 e instaurato per breve tempo una repubblica che perseguiva un programma politico di modernizzazione. Per gran parte degli anni '20 gli *jadid* ebbero voce nella formulazione della politica culturale. Più significativo fu l'emergere di una nuova classe politica autoctona che andò a rimpinguare le fila dell'apparato dei soviet e del partito. Certamente i russi e gli altri europei erano sovrarappresentati negli organi di potere, specialmente ai gradini più alti, e il centralismo del partito significava che Mosca poteva prevalere sugli interessi locali. Tuttavia è difficile parlare di una «quasi totale assenza di sedicenti 'socialisti' tra la popolazione locale» (Northrop D., 2000: p. 180). Sedicenti o no, nel 1925 gli uzbeki costituivano il 43% dei membri del Partito Comunista dell'Uzbekistan (AA.VV., 1968: p. 105). Queste cifre sostanzialmente rimasero immutate nei decenni successivi, finanche dopo la carneficina del Grande Terrore della metà degli anni '30, la quale era tendenzialmente indifferente all'origine etnica delle sue vittime. È ancora più importante il fatto che proprio in questo periodo fiorì, sotto la protezione dello Stato, la retorica sugli uzbeki come nazione.

L'attacco all'Islam cominciò a metà degli anni '20, quando le entrate del *waqf* furono trasferite al Commissariato per l'Istruzione e alcune madrase furono chiuse. Verso la fine del decennio l'assalto era diventato frontale: moschee e madrase furono chiuse a centinaia (alcune distrutte; molte adibite ad altri usi; altre salvate in quanto «monumenti architettonici»), e un numero imprecisato di ulema fu ucciso o mandato nei campi di lavoro in quanto nemici del popolo (Keller Sh., 2001). Oltre a provocare la distruzione fisica di istituzioni e personale, la xenofobia sovietica interruppe i legami con il più ampio mondo musulmano. Anche se il confine sovietico con l'Afghanistan vide movimenti avanti e indietro di nomadi turkmeni fino agli anni '30, gli intellettuali musulmani, fossero essi modernisti o tradizionalisti, persero i contatti con i loro pari all'estero. Se gli *jadid* erano membri di comunità letterate che abbracciavano gran parte del mondo musulmano, a quel punto l'Asia Centrale fu costretta all'isolamento e quindi si rinchiuse nel locale. La conseguenza più rilevante di

quest'isolamento fu che l'Islam divenne sinonimo di tradizione. I canali ufficiali di socializzazione che raggiungevano le pieghe più profonde della società, quali il sistema scolastico e l'esercito, non erano semplicemente laici ma atei. Abolite le *maktab* e le madrase e svuotate le fila di quanti erano portatori del sapere musulmano, resa difficile dai cambiamenti nella scrittura la continuità con il passato, il sapere religioso finì per diventare assai circoscritto e il luogo della sua riproduzione fu respinto all'interno dei confini del privato o ridotto alla clandestinità. Poiché non si pubblicavano nuovi testi di argomento religioso e le catene della trasmissione orale erano state spesso distrutte, le sole fonti di conoscenza della religione rimaste erano i testi pre-rivoluzionari editi in litografie che divennero beni di grande valore, anche se era sempre più raro trovare nella società qualcuno che fosse in grado di leggerli⁸. L'Asia Centrale rimase al di là della portata di gran parte del pensiero religioso islamico di metà secolo, incluso l'intero fenomeno dell'«Islam politico» così come fu sviluppato da Abu al-'Ala Maududi e Sayyid Qutb.

Le trasformazioni degli anni '30 distrussero le vecchie élite e spezzarono dei legami sociali, ma il potere sovietico non fu mai tanto assoluto da poter soppiantare tutte le solidarietà locali con altre puramente sovietiche. Anzi, spesso il livello più basso delle organizzazioni statali e di partito coincideva con i nodi tradizionali della società locale. Nelle città, ad esempio, le organizzazioni statali e di partito erano basate sulla *maballa* – la comunità composta dai residenti di un quartiere – che era stata a lungo il luogo dei legami sociali reciproci e della memoria collettiva⁹ e che continuò a funzionare nella sua versione sovietica. Allo stesso modo, nelle campagne le fattorie collettive divennero sede di reti di legami di solidarietà basati sulla parentela: una «nuova tribù», nelle parole di Olivier Roy, il più attento osservatore di questa «ricomposizione sociale» (Roy O., 1997: p. 146; cfr. anche Bouchet B., 1991: pp. 55-69; Abašin S., 1997). Tutto questo, combinato alle politiche sovietiche che a partire dalla metà degli anni '20 posero l'accento sulla «indigenizzazione» (*korenizacija*) dell'apparato di potere locale, significava che al livello di base il potere restava in mani locali. Il sistema sovietico divenne, specie dopo Stalin, un meccanismo politico per la distribuzione di potere e clientele. In Asia Centrale la nuova classe politica era basata su reti di potere fondate su legami di solidarietà altamente localizzati e pienamente inseriti nelle istituzioni sovietiche ufficiali.

Furono queste forme di solidarietà a fornire la base per la trasmissione dell'Islam in Asia Centrale. Mentre le pratiche religiose continuarono a vivere persino nei durissimi anni '30, ora esse si trovavano ad esistere in un ambiente culturale radicalmente cambiato. Sembra quindi che ogni fattoria collettiva avesse una moschea, ufficialmente registrata come magazzino o sala della comunità, e che l'imam ricevesse un salario in qualità di trattorista o meccanico. I rituali venivano adempiuti da uomini che vantavano una discendenza rispetta-

⁸ Lo studio accademico dell'Islam, un settore piuttosto circoscritto, forniva uno dei canali di accesso ai testi religiosi. L'orientalismo sovietico di solito schivava gli argomenti religiosi, lasciando lo studio dell'Islam ad esperti nei campi dell'«ateismo scientifico» e della «propaganda dell'ateismo». Nondimeno, però, vi furono casi di musulmani credenti che lavoravano nell'accademia sovietica e insegnavano l'Islam privatamente nelle proprie case: si veda Fathi (1997: pp. 36-37).

⁹ *Ibidem*, pp. 33-34.

ta a livello locale, i quali trasmettevano le loro conoscenze, solitamente alquanto scarse, in ambito familiare (Roy O., 1997: p. 223). Anche altre forme di pratica religiosa continuarono ad esistere, mentre nuove forme di ritualità emersero per aggirare le restrizioni ufficiali. Le visite alle tombe e ai santuari erano state a lungo parte dell'Islam centroasiatico; ora, poiché lo *haji* non era più qualcosa di realisticamente possibile, esse divennero un'espressione comune di religiosità (Basilov V. N., 1970; Subtelny M. E., 1989). Anche le pratiche sufi erano diffuse. L'apparato di supervisione dello stato, esso stesso non estraneo a queste reti di solidarietà, lasciò che dette pratiche continuassero nella misura in cui rimanevano discrete, e le lamentele sul perdurare della presa della religione e della tradizione sulla popolazione furono lasciate ai propagandisti di professione dell'ateismo¹⁰.

Ma se le forme di solidarietà locali mantennero vivo l'Islam nel periodo sovietico, esse lo segnarono anche in maniere assai significative. Sebbene sia indubbio che le pratiche religiose si siano perpetuate e fossero diffuse, esse non costituivano l'aspetto più importante dell'essere musulmani, Semmai, appartenere all'Islam divenne un segno distintivo dell'identità nazionale, che non richiedeva né una religiosità personale né l'osservanza dei precetti. L'Islam finì per essere visto come una componente indispensabile dei costumi e delle pratiche locali che distingueva i centroasiatici dagli altri. Fra questi costumi e pratiche si annoveravano la circoncisione per i ragazzi (che la scienza medica sovietica disapprovava in quanto non salutare, per cui l'osservanza di questo precetto aveva un'aura di opposizione nazionale ai dettami sovietici), la preservazione delle reti di parentela patriarcali e la celebrazione dei riti del ciclo vitale. Anzi, i banchetti (*to'y*) legati a questi riti (in particolare le circoncisioni e i matrimoni) acquisirono un posto centrale come usanza nazionale ai tempi di Brežnev. Il *to'y* serviva a diverse finalità. Anzitutto esso marcava la distinzione fra i centroasiatici e le altre popolazioni che vivevano in mezzo a loro; in secondo luogo, serviva ad affermare il proprio status all'interno della comunità nazionale. Passati gli sconvolgimenti politici del periodo staliniano e di quello chruščioviano, un'élite politica autoctona assunse il controllo della regione sotto Brežnev. Primi segretari di lungo corso come Šaraf Rašidov in Uzbekistan e Dinmuhamed Kunaev in Kazakistan erano a capo di estese reti di potere e di clientele, e il loro potere restò saldo fintanto che essi non turbarono lo status quo avanzando rivendicazioni radicali nei confronti del centro¹¹. In questo contesto il rendere visibili il consumo e il possesso di beni che scarseggiavano era il modo più importante di affermare il proprio status (Koroteyeva V. – Makarova E., 1998), e a questo fine il *to'y* costituiva l'occasione più adatta. Il *to'y* era un'usanza osservata quasi da tutti, membri del partito compresi. Ma queste stesse cerimonie erano anche inondate da un mare di vodka, il cui consumo divenne esso pure parte delle usanze nazionali. Allo stesso modo, la grande maggioranza dei centroasiatici, fra cui molti comunisti, venivano seppelliti secondo il rituale islamico

¹⁰ Come notato da Muriel Atkin (1989), nella tarda epoca sovietica le lamentele di questi funzionari erano una costante.

¹¹ Sappiamo ancora poco di come funzionassero queste reti, ma per un resoconto preliminare della carriera di Šaraf Rašidov si veda Vaisman (1995).

in cimiteri musulmani, anche se molte tombe musulmane erano coperte da busti dei defunti in tipico stile sovietico.

L'adattamento dell'Islam agli usi locali coesisteva con l'emergere di forti identità nazionali. Fin dall'inizio, la «nazione» (e i concetti correlati di «nazionalità» e «popolo», tutti resi con il termine *khalq* nelle lingue dell'Asia Centrale) fu parte integrante del sistema politico sovietico. Mentre l'«internazionalismo sovietico» e l'«amicizia dei popoli» rimasero delle costanti nella retorica ufficiale, esse erano fondate sulla premessa che ogni individuo appartenesse ad una nazione. Il regime sovietico si abbandonò al più ambizioso – e riuscito – progetto di costruzione nazionale della storia dell'umanità, in quanto nazioni furono create (o «riconosciute») e dotate di un proprio territorio, mentre politiche di discriminazione positiva promossero le élite autoctone dando loro posizioni di potere nel sistema politico¹². Anzi, si può affermare che il discorso dell'identità nazionale primordiale sia la più influente eredità dell'epoca sovietica in Asia Centrale. Le identità nazionali di epoca sovietica erano incentrate sulla lingua in quanto segno distintivo più rilevante della nazione, ma le usanze e il patrimonio culturale (*meros* in uzbeko) erano altrettanto importanti. La Costituzione sovietica riconosceva esplicitamente simboli della nazione e dello Stato quali bandiere e parlamenti, ma ben più rilevante fu la creazione di un'*intelligencija* nazionale, sostenuta nel settore umanistico da un ipertrofico apparato accademico generosamente finanziato dalle autorità statali. Fu questo strato sociale di intellettuali che articolò il patrimonio culturale di ciascuna nazione (e si pose gelosamente a sua guardia), con relativo pantheon di grandi pensatori, artisti ed eroi. Certamente la retorica nazionale doveva restare nell'alveo di limiti piuttosto ristretti ed enfatizzare l'«internazionalismo sovietico» e «il ruolo guida del grande popolo russo, il fratello maggiore»¹³, ma in pratica, specialmente dagli anni '60, era stata ampiamente accettata dalla popolazione. Ancora più importante è il fatto che l'idea che ognuno appartenga ad una nazione definita dalla lingua, dalla storia, dalle usanze e dal patrimonio culturale divenne un luogo comune sotteso ad ogni discorso nazionalista nello spazio post-sovietico contemporaneo.

¹² Questa componente fondamentale del sistema sovietico fu raramente riconosciuta dagli osservatori occidentali fintanto che l'URSS era in vita. Essi tendevano a porre l'attenzione soltanto sulla retorica ufficiale dell'internazionalismo e quindi vedevano l'Unione Sovietica come uno stato universalista o persino antinazionalista («assassino di nazioni», per usare l'espressione di un eminente sovietologo). Anzi, molti si aspettavano che il nazionalismo sarebbe stato la causa della fine dell'URSS. Un'eccezione di rilievo in questa generale trascuratezza fu Gerhard Simon (1991). Studi più recenti hanno cominciato a riconoscere la centralità del ruolo della nazione nel sistema sovietico, e come molti nazionalismi post-sovietici siano un prodotto dell'epoca sovietica (Suny R. G., 1994; Slezkine Y., 1994; Martin T., 2001). Nel caso dell'Asia Centrale, era opinione corrente che la creazione delle cinque repubbliche nazionali nel 1924 costituisse un classico esempio di *divide et impera*, un cinico tentativo da parte del regime (o di Stalin stesso) di distruggere i vincoli autentici di solidarietà islamica. Il logico corollario di questa asserzione era che queste identità nazionali, imposte da uno stato «straniero», non significassero nulla per la popolazione autoctona, che continuò a serbare immacolati i propri vincoli di solidarietà islamica. Le ricerche attuali hanno tolto ogni fondamento a questi presupposti: non solo i discorsi della nazione e del progresso sono antecedenti i soviet, ma essi permeavano l'agire dei quadri di partito locali che sostennero entusiasticamente la delimitazione delle nazioni (Edgar A. L., 1999; Edgar A. L., 1996-97; Hirsch F., 2000).

¹³ Per un esempio di questo discorso, si veda Šermuchamedov (1961).

In Uzbekistan la celebrazione del *meros* divenne un'importante – e del tutto legittima – preoccupazione dell'*intelligencija* negli ultimi trent'anni del regime sovietico. Con gran dispiacere degli altri centroasiatici, gli intellettuali uzbeki rivendicavano l'intera eredità culturale della Transoxiana. «Giubilei» generosamente finanziati celebravano gli anniversari della fondazione di Bukhara, Samarcanda e Taškent; allo stesso modo, si asseriva che figure come Abu al-Rayhan al-Biruni, Ibn Sina (Avicenna), Alisher Navoi e Mirza Ulug Bek fossero tutti «uzbeki»: le loro opere venivano pubblicate in cospicue edizioni, le loro gesta celebrate nella narrativa storica e loro statue erette nelle città uzbeke.

L'Islam venne dunque subordinato a forti identità nazionali. I centroasiatici erano musulmani per tradizione e civiltà, ma facevano anche parte del mondo moderno. L'Islam nella tarda età sovietica fungeva da segno distintivo per dividere gli autoctoni centroasiatici/musulmani dagli *outsider* europei/russi, ponendo l'accento sulle usanze e sul modo di vivere. L'enfaticizzazione di questi ultimi significava che l'«Islam» era inteso come una forma di localismo; ne veniva accentuato in particolare il suo non essere pan-islamico. I musulmani provenienti da altre parti del mondo che non condividevano le usanze centroasiatiche non rientravano in questa delimitazione (Schoeberlein-Engel J., 1994)¹⁴. Anche se l'esser musulmani nel contesto sovietico distingueva i locali dagli *outsider*, esso non era contrapposto all'essere sovietici. E questo non solo perché negli anni '60 il modo di vivere uzbeke era ormai inestricabilmente intrecciato alla società sovietica. Molti esponenti dell'Islam erano piuttosto ben inseriti nella società sovietica. Né la retorica dell'islamicità escludeva la possibilità di un antagonismo con gli altri «popoli» dell'Asia Centrale, per non parlare dei musulmani di altri paesi. Il governo sovietico presentava Taškent al Terzo Mondo, e in particolare al mondo musulmano, come un modello da imitare, un esempio dei suoi successi nel superamento del sottosviluppo. Costituiva una destinazione comune per moltissimi studenti stranieri, molti dei quali musulmani. Eppure essi non erano oggetto di particolare amore da parte dei loro anfitrioni musulmani, proprio perché la loro comune islamicità significava pochissimo per questi ultimi¹⁵. Allo stesso modo, quando i centroasiatici si recavano all'estero, e specialmente in altri paesi musulmani, ci andavano come sovietici orgogliosi di essere cittadini di una superpotenza e di un paese più «avanzato» rispetto agli altri paesi islamici. I centroasiatici parteciparono in gran numero alla guerra in Afghanistan, dove prestarono servizio con lo stesso zelo degli altri gruppi di soldati sovietici. Anzi, recenti ricerche in fonti d'archivio hanno mostrato che nel periodo post-bellico il regime considerava i musulmani (in particolare quelli centroasiatici) cittadini leali che avevano dato prova di patriottismo durante la Seconda guerra mondiale. Fu solo dopo la rivoluzione in Iran e

¹⁴ Si veda anche Atkin (1992). Il legame tra Islam e identità nazionale è stato notato da molti studiosi sovietici, sebbene essi ne traessero conclusioni affatto diverse (Saidbaev T. S., 1984: pp. 221-31; Aširov N., 1975).

