

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di
Lingua, Letteratura e Comunicazione



N. 45 Luglio – Settembre 2018



compu.unime.it

TITOLO

<<Illuminazioni>> – Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

Direttore responsabile: **Luigi Rossi (Università di Messina)**

Direzione scientifica: **Luigi Rossi (Università di Messina)**

Comitato scientifico: **José Luis Alonso Ponga (Università di Valladolid, Spagna), Iryna Volodymyrivna Dudko (Università Pedagogica Nazionale Dragomanov, Kiev, Ucraina), Maria Teresa Morabito (Università di Messina), Giuseppe Riconda (emerito Università di Torino), Ve-Yin Tee (Università di Nanzan, Giappone), Carlo Violi (già Università di Messina), Vincenzo Cicero (Università di Messina), Giovanni Brandimonte (Università di Messina), Francesco Zanutelli (Università di Messina), Massimo Laganà (Università di Messina), Nicola Castrofino (già Università di Messina), Amor Lòpez Jimeno (Universidad de Valladolid), Sergio Severino (Università di Enna - Unikore), Florence Pellegrini (Université Bordeaux Montaigne-MCF en langue et stylistique françaises), Adriana Mabel Porta (docente di Lingua e Letterature Ispano-Americane, Scuola Superiore per Mediatori Linguistici), Nicola Malizia (Università di Enna - Unikore), Massimo Sturiale (Università di Catania – Ragusa), Rima Sleiman (Maître de conférences à l'INALCO - Directrice adjointe du département d'arabe à l'INALCO)**

Segreteria Redazione: **Dott.ssa Angela Mazzeo**

Telefono mobile: 3406070014

E-mail: lrossi@unime.it

Sito web: <http://ww2.unime.it/compu> - <http://compu.unime.it>

Gli autori sono legalmente responsabili degli articoli. I diritti relativi ai saggi, agli articoli e alle recensioni pubblicati in questa rivista sono protetti da Copyright ©. I diritti relativi ai testi firmati sono dei rispettivi autori. La rivista non detiene il Copyright e gli autori possono anche pubblicare altrove i contributi in essa apparsi, a condizione che menzionino il fatto che provengono da «Illuminazioni». È consentita la copia per uso esclusivamente personale. Sono consentite le citazioni purché accompagnate dal riferimento bibliografico con l'indicazione della fonte e dell'indirizzo del sito web: <http://ww2.unime.it/compu> (<http://compu.unime.it>). La riproduzione con qualsiasi mezzo analogico o digitale non è consentita senza il consenso scritto dell'autore. Sono consentite citazioni a titolo di cronaca, critica o recensione, purché accompagnate dal nome dell'autore e dall'indicazione della fonte «Illuminazioni», compreso l'indirizzo web: <http://ww2.unime.it/compu> (<http://compu.unime.it>). Le collaborazioni a «Illuminazioni» sono a titolo gratuito e volontario e quindi non sono retribuite. Possono consistere nell'invio di testi e/o di documentazione. Gli scritti e quant'altro inviato, anche se non pubblicati, non verranno restituiti. Le proposte di collaborazione possono essere sottoposte, insieme a un *curriculum vitae*, alla Direzione della Rivista a questo indirizzo e-mail: lrossi@unime.it. I contributi vengono accettati o rifiutati per la pubblicazione a insindacabile giudizio della Direzione scientifica, che si avvale della revisione paritaria realizzata tramite la consulenza del Comitato scientifico e di referees anonimi. I contributi accettati vengono successivamente messi in rete sulla Rivista. Gli articoli proposti per la pubblicazione dovranno essere redatti rispettando le norme editoriali presenti sul sito web e inviati in formato Word (.doc o .docx), a Luigi Rossi: lrossi@unime.it

©2007 - Periodico registrato presso il Tribunale di Reggio Calabria al n. 10/07 R. Stampa in data 11 maggio 2007

Quarantacinquesima Edizione: Luglio – Settembre 2018

ISBN ISSN: 2037-609X

Copertina e Impaginazione: WebTour - Messina

INDICE

A. M. Porta – G. Quiroga–	<i>LA ELITE PORTEÑA ANTE EL REFORMISMO: LEGISLACIÓN URBANA Y DISCURSOS DE RESISTENCIA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SETECIENTOS.....</i>	<i>3</i>
Gaetana Cava –	<i>LOS INMIGRANTES COMO AUDIENCIA TELEVISIVA.....</i>	<i>52</i>
Vincenzo Cicero –	<i>Dire Cristo OSSERVAZIONI SU ALCUNI SPUNTI CRISTOLOGICI IN PAUL RICŒUR.....</i>	<i>83</i>
Giuseppe Gimigliano –	<i>IL TEMPO STORICO NELLA CONCEZIONE AGOSTINIANA.....</i>	<i>103</i>
Rima Sleiman –	<i>LA TERMINOLOGIE CRITIQUE ARABE EN QUESTION.....</i>	<i>128</i>
René Corona –	<i>POÉTIQUE DE LA PERTE : ÉROS ET THANATOS.....</i>	<i>150</i>

Adriana M. Porta - Gabriela Quiroga

**LA ELITE PORTEÑA ANTE EL REFORMISMO: LEGISLACIÓN URBANA
Y DISCURSOS DE RESISTENCIA EN LA SEGUNDA MITAD DEL
SETECIENTOS**

ABSTRACT. Durante la segunda mitad del Setecientos, las reformas introducidas por la monarquía española provocaron cambios irreversibles en el espacio urbano bonaerense. Tras su investidura como capital virreinal, Buenos Aires fue dotada de las instituciones de rigor y expuesta a un régimen de transformaciones destinadas a modificar el comportamiento de sus habitantes y la estructura edilicia de la ciudad. La organización de la viabilidad y la visibilidad de los espacios, fueron la clave del paquete de medidas inspiradas en la nueva óptica del control social del reformismo borbónico y vehiculizadas en los conocidos “bandos de buen gobierno”. Con estos autos legislativos de alcance local, virreyes y gobernadores intentaron contener las consecuencias “negativas” del crecimiento vertiginoso y desordenado de la ciudad, en territorios vastos, lejanos y, por lo tanto, más habituados a la autogestión que a la presencia de las autoridades centrales. A partir de estas premisas y focalizando nuestra atención en los bandos de corte “policial”, nos proponemos estudiar el impacto concreto del reajuste administrativo en la comunidad de vecinos de la ciudad de Buenos Aires, observando como la proliferación normativa provocó un efecto contrario al deseado. En lo específico, analizaremos los recursos jurídicos de oposición a la normativa urbana como instrumentos de autoafirmación de la elite porteña, entendidos como un campo discursivo donde se marcan los límites simbólicos de apropiación del espacio y se generan vínculos de identidad y pertenencia.

Palabras clave: reformismo borbónico, elite porteña, legislación urbana, discursos de resistencia, pertenencia.

ABSTRACT. During the second half of the Eighteenth Century, the reforms introduced by the Spanish monarchy caused irreversible changes in the urban space of Buenos Aires. As viceroyalty capital, Buenos Aires was endowed with new institutions and exposed to a regime of transformations destined to modify the behavior of its inhabitants and the building structure of the city. The organization of the viability and visibility of the spaces were the key to the package of measures inspired by the new perspective of social control of Bourbons and conveyed reformism in the well-known "bandos de buen gobierno". With these legislative cars of local scope, Virreyes and governors tried to contain the "negative" consequences of the vertiginous and disorderly growth of the city, in vast, distant territories and, therefore, more accustomed to the self-management than to the Presence of the central authorities. From these premises and focusing our attention on the "police" court, we'll study the concrete impact of the administrative adjustment in the community of neighbors of the city of Buenos Aires, observing as the proliferation of normative causes a contrary effect to the desired one. Specifically, we will analyze the legal resources of opposition to urban norms as instruments of self-affirmation of the Buenos Aires elite, understood as a discursive field where the symbolic limits of appropriation of space are marked and links are generated of identity and belonging.

Key words: Bourbon reformism, Buenos Aires elite, urban legislation, resistance speeches, membership.

Los Antecedentes

1. El despertar de la siesta indiana

Recostada sobre la margen derecha del Río de la Plata, la ciudad de Buenos Aires *dormitaba* desde fines del siglo XVI, mientras crecía lenta, pero constantemente, a pesar de los avatares y olvidos reales. En un siglo de vida, su planta inicial no se había extendido mucho más del primitivo ejido; el polvo de las calles seguía, a principios del siglo XVIII, colándose por entre las rendijas y zaguanes de las casas, impregnando las ropas. El tránsito se entorpecía los días de lluvia y la higiene dejaba mucho que desear... En este ambiente la llegada al trono español de una nueva dinastía, los Borbones, provocaría que poco a poco la modorra citadina diera paso a un *despertar iluminado* por el flamante gobierno.

La nueva casa reinante se enfrentó con la tarea de revertir a ambos lados del Atlántico el desorden y el agotamiento que la administración del imperio presentaba. La Guerra de Sucesión demoró la puesta en marcha de los planes del primer Borbón, Felipe V (1701-1746), quien tuvo que esperar a su finalización en 1713 para que, concesiones mediante, pudiera afianzarse en el trono. Tanto él como su hijo Fernando VI (1746-1759) instalaron una burocracia real que inspirada en el orden político francés, reemplazó a la imagen consagrada del *benigno y solícito Monarca* que tenían los Habsburgos.

Poco a poco se creó el fermento de renovación intelectual que sirvió de plataforma para las profundas reformas de Carlos III (1759-1788). Este rey, auxiliado por el

Iluminismo, llevó adelante programas de vasto alcance sobre la base del robustecimiento y centralización del poder monárquico, requisito indispensable para llevar a la práctica la tan ansiada transformación. El objetivo era el progreso, la felicidad y el bienestar de los súbditos; para ello se debía terminar con todo poder que presentara vestigios de autonomía (privilegios corporativos, laicos o religiosos) frente al poder estatal, y proceder a modernizar la estructura administrativa para que estuviera a la altura de los cambios. La economía sería el motor que impulsara la renovación.

En menos de un siglo, se llevaron adelante obras de infraestructura, políticas de repoblamiento, creación de manufacturas reales y abolición de restricciones al comercio. El paternalismo estatal se extendió a la educación y a la beneficencia, desplazando a la Iglesia de su control. Sin embargo la moderación primó sobre el Despotismo Ilustrado, ya que las raíces cristianas del país no apoyaron esta faceta iluminista del poder (Chiaramonte 2005, p. 381).

La rivalidad política con otras potencias europeas fue un elemento más que los Borbones debieron manejar, y se acentuó con la firma del Tratado de Utrecht que legalizó, en beneficio de Inglaterra y sus aliados portugueses, una situación que de hecho existía desde hacía tiempo: la presencia extranjera en América. Las colonias indianas pasaron entonces a ser consideradas como otro eje sobre el cual se sustentaría la recuperación de España, sobre todo desde el punto de vista de las rentas reales y de la defensa del Imperio.

A lo largo del siglo XVII los Austrias Menores no habían tenido ni la actitud ni la aptitud suficientes para modificar la exhausta economía y gestión colonial. La realidad marcaba un siglo más tarde, que había que recuperar el control, aunque primero había que vencer una serie de obstáculos metropolitanos y americanos: las prebendas; los consolidados grupos que habían usufructuado los beneficios del caduco Estado; y los comerciantes sevillanos, gaditanos y locales, que actuaban en connivencia y a expensas del monopolio mercantil.

Llegados a este punto, y siguiendo a A. M. Lorandi, debemos señalar que no toda la irregularidad o corrupción había sido posible y/o tolerada. Era verdad que la legislación vigente se superponía y ofrecía amplios márgenes de flexibilidad, pero la Corona nunca había abandonado su autoridad y tenía la última palabra, y es este el principio que recuperaron los Borbones para sus reinos americanos al considerarlos como “colonias” o “provincias de ultramar” sujetas al estado, provocando con ello no pocas resistencias (Lorandi 2008, pp. 29-31).

Las acciones, fueron simultáneas en el plano económico y político a la hora de reestructurar el espacio colonial para hacerlo más funcional a los objetivos que se perseguían. A medida que el siglo XVIII avanzó, los cirios de la tradición se fueron apagando tanto en España como en América. La luz de la razón se instaló y adaptó a las realidades locales a pesar de las resistencias. Nada sería como antes y Buenos Aires se iba a dar cuenta de ello.

2. Con sabor francés. Buenos Aires 1701-1759

Fundada definitivamente el 11 de junio de 1580, en la margen izquierda del Río de la Plata, Buenos Aires *descansaba* a principios del siglo XVIII de su ardua lucha por sobrevivir a lo largo de un poco más de una centuria. Su único potencial era su pequeño puerto sobre el Atlántico que rápidamente había atraído un nutrido flujo comercial, pese a las explícitas prohibiciones del sistema monopolístico español. Desde 1617 el aumento de la población había sido constante, producto de la creación de la gobernación del Río de la Plata y de las pocas, pero significativas, permisiones otorgadas. El extrañamiento de los portugueses, por la separación de las coronas de España y Portugal, junto con el cierre del puerto durante casi veinte años disminuyó, pero no detuvo, el crecimiento demográfico, ya que sistemáticamente Buenos Aires siguió recibiendo aportes inmigratorios, sobre todo desde 1631 cuando comenzó a constituirse el presidio. El padrón militar realizado por el gobernador Martínez de Salazar en 1664 hablaba de 267 vecinos efectivos lo que no era poco para la época, calculándose que había unas 400 casas, es decir una población de 1400 personas, entre las que estarían incluidos clérigos, soldados y gente de servicio (Frías 1999, pp.109-119). La fundación de Colonia del Sacramento en 1680 había activado aún más el área del Río de la Plata no sólo por el destacamento de tropas y todo lo que ello conllevaba, sino también por el intercambio clandestino mucho más rentable que el tradicional de flotas y galeones. La propuesta del Cabildo en 1689, de incrementar la traza de la ciudad, no fue más que otra evidencia de que el crecimiento del

contingente urbano obligaba a ampliar el horizonte para contener a la cada vez más numerosa población estable y *flotante*¹.

Más allá de su gente, la ciudad era en sus formas arquitectónicas y urbanísticas, una aldea subalterna del imperio colonial español en la que no era posible definir con claridad dónde comenzaba y terminaba el espacio urbanizado. La vida del campo atravesaba las calles con los arrieros, cargueros y animales que deambulaban por ellas, junto con los huertos y chacras que se intercalaban entre las casas particulares y las iglesias del casco urbano. Las costumbres se veían afectadas por este trato constante con el mundo rural, lo que no les permitía desprenderse de un *estilo plebeyo y pobre* (Rubial 2000, p.426)² mantenido por la falta de iniciativa y de cambio, de los sucesivos gobernadores que fueron simples agentes de la rutina, abocados a mantener el restringido papel de Buenos Aires (Lynch 1986, pp.46-47).

La llegada del rey francés al trono español sacudió la siesta porteña, como toda vez que un nuevo monarca se coronaba, y la ciudad en 1701, se apresuró a jurar por Felipe V. Este hecho no fue olvidado y la gratitud real, una vez terminados los conflictos sucesorios en la metrópoli, tituló a Buenos Aires como “Muy noble y muy leal ciudad” por ser defensora de sus derechos, un honor que le permitiría cerrar el

¹ Se define como población flotante al contingente demográfico compuesto por aquellas personas que, aún no estando oficialmente inscriptas en el censo de población, residen temporal o permanentemente en un ámbito geográfico administrativo concreto. Para el siglo XVII-XVIII se incluían en esta categoría a los cargadores y tripulaciones de naves, mercaderes de otras regiones, carreteros, etc., que residían temporariamente en la ciudad. Agradezco la clarificación de este concepto a la Lic. Susana Frías (Grupo de Población-Academia Nacional de la Historia).

² Véase también la descripción que hace de la ciudad un viajero francés en 1702, mencionado por José Luis Moreno en su artículo “Españoles y Criollos”, en Romero, J.L. y Romero, L.A. *Buenos Aires Historia de Cuatro Siglos*. 2da.ed.Tomo I. Buenos Aires: Altamira, 2000; p.85, cita 8.

siglo con el título de ciudad virreinal (1776).

A partir de este primer reconocimiento, la ciudad comenzó a ser incluida en los planes borbónicos, y a recibir los beneficios de las medidas políticas y económicas macro que se disponían en Madrid, aunque ninguna de éstas tuviera como destino principal y único Buenos Aires, como sí va a ocurrir en 1776. Esta consideración, no fue ajena a varias causas; en primer lugar la política internacional, cuyos vaivenes habían obligado a los Borbones a potenciar el eje atlántico. En segundo lugar, la existencia, en las primeras décadas del siglo XVIII, de aproximadamente 8900 almas (Santamaría 1986, p.212) en la ciudad, lo que le daba la capacidad y potencialidad humana suficiente para afrontar y sostener en el tiempo las disposiciones reales; y en tercer lugar las condiciones concretas, tanto físicas como espaciales, que tenía Buenos Aires para crecer y albergar en su seno a los funcionarios, edificaciones y servicios que las nuevas resoluciones traerían aparejados.

Durante los primeros cincuenta años del siglo, Su Majestad no hizo más que incrementar la importancia del puerto y ciudad, primero con las concesiones producto del conflicto sucesorio, como el asiento negrero (1715-1739) de la Compañía de Guinea, y luego con la gradual apertura que significaron los navíos de registro (1740).

La ciudad se vio obligada a transformar su fisonomía a la luz de los comerciantes y profesionales que comenzaron a arribar a partir de 1720, contándose para mediados del siglo XVIII, unos 13.000 habitantes, lo que trajo aparejado la subdivisión de los

solares de ¼ de manzana, por el crecimiento de las edificaciones urbanas: viviendas particulares, comercios, talleres y edificios públicos (hospitales, iglesias, oficinas de la administración pública), que fueron construidos con los ladrillos provenientes de los más de cincuenta hornos que había para 1730. Junto con esto disminuyeron los huecos³ existentes y aumentó la cantidad de plazas y de mataderos necesarios para dar abasto cotidiano a la ciudad que se dilataba.

El otro impulso renovador se debió, en gran medida, a las órdenes religiosas que comenzaron la reconstrucción o remodelación de sus iglesias y conventos. Tejeros portugueses y artesanos de las misiones del Paraguay, trabajaron junto con los arquitectos jesuitas Andrés Blanqui y Juan B. Prímoli, en los proyectos de los principales edificios religiosos y de gobierno. Se levantaron los actuales templos de La Merced (1721-1733), San Ignacio (1714) y San Francisco (1730-1754), y los conventos de Santa Catalina (1738-1745) y Santo Domingo (1720-1752). La Catedral fue renovada en 1727.

Las obras para reformar el Cabildo porteño comenzaron en 1725 y terminaron en 1751; el Fuerte fue restaurado en 1725, el Colegio Máximo (hoy el Colegio Nacional

³ Los huecos eran espacios baldíos que cumplían diversas funciones. Algunos de ellos, eran el punto de encuentro donde las tropas de carretas descargaban periódicamente los diferentes productos con los cuales abastecían la ciudad, otros simplemente, recogían vendedores ambulantes, bailarines, etc., siendo los típicos espacios de sociabilidad cotidiana, y por último, no faltaban aquellos frecuentados por personas poco recomendables. Con el pasar del tiempo, algunos evolucionaron convirtiéndose en las actuales plazas de la ciudad, otros desaparecieron bajo el avance edilicio de la urbe porteña. Entre los huecos más famosos destacamos: el hueco de Doña Engracia (Plaza Libertad), de las Cabecitas (Plaza Vicente López), de los Sauces (Plaza Garay), los Corrales del Alto (Plaza Constitución), el Hueco de Zanudio (Plaza Lavalle), la Plaza San Martín. Cfr. Cagliani, M., “Las plazas de Buenos Aires y su historia”, en www.saber.golwen.com.ar/plazas.htm. [Fecha de consulta 17/04/2009; 12:30 PM]

de Buenos Aires) se construyó entre 1714 y 1729, en 1748 se instaló una casa de Correo y el hospital de armas pasó a ser hospital general a cargo de los Betlemitas.

Los sucesivos planos que se trazaron de Buenos Aires antes de la erección del virreinato: de José Bermúdez (1708 y 1713), de Domingo Petrarca (1729), del Padre F.X. Charlevoix (SJ) (1756) y de Cristóbal Barrientos (1772), fueron producto del interés político, económico y por qué no científico, de mensurar y reconocer el espacio sobre el cual se administraba y tributaba. El dibujo que de la planta de la ciudad hizo Silvestre Ferreira da Silva en 1734, permitió observar construcciones más densas y un perfil más cercano a una ciudad que se desprendía de la aldea fundacional. Los relatos de viaje de los jesuitas Florián Paucke, F. X. Charlevoix, Cayetano Cattaneo y Carlos Gervasoni, se leyeron con avidez en Europa, por ser los vivos retratos que se obtenían por entonces de la rejuvenecida urbe. Mientras que el primero la describía con diez iglesias, fuerte y cabildo contruidos de ladrillos, con calles anchas, despajadas, sin pavimentar con piedra y con casas espaciosas y bien adornadas en el interior, aunque sin vidrio (Furlong 1972, pp.20-23); el segundo hablaba de viviendas comunes de barro, techadas con cañas y paja, sin altos, con huertos traseros, y de residencias pudientes adornadas de cuadros y ornamentos, atendidas por sirvientes esclavos (negros, mestizos, mulatos, indios y zambos), (Taillard 1940. p.41).

Las gestiones de los gobernadores fueron activas a la hora de intervenir y definir el espacio público y preparar a la ciudad para el salto cualitativo que daría en el último

cuarto de siglo. Don Miguel de Salcedo (1734) ordenó la nomenclatura urbana adjudicando a las calles nombres de funcionarios o de los Santos del Martirologio cristiano como por ejemplo Santa Bárbara (hoy Av.San Juan), San Nicolás (hoy Av.Corrientes) y San Miguel (hoy Tacuarí/Suipacha), entre otros. José de Andonaegui (1745-1756) con criterio ilustrado, dispuso la realización de una nueva mensura de rumbos y calles, de Norte a Sur y de Este a Oeste, a cargo del ingeniero y cartógrafo Quiroga, llegado a estas tierras con instrumental moderno. Esto permitió delimitar las zonas de circulación de la población y del transporte, además del ejido, sobre el cual pesaría años más tarde nuevos impuestos. El objetivo final era superar para 1750 las 30 manzanas edificadas, próximas a la plaza central, que concentraban la mayor densidad de población y llegar a las 144 que Garay había previsto en 1580. El censo militar de 1744 buscó recabar información acerca de los habitantes, tanto del núcleo urbano como de los suburbios rurales, con el fin de evaluar en forma racional el crecimiento físico y numérico de la ciudad, así como el desarrollo de la economía y sociedad local.

Por último no podemos terminar este capítulo sin mencionar a los *bandos de buen gobierno*⁴, de los que Andonaegui y sus sucesores hicieron buen uso, al buscar ordenar jurídicamente los aspectos cotidianos de Buenos Aires que el Cabildo ya no podía, por competencia y conocimiento, administrar. Estos mandamientos fueron

⁴ Recibía este nombre los mandamientos gubernativos dirigidos a todos los vecinos y habitantes, que contenían un conjunto de precepto de carácter general y utilidad común sobre materias de la vida cotidiana local. Los bandos de buen gobierno trataban sobre: control de la población, regulación edilicia y trazado de las calles, ordenación de la vía pública y el tránsito, limpieza y salubridad, seguridad pública, asuntos de abastos, moralidad pública y trabajo.

útiles a las ideas iluministas ya que no sólo afectaron el aspecto físico y edilicio de la urbe, sino también el social, por sus destinatarios, contenido y pregón, que estimuló la definición de un nuevo espacio público laico, las plazas y las calles, que crecerá junto al tradicional de los atrios de las iglesias, que todavía ejercía una notable influencia. El espacio urbano porteño se hacía al mismo tiempo que moderno, cada vez más integrado al imperio español.

3. Las luces porteñas. Buenos Aires. 1759-1776

En 1759 Carlos III asumió el trono, y rápidamente puso en marcha una serie de reformas que buscaron aumentar el poder del estado español, y recordar a América su condición colonial. Para ese entonces corría ya por Buenos Aires cierto aire de ciudad que trepaba por las casas de barro. Nuevos funcionarios borbónicos comenzaron a llegar a nuestras costas con órdenes precisas para provocar los cambios necesarios; los gobernadores: Pedro de Cevallos (1757-1766), Francisco de Bucareli y Ursúa (1766-1770) y Juan José de Vértiz y Salcedo (1770-1776), fueron los fieles ejecutores de ellos, y prepararon a la urbe para su capitalidad virreinal.

No nos detendremos en este apartado en las reacciones que las medidas tomadas en Madrid provocaron en los porteños, tema este que está todavía por indagarse, pero que ya ha sido escrito para Tucumán, Salta, Jujuy y para algunos pueblos de Buenos

Aires⁵. Sólo nos ocuparemos de las políticas y cambios urbanos que continuaron el camino abierto por el Gobernador José de Andonaegui

La expansión de la ciudad hacia los tres puntos cardinales posibles registraba, para mediados del siglo XVIII, la existencia de una población de 22.700 habitantes⁶, y un consumo en aumento que impulsó la apertura de tres plazas-mercado más para 1768.

Las actividades económicas asociadas a la inserción cada vez más profunda en el comercio internacional, obligaron a los gobernadores Cevallos y Bucareli a encargar la nivelación, empedrado y ensanchamiento de las calles, para darles 16 varas en lugar de las 11 de la traza primitiva, y mejorar así la circulación. Esto contribuyó a definir los barrios cercanos al núcleo histórico: el Alto de San Pedro, el de Extramuros o Barracas, el Recio o del Retiro y el de San Juan; y consolidó el entorno político-religioso de la Plaza Mayor. Para el ejido, la nueva mensura de septiembre de 1768, a cargo del piloto-agrimensor Juan Bartolomé Howell, comenzó a trazar las líneas maestras de los futuros barrios de Flores, Belgrano y Chacarita, y sumó 879 manzanas, sobre las que se permitió cobrar impuesto.

El gobernador Bucareli, autor de esta última medida, reimpulsó al mismo tiempo, el proyecto presentado una década atrás por Don Pedro de Cevallos, de construir la “Alameda” o Paseo Nuevo de la Barranca, del que solo llegó a elevarse un pequeño muelle. Al año siguiente el regalismo borbónico, alentado por sus agentes porteños,

⁵ Nos referimos al ya citado libro de Ana María Lorandi sobre Tucumán y a los trabajos de Gustavo Paz y Carlos Birocco mencionados en Fradkin, R. y Garavaglia, J.C. *La Argentina Colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*. 1ra.ed. Siglo Veintiuno Ediciones, Buenos Aires 2009, pp.183-184.

⁶ Estimación hecha por Concolocorvo, en Areces 2000, p.170.

reorganizó por la Real Cédula del 8 de Julio de 1769, la administración parroquial. Hasta entonces la iglesia Catedral era la única parroquia que atendía no sólo el movimiento religioso⁷ de la ciudad, sino también el de los alrededores, de resulta que con el aumento de la población y de la extensión de la urbe, se hacía cada vez más difícil acercarse a ella, por lo que se decidió que Buenos Aires quedara dividida eclesiásticamente en seis parroquias, que darían origen a igual cantidad de vecindades: en el Centro la Catedral; hacia el oeste, Montserrat y La Piedad; hacia el norte, el Socorro y San Nicolás; y hacia el sur, la Concepción.

Años más tarde, el piloto-agrimensor Cristóbal Barrientos levantó un plano parcial de la ciudad, por pedido del gobernador Vértiz, ante la necesidad de medir, dividir y amojonar los terrenos del Retiro que habían pasado a manos del gobierno español y debían ser ocupados y gravados con impuestos. El mismo gobernador promovió en 1774 que la Hermandad de la Caridad organizara el primer hospital para mujeres, y por un bando, que en Buenos Aires se estableciera un sistema de iluminación pública⁸, que recién se podría concretar durante su virreinato.

Los bandos de buen gobierno siguieron siendo el arma más efectiva que encontraron los gobernadores ilustrados para perfeccionar las ordenanzas del ayuntamiento, no sólo por su contenido, sino también porque permitieron incorporar nuevos

⁷ Recordemos que hasta la creación del Registro Civil (1886), las parroquias tenían que llevar el registro de casamientos, nacimientos y defunciones además de funciones específicamente religiosas.

⁸ La iluminación nocturna de la ciudad mediante la colocación de faroles en las tiendas, pulperías y cuartos de los oficiales mecánicos ya había sido prevista por el gobernador Andonaegui en un bando de 1745. Pero fue el gobierno de Vértiz en 1774, el que retoma esta cuestión en un mandamiento que establecía las reglas de uso y conservación de los faroles.

funcionarios municipales (alcaldes de barrio o de cuartel, comisarios mayores o menores, el intendente de policía) que velaron por su ejecución y cumplimiento, al ser *los ojos y los oídos de la comunidad* (Lempérière A. 1999, p. 57). Buenos Aires, como espacio físico, se vio cada vez más regulada por ellos, al igual que la población que recibió también los efectos del orden y del control. Para la administración imperial era importante la disciplina social que acompañaba al buen gobierno, ya que esto hacía que la ciudad fuera más segura, sin *vagabundos ociosos* o *transeúntes* de diverso origen. Los seres anónimos, que nacían al amparo del crecimiento urbano, debían ser vigilados y regulados por los mandatos gubernativos que buscaban el bien y la felicidad pública.

Como cierre de este período debemos mencionar dos circunstancias que no fueron menores a la hora de considerar los cambios urbanos, no sólo por sus implicancias geopolíticas y edilicias, sino también cívicas. Nos referimos en primer lugar a dos disposiciones reales que, periféricas a lo estrictamente comunal, afectaron la ciudad de distinta manera. Mientras que la primera, de 1764, fue positiva por la inclusión de la plaza porteña dentro del circuito del Correo Marítimo, la segunda medida, la expulsión de los jesuitas (1767), provocó inconvenientes en la gestión del progresista Bucareli, al dejar a la ciudad sin los arquitectos y albañiles asociados con la Compañía de Jesús. Estos tuvieron que ser reemplazados, no sin dificultad, por mano de obra local o migrante del interior, que carecía de la experiencia y estilo jesuita.

La segunda circunstancia por atender dentro de la renovada gestión local, fue el

incremento de la iniciativa privada. Grupos de vecinos o de vecinos particulares, como Pedro Ochoa de Amarita, intentaron mejorar la condición de vida de la ciudad valorizando sus propiedades, superando los problemas de comunicación dentro de ella, y promoviendo la refuncionalización de los huecos, como los de Montserrat y San Juan. Esta intervención directa sobre el espacio urbano, dentro del marco regulatorio de los bandos y autoridades fiscalizadoras de los mismos, perfila un nuevo tipo de vecino que se compromete con su entorno, es decir con la ciudad como espacio público, distinto del espacio doméstico, en una notable diferencia con los siglos anteriores donde la laxitud comunal y las características propias de la época, habían moldeado un tipo de vecindad que no reconocía las diferencias entre un ámbito y otro, lo que había provocado no pocos conflictos de intereses. La metamorfosis que un siglo antes había comenzado, alcanza en 1776 su plenitud. La Gran Aldea de las luces había llegado.

Luces, transformaciones e identidad

Como hemos podido observar, las reformas introducidas por la monarquía española en la segunda mitad del siglo XVIII, provocaron cambios sustanciales que alteraron el ritmo vital de la ciudad (Goldman 2000 pp. 21-69; Milletich 2000 pp. 217-221; Carmagnani 2003 pp. 72-77; Halperin Donghi 1983, pp. 18-73; Chiaramonte 1994, pp. 107-128; Halperin Donghi 1985; Ruibal 2000, pp. 420-424, García Belsunce 2006. La atlantización de la economía la convirtió en una pujante

sede de intercambios comerciales que atrajo a un nutrido flujo migratorio, factor desencadenante del sostenido crecimiento demográfico y de la progresiva y constante dilatación del espacio urbano (García Belsunce 1979; Moreno 1965, 151-170; Moreno y Garavaglia 1993; Díaz 1997-1998, Johnson y Socolow 1980, pp. 229-349; Johnson 1978). Pero no solo. En cuanto capital del apenas creado Virreinato del Río de la Plata, contó con la presencia efectiva del virrey y de la Real Audiencia, hecho que inevitablemente reordenó el equilibrio institucional de la ciudad al introducirse una nueva jerarquización de potestades. ¿Cuáles fueron las consecuencias de todas estas novedades? Si por un lado la movilidad social, fruto del boom económico, alteró sensiblemente la composición de la sociedad bonaerense, preocupando con su desenvoltura y heterogeneidad a los grupos dominantes; por otro, el objetivo de centralización política del estado borbónico, ahora era una realidad visible y constatable que amenazaba el antiguo equilibrio de roles. En efecto, el proceso de reorganización del espacio urbano inspirado en la filosofía política de la ilustración, que establecía nuevas formas de control social destinadas a garantizar el orden público y el *buen gobierno* de la ciudad, entraba en colisión con los deseos de mantener el *status quo* de un sistema consolidado durante un largo período de autonomía de gestión del poder local. Más allá de lo aparente, los instrumentos jurídicos y los nuevos espacios participativos ofrecidos a la élite porteña para reafirmar su protagonismo ante los grupos subalternos, estaban concebidos dentro de un proyecto cuyo objetivo era el de circunscribir su libertad de acción en pos de la

afirmación del poder central que las autoridades delegadas representaban. ¿Qué efectos produjeron en términos de participación activa los ajustes efectuados? ¿En qué medida los ‘recortes’ a la libertad de movimiento imprimieron un cambio en el sentido de pertenencia territorial gestando un nuevo tipo de identidad? Para intentar responder a estos interrogantes, es indispensable analizar algunos aspectos fundamentales que intervienen en la cuestión. En primer lugar, el vigor que adquieren los bandos y las nuevas figuras de control urbano a la luz de la ‘noción policial de gobierno’ en la gestión de la ciudad. En segundo lugar, el uso jurídico que de las nuevas normas hacen los grupos dominantes y los diversos actores políticos implicados. Por último, reflexionar dentro de los parámetros conceptuales del período, sobre la posible consolidación y arraigo de un nuevo sentimiento de pertenencia.

Sin entrar en el debate sobre el efectivo alcance global del reformismo, es innegable que en lo que respecta el ejercicio del gobierno urbano, la ciudad experimentó una fase de interesantes transformaciones. Como ya hemos afirmado en un precedente estudio⁹, Buenos Aires efectuó su ingreso en la modernidad instaurando nuevos dispositivos de control con la intención de educar, corregir y, cuando fuese necesario, castigar el comportamiento de los miembros de la sociedad colonial, aplicando pedagogías formativas que intentaban lograr sus objetivos a través del disciplinamiento del cuerpo. En realidad, las reformas introdujeron mucho más que

⁹ Cfr. Porta, Adriana 2013.

simples figuras institucionales o medios técnicos para alcanzar sus fines. Las mismas eran portadoras de un nuevo modelo cultural que intentaba modernizar las prácticas políticas y sociales, donde el individuo, en cuanto ser racional, iniciaba el lento camino de desprendimiento de sus redes de contención para establecer una relación ‘binaria’ con el poder central, más anónima pero más directa con el soberano (Lorandi 2008, p. 41). Un ser, al cual le venían reconocidos sus méritos emprenditoriales en virtud del utilitarismo, que en cuanto responsable de sus propios actos era considerado mayormente sujeto al disciplinamiento y al control. Un nuevo modelo deseoso de aplicar los conocimientos técnicos en boga para indagar sobre el territorio y sus habitantes; para cuantificar y clasificar a través de los censos estudiando la composición de la población; para viviseccionar, circunscribir y especializar las funciones del espacio urbano¹⁰, en fin, un modelo que subordinaba el éxito de la paz social al conocimiento y dominio racional del espacio.

Sin dudas, la adopción del nuevo régimen de intendencias, a la vez que provocó no pocas fricciones en las delimitaciones del ejercicio del poder local, revitalizó un concepto de antigua data que con el tiempo alcanzará mayor especificidad: la noción de policía. En efecto, la Real Ordenanza del 1782 (Mariluz Urquijo y Acevedo 1995), atribuía a los intendentes el ejercicio de las cuatro funciones o causas (policía, hacienda, justicia y guerra), donde por ‘causa de policía’¹¹, se entendía, entre otras

¹⁰ Como bien nos ha enseñado Foucault, durante el siglo XVIII el cuerpo humano entra en un engranaje de poder que lo estudia, lo desarticula y lo reconstruye. Foucault (2002) p. 141.

¹¹ Instrucción general de policía, en Acuerdos, (Acuerdo del 5-8-1784, pp. 367-374).

cosas, el fomento del desarrollo económico y el progreso material de la ciudad. En realidad, se trataba de un concepto muy amplio, y al respecto es interesante señalar, como el mismo haya mantenido su valor semántico original hasta bien entrado el siglo XIX, pues las ediciones sucesivas del Diccionario RAE, se limitan a sintetizar la definición del 1737: *“la buena orden que se observa y guarda en las Ciudades y Repúblicas, cumpliendo las leyes u ordenanzas, establecidas para su mejor gobierno”*. En una segunda entrada: *“vale también cortesía, buena crianza y urbanidad, en el trato y las costumbres”*, por último, *“se toma asimismo asimilado por aseo, limpieza, curiosidad y pulidez”*.¹² Cabe realizar una segunda distinción entre lo que en aquel entonces se consideraba *“alta policía”* y *“baja policía”*. La primera se refería a lo que hoy entendemos, es decir, la vigilancia, seguridad pública y represión de los delitos. La segunda, abarcaba el gran abanico de funciones de neto corte municipal: conceción de licencias para ejercicios comerciales, realización de obras públicas, alumbrado, limpieza, salud, abasto de la ciudad, empedrado de calles, etc. En definitiva, la causa de policía era asimilable a la función de gobierno¹³, un concepto para nosotros demasiado elástico, pero que para una sociedad de antiguo régimen como de la que nos ocupamos, además de todo lo anteriormente dicho incluía también la noción de justicia (Porta 2005).

Como ya hemos anticipado, los bandos de buen gobierno continuaron siendo el

¹² Dizionario RAE.

¹³ Función ya presente en la etimología de la palabra, pues política deriva del término latino “politia” que proviene del griego “politeia” y que significan ordenamiento político de la ciudad.

instrumento legislativo más apropiado a nivel local y al cual recurrieron las autoridades en forma asidua y constante para intentar lograr sus fines. Tau Anzoátegui evidencia, como a medida que avanza el siglo XVIII, virreyes y gobernadores intendentes redujeron la esfera de influencia jurisdiccional de los mismos al ámbito de las ciudades-capitales, favoreciendo con esta actitud el desarrollo de tendencias localistas al dejar a las autoridades capitulares o intendenciales la gestión local (Tau Anzoátegui 2004, pp. 25, 26, 31). Siguiendo el análisis del autor, observamos como durante la primera mitad del Setecientos su producción prosiguió con altibajos, y recién con el prolongado gobierno de Andonaegui se abrió una fase de intensidad constituyéndose el bando del 1745 en modelo para futuros mandamientos. Sucesivamente, Pedro de Ceballos y Francisco de Bucareli, promulgaron bandos destinados a contener las secuelas del sostenido crecimiento demográfico y expansión urbano ya señalados, interviniendo sobre la limpieza, higiene y seguridad, y sobre todo, la urgente necesidad de lograr la transitabilidad de las calles, más que vías de comunicación verdaderos lodazales, que atentaban a la salud y calidad de vida de los habitantes e impedían a las autoridades la visibilidad necesaria para un efectivo control de la ciudad. Fue Vértiz, en función de gobernador, quien en el 1770 dictó el bando más extenso de los promulgados hasta entonces, 25 capítulos que sintetizaban materias contenidas en textos anteriores y agregaban ítems relacionados con las nuevas exigencias, donde la necesidad de contener la avanzada delictiva de la urbe se confirmaba como la principal

preocupación de las autoridades. Interesante para nuestro trabajo es el bando del 1772, que junto al del 1774 preanuncia las directrices de los años venideros. El primero, más que un bando –siempre siguiendo a Anzoátegui– se presenta como una ‘instrucción’ dirigida a los comisarios encargados de su aplicación (figuras intermedias sobre las cuales nos detendremos más adelante), en este caso dos notables vecinos de la ciudad (Tau Anzoátegui 2004, p. 280). En sus capítulos se afrontan problemáticas aún subsistentes, como la vigilancia en los distintos espacios de sociabilidad urbana; el control del comercio, pesos y medidas; la regulación en la construcción de casas, pisos y calzadas; se insta al cierre de ‘huecos’, rellenos de terrenos, a colaborar con la higiene y el aseo; y se pone especial énfasis en el conocimiento de la población de la ciudad a cargo de los comisionados de distrito (matriculación de los vecinos y residentes especificando nombre, “estado”, empleo, constitución del grupo familiar; estricto registro sobre el movimiento de las personas; control de las actividades de mendigos, ‘vagos y malentretenidos’).¹⁴ El bando del 1774¹⁵, además de reiterar la mayor parte de las materias contenidas en los ítems del anterior, insiste sobre la necesidad de colaborar con las autoridades para el mantenimiento del orden público, refuerza la tarea de los comisionados con el nombramiento de “ministros”, e introduce normas tendientes a regular la actuación del vecindario en caso de incendios. Pero si en algo se destaca, es en el tratamiento

¹⁴ Bando de buen gobierno del gobernador Vértiz del 21 de mayo de 1772, en Tau Anzoátegui (2004), op. n° 38. Op. cit. pp. 280-282.

¹⁵ Bando de buen gobierno del gobernador Vértiz del 1° de diciembre de 1774, *Ivi*, n° 39 pp. 284-289.

especial que dedica en siete capítulos al tema de la conservación y buen uso de los faroles del nuevo sistema de iluminación de la ciudad, para el que asigna “comisarios de faroles”¹⁶, impone multas pecuniarias y castigos corporales, detalla instrucciones para cada avenida, en fin, medidas que denotan la importancia que la visibilidad nocturna había alcanzado ante el aumento de la criminalidad y desórdenes urbanos. Hacia el 1783, ya en calidad de virrey, Vértiz y el neo gobernador-intendente Francisco de Paula Sanz, imprimieron una fuerte aceleración a este proyecto de transformaciones del espacio en clave ilustrada en el que la noción de policía jugó un papel central. Recurrieron a una copiosa y más organizada legislación, una ulterior división de la ciudad en distritos y efectivizaron la presencia de figuras intermedias de control más inmediatas a la población, y tendencialmente, dependientes del poder delegado. La actuación sinérgica de estos tres elementos consintieron la realización de un conjunto de obras públicas que cumplieran con los cánones del reformismo establecidos en la Ordenanza (Favelukes 2007, p. 9).

El tema de la nivelación, composición y empedrado de calles se convirtió en el eje a partir del cual se fue estructurando toda la legislación sucesiva. Recordemos que para

¹⁶ Los mismos eran propietarios de casas o personas respetables del vecindario que siendo nombrados por los “comisarios de barrio” estaban obligados a efectuar sus funciones so pena de multa. Cfr. Tau Anzoátegui (2004), p. 286. Cfr. “Lista de los sujetos nombrados comisionados de faroles y que actualmente tienen inspección de ellos para su subsistencia y alumbrado en el distrito de la jurisdicción de los alcaldes de barrio don Juan de Lezica y Torresuri y don Manuel de Lassarte y Esquibel”, 19 de julio de 1776, en Documentos (1928), pp. 351-351. En el mismo volumen, entre las páginas 352-356, otro documento deja constancia de los gastos de alumbrado individual (dos reales) e incluye un borrador que sugiere procedimientos sobre como efectuar la iluminación, evitar robos, repartir la suma entre los vecinos, etc. “Lista de vecinos y moradores que abajo irán expresando, según sus nombres y apellidos, y calles alumbradas en que asisten, cuyo cuartel pertenece a Don Marcos Joseoh de Riglos y don Melchor Abandero”, Noviembre de 1776.

la administración ilustrada, el éxito del control social dependía del triunfo del dominio racional del hombre sobre el espacio, de un perímetro estable y duradero sobre el cual establecer aquellas instituciones que materializaban los principios reguladores del progreso y que finalmente concedían a la capital virreinal una imagen digna de su rango. La necesidad de mejorar las vías de comunicación en la urbe porteña, era un problema que las autoridades capitulares habían afrontado en varias oportunidades sin obtener resultados estables (Favelukes 2007, p. 11). Obviamente, se trataba de una empresa que requería no sólo cierta disponibilidad de recursos y organización, sino fundamentalmente, una conducción técnica a la altura de la complejidad de la tarea. En el 1784 Paula Sanz encargó para la dirección de dichas obras al Capitán de Ingenieros Pedro Mosquera, quien contemporáneamente asumió la supervisión de las cuestiones de Policía.¹⁷ Una serie de normas contenidas en bandos e instrucciones emanadas por la administración central coordinaron la realización de los trabajos, instando a una participación activa de los vecinos y relegando el rol que la Casa Capitular había siempre tenido en materia. Al respecto, el “Bando del Virrey Vértiz sobre el Tráfico de Carretas en el perímetro de la ciudad” (Documentos 1928, pp. 18) fue un antecedente inmediato que intentaba poner fin, a los daños que el continuo trajín del pasaje de animales con cargas pesadas ocasionaban en el terreno (5/12/1783). El 23 de diciembre del mismo año, un nuevo

¹⁷ Aunque sin nombramiento oficial, Mosquera desempeñó las funciones propias de un Intendente de Policía. En el 1785, el funcionario elevó a la corona un pedido para la regularización de su cargo y un estipendio. Cfr. Documentos (1928), tomo II, pp. 375-377.

bando firmado por el gobernador-intendente Paula Sanz, completaba la cuestión prohibiendo terminantemente el uso de carretas grandes en el centro de la ciudad. A través del mismo, se individuaba en la persona del regidor don Jaime Alsina, el diputado encargado de reconocer las de pequeñas dimensiones autorizadas a circular, debiendo dar parte “*a este Gobierno*” sobre los resultados de su gestión (Documentos 1928, pp. 21-23). Así llegamos a la famosa Instrucción del 4 de febrero del 1784,¹⁸ un extenso documento firmado por Paula Sanz y Mosquera y articulado en 22 capítulos que establecían minuciosamente los pasos a seguir para la composición de calles según precisas indicaciones del Ingeniero. Los Alcaldes de Barrio, provistos de ejemplares de la Instrucción, debían convocar a los vecinos residentes en su Cuartel para que una vez enterados del contenido de la misma, eligiesen un Diputado encargado de recaudar las cuotas que cada propietario estaba obligado a pagar según la extensión de su frente y al mismo tiempo activase todos los medios posibles para obtener la máxima colaboración en la realización de las obras¹⁹ Se establecía la uniformidad de niveles en la composición de las calles y calzadas, especificando los materiales para la construcción de estas últimas, y el uso de despojos de ladrillos y tejas para el relleno de las primeras, dejando los elevados costos del empedrado a las posibilidades individuales. Se indicaban criterios para la nomenclatura de calles, y se

¹⁸ Se trata de la “Instrucción que deve observarse para la composición uniforme de las calles de esta Ciudad por los sujetos que el Vecindario de cada una de ellas nombre y encargue en sus respectivos distritos para el desempeño de los puntos que aquí se prefijan, y para cuyo efecto quedan autorizados por el Gobierno los que se disputen a este fin a quienes se auxiliará por las Justicias y demás en cuanto necesiten”, en Documentos (1928), pp. 23-32.