¹⁵ Questi fenomeni, per loro stessa natura, non sono dimostrabili con riferimenti testuali. Le mie affermazioni sono fondate su parecchie conversazioni avute con studenti pakistani e mediorientali che avevano vissuto a Taškent, oltre che sulla mia personale esperienza di soggiorno presso la cittadella universitaria di Taškent (*uzgorodok*) nel 1991.

l'intervento sovietico in Afghanistan che il regime iniziò a preoccuparsi dell'influenza dell'Islam straniero sui suoi cittadini (Ro'i Y., 2000: pp. 550-560).

La trasmissione della tradizione colta dell'Islam non si estinse, ma fu limitata a due luoghi riservati lontani dal discorso pubblico *mainstream*. Uno era il Direttorato Spirituale Musulmano per l'Asia Centrale e il Kazakistan (SADUM), ufficialmente autorizzato dallo stato, che era uno dei quattro comitati istituiti nel 1943 nell'ambito di una pacificazione con la religione che riguardò l'intero paese e che fu dettata dalle esigenze della guerra. L'antecedente diretto dei direttorati musulmani era l'assemblea spirituale musulmana istituita ad Ufa nel 1788 da Caterina II, la cui giurisdizione però non fu mai estesa all'Asia Centrale. Lo stato sperava di acquisire un maggiore controllo del modo in cui la religione si esprimeva nel paese tramite la legittimazione di certi aspetti di quest'ultima e l'instaurazione di un controllo burocratico su di essa. Per gli ulema che erano sopravvissuti all'assalto all'Islam si trattò di una situazione con vantaggi e svantaggi. Il riconoscimento ufficiale permetteva l'esistenza di una base istituzionale per la pratica e la riproduzione dell'Islam. Era possibile aprire moschee, e alle «comunità di fedeli» locali era permesso raccogliere fondi per esse; divenne possibile stabilire limitati contatti con il mondo esterno, e per piccoli gruppi di studenti ricevere un'istruzione religiosa superiore in due istituzioni centroasiatiche: la medresa Mir-i-Arab di Bukhara (riaperta nel 1948) e l'Istituto Islamico al-Bukhari (fondato a Taškent nel 1971). Tutto questo però aveva un prezzo: ci si attendeva dagli ulema ufficiali che essi aiutassero lo stato nella sua politica interna e nelle sue iniziative di politica estera nel mondo musulmano¹⁶. La famiglia di sceicchi Naqshbandi¹⁷ che presiedette il SADUM fino al 1989 manteneva un difficile equilibrio tra prudenza politica e assicurazione della riproduzione di un'élite colta. L'istruzione offerta da queste istituzioni era molto diversa dalla tradizione delle madrase centroasiatiche pre-sovietiche: le principali discipline erano *tajwid*, *tafsir*, e *hadith* (insegnate sulla base di fonti primarie, invece che sui commenti e le glosse utilizzati nelle madrase di Bukhara), ed erano accompagnate da una formazione intensiva in lingua araba. Tutti gli allievi studiavano anche geografia, storia, scienze sociali e lingua e letteratura uzbeka, ed erano obbligati pure a seguire lezioni di educazione fisica (Babakhan Z. Kh. I. I., 1980: pp. 72-73). Negli anni '60 si cominciò a mandare gli studenti all'estero, di solito in paesi arabi amici. Gli studenti ritornavano con una buona conoscenza delle correnti riformiste contemporanee dell'Islam. Questa svolta verso il mondo arabo era qualcosa di nuovo (i contatti con l'estero delle generazioni pre-1917 erano con l'India e con il mondo ottomano), ma l'enfasi posta sull'Islam modernista ricordava gli *jadid*. Gli osservatori stranieri solitamente erano assai diffidenti verso l'Islam ufficiale¹⁸, così come molti musulmani in Asia Centrale, ma gli ulema ufficiali vanno visti piuttosto come la realizzazione degli ideali jadidisti di una *intelligencija* religiosa riformista, illuminata e dalla vasta cultura. Più o meno come gli *jadid*, essi criticavano le usanze locali (come le visite

¹⁶ Le relazioni tra la burocrazia sovietica e il SADUM sono prese in esame da Ro'i (2000) nei capp. 4 e 5.

¹⁷ La Naqshbandiyya è la maggiore confraternita sufi. Essa prende il nome dall'imam Baha'uddin al-Bukhari, detto Shah Naqshband (1318-1389), e fa risalire la propria origine ad Abu Bakr, il primo califfo [N.d.T.].

¹⁸ Per esempio, Bennigsen – Broxup (1983: pp. 103-108).

alle tombe dei santi, il *to'y* e così via) che non era possibile legittimare facendo ricorso alle sacre scritture, posizione che veniva affermata nelle *fatwa* da loro lette nelle moschee¹⁹. Anzi, *Musulmani dell'Oriente sovietico*, il trimestrale pubblicato dalla SADUM a partire dal 1968, fu probabilmente l'ultimo forum per l'espressione di un modernismo musulmano alla Abduh. Nel loro giudizio formale, gli ulema ufficiali mettevano in evidenza la congruenza tra socialismo, ideali dell'Islam e impegno dell'Islam per la giustizia sociale, l'anticolonialismo e la pace nel mondo. In pratica, essi assicurarono la sopravvivenza di una tradizione colta nel filone modernista. Quando Ziyovuddin Boboxon, a lungo direttore del SADUM, scrisse che «la prassi della società socialista per quanto riguarda il dovere universale di lavorare non differisce dagli umani principi dell'Islam» (Babakhan Z. Kh. I. I., 1980: p. 89), egli stava portando avanti un ragionamento comune ai musulmani modernisti di tutto il XX secolo.

Tuttavia, gli ulema ufficiali non riuscirono mai a ottenere il monopolio del sapere islamico auspicato dallo stato. Gli ulema non ufficiali, che agivano senza alcuna autorizzazione, erano molto più numerosi. Questi ultimi non si limitavano a svolgere rituali e a guidare preghiere; alcuni di loro, a partire dagli anni '60, offrivano lezioni a studenti selezionati in gran segreto. Si trattava di un ambiente intellettuale informale di notevole vitalità. La sua figura più importante era *domla* Muhammadjon Hindustoniy (1895-1989). Nato in un villaggio nei pressi di Kokand, lasciò l'Asia Centrale nel 1919 per studiare in India (da cui il suo epiteto). Ritornò in Unione Sovietica nel 1921 e finì immediatamente nei guai con lo Stato. Passò diversi anni in prigione e in campi di lavoro e servì nell'Armata Rossa durante la Seconda guerra mondiale. Dopo la guerra lavorò per un breve periodo come *imam-khatib* in una moschea ufficiale di Dushanbe e successivamente all'Istituto di Studi Orientali dell'Accademia Tagika delle Scienze. In privato scrisse moltissimo, compilando, tra le altre cose, un manoscritto *tafsir* in sei volumi. A differenza del minuzioso modernismo degli ulema ufficiali, Muhammadjon Hindustoniy insegnava la dottrina *hanafi* tradizionale, in cui non trovò alcun fondamento per l'opposizione politica al regime sovietico. Nei tardi anni '70 questo ambiente si divise profondamente a causa di una disputa teologica. Quando alcuni ulema ufficiali cominciarono a sostenere il purismo nei rituali e nell'osservanza, Muhammadjon Hindustoniy dichiarò con veemenza che essi avevano sconfessato il dogma ricevuto hanafita, e attingendo al vocabolario degli ambienti settari dell'Asia meridionale li denunciò come «wahabiti». Questa disputa fra tradizionalisti e sostenitori del purismo religiosi continua tuttora ed è all'origine dell'introduzione nella vita pubblica dell'Uzbekistan dell'assai abusato termine «wahabita» (Babadjanov B. – Kamilov M., 2001. Cfr. anche Abduvakhitov A. A., 1994)²⁰.

I due gruppi di ulema erano legati da una complessa rete di relazioni. Entrambi avevano la stessa formazione ed erano legati gli uni agli altri da legami di iniziazione e parentele. Non vi era neppure una chiara demarcazione dogmatica fra loro, sebbene gli ulema non

¹⁹ I testi ufficiali di molte di queste fatwa si possono trovare in Boboxonov (1999); si veda anche Babadjanov (2001: pp. 170-184).

²⁰ Mehrdad Haghayeghi (1995: p. 93) e Ahmed Rashid (2002: p. 97), sono assolutamente in errore nel descrivere Muhammadjon Hindustoniy come uno «wahabita».

ufficiali non potessero viaggiare all'estero e tendessero ad essere più tradizionalisti. Gli ulama ufficiali tentarono, non sempre con successo, di controllare o influenzare i loro omologhi non ufficiali; questi ultimi invece avevano un atteggiamento verso il SADUM che variava dal sostegno e dalla cooperazione all'aperto disprezzo.

Il quadro della nazionalizzazione dell'Islam sovietico che ho tracciato differisce marcatamente dall'opinione comune sulla questione sviluppata tra gli studiosi occidentali in epoca sovietica. Gli osservatori occidentali gioivano ad ogni segno del permanere dell'osservanza dei riti religiosi, vedendo in essi una potenziale minaccia per lo stato sovietico. Secondo Alexandre Bennigsen, il più influente osservatore occidentale dell'Islam in URSS, «sebbene sia stato costretto ad adattarsi, l'Islam non è stato in alcun modo contaminato dal marxismo. Dal punto di vista del diritto e della teologia musulmani, l'Islam in Unione Sovietica è la stessa religione pura che era stata prima del 1917» (Bennigsen A. - Broxup M., 1983: p. 109). Le implicazioni politiche che egli traeva da questa concezione essenzialista (e visibilmente errata) dell'Islam era per lui chiara: i musulmani sovietici e quelli degli altri paesi erano assolutamente a loro agio gli uni con gli altri ovunque si incontrassero. Essi appartengono allo stesso *millat* musulmano e condividono lo stesso bagaglio spirituale che dirige le loro vite quotidiane; osservano gli stessi riti religiosi e le medesime usanze sociali; hanno le stesse tradizioni alimentari, indossano pressappoco gli stessi capi di vestiario e mostrano la medesima radicata diffidenza nei confronti dell'occidente non musulmano, rappresentato dagli europei e dagli americani in Medio Oriente e dai russi in Asia Centrale e nel Caucaso. In breve, essi sono fratelli che affrontano insieme un mondo ostile (*Ibidem*). Similmente, nella pratica, occulta ma diffusa, dei rituali sufi e di altre forme di culto, Bennigsen intravedeva un «Islam parallelo», e affidava ad esso le sue speranze di una sovversione dell'ordine sovietico da parte dei musulmani (Bennigsen A. - Lemercier-Quelquejay Ch., 1980; Bennigsen A. - Enders Wimbush S., 1985; Bennigsen A., Broxup M., 1983).

Chiaramente si trattava di una pia illusione piuttosto che di un'analisi. Gran parte di questi scritti era mossa da odio nei confronti dell'Unione Sovietica, non da un qualche interesse alla comprensione delle trasformazioni sociali e religiose avvenute nelle società oggetto di studio. Finanche quando l'argomentazione essenzialista sull'Islam induceva Bennigsen a vedere una certa comunità di interessi fra americani, europei e russi, la sua posizione antisovietica lo portava a una certa nostalgia di un «Islam puro» che non avrebbe mai fatto propria in un contesto diverso, non comunista (come quello della Turchia). Forse non è onesto nei confronti di Bennigsen far notare, col senno di poi, che l'Islam non svolse alcun ruolo nella dissoluzione dell'URSS²¹.

L'Islam in epoca sovietica era intrecciato alla nazione, ma in maniera assai differente rispetto a come lo era stato per gli *jadid*. Per questi ultimi, l'appartenenza all'Islam era diventata una forma di identità nazionale. Ma il loro atteggiamento nei confronti dell'Islam era profondamente riformista. La sopravvivenza della nazione dipendeva da una completa riforma dell'Islam stesso. Il «vero» Islam, accessibile attraverso un'istruzione moderna e il

²¹ Una critica complessiva dell'Islam sovietico deve ancora essere intrapresa. Per un primo passo, si veda Sa-royan (1993); si veda anche Atkin (1993).

ricorso alle fonti testuali originarie dell'Islam, depurato della mediazione di generazioni di commenti e commenti di commenti, aveva bisogno di disfarsi di numerose pratiche consuetudinarie. Gli *jadid* erano particolarmente critici verso il *to'y*, che vedevano come superfluo e non sanzionato dall'Islam. Essi criticavano anche le visite ai santuari e alle tombe e le pratiche sufi in generale (Khalid A., 1998: pp. 142-147). In epoca sovietica queste stesse pratiche furono elevate allo status di usanza nazionale che sola distingueva i centroasiatici dagli altri. L'Islam era ora parte del patrimonio culturale e di civiltà di una nazione immaginata come un'entità etnica. Invece di esigere la trasformazione delle pratiche consuetudinarie, l'Islam era ora diventato loro sinonimo.

L'Islam in Uzbekistan dopo l'indipendenza

L'Asia Centrale post-sovietica è stata testimone di un notevole revival religioso, e in nessun paese ciò è tanto evidente quanto in Uzbekistan. Moschee in disuso sono tornate a funzionare, e ne sono state costruite parecchie del tutto nuove; ogni anno migliaia di fedeli compiono il pellegrinaggio alla Mecca (*hajj*); le manifestazioni pubbliche di religiosità proliferano, e una cospicua attività editoriale ha prodotto edizioni a stampa di molti testi islamici. Sebbene sia fuor di dubbio che sia in corso un «revival islamico», le sue implicazioni politiche sono state fin dall'inizio fraintese ed esagerate. Le previsioni allarmiste che si sono moltiplicate sono al servizio di vari interessi politici. Più avanti esaminerò maggiormente nel dettaglio l'interesse del regime uzbeko all'esistenza di una «minaccia islamica». La popolarità di cui oggi gode in Russia la *kul'turologija*, una nuova disciplina che assume la differenza tra civiltà (alla Samuel Huntington) come punto di partenza per l'analisi del mondo e della geopolitica, contribuisce a rendere il discorso islamofobo un luogo comune della vita pubblica del paese. Per gli studiosi russi lo scorgere un pericolo islamista nell'ex-periferia sovietica può servire varie finalità, dall'affermazione della civiltà russa su quella centroasiatica (e la sua prossimità all'«Occidente») al reperimento di ragioni per giustificare un continuo coinvolgimento geopolitico nel cosiddetto Vicino Estero²². In Occidente queste previsioni perpetuano gli stereotipi di un mondo musulmano congenitamente pronò all'instabilità e alla violenza e di una religione strutturalmente legata alla politica e al terrore. Uno sguardo maggiormente ravvicinato alle modalità con cui l'autorità religiosa viene contestata e trasformata nell'epoca post-sovietica induce a conclusioni più ottimistiche.

Il revival islamico contemporaneo ha avuto origine nel contesto di un'affermazione pubblica dell'identità nazionale che ebbe luogo in tutta l'Unione Sovietica nei tardi anni '80, quando la *glasnost* ruppe antichi tabù. Il revival islamico in Uzbekistan è un movimento di base, un esempio di gruppi non legati allo Stato che si affermano in pubblico. Esso ha im-

²² Victor Panin (2000: p. 151), per esempio, scrive: «Nonostante l'ampia varietà di movimenti fondamentalisti, questi ultimi perseguono tutti il fine dell'«Islam politico» e sono uniti dalla [sic] attitudine ostile nei confronti del modello occidentale di sviluppo, che include valori cristiani come i diritti umani». Per un'eccellente critica degli scritti russi post-sovietici sull'Islam, si veda Atkin (2000).

plicato l'esplorazione delle eredità nazionali e culturali al di là dei vincoli posti al discorso nazionalista dal regime. Per i centroasiatici esso significava riscoprire l'Islam e la cultura musulmana e rinsaldare i legami con il più vasto mondo musulmano che erano stati spezzati dalla xenofobia sovietica e dalla minimizzazione dei vincoli storici con le nazioni non sovietiche. In esso era altresì presente una ricerca di antichi valori spirituali e morali che molti avvertivano essere andati perduti nell'epoca sovietica. In questo senso il revival religioso è profondamente nazionale, costituisce un aspetto della rivendicazione e asserzione dell'identità nazionale. Nulla di tutto ciò costituiva un fenomeno esclusivamente centroasiatico: anzi, nella stessa Russia il revival religioso è stato ben più spettacolare che in Asia Centrale. L'osservanza religiosa e la frequenza delle messe sono salite alle stelle; il rituale ortodosso si è insinuato nelle funzioni ufficiali; le chiese all'interno del Cremlino, a Mosca, sono pienamente in funzione, e ne sono state costruite di nuove. Il revival religioso ha anche coinvolto i numerosi non musulmani che vivono in Asia Centrale (per la maggior parte coloni provenienti dalle regioni europee dell'ex URSS). Non sorprende che questi sviluppi vengano valutati positivamente come riscoperta dei propri valori spirituali e mai interpretati come una minaccia politica.