¹⁹ En dicho documento se intentaban soluciones para ayudar con el pago de las ‘cuotas’ a los vecinos indigentes, ya sea por parte del vecindario como de la corporación urbana.

premiaba el buen servicio a la comunidad colocando debajo de la “targeta” con el nombre de la calle, el correspondiente del diputado encargado. El 18 de febrero del mismo año, el intendente-gobernador publicó un pequeño bando que aludiendo al contenido de las Instrucciones establecía disposiciones para facilitar el desarrollo de los trabajos. Se trataba de normas básicas para mantener el aseo, liberar las calzadas de escombros, evitar el tránsito de caballos o mulas, impedir el vertido de aguas ‘imundas’, etc. El 23 de noviembre siguiente, Paula Sanz, completó la articulación normativa de su gestión con un bando dedicado al nombramiento de funcionarios especiales para el cuidado de las obras públicas de la ciudad. En el mismo, se efectuaba un balance satisfactorio de los trabajos iniciales y se comunicaba el deseo de ultimar la obra perfeccionándola con el empedrado de todas las calles de la capital. Se establecían además, las bases de lo que hoy sería materia de un plan regulador de construcción de viviendas al fijar criterios de uniformidad para la edificación de casas y el uso de licencias para efectuar modificaciones, siguiendo las ordenanzas reales de principios de siglo y los nuevos métodos de policía. Los vecinos Juan Baptista Marzela, Pedro Preciado y Juan de Campos, constituyeron el nuevo cuerpo técnico de alarifes y maestros mayores de obras, oficialmente encargados de autorizar y controlar cualquier tipo de iniciativa en el ámbito edilicio. En la parte final, además de apelarse al senso cívico de los funcionarios capitulares, dependientes de la corona, alcaldes de barrio, comisionados, diputados, etc., las autoridades se dirigían a “cada vecino en particular”, instándolos a colaborar con la aplicación de las normas

contenidas en el mandamiento, y dejando en claro hasta que punto las reformas intentaban involucrarlos en este proyecto de cambios.²⁰ Tres años después, el 27 de abril del 1787, el gobernador–intendente Paula Sanz, renovó su retórica colaborativa, para intentar poner fin a los “robos y atentados contra la quietud y seguridad del vecindario”²¹. En los veinte artículos que componen el mandamiento, volvía a enumerar los deberes a los cuales estaban sujetos los alcaldes de barrio, recordando además, que se trataba de figuras que desde su creación se hallaban autorizadas a actuar por el “superior gobierno y en el nombre de su Majestad con cuanta jurisdicción les es necesaria y por Derecho les corresponde, para el puntual y completo desempeño de sus funciones”²². Los vecinos estaban también obligados a formar parte de las rondas nocturnas acompañando a dichos alcaldes -directos responsables del cumplimiento de todas las reglas publicadas en materia de policía y buen gobierno hasta esa fecha-, quienes debían referir a las autoridades cualquier negativa de colaboración.²³ La preocupación de las autoridades delegadas por la falta de seguridad, y la minuciosidad con la que se detallaba el procedimiento para lograr un control efectivo de los habitantes de la capital virreinal, traducen los límites de un sistema cuyos instrumentos resultaban inadecuados para contener los efectos ‘colaterales’ del importante crecimiento demográfico hacia finales de siglo.

²⁰ Documentos (1928), p. 39.

²¹ “Bando del gobernador intendente...”, en Tau Anzoátegui (2004), n° 44, p. 301-306.

²² Tau Anzoátegui (2004), n° 44, p. 301.

²³ Tau Anzoátegui (2004), n° 44, pp. 301-302.

Preocupaciones que se reiteran en el bando inaugural del virrey Arredondo²⁴, quien el 1º de marzo del 1790 exponía su “plan de gobierno” en el preámbulo, una renovada adhesión a los principios del credo ilustrado, que obviamente no renunciaba a la observancia de la religión católica y a la imagen de un “rey nuestro señor”.²⁵ Se trataba de una suma general de materias presentes en bandos anteriores donde la promoción de la utilidad individual y el control de la moral pública, emergían como los principales factores en grado de prevenir los desórdenes urbanos. Problemas que parecen no haber hallado aún solución, pues seis meses más tarde, un nuevo bando²⁶ dedicaba casi la totalidad de su extensión al tema de la vagancia, vicio del juego, uso de armas prohibidas, negocios ilícitos, alcoholismo y sobre todo, a la necesidad de contener el movimiento de una población “ociosa”, que al no tener residencia fija era potencialmente peligrosa, en cuanto vulneraba el principio de residencialidad, indispensable para el ejercicio del control. El bando se extendía a los partidos bajo jurisdicción capitular, nota que evidencia el grado de movilidad horizontal que habían alcanzado los habitantes, en un territorio que con su constante dilatación, empujaba las líneas de frontera. La continuación del empedrado y el relleno de pozos y

²⁴ Tau Anzoátegui (2004), n° 45, pp. 307-314.

²⁵ Es interesante observar en la retórica de Arredondo el apelo a las fuentes del derecho natural y divino, esta simbiosis entre religión y poder que, como la bibliografía ha ampliamente demostrado, aún en el siglo de las luces, continuaba siendo el fundamento del orden político de la monarquía española. Tau Anzoátegui (2004), p.307.

²⁶ Tau Anzoátegui (2004), n° 47, pp. 318-321. Durante el virreinato de Arredondo, se promulgó la famosa ordenanza para los alcaldes de barrio que demuestra una vez más, el interés de las autoridades por reforzar el rol de estos funcionarios. El título completo es: “Instrucción Provisional de las obligaciones a que los Alcaldes de Barrio deben sujetarse y aplicar su celo y esmero para conseguir el mejor orden y gobierno de sus respectivos distritos”. Acta del cabildo de Buenos Aires del 4 de enero de 1794 citada en Díaz (1997), 27.

pantanos que impedían la circulación en aquellas calles donde aún no se había ejecutado, fue materia del bando del 15 de marzo del 1791, donde se organizaba la gestión del transporte de carretas cargadas de escombros provenientes de los hornos de tejas y ladrillos para dichas tareas, y se daba a los vecinos el plazo de veinte días para proveer prestando medios y colaborando en lo necesario.²⁷ La centuria cierra su producción en materia de bandos con el promulgado por el virrey Avilés el 16 de septiembre del 1799²⁸, ulteriormente denominado “bando de policía” en los Acuerdos del Cabildo del 1809, un condensado de normas que trataba principalmente el tema de la continuación y manutención de las costosas obras de empedrado, y que nuevamente insistía en el respeto de las reglas concernientes al aseo urbano, palabras que constituyen una constante en todos los mandamientos, y que además del respeto de la forma jurídica podrían testimoniar la dificultad de las autoridades para lograr imponer su voluntad.

Estas eran, a grandes rasgos, las materias contenidas en los principales bandos y reglamentos que formaron parte de la arquitectura normativa impuesta por las autoridades delegadas. A esta altura, intentaremos observar en las fuentes consultadas, el grado de efectividad que las mismas alcanzaron, y sobre todo, la actitud asumida por los actores sociales implicados. A tal propósito, la ‘Presentación’ del 11 de febrero del 1780, fiel ejemplo del uso del ‘incumplimiento’ como mecanismo de defensa del poder local, nos introduce en aquel mundo de roces y

²⁷ Documentos (1928), pp. 43-45).

²⁸ Tau Anzoátegui (2004), n° 49, pp. 327-330.

conflictos; cuyas argumentaciones, esgrimidas con la habitual amena retórica de aparente espíritu colaborativo, no dejaban de ser las voces de protesta que se alzaban contra los inminentes cambios introducidos en el sistema. En efecto, aludiendo a los encomiables propósitos contenidos en el bando de buen gobierno del 1772 y sucesivos, el síndico procurador del Cabildo denunciaba que *“lejos de tener efecto tan justas y útiles providencias al beneficio común, todas ellas se miran con abandono”*. En su reconstrucción de una Buenos Aires imunda e insana, donde los resultados se hacían esperar, el funcionario instaba a la casa capitular a tomar cartas en el asunto *“porque ni parece regular que se miren con tanto abandono las respetables Providencias de los superiores, ni que se permita por su inobservancia se sigan tan imponderables perjuicios al Pueblo, expuesto a una peste”*.²⁹ Según el síndico procurador, la falta de cumplimiento radicaba en la ausencia de estímulos y carencia de tiempo del personal designado, debiéndose destinar para ello a “ministros públicos”, como así también dotar a los alcaldes de barrio de colaboradores responsables de cuadras. El 26 de febrero del mismo año, el Cabildo emitió un nuevo Acuerdo donde informaba al virrey, que el alguacil mayor y el teniente encargado de hacer cumplir las ordenanzas, *“se hallaban ocupados en otras varias comisiones que les impide el darse cumplimiento a esta”*,³⁰ y que los comisionados o alcades de barrio se desentendían completamente de sus funciones. Suplicaba la repetición del

²⁹ “Presentación del Síndico Procurador al Cabildo sobre la aplicación del auto de buen gobierno de 21 de mayo de 1772 (11 de febrero de 1780)”, en Documentos (1928), pp- 50-51.

³⁰ “Acuerdo del Cabildo comunicando al Virrey para que haga cumplir a los alcaldes de barrio el cuidado y vigilancia de la limpieza de calles (26 de febrero de 1780)”, en Documentos (1928), p. 52.

bando y la exigencia del cumplimiento de las normas contenidas. El problema de la falta de higiene, ahora vinculado a la existencia de un ‘mal contagioso’ en la ciudad, reaparecía en la denuncia efectuada por el síndico procurador al virrey (22 de febrero 1781)³¹, ulteriormente documentada por el informe del flamante proto-medico doctor Miguel Gorman, en lo que podríamos definir un interesante compendio de saberes médicos de aquella época.³² El 4 de setiembre siguiente, el síndico procurador del Cabildo don Domingo Belgrano Perez, envió un expediente al teniente de rey para resolver la cuestión. En fecha 6 de octubre, se celebró un acuerdo donde siguiendo el camino acostumbrado, se ‘suplicaba’ al teniente de rey que publicase un bando para tomar las medidas necesarias, obligando a los alcaldes de barrio a cumplir con sus funciones. El 2 de setiembre del 1783, ya en plena actuación del régimen de intendencias, la casa capitular se prodigaba una vez más en mantener su tradicional protagonismo en materia de policía urbana, presentando una alternativa provisoria pero más realista al proyecto oficial del empedrado.³³ Se trata de un extenso plan de medidas para la conservación de calles, donde la necesidad de limitar el tránsito de carretas para el abasto, obviamente no tocaba los intereses de los vecinos involucrados en el rubro del comercio y transporte, la mayor parte, miembros de la corporación urbana. Una pieza de retórica lisonjera, que hábilmente exaltaba las

³¹ “El Síndico Procurador denuncia la existencia de un mal contagioso en la ciudad, y aconseja una serie de medidas a adoptarse en los casos que se produzca a fin de amaca el mal”, en Documentos (1928), p. 53

³² “Informe del proto-médico doctor Miguel Gorman sobre el carácter de la enfermedad denunciada por el Síndico Procurador (4 de setiembre de 1781)”, en Documentos (1928), pp.55-59.

³³ “El Cabildo en vista de la imposibilidad del empedrado de las calles, propone los medios para la conservación de las mismas (4 de setiembre de 1781)”, en Documentos (1928), p 59.

responsabilidades y poderes del virrey, pero que también recordaba a las autoridades delegadas la importancia del rol del síndico procurador, en cuanto auténtico portavoz de los intereses del Pueblo de Buenos Aires. En realidad, este documento es uno de los tantos ejemplos del rico intercambio de representaciones, acuerdos y mandamientos entre el cabildo, grupos de vecinos y autoridades virreinales, realizados durante el agitado bienio que sucedió a la implantación del plan de reformas (1783-1785). En efecto, al ‘oficio’ enviado por el virrey el 16 de agosto del 1783 donde se anunciaba la ejecución de las obras en la ciudad, la casa capitular respondía con dos acuerdos donde trazaba elaboradas estrategias de acción; un sutil intento de inversión de roles, al efectuar diplomáticamente presión para que las autoridades cumpliesen con lo establecido. La respuesta de Vértiz fue perentoria: ordenó inmediatamente a Paula Sanz el comienzo de los trabajos. Este último remitió, a su vez, una misiva al ingeniero Mosquera, quien el 22 de octubre le respondió manifestando abiertamente sus temores por la dificultad de llevar a cabo una empresa que levantaría fuertes oposiciones, y para la cual imploraba el total apoyo del poder central. En julio de 1784, nuevamente Mosquera manifestaba en una ‘representación’, el ‘desorden’ y ‘arbitrio’ con que cada dueño construía los frentes de las casas, haciendo caso omiso de los preceptos incluidos en los Bandos, e instaba a reforzar los controles con el nombramiento de alarifes. El 10 de noviembre sucesivo, se lamentaba de la ‘frialidad’ o bien de la indiferencia y disminución del empeño del vecindario en la colaboración con las obras del empedrado e insistía en hacer cumplir

las ordenanzas de policía para alcanzar los fines propuestos. El 26 de enero de 1785, renovando los sinsabores ya señalados, Mosquera envió una nueva ‘representación’ al gobernador-intendente, pidiendo que los juzgados ordinarios y los miembros del Ilustre Cabildo que ejercían oficios públicos, no tomasen ‘conocimiento alguno en las materias de su encargo por privativamente sugetas a la Autoridad del Gobierno’³⁴; aviso que inmediatamente fue remitido a la casa capitular. El 14 de febrero de 1785, el intendente Paula Sanz comunicó a las autoridades locales la orden de no admitir “recursos” de vecinos, y de evitar injerencias en materia de obras públicas, en cuanto privativas del “superior gobierno” con el cual sólo debían limitarse a colaborar para lograr su cumplimiento.³⁵ Dos años más tarde, el gobernador intendente, una vez más avanzaba sobre las tradicionales atribuciones de policía del Cabildo efectuando una nueva subasta del alumbrado público, esta vez licitada por la Junta de Propios ya que la iluminación había pasado a formar parte del ramo de arbitrios.³⁶ La Junta exigía la contabilidad administrada por el asentista Taybo, y la cuestión derivó en un largo proceso judicial que culminó en el 1791 con la adjudicación del alumbrado al vecino Galvez.

Por su parte, tampoco los vecinos de la ciudad, estaban dispuestos a ceder terreno ante lo que consideraban injusticias o simples atropellos, durante el lento y trabajado

³⁴ Documentos (1928), p. 174. Siguen una serie de órdenes emitidas a los alcaldes de barrio recordando la responsabilidad de su función, documentadas con copias certificadas de las reales cédulas expedidas desde Madrid para el establecimiento de dichos cargos.

³⁵ Documentos (1928), pp. 181-182.

³⁶ Hasta el momento, la iluminación había estado en manos del asentista don José Taibo. Terminado su período de gestión, se subastó nuevamente al mejor postor. En Documentos (1928), p. 361.

proceso de realización de las obras públicas. En abril de 1784, los vecinos de la Calle de la Trinidad, presentaron un recurso pidiendo aclaraciones sobre el trazado de desagües y una justa repartición de las vertientes que se intentaban encañar hacia la bajada del río, evitando que las mismas fuesen derivadas utilizando esta única pendiente. En una nueva instancia, los mismos fundamentaban su pedido apelándose al viejo padrón de erección de la ciudad, donde quedaban establecidas las vertientes de las barrancas³⁷. En el mes de noviembre de 1784 y en situaciones análogas, uno de los alcaldes de barrio a nombre de su vecinos elevó oficialmente una representación al ingeniero Mosquera para que se facilitase el curso de las aguas conforme al Padrón consultado, obteniendo el reconocimiento del gobernador el 2 de diciembre sucesivo³⁸. También durante ese período, un grupo de vecinos del barrio de San Nicolas, efectuó una representación al cabildo para que se les prorrateasen las “creces y menguas” de las calles en que moraban evitando que fuesen incluídas en el ramo de Propios.³⁹ El síndico procurador, esta vez favorecido por los avatares políticos, se desvinculó velozmente de una cuestión tan espinosa comunicando a los interesados que debían dirigirse al gobernador-intendente, única jurisdicción competente en este

³⁷ “Expediente sobre el trazado, construcción e higiene de las calles de la ciudad de Buenos Aires, iniciado por un oficio del virrey J. J. De Vértiz, dirigido al Cabildo de esta Ciudad (16 de agosto de 1783- 1 de mayo de 1785)”, folio 224, en Documentos (1928), pp. 75-178.

³⁸ “Expediente sobre el trazado...”, f. 214-219, en Documentos (1928), pp. 133-138.

³⁹ En otras palabras, cuando los alarifes y maestros mayores de la ciudad habían medido oficialmente los terrenos, se hallaron importantes diferencias entre las cifras presentes en los viejos patrones y los valores reales. Dichas alteraciones, se traducían en débitos o créditos que los propietarios debían resolver con la Junta Municipal de Propios y Arbitrios, institución que desde el 28 de julio de 1784 había relevado la competencia administrativa tradicionalmente manejada por el Cabildo. Documentos (1928), pp. 179-181.

asunto.

Los trabajos de nivelación de la Plaza Mayor, tampoco estuvieron exentos de protestas y gestos de desaprobación. El 22 de noviembre de 1786⁴⁰, previniendo la ola de quejas que la modificación del espacio había provocado en experiencias anteriores, Paula Sanz notificó al Cabildo el nombramiento de don Juan Galvez como representante miembro de la casa capitular, para que colaborase con el ingeniero Mosquera en la fase de nivelación. Un grupo de propietarios de casas y terrenos frente al río presentó un reclamo denunciando que el trazado para la ejecución de las obras (que también incluían la apertura del paseo y camino de la Barranca), invadía parte del perímetro de sus inmuebles. La cuestión, ulteriormente complicada con las intenciones de querer construir “calle por medio con el convento de la Merced”, derivó en un lento procedimiento burocrático que pasó a manos del brigadier Saa y Faría, sucesor de Paula Sanz⁴¹, quien dada la laxitud de los tiempos empleados, fue designando como representantes de la corporación de vecinos a los diferentes alcaldes de segundo voto de turno encargados de elaborar un expediente con todo lo necesario.⁴² La posición de Saa y Faría era clara: los dueños querían alterar los límites trazados sólo con el objetivo de satisfacer sus intereses sin aportar mejoras. Saa colocó la diatriba en términos de beneficio privado de los vecinos -quienes además no documentaban su pedido para la modificación del trazado con sus

⁴⁰ Documentos (1928), pp. 182-183

⁴¹ El brigadier Saa y Faría fue nombrado director de obras públicas el 15 de marzo de 1791 por Arredondo, cfr. Bandos, libro 5, folios 193-196.

⁴² Documentos (1928), p. 193.

correspondientes títulos de propiedad- y el bien público establecido en las ordenanzas del Rey, dirigiéndose a las autoridades de la siguiente manera: “V. S. habrá sin duda notado, que en el Expediente no constan los títulos de dominio por una translación exacta a legítima posesión, que impone a su favor los vecinos sobre el sitio que solicitan, cuando por otra parte sabemos, que las riveras de los ríos son públicas, y que se hallan destinadas al beneficio del común. En estos términos, ¿en qué podemos decir que se funda su pretensión? La nueva voluntariedad de llamar suyo aquel sitio no parece decir suficiente a que se varíe de un rumbo señalado por unos Inteligentes, que nada omitieron, a fin de poner en mayor defensa, Policía y utilidad Pública esta parte de la ciudad.” Luego de años de demoras, y ante la ausencia de pruebas documentales en un expediente que había alcanzado las 35 fojas, el cabildo reconoció la inconsistencia del pedido, tratando de mediar en la realización de construcciones que no comprometían el curso de los trabajos. De fácil reconocimiento legal fueron, en cambio, las peticiones presentadas por un grupo de vecinos de la calle de San José, que en un expediente enviado a los alarifes en setiembre de 1785, solicitaban se suspendiesen las excavaciones de la calle, ante el hallazgo de piedras empleadas para el paso de gentes que testimoniaban el primitivo patrón de la ciudad.⁴³ . El tema de la demolición del circo o plaza de toros iniciado en octubre de 1798, agitó los ánimos de los dueños de terrenos y edificios del barrio de Monserrat, quienes exigían la devolución de los predios sobre los cuales la misma había sido edificada, en cuanto

⁴³ “Expediente sobre el trazado...”, folios 268-270, en Documentos (1928).

habían sido costeados a expensas del vecindario para ser destinados al abasto de la zona. Afirmaban, que la presencia de la plaza de toros había devaluado las propiedades de la zona, antes favorecida por los intercambios comerciales, provocando además no pocos inconvenientes a los habitantes que debían efectuar grandes distancias hasta la plaza Mayor o de Amarita para realizar sus compras. Para defender sus intereses, los vecinos se apelaron a la noción de policía,⁴⁴ agregando que nadie nutría interés en asistir a las corridas, y que las maderas con las cuales había sido construida dicha plaza podían ser de mayor utilidad en las obras de empedrado.

La interacción de vecinos y residentes ante los nuevos espacios ofrecidos por el ritmo de las reformas, no sólo se limitó a problemáticas vinculadas con las transformaciones edilicias del espacio urbano. Como hemos visto, los bandos también incluían toda una serie de normas disciplinantes relacionadas con la vida cotidiana de las personas, a las cuales las mismas se apelaron en aquel clima de inseguridad o ‘desorden’ que aportaba la otra cara de la medalla del crecimiento porteño. Para darnos una idea al respecto, hemos consultado los datos presentes en el catálogo de criminales del AGN para la ciudad de Buenos Aires atinente al período que nosotros estudiamos⁴⁵; donde se registra la cantidad de reclamos presentados ante

⁴⁴ “Los dueños de terrenos y edificios del Barrio de Monserrat, sobre que se demuela el Circo o Plaza de Toros que se halla construida en la señalada para abasto de dicho Barrio (18 de octubre de 1798)” en Documentos (1928).

⁴⁵ Hemos dividido el análisis de la segunda mitad del siglo XVIII en dos ciclos: desde la primer fecha presente en el catálogo hasta la creación del virreinato 1757-1776, y desde el 1776 hasta el 1800, año límite de nuestro trabajo.

la justicia, la ‘calidad’ de los acusadores y la tipología del delito denunciado⁴⁶. De la elaboración de sus datos, presentamos la siguiente tabla de la cual emergen las consideraciones sucesivas:

TIPO DE DELITO	1757-1776	1776-1800	VECINOS	TOTAL	%
Heridas	9	16	2	25	+ 178%
Robos	13	29	16	42	+ 223%
Homicidio	16	8	3	24	- 50%
Amenaza con uso de pistola, puñal y cuchillo.	-	11		11	
Ladrón y jugador	1	6		7	
Vagancia y robo		6		6	-
Malos tratos	2	5	1	7	+ 250%
Amancebamiento	-	3		3	
Injurias	7	28	22	35	+ 400%
Exceso de autoridad	-	3	1	3	

El primer dato que salta a la vista es el vertiginoso aumento de la criminalidad en la ciudad con la creación del virreinato (239%), confirmando el colorido alarmismo de las autoridades evocado en las fuentes del período y la “ratio” normativa que siguieron los bandos. Pero no solo esto, si relacionamos la ‘calidad’ de los acusadores con la tipología del crimen denunciado, podemos reconstruir –siempre a grandes líneas- el perfil social de pertenencia de los delitos. Para empezar, del total de las 60 recursos por homicidio, heridas y amenaza con uso de armas (pistola, puñal y cuchillo), sólo cinco fueron presentados por vecinos de la ciudad, (1784 doña Elena Arroyo por golpes y en el 1785 la denuncia don José Tomas Sylvera por heridas causadas por un perro a un criado, (tres homicidios denunciados por vecinos y uno

⁴⁶ Teniendo en cuenta que las cifras cuantificadas provienen de datos parciales: se trata solo de doctos presentes en el AGN y que se han conservado, los cuales, por la cantidad de fascículos presentes, no han podido ser consultados en su totalidad.

relacionado con la muerte de dos esclavos) quedando dichas problemáticas delictivas confinadas al entorno social de los sectores populares, como también lo eran la vagancia, el robo en estado de embriaguez, el amancebamiento y la mayor parte de los casos de juego. De las denuncias por malos tratos, sólo una llevaba la firma de una vecina. Pero si en algo se prodigaron en su accionar jurídico los grupos dominantes, fue en la tenaz defensa de los elementos definitorios de su status: la propiedad y el honor. De un total de 42 denuncias por robo, 16 fueron presentadas por vecinos, siendo el rubro más afectado el robo de pesos (6 casos); mientras que la ‘injuria’, se confirmaba como el instrumento de control social por excelencia de las élites, ya que de un total de 35 casos, 22 fueron presentados por ‘dones’ y ‘doñas’. La incidencia de este sector social sobre el total de los casos presentados por el resto de los habitantes en ambos ciclos es de casi un 30%, cifra interesante si se tiene en cuenta que casi la mitad de los mismos pertenece al delito de injuria. Por último, no faltan denuncias por abuso de autoridad, como la de doña Mónica Hornos que en el 1784 acusó al alcalde de Hermandad don Marcos Barrientos por invadir su casa, dato aislado que sumado al número de arrestos que registran otras fuentes⁴⁷, replantea el tema del alcance efectivo del rol de estas figuras intermedias como instrumentos de control en la sociedad porteña.

⁴⁷ En esos años, 15 mujeres fueron conducida a la casa de Reclusas de la Residencia por orden de alcaldes de barrio que actuaban en las rondas acompañando a las autoridades, en AGN, División Colonia, IX, 21-2-5.

Reflexiones finales

A lo largo de este trabajo, hemos intentado trazar un cuadro general sobre los efectos que la producción normativa, promulgada por las autoridades delegadas de la monarquía borbónica e inspiradas en la nueva óptica de control social del reformismo, produjo en el seno de la sociedad porteña en la segunda mitad del siglo XVIII. Sin dudas, la presión impuesta por la incesante tarea de personalidades que dejaron una huella detrás de su actuación, contribuyó a reforzar la imagen de un poder central que avanzaba, imponiendo nuevas potestades institucionales y obligando a reordenar los equilibrios preexistentes. A través de la lectura de las fuentes documentales, hemos podido constatar, como los autos de buen gobierno, revitalizados con la importancia que adquirió la noción de policía con la adopción del régimen de intendencias, se convirtieron en el instrumento privilegiado para vehicular los cambios deseados, como así también, en el motor desencadenante de reacciones individuales y colectivas, al tocar intereses privados o simplemente disciplinar la vida de las personas. De la información sesgada presente en los reclamos efectuados por los habitantes de la capital virreinal ante la justicia, haciendo uso de los derechos garantidos por las normas implantadas, sobre todo, por aquellos sectores que tenían materialmente algo que perder o espacios sociales que reafirmar, comprobamos la existencia de una participación activa que contribuyó al nacimiento de un nuevo tipo de vecino, más comprometido con su entorno, en cuanto protagonista de un proceso de cambios significativos. Los mismos fueron obligados a

formar parte de los nuevos dispositivos de control de la ciudad en calidad de alcaldes de barrio, comisarios de faroles, o miembros de las rondas urbanas; como también a costear la construcción de veredas y a mantener los gastos del nuevo sistema de iluminación urbana. El consistente número de despachos que entrecruzaron instituciones, funcionarios y vecinos, si por un lado evidencia la resistencia que encontraron las autoridades durante los trabajos, al mismo tiempo denota que la maduración del concepto de un espacio público diverso del doméstico se estaba perfilando, evidente en las citadas palabras de Saa y Faría, y vivenciado por los actores sociales en la defensa de sus propios intereses. ¿Es lícito intuir en estos gestos la existencia de una posible identidad criolla en tránsito, que preanuncia y en parte conduce a la ruptura revolucionaria? Desde el punto de vista discursivo, es difícil catpar en las fuentes alteraciones importantes en las atribuciones de sentido del léxico o fuertes diferencias en el uso de los campos semánticos que nos permitan realizar afirmaciones contundentes. Sin embargo, si analizamos la cuestión dentro de los parámetros conceptuales del período, considerando los fundamentos iusnaturalistas sobre los cuales se apoyaba el sistema (Chiaramonte 2000) y teniendo en cuenta que aún no existían la idea de identidad nacional ni de estado tal cual ahora las entendemos (Chiaramonte 2004) podemos sin dudas responder afirmativamente a nuestra pregunta. Pues como nos recuerda Tau Anzoátegui, al reducir la esfera de influencia jurisdiccional de los bandos al ámbito de las ciudades-capitales, las autoridades virreinales indirectamente reforzaron el desarrollo de tendencias

localistas, ampliamente confirmadas en la actitudes de los vecinos que refugiados en el ‘locus físico y psicológico’ de los cabildos, recurrían al “se acata, pero no se cumple” para desafiar a los representantes del poder central (Lorandi 2008, p. 36), (‘resistencia institucionalizada para Anzoátegui). No olvidemos, que en las sociedades de antiguo régimen, no existían individuos solos ante la ley sino personas, que gozaban de derechos y contraían obligaciones en cuanto pertenecían a un ‘cuerpo’ social (Hespanha, A. M., 1999, Mannori, L, Sordi, B. 2001), construido a partir de redes familiares y clientelares alimentadas por un mecanismo de dones y contradones (Clavero, B. 1991), y que esos cuerpos, interactuaban en un sistema político donde la flexibilidad y la negociación⁴⁸ ayudaban a superar los conflictos institucionales suscitados por la superposición de tantas jurisdicciones (Mannori, L, Sordi, B. 2001, De Benedictis, A. 2001). Como Chiaramonte ha ampliamente demostrado, los primeros organismos estatales independientes no fueron naciones en el sentido moderno del término sino ciudades con ayuntamiento, es decir, ‘pueblos’ que guiados por un fuerte sentimiento de pertenencia o identidad local reclamaron la retroversión de su soberanía, siguiendo las pautas contractuales del derecho natural (Chiaramonte 1997, 1999). Lorandi afirma que durante la segunda mitad del siglo XVIII, la distancia cultural entre los peninsulares y americanos -nacidos y viejos residentes- se ahonda (Lorandi 2008, p, 39). Sin dudas, y concientes de que el referente real que genera los sentidos de la propia identidad son esas prácticas cotidianas que ayudan a

⁴⁸ Tau Anzoátegui recordando las calabra de Foucault lo llama ‘legalismo tolerado’ (Tau Anzoátegui 2001 p, 22).

elaborar vínculos de pertenencia y que los contrastes con la diversidad estimulan y facilitan el proceso de autodefinición e integración con los semejantes, es innegable que en la lucha por la defensa de los propios intereses a nivel social y político los vecinos de la ciudad de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XVIII, vivenciaron situaciones que favorecieron el nacimiento de una nueva identidad en tránsito, construida en aquella ‘patria chica’ que representaban sus ciudades.

BIBLIOGRAFÍA

Acuerdos del extinguido Cabildo de Buenos Aires, serie III, tomo V, Buenos Aires, Archivo General de la Nación, 1928.

DOCUMENTOS PARA LA HISTORIA ARGENTINA, Tomo IX, Administración edilicia de la ciudad de Buenos Aires (1776-1805), Instituto de Investigaciones Históricas Emilio Ravignani, Buenos Aires, 1918.

ANNINO, Antonio, Luis CASTRO LEIVA, François-Xavier GUERRA (1994), comps., *De los Imperios a las Naciones, Iberoamérica*, Zaragoza, Iber-Caja.

ARECES, Nidia (2000), “Las sociedades urbanas coloniales”, en Tandeter, E. (Dir.) *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*, Tomo 2, Buenos Aires, Ed. Sudamericana.

ARGENTINA. ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA (1999), *Nueva Historia de la Nación Argentina*, Tomo II, Buenos Aires, Ed. Planeta.

BESIO MORENO, N. (1939), *Buenos Aires. Puerto del Río de la Plata. Capital de la Argentina. Estudio crítico de su población. 1536-1936*, Buenos Aires, Turudi.

CARMAGNANI, Marcello (2003), *L'Altro Occidente. L'America Latina dall'invasione europea al nuovo millennio*, Tornio, Einaudi.

CLAVERO, Bartolomé (1991), *Antidora, Antropología Católica de la Economía Moderna*, Milán, Giuffrè Editore.

CHIARAMONTE, José Carlos (1994), “Modificaciones del Pacto Imperial”, en Annino, Castro Leiva y Guerra, *De los Imperios a las Naciones: Iberoamérica*, Zaragoza, Iber-Caja.

CHIARAMONTE, José Carlos (1997), *Ciudades, provincias, Estados: Orígenes de la Nación Argentina (1800-1846)*, Buenos Aires, Editorial Ariel.

CHIARAMONTE, José Carlos (1999), “Ciudadanía, soberanía y representación en la

genesis del Estado argentino (C. 1810-1852),” in Sábato, H. (coord.), “*Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de America Latina*,” México, F.C.E.

CHIARAMONTE, José Carlos (2000), “Fundamentos Iusnaturalistas de los movimientos de independencia,” in *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, n. 22, 2º sem., Buenos Aires.

CHIRAMONTE, José Carlos (2004), *Nación y Estado en Iberoamérica. El lenguaje político en tiempos de las independencias*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

CHIARAMONTE, José Carlos (2005), “La etapa ilustrada. 1750-1806” en: Assadourian, C.S., Beato, G., Chiaramonte, J.C. *Historia 2: de la conquista a la independencia*, Buenos Aires, Paidós.

CUESTA, Martín (2006), “Evolución de la población y estructura ocupacional de Buenos Aires, 1700-1810”. *Papeles de Población* Disponible en : <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=11204908>> [Consultado: 17/04/2009, 1:00P.M.).

DE BENEDICTIS, Angela (2001), *Politica, governo, istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna, Il Mulino.

DÍAZ, Marisa (1997-1998), “Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires, 1744-1810”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, Nº 16 y 17, Buenos Aires.

DIFIDERI, Horacio (1981), *Buenos Aires. Geohistoria de una metrópoli*. Buenos Aires, EUDEBA, (Colección IV Centenario de Buenos Aires,1).

FAVELUKES, Graciela (2007), “Para el mejor orden y policía de la ciudad”: reformas borbónicas y gobierno urbano en Buenos Aires, Seminario de Crítica IAA, FADU, UBA, Disponible en: < <http://www.iaa.fadu.uba.ar/publicaciones>>.

FOUCAULT, Michel (2002), *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina.

FURLONG, Guillermo (SJ) (1972), *Florián Paucke S.J. y sus Cartas al Visitador Contucci (1762-1764)*, Buenos Aires, Casa Pardo.

FRADKLIN, Raúl. y Garavaglia, J.C. (2009), *La Argentina colonial. El Río de la Plata entre los siglos XVI y XIX*, 1ra. ed., Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores.

FRÍAS, Susana (1999), “La expansión de la población”, en: Argentina. Academia Nacional de la Historia. *Nueva Historia de la Nación Argentina*. Tomo II, Buenos Aires, Ed.Planteta, Buenos Aires.

GARCÍA BELSUNCE, César (1976), *Buenos Aires y su gente. 1800-1830, tomo I, La struttura social y demográfica de Buenos Aires en 1778*, Buenos Aires, Compañía Impresora Argentina.

GOLDMAN, Noemí (2000), “Crisis imperial, Revolución y guerra (1806-1820)”, en Noemí Goldman, comp., *Revolución, república, confederación (1806-1852)*, tomo III, *Nueva Historia Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

GUERRA, Xavier-Annick Lempériere (1999), *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, México, F.C.E.

GUTIÉRREZ, Ramón (1992), *Buenos Aires. Evolución Histórica*, Bogotá, Escala.

HALPERÍN DONGHI, Tulio (1985), *Reforma y disolución de los imperios ibéricos 1750-1850*, Madrid, Alianza.

HALPERÍN DONGHI, Tulio (1983), *Historia Contemporánea de América Latina*, Madrid, Alianza.

HESPANHA, Antonio Manuel (1999), *Introduzione allo studio del diritto europeo*, Bologna, Il Mulino.

JOHNSON, Lyman (1978), “Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1744, 1778 y 1810”, Buenos Aires, Desarrollo Económico N° 72.

JOHNSON, Lyman y Susan SOCOLOW (1980), “Población y espacio en el Buenos

Aires del siglo XVIII”, en Buenos Aires, *Desarrollo Económico*, vol. 20, N° 79.

HOBERMAN, L-SOCLOW, S. (1993), *Ciudades y Sociedad en Latinoamérica colonial*, Buenos Aires, FCE.

LA ARGENTINA. *Suma de Geografía*. Peuser, Buenos Aires 1963.

LAFUENTE MACHAIN, R. (1946), *Buenos Aires en el S XVIII*. Buenos Aires, Secretaría de Cultura.

LEMPÉRIÈRE, Annick (1999), “República y publicidad a finales del Antiguo Régimen (Nueva España), en Guerra, F.X-Lempériere, *Los espacios públicos en Iberoamérica. Ambigüedades y problemas. Siglos XVIII y XIX*, México, F.C.E.

LORANDI, Ana María (2008), *Poder central, poder local. Funcionarios Borbónicos en el Tucumán Colonial*, 1ra.ed., Buenos Aires, Prometeo Libros.

LYNCH, John (1983), “La capital de la colonia”, en Romero, J.L. y Romero, L.A., pp.46-47. Romero, L.A. Buenos Aires, *Historia de cuatro siglos*, Ed. Abril, Tomo I, Buenos Aires.

MANNORI, L., SORDI, B. (2001), *Storia del diritto amministrativo*, Roma-Bari, Laterza.

MARILUZ URQUIJO, José María y ACEVEDO Edberto Óscar (1995), *Estudios sobre la real Ordenanza de Intendentes en el Río de la Plata*, Buenos Aires, IDHES.

MILETICH, Vilma (2000), “El Río de La Plata en la economía colonial”, en Tandeter (2000), en Tandeter, E. (Dir.) *Nueva Historia Argentina. La sociedad colonial*. Tomo 2. Buenos Aires, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

MORENO, José Luis (1965), “La estructura social y demográfica de la ciudad de Buenos Aires en el año 1778”, Buenos Aires, *Anuario de Investigaciones Históricas*, N° 8.

MORENO, José Luis y Juan Carlos GARAVAGLIA (1993), *Población, sociedad*,

familia y migraciones en el espacio rioplatense, Siglos XVIII y XIX, Cántaro, Colección de Estudios Sociopolíticos, Buenos Aires.

MORSE, Richard M. (1962), “Some Characteristics of Latin American Urban History”, *The American Historical Review*, Jan, Vol. 67, No. 2.

MORSE, Richard M. (1962), “Latin American Cities: Aspects of Function and Structure”. *Comparative Studies in Society and History*, Jul., Vol. 4, No. 4.

PORTA, Adriana M. (2015), *Casa de Reclusas. Disciplina, cittadinanza e marginalità femminile nel Vicereame del Río de la Plata*, Roma, Aracne Editrice, col: Donne Nella Storia segni, tracce, percorsi n. 21.

PORTA, Adriana M. (2013), “Control social y espacio virreinal: la Casa de Recogidas de la Residencia”, en Peire J., Amadori A., Di Pasquale, M. (coords.), *Ideologías, discursos y prácticas. La construcción cultural del mundo social. Siglos XVII-XIX*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero.

PORTA, Adriana M. (2005), “Governo, giustizia e disciplina nella Spagna moderna”, in *Incontri Mediterranei*, Rivista Semestrale di Storia e Cultura, Anno VI, n° 10, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore.

RAE. *Diccionario de la Real Academia Española*, Disponible en red: www.buscon.rae.es.

ROMERO, José Luis (1983), *Buenos Aires. Historia de cuatro siglos*. Tomo I, Buenos Aires, Ed.Abril.

ROMERO, José Luis (1986), *Latinoamérica las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI. (Primera edición de 1976).

RUIBAL, Beatriz (2000), “Cultura y política en una sociedad de Antiguo Régimen”, en Tandeter, E. (Comp.). *La Sociedad Colonial*, Tomo II, Nueva Historia Argentina, Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

SANTAMARÍA, Daniel J. (1986), “La población: estancamiento y expansión, 1580-

1855”, en Romero, J.L. *Latinoamérica las ciudades y las ideas*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI.

SERRERA CONTRERAS, Ramón (1994), “Sociedad estamental y sistema colonial”, en Annino, Castro Leiva y F. Guerra, *De los Imperios a las Naciones*, Zaragoza, Iber-Caja, Iberoamérica.

TANDETER, Enrique, dir. (2000), *Nueva Historia Argentina, tomo II, La sociedad colonial*, Buenos Aires, Sudamericana.

TAU ANZOÁTEGUI, V. (1983), “Los Bandos de Buen Gobierno de Buenos Aires en la época hispánica.”, en *VI Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, Valladolid, Casa-Museo Colón.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor (2004), *Los bandos de buen gobierno en el Río de la Plata, Tucumán y Cuyo (época hispánica)*, Buenos Aires, IDHES.

TAU ANZOÁTEGUI, Víctor (2001), *El poder de la costumbre. Estudios sobre el derecho consuetudinario en América hispana hasta la emancipación*, Buenos Aires, IDHES.

TAULLARD, A. (1940), *Los planos más antiguos de Buenos Aires, 1580-1880*, Buenos Aires, Ed. Puser.

AGN, Sala IX, Catálogo de Documentos Criminales (1726-1823).

TORRE REVELO, J. (1970), *La Sociedad Colonial. Buenos Aires entre los Siglos XVI y XIX*, Buenos Aires, Pannedille.

WASSERMAN, Fabio (1998), “A propósito de Fernando Aliata. “Cultura urbana y organización del territorio”, en Goldman, N. (dir), *Revolución, República y Confederación (1806-1852)*, Nueva Historia Argentina, Tomo III, caps. VI y X, Buenos Aires, Sudamericana Argentina.

Disponible en: <http://foroiberoideas.cervantesvirtual.com/resenias/data/40.pdf> .
[Consultado: 7/02/2009, 1.10 PM].

Gaetana Cava

LOS INMIGRANTES COMO AUDIENCIA TELEVISIVA

ABSTRACT. El presente texto ofrece una revisión bibliográfica de los estudios sobre la audiencia televisiva. Nos proponemos revisar y discutir las teorizaciones y hallazgos recientes fruto de la investigación en el ámbito de la oferta y el consumo de contenidos televisivos, en particular en relación con los inmigrantes. Abordar la recepción televisiva de las personas extranjeras y/o inmigrantes es una cuestión necesaria para conocer el uso de los medios por parte de estas comunidades y sucesivamente valorar el papel mediador que desempeñan los medios de comunicación respecto a dichas comunidades.

En este marco social, el mundo de los medios de comunicación se convierte en un referente importante no sólo por propiciar estrategias de representación de las minorías étnicas, sino también como un escenario para la realización de 'igualdad de oportunidades', para el acceso a la industria de los medios de comunicación y para gozar de sus productos.

El consumo de dichos productos por este segmento de la población comienza a adquirir gran importancia para publicitarios y anunciantes.

La investigación sobre migraciones y medios de comunicación, y las relaciones entre ambos, se ha articulado fundamentalmente en dos vertientes: en la primera vertiente, se abordan el fenómeno migratorio y los migrantes como objeto de representación; en la segunda, se analiza cómo se comportan los migrantes en calidad de usuarios de los medios de comunicación. Desde esta última perspectiva, esta breve revisión bibliográfica constituye el marco teórico de los estudios sobre el campo que se están realizando en el ámbito de una tesis doctoral que se propone estudiar el consumo

televisivo de la audiencia extranjera en Italia, en tanto que escenario para indagar sobre los imaginarios acerca de procesos de integración.

Palabras Clave: televisión, audiencia, inmigrantes, integración, imaginario.

ABSTRACT. This work provides a bibliographic review of surveys about different kinds of television audiences. We intend to reconsider and face the recent theorizations and conclusions related to supply and consumption of television contents, especially from immigrants.

Getting to know the television habits of foreigners, end/or immigrants, is a necessary issue if we want to know their use of media and, consequently, consider the role of media intermediary for these communities.

In this social framework, the media's world becomes an important referent not only as a way for the representation of 'ethnic minorities', but also as a way to get into the media's industry and enjoy its products. The fruition of this portion of population is starting to become very precious for advertisers and sponsors. The research studies about immigration and media, and the relationship between them, has been developed through two mainstreams: the first analyzes migrants and the migratory phenomenon as an object of representation, the second one inquires the behavior of migrants as media's users. In relation to this last point of view, this short bibliographic review represents the theoretical framework of the studies that are now taking place in a doctoral thesis whose aim is to detect the television consumption of foreigner users in Italy, in order to understand the scenery within the integration process.