In Uzbekistan il revival religioso ebbe inizio nel 1988, quando il regime tardosovietico all'improvviso ridusse la sua sorveglianza sull'attività religiosa. Gli anni successivi videro una febbrile attività negli ambiti religioso e culturale. Mentre il mondo sovietico veniva messo sottosopra, gli ulema non ufficiali e i loro sostenitori si ribellarono al SADUM, protestando contro la corruzione della sua leadership e accusandola di servilismo verso il regime. L'episodio più spettacolare di questa ribellione fu una manifestazione a Taškent il 3 febbraio 1989 contro la gerarchia di stato dell'Islam ufficiale, la quale ebbe come conseguenza il «pensionamento» di Shamsud-din Boboxon dalla posizione di direttore del SADUM²³. Nei tre anni successivi le moschee proliferarono (molte furono costruite ex novo, ma molte altre ottennero semplicemente il riconoscimento ufficiale), emersero dei maestri sufi e riapparve l'istruzione religiosa di base. Vi è stata anche una certa pluralizzazione dell'Islam, giacché i dibattiti settari, un tempo confinati alla cerchia clandestina degli ulema non ufficiali, sono diventati aperti. Sono apparse nuove sette e gruppi religiosi (quali gli Ahli hadis, gli Ahli Qur'on e una serie di branche locali), molti dei quali del tutto nuovi per l'Asia Centrale²⁴. Tutto questo è stato accompagnato da un grande interesse per la scrittura araba e da tentativi di rimpiazzare i prestiti linguistici dal russo con termini arabi o persiani. Molti testi che fino ad allora erano tabù sono riapparsi in forma stampata, e nel 1992, per la prima volta, il Corano è stato tradotto in uzbeko. Il segno più onnipresente della reislamizzazione della società è stato la reperibilità in Uzbekistan di quelle che si potrebbero chiamare «merci religiose». Tra queste ultime rientrano adesivi e piastre con preghiere in arabo, calendari con le date delle feste islamiche, fino ai poster con le fotografie dei luoghi santi della Mecca e di Medina e nuove edizioni degli autori musulmani «classici» dell'Asia Centrale.

²³ «Soviet Muslim Leader Quits Top Post in Asia», *New York Times*, 8-II-1989; per un'analisi che fa ricorso a fonti orali su questi eventi, si veda Babadžanov (2000).

²⁴ Per una catalogazione dai vari gruppi attivi in Uzbekistan, si veda Husniddinov (2000).

Tuttavia, la sorte di queste merci religiose è diversa da quella che esse hanno in altri paesi del mondo musulmano. Nelle città uzbeke esse possono condividere gli scaffali con liquori e tabacco, i simboli più tangibili dell'«apertura» del paese al mondo esterno. Ad ogni modo, la scena editoriale è stata trasformata, e oggi sono disponibili molti più testi musulmani di quanto si potesse persino concepire nel 1988. Nel corso dell'ultimo decennio sono apparsi in gran quantità libri «islamici». Nondimeno, il mondo editoriale uzbeke è assai diverso da quello del Medio Oriente o dell'Asia meridionale. Un rapido sguardo d'insieme su questi libri «islamici» e sul loro posto nella scena editoriale sarà utile per mettere in evidenza le peculiarità dell'Islam centroasiatico²⁵. In termini di contenuto, i nuovi libri islamici possono essere classificati come segue:

1. Testi scritti esplicitamente per il pubblico centroasiatico contemporaneo per fungere da introduzioni ai principi fondamentali dell'Islam o che forniscono una conoscenza base dell'Islam che era andata perduta in epoca sovietica (Bo'riev O., 1991, 1992 e 1992a). Vi sono anche alcuni manuali di comportamento, ma il numero di tali pubblicazioni rimane alquanto modesto. Alcuni dei primi titoli furono pubblicati con il sostegno di sponsor stranieri.²⁶
2. Testi più antiquati trascritti in cirillico, ma pubblicati senza alcun apparato critico o spiegazione. Questi testi vanno dagli abbecedari pre-rivoluzionari e dalle opere religiose di quel periodo a scritti che furono popolari nel mercato della carta stampata alla vigilia della rivoluzione²⁷. La scelta dei titoli sembra essere alquanto casuale, e pare dipendere anzitutto dalla reperibilità di testi d'epoca; alcuni dei titoli pubblicati sono tatarsi o persino ottomani. In questi testi la trascrizione è di solito estremamente fedele all'originale, anche se la lingua è spesso segnatamente diversa dall'uzbeko letterario contemporaneo e non è facilmente accessibile ai lettori di oggi. A parte la lingua, diversi altri aspetti di questi scritti (i presupposti non esplicitati dei loro autori e l'ambiente culturale e intellettuale in cui essi scrissero) restano distanti dai loro lettori contemporanei.
3. Testi «classici» trascritti in cirillico e presentati con un apparato critico. Sebbene il contenuto di queste opere sia diverso, la loro pubblicazione si colloca nella tradizione dell'orientalismo sovietico. Oggi essi svolgono un funzione di recupero del patrimonio culturale e spirituale della nazione, anche se sono, naturalmente, suscettibili di essere utilizzati a scopo puramente «religioso». Il decennio passato ha visto la pubblicazione di alcuni testi di al-Bukhari e Rabghuzi (l'autore della più popolare raccolta di storie dei Profeti) e la prima traduzione uzbeke del Corano, la quale, significativamente, non era stata eseguita da un *alim*, ma da un arabista dell'Istituto di Studi Orientali di Taškent. Alla stessa tradizione appartengono le ristampe di opere sull'Islam e sulla società dell'Asia Centrale scritte da orientalisti russi dell'inizio del XX secolo, le quali rendono

²⁵ L'editoria post-sovietica in Uzbekistan ha ricevuto poca seria attenzione dagli studiosi e dai bibliografi. Si veda tuttavia il catalogo dell'esibizione Witkam – Vrolijk (1998).

²⁶ Per esempio, Boboxon (1992).

²⁷ Per esempio, Samarqandiy (1995).

accessibili aspetti della storia che fino ad ora erano stati tabù. Allo stesso modo, sono state ristampate quasi tutte le opere degli *jadid*.

4. Testi popolari sul passato islamico della regione, che si concentrano su figure quali Muhammed al-Bukhari, Baha'uddin Naqshband e Tamerlano, tutte facenti parte del canone ufficiale degli eroi della cultura uzbeka. Vi è anche un piccolo corpus di agiografia sufi post-sovietica, compilata da autori accademici che si muovono al di fuori dei vincoli di epoca sovietica nello studio dei religiosi, ma nondimeno aggiungono a questo argomento una sensibilità moderna. Oggi il sufismo e i maestri sufi possono essere lodati per il loro «libero pensiero» e il loro umanesimo (Schubel V., 1999). Anche se la promozione di queste figure come eroi uzbeki ripositiona l'identità uzbeka in un dominio maggiormente islamico, essa contribuisce a mantenere l'Islam saldamente uzbeko.
5. Riproduzioni in fac-simile di litografie dell'inizio del secolo, spesso senza alcuna introduzione o altri materiali. Questi libri vengono scelti apparentemente a casaccio e sembrano mirare a far conoscere ai lettori e alle lettrici l'alfabeto arabo.

Sono visibilmente assenti dal repertorio le opere di pensatori musulmani contemporanei; opere sul diritto islamico o sulla giurisprudenza; e opere su figure islamiche non legate all'Asia Centrale, che invece sono presenti in gran quantità in paesi come il Pakistan, l'Egitto o la Turchia. Inoltre, i nuovi libri islamici hanno lo stesso aspetto di quelli di epoca sovietica, se si eccettua il fatto che sono più sottili e solitamente non sono di buona fattura come i loro predecessori. Ciò è in netto contrasto, ad esempio, con i «nuovi libri islamici» che si trovano in Egitto, i quali sono illustrati e hanno copertine accattivanti (cfr. Gonzalez-Quijano Y., 1998). La prassi editoriale non è cambiata molto dall'epoca sovietica, e le edizioni attuali sono ancora il prodotto di poche, mastodontiche imprese che possiedono la maggior parte delle stamperie. La gran quantità di piccole case editrici che dominano il mercato della letteratura popolare in un paese come il Pakistan, ad esempio, è un fenomeno sconosciuto in Uzbekistan (Hanaway W. L. – Nasir M., 1996). La severa crisi economica del decennio passato ha colpito in modo particolarmente duro l'editoria e l'accademia, mitigando di parecchio l'allentarsi dei vincoli ideologici sulle pubblicazioni (anche se la censura è ancora un prassi quotidiana). Il sistema scolastico rimane decisamente laico, privo di qualsivoglia istruzione religiosa. Ciò è, ancora una volta, in netto contrasto con la Turchia, dove invece il regime laicista garantisce nondimeno che l'Islam, in una forma sanzionata e debitamente «nazionalizzata», rimanga parte dell'educazione morale di tutti gli allievi e le allieve (Kaplan S., 1996). In Uzbekistan l'istruzione religiosa resta nel dominio del privato e, come vedremo più avanti, non è sempre al riparo dalle persecuzioni. Una caratteristica sorprendente del paesaggio culturale degli ultimissimi anni è stata l'emersione in pubblico delle *otin*, donne che insegnano ai bambini, perlopiù in forma orale, i fondamenti della fede (Fathi H., 1998). Similmente, c'è stato un revival degli ordini sufi, con sceicchi che reclutano pubblicamente discepoli. Tuttavia è chiaro che non si tratta di un ritorno a una qualche sorta di sufismo «puro», bensì di un fenomeno di ridefinizione dello stesso. Come ha fatto rilevare uno studioso uzbeko, la conoscenza delle complessità del rituale sufi da parte degli

adepti è spesso solo superficiale, mentre le vecchie pratiche di iniziazione sono in gran parte trascurate (Bobojonov B., 1998). I contatti con le confraternite sufi all'estero sono stati ristabiliti e il santuario di Baha'uddin Naqshband nei dintorni di Bukhara, ora ristrutturato, accoglie un gran numero di visitatori provenienti da lontano, ma le differenze nazionali e le barriere linguistiche sono risultate assai concrete. Il revival islamico rimane in larga misura un fenomeno di riscoperta culturale, che non sembra riuscire a influenzare la vita quotidiana più di tanto. Pochi si preoccupano di rispettare i divieti fondamentali dell'Islam riguardo all'alcool e persino quelli relativi alla carne di maiale. I ritmi della vita quotidiana rimangono laici in una misura che sarebbe inconcepibile, per esempio, in Turchia. L'unica sfera in cui il revival islamico ha avuto degli effetti è nei ruoli di genere, in cui la retorica dell'autenticità culturale cerca una riabilitazione delle norme tradizionali, «propriamente islamiche», relative alla vita delle donne. Vi è un'enfasi nuova sui ruoli tradizionali delle donne, accompagnata da un dibattito sulla questione se lo *hujum* (e, implicitamente, tutto ciò che esso rappresentava) fu «necessario»²⁸. Ma anche qui l'accento sulla rivendicazione delle tradizioni nazionali supera di gran lunga l'interesse per l'islamizzazione della vita quotidiana che altrove accompagna l'Islam politico. Fra i pochi manuali di buona condotta per le donne che sono stati stampati, la maggior parte sono traduzioni di opuscoli riformisti dell'inizio del secolo provenienti dall'Asia Centrale (ed almeno in un caso dall'Impero Ottomano) (Nazimo A., 1994). Infine, è la scomparsa di moltissimi posti di lavoro in seguito allo sconvolgimento economico seguito al collasso dell'URSS che alimenta la retorica della ridefinizione del ruolo delle donne nella società (Tokhtakhodjaeva M., 1995). In Uzbekistan l'Islam, la nazione e la tradizione coesistono felicemente. Un «ritorno» all'Islam oggi è ampiamente visto come poco più di un modo per rivendicare il patrimonio culturale nazionale e procedere alla decolonizzazione. L'Islam è profondamente intrecciato a potenti miti nazionali. Per la stessa ragione, vi è scarso interesse nei campus universitari per un ritorno al «vero Islam», come è successo in gran parte del Medio Oriente. Per molti, l'Islam rappresenta una versione idealizzata di un passato centroasiatico autentico contrapposto alla corruzione dell'epoca sovietica, piuttosto che un futuro idealizzato basato sulla sovranità di Dio e sull'islamizzazione di tutti gli aspetti della vita.

L'Islam e lo stato post-sovietico

L'origine dell'allarmismo riguardo all'«estremismo religioso» è situata nei complessi rapporti tra il fenomeno sociale e culturale del revival religioso e le strategie politiche dello stato post-sovietico, che esaminerò nel dettaglio più in là. Le implicazioni politiche del revival religioso possono essere intese solo tramite il suo rapporto col potere statale. Il dominio della politica continua ad essere appannaggio dallo Stato, che non ha alcuna intenzione di spo-

²⁸ L'opinione ufficiale attuale è che lo *hujum* conseguì degli obiettivi utili per i diritti delle donne, ma ad un prezzo troppo alto per le donne uzbeke, soprattutto per le attiviste: si veda *O'zbekistonning yangi tarixi*, vol. 2, *O'zbekiston sovet mustamlakachiligi davrida*, Sharq, Tashkent, 2000.

gliarsi delle prerogative che ha ereditato dall'epoca sovietica. Il crepuscolo dell'URSS ha fornito all'Uzbekistan un periodo di tolleranza e moderazione tra il 1989 e il 1992, quando nei media e nella politica vi fu un limitato pluralismo e si tenne persino una contestata elezione presidenziale nell'ottobre 1991. Questo periodo però ebbe presto fine. L'élite del partito mantenne il controllo dello stato, anche se vi fu un qualche ricambio all'interno della classe dirigente. Tuttavia, il sistema politico è cambiato: anche se il Partito Comunista, ora ribattezzato Partito Democratico Popolare, esiste ancora, l'Uzbekistan non è più uno stato-partito nel senso sovietico, perché Islom Karimov, il presidente, è riuscito a concentrare tutto il potere nella presidenza (Polat A., 1999: p. 137). L'opposizione democratica dell'epoca della tarda *glasnost* fu schiacciata e la sua leadership mandata in esilio già verso la fine del 1992²⁹. Il regime di Karimov ha anche disdegnato il mantra della privatizzazione, e lo stato rimane un potente attore nel campo dell'economia. Il regime ha cercato di ancorare la propria legittimità al nazionalismo uzbeko e all'indipendenza. Questo nazionalismo risulta ancora di stampo prettamente sovietico, ma privo dei vincoli dell'epoca dell'URSS. Dunque, il dovuto omaggio al Grande popolo russo è stato sostituito dall'invocazione altrettanto dovuta degli orrori dell'«imperialismo zarista e sovietico». Il nuovo nazionalismo è costruito sulla celebrazione dell'«aurea eredità» (*oltin meros*) dell'Uzbekistan. Utilizza il pantheon di eroi del passato dell'epoca sovietica, ma con a capo la figura di Tamerlano, il cui «militarismo feudale» era disapprovato ai tempi dell'URSS. Sono state forzatamente richiamate in servizio anche grandi figure del sapere islamico come al-Bukhari, al-Maturidi e al-Tirmidhi. La celebrazione del patrimonio culturale assume la forma tipicamente sovietica di «giubilei» dalle elaborate sceneggiature, tenutisi negli anni recenti con una media di due all'anno³⁰. Inoltre, imponenti celebrazioni, inscenate con grande dispendio di denaro, marciano ogni anno il giorno dell'indipendenza (Adams L. L., 1999a). Il regime ha altresì agito in modo da «nazionalizzare» lo stato e renderlo più uzbeko. L'uzbeko è stato dichiarato lingua ufficiale nel 1989, gli uzbeki sono stati promossi nella burocrazia e nelle forze di sicurezza e i simboli dell'uzbekità sono ovunque³¹. La politica del regime nei confronti dell'Islam si capisce meglio in questo contesto. Essa celebra l'eredità culturale islamica della regione e si appella ai valori etici che ne scaturiscono. Il sufismo è stato adottato come esempio delle tradizioni umaniste della nazione uzbeka, così come vecchie moschee vengono celebrate come «monumenti architettonici». Oggi lo *hajj* è sponsorizzato ufficialmente, e Karimov stesso è andato in pellegrinaggio alla Mecca. Allo stesso tempo, il regime, insofferto a qualsiasi sfida alla sua autorità, è impegnato a mantenere sotto stretto controllo le espressioni di religiosità islamica. A tal fine, esso ha rimodellato la burocrazia di epoca sovietica. Il SADUM, che non è sopravvissuto alla caduta dell'URSS (la sua ala kazaka si stac-

²⁹ Per una storia politica dei primi anni di indipendenza dell'Uzbekistan, si veda Fierman (1997).