Keywords: television, audience, immigrants, integration, imaginary

1. Introducción

La audiencia¹ ha sido un elemento central desde los inicios de la Investigación en la Comunicación Colectiva. En 1948, Harold D. Lasswell ya la incluía como un concepto clave al final del proceso comunicativo en su paradigma *quién dice qué, en qué canal, a quién y con qué efecto* (Lasswell 1948). Lasswell lanzó la pregunta y fueron los estudios de recepción los que la contestaron con más fuerza que nunca en la década de los 80. Fueron estos estudios los primeros que comenzaron a atribuir a los receptores la construcción del significado del mensaje y a considerarlos una audiencia ‘activa’. Se trataba, en realidad, de un grupo heterogéneo de investigaciones que postulaban el carácter limitado de los efectos de los medios y la existencia de diferentes interpretaciones de los textos mediáticos por parte de los públicos.

A día de hoy, a la cabeza de la investigación sobre las audiencias se encuentran Estados Unidos, Gran Bretaña y Latinoamérica, donde destacan las dos tradiciones de investigación que acaparan la discusión en la actualidad: la funcionalista (Lazarsfeld 1944) y la culturalista (Hall 1980b; Morley 1986).

¹ El concepto de audiencia es flexible y cambiante: «En términos generales, a lo largo de la historia de la investigación en el área de la comunicación, el concepto de audiencia ha sido tratado como objeto de estudio a partir de tres consideraciones: como masa, segmentada en amplios grupos sociales determinados por aspectos socioeconómicos y formada por individuos que conviven en un contexto social constituido a partir de sus relaciones personales más directas» (Huertas 2006, p. 197).

A grandes rasgos, se puede afirmar que la investigación de las audiencias en EEUU se enmarcó en sus orígenes dentro de la denominada Investigación en Comunicación de Masas (*Mass Communication Research*), en el seno de un modelo centrado en los efectos de la comunicación, que se suavizó posteriormente con las aportaciones de la teoría de los Usos y Gratificaciones (Katz *et al.* 1974).

Esta última teoría deja de centrarse en comprobar qué hacen los medios con la audiencia y toma como punto de partida de su planteamiento qué hace la audiencia con ellos. En este sentido, es el público quien efectuaría la selección y uso de los medios para gratificar sus necesidades o voluntad. Por su parte, las investigaciones en el Reino Unido se han incluido principalmente dentro de los Estudios Culturales, originarios de la Escuela de Birmingham, cuyos planteamientos potenciaron una visión neo-marxista del mundo basada en las relaciones sociales de poder (Hoggart 1958). Sin embargo, sería erróneo delimitar estas dos tradiciones geográficamente. De hecho, la tradición culturalista también cuajó en Estados Unidos (*American Cultural Studies*) (Carey 1975) y en Latinoamérica (Miller 1995).

En la actualidad, son cuantiosos los trabajos empíricos sobre recepción en el mundo y existe ya cierta perspectiva temporal para identificar las obras fundacionales, sistematizar la disciplina e incluso reflexionar críticamente sobre la misma (Alasuutari 1999; Staiger 2005; Livingstone 2005). Se puede afirmar que existe un acercamiento entre estas dos tradiciones, que han intentado explicar la experiencia mediática de los públicos, a la luz de algunas de las investigaciones

empíricas de los últimos años.

2. El nacimiento y proyección de los estudios de recepción

Los estudios de recepción en el ámbito de la comunicación nacieron dentro de los Estudios Culturales que impulsó el Centro Contemporáneo de Estudios Culturales (Centre for Contemporary Cultural Studies) de la Universidad de Birmingham en la década de los sesenta.

La característica esencial de estos estudios, iniciados por Raymond Williams (1958), fue la crítica a la sociedad de masas y la revalorización de la cultura popular. Pensadores como Marx, Saussure, Althusser, Gramsci, Lévi-Strauss, Barthes o Foucault constituyen la fuente de inspiración de esta tradición. Los orígenes de este Centro se encuentran en la preocupación por la dirección que estaba tomando la cultura en Gran Bretaña después de la Segunda Guerra Mundial, y más concretamente, por el modo en que la cultura popular tradicional de la clase trabajadora estaba siendo ‘arrollada’ por la nueva cultura popular de consumo procedente de Estados Unidos. En este sentido, una de sus primeras preocupaciones fue estudiar esta dualidad del término popular: la auténtica cultura popular frente a la artificial introducida por los medios de comunicación masivos, en especial, por la televisión. Ya en la década de los 80, Stuart Hall aplicó por primera vez los postulados de esta corriente al ámbito de la Comunicación. Este autor planteó que la

audiencia era activa y negociaba el contenido de los medios dentro de un contexto social basado en ‘estructuras de discurso dominantes’, jerárquicamente organizadas en ‘significados privilegiados o dominantes’(Hall 1980a, p. 134).

Esta primera etapa de estudios empíricos de la recepción se caracteriza por un rechazo de la hipótesis de la influencia poderosa de los medios de difusión² y la aplicación de los presupuestos de Hall al poder ideológico de los textos y las posibilidades de resistencia de los espectadores. Estos primeros estudios enfatizaron los factores sociodemográficos como muestra de las diferentes decodificaciones, sobre todo en referencia a la clase social y género. A este respecto, la publicación en 1980 del libro *TheNationwide Audience* por David Morley (1980) se ha considerado como la piedra angular de los estudios de recepción. Pronto le siguieron varios estudios sobre los seriales románticos en televisión, en especial cabe destacar el estudio de Ien Ang sobre la telenovela *Dallas* (Ang 1985). El estudio de la recepción de estos populares seriales dramáticos sacó a relucir en el debate teórico cuestiones relevantes, como el placer o disfrute de los espectadores, aunque siempre intentando desentrañar una razón ideológica en términos de poder.

A continuación, exponemos someramente algunas de estas primeras investigaciones. *Reading the Romance. Women, Patriarchy, and Popular Literature*

² Esta hipótesis fue postulada por la Escuela de Frankfurt. Desde la perspectiva de los académicos de Frankfurt, las ‘industrias culturales’ se consideran responsables de una auténtica “seducción de masa” y la audiencia es concebida como una especie de cuerpo social sin poder (Adorno & Horkheimer 1947).

de Janice Radway (1984) es el trabajo pionero en este ámbito. Esta obra, cuya primera edición data de 1984, incorpora al debate académico de los estudios de audiencia el tema del placer o disfrute aplicado a las ficciones literarias en un afán por explicar por qué las mujeres disfrutaban leyendo novelas románticas (Radway 1984).

La obra de Radway focaliza su atención en un género literario propio de la cultura popular, pero, aun no centrándose en un programa de televisión, se ha convertido en un trabajo referente para el análisis de las audiencias televisivas. El género romántico tuvo pronto una gran representación dentro de la parrilla televisiva a través de las denominadas telenovelas. Etiquetadas como un producto audiovisual menor y femenino, las telenovelas han fascinado a millones de mujeres de todo el mundo y a académicos procedentes de los estudios culturales y los estudios de género. Destacamos un trabajo publicado por Ien Ang (1985) sobre la serie televisiva *Dallas*, una telenovela estadounidense que narra la vida de una rica familia tejana y que alcanzó una extraordinaria popularidad en todo el mundo. La acción de la serie se desarrollaba en Dallas (Texas) y giraba en torno a la figura del magnate petrolero J.R. Erwing, su familia y sus socios de negocios. Este contexto melodramático es el elegido por Ien Ang como marco de su investigación sobre el placer que proporciona este drama a sus espectadoras. *Watching Dallas. Soap Opera and the Melodramatic Imagination* (Ang 1985) tenía como objetivo examinar el papel social, cultural y político que cumplía esta serie para las espectadoras holandesas en un afán de

analizar el valor de la fantasía en la sociedad. En la misma línea de Janice Radway, este estudio planteaba la correlación fantasía/política en términos hegemónicos y de resistencia.

Sin embargo, este trabajo resulta particularmente relevante porque la autora explora estas cuestiones a través del concepto de placer o disfrute (*pleasure*) (Ang 1985). El marco para el análisis de *Dallas* combinaba la cuestión de cómo el visionado de este programa producía placer a los televidentes con qué lectura realizaban los espectadores del mismo.

Desde el punto de vista temático, cabe destacar cómo los estudios de recepción cercanos a la tradición culturalista pronto se combinaron con teorías feministas para dar cuenta de la particular recepción televisiva de las mujeres dentro del contexto de la sociedad patriarcal (Brunsdon *et al.* 1997). En la actualidad, replanteamientos de las teorías feministas alejadas de una perspectiva hegemónica proporcionan sugerentes ideas sobre cuál es el papel de las mujeres en el hogar y en la sociedad (Spence 2005).

Ya en la década de los 90, se podría hablar de una apuesta etnográfica en los estudios sobre recepción, caracterizada por una nueva relación de temas que se centra en el análisis del papel de los medios en la vida cotidiana y las nuevas situaciones comunicativas que traen consigo la irrupción de las nuevas tecnologías (Ang 1996; Alasuutari 1999). Esta nueva tradición a caballo entre los Estudios Culturales y la Teoría de Usos y Gratificaciones, se inscribe dentro de una corriente de estudios

críticos culturales (*critical cultural studies approach*) (Ang 1996). El método etnográfico es un proceso de investigación que proviene de la Antropología Social y que se basa en la observación de cómo se desarrollan los hábitos comportamentales de los participantes en su ambiente natural. El interés por la denominada Etnografía de los Medios hunde sus raíces en las aportaciones de James Lull en Estados Unidos. El propio James Lull resume la Etnografía de los Medios como una manera integrada de entender el mundo diario de grupos sociales, sus formas de comunicación interpersonal y sus usos de los medios de comunicación.

El propósito de la Etnografía de los Medios de comunicación es permitir al investigador captar la ‘perspectiva de los nativos’ (Lull 1980, p. 199) lo mejor posible, es decir, el punto de vista de los espectadores.

Asimismo, la investigación sobre las audiencias ha logrado especializarse rápidamente. De esta manera, cualquier estudio sobre la recepción de una serie televisiva se ve en la necesidad de servirse en este momento de dos sub-disciplinas: por un lado, el estudio de los fans (*Fandom Studies*) y, por otro, de los usuarios de las nuevas tecnologías (*New Media Audiences*), especialmente de Internet y los usos de los teléfonos móviles. Respecto al estudio del fenómeno fan, la primera fase de los *Fandom Studies* se caracterizó por considerar a los fans personas débiles, desequilibradas y enfermas (Jenson 1992). Por ejemplo, los autores del trabajo *Beatlemania: Girls Just Want to Have Fun* (Ehrenreich *et al.* 2003) describen a los fans como un grupo de seguidores con un particular entusiasmo y obsesionados con

el objeto de su deseo. Los académicos pronto descubrirían cómo este grupo generaba una rica esfera de significados y experiencias. La segunda fase dentro de los *Fandom Studies* la protagonizan las investigaciones desarrolladas en el seno de los estudios culturales, las cuales se centran en la dimensión social y cultural del fenómeno, aunque se sigue teniendo en cuenta la implicación de las emociones.

El trabajo más citado de esta segunda fase de los estudios del fenómeno fan es la obra de Henry Jenkins titulada *Textual Poachers. Televisión Fans and Participatory Culture* (1992). En una línea culturista de la recepción televisiva concebida como lucha por la posesión del texto y el control sobre su significado, Jenkins reflexiona sobre quién domina el significado de los mensajes mediáticos y se posiciona a favor del receptor al afirmar que los fans se implican en actividades con las que se apropian del significado de textos mediáticos, al mismo tiempo que transforman su experiencia televisiva en una rica manera de participación cultural. Rechazando la noción negativa imperante, Jenkins entiende que los fans son ‘*textual poachers*’ (Jenkins 1992). Las actividades de este tipo de audiencias hacen que construyan su identidad social y cultural “tomando prestadas” las imágenes de la cultura popular, y articulan las preocupaciones que a menudo no se expresan dentro del contexto de los medios dominantes. Investigaciones actuales señalan cómo existen fenómenos fan alrededor de series de culto y de programas propios de la televisión popular de calidad (Hills 2004; Cascajosa 2005). Además, la aparición de Internet ha modificado el panorama de investigación no solamente por la nueva manera de interacción que trae consigo y

que genera un nuevo tipo de audiencias –los usuarios–, sino porque se presenta como una nueva fuente de información y de creación de comunidades *online* (Shefrin 2004; Gray *et al.* 2007).

Por otro lado, la investigación sobre las audiencias se extiende ahora más allá de los paradigmas tradicionales de la recepción para incluir estudios que analizan los procesos de interculturalismo que generan productos globales y que son localmente interpretados por muy diversas culturas (los denominados *cross-cultural studies*). Este tipo de estudios ha sufrido hasta hace pocos años una falta de atención académica que no se ajustaba al proceso de globalización que estaba experimentando el mercado mediático mundial. Los primeros estudios *cross-cultural* se realizaron en la década de los 90 a propósito de telenovelas estadounidenses, *Dallas* o *Dynasty* (Schrøeder 1988; Liebes *et al.* 1990). Para demostrar la proyección académica de una línea *cross-cultural* del estudio de las audiencias actualmente, cabe mencionar el trabajo de Janet Wasko sobre el impacto de los productos de la compañía Disney en el mundo (2001) o el más reciente estudio sobre los públicos internacionales de *Big Brother* (Mathijs *et al.* 2004) o *El Señor de los Anillos* (Barker 2007).

3. El impacto de la migración en el estudio de la audiencia de televisión

Pensamos que, de todos los medios de comunicación, el carácter específico de la televisión, como ‘tecnología y forma cultural’ (Williams 1974), ha sido siempre su

capacidad de adaptarse a los cambios que afectan al conjunto de la sociedad rápidamente. Por ello, en este apartado abordaremos inicialmente la revisión de los estudios sobre los públicos televisivos, centrándonos sucesivamente en un target específico: los inmigrantes.

La televisión ha ido cobrando un gran protagonismo en nuestra sociedad y hemos asistido a un incremento del tiempo de visionado de televisión diario. Su carácter regulador de la dinámica social, su capacidad de generar tanto ideas y valores como la representación simbólica de referentes actuales sociales y políticos que influyen en nuestra representación de la realidad, hacen que este medio juegue un papel fundamental en las sociedades contemporáneas (Bustamante *et al.*2004).

Sánchez Noriega (1997) nos indica que, frente al resto de los medios, la televisión tiene prácticamente una audiencia universal, en el más amplio sentido de la palabra, pues la ven más individuos de toda clase y condición, lo hacen durante más tiempo y con más usos que cualquier otro medio de masas.

Respecto al resto de los medios, recoge Aguaded (2001), los porcentajes de consumo resultan particularmente significativos tanto en relación a los receptores que están presentes en los hogares como al nivel de penetración en el consumo o, lo que es lo mismo, la uniformidad independientemente del perfil sociológico de los consumidores en función de su sexo, edad, clase social, nivel de instrucción, estado civil, rol familiar y contexto.

La extensión de la comunidad expuesta a los mismos mensajes se amplía con las

señales satelitales. La televisión trasciende barreras geográficas y culturales convirtiéndose en fuente de información y socialización común para poblaciones heterogéneas (Gerbner *et al.*1996).

Podemos suponer que tanto la televisión como los espectadores comparten significados culturales y una lengua particular con sus propias reglas que les permite atribuir significación a objetos y eventos, compartiendo un mundo de referencias comunes.

Los movimientos migratorios han sido y son un fenómeno que va más allá de lo estrictamente sociológico y en el que los medios de comunicación pueden ejercer una gran influencia (Igartua *et al.*2004). La globalización ha generado audiencias internacionales de las televisiones, sean éstas generalistas o temáticas, aunque la multiplicación de emisoras de radio y televisión no hayan provocado una mayor diversidad de los contenidos de las programaciones de los medios (Prado 2002).

El consumo televisivo de comunidades extranjeras es un fenómeno social que nos permite entender determinados comportamientos de la audiencia. Determinadas manifestaciones del comportamiento de la ‘audiencia extranjera’ cobran especial relevancia en el proceso comunicativo. En la muestra de los telespectadores Auditel³,

³ A partir de 1986, a resultas de la difusión de los *network* y de la competencia entre la televisión pública y privada, Auditel observa diariamente, minuto por minuto, los datos de audiencia de los canales que transmiten a nivel nacional. Esta recolección de datos es posible gracias a un sistema técnico que establece la instalación del *people meter*, un dispositivo conectado a las televisiones de 5.000 familias (unos 14 millones de personas que constituyen una muestra representativa de la población italiana). Los datos se analizan clasificándolos según parámetros socio-culturales y económicos.

por ejemplo, no había extranjeros hasta hace cinco años. Por tanto, no eran registradas las preferencias televisivas de los telespectadores extranjeros respecto a los programas que se les destinaba. Actualmente, la importancia de la población extranjera se tiene en cuenta finalmente tanto en las elecciones de consumo televisivo como en las estrategias de los inversores publicitarios y en la creación de la programación. Los inmigrantes contribuyen a la economía italiana y finalmente son reconocidos también por la industria televisiva que intenta interceptar sus gustos y sus tendencias comerciales.

Estamos convencidos de que hay que dejar atrás la tendencia a pensar en la inmigración como un fenómeno social externo a la sociedad de acogida y concebirla como una comunidad de comunicación (Habermas 1999) cuyos miembros participan activamente como ciudadanos de pleno derecho.

Las investigaciones sobre comunicación e inmigración se han realizado básicamente siguiendo dos direcciones: la imagen o representación de determinados colectivos de inmigrantes en los medios de comunicación (Guadagnucci 2010; Lippmann 2004; Van Dijk 1994) y la recepción de dichos medios por parte de los inmigrantes (Gillespie 2007; Retis 2011; Huertas *et al.* 2013). En la primera línea de investigación, el análisis de contenido constituye la metodología principal; en la segunda línea, destacan las investigaciones de carácter etnográfico además de la aproximación a los usos de los medios desde una perspectiva cuantitativa.

El tema de la identidad y medios constituye también un eje importante en las

investigaciones enmarcadas en los estudios de recepción. El uso de las Tecnologías de la Comunicación y la Información permite a las comunidades de inmigrantes conservar su identidad respecto a los referentes de las comunidades receptoras y también redefinirla, a partir del papel de los medios o gracias a los contextos multiculturales.

La globalización ha incentivado las investigaciones orientadas al estudio del consumo de los medios e identidades de las comunidades inmigradas (Ross *et al.*2003). La televisión, y más concretamente, el consumo televisivo siguen siendo los escenarios centrales de las investigaciones sobre comunicación e inmigración. Acercarse a la recepción televisiva de las personas extranjeras y/o inmigrantes es una cuestión necesaria para conocer los usos de los medios y en consecuencia valorar el papel mediador de los medios de comunicación respecto a estas comunidades.

El consumo televisivo está representado por un conjunto de procesos que sufre el telespectador antes, durante y después de ver la televisión. Los parámetros de la interpretación del receptor respecto a los mensajes televisivos forman parte del ‘antes’, del proceso de aprendizaje, de relación e interpretación de los medios. En el caso del extranjero/a, los parámetros cobran especial relevancia, puesto que la oferta televisiva del país de destino varía respecto a la oferta televisiva del país de origen, a pesar de la homogeneidad de las programaciones de televisión que ya hemos mencionado. En este proceso, las dos grandes categorías de Orozco (1996) que intervienen en la recepción, la comunidad de significación y la comunidad de

interpretación, son de gran importancia para el análisis del consumo televisivo de estas comunidades. La televisión mantiene su papel socializador de casi todos los estratos de la sociedad y juega un papel de particular relevancia tanto en el caso de las personas que deciden cambiar de residencia y de país como en el de aquellas que se incorporan como extranjeros durante breves o largos periodos a otras comunidades.

Las investigaciones sobre el comportamiento del inmigrante como audiencia/público son muy escasas. Los primeros estudios que abordan la interrelación migración-comunicación, teniendo como foco de interés la recepción, aparecen en el área de los Estudios Culturales. El primer trabajo de cierta relevancia fue el de Katz y Liebes (1990). Se trataba, de nuevo, de un análisis de la recepción de *Dallas*, la famosa serie de ficción de Estados Unidos (emitida entre 1978 y 1991), por parte de personas de diferentes nacionalidades y creencias religiosas residentes en Israel, Los Ángeles y Japón. La elección de este programa televisivo respondía a uno de los principales objetivos de los Estudios Culturales: comprobar la influencia de las industrias culturales⁴ norteamericanas en el resto del mundo. Ahora bien, esta línea de

⁴ El uso del término en plural recuerda intencionalmente las tesis de Nicholas Garnham, el cual introdujo la idea de industrias culturales para marcar el cambio respecto al concepto originario de “industria cultural” elaborado por Adorno y Horkheimer. Desde la perspectiva de estos dos filósofos, cuya formulación del concepto se remonta a los años 30 y 40, industria cultural, en efecto, representaba una dicotomía, una denuncia destinada a evidenciar cómo la auténtica cultura no podía adaptarse a modelos productivos de tipo industrial.

En estas páginas, nosotros designaremos industrias culturales: « [...]those institutions of our society which employ the characteristic modes of production and organization of industrial corporations to

investigación no ha conseguido consolidarse y, en la actualidad, se caracteriza por trabajos muy dispersos y, por tanto, un conocimiento muy fragmentado. La recepción de *Dallas* también fue estudiada en otro trabajo que ha tenido una notable trascendencia, el realizado por Ang (1985). El estudio de Ang estuvo claramente marcado por una perspectiva psicológica y se centró en el proceso de identificación. Le interesaban «los aspectos del programa que producían una satisfacción emocional a los espectadores» (Nightingale 1999, pp. 133-134).

Otro grupo de investigaciones - pertenecientes igualmente al ámbito de los estudios culturales - que son útiles para la construcción de los pilares del estudio del inmigrante como audiencia es el formado por aquellos trabajos que han analizado cómo se consume la televisión en los hogares de diferentes culturas.

Aunque las muestras no están compuestas por personas que se han desplazado fuera de su país de origen, el hecho de aplicar metodologías similares en países diversos permite realizar comparaciones de la función y el uso de los medios en diferentes contextos culturales. Uno de los autores más destacados de este grupo de estudios es James Lull (1990).

Ahora bien, aun siendo escasos, también encontramos ejemplos que tratan de manera específica el consumo de productos televisivos por parte de personas que viven alejadas de su territorio geográfico y simbólico. Entre estos, destaca el trabajo

produce and disseminate symbols in the form of cultural goods and services, generally, although not exclusively, as commodities» (Garnham 1987, p. 55).

de la investigadora Mary Gillespie (1995), quien realizó el estudio del consumo mediático y de los estilos de vida de las familias hindúes residentes en Londres. Menos conocido es el estudio de Minu Lee y Chong Heup Cho (1990), quienes analizaron los motivos por los que las mujeres coreanas y residentes en Estados Unidos visionaban series de ficción producidas en su país de origen. La principal conclusión apuntó hacia lo que se podría denominar ‘recepción emotiva’, ya que la mayor parte de la muestra demostró que durante el consumo se sentían como si nunca hubieran abandonado su país.

En América Latina, este tipo de planteamientos están difundiéndose con gran rapidez. Uno de los trabajos que cabe señalar es el de Ana Uribe (2004) sobre la recepción de la telenovela mexicana por parte de la población emigrada de México.