³⁰ L'ironia della celebrazione di figure come al-Bukhari e al-Maturidi da parte di un regime in genere ostile alle espressioni non autorizzate di religiosità non sfugge alla popolazione: come mi disse un interlocutore durante il giubileo di al-Maturidi nel tardo 2000, «Se questi tizi [al-Maturidi e al-Bukhari] fossero vivi oggi, sarebbero tutti in galera per wahabismo».

³¹ Utilizzo l'espressione «nazionalizzazione dello stato» nel senso di Brubaker (1998). Si veda anche Adams (1999).

cò nel 1990, e già nel 1992 ogni nuovo paese aveva la propria amministrazione religiosa), è stato rimpiazzato dal Direttorato dei Musulmani dell'Uzbekistan (*O'zbekiston Musulmonlar Idorasi*), che opera come un organo dello stato, sotto stretto controllo da parte del regime. Il revival islamico era cominciato come una rivolta contro gli ulema ufficiali. Sin dall'indipendenza il regime si è dato molto da fare per riaffermare l'autorità del consiglio nazionale, determinando l'inizio di un'altra era di «Islam ufficiale». Il Direttorato ha il monopolio dell'istruzione religiosa e dell'organizzazione di contatti con il resto del mondo musulmano. Nuove madrase sono apparse sotto la sua egida ed esso ogni anno organizza lo *hajj* per parecchie migliaia di cittadini. Esso controlla tutte le moschee e il loro personale nel paese. Le moschee non controllate dal Direttorato, invece, sono ritenute illegali e in molti casi sono state chiuse³².

Il governo, mentre afferma di rispettare l'eredità spirituale della nazione, non esita ad opporsi al pericolo rappresentato dalla variante 'cattiva' dell'Islam. Per il regime tale forma di Islam non fa parte delle tradizioni nazionali, denota arretratezza, oscurantismo e fanatismo ed è destinata a far deragliare la nazione dal suo cammino verso il progresso. Karimov è attento a «distingue[re] nettamente la religione come parte della spiritualità e della cultura dai tentativi 'di giocare la carta religiosa' per determinati scopi politici» (Karimov I., 1997: p. 23). Nella rappresentazione di se stesso il regime offre una scelta netta alla gente dell'Uzbekistan: possono avere un futuro guidato da «persone illuminate con una visione del mondo scientifica», in grado di combinare i migliori aspetti della vita moderna e il loro patrimonio culturale, oppure da «persone barbare [...] ignoranti, non istruite che utilizzano slogan pseudo islamici per accrescere il proprio potere»³³. Il bene della nazione esige che la variante cattiva dell'Islam venga tenuta a bada, se necessario con mezzi spietati. Come ha detto Karimov al suo parlamento-fantoccio in un discorso trasmesso alla radio, «A questa gente [gli estremisti islamici] bisogna sparare in testa. Se necessario, sarò io stesso a farlo»³⁴.

La variante cattiva dell'Islam è definita in maniera molto ampia. Un testo ufficiale pubblicato nell'ambito della campagna contro l'«estremismo religioso» lo assimila al «fondamentalismo» e al «wahabismo». «Il fondamentalismo – afferma – lotta per conservare la religione nella sua forma originale», rigettando qualsiasi innovazione. Esso costituisce pertanto una minaccia per il benessere della nazione e dello stato. Ma l'«estremismo» deriva dalla brama di potere dei fondamentalisti, che li porta ad attribuire alla religione un «colore politico» e a tentare di assumere il controllo dello stato³⁵. Nella pratica, la definizione di «e-

³² Human Rights Watch, «Crackdown in the Farghona Valley: Arbitrary Arrests and Religious Discrimination», <<http://www.hrw.org/hrw/reports98/uzbekistan>>.

³³ Tale retorica viene utilizzata regolarmente in Uzbekistan. Questa specifica affermazione viene da Rafik Sajfullin, «Islam i obrazovanie: gosudarstvennaja politika», relazione presentata alla conferenza «Islam and Modern Society», Taškent, 1 febbraio 2001. Sajfullin è vicedirettore della Scuola di Studi Strategici e Interregionali di Taškent ed è un consigliere del presidente. La conferenza era organizzata dall'Open Society Institute e dall'Ambasciata degli Stati Uniti.

³⁴ Reuters, citata in Human Rights Watch, «Crackdown in the Farghona Valley: Arbitrary Arrests and Religious Discrimination», <<http://www.hrw.org/hrw/reports98/uzbekistan>>.

³⁵ *Diniy ekstremizm va fundamentalizm: tarixi, mohiyati va bugungi xavfi maxsus kursini o'rganish bo'yicha metodik tavsiyalar*, G'afur Gulom, Tashkent, 1999, p. 36.

stremismo» ha una forte tendenza ad espandersi, fino a includere qualsiasi tentativo da parte di una figura o di una organizzazione religiosa di intervenire nella vita pubblica. Queste etichette sono state applicate con grande larghezza per reprimere oppositori e limitare la stessa attività religiosa. Tali misure hanno ricevuto copertura legale nel 1998 tramite una Legge sulla Libertà di Coscienza e sulle Organizzazioni Religiose, la quale proibisce l'insegnamento privato dei principi della religione. Il culto e l'istruzione religiosa sono esclusiva delle organizzazioni registrate. Emendamenti al codice penale hanno reso la partecipazione all'attività di organizzazioni religiose non registrate o proibite punibile con la reclusione fino a cinque anni (Human Rights Watch, 1999: p. 306).

La lotta contro l'«estremismo» è salita in cima all'agenda del regime a causa degli avvenimenti, senza precedenti, del 1999. Il 16 febbraio 1999, nell'arco di un'ora, sei bombe esplosero nel centro di Taškent, distruggendo edifici governativi, uccidendo sedici persone e ferendone più di cento e mancando di poco lo stesso Karimov. Nessuno rivendicò gli attentati di Taškent, ma il governo si affrettò ad accusare dell'attacco «estremisti islamici» provenienti dall'Afghanistan e dal Tagikistan e scatenò una vasta campagna contro di loro. Centinaia di persone furono arrestate e molti sospetti estradati dalla Turchia, dall'Ucraina, dal Kazakistan e dal Kirghizistan. Nel mese di giugno sei sospetti furono riconosciuti colpevoli e condannati a morte³⁶. In mancanza di prove incontrovertibili (le confessioni dei sospetti erano state chiaramente estorte sotto tortura), una serie di teorie sono state avanzate per spiegare gli attacchi. Gli oppositori del regime in esilio, facendo notare che neppure un funzionario dello stato era stato colpito dalle bombe, hanno persino suggerito che gli attacchi siano stati effettuati dal governo stesso per fornire un pretesto a un'altra ondata di repressione³⁷. Altre spiegazioni spaziano da un conflitto tra fazioni interne al regime uzbeko ad un complotto russo, fino ad una rappresaglia da parte del governo del Tagikistan³⁸.

Proprio mentre si svolgevano i processi, nell'estate del 1999, fece la sua prima comparsa l'IMU (Movimento Islamico dell'Uzbekistan). Una banda armata appartenente a quest'ultimo e proveniente dal Tagikistan penetrò in Kirghizistan, nel distretto di Batken, prendendo in ostaggio diverse persone, tra le quali quattro geologi giapponesi. I rivoltosi chiedevano un riscatto e il transito nel territorio uzbeko, che essi sostenevano essere il loro vero obiettivo. Le forze armate kirghise sembravano incapaci di espellerli, e gli insorti si ritirarono solo due mesi dopo, pare in seguito al pagamento di un riscatto di sei milioni di dollari da parte del governo giapponese (International Crisis Group, 2001: p. 7). Il confronto si ripeté l'estate successiva, quando gli insorti presero in ostaggio per breve tempo un gruppo di alpinisti americani. Anche se gli ostaggi riuscirono a scappare, l'accaduto indusse

³⁶ «Death Penalties for Tashkent Bombers», *BBC News Online*, 28 June 1999, <http://news2.thls.bbc.co.uk/hi/english/worldasia-pacific/newsid_380000/380039.stm>.

³⁷ «O'zbekiston 'Birlik' xalq harakatiningb ayonoti», 17 febbraio 1999, <<http://w1.920.telia.com/-u92003997/bayo1701.html>>.

³⁸ Per una rassegna delle varie teorie sulle cause degli attacchi e le identità dei loro autori, si veda Polat (1999) e Butkevich (2000).

il Dipartimento di Stato degli USA ad inserire l'IMU nella sua lista delle organizzazioni terroristiche³⁹.

Si sa poco delle origini dell'IMU. È stata fondata in Afghanistan nel 1998 circa da esuli uzbeki sfuggiti alla persecuzione in Uzbekistan dopo l'indipendenza. Molti dei fondatori avevano partecipato alla guerra civile in Tagikistan, cosa che aprì loro le porte di quel paese senza stato che era l'Afghanistan. Lì essi ricevettero sostegno dall'Interservice Intelligence Agency pakistana (ISI), dal regime talebano e da Osama bin Laden. Uno dei suoi fondatori, Tohir Yo'ldashev, trovò rifugio a Peshawar, da dove si recò in Arabia Saudita, nel Golfo Persico e nel Caucaso in cerca di fondi e reclute. Sappiamo che i talebani fornirono all'IMU un campo di addestramento a Kunduz, mentre altri esuli studiavano nelle mense del Pakistan⁴⁰. Il numero dei suoi combattenti è stato oggetto di ipotesi. In parte essa era alimentata da un continuo spostamento di esuli che fuggivano dall'Uzbekistan attraverso il Tagikistan; in parte l'organizzazione accolse molti combattenti non afgani che i talebani non volevano fossero direttamente associati a loro. Questo accesso a fondi ed armi permise all'IMU di fare il salto da movimento di scarso peso a minaccia concreta per la sicurezza. Anche se le sue incursioni del 1999 e del 2000 furono episodi minori, l'IMU si distinse nei combattimenti a fianco dei talebani durante la guerra del 2001 in Afghanistan. Al suo leader, Jum'a Namangoni, pare sia stato affidato il comando di tutto l'Afghanistan settentrionale, e la stampa ha parlato di migliaia di uzbeki che combattevano al fianco dei talebani⁴¹.

L'esperienza dell'Afghanistan ha segnato per molti aspetti fondamentali anche l'ideologia dell'IMU. La sua retorica ufficiale è al vetriolo, soprattutto nei confronti dell'attuale governo uzbeko, e in particolare dello stesso Karimov, che accusa di «portare avanti in Uzbekistan la politica degli ebrei israeliani e dei nemici dell'Islam americani»⁴². L'intreccio di leitmotiv anti-israeliani, anti-ebraici ed anti-americani nella critica dell'IMU a Karimov evidenzia il suo debito verso la retorica dei gruppi militanti in Afghanistan. Né vi è alcun programma politico concreto al di là di questa retorica al vetriolo. Proprio come i

³⁹ «U.S. Puts Uzbek Group on Its Terror List», *New York Times*, 15-IX-2000.

⁴⁰ Le informazioni più dettagliate sull'IMU si trovano in Rashid (2002: pp. 145-182); si veda anche il rapporto dell'analista Michail Fal'kov, basato in Israele (2000).

⁴¹ «Namangani Takes Charge of Taliban Frontlines», *Frontier Post* (Peshawar), 8 November 2001. Secondo questo servizio, Namangoni aveva ai suoi ordini 6000 uzbeki. L'agenzia di stampa russa RIA, che cita «un alto funzionario del Ministero della Difesa dello Stato Islamico dell'Afghanistan» riportava una cifra di 8000 «militanti uzbeki» che combattevano al fianco dei talebani. «Up to 8,000 Uzbek Militants said to be Fighting for Taliban in Afghanistan», *RIA*, tramite il BBC Worldwide Monitoring e il Nexis Academic Universe. Queste cifre vanno prese *cum grano salis*, perché sia le fonti pakistane che quelle russe avevano interesse a sovrastimare il numero degli uzbeki coinvolti. Il numero dei combattenti uzbeki catturati o uccisi in battaglia era dell'ordine di alcune centinaia: si veda «Afghan Anti-Taliban Forces Seize over 300 Foreign Troops, Uzbeks, Chechens», *Voice of the Islamic Republic of Iran*, Mashhad, in lingua dari, 11 Novembre 2001, *BBC Worldwide Monitoring*, tramite il Nexis Academic Universe.

⁴² «Uzbek Islamic Movement: Government Must Go or Be Removed by Force», *Voice of the Islamic Republic of Iran*, Mashhad, in uzbeko, 19-III-1999, *BBC Worldwide Monitoring*, tramite il Nexis Academic Universe.

talebani, i leader dell'IMU come loro «fine ultimo» indicano solo il «vedere il Santo Corano come Costituzione dell'Uzbekistan»⁴³.

Il regime uzbeko ha concentrato la sua attenzione anche su un'altra organizzazione islamista, lo Hizb-ut-Tahrir I-Islomiy (HTI). Lo HTI è un'organizzazione internazionale, fondata pare nel 1953 in Palestina da una scissione della Fratellanza Musulmana, la quale aspira a restaurare il califfato e a far rispettare la legge islamica⁴⁴. Essa è organizzata in cellule segrete composte da 5/7 membri ed enfatizza la necessità dell'islamizzazione della società tramite mezzi non violenti come prerequisito per l'islamizzazione dello stato. In Uzbekistan la sua attività più in vista è stata la distribuzione di volantini, anche se la sua popolarità è cresciuta negli ultimi anni (Babadžanov B., 2001a: pp. 153-169)⁴⁵.

Il contrasto alla minaccia islamista è stato in cima all'agenda del governo uzbeko sin dal 1999. Il governo ha incentrato la propria risposta principalmente sulla repressione. La campagna contro l'«estremismo» si è estesa fino a diventare una limitazione generale di qualsiasi attività religiosa che non sia sotto controllo governativo. Le campagne di arresti arbitrari, pestaggi e vessazioni di presunti wahabiti nella Valle di Fergana sono antecedenti le bombe di Taškent. Centinaia di uomini, le cui barbe furono ritenute dalla polizia locale «wahabite», furono fermati e rasati a forza dalla polizia⁴⁶. Dopo le bombe, migliaia di persone sono state arbitrariamente arrestate in quanto sospettate di appartenere all'IMU o alla HTI, al punto da far traboccare le prigioni, mentre sono stati istituiti campi di lavoro e prigionia; altri sono scomparsi senza lasciare traccia. Pochi fra gli arrestati sono stati accusati di veri e propri crimini violenti. Nella maggior parte dei casi la loro colpa è quella di essere in possesso di letteratura «estremista» messa al bando (opuscoli della HTI, ma anche altri scritti non sanzionati dallo stato) o di aver preso parte a rituali religiosi in moschee non ufficiali e quindi illegali⁴⁷. I genitori sono incoraggiati a denunciare i propri figli qualora essi simpatizzino per gli «estremisti», e gli abitanti di alcuni villaggi accusati di aver aiutato gli insorti sono stati giudicati in processi a porte chiuse (Khojaev S., 2001). La campagna contro l'estremismo continua fin dal settembre 2001, naturalmente, e in casi più recenti hanno cominciato a comparire accuse di legami con al-Qaeda, oltre a quelle solite di attività illegale, sedizione e tradimento (Khojaev S., 2001a).

Il futuro dell'Islam militante in Uzbekistan è incerto. La guerra, se non ne ha distrutto interamente le risorse finanziarie, ha comunque fatto a pezzi il regime dei talebani e la base territoriale per le attività di al-Qaeda. Inoltre, sembra che Jum'a Namangoniy sia stato ucciso in battaglia nel mese di novembre. Un notevole numero di soldati dell'IMU sono stati uccisi o arrestati. Se l'IMU sia in grado di resistere a queste battute d'arresto e continu-

⁴³ «Opposition Leaders Talk of Establishing Islamic State», *Voice of the Islamic Republic of Iran*, Mashhad, in uzbeko, 17 maggio 1999, *BBC Summary of World Broadcasts*, tramite il Nexis Academic Universe.

⁴⁴ Quest'informazione viene dal sito della HTI, <<http://www.hizb-ut-tahrir.org>>.

⁴⁵ Per il punto di vista ufficiale della HTI, si veda Husniddinov (2000: pp. 91-105).

⁴⁶ Human Rights Watch, «Crackdown in the Farghona Valley: Arbitrary Arrests and Religious Discrimination», <<http://www.hrw.org/hrw/reports98/uzbekistan>>.

⁴⁷ I dettagli di questa campagna sono documentati in Human Rights Watch, «Memorandum to the U.S. Government Regarding Religious Persecution in Uzbekistan», 10 August 2001, <http://www.hrw.org/background/eca/uzbek-aug/persecution.htm#P68_148>.

are ad esistere nel nuovo contesto geopolitico rimane da vedere, anche se pare assai improbabile che possa riacquistare le risorse che aveva in precedenza⁴⁸. Vi sono però altre ragioni per le quali la militanza islamista avrà scarsa attrattiva per molti uzbeki.

In Uzbekistan la retorica islamista si trova in un ambiente culturale inospitale. Come ho discusso in precedenza, la combinazione tra limitazioni al sapere islamico e predominio dei discorsi della nazione e del progresso hanno portato ad una profonda laicizzazione dei parametri del dibattito pubblico in Uzbekistan. I riferimenti all'Islam nei dibattiti pubblici sono filtrati attraverso questi discorsi. Sotto questo aspetto il contrasto con paesi come l'Afghanistan e il Pakistan, dove i riferimenti all'Islam saturano il dibattito pubblico, non potrebbe essere maggiore. In particolare, l'*intelligencija* urbana è profondamente diffidente verso qualsiasi utilizzo dell'Islam che non sia completamente subordinato alla celebrazione del patrimonio culturale nazionale. Per di più, l'Uzbekistan rimane al di fuori del flusso di testi, persone e capitali che sono serviti a far emergere l'islam politico come fenomeno transnazionale. La censura non è scomparsa, e il governo monitora da vicino i contatti con le organizzazioni musulmane in Medio Oriente. Nel 1998 il governo uzbeko ha istituito un centro per la revisione di tutta la letteratura religiosa e le cassette audio e video che entrano nel paese dall'estero. Come ha affermato realisticamente un funzionario, «Nessuna organizzazione, statale o non statale, ha il diritto di fare alcunché abbia a che fare con la religione senza che il nostro stato lo venga a sapere» (Human Rights Watch, 1999: p. 307).

Allo stesso modo, le possibilità di posizionarsi all'interno dell'«Islam» da un punto di vista discorsivo sono tantissime. Il regime ha utilizzato anche il Direttorato dei Musulmani per contrastare gli «estremisti» su basi religiose e sostenere di fatto che quanti cercando di instaurare uno stato islamico in Uzbekistan non sono buoni musulmani. Nel gennaio 1998 il Direttorato dei Musulmani ha messo fuorilegge l'utilizzo di altoparlanti nelle moschee perché non è «uno dei fondamenti dell'Islam». Da allora ha affermato che le posizioni «wahabite» non sono compatibili con gli insegnamenti hanafiti e quindi non sono islamiche. Nel marzo 2000 il Direttorato dei Musulmani ha adottato un nuovo programma «per difendere la nostra nobile religione e [per la lotta] contro il fondamentalismo e varie tendenze estremiste» che pone i dogmi hanafiti come ufficialmente vincolanti e mobilita tutti gli imam affinché denuncino le tendenze non hanafite⁴⁹. Il governo ha anche cercato di mettere l'istruzione religiosa ancora più strettamente sotto controllo. Nel 1999 ha fondato l'Università Islamica di Taškent al fine di «studiare in maniera approfondita il patrimonio culturale e spirituale ricco e senza eguali legato all'Islam [...] e preparare quadri specializzati altamente qualificati capaci di rispondere alle necessità dei tempi»⁵⁰. Esso ha anche esteso la sua campagna contro l'Islam nei campus laici del paese: tutti gli studenti degli istituti superiori e universitari sono obbligati a seguire un corso su «Estremismo e fondamentalismo religioso: storia, natura e pericoli attuali».

⁴⁸ Per una sobria analisi delle prospettive dell'Islam militante dopo la guerra, si veda International Crisis Group, 2002; assai meno inibito è Ahmed Rashid (2002a).

⁴⁹ Questo documento è analizzato in Babadjanov (2000).

⁵⁰ Preso dal volantino informativo diffuso dall'università «O'zbekiston Respublikasi Vazirlar Mahkamasi huzuridagi Toshkent Islom Universiteti», Tashkent, 1999.

Infine, un altro aspetto della lotta del regime contro il «wahabismo» e il «fondamentalismo» merita attenzione. Del termine «wahabita», che come abbiamo visto aveva avuto origine nelle polemiche settarie tra gli ulema non ufficiali antecedenti persino il crollo dell'URSS, si è diffuso in tutto lo spazio ex sovietico un uso indiscriminato per denotare qualsiasi espressione di Islam non tradizionale⁵¹. Nell'Uzbekistan indipendente l'accusa di wahabismo pone l'accusato al di là del campo della tradizione nazionale ed insinua la presenza di una pericolosa influenza saudita. Si tratta quindi di un gesto nativista⁵². Ma in gioco c'è ben altro. Nell'ordine mondiale post-Guerra fredda l'«antifondamentalismo» fornisce un linguaggio universale che permette ai regimi – tanto quelli liberaldemocratici quanto quelli autoritari – di mettersi dal lato giusto della barricata, dalla parte della Ragione, dell'Illuminismo e del Laicismo, e contro il fanatismo, l'oscurantismo e la reazione. Gli eventi dell'11 settembre 2001 hanno accresciuto in modo smisurato il potere di questo linguaggio. Gli apologeti del regime hanno fatto notare a lungo il suo ruolo nello «stabilizzare» la regione (Starr S. F., 1996; cfr. anche Levitin L., 2001); con la decisiva trasformazione dei rapporti tra USA e Uzbekistan all'indomani dell'11 settembre la posizione del regime contro l'estremismo religioso è ancora più all'unisono con le preoccupazioni strategiche che turbano gli Stati Uniti e la regione.

Conclusioni

L'Islam dell'Uzbekistan odierno ha ereditato un secolo di coinvolgimento nei potenti discorsi della nazione e del progresso, nel corso del quale la sua pratica è stata plasmata da stati interventisti e apertamente ostili. Di conseguenza, esso è visto da molti come una componente del patrimonio culturale nazionale, con scarsi diritti ad aspirare al potere politico. Il revival religioso dello scorso decennio, a dispetto delle previsioni allarmistiche, non altera questa situazione, giacché la riproduzione dell'autorità religiosa rimane apolitica e saldamente sotto il controllo dello stato.

Le trasformazioni sono state immense. All'inizio del XX secolo gli *jadid* avevano imbrigliato l'Islam alla nazione e al progresso. Si erano espressi contro le usanze locali, che per loro testimoniavano la situazione di ignoranza della loro comunità e la perversione del «vero Islam» di cui erano causa. Solo tramite la riforma delle usanze locali la comunità musulmana poteva ottenere progresso e sicurezza in questo mondo. Allo stesso tempo, un'interpretazione aggressivamente modernista dell'Islam lo equiparava allo stesso progresso, mentre l'assimilazione dei discorsi del nazionalismo nazionalizzò la loro concezione della comunità. La nazione per gli *jadid* era una comunità di musulmani delimitata da un punto

⁵¹ Per una critica di tale uso, si veda O.P. Bibikova (2001). Tuttavia questo stesso volume contiene un esempio egregio di aizzamento contro gli wahabiti (Lukojanov 2001). L'uso del termine per etichettare tutti gli oppositori non graditi è diventato talmente abituale nel discorso post-sovietico che Feliks Kulov, il ministro della Sicurezza Nazionale del Kirghizistan, poteva parlare nel 1997 di «emissari stranieri wahabiti, provenienti in particolare dall'Iran» (citato in Atkin M., 2000).

⁵² Le persone etichettate come «wahabite» vengono regolarmente accusate di tradimento e sovversione.

di vista etnico e persino regionale, per la quale l'Islam, depurato delle incrostazioni di una tradizione ignorante, era il principale segno distintivo di identità. Tutto questo cambiò drasticamente dopo la Rivoluzione Russa. Il *jadidismo* era rimasto un discorso minoritario, trincerato in uno spazio pubblico reso possibile dalla stampa e cui uno Stato coloniale che si asteneva dall'intervenire nella società permetteva di esistere. Lo Stato sovietico fu invece estremamente intrusivo. Esso assunse il controllo dello spazio pubblico in quanto cercava di plasmare la società e i suoi cittadini. L'Islam occupava un posto centrale nella lotta dello Stato contro i vecchi costumi. Esso sopravvisse all'assalto, ma ne risultò trasformato. Rimase un segno distintivo dell'identità della comunità, ma in maniera assai differente. Divenne sinonimo di tradizione nazionale. L'anti-tradizionalismo degli *jadid* fu largamente dimenticato, perché le usanze nazionali erano per definizione islamiche; la questione di una critica islamica di queste usanze era contraria alla logica. La riproduzione dell'Islam come tradizione culturale ebbe luogo nei nodi locali delle reti di solidarietà nascoste nella società sovietica. All'interno di un contesto sovietico – il solo contesto significativo, visto che i confini dell'URSS furono chiusi già nei tardi anni '20 – l'Islam distingueva i centroasiatici dagli *outsider*, musulmani e non musulmani, ma non aveva un significato politico.

In larga misura le cose sono rimaste tali. Il revival religioso iniziato durante la *perestrojka* rese l'Islam più visibile. Le nuove condizioni politiche permettevano anche contatti con il resto del mondo musulmano. Tuttavia, il luogo di riproduzione dell'Islam non è stato trasformato in misura significativa.

L'Islam viene trasmesso ancora oggi nel privato: a casa o tramite lezioni private, o in istituzioni ufficiali sotto stretto controllo. Sebbene sia avvenuta una certa pluralizzazione dell'Islam, con l'apparizione di nuove sette e tendenze, la sua assenza dalla vita pubblica è sorprendente. Il discorso pubblico non fa alcun riferimento all'Islam, anzi. L'Islam stesso deve giustificarsi facendo riferimento ad altri discorsi (quello dell'identità nazionale e del destino, quello del progresso, dell'istruzione, ecc.). Dieci anni dopo l'indipendenza [L'articolo è del 2003, *N.d.T.*], l'ambiente culturale in Uzbekistan rimane troppo deislamizzato per permettere alla religione di svolgere un ruolo politico separato dalla nazione.

Il caso dell'Uzbekistan è importante anche per un'altra ragione. Il linguaggio dell'«anti-fondamentalismo» sfrutta un presupposto non esplicitato, ma largamente accettato, secondo cui una società musulmana può essere laica solo se in essa ogni espressione di religiosità è tenuta fuori dalla politica e dal dominio pubblico. Tendiamo troppo, finanche nel discorso accademico, a presumere che «laico» e «musulmano» siano termini antitetici, per cui qualsiasi espressione di religiosità e devozione musulmane induce timore. Il fatto che il revival religioso in Russia, ben più spettacolare che in Asia Centrale, raramente generi paure di «fondamentalismo» o di una imminente teocrazia ma, piuttosto, venga visto come semplicemente un segno della riscoperta della propria eredità spirituale da parte dei russi, mostra che nello studio delle società musulmane i parametri del discorso accademico vengono definiti in maniera diversa rispetto a quanto avviene in «Occidente», che è ritenuto essere per definizione laico. Questo presumere una sinonimia tra «Occidente» e «laicità» non viene destabilizzata né dal diffuso utilizzo di una retorica religiosa negli Stati Uniti né dai

saldi legami fra stati e chiese in diversi paesi europei occidentali. L'Islam, così come si è evoluto in Uzbekistan nel XX secolo, era in larga parte un fenomeno laico. Un revival islamico che quasi non arriva a toccare lo spazio politico e che è sotto il saldo controllo di autorità laiche può ben essere definito «laico». L'Uzbekistan non costituisce un caso a parte. Se consideriamo la «laicità» come un aspetto della vita politica, anziché come un attributo di civiltà, allora gran parte dell'esperienza del mondo musulmano moderno – dal nazionalismo musulmano dell'inizio del XX secolo all'Islam come attributo della nazione – è un'esperienza laica.

Riferimenti bibliografici

- AA.VV. (1968), *Kommunističeskaja partija Turkeстана i Uzbekestana v cifrach*, Izd. Uzbekistan, Taškent.
- Abašin S. (1997), «Social'nye korni sredneaziatskogo islamizma (na primere odnogo selenija)», in Brill Olcott M. – Tiškov V. – Malašenko A. (eds.), *Identičnost' i konflikt v postsovetskich gosudarstvach*, Moskovskij Centr Carnegie, Moskva, pp. 447-467.
- Abdovakhitov A. A. (1994), «The Jadid Movement and its Impact on Contemporary Central Asia», in Malik H. (ed.) *Central Asia: Its Strategic Importance and Future Prospects*, St. Martin's Press, New York, pp. 65-75.
- Adams L. L. (1999), «Invention, Institutionalization and Renewal in Uzbekistan's National Culture», *European Journal of Cultural Studies*, n. 2, pp. 355-373.
- Adams L. L. (1999a), *Celebrating Independence: Arts, Institutions, and Identity in Uzbekistan*, Tesi di dottorato, University of California, Berkeley.
- Aširov N. (1975), *Islam i nacii*, Izd. Političeskoi literatury, Moskva.
- Atkin M. (1989), *The Subtlest Battle: Islam in Soviet Tajikistan*, Foreign Policy Research Institute, Philadelphia.
- Atkin M. (1992), «Religious, National, and Other Identities in Central Asia», in Gross J.-A. (ed.), *Muslims in Central Asia: Expressions of Identity and Change*, Duke University Press, Durham NC, pp. 46-72.
- Atkin M. (1993), «The Islamic Revolution that Overthrew the Soviet State», *Contention*, n. 2, pp. 89-106.
- Atkin M. (2000), «The Rhetoric of Islamophobia», *Central Asia and the Caucasus*, n. 1, pp. 126-137.
- Babadjanov B. (2000), «Islam officiel contre Islam politique en Ouzbekistan aujourd'hui: la Direction des Musulmans et les groupes non-Hanafi», *Revue d'études comparatives Est-Ouest*, vol. 31, n. 3, pp. 151-164.
- Babadjanov B. – Kamilov M. (2001), «Muhammadjan Hindûstânî (1895/96-1989) and the Beginning of the Great Schism among the Muslims of Uzbekistan», in Dudoignon S. A. - Komatsu H. (eds.), *Islam and Politics in Russia and Central Asia: Early 18th-Late 20th Centuries*, Kegan Paul, London, pp. 195-219.

- Babadžanov B. (2000), «Sredneaziatskoe duchovnoe upravlenie musul'man: predistorija i posledstvija raspada», in Brill Olcott M. – Malašenko A. (eds.), *Mnogomernye granicy Central'noi Azii*, Moskovskij Centr Carnegie, Moskva, pp. 59-64.
- Babadžanov B. (2001), «O fetvach SADUM protiv 'neislamskich obyčaev'» in Brill Olcott M. – Malašenko A. (eds.), *Islam na postsovetском prostranstve: vzgljad iznutri*, Moskovskij Centr Carnegie, Moskva, pp. 170-184.
- Babadžanov B. (2001a), «O dejatel'nosti Hizb at-Tahrira l-Islami v Uzbekistane», in Brill Olcott M. – Malašenko A. (eds.), *Islam na postsovetском prostranstve: vzgljad iznutri*, Moskovskij Centr Carnegie, Moskva, pp. 153-169.
- Babakhan Z. Kh. I. I. (1980), *Islam and the Muslims in the Land of Soviets*, Progress, Moskva.
- Basilov V. N. (1970), *Kul't sijatykh v Islame*, Mysl', Moskva.
- Behbudiy M. X. (1913), «Omolimiz yo inki murodimiz», *Oyina*, 7-XII.
- Bennigsen A. – Broxup M. (1983), *The Islamic Threat to the Soviet Union*, Hurst, London.
- Bennigsen A. – Enders Wimbush S. (1985), *Mystics and Commissars*, Hurst, London.
- Bennigsen A. – Lemerrier-Quelquejay Ch. (1980), «L'«Islam parallèle» en Union soviétique: les organisations soufies dans la République tchéchéno-ingouche», *Cahiers du monde russe et soviétique*, n. 21, pp. 49-63.
- Bibikova O. P. (2001), «Vachchabizm' v SNG», in *Islam i politika (vzaimodejstvie Islama i politiki v stranach Bližnego i Srednego Vostoka, na Kavkaze i v Central'noi Azii)*, Kraft++, Moskva, pp. 86-98.
- Bobojonov B. (1998), «Le Renouveau des communautés soufies dans l'Ouzbékistan», *Cahiers d'Asie centrale*, n. 5-6, pp. 285-311.
- Boboxon Sh. I. Z. (1992), *Musulmonlik asoslari*, Meros, Tashkent.
- Boboxonov Sh. (1999), *Muftii Ziauddink-ban ibn Eshon Babakhan*, O'zbekiston Milliy Entsiklopediyasi, Tashkent.
- Bo'riev O. (1991), *Islom dini nima*, G'afur G'ulom, Tashkent.
- Bo'riev O. (1992), *Murodbaxsh kunlar*, Fan, Tashkent.
- Bo'riev O. (1992a), *Namozi saboqlari*, G'afur G'ulom, Tashkent.
- Bouchet B. (1991), «Tribus d'autrefois, kolkhozes d'aujourd'hui», *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, n. 59-60, pp. 55-69.
- Brill Olcott M. (1981-82), «Soviet Islam and World Revolution», *World Politics*, n. 34, pp. 487-504.
- Brubaker R. (1998), *I nazionalismi nell'Europa contemporanea*, Editori Riuniti.
- Butkevich N. (2000), «Unraveling the Mystery of the Tashkent Bombings: Theories and Implications», *Demokratizacija*, n. 8, pp. 541-553.
- Carrère d'Encausse H. (1980), *Esplosione di un impero? La rivolta delle nazionalità in URSS*, trad. di Ghini A. – Buonaiuto N., Edizioni E/O, Roma.
- Edgar A. L. (1996-97), «Nationality Policy and National Identity: The Turkmen Soviet Socialist Republic», *Journal of Central Asian Studies*, n. 1, pp. 2-20;
- Edgar A. L. (1999), *The Making of Soviet Turkmenistan, 1924-1938*, Tesi di dottorato, University of California, Berkeley.