Otro ejemplo es el de Grimson (1999), quien analiza el uso de los medios por parte de inmigrantes bolivianos en Buenos Aires. En una de sus conclusiones, Grimson advierte de las diferencias derivadas del lugar de origen y de las determinadas por la edad.

Respecto al consumo de medios, el número de investigaciones es todavía menor y sólo disponemos de trabajos puntuales, como el de Amezaga (2001) o el de Huertas (2010). Esto resulta lógico, ya que este sector de la población forma parte de los sondeos de medición de audiencia desde hace muy pocos años.

El Estudio General de Medios (EGM), de la Asociación para la Investigación de la Comunicación de Masas (AIMC), introdujo en 2002 una pregunta encaminada a

registrar la nacionalidad del entrevistado -un año después de que el Instituto Nacional de Estadística (INE) pensara en incluir a la totalidad de las personas residentes en España en el Censo de Población y Viviendas, y el Barómetro de la Comunicación y la Cultura, fuente que se emplea en esta investigación y cuyo primer estudio se hizo público en noviembre de 2007, incorporó desde un primer momento a la población inmigrante en su universo.

A esta lista, cabe también añadir el Estudio de Medios para Inmigrantes (EMI), de la Asociación para el Conocimiento de la Población Inmigrante (ACPI) creada a finales de 2007, especializado en la medición del consumo de los ‘medios étnicos’. Una apuesta innovadora, porque hasta su creación la mayor parte de los estudios disponibles se centraba exclusivamente en el mapeado de la oferta en este sector.

Otro concepto básico ha sido el de ‘ciudadanía comunicativa’ (Mata 2006), que incide sobre la necesaria democratización del acceso y la participación en los medios para el conjunto de la población. En un trabajo como éste, no podía dejarse al margen aspectos como la desigualdad en el acceso a la oferta mediática y cultural disponible. David Morley (2005, p.157) lo expone claramente: la «eurocultura (...) no está pensada para que la totalidad de los que viven dentro de sus fronteras se sientan en casa». Además, este autor apunta que es muy probable que el consumo mediático del migrante tienda a la segregación, en consonancia con su tendencia a vivir en zonas urbanas de manera aislada, y no sólo por una decisión personal o colectiva sino por los prejuicios con los que el migrante ha de convivir, por lo que Zanfrini (2007)

denomina identidades asignadas por los otros en función del país de origen o del aspecto físico.

4. Conclusiones

En Italia viven unos 5 millones de extranjeros, de los cuales trabajan aproximadamente la mitad. Los países de donde procede la mayoría de los inmigrantes son: Marruecos, Rumania, Albania y China (Censis 2016). Los inmigrantes representan una fuente para el desarrollo, y conforman un sector de la población poco problemático por el momento, a pesar del elevado número, que contribuye de forma relevante a la creación de riqueza en una Italia bloqueada económicamente.

En este marco social, el mundo de los medios de comunicación se convierte en un referente importante no sólo en términos de estrategias de representación de las minorías étnicas, sino también como un escenario para la realización de igualdad de oportunidades, para el acceso a la industria de los medios de comunicación y para disfrutar de sus productos.

Como ya hemos indicado anteriormente, se identifican dos aproximaciones en la investigación sobre migraciones y medios de comunicación, y las relaciones entre ambos: la primera analiza el fenómeno migratorio y los migrantes como objeto de representación; la segunda aborda el comportamiento de los migrantes en calidad de

usuarios de los medios de comunicación. Sin embargo, hasta ahora, la investigación se ha centrado mayormente en estudiar la vertiente más pasiva de este fenómeno, es decir, cómo se representa a los inmigrantes en los medios de comunicación (Colombo *et al.* 2004; Maneri 2001). Los estudios no se han preocupado en la misma medida por indagar cómo los inmigrantes se relacionan con los medios de comunicación como protagonistas y/o consumidores (Bonerba 2013; Belluati 2015; Carzo 2016; Gadotti 2009; ISTAT 2008).

Con su poder de penetración la televisión puede otorgar poder e inevitablemente ejercerlo también sobre sus espectadores. En este sentido sería interesante analizar de qué manera los inmigrantes utilizan los medios de comunicación, en particular la televisión, y se re-apropian y/o rechazan dichas representaciones, delinear el perfil de usuario del extranjero y comprender su apertura/cierre frente a la utilización de los medios de comunicación italianos, y de forma específica el uso de la televisión. Ello sería útil para reflexionar sobre este microcosmos multicultural que evoluciona incesantemente, para representar y evaluar esta realidad.

Teniendo en cuenta el menor número de investigaciones cuyo objeto de estudio son los inmigrantes como público (King y Wood, 2013; Vittadini, 2007), consideramos apropiado diseñar un proyecto empírico que contribuya a ofrecer una imagen nítida del consumo que los inmigrantes hacen de los medios de comunicación, con particular atención a la televisión.

Por tanto, esta breve revisión bibliográfica constituye el marco teórico de los

estudios sobre el campo que se están realizando actualmente.

Presentaremos próximamente los resultados de nuestra investigación⁵, cuyo objetivo principal es contribuir al estudio del consumo televisivo de la audiencia extranjera, en tanto que escenario para profundizar en los imaginarios acerca de procesos de integración. Las preguntas que guían nuestra investigación son: ¿cuáles son los canales más vistos por los extranjeros? ¿qué programas prefieren? ¿en qué se diferencian los hábitos y el consumo televisivos de los inmigrantes de los de los italianos?

Nos proponemos avanzar más allá de las generalizaciones expuestas sobre estas cuestiones, basándonos en narraciones en primera persona sobre las visiones televisivas de hombres y mujeres que han elegido Italia como destino migratorio. Con este objetivo, intentaremos reconstruir las situaciones concretas de consumo televisivo, recogiendo las narraciones en que los inmigrantes informan de cómo usan, interpretan, hablan de los contenidos televisivos.

Estamos realizando la investigación en una ciudad de tamaño medio del sur de Italia: Messina. Esta elección ha dependido no sólo de la oportunidad única que suponía el profundo conocimiento del territorio, sino también de la convicción de que es necesario investigar las dinámicas migratorias, y aspectos relacionados con las mismas, en territorios poco ‘atractivos’ en términos económicos y sociales

⁵ El trabajo que se presenta forma parte de una tesis doctoral en curso, que se está realizando en el Programa de Doctorado en Estudios Migratorios de la Universidad de Granada, bajo la dirección de la Dra. Antonia Olmos Alcaraz.

(Centorrino *et al.* 2009). Hemos optado por focalizar nuestra atención en los inmigrantes asiáticos, puesto que las comunidades procedentes de Sri Lanka, Filipinas y China son las más numerosas en el territorio de Messina (Salanitro 2012). Para la investigación se entrevistará a 60 personas, 30 mujeres y 30 hombres residentes en la ciudad de Messina, de entre 30 y 50 años - puesto que los datos que tenemos sobre el territorio muestran que el porcentaje mayor del conjunto de extranjeros (31,96%) se encuentra en esta franja de edad.

Los primeros datos obtenidos en relación al consumo televisivo son significativos: revelan en qué medida la televisión que utilizan nuestros inmigrantes resulta fundamental para su acceso a la información y al conocimiento. Simultáneamente, la información y conocimiento adquiridos mediatizan a los propios inmigrantes e influyen en sus preferencias e intereses personales.

Referencias

Adorno T.W., Horkheimer M. (1947), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Amsterdam, Querido.

Aguaded J. I. (2001), *La educación en Medios de Comunicación. Panorámica y perspectivas*, Murcia, KR.

lasuutari P. (1999), *Rethinking the Media Audience*, London, Sage.

Ang I. (1985), *Watching Dallas. Soap opera and the Melodramatic Imagination*, London, Routledge.

Ang I. (1996), *Living Room Wars. Rethinking Media Audiences for a Postmodern World*, New York, Routledge.

Asociación para el Conocimiento de la Población Inmigrante, ACPI. (2007), *Estudio de Medios para Inmigrantes*. Recuperado el 17 de enero de 2018 de <http://www.acpi-emi.com/emi>.

Barker M., Mathjis, E. (2007), *Watching the Lord of the Rings: Tolkien's World Audiences*, New York, Peter Lang.

Belluati M. (2015), *Dalla fiction ai TG: la TV che piace agli immigrati*, Problemi dell'informazione 1/2015, pp. 245-248.

Bonerba G. (2013), *Da uomo marginale a cittadino globale*, Roma, Carocci.

Brunsdon C., D'Acci J., Spigel L. (1997). *Feminist Television Criticism. A Reader*, Oxford, Oxford University Press.

Bustamante B., Aranguren F., Arguello R. (2004), *Educación y televisión: una convergencia creativa*, Comunicar, 22, pp. 132 – 136.

Carey J. (1975), *Review essay: communication and culture*, Communication Research, 2(2), pp. 173-191.

Carzo D. (2016), *Culture globali e Mediterranee. Migrazioni, Integrazioni, Noismi*, Roma-Messina, Corisco.

Cascajosa C. (2005), *Televisión y ciberespacio: la importancia de las comunidades virtuales de “24” y “Firefly”*, Trípodos, número extra, pp. 711-722.

Censis (2016), *50° Rapporto sulla situazione sociale del Paese/2016*. Roma, FancoAngeli.

Centorrino M., David P. (2009), *Le città della fata morgana. 5° Rapporto sull'economia della provincia di Messina: analisi socio-economica e stili di vita nell'Area dello Stretto*, Milano, FrancoAngeli.

Centro de Investigaciones Sociológicas (2008): Barómetro de abril nº 2.761. Recuperado el 12 de noviembre de 2017 en <http://www.cis.es>

Colombo A., Sciortino G. (2004), *The flows and the flood: the public discourse on immigration in Italy, 1969-2001*. Journal of Modern Italian Studies, 9, pp. 94-113.

Ehrenreich B., Hess E., Jacobs G. (2003), *Beatlemania. Girls Just Want to Have Fun*. En Brooker W. y Deborah J. (Eds.), “The Audience Studies Reader”, pp. 180-184. London, Routledge.

Gadotti G. (2009), *Media e immigrati: un'analisi qualitativa*. En Bovone L. y Lunghi

C. (Eds.), “Consumi ai margini”, pp.171-204, Roma, Donzelli.

Garnham N. (1987), *Concept of Culture: Public Policy and the Cultural Industries*.

En Gray A. y McGuigan J., “Studies in Culture: An Introductory Reader”, pp. 54-61, London, Arnold.

Gerbner G., Gross L., Morgan M., Signorielli, N. (1996), *Crece con la televisión: perspectiva de aculturación*. En Bryant J. y Zillmann D. (Eds.), “Los efectos de los medios de comunicación. Investigaciones y teorías”, pp.35- 66, Barcelona, Paidós.

Gillespie M. (1995), *Television, ethnicity and cultural change*, London, Routledge.

Gray J., Mittel J. (2007), *Speculation on Spoilers: Lost Fandom, Narrative Consumption and Rethinking Textuality*, Particip@tions, 4, 1, pp. 1-35.

Guadagnucci L. (2010), *Parole sporche. Clandestini, nomadi, vu cumprà: il razzismo nei media e dentro di noi*, Roma, Altreconomia.

Habermas J. (1999), *Teoría de la acción comunicativa, II. Crítica a la razón funcionalista*, Madrid, Santillana.

Hall J. (1980a), *Encoding, Decoding*. En Hall S., Hobson D., Lowe P. (Eds.), “Culture, Media, Language”, London, Hutchinson.

Hall J. (1980b), *Cultural Studies: Two Paradigms*, Media, Culture & Society, 2, pp. 57-72.

Hills M. (2004), *Defining Cult TV. Text, Inter-texts and Fan Audiences*. En Allen R. C. y Hill A., “The Television Studies Reader”, pp. 509-524, London, Routledge.

Hoggart R. (1958), *The Uses of Literacy*, London, Penguin.

Huertas A. (2006), *Sobre la construcción ontológica del concepto de audiencia*. Revista Fronteiras-estudos midiáticos, VIII (3), pp.196-202.

Huertas A. (2010), *l estudio de las minoras como audiencia l caso de la población migrante*, Anuario Electrónico de Estudios en Comunicación Social “Disertaciones”, 11(1), pp. 40-55.

Huertas A., Martínez ., Moreras J. (2013), *r ct icas y consumos medi t ico-culturales del colectivo marroqu en spa a*, Madrid, Observatorio Cultura y Comunicación Fundación Alternativas.

Igartua J. J., Muñiz, C. (2004), *Encuadres noticiosos e inmigración. Un análisis de contenido de la prensa y televisión españolas*. Zer, 16, pp. 87-104.

Instituto Nacional de Estadística, INE (2007). Estadística sobre Migraciones Exteriores de 2007. Recuperado el 23 de noviembre de 2017 en <http://www.ine.es>

ISTAT (2008). *L’uso dei media e del cellulare in Italia Indagine multiscopo sulle famiglie “I cittadini e il tempo li e ro”* (Anno 2006), Roma.

Jenkins H. (1992), *Textual Poachers: Television Fans and Participatory*, London, Routledge.

Jenson J. (1992), *Fandom as pathology*, En Lewis L. A. (Ed.), “Adoring Audience. Fans culture and popular media”, pp. 9-29, London, Routledge.

Katz E., Blumler J. G., Gurevitch M. (1974), *Utilization of Mass Communication by the Individual*, En Blumler J. y Katz E. (Eds.), “The Uses of Mass Communication: Current Perspectives on Gratifications Research”, pp. 19-31, Beverly Hills, Sage

Publications.

King R., Wood, N. (2013), *Media and migration. Constructions of Mobility and Difference*, London and New York, Routledge.

Lasswell H. D. (1948), *The Structure and Function of Communication in Society*. En

Bryson L. (Ed.), "The Communication of Ideas", New York, Harper and Brothers.

Lazarsfeld P.F., Berelson B., Gaudet H. (1944), *The People's Choice: How the Voter Makes up His Mind in a Presidential Campaign*, New York, Columbia University Press.

Lee M., Cho C. H. (1990), *Women Watching Together: An Ethnographic Study of Korean Soap Operas Fans in the United States*, Cultural Studies, 4 (1), pp. 30-44.

Liebes T., Katz E. (1990), *The Export of Meaning. Cross-cultural Readings of Dallas*, New York, Oxford University Press.

Lippmann W. (2004), *L'opinione pubblica La democrazia, gli interessi, l'informazione organizzata*, Roma, Donzelli.

Livingstone S. (2005), *Audience and Publics when Cultural Engagement Matters for the Public Sphere*, Bristol, Intellect Books.

Lull J. (1980), *The Social Uses of Television*, Human Communication Research, 6, 3, pp. 197-209.

Lull J. (1990), *Inside family viewing:: ethnographic research on television's audience*, London, Routledge.

Maneri M. (2001), *Il panico morale come dispositivo di trasformazione*

dell'insicurezza, Rassegna Italiana di Sociologia, XLII, 1, pp. 5-40.

Mata M. C. (2006), *Comunicación y ciudadanía: problemas teórico-políticos de su articulación*, Fronteiras: Estudos Midiáticos, 8, 1, pp. 5-15, Unisinos, Sao Leopoldo (Brasil).

Mathijs E., Jones, J. (2004), *Big Brother international: Formats, critics and publics*, London, Wallflower Press.

Miller D. (1995), *The consumption of soap opera: The Young and the Restless and mass consumption in Trinidad*, En Allen R. C. (Ed.), "To be Continued: soap Operas Around the World", London, Routledge.

Morley D. (1980), *The 'Nationwide' Audience: Structure and Decoding*, London, British Film Institute.

Morley D. (1986), *Family television: Cultural power and domestic leisure*, London, Comedia Pub. Group.

Morley D. (2005), *Pertenencias. Lugar, espacio e identidad en un mundo mediatizado*, En Arfuch L. (Ed.) "Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias", pp. 129-168, Buenos Aires, Paidós.

Nightingale V. (1999), *El studio de las audiencias. El impacto de lo real*, Barcelona, Paidós.

Orozco G. (1996), *Televisión y audiencias. Un enfoque cualitativo*, Madrid, Ediciones de la Torre.

Prado E. (2002), *Televisión en la era digital: homogeneización versus diversidad*,

Telos, 51, pp. 45-49.

Radway J. A. (1984), *Reading the romance: Women, patriarchy, and popular culture*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Retis J. (2011), *Estudio sobre el consumo cultural de los latinoamericanos en spa a*, Madrid, Observatorio Cultura y Comunicación Fundación Alternativas.

Salanitro A. (2012), *L'immigrazione a Messina Ricerca sugli stranieri residenti*, Messina, Anolf-Cisl.

Sánchez Noriega J.L. (1997), *Crítica de la seducción mediática. Comunicación y cultura de masas en la opulencia informativa*, Madrid, Tecnos.

Schrøder K. (1988), *Dynasty in Denmark. Towards a Social Semiotic of the Media Audience*, The Nordicom Review, 1, 6-13.

Shefrin E. (2004), *Lord of the Rings, Star Wars, and the Participatory Fandom: Mapping New Congruencies between the Internet and Media Entertainment Culture*, Critical Studies in Media Communication, 21, 3, pp. 261-281.

Spence L. (2005), *Watching Soap Operas. The Power of Pleasure*, Middletown (CT), Wesleyan University Press.

Staiger J. (2005), *Media Reception Studies*, New York, University Press New York.

Uribe A. (2004), *As telenovelas me i canas no M i co de afuera*. En Vassalo de Lopes I. (Ed.), “Telenovela, internacionaliza ao e interculturalidades”, pp. 139-165, S o Paulo, Ediciones Loyola.

Van Dijk T. A. (1994), *Il discorso razzista*, Messina, Rubbettino.

Vittadini N. (2007), *Tra qui e il mondo: i consumi di informazione dei migranti a Milano e Provincia*, Ikon, 54-55, pp. 135-164.

Wasko J., Phillips M., Meehan E. (2001), *Dazzled by Disney? The Global Disney Audiences Project*, London, Leicester University Press.

Williams R. (1958), *Culture and Society 1780-1950*, New York, Columbia University Press.

Williams R. (1974), *Television: Technology and Cultural Form*, London, Routledge.

Zanfrini L. (2007), *La convivencia interétnica*, Madrid, Alianza Editorial

Vincenzo Cicero

DIRE CRISTO

OSSERVAZIONI SU ALCUNI SPUNTI CRISTOLOGICI

IN PAUL RICŒUR*

(SAYING CHRIST: Observations on Some Christological Aspects in Paul Ricoeur)

ABSTRACT. Lo scritto discute il contributo di Paul Ricœur alla cristologia in generale, il quale consiste nell'aver prospettato il fondamentale tratto gratuito-diaconale dell'ermeneutica del kerygma. La discussione verte in un primo momento sulla nominazione polifonica del Dio biblico, nel secondo su alcune aporie ricœuriane relative al Cristo-Logos, le quali si rivelano comunque feconde da un punto di vista cristologico.

Parole chiave: Ricœur, cristologia, donatività, diaconia, rimitologizzazione

ABSTRACT. The paper discusses Paul Ricoeur's contribution to Christology in general, which consists in prospecting the fundamental gratis-diaconal trait of hermeneutics of kerygma. Firstly the discussion focuses on the polyphonic name of the biblical God, secondly on some Ricoeurian apories relating to Christ-Logos, which are however fruitful from a Christological point of view.

Keywords: Ricoeur, Christology, donative, diakonia, remythologizing

* La prima versione di questo saggio è apparsa sulla rivista "Critical Hermeneutics", I/1 (2017), part II, pp. 254-283.

Non c'è uno scritto cristologico di Ricœur. E in effetti, nonostante la sua professata «fede biblica, nutrita di esegesi più che di teologia»¹, malgrado le sue non rare ermeneusi neotestamentarie, benché nei suoi scritti si trovino diversi momenti interpretativi della figura di Gesù Cristo, né la sua ermeneutica biblico-teologica né tantomeno la sua impostazione filosofica hanno una vocazione cristologica, ossia cristocentrica. Eppure, proprio certi aspetti del pensiero di Ricœur possono risultare preziosi, quando non indispensabili, per l'elaborazione di una cristologia filosofica².

La discussione verterà fondamentalmente sul saggio del 1977 *Nommer Dieu*³, per sfiorare poi alcuni testi dell'ultimo Ricœur.

1. *Nominare polifonicamente Dio, ossia l'innominabile*

È sin dai primi passi, anzi da prima ancora di camminare, che la filosofia nomina Dio. Anche ammesso che questo nominare, come sostiene Ricœur, non arrivi

¹ P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Éd. Esprit, Paris 1995 (trad. it. *Riflessione fatta. Autobiografia intellettuale*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 2013² [1998¹]), p. 82 [98].

² Ho cercato di delineare i tratti generali di una inedita cristologia filosofica in V. Cicero, *Christus patiens. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 110/1-2 (2018), pp. 3-23.

³ P. Ricœur, *Nommer Dieu* (1977), in Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994, III^{ème} partie, *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*, pp. 281-305.

esplicitamente «che nel mezzo d'una presupposizione *a*) incapace di rendersi trasparente a se stessa, e *b*) sospettata di circolo vizioso e corrosa da contingenza»⁴, il nome e la nozione e l'idea di Dio come essere realissimo, perfettissimo, eterno ecc. stanno di fatto all'inizio della presupposizione filosofica, il che è evidente pure nelle opere che ostentano di non parlarne, per non dire ovviamente di quelle ateologiche. A prescindere da qualsiasi fede religiosa professata, ignorata o combattuta, l'idea di Dio è destinata a venire nominata, più e meno ripetutamente, in ogni comunità umana, e la filosofia non può evitare di farne il presupposto primo – celato o palese, da svolgere o refutare – della propria ermeneusi speculativa.

Altro è però nominare filosoficamente Dio, altro pronunciarne il nome entro un'economia di fede; una cosa è la nominazione e dizione di Dio secondo determinazioni coerenti dal punto di vista logico-formale, tutt'altra invocarlo, proclamarlo, pregarlo o lodarlo. Sono contestualità radicalmente divergenti, la prima in dimensione astrattamente teoretica, la seconda sacro-liturgica. Ecco perché la dichiarazione del *filosofo* Ricœur: «Posso nominare Dio nella mia fede perché l'hanno già nominato i testi in cui mi è stato predicato»⁵, non è una semplice mossa retorico-argomentativa, quasi fingesse di ignorare che Dio è senz'altro nominabile e pensabile pure in contesti non confessionali, bensì ha in

⁴ P. Ricœur, *Nommer Dieu*, cit., p. 282.