- Fal'kov M. (2000), «Islamskoe dvizhenie Uzbekistana (IDU)», *Nezavisimaja gazeta*, 24/8, in *Central'noaziatskie novosti*, <<http://www.ferghana.ru/news>>.
- Fathi H. (1997), «Otin: The Unknown Women Clerics of Central Asian Islam», *Central Asian Survey*, n. 16, pp. 27-43.
- Fathi H. (1998), «Le Pouvoir des *otin*, instructrices coraniques, dans l'Ouzbékistan indépendant», *Cahiers d'Asie centrale*, n. 5-6, pp. 313-333.
- Fierman W. (1997), «Political Development in Uzbekistan: Democratization?», in Dawisha K. – Parrot B. (eds.), *Conflict, Cleavage, and Change in Central Asia and the Caucasus*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 360-408.
- Gonzalez-Quijano Y. (1998), *Les Gens du livre: édition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*, Editions CNRS, Paris.
- Güler H. (1994), *Orta Asya'da İslam'ın Yeniden Doğuşu*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara.
- Haghighy M. (1995), *Islam and Politics in Central Asia*, St. Martin's Press, New York.
- Hanaway W. L. – Nasir M. (1996), «Chapbook Publishing in Pakistan», in Hanaway W. L. – Heston W. (eds.), *Studies in Pakistani Popular Culture*, Sang-e-Meel Publications, Lahore, pp. 343-615.
- Hirsch F. (2000), «Toward an Empire of Nations: Border-Making and the Formation of Soviet National Identities», *Russian Review*, n. 59, pp. 201-226.
- Human Rights Watch (1999), *Human Rights Watch World Report 1999*, Human Rights Watch, New York.
- Husniddinov Z. (2000), *Islom: o'nalishlar, mazhablar, oqimlar*, O'zbekiston Milliy Entsiklopediyasi, Tashkent.
- International Crisis Group (2001), «Central Asia: Islamist Mobilisation and Regional Security», *ICG Asia Report*, n. 14, International Crisis Group, Brussels, <<http://www.crisisweb.org/projects/showreport.cfm?reportid=245>>.
- International Crisis Group (2002), «The IMU and the Hizb-ut-Tahrir: Implications of the Afghanistan Campaign», *ICG Central Asia Briefing*, Brussels, 30 January <<http://www.crisisweb.org/projects/showreport.cfm?reportid=538>>;
- Kamp M. R. (1998), *Unveiling Uzbek Women: Liberation, Representation, and Discourse, 1906-1929*, Tesi di dottorato, University of Chicago, Chicago.
- Kaplan S. (1996), *Education and the Politics of National Culture in a Turkish Community, circa 1990*, Tesi di dottorato, University of Chicago.
- Karimov I. (1997), *L'Uzbekistan alle soglie del XXI secolo. Pericoli per la sicurezza, condizioni e garanzie di progresso*, Drofa, Mosca.
- Karpat K. (2001), *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, Oxford University Press, New York.
- Keller Sh. (2001), *To Moscow, Not Mecca: The Soviet Campaigns against Islam in Central Asia, 1917-1941*, Praeger, Westport CT.
- Khalid A. (1996), «Tashkent 1917: Muslim Politics in Revolutionary Turkestan», *Slavic Review*, n. 55, pp. 270-296.

- Khalid A. (1998), *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia*, University of California Press, Berkeley.
- Khojaev S. (2001), «Tashkent Show Trials», *Reporting Central Asia*, n. 54, 1 June, Institute for War and Peace Reporting, <http://www.iwpr.net/index.pl?archive/rca/rca200106_54_2_eng.txt>.
- Khojaev S. (2001a), «Tashkent Cracks down on Islamists», *Reporting Central Asia*, n. 74, 12 October, Institute for War and Peace Reporting, <http://www.iwpr.net/index.pl?archive/rca/rca_20011074_3_eng.txt>.
- Koroteyeva V. – Makarova E. (1998), «Money and Social Connections in the Soviet and Post-Soviet Uzbek City», *Central Asian Survey*, n. 17, pp. 579-596.
- Levitin L. (2001), *Uzbekistan na istoričeskom povorote: kritičeskie zametki storonnika Prezidenta Islama Karimova*, Vagrius, Moskva.
- Lukojanov A. K. (2001), «Igry v vachchabizm», in *Islam i politika (vzaimodejstvie Islama i politiki v stranach Bližnego i Srednego Vostoka, na Kavkaze i v Central'noi Azii)*, Kraft, Moskva, pp. 99-113.
- Malashenko A. (1993), «Islam versus Communism: The Experience of Coexistence», in Eickelman D. F. (ed.), *Russia's Muslim Frontiers: New Directions in Cross-Cultural Analysis*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 63-78.
- Malashenko A. (1994), «Islam and Politics in the Southern Zone of the Former USSR», in Naumkin V. V. (ed.), *Central Asia and Transcaucasia: Ethnicity and Conflict*, Greenwood Press, Westport CT, pp. 109-126.
- Malashenko A. (1998), «Central Asia: From Communism to Democracy and Islam?», in Nielsen J. S. (ed.), *The Christian-Muslim Frontier: Chaos, Clash or Dialogue?*, I. B. Tauris, London, pp. 51-65.
- Martin T. (2001), *An Affirmative Action Empire: Nations and Nationalism in the Soviet Union, 1923-1939*, Cornell University Press, Ithaca NY.
- Massell G. J. (1974), *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919-1929*, Princeton University Press, Princeton NJ.
- Muzaffar A. (1914), «Din millat, millat milliyat ila qoimdir», *Sadoi Turkiston* (Tashkent), 26-XI, 2-XII, 10-XII.
- Nazimo A. (1994), *Qizlar tarbiyasi*, Kamalak, Tashkent.
- Northrop D. T. (1999), *Uzbek Women and the Veil: Gender and Power in Soviet Central Asia*, Tesi di dottorato, Stanford University, Stanford CA.
- Northrop D. T. (2000), «Languages of Loyalty: Gender, Politics, and Party Supervision in Uzbekistan, 1927-1941», *Russian Review*, vol. 59, n. 2, pp. 179-200.
- Panin V. (2000), «Russia, Islam and the North Caucasus», in Sagdeev R. – Eisenhower S. (eds.), *Islam and Central Asia: An Enduring Legacy or an Evolving Threat?*, Center for Political and Strategic Studies, Washington DC, pp. 135-151.
- Polat A. (1999), «Can Uzbekistan Build Democracy and Civil Society?», in Holt Ruffin M. – Waugh D. C. (eds.), *Civil Society in Central Asia*, University of Washington Press, Seattle.

- Poliakov S.P. (1992), *Everyday Islam: Religion and Tradition in Rural Central Asia*, ed. by M. Brill Olcott, trans. by A. Olcott, M. E. Sharpe, Armonk NY.
- Polonskaya L. – Malashenko A. (1994), *Islam in Central Asia*, Ithaca Press, Reading.
- Rashid A. (1994), *The Resurgence of Central Asia: Islam or Nationalism?*, Zed Press, London.
- Rashid A. (2002), *Jihad: The Rise of Militant Islam in Central Asia*, Yale University Press, New Haven CT.
- Rashid A. (2002a), «They're Only Sleeping: Why Militant Islamicists in Central Asia Aren't Going to Go Away», *The New Yorker*, 14-I.
- Ro'i, Y. (2000), *Islam in the Soviet Union: From the Second World War to Gorbachev*, Columbia University Press, New York.
- Roy O. (1997), *La nouvelle Asie centrale, ou la fabrication des nations*, Seuil, Paris.
- Rywkin M. (1982), *Moscow's Muslim Challenge: Soviet Central Asia*, Hurst, London.
- Saidbaev T. S. (1984), *Islam i obščestvo*, Nauka, Moskva.
- Samarqandiy V. (1995), *Imom A'zam tarixi*, Yozuvchi, Tashkent.
- Saroyan M. (1993), «Rethinking Islam in the Soviet Union», in Solomon S. G. (ed.), *Beyond Sovietology: Essays in Politics and History*, M.E. Sharpe, Armonk NY, pp. 23-52.
- Schoeberlein-Engel J. (1994), *Identity in Central Asia: Construction and Contention in the Conceptions of 'Özбек', 'Tájik', 'Muslim', 'Samarqandi', and Other Groups*, Tesi di dottorato, Harvard University, Cambridge MA.
- Schubel V. (1999), «Post-Soviet Hagiography and the Reconstruction of the Naqshbandi Tradition in Contemporary Uzbekistan», in Ozdalga E. (ed.), *Naqshbandis in Western and Central Asia: Change and Continuity*, Curzon Press, London, pp. 73-87.
- Šermuchamedov S. (1961), *O nacional'noj forme socialističeskoj kul'tury uzbekskogo naroda*, Izd. Akademii Nauk Uzbekskoj SSR, Taškent.
- Shāh Gīlānī S. F. (1994), *Sarzamin-e Samarqand o Bukbard (safarndma)*, Indus Publishing, Karachi.
- Shahrani M.N. (1995), «Islam and the Political Culture of 'Scientific Atheism' in Post-Soviet Central Asia», in Bourdeaux M. (ed.), *The Politics of Religion in Russia and the New States of Eurasia*, M. E. Sharpe, Armonk NY, pp. 273-292.
- Simon G. (1991) *Nationalism and Policy toward the Nationalities in the Soviet Union*, trans. by K. Forster e O. Forster, Westview Press, Boulder CO.
- Slezkine Y. (1994), «The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism», *Slavic Review*, n. 53, pp. 414-452.
- Starr S. F. (1996), «Making Eurasia Stable», *Foreign Affairs*, n. 75, pp. 80-92.
- Subtelny M. E. (1989), «The Cult of Holy Places: Religious Practices among Soviet Muslims», *Middle East Journal*, n. 43, pp. 593-604.
- Suny R. G. (1994), *The Revenge of the Past: Nationalism, Revolution, and the Collapse of the Soviet Union*, Stanford University Press, Stanford CA.
- Tokhtakhodjaeva M. (1995), *Between the Slogans of Communism and the Laws of Islam*, trans. by S. Aslam, Shirkat Gah Women's Resource Centre, Lahore.

- Vaisman D. (1995), «Regionalism and Clan Loyalty in the Political Life of Uzbekistan», in Ro'i Y. (ed.), *Muslim Eurasia: Conflicting Legacies*, Frank Cass, London, pp. 105-121.
- Van der Veer P. (1994), *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*, University of California Press, Berkeley.
- Witkam J. J. – Vrolijk A. (1998), *Islam en «Mustaqillik»: Oezbeekse boeken sinds de onafhankelijkheid*, Bibliotheek der Rijksuniversiteit Leiden, Leiden.

ABSTRACTS

Joseba Agirreazkuenaga

**L'AUTOGOVERNO RESILIENTE NEI PAESI BASCHI:
DALLA DIFESA DELLA COSTITUZIONE FORALE
ALLO STATUTO DI NAZIONE POLITICA (1808-1918)**

Abstract: Nell'attuale processo di unificazione europea, vi sono nuovi modi di articolare le differenti autorità politiche e questa articolazione non è limitata al progetto di stato-nazione sviluppatosi negli ultimi 150 anni. Nel corso della rivoluzione liberale del XIX secolo la persistente volontà di autogoverno ha trovato espressione in attività di costruzione statale da parte delle assemblee rappresentative dei Paesi Baschi fino alla loro abolizione nel 1877 da parte dello Stato spagnolo. In questo periodo il sistema di autogoverno divenne resiliente. Nel 1918 la crescente aspirazione all'istituzione di una nazione politica basca con uno statuto riconosciuto portò alle richieste miranti a garantire l'autogoverno.

Parole chiave: *Paesi Baschi, autogoverno, nazione, stato, monarchia spagnola.*

Abstract: In the current process of European unity, there are new forms of articulating the different political authorities and this articulation is not limited to the nation-state project developed over the past 150 years. In the course of the liberal revolution in the 19th century the persistent will to self-government found expression in state-building activities by the representative assemblies of the Basque Country until their abolition in 1877 by the central government of the Spanish state. In this period the system of self-government became resilient. In 1918 the growing aspiration to establish a Basque political nation with a recognized statute led to demands to guarantee self-government.

Keywords: *Basque Country, self-government, nation, state, Spanish monarchy.*

Borja de Riquer i Permanyer

**LA FORMAZIONE DELLE NUOVE IDENTITÀ NAZIONALI NEL XIX SECOLO.
IL CASO CATALANO (II)**

Abstract: Il saggio analizza le cause della formazione e consolidamento di un'identità catalana intesa e proiettata come differente da quella spagnola, situandole nel processo di costruzione dello Stato liberale. Lungi dall'essere qualcosa che appare all'improvviso con la *crisi del '98*, la costruzione e politicizzazione dell'identità catalana moderna è una conseguenza della complessa e mai univoca relazione tra *nation-building* spagnolo e modernizzazione della società catalana, dove all'imposizione di un'identità nazionale unica fa da contraltare la scarsa capacità e poca volontà d'integrazione del nuovo Stato liberale spagnolo.

Parole chiave: *Nation-building, nazionalismo, regionalismo, catalanismo, identità*

Abstract: The essay analyzes the causes of the formation and consolidation of a Catalan identity conceived and represented as different from the Spanish one, and puts them in the process of the construction of the Liberal State. The construction and politicization of modern Catalan identity, far from being something which emerges suddenly with the crisis of '98, is a consequence of the complex – and never univocal – relation between Spanish nation-building and the modernization of Catalan society, in which the imposition of a single national identity is countered by the scarce capability and lack of interest in integration of the new Liberal State.

Keywords: *Nation-building, nationalism, regionalism, Catalanism, identity*

Marco Perez

LA DEFINIZIONE DI ARANISMO COME ELEMENTO STORICO E STORIOGRAFICO

Abstract: Il saggio ruota intorno alla definizione di aranismo, intendendo con questa espressione il pensiero e l'azione politica promossa dai fratelli Arana Goiri. Tale ideologia è stata considerata secondo lo stato dell'arte degli studi e quindi in una prospettiva comparata con il nazionalcattolicesimo spagnolo dei secoli XIX e XX. L'articolo si presenta come una rassegna critica della bibliografia settoriale, della letteratura di taglio storico e delle opere fondamentali del nazionalismo basco originario; approcci diversi entro i quali individuare una definizione neutrale e condivisa. In questo senso si mostrerà una panoramica dei paradigmi storiografici esistenti sull'aranismo e sul nazionalismo basco delle origini, dando rilievo a quelle interpretazioni che giustificano l'aranismo come una forma di nazionalcattolicesimo locale e pertanto come ideologia della destra ortodossa del PNV.

Parole chiave: *nazionalismo, nazionalcattolicesimo, tendenze storiografiche, storia dei movimenti politici, storia dei Paesi Baschi, studi culturali.*

Abstract: The essay is centred on the definition of Aranism, a term signifying the political theory and praxis promoted by the Arana Goiri brothers. Such ideology has been considered according to the state of the art of research, hence in a comparative perspective with the Spanish National Catholicism of the XIX-XX centuries. The article is a critical review of the related bibliography, of historical literature and of the fundamental texts of early Basque nationalism; all different approaches in whose framework one has to find a shared and neutral definition. In this perspective, a survey is carried out on the existing historiographical paradigms on Aranism and on early Basque nationalism, emphasizing those interpretations that justify it as a form of local National Catholicism and therefore as the ideology of PNV's orthodox right.

Keywords: *nationalism, National Catholicism, historiographical tendencies, history of political movements, history of the Basque Country, cultural studies.*

Eric Storm

**L'ETÀ DELL'ORO DEL REGIONALISMO. LA CULTURA REGIONALISTA
IN FRANCIA, GERMANIA E SPAGNA (1890-1937)**

Abstract: La creazione di una cultura regionalista transnazionale a partire dal 1890 giocò un ruolo fondamentale nella costruzione di identità regionali più limitate. Un'analisi del regionalismo in pittura, architettura e nelle esposizioni internazionali in Spagna, Francia e Germania mette in evidenza che la cultura regionalista era il prodotto di una fase specifica della storia europea: la transizione dalla società di notabili del XIX secolo alla società di massa contemporanea. Quindi, la cultura regionalista era più intimamente connessa con il processo di costruzione nazionale che con i movimenti regionali che volevano indebolire i legami con la grande patria.

Parole chiave: *regionalismo, arte, architettura, esposizioni internazionali, nation-building.*

Abstract: The creation of a transnational regionalist culture from about 1890 played a crucial role in the construction of more clearly delimited regional identities. An analysis of regionalism in painting, architecture and international exhibitions in Spain, France and Germany shows that the culture of regionalism was the product of a specific phase in European history: the transition from the nineteenth century society led by notables to contemporary mass society. Regionalist culture therefore was more closely connected to the nation-building process than to regional movements that wanted to loosen the ties with the greater fatherland.

Keywords: *regionalism, art, architecture, international exposition, nation-building.*

Ališer Il'chamov

ETNOGRAFIA POST-SOVIETICA, MITOPOIESI E POTERE IN ASIA CENTRALE

Abstract: Ališer Il'chamov presenta le sue idee sulla situazione dell'etnografia post-sovietica in quanto campo disciplinare situato su un esplosivo nesso tra politica e nazionalismo. Queste osservazioni sono state in parte scritte per rispondere a una discussione pubblicata sulla rivista russa *Etnografičeskoe obozrenie* [Rassegna di etnografia]. Utilizzando la teoria sociologica di Jürgen Habermas, Il'chamov propone una visione complessiva dello sviluppo del nazionalismo che insiste su una differenziazione tra prospettiva liberale (civica) e conservatrice (etnica). Egli sostiene che nelle teorie del nazionalismo il costruttivismo è intrinseco alla concezione liberale dell'identità nazionale, giunge alla conclusione che l'alleanza tra la visione primordialista ed etnocentrica della nazione e i regimi e le ideologie autoritari risulta naturale e osserva come essa sia dominante negli stati centroasiatici post-sovietici. L'autore conviene che la conseguenza logica del costruttivismo teorico è l'accettazione del fatto che sia le nazioni titolari sia le minoranze nazionali sono delle costruzioni culturali. Tuttavia, Il'chamov insiste che le politiche attuali in paesi centroasiatici quali il Tagikistan, il Turkmenistan e l'Uzbekistan sono dominate da un amalgama di autoritarismo e ideologia nazionalizzante etnocentrica che induce, come contromisura, a salvare e fornire una rappresentazione adeguata ai gruppi etnoculturali minoritari minacciati e costretti al silenzio.

Parole chiave: *etnografia post-sovietica, Asia Centrale; etnonazionalismo, costruttivismo.*

Abstract: Ališer Il'chamov presents his views on the state of post-Soviet ethnography as a disciplinary field that is situated in a volatile nexus of politics and nationalism. Partially, these remarks were written as a response to a discussion published in the Russian journal *Etnografičeskoe obozrenie* [The Ethnographic Review]. Using Jürgen Habermas's sociological theory, Il'chamov offers a sweeping view of the development of nationalism that insists on a differentiation between the liberal (civic) and conservative (ethnic) perspectives. He contends that constructivism in theories of nationalism is an intrinsic part of the liberal view of national identity, and concludes that the alliance between the primordialist, ethno-centric view of nation and authoritarian regimes and ideologies is natural and observes that this alliance is dominant in post-Soviet Central Asian states. The author agrees that the logical consequence of theoretical constructivism is the acceptance of the constructed nature of both titular nations and national minorities. However, he insists that current policies in Central Asian countries, such as Tajikistan, Turkmenistan, and Uzbekistan, are dominated by an amalgam of authoritarianism and nationalizing ethnocentric ideology that invites the countermeasure of rescuing and adequate representing silenced and threatened ethno-cultural minority groups.

Keywords: *Post-Soviet ethnography, Central Asia, ethnonationalism, constructivism.*

Adeeb Khalid

UN ISLAM LAICO: NAZIONE, STATO E RELIGIONE IN UZBEKISTAN

Abstract: Il collasso dell'Unione Sovietica nel 1991 ha prodotto sia speranze che paure riguardo al futuro dell'Islam in Uzbekistan (e in Asia Centrale in generale). Molti musulmani di altri paesi speravano che, liberati dai vincoli del regime sovietico, gli uzbeki e gli altri centroasiatici avrebbero riscoperto le loro tradizioni religiose e sarebbero tornati a far parte del più vasto mondo musulmano. Altri osservatori temevano l'emergere dell'Islam come forza politica e minaccia alla sicurezza della regione. Man mano che il primo decennio di indipendenza andava avanti e nascevano organizzazioni islamiste militanti, le paure tendenzialmente hanno offuscato le speranze. Gli eventi dell'autunno 2001 in Afghanistan, quando combattenti appartenenti all'IMU (Movimento Islamico dell'Uzbekistan) svolsero un ruolo di primo piano al fianco dei talebani, sembravano dar ragione ai timori più reconditi e giustificare la campagna senza tregua contro l'«estremismo religioso» intrapresa dal regime di Islom Karimov sin dal 1998.

Parole chiave: *Asia Centrale, Uzbekistan, Islam, jadidismo, politica delle nazionalità, Unione Sovietica, IMU.*

Abstract: The collapse of the Soviet Union in 1991 engendered both hope and fear about the future of Islam in Uzbekistan (and Central Asia in general). Many Muslims from other countries hoped that, freed from the constraints of the Soviet regime, Uzbeks and other Central Asians would rediscover their religious traditions and rejoin the broader Muslim world. Other observers feared that Islam would emerge as a political force and threaten the security of the region. As the first decade of independence progressed and militant Islamist organizations appeared, fear tended to overshadow hope. The events of autumn 2001 in Afghanistan, when fighters belonging to the Islamic Movement of Uzbekistan (IMU) played a prominent role alongside the Taliban, seemed to vindicate the darkest fears, and to justify the unremitting campaign that the regime of President Islam Karimov has waged against «religious extremism» since 1998.

Keywords: *Central Asia, Uzbekistan, Islam, Jadidism, nationality policy, Soviet Union, IMU.*

NOTE BIOGRAFICHE SUGLI AUTORI E LE AUTRICI

Joseba Agirreazkuenaga, dottore di ricerca in Storia Contemporanea ed ordinario presso la Euskal Herriko Unibertsitatea-Universidad del País Vasco (EHU/UPV), è stato *Basque Visiting Fellow* presso il St. Antony's College di Oxford (1990 e 2006-2007), *Visiting Fellow* presso l'Istituto Universitario Europeo di Firenze (1993) e ha tenuto corsi e conferenze in Italia, Brasile e Gran Bretagna. Dal 1989 dirige il gruppo di ricerca *Biography and Parliament*; nel 2007 ha vinto il Premio della Fondazione Euskoiker per le ricerche nelle scienze sociali e umanistiche e nel 2011 il premio Miguel de Unamuno (XII edizione) per il saggio *Euskal herritarren burujabetza politikoa en mundu berrearen zurrumbiloan (1793-1919)*. Direttore della rivista *Bidebarrieta*, è autore di innumerevoli pubblicazioni sulla storia basca contemporanea, fra le quali *Vizcaya en el siglo XIX: las finanzas públicas de un Estado emergente* (1987) e *The Making of the Basque Question. Experiencing Self-Government, 1793-1877* (2011).

Borja de Riquer i Permanyer è ordinario di Storia Contemporanea presso la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB) e membro di numerosi gruppi di ricerca e comitati scientifici, tra cui il CEFID e il GREF. Attualmente è impegnato nella monumentale opera di ricerca biografica sui deputati spagnoli dal 1812 ai giorni nostri. La sua estesa e ricca attività di ricerca sulla élite catalanista del XIX e XX secolo lo ha portato a formulare alcune tra le prime visioni storiografiche critiche e documentate circa il processo di *nation-building* spagnolo e la sua articolazione in Catalogna. Questi rappresentano tuttora un punto di riferimento per lo studio del nazionalismo spagnolo e catalano.

Marco Perez è nato a Varese nel 1977. Laureatosi in Storia nel 2004 presso l'Università degli Studi «Statale» di Milano con una tesi sull'anarchismo liberale, *Il pensiero anarchico americano fino alla metà del XX secolo* («Tesi e ricerche», in *Bollettino Archivio G. Pinelli*, n.º 25, 2005). Attualmente è membro del gruppo di ricerca CIHDE appartenente all'Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), dove si è dedicato a studiare il nazionalismo basco delle origini («Il nazionalismo basco nella riflessione storiografica: interpretazioni e costruzioni dell'immaginario identitario» in *Spagna Contemporanea*, n. 38, 2010). Nel 2012 ha discusso la propria tesi dottorale, *Luis Arana e i veterani di Enzkeldun Batzokija: la corrente ortodossa del nazionalismo basco* (Relatore Prof. Alfonso Botti) nell'ambito del dottorato di storia contemporanea «Federico Chabod» dell'Università di Bologna. Recentemente si è anche occupato del discorso nazionale nel contesto postcoloniale («La invención de la tradición en el África colonial inglesa: postura, interpretaciones y límites de la historiografía “constructivista”», in *Historia Contemporánea*, n. 41, 2010; «Modernidad, temporalidad histórica y nacionalismo en los estudios postcoloniales» in *Historia Contemporánea*, n. 45, 2012).

Eric Storm ha ottenuto il dottorato di ricerca all'Università di Groningen nel 1999 con una tesi sul pensiero politico spagnolo tra il 1890 e il 1914. Dal 2000 al 2002 è stato Grotius-Fellow all'Università di Amsterdam, dove ha studiato l'impatto del nazionalismo e la nascita dell'arte moderna sull'evoluzione del gusto artistico in Francia, Spagna e Germania (1860-1914). Nel 2002 ha ottenuto una borsa di ricerca (NWO Grant – VENI) per portare a termine un progetto sulla “Visualizzazione della regione: identità nazionali e regionali nell'arte e in architettura in Francia, Germania e Spagna (1890-1939)”, che ha concluso nel 2007. È stato *visiting fellow* presso la Facoltà di Scienze Politiche e Sociologia dell'Università Complutense di Madrid (2000-01) e *fellow-in-residence* del Netherlands Institute for Advanced Study a Wassenaar (2007-08). Dal 2004 insegna Storia europea all'Università di Leiden.

Ališer Il'chamov (Alisher Ilkhamov) ha conseguito il dottorato in scienze sociali presso l'Università Statale di Taškent (Uzbekistan) ed è oggi docente presso il Centro per l'Asia Centrale e il Caucaso Contemporanei della School of Oriental and African Studies (SOAS) di Londra. Oltre ad aver pubblicato diversi articoli sull'Uzbekistan su riviste russe e internazionali, ha curato l'*Etničeskij atlas Uzbekistana* [*Atlante etnico dell'Uzbekistan*] (2002) e il rapporto sull'Uzbekistan della Fondazione Bertelsmann (2012).

Adeeb Khalid (1964), formatosi in Pakistan e in Canada, ha conseguito il dottorato presso l'Università del Wisconsin (Stati Uniti), ed è attualmente docente di Storia dell'Asia e di Studi Asiatici presso il Carleton College di Northfield (Minnesota). Si occupa prevalentemente di storia delle società sedentarie dell'Asia Centrale dalla conquista russa ad oggi, e in particolare dell'Islam in età imperiale e sovietica e delle trasformazioni identitarie e culturali seguite alle trasformazioni storiche. Fra le sue pubblicazioni si segnalano le monografie *The Politics of Muslim Cultural Reform: Jadidism in Central Asia* (University of California Press, 1998) e *Islam after Communism: Religion and Politics in Central Asia* (University of California Press, 2007), che ha vinto nel 2008 il premio Wayne S. Vucinich della American Association for the Advancement of Slavic Studies.

NORME EDITORIALI

I saggi saranno inviati all'indirizzo di posta elettronica della rivista: nazionieregioni@gmail.com.

Il testo, in formato microsoft word o open office (doc, rtf o odt), dovrà essere accompagnato da un breve curriculum dell'autore e da un *abstract* di 100 parole. Nell'*abstract* si dovranno indicare da tre a cinque parole chiave.

I saggi potranno essere inviati in italiano, inglese, francese, castigliano, russo e catalano. La redazione della rivista, previa comunicazione all'autore, provvederà a tradurre il saggio in italiano.

Il testo non dovrà superare le 9.000 parole (note e bibliografia incluse).

Caratteri del testo

Titolo del saggio: Garamond, Corpo 12, grassetto, allineato al centro

Titoli dei paragrafi: Garamond, Corpo 12, allineato al centro

Corpo dell'abstract: Garamond, Corpo 10, giustificato

Parole chiave: Garamond, Corpo 10, allineato al centro

Corpo del testo: Garamond, Corpo 12, giustificato

Note (a piè di pagina e numerate progressivamente): Garamond, Corpo 10, giustificato

Bibliografia: Garamond, Corpo 12, giustificato

Maiuscole e minuscole

L'uso delle maiuscole è generalmente sconsigliato sebbene sia auspicabile ricorrervi nei seguenti casi esemplificativi:

- organismi internazionali: Organizzazione delle Nazioni Unite, Unione Europea, Comintern;
- Stati e regioni: Italia, Unione Sovietica, Stati Uniti d'America, Illinois, Cantabria, Normandia;
- organi istituzionali: Ministero degli Esteri, Marina Militare, Tribunal Constitucional de España, Cortes de Aragón, Diputación Provincial;
- partiti ed organizzazioni politiche: Partito Comunista Italiano, Section Française de l'Internationale Ouvrière, Acción Republicana;
- organizzazioni sindacali: Confederazione Generale Italiana del Lavoro, Confindustria, Comisiones Obreras, Unió de Rabassaires; Centro Industrial de Vizcaya;
- enti e associazioni pubbliche e private: Istituto Nazionale di Statistica, Cassa del Mezzogiorno, Associazione Nazionale Partigiani d'Italia, Azione Cattolica, Instituto Nacional de Previsión, Banco de España;
- istituzioni culturali: Università degli Studi di Bari, International Institute of Social History, Archivo General de la Administración, Fundación de Investigaciones Marxistas;
- termini geografici: Mezzogiorno, Medio Oriente, Cono Sur, Levante;
- epoche e periodi storici significativi: Rivoluzione Francese, Resistenza, Guerra Civile, Transición;
- documenti ufficiali: Costituzione, Fuero del Trabajo, Magna Carta;
- soprannomi e pseudonimi: il Duce per Benito Mussolini, el Caudillo per Francisco Franco, Comandante Carlos per Vittorio Vidali, el Campesino per Valentín González González.

Sigle

Le sigle saranno in caratteri maiuscoli senza alcun segno di interpunzione.

Es. PCI, DC, PCUS, PNV, ETA, SPD, CGIL, IRI, INE, ecc.

Citazioni

Nel testo e in nota le citazioni saranno delimitate fra virgolette caporali (« »).

Es. l'articolo 1 della Costituzione italiana dispone che «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione».

Le citazioni che superino le quattro righe saranno in corpo 10 rientrato e non virgolettato.

In caso di *omissis* nelle citazioni si ricorrerà al segno grafico dei tre punti tra parentesi quadre [...].

Indicazioni bibliografiche

Nelle indicazioni bibliografiche inserite nel testo o in nota ci si limiterà ad indicare esclusivamente il cognome e l'iniziale del nome dell'autore, l'anno di edizione ed il numero della pagina o delle pagine citate.

Es. Hobsbawm E. J. (1990: p.124).

In appendice si provvederà a compilare una sezione bibliografica che riporterà tutti i volumi ed articoli citati nel testo, in ordine alfabetico per autore. Nel caso in cui siano citate opere di uno stesso autore, del medesimo anno di edizione, si provvederà a distinguere alfabeticamente le singole pubblicazioni (es. 2000a, 2000b, 2000c).

Si osserveranno i seguenti modelli:

1. Per i volumi:

Hobsbawm E. J. (1990), *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge.

2. Per i saggi in volumi collettanei:

Álvarez Junco J. (1998), «La nación en duda», in Pan-Montojo González J. L. (ed.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Alianza, Madrid.

3. Articoli di riviste scientifiche:

Gentile E. (2000), «La nazione del fascismo. Alle origini della crisi dello Stato nazionale in Italia», *Storia contemporanea*, n. 6, pp. 833-887.