⁵ *Ibidem*, p. 283.

realtà una finalità precisa. Innanzitutto, mira a far emergere il carattere della dialettica oralità-scrittura con riguardo alla funzione referenziale del discorso in generale: la scrittura non abolisce la referenza del discorso orale, ma la trasforma, nel senso che si passa dal riferimento al mondo comune degli interlocutori attuali alla significazione di un mondo testuale che si dispiega davanti a chiunque, ovunque e comunque sappia leggere. In secondo luogo, poiché lo stesso genere di dialettica coinvolge i testi della Bibbia, dei quali Dio è il referente ultimo implicato dal mondo che gli scritti biblici dispiegano, occorre distinguere questa referenza molto speciale dalle dimensioni referenziali di tipo descrittivo (discorso *ordinario* sulle cose della vita, *scientifico* sulle entità fisiche del mondo, *storico* sugli eventi realmente accaduti, *sociologico* sulle istanze concrete delle società umane ecc.): si tratta di una referenza più arcaica che, nel pieno rispetto della posizione ricœuriana, si può chiamare *poietico-rivelativa*⁶. A questo rango superiore, la nominazione poietica di Dio intende infatti verso una regione eminentemente rivelativa.

Ora, nominare Dio è al meglio un'attività poetica, senza incidenza sulla descrizione, cioè sulla conoscenza vera del mondo. [...] La Bibbia è un poema. [...] È senz'altro vero che la poesia è la sospensione della funzione descrittiva. Non incrementa la conoscenza degli oggetti. Ma questa sospensione non è che la condizione del tutto negativa perché venga liberata una funzione referenziale più originaria.

⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 285 s. Per la referenza speciale dei testi biblici in Ricœur cfr. anche V. Cicero, *Le parabole regali. Ricœur e la metafora nel testo teologico*, in V. Busacchi – G. Costanzo (a cura di), *Paul Ricœur e «Les Proches». Vivere e raccontare il Novecento*, presentazione di D. Iannotta, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2015, pp. 603-614.

[...] Questa funzione referenziale del discorso poetico racchiude ai miei occhi una dimensione di rivelazione in un senso non religioso, non teista, non biblico della parola, ma in un senso capace di fornire una prima approssimazione di ciò che può significare la Rivelazione nel senso biblico. [...] Rivelare è scoprire ciò che fino ad allora rimaneva nascosto. [...] Rivelazione designa l'emergenza d'un concetto di verità diverso dalla verità-adequazione, che è regolata mediante i criteri di verifica e falsificazione: un concetto di verità-manifestazione nel senso di lasciar essere ciò che si mostra.⁷

Con l'ascrivere le Scritture alla *poiesis*, pur sottolineando che il complesso biblico è poematologico in un senso unico ed eccentrico, Ricœur compie un gesto speculativamente intenso – non isolato⁸ –, che s'impone come degno di svolgimento, a dispetto del concomitante concetto di rivelazione troppo appiattito su un filosofema protoheideggeriano⁹.

Secondo il filosofo francese, è all'interno dell'ampia sfera poetica che si qualifica e specifica, insieme ad altri, il fenomeno religioso genuino – il che, nel ca-

⁷ P. Ricœur, *Nommer Dieu*, cit., pp. 287-289. Sulla extra-oggettività-e-soggettività della qualità poetica cfr. *ibid.*, p. 288: «Il discorso poetico si riferisce alle nostre molteplici maniere di appartenere al mondo prima di contrapporre a noi stessi le cose a titolo di “oggetti” di fronte a un “soggetto”. [...] Abbiamo ratificato in maniera non critica un certo concetto di verità definito mediante l'adequazione a una realtà di oggetti e sottomesso al criterio della verifica e della falsificazione empiriche. Il discorso poetico mette precisamente in questione questi concetti non critici di adeguazione e verifica».

⁸ Le raffinate ermeneusi bibliche progettate da Ricœur in ottica poetica sono imparentate, sicuramente per ispirazione speculativa (a fronte degli esiti abbastanza differenti), con l'ermeneutica del mito religioso di Luigi Pareyson, sulla quale si vedano V. Cicero, *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*, “Annuario filosofico”, 32 (2016), pp. 205-225, e Id., *Christus patiens*, cit.

⁹ Il modello definitorio per la “révélation” ricœuriana è qui, al di là del contesto assai differente, la fenomenologia di *Essere e tempo*. Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Max Niemeyer, Tübingen 1967¹¹, § 7 C, p. 34: «Fenomenologia dice allora: ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα: Lasciar vedere ciò che si mostra a partire da esso stesso, così come si mostra a partire da esso stesso [*Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen*]» (trad. mia). Ma non si può applicare automaticamente (acriticamente) questo concetto alla nominazione e dizione del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il quale nel Cristo viene rivelato essenzialmente come il Dio *gracieux*, datore di grazia (v. *infra*, § 2).

so del Dio della Bibbia, avviene proprio mediante la polifonia della sua nomina-
zione nei testi scritturistici. E l'ermeneutica chiamata a elucidare questo tratto
polifonico va distinta a rigore non soltanto dal sapere filosofico-metafisico, ma
anche da quello teologico:

La stessa parola "Dio" appartiene a titolo primordiale a un livello di discorso
che chiamo *originario* in rapporto a degli enunciati di tipo speculativo – filoso-
fico o teologico – quali "Dio esiste", "Dio è immutabile, onnipotente", "Dio è la
causa prima" ecc. Io metto gli enunciati teologici nello stesso lato speculativo
degli enunciati filosofici nella misura in cui il discorso della teologia non si co-
stituisce senza il ricorso a dei concetti improntati a una filosofia speculativa, sia
essa platonica, aristotelica, cartesiana, kantiana, hegeliana ecc. Ascoltare la pre-
dicazione cristiana, per il filosofo, è anzitutto spogliarsi di ogni sapere ontoteo-
logico. Anche e soprattutto quando vi figura la parola "Dio". L'amalgama tra
Essere e Dio è a questo riguardo la seduzione più sottile.¹⁰

Per un ascolto autentico del kerygma cristiano, però, al filosofo-ermeneuta di
Ricœur non basta emanciparsi dalla costituzione ontoteologica della metafisica,
rinunciando a sapere Dio in una (impossibile) modalità oggettiva. Deve tarpare
le ali anche alla *hybris* del sapere trascendentale, il quale al principio di ogni va-
lidità colloca l'"io penso", per cui «il soggetto vi diviene il "presupposto" su-
premo», il fondamento autofondantesi di tutto ciò che ha valore e vigore. Questa
pretesa di autofondazione trascendentale, indice di un soggettivismo assoluto, è
per Ricœur «più sottile e più tenace di quella del sapere ontoteologico», mentre
l'ascolto del kerygma non presuppone alcun fondamento, ma richiede

¹⁰ P. Ricœur, *Nommer Dieu*, cit., p. 289. L'accomunamento di filosofia e teologia sotto il se-
gno dello *spéculatif* è un'utile determinazione epistemologica; ma non bisogna dimenticare
che c'è una speculatività essenziale inerente anche alla *poiesis*, di cui beneficiano p.es. i com-
plessi metaforici e i miti più complessi.

«l'assunzione di un senso antecedente che mi ha già sempre preceduto», esige «lo spossamento del sé umano nella sua volontà di controllo, di autosufficienza e di autonomia»¹¹. La rinuncia ai due assoluti, all'oggettivo metafisico e al soggettivo trascendentale, è così la condizione indispensabile per ascoltare il suono del nome di Dio.

Il compito di una ermeneutica filosofica è quello di ricondurre dal doppio assoluto della speculazione onto-teologica e della riflessione trascendentale verso le modalità più originarie del linguaggio mediante le quali i membri della comunità di fede hanno interpretato la loro esperienza per loro stessi e per gli altri. È là che Dio è stato nominato.¹²

Ora, però, questa argomentazione ricœuriana è troppo schematica, troppo rigida. Specie sul versante trascendentale, l'assolutezza del soggetto autofondantesi non è un filosofema di Kant, il quale può essere tacciato di soggettivismo solo qualora si prenda alla lettera il pronome del suo *Ich denke* – mentre si tratta di una datità strutturale né soggettiva né tantomeno oggettiva, né personale né impersonale¹³. Meglio: si tratta della struttura (analogica) di ogni struttura, del trascendentale del trascendentale, la cui sintassi appunto analogica pre-figura le

¹¹ *Ibidem*, p. 290.

¹² *Ivi*.

¹³ Cfr. V. Cicero, *L'analogo e l'io-penso. Per una riconsiderazione del trascendentale kantiano*, in AA.VV., *Kant oggi. Omaggio a Santino Lo Giudice*, a cura di V. Cicero e G. Coglitore, Luigi Pellegrini Editore, Cosenza 2015, pp. 83-93. Sulla struttura analogico-trascendentale o sintassi originaria d'inquantum cfr. V. Cicero, *Essere e analogia*, il prato, Saonara (Padova) 2012, part. §§ 21, 25-26. Infine, per il fondamento analogico di ogni metaforica cfr. Id., *Parole come gemme. Studi su filosofia e metafora*, il prato, Saonara (Padova) 2012, part. pp. 114-172.

relazioni di senso e di referenza sia nelle dimensioni descrittive (per usare la terminologia ricœuriana), sia negli ambiti poetici. Se si presta attenzione al ruolo essenziale giocato dalla metaforica, cioè dall'ana-logica, nelle parabole neotestamentarie in particolare e nei testi scritturistici in generale, è facile arguire come proprio Ricœur, per il suo ascolto ermeneutico della nominazione polifonica di Dio nella Bibbia, avrebbe tratto un rimarchevole guadagno *speculativo* dall'approfondimento della sintassi d'inquinto.

A ogni modo, la polifonia delle espressioni originarie della fede nelle quali Dio viene nominato è di per sé un'acquisizione ermeneutica molto importante, che dà una mano concreta allo svecchiamento delle determinazioni metafisiche di Dio e offre spunti non scontati anche dal punto di vista cristologico.

La nominazione di Dio [...] non è monocorde, ma polifonica. Le espressioni originarie della fede sono delle forme complesse di discorso molto diverse fra loro come narrazioni, profezie, legislazioni, proverbi, preghiere, inni, formule liturgiche, scritti sapienziali. È tutte insieme che queste forme di discorso nominano Dio. Ma lo nominano diversamente.¹⁴

Il fatto mirabile, secondo Ricœur, è che *in ciascuna* di queste forme letterarie, mentre da un lato si dispiega uno stile peculiare di confessione di fede, dall'altro la struttura discorsiva e il kerygma si adattano felicemente a vicenda, ed è appunto in base alle differenze di adattamento reciproco di forma e confessione di

¹⁴ P. Ricœur, *Nommer Dieu*, cit., pp. 290 s.

sé che viene a diversificarsi la nominazione divina¹⁵. Il filosofo francese fa inoltre rilevare, con la sua consueta finezza ermeneutica, che non c'è solo una dialettica adattativa interna a ogni singola forma letteraria, ma anche una vibrante tensione dialettica *fra tutti i vari generi* – la vibrazione più significativa appare quella tra narrazione e profezia, dove l'“Io” profetico di Dio è sempre compensato dall'“Egli” narrativo, per cui si genera una comprensione paradossale degli eventi della storia sacra «come, simultaneamente, fondata nella rimemorazione e minacciata dalla profezia»¹⁶. La Bibbia può dunque definirsi come il poema polifonico di tutte le differenti vibrazioni dialettiche mediante cui avviene la nominazione di Dio.

Così Dio è nominato diversamente nella narrazione che Lo racconta, nella profezia che parla in Suo nome, nella prescrizione che Lo designa come fonte dell'imperativo, nella Sapienza che Lo cerca come senso del senso, nell'inno che L'invoca in seconda persona. [...] Il referente “Dio” [...] esprime la circolazione del senso fra tutte le forme di discorso in cui Dio è nominato.¹⁷

Ma neanche l'insieme di tutte le dialettiche interne ed esterne delle forme bibliche può mai nominare Dio in maniera esauriente. Solo in parte Dio si dà nelle nominazioni, dietro le quali insieme si cela, si riserva¹⁸ – ri-velandosi come

¹⁵ Cfr. *ibidem*, p. 291.

¹⁶ *Ibidem*, p. 292.

¹⁷ *Ibidem*, p. 295.

¹⁸ Cfr. *ivi*: «Ciò che in effetti impedisce di trasformare in sapere la dialettica della nominazione di Dio è che Dio è designato come Colui che si comunica sotto le modalità multiple di cui si è detto e, a un tempo, Colui che si trattiene in sé [*se réserve*]».

l'eminente innominabile, si può dire. Ecco perché Ricœur individua nella narrazione parabolica (per eccellenza, quella sul Regno di Dio) il miglior micro-paradigma della nominazione di Dio: infatti la parabola, mettendo insieme la struttura narrativa, il processo metaforico e le espressioni-limite (risultanti dall'uso concertato di stravaganza, iperbole e paradosso), «fornisce la matrice stessa del linguaggio teologico, in quanto essa congiunge l'analogia e la negazione nella via d'eminenza (Dio è come ..., Dio non è ...)»¹⁹. La parabola nomina Dio raccontando a chi e cosa somigli, insieme negando chi e cosa sia.

Un'altra fondamentale peculiarità della forma parabolica è però quella che può chiamarsi *autonominazione indiretta di Dio*, che non ha analoghi strutturali nell'Antico Testamento, se non prefigurabilmente (nei discorsi in cui è la Sapienza a parlare, come in *Proverbi* 1-9 e *Siracide* 24). Si pone quindi la questione di Gesù Cristo come nominante poieticamente Dio – non a caso Ricœur titola “Poème de Dieu ou poème du Christ?” un paragrafo nevralgico di *Nommer Dieu*.

2. Una cristologia senza Logos?

L'ipotesi stessa di questa meditazione [...] è che il Nuovo Testamento *continua* a nominare Dio. Non esito a dire che resisto con tutte le mie forze allo spostamen-

¹⁹ *Ibidem*, p. 298. Sulle espressioni-limite cfr. V. Cicero, *Le parabole regali*, cit., pp. 612 s.

to dell'accento da Dio a Gesù Cristo, il che equivarrebbe a sostituire una nomina-
zione con l'altra.²⁰

È dunque con la massima recisione possibile che Ricœur sostiene la continui-
tà, cioè l'omologazione, della nominazione di Dio tra i due Testamenti. E a sco-
po probativo adduce due paralleli: la medesima forma narrativa nel racconto
dell'esodo e della risurrezione, la medesima fuga all'infinito del referente "Dio"
nell'episodio del roveto ardente (*Esodo* 3,13-15) e nelle parabole regali. Mi sof-
fermerò sul secondo parallelo e sulle conseguenze che il filosofo francese ne
trae.

A riguardo [del trattenersi in sé di Dio nel comunicarsi], l'episodio del Roveto
ardente (*Es* 3,13-15) ha un significato centrale. La tradizione ha molto giusta-
mente denominato questo episodio: «rivelazione del nome divino». Ora, questo
nome è precisamente innominabile. Nella misura in cui conoscere il nome di dio
era avere potere su di lui, il nome confidato a Mosè è certo quello dell'Essere
che l'uomo non può veramente nominare, cioè avere a disposizione nel proprio
linguaggio. Mosè ha domandato: «Ma se loro domandano qual è il tuo nome,
che gli risponderò?». Dio dice allora a Mosè: «Io sono colui che sono». E ag-
giunge: «Ecco in quali termini ti rivolgerai ai figli d'Israele: "Io-sono mi ha in-
viato a voi"». Così l'appellativo "Jahvé" ("Egli è") non è un nome che definisce,
bensì un nome che fa segno verso il gesto della liberazione. Infatti il testo conti-
nua in questi termini: «Dio dice ancora a Mosè: "Parlerai così ai figli d'Israele:
'Jahvé il Dio dei vostri padri, il Dio d'Abramo, il Dio d'Isacco e il Dio di Gia-
cobbe mi ha inviato a voi'. È il nome che porterò per sempre, con il quale mi in-
vocheranno le generazioni future"». Dunque la dichiarazione «Io sono colui che
sono», lungi dall'autorizzare una ontologia positiva capace di coronare la nomi-
nazione narrativa e le altre nominazioni, protegge il segreto del "per-sé" di Dio,
e questo segreto a sua volta rinvia l'uomo alla nominazione narrativa significata
dai nomi di Abramo, Isacco, Giacobbe e, via via, dalle altre nominazioni.

Questa fuga all'infinito del referente "Dio" è suggerita dalla struttura particolare
di certe forme del discorso della fede [...] che sembrano essere proprie del Nuo-
vo Testamento, e più particolarmente della predicazione del Regno di Dio da

²⁰ P. Ricœur, *Nommer Dieu*, cit., p. 298.

parte di Gesù. Dio vi è nominato al tempo stesso come Regno. Ma il Regno viene significato solamente mediante parabole, proverbi e paradossi, senza che alcuna traduzione letterale ne esaurisca il senso. Questo carattere indiretto della nomina di Dio è particolarmente notevole nelle parabole. [...] Come il proverbio, sottomesso alla legge del paradosso e dell'iperbole, non riorienta che disorientando, così la parabola, sottomessa a ciò che chiamerei la "legge della stravaganza", fa sorgere lo straordinario nell'ordinario. [...] È allora il contrasto tra il realismo della storia e la stravaganza dell'esito che suscita quella specie di deriva con cui l'intreccio e il suo culmine sono improvvisamente trasferiti verso il Tutt'Altro [*vers le Tout-Autre*].²¹

Il parallelo ricœuriano, di cui non si può non apprezzare la finezza globale, si regge dunque su una omologazione prettamente referenziale, benché il gioco di questa referenzialità faccia capo a Colui che anche, insieme, le si sottrae. Ma sul piano delle fonti discorsive strutturali la differenza è tale che la stessa "continuità" di referenza viene a subordinarsi al *novum fidum* tra Dio e l'umanità nel nome di Gesù Cristo. L'autonominazione divina sull'Oreb – indirizzata a Mosè e, tramite lui, agli israeliti nella cattività egizia quale garanzia della promessa di liberazione – si presenta come voce e parola (φωνή καὶ λόγος) del Signore Dio a uno stato quasi "puro", accompagnata cioè solo dalla fiamma inconsunta del ro-veto; invece le parabole regali di Gesù – regolate su due registri nettamente distinti secondo i destinatari (l'uno cifrato alla moltitudine, l'altro esplicativo agli apostoli), e orientate alla nomina-limite del Regno di Dio quale nucleo kerygmatico della nuova, definitiva promessa di liberazione di tutti i popoli – sono φωνή καὶ λόγος del Λόγος incarnato, cioè della Luce vivente in cui Jahvé ha dimostrato tutta la sua fedeltà al *vetus fidum* con il popolo d'Israele.

²¹ *Ibidem*, pp. 295 ss.

Nella parte evangelica del Nuovo Testamento è il Λόγος divino in carne e ossa a nominare Dio: in ciò si ha dunque la più grande discontinuità strutturale con l'Antico Testamento, a partire dalla quale soltanto è possibile comprendere qualsiasi continuità referenziale tra le due parti della Bibbia. In questo senso, se è corretto dire che il Nuovo Testamento si iscrive nell'Antico, è perché in questa iscrizione il kerygma cristico va a occupare il centro, per cui è altrettanto corretto affermare che l'Antico Testamento si ri-circoscrive (nel senso che va riletto, reinterpretato, rimitologizzato) in base alla centralità assunta dal Nuovo²².

Così, quando Ricœur scrive che

ciò che Gesù predica è il Regno *di Dio*, il quale s'iscrive nella nominazione di Dio da parte dei profeti, degli escatologi e degli apocalittici. E che cos'è la Croce senza il grido: «*Mio Dio, mio Dio*, perché mi hai abbandonato?», che s'iscrive nella nominazione di Dio da parte del salmista? E che cos'è la Risurrezione se non un atto di Dio omologo a quello dell'Esodo? Pertanto, una cristologia senza Dio mi pare impensabile quanto Israele senza Jahvé. [...] Gesù di

²² Per l'istanza di rimitologizzazione veterotestamentaria implicata da Cristo-Logos cfr. Cicerone, *Christus patiens*, § 4. Secondo il principio di rimitologizzazione, i singoli miti si rinnovano periodicamente dall'interno, ed esigono perciò una rinarrazione che li faccia rivivere arricchiti del *novum* che di volta in volta preme per eventuarsì in modalità mitopoietica; cfr. Id., *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*, pp. 218-220. Ricœur esprime una posizione affine, ma inserita nel differente contesto del rapporto tra oralità e scrittura: «In generale, un'ermeneutica dell'Antico Testamento è implicata, in quanto scrittura data, dalla proclamazione che Gesù è Cristo; tutti i "titoli" che gli esegeti chiamano titoli cristologici procedono da una reinterpretazione delle figure ricevute dalla cultura ebraica scritta e dalla cultura ellenistica: Re, Messia, Sommo Sacerdote, Servo sofferente, Logos» (P. Ricœur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique* [1975], in Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*. II, Seuil, Paris 1986 [pp. 119-133; tr. it. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, di G. Grampa, in *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano 1989, pp. 115-129], p. 124 [120]). Dal mio punto di vista, questa *réinterprétation* è un altro nome della rimitologizzazione.

Nazareth non si comprende senza Dio, senza il suo Dio, che è anche quello di Mosè e dei Profeti,²³

non fa in realtà che portare all'estremo, fino a volerla rendere inaccettabile, l'argomentazione imperniata sull'abissale, rivoluzionaria, imprevedibile novità costituita da Gesù Cristo rispetto anche alle istanze profetiche veterotestamentarie – del resto, una imprevedibilità che è coerente con quella dello stesso Jahvé.

«Une christologie sans Dieu» è una contraddizione in termini, dato che “Cristo” è l'Unto da Dio, e nessun teologo né filosofo serio potrebbe mai dedicarsi; e Ricœur lo sa così bene che solo una funzione retorico-argomentativa dell'espressione ne chiarisce l'impiego in questo contesto. Di fatto, per restare agli esempi ricœuriani, non è tanto il grido di Cristo in croce (*Matteo* 27,46; *Marco* 15,34) a iscriversi nella nominazione divina del *Salmo* 21, quanto piuttosto quest'ultimo a venire investito di una accezione sacra fin lì inaudita, impensabile, che lo fa risuonare con nuovi accordi nella polifonia biblica della nominazione di Dio; la risurrezione non è semplicemente un atto divino omologo all'esodo, ma la *pesach* medesima, inquanto liberazione dalla cattività d'Egitto, acquisisce con la pasqua di Cristo un significato prefigurale che retroincide profondamente sulla considerazione di Dio. Gesù Cristo, dal seno stesso del Padre, illumina di nuova luce i tratti essenziali del Dio d'Abramo, d'Isacco, di Giacobbe, di Mosè e dei profeti – il quale, senza quella luce cristica, si comprende altrimenti, o non più.

²³ P. Ricœur, *Nommer Dieu*, cit., pp. 298 s.

Per amore del presupposto dell'omologazione senza discontinuità tra i due Testamenti nel nominare Dio, Ricœur finisce col prospettare una strana "christologie sans Logos".

Non si può forse più scrivere una cristologia a partire dall'alto, cioè a partire della speculazione trinitaria, in rapporto alla quale l'evento di Gesù sarebbe contingente. Ma non si può più scrivere una cristologia a partire dal basso, cioè dalla figura storica dell'uomo Gesù di Nazareth, senza che essa incroci in qualche punto di intersezione la totalità della nominazione di Dio, che implica il messaggio *di* Gesù e il suo messaggio *su* Dio. [...]