Fonti archivistiche e a stampa

Nella prima citazione si indicheranno per esteso ed in forma abbreviata le denominazioni dell'archivio, del fondo o della sezione, specificando i numeri della busta e del fascicolo corrispondente o del microfilm. Nelle successive citazioni si utilizzeranno esclusivamente le abbreviazioni.

Es. «Riunione d'informazione del PCI, Parigi, 4 maggio 1938» in Archivio Centrale di Stato (ACS), Ministero dell'Interno (MI), Direzione Generale della Pubblica Sicurezza (DGPS), Divisione Polizia Politica (DPP), Materia, b. 109, f. 5.

In caso di articoli tratti da fonti a stampa si utilizzerà in nota la dicitura come da esempi riportati:

Di Vittorio G., «Lo spettro della guerra e l'emigrazione italiana», *La Voce degli Italiani*, 27-III-1938.

Arana S., «Las pasadas elecciones (conclusión)», *Baserritarra*, 30-V-1897.

EDITORIAL GUIDELINES

The articles must be sent to the electronic address: nazionieregioni@gmail.com.

The text, in Microsoft Word or Open Office format (doc, rtf o odt), must include on a separate sheet a short biographical sketch of the author and a 100-word abstract; three to five keywords must be indicated.

The articles can be written in Italian, English, French, Spanish, Russian and Catalan. The editors of the review will translate them into Italian, having previously informed the author.

Texts cannot exceed the length of 9,000 words (including notes and bibliography)

Text characters

Title of the article: Garamond, size 12, bold, centered

Titles of the paragraphs: Garamond, size 12, centered

Abstract: Garamond, size 10, justified

Keywords: Garamond, size 10, centered

Body text: Garamond, size 12, justified

Notes (at the foot of the page, progressively numbered): Garamond, size 10, justified

Bibliography: Garamond, size 12, justified

Capital and lower-case letters

The use of capital letters in general is not advisable; however, it is advisable to use capital letters in cases such as the following:

- international organisms: United Nations, European Union, Komintern;
- states and regions: Italy, Soviet Union, United States of America, Illinois, Cantabria, Normandy;
- institutional organs: Ministry of Foreign Affairs, Royal Navy, Tribunal Constitucional de España, Cortes de Aragón, Diputación Provincial;
- parties and political organizations: Partito Comunista Italiano, Section Française de l'Internationale Ouvrière, Acción Republicana;
- trade unions or syndicates: Confederazione Generale Italiana del Lavoro, Confindustria, Comisiones Obreras, Unió de Rabassaires; Centro Industrial de Vizcaya;
- public agencies and private associations: Istituto Nazionale di Statistica, Cassa del Mezzogiorno, Associazione Nazionale Partigiani d'Italia, Azione Cattolica, Instituto Nacional de Previsión, Banco de España;
- cultural institutions: Università degli Studi di Bari, International Institute of Social History, Archivo General de la Administración, Fundación de Investigaciones Marxistas;
- geographical terms: the South, Middle East, Cono Sur, Levant;
- important epochs and historical periods: the French Revolution, Resistenza, Guerra Civil, Transición;
- official documents: Constitution, Fuero del Trabajo, Magna Charta;
- nicknames and pseudonyms: il Duce for Benito Mussolini, el Caudillo for Francisco Franco, Comandante Carlos for Vittorio Vidali, el Campesino for Valentín González González.

Abbreviations

Abbreviations must be in capital letters, without any punctuation marks.

E.g. PCI, DC, PCUS, PNV, ETA, SPD, CGIL, IRI, INE, etc.

Citations

In the body text and in footnotes citations must be delimited by angle quotes (« »).

E.g. Article 1 of the Italian Constitution states that «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione».

Citations longer than four lines must be in a block, size 10, without angle quotes.

In case of *omissis* in citations, please use suspension points between square brackets [...].

Bibliographical format for references

In the body text or in footnotes please indicate only the surname, the initial of the author's name, the year of publishing and the number of the page(s) quoted.

E.g. Hobsbawm E. J. (1990: p.124).

In the appendix there must be a bibliography with all the volumes and articles quoted in the text in alphabetical order. In case there are two or more works by the same author in the same year, they must be distinguished alphabetically (e.g. 2000a, 2000b, 2000c).

Here are some examples:

1. Monographs:

Hobsbawm E. J. (1990), *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge.

2. Collections of essays:

Álvarez Junco J. (1998), «La nación en duda», in Pan-Montojo González J. L. (ed.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Alianza, Madrid.

3. Scientific journals articles:

Gentile E. (2000), «La nazione del fascismo. Alle origini della crisi dello Stato nazionale in Italia», *Storia contemporanea*, n. 6, pp. 833-887.

Archival and press sources

In the first citation reference please indicate in full and abridged form the name of the archive, fund or section, specifying the number of the corresponding envelope, file or microfilm. In the following quotations please use only abbreviations.

E.g. «Riunione d'informazione del PCI, Parigi, 4 maggio 1938» in Archivio Centrale di Stato (ACS), Ministero dell'Interno (MI), Direzione Generale della Pubblica Sicurezza (DGPS), Divisione Polizia Politica (DPP), Materia, b. 109, f. 5.

In case of press articles, please follow this example:

Di Vittorio G., «Lo spettro della guerra e l'emigrazione italiana», *La Voce degli Italiani*, 27-III-1938.

Arana S., «Las pasadas elecciones (conclusión)», *Baserritarra*, 30-V-1897.

NORMES EDITORIALES

Pour contribuer à la revue, veuillez bien envoyer les articles à l'adresse électronique:
nazionieregioni@gmail.com.

Au texte, en format Microsoft Word ou Open Office (doc, rtf ou odt), il faut joindre un bref résumé de l'auteur et un abstract de 100 mots. Dans l'abstract on doit indiquer de trois à cinq mots clés. Les articles peuvent être en italien, anglais, français, espagnol, russe et catalan. Les éditeurs, après communication à l'auteur, les traduirons en italien.

Le texte ne doit pas contenir plus de 9.000 mots (y inclus les notes et la bibliographie).

Caractères du texte

Titre de l'article: Garamond, corps 12, gras, aligné au centre

Titres des paragraphes: Garamond, corps 12, alignés au centre

Corps de l'abstract: Garamond, corps 10, justifié

Mots clés: Garamond, corps 10, alignés au centre

Corps du texte: Garamond, corps 12, justifié

Notes (en bas de page et numérotées progressivement): Garamond, corps 10, justifiées

Bibliographie: Garamond, corps 12, justifié

Majuscules et minuscules

En général l'usage des majuscules n'est pas encouragé, mais il est conseillé d'y recourir dans les cas suivants:

- organisations internationales: Organisation des Nations Unies, Union Européenne, Komintern;
- Etats et régions: Italie, Union Soviétique, Etats-Unis d'Amérique, Illinois, Cantabrie, Normandie;
- organes institutionnels: Ministère des Affaires Etrangères, Armée de Mer, Tribunal Constitutionnel de España, Cortes de Aragón, Diputación Provincial;
- partis et organisations politiques: Partito Comunista Italiano, Section Française de l'Internationale Ouvrière, Acción Republicana;
- organisations syndicales: Confederazione Generale Italiana del Lavoro, Confindustria, Comisiones Obreras, Unió de Rabassaires; Centro Industrial de Vizcaya;
- organismes publics et associations publiques et privées: Istituto Nazionale di Statistica, Cassa del Mezzogiorno, Associazione Nazionale Partigiani d'Italia, Azione Cattolica, Instituto Nacional de Previsión, Banco de España;
- institutions culturelles: Università degli Studi di Bari, International Institute of Social History, Archivo General de la Administración, Fundación de Investigaciones Marxistas;
- termes géographiques: Midi, Moyen Orient, Cono Sur, Levant;
- époques et périodes historiques significatives: Révolution Française, Résistance, Guerre Civile, Transition;
- documents officiels: Constitution, Fuero del Trabajo, Magna Charta;
- surnoms et pseudonymes: il Duce pour Benito Mussolini, el Caudillo pour Francisco Franco, Comandante Carlos pour Vittorio Vidali, el Campesino pour Valentín González González.

Sigles

Les sigles seront en caractères majuscules sans aucun signe d'interponction.

Ex. PCI, DC, PCUS, PNV, ETA, SPD, CGIL, IRI, INE, etc.

Citations

Dans le texte et dans les notes les citations doivent être indiquées par des guillemets (« »).

Ex: L'article 1 de la Constitution italienne établit que «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione».

Les citations plus longues de quatre lignes seront en corps 10, rentrées et sans guillemets.

En cas d'*omissis* dans les citations, on utilisera les points de suspension entre crochets [...].

Indications bibliographiques

Dans les indications bibliographiques insérées dans le texte ou dans les notes, il faudra indiquer seulement le nom de famille et l'initiale du prénom de l'auteur, l'année d'édition et le numéro de la page ou des pages citées.

Ex. Hobsbawm E. J. (1990: p.124).

A la fin de l'essai il faudra ajouter une bibliographie comprenant tous les tomes et les articles cités dans le texte par ordre alphabétique des noms d'auteur. Au cas où il y aurait plusieurs citations du même auteur et de la même année d'édition, il faudra distinguer d'une façon alphabétique chacune publication (ex. 2000a, 2000b, 2000c).

Les modèles à suivre sont les suivants:

1. Pour les tomes:

Hobsbawm E. J. (1990), *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge.

2. Pour les essais dans des recueils:

Álvarez Junco J. (1998), «La nación en duda», in Pan-Montojo González J. L. (ed.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Alianza, Madrid.

3. Articles de revues scientifiques:

Gentile E. (2000), «La nazione del fascismo. Alle origini della crisi dello Stato nazionale in Italia», *Storia contemporanea*, n. 6, pp. 833-887.

Sources d'archives et de presse

Dans la première citation seront indiqués d'une façon étendue et abrégée les dénominations des archives, du fond ou de la section, indiquant aussi le numéro de l'enveloppe, du fichier ou du microfilm correspondant. Dans les citations suivantes on n'utilisera que la forme abrégée.

Ex. «Riunione d'informazione del PCI, Parigi, 4 maggio 1938» in Archivio Centrale di Stato (ACS), Ministero dell'Interno (MI), Direzione Generale della Pubblica Sicurezza (DGPS), Divisione Polizia Politica (DPP), Materia, b. 109, f. 5.

En cas d'articles tirés de sources de presse on utilisera dans la note le modèle suivant:

Di Vittorio G., «Lo spettro della guerra e l'emigrazione italiana», *La Voce degli Italiani*, 27-III-1938.

Arana S., «Las pasadas elecciones (conclusión)», *Baserritarra*, 30-V-1897.

NORMAS EDITORIALES

Los autores enviarán los artículos por correo electrónico a la dirección de la revista: nazionieregioni@gmail.com.

El texto, en soporte informático (doc, rtf o odt), deberá incluir un breve curriculum del autor y un resumen de no más de 100 palabras. En el resumen hay que indicar entre tres y cinco palabras claves.

Se aceptarán artículos en italiano, inglés, francés, castellano, ruso y catalán. La redacción de la revista, previa comunicación al autor, se encargará de traducir el texto al italiano.

El artículo no deberá sobrepasar las 9.000 palabras (notas y bibliografía incluidas).

Caracteres del texto

Título del artículo: Garamond, Cuerpo 12, negrita, centrado

Títulos de los capítulos: Garamond, Cuerpo 12, centrado

Resumen: Garamond, Cuerpo 10, justificado

Palabras claves: Garamond, Cuerpo 10, centrado

Texto: Garamond, Cuerpo 12, justificado

Notas (a pie de página y numeradas): Garamond, Cuerpo 10, justificado

Bibliografía: Garamond, Cuerpo 12, justificado

Mayúsculas y minúsculas

En general se desaconseja el uso las mayúsculas, aunque sería preferible recurrir a las versales en los siguientes casos:

- organizaciones internacionales: Organización de las Naciones Unidas, Unión Europea, Comintern;
- Estados y regiones: Italia, Unión Soviética, Estados Unidos de América, Illinois, Cantabria;
- organismos institucionales: Ministerio de Asuntos Exteriores, Armada Española, Tribunal Constitucional de España, Cortes de Aragón, Diputación Provincial;
- partidos y organizaciones políticas: Partito Comunista Italiano, Section Française de l'Internationale Ouvrière, Acción Republicana;
- organizaciones sindicales: Confederazione Generale Italiana del Lavoro, Confindustria, Comisiones Obreras, Unió de Rabassaires; Centro Industrial de Vizcaya;
- entes y asociaciones públicas y privadas: Istituto Nazionale di Statistica, Cassa del Mezzogiorno, Associazione Nazionale Partigiani d'Italia, Azione Cattolica, Instituto Nacional de Previsión, Banco de España;
- instituciones culturales: Università degli Studi di Bari, International Institute of Social History, Archivo General de la Administración, Fundación de Investigaciones Marxistas;
- denominaciones geográficas: Mezzogiorno, Medio Oriente, Cono Sur, Levante;
- épocas y periodos históricos relevantes: Revolución Francesa, Maquis, Guerra Civil, Transición;
- documentación oficial: Constitución, Fuero del Trabajo, Carta Magna;
- apodos y seudónimos: Duce (Benito Mussolini), Caudillo (Francisco Franco), Comandante Carlos (Vittorio Vidali), el Campesino (Valentín González González).

Siglas

Las siglas tienen que estar siempre en mayúscula y sin espacios o signos de puntuación.

Ej. PCI, DC, PCUS, PNV, ETA, SPD, CGIL, IRI, INE, etc.

Citas

En el texto y en nota las citas estarán entre comillas bajas (« »).

Ej: el artículo 1 de la Constitución italiana establece que «L'Italia è una Repubblica democratica, fondata sul lavoro. La sovranità appartiene al popolo, che la esercita nelle forme e nei limiti della Costituzione».

Las citas que ocupen más de cuatro líneas estarán en cuerpo 10, sangrado y sin entrecomillar.

En caso de *omissis* en las citas se recurrirá al signo gráfico de los tres puntos entre paréntesis cuadrados [...].

Referencias bibliográficas

En las referencias bibliográficas contenidas en el texto y en nota se indicarán solo el apellido y las iniciales del nombre del autor, el año de edición y el número de la página o de las páginas citadas.

Ej: Hobsbawm E. J. (1990: p.124).

Al final del artículo se elaborará un apartado bibliográfico en el que figuren todas las obras y artículos citados en el texto, en orden alfabético por autor. En el caso hayan obras de un mismo autor publicadas en la misma fecha, tras la indicación del año se recurrirá a las letras del alfabeto (ej. 2000a, 2000b, 2000c).

Los modelos a seguir son los siguientes:

1. Libros:

Hobsbawm E. J. (1990), *Nations and Nationalism Since 1780*, Cambridge University Press, Cambridge.

2. Ensayos o artículos en obras de carácter colectivo:

Álvarez Junco J. (1998), «La nación en duda», en Pan-Montojo González J. L. (ed.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Alianza, Madrid.

3. Artículos en revistas científicas:

Gentile E. (2000), «La nazione del fascismo. Alle origini della crisi dello Stato nazionale in Italia», *Storia contemporanea*, n. 6, pp. 833-887.

Fuentes de archivo y fuentes hemerográficas

En la primera cita se indicarán el archivo, el fondo o la sección, el número de la caja o del legajo, del expediente o en su caso del relativo microfilm o microficha. En las posteriores citas se podrá recurrir a las correspondientes formas abreviadas.

Ej. «Riunione d'informazione del PCI, Parigi, 4 maggio 1938» en Archivio Centrale di Stato (ACS), Ministero dell'Interno (MI), Direzione Generale della Pubblica Sicurezza (DGPS), Divisione Polizia Politica (DPP), Materia, b. 109, f. 5.

Cuando se citen fuentes hemerográficas se seguirá el siguiente modelo:

Di Vittorio G., «Lo spettro della guerra e l'emigrazione italiana», *La Voce degli Italiani*, 27-III-1938.

Arana S., «Las pasadas elecciones (conclusión)», *Baserritarra*, 30-V-1897.

(2)2013

- Joseba Agirreazkuenaga, *L'autogoverno resiliente nei Paesi Baschi (1808-1918)*;
- Borja de Riquer i Permanyer, *La formazione delle nuove identità nazionali durante il XIX secolo. Il caso catalano (II)*;
- Marco Perez, *La definizione di aranismo come elemento storico e storiografico*;
- Eric Storm, *L'età dell'oro del regionalismo. La cultura regionalista in Francia, Germania e Spagna (1890-1937)*;
- Alişer İl'çamov, *Etnografia post-sovietica, mitopoiesi e potere in Asia Centrale*;
- Adeeb Khalid, *Un Islam laico: nazione, stato e religione in Uzbekistan*;

Nazioni e Regioni. Studi e ricerche sulla comunità immaginata.

www.nazionierregioni.it

nazionierregioni@gmail.com



CARATTERI
MOBILI