Il rapporto tra il fondamento cristico e la mediazione attraverso l'intera storia dei nomi di Dio è senz'altro circolare; ma questo circolo dev'essere anche assunto coraggiosamente. In un certo senso, tutto comincia con la Croce e la Risurrezione. Ma la Croce non si lascia dire e comprendere come abbandono di Dio che in rapporto con tutti i segni della debolezza di Dio che appartengono al resto della nominazione di Dio. E la Risurrezione non si lascia comprendere che nella memoria degli atti liberatori di Dio e nell'anticipazione della risurrezione di tutti gli uomini.

Pertanto, il compito della cristologia è forse di mantenere all'interno del *medesimo* spazio di senso, come le due tendenze antagoniste della *medesima* nominazione, la celebrazione dell'onnipotenza che pare dominare l'Antico Testamento, e la confessione dell'onnidebolezza [*toute-faiblesse*] che sembra dichiarata dal Nuovo Testamento. Si dovrebbe allora scoprire che, da un lato, l'onnipotenza del Dio biblico, una volta spogliata delle idee greche di immutabilità e di impassibilità, inclina già verso l'onnidebolezza, significata mediante la contestazione e il fallimento di Dio. Ma si dovrebbe comprendere simmetricamente che la *kenosi*, significata mediante la Croce, cessa d'essere l'idea semplice che si vorrebbe ora trarre verso l'idea della morte di Dio, nel momento in cui è messa in rapporto con la potenza espressa nella predicazione del Regno da parte di Gesù e nella predicazione della Risurrezione da parte della comunità cristiana. Così il Nuovo Testamento annuncia una potenza della debolezza che dev'essere articolata dialetticamente con la debolezza della potenza che le altre nominazioni di Dio suggeriscono.

Non nego affatto la difficoltà di questo lavoro dialettico: bisogna evitare tanto la costrizione della logica dell'identità quanto la licenza della logica della differenza, o quanto il falso acquietamento della dialettica. La dialettica trinitaria ha fatto questo lavoro per un'epoca del pensiero. Oggi sembra debba essere intrapreso

un lavoro simile, che si prenda in carico l'intero spazio della nominazione di Dio e la sua concordanza discordante.²⁴

Che tutto cominci con la croce e la risurrezione lo si può asserire, secondo me, solo se si riconosce il loro status di imprevedibilità, la loro indeducibilità dai testi mitopoietici dell'Antico Testamento. E, se il riconoscimento accade, allora questi due *data fidei* costituiscono non tanto l'inizio, quanto essenzialmente il centro, e non di un segmento lineare, ma di (ri)circolazioni semantiche e simboliche: il centro della sfera poietica biblica. Invece Ricœur parla sì di "circolarità" tra fondamento cristico e storia delle nominazioni divine, ma di fatto il suo ragionamento tradisce una rettilineità che assorbe il momento cristico entro una "acquietata" disposizione diacronica, riducendolo ad anello omologato della catena biblica²⁵.

Inoltre, è decisamente insufficiente considerare l'abbandono di Dio come il significato fondamentale del Cristo crocifisso. È lo stesso Ricœur a suggerirlo, in un testo di poco anteriore a *Nommer Dieu*:

Alla doppia funzione segnalata per la parola "Dio" [1) raccolta dei significati dei discorsi biblici, 2) apertura di un orizzonte di fuga rispetto alla finitezza di ogni discorso], la parola "Cristo" aggiunge il potere di incarnare tutte le significazioni religiose in un simbolo fondamentale: il simbolo dell'amore sacrificale, di un amore più forte della morte. È la funzione della predicazione della Croce e della Resurrezione a dare alla parola "Dio" una *densità* che la parola "essere" non reca affatto. Nella sua significazione è contenuta la nozione della *sua* relazione a

²⁴ *Ibidem*, pp. 299 s.

²⁵ Per questa "centralità rettilinea" di Cristo cfr. P. Ricœur, *Le soi dans le miroir des Écritures* (1986), in Id., *Amour et justice*, Éditions Points, Paris 2008, pp. 43-74, part. 72 s.

noi come datore di grazia [*comme gracieux*] e della *nostra* relazione a lui come “ultimativamente coinvolti” e pienamente “ri-conoscenti”.²⁶

Dire Cristo nella sua accezione cristologica per eccellenza, quella del Logos, è indicare l'essenziale economia di donazione istituita da *Adonai Elohim* – dal Signore Dio – con la cosmo-antropogonia, e articolata attraverso il *vetus fidum*, cioè attraverso la parola-promessa di liberazione con cui Dio ha fatto grazia (κεχάρισται, *Ebrei* 3,18) ad Abramo e – in concreta prefigurazione dell'adempimento – a Mosè: economia riattestata e riconfigurata nella Parola del *novum fidum*, mediante il quale sui molti si sono riversati in sovrabbondanza la grazia di Dio e il dono nella grazia recato da Gesù Cristo (*Romani* 5,15). Sulla croce l'amore è davvero più potente della morte: l'urlo del Crocifisso è la primizia dell'annuncio al nuovo popolo sorgente di ciò che il Signore avrà fatto (*Salmo* 21,31-32). Ecco perché parlare in generale e in particolare di *toute-faiblesse* di Dio appare un'interlocuzione retorica che voglia giocare con le formule lessicali e i conseguenti artifici dialettici, più che impegnarsi seriamente nell'ermeneusi dell'agonia, morte e risurrezione di Gesù Cristo.

Non “abbandono”, dunque, ma: come (e inscindibilmente insieme a) la risurrezione, *dono* di Dio è la crocifissione: con la quale Cristo dà la propria vita per liberare l'umanità dal terrore della morte e rivelarle conchiusamente il senso autentico della stessa libertà: la dazione, la donazione agapica.

²⁶ P. Ricœur, *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, cit., p. 129 [124 s.].

«Il dilemma sulla significazione della persona di Gesù» ha tormentato Ricœur, si può dire, fino alla fine²⁷. La sua opzione (avversione) contro la cosiddetta cristologia sacrificale, secondo la quale Cristo è fondamentalmente l'agnello di Dio in sostituzione vicaria, è venuta maturando dopo lo scritto del 1975 sulle ermeneutiche filosofica e biblica, in cui il filosofo francese – come si vede nel brano sopra citato – parla ancora di *amour sacrificiel*. In *La mort* (1996), ultima sezione del manoscritto pubblicato postumo *Vivant jusqu'à la mort*, viene sposato il capo del dilemma²⁸ che potrebbe definirsi: il cortocircuito Croce-Pentecoste. Non credendo che Cristo sia risorto con il corpo, Ricœur reinterpreta tutti i racconti della risurrezione intendendo quest'ultima come acquisizione di un corpo comunitario, come diaconia della comunità, nel senso che la gratuità della morte di Gesù come dono-servizio genera la comunità storica dei fedeli, per cui «dare la propria vita per la moltitudine basta a se stesso senza necessariamente passare attraverso la risurrezione materiale, corporea»²⁹.

²⁷ La locuzione si trova nel Frammento I (2004) edito in P. Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Seuil, Paris 2007 (tr.it. *Vivere fino alla morte. Seguito da Frammenti*, Efatà, Cantalupa [Torino] 2008), p. 103 [85].

²⁸ Nel Frammento 0(2), del 2004, Ricœur prospetta un'altra opzione (la sequela del modello-Cristo come profeta rivoluzionario), ma solo per negare di sceglierla in alternativa alle teorie sacrificali e per rinviare a una non meglio precisata scelta che parli *altrimenti*, sulla base di tradizioni extra-bibliche; cfr. *ibidem*, p. 109 [90].

²⁹ *Ibidem*, p. 90 [76]. L'asomaticità comunitaria della resurrezione critica andrebbe comunque riproblematizzata – ma in altra sede – nell'ottica del *détachement à l'égard de l'insentiel* dei grandi mistici renani, inteso da Ricœur come liberazione-generosità per l'essenziale (cfr. *ibidem*, p. 76 s. [67 s.]).

Nella riflessione del Ricœur maturo, specie in quella dell'ultimo decennio di vita, si assiste così a una declinazione asomatico-comunitaria della risurrezione che mi pare collocarsi ai margini della legittimità cristologica³⁰. Ma anche se ho parlato di una paradossale “christologie sans Logos”, appunto perché il filosofo francese appare sacrificare il senso pieno del prologo giovanneo al presupposto della continuità-omologazione tra i due Testamenti, restano irrinunciabili dal punto di vista cristologico (*e teologicamente e filosoficamente*) tanto la sua insistenza oltremetafisica sulla polifonia delle nominazioni poietiche del Dio biblico, quanto l'acuta intuizione della gratuità diaconale della morte di Cristo, congiunta all'insistenza sull'accezione ermeneutica della libertà, sia divina sia umana, come donatività.

³⁰ Quando non sembri oltrepassarli inopinatamente, questi margini, come nel brano: «Al limite, Gesù non sa, lui, che era il Cristo. Ed è la comunità che lo riconosce e che lo dice, istituita com'è da questo non-sapere» (P. Ricœur, *La critique et la conviction*, Calmann-Lévy, Paris 1995, p. 232, trad. it.: *La critica e la convinzione*, a cura di D. Iannotta, Jaca Book, Milano 1997, p. 215). La chiamata in causa di un presunto non-autosapere di Gesù sfiora l'empietà.

BIBLIOGRAFIA

Cicero V. (2012a), *Essere e analogia*, Saonara (Padova), Il prato.

Cicero V. (2012b), *Parole come gemme. Studi su filosofia e metafora*, Saonara (Padova), Il prato.

Cicero V. (2015a), *L'analogo e l'io-penso. Per una riconsiderazione del trascendentale kantiano*. In Cicero V. – Coglitore G. (2015), *Kant oggi. Omaggio a Santino Lo Giudice*, a cura di V. Cicero, Cosenza, Luigi Pellegrini Editore, pp. 83-93.

Cicero V. (2015b), *Le parabole regali. Ricoeur e la metafora nel testo teologico*. In Busacchi V. – Costanzo G. (a cura di) (2015), *Paul Ricoeur e «Les Proches». Vivere e raccontare il Novecento*. Cantalupa (Torino), Effatà Editrice, pp. 603-614.

Cicero V. (2016), *L'istanza mitica nella cristologia junghiana*, "Annuario filosofico", 32, pp. 205-225.

Cicero V. (2018), *Christus patiens. Tra meontologia di Barth e cristologia tragica di Pareyson*, "Rivista di filosofia neoscolastica", 110(1-2), pp. 3-23.

Heidegger M. (1927), *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer.

Ricoeur P. (1975), *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique*, in Id. (1986), *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil. Trad. it. di G. Grampa: *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano, Jaca Book, 1989, pp. 115-129.

Ricoeur P. (1977), *Nommer Dieu*, In Id. (1994), *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, III^{ème} partie, *Entre philosophie et théologie II: nommer Dieu*, pp. 281-305.

Ricoeur P. (1986), *Le soi dans le miroir des Écritures*, in Id., *Amour et justice*, Paris, Éditions Points, 2008, pp. 43-74.

Ricoeur P. (1995a), *La critique et la conviction*. Paris: Calmann-Lévy. Trad. it. a cura di D. Iannotta: *La critica e la convinzione*, Milano, Jaca Book, 1997.

Ricœur P. (1995b), *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Éd. Esprit. Trad. it. a cura di D. Iannotta: *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Milano, Jaca Book, 2013².

Ricœur P. (2004), *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, Paris, Seuil, 2007. Trad. it. a cura di D. Iannotta: *Vivere fino alla morte. Seguito da Frammenti*, Cantalupa (Torino), Effatà Editrice, 2008.

Giuseppe Gimigliano

IL TEMPO STORICO NELLA CONCEZIONE AGOSTINIANA

ABSTRACT. In questo articolo sono stati analizzati il **carattere** e il **significato** della **storia** nella dottrina agostiniana. Il carattere venne argomentato da Agostino mediante un attento lavoro filologico e il significato attraverso un'acuta riflessione filosofico-pedagogica.

Il peccato fa precipitare il **tempo** nella parte più infima e recondita dell'abisso. Ma il riscatto dell'uomo ha luogo proprio nella storia. Gli uomini salvano il tempo che implora la redenzione¹. E se è vero che la sofferenza trova spazio nella vita terrena, anche l'amore, la speranza e la santità sono nella storia.

Come è possibile osservare da una lettura di alcune parti di opere agostiniane, il Doctor Gratiae delineò il problema: *Ma come può essere lungo o breve ciò che non è? Il passato non è più, il futuro non è ancora?*² E lo risolse grazie al sostegno dell'**illuminazione divina**: *È in te, spirito mio, che misuro il tempo*³.

¹ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermo* XVI, 2, 2, *passim*.

² *Id.*, *Confessiones*, XI, 15, 18.

³ *Ivi*, XI, 27, 36.

Parole chiave in grassetto: carattere, significato, storia, tempo, illuminazione divina.

Premessa

Il pensiero di Agostino ha profondamente influenzato la dottrina della Chiesa, fino a diventarne parte integrante. La concezione di storia ricoprì senza dubbio un posto significativo nel pensiero del Doctor Gratiae.

In questa sede sono stati analizzati il carattere e il significato del tempo - o della storia - nella speculazione e nella dottrina agostiniana. Il primo venne risolto dall'Ipponate mediante un attento lavoro filologico e il secondo attraverso un'acuta riflessione filosofico-pedagogica⁴.

Nelle *Confessioni* Agostino impostò il problema del tempo con il ricorso della sola ragione. Ma poi, per determinare la risposta, avvertì la necessità di un sostegno che va ben oltre la mera facoltà intellettuale. Agostino non fu solo pensatore acuto e diligente, ma anche e soprattutto uomo di fede.

Il Doctor Gratiae non dava troppa rilevanza agli eventi in quanto tali. Era più interessato a ricercare le cause e comprendere in che modo certi avvenimenti

⁴ Per quel che concerne le fonti documentarie, il materiale utilizzato per la stesura del presente contributo è composto da opere di Agostino, quali *Confessiones* e *De civitate Dei*, oltre ad un commento, un'epistola e un sermone. Per ciò che riguarda la bibliografia, si è fatto uso soprattutto di PAOLO BREZZI, *Il carattere ed il significato della storia nel pensiero di S. Agostino*, Institut d'Etudes augustinienes, Paris 1955, pp. 149-160. Nel corso del lavoro i termini *storia* e *tempo* sono stati spesso utilizzati in modo sinonimico.

rientrano nel piano divino. Tuttavia non diede mai una spiegazione logica ai fatti storici, in quanto soggetti al libero arbitrio e quindi imprevedibili. Piuttosto stabilì alcune leggi cardine che regolano il decorso storico generale. Ma poi lasciò all'individuo piena libertà nelle scelte. Totalmente vano è il tentativo di applicare queste leggi, che si possono definire universali, ai casi concreti e particolari.

Ciò che interessava davvero ad Agostino era individuare le tracce del Salvatore nella storia dell'uomo singolo e dell'umanità intera. Gli eventi storici non sono altro che manifestazioni del peccato, della speranza, della salvezza. Tutto è parte di un piano divino. E, sebbene il peccato pesi in modo significativo, la tensione verso il bene non cesserà mai il suo vigore a causa di una predisposizione naturale all'amore insito nell'individuo e, parimenti, nel genere umano.

Il peccato fa sprofondare il tempo nella parte più infima e recondita dell'abisso. Ma il riscatto dell'uomo ha luogo proprio nella storia. Gli uomini salvano il tempo proprio in quanto maligno e bisognoso di salvezza e redenzione⁵. E se è vero che la sofferenza trova spazio nella vita terrena, anche l'amore, la speranza e la santità sono nella storia. Ed ecco che il tempo agostiniano si carica di ottimismo e positività.

La dottrina sulla storia elaborata dal Doctor Gratiae è fatta di leggi universali frutto di un piano divino. E questo rappresenta un elemento significativo nella

⁵ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermo* XVI, 2, 2, *passim*.

riflessione agostiniana. Ma poi l'Ipponate non ha saputo, o forse non ha voluto, applicare tali leggi alle contingenze storiche.

Infine, come si può osservare da una lettura di alcune parti di opere agostiniane, il Doctor Gratiae delineò il problema: *Ma come può essere lungo o breve ciò che non è? Il passato non è più, il futuro non è ancora?*⁶ E lo risolse grazie al sostegno dell'illuminazione divina: *È in te, spirito mio, che misuro il tempo*⁷.

Introduzione

Nella società classica occidentale la storia era immaginata simile a una circonferenza, in cui gli eventi presenti lungo il tratto si ripetono in un movimento senza un fine e senza una fine. Non esiste un disegno prestabilito, né una volontà esterna che impartisce una direzione, ma solo questo movimento perpetuo e casuale.

Agostino di Ippona condannò senza riserve siffatta concezione. Per lui vi è prima di tutto un disegno supremo e una volontà divina capace di intervenire nella storia e trasmettere ad essa una direzione razionale, oltre che giusta. Tuttavia, nulla è

⁶ *Id.*, *Confessiones*, XI, 15, 18.

⁷ *Ivi*, XI, 27, 36.

imposto all'uomo. La provvidenza guida il mondo verso il bene e l'uomo, quando la segue, lo fa volontariamente, liberamente e naturalmente.

Il concetto di bene richiama un altro tema non meno significativo, che è quello del dualismo di matrice manichea. La corrente del manicheismo sosteneva una netta contrapposizione tra bene e male, che sono in continua lotta fra loro. Per l'Agostino cristiano, al contrario, non esiste un ente dotato di un proprio statuto ontologico capace di contrapporsi con pari forza al bene. L'intero creato deve la sua esistenza al Padre, che è Sommo Bene e che è posto al di sopra di ogni cosa.

Questi due aspetti, concezione circolare della storia e contrapposizione fra bene e male, vennero criticati da Agostino facendo leva sull'errata concezione del mondo cui erano pervenuti gli antichi e sull'ignoranza degli stessi rispetto alle possibilità umane. Altresì, la rivelazione cristiana aveva capovolto la prospettiva rispetto al mondo pagano. Ma altri due problemi incalzavano nella speculazione agostiniana: il carattere e il significato della storia. Il primo venne risolto dal Doctor Gratiae mediante un attento lavoro filologico e il secondo attraverso un'acuta riflessione filosofico-pedagogica.

È interessante osservare come nelle *Confessioni* Agostino avesse posto il problema del tempo con la sola forza della ragione. Ma poi, per determinare la risposta, avvertì la necessità di un sostegno che va ben oltre la mera facoltà

intellettiva. Agostino non fu solo pensatore acuto e diligente, ma anche e soprattutto uomo di fede.

Il carattere della storia

La storia secondo Agostino non consiste in un insieme di meri avvenimenti dislocati in un tempo senza vita. Se così fosse, anche tali avvenimenti sarebbero privi di una loro esistenza. In realtà, la storia agostiniana è la coscienza umana che illumina i fatti e li trascina spiritualmente nel presente. Ma allo stesso tempo non è possibile negare a tali avvenimenti un'esistenza oggettiva nel passato. Semplicemente, il fatto esteriore viene trascinato nel presente attraverso un processo conoscitivo che lo converte in elemento soggettivo. Tale passaggio conferisce ordine e senso al passato, che altrimenti non sarebbe altro che il succedersi di eventi privi di un legame logico e organico. Per Agostino la vita umana è paragonabile a un torrente, il cui corso si dispiega nel presente a seguito degli eventi trascorsi. E proprio come il torrente si forma con l'acqua piovana, scorre e, infine, sfocia in mare aperto secondo un trascorso organico e unificato, così l'uomo nasce, vive e muore in modo egualmente organico.

Mortalitatis nostrae particeps affectus, Christus mortem devicit.

20. [v 7.] *De torrente in via bibet; propterea exaltabit caput.* Videamus et in via bibentem de torrente. Primo quis est torrens? Profluxio mortalitatis humanae. Sicut enim torrens pluvialibus aquis colligitur, redundat, perstrepat, currit, et currendo decurrit, id est, cursum finit; sic est omnis iste cursus mortalitatis. Nascuntur homines; vivunt, moriuntur; et, aliis morientibus, alii nascuntur, rursusque, illis morientibus, alii oriuntur: succedunt, accedunt, decedunt, nec manebunt. Quid hic tenetur? quid non currit? quid non quasi de pluvia collectum it in abyssum? Quomodo enim fluvius repente collectus de pluvia, de guttis imbrium, it in mare, nec apparet; nec apparebat, antequam de pluvia colligeretur: sic hoc genus humanum de occultis colligitur, et profluit; morte rursum in occultum pergit; medium hoc sonat, et transit. De hoc torrente bibit ille; non est dedignatus bibere de hoc torrente. Bibere enim de hoc torrente, illi erat nasci et mori. Hoc habet torrens iste, nativitatem et mortem [...]

Tr.

Cristo, subendo la morte, redime la nostra mortalità.

20. [v 7.] *Berrà dal torrente lungo la via; perciò leverà alta la testa.* Vediamolo anche mentre beve dal torrente, lungo la via. Prima di tutto, qual è il torrente? È il fluire della mortalità umana: difatti, come il torrente si forma per la raccolta delle acque piovane, straripa, rumoreggia, corre e, correndo, scorre, cioè finisce il suo corso, così avviene dell'intero corso della mortalità. Gli uomini nascono, vivono, muoiono e, mentre alcuni muoiono, altri nascono, e di nuovo, mentre questi muoiono, altri ancora ne sorgono: essi si succedono in una serie ininterrotta di venute e di partenze, ma non rimangono per sempre. Che cosa è stabile quaggiù? C'è cosa che non scorra e non vada, come onda raccolta dalla pioggia, verso l'abisso? Proprio come un fiume, raccolto d'improvviso dalla pioggia, dalle gocce di un abbondante acquazzone, va a sfociare nel mare e più non appare - e neppure appariva prima di formarsi dalla pioggia - così questo genere umano si raccoglie da luoghi nascosti e comincia a scorrere, poi di nuovo, con la morte, ritorna in luoghi nascosti: nel mezzo di questo suo corso, risuona e passa oltre. È da questo torrente che Cristo ha bevuto: egli non ha disdegnato di bere da

questo torrente! Per lui il bere da questo torrente ha significato, in effetti, nascere e morire. Questo torrente, dunque, porta con sé la nascita e la morte [...]⁸

Ma da dove nasce il bisogno di ricondurre l'avvenimento dal passato fino al presente? Questo passaggio si spiega col fatto che la storia altro non è che uno strumento nelle mani dell'uomo, il quale, per sua natura, tende alla conoscenza. E la conoscenza è possibile grazie anche a questo passaggio dal passato al presente. Ma attenzione, la storia non è la strada maestra per il perseguimento della verità o dell'essenza ultima. È soltanto un mezzo. Uno strumento, appunto.

La storia si presenta altresì come realtà debole dinanzi alla verità. La causa di tale debolezza si può rintracciare, a detta di Agostino, nell'eccesso di curiosità di chi la maneggia e nell'eventuale insufficienza dei testimoni. Ma un altro elemento rende questa materia fragile nelle intenzioni: l'errore del cronista o dello storico. L'elemento interessante per un curioso parallelismo con l'età contemporanea, ma anche per un proficuo e necessario raffronto col pensiero più recente, è contenuto in un testo di Agostino, dove è scritto che il cronista è costantemente a rischio di falsa testimonianza, anche quando è in buona fede. Nella convinzione di trasmettere il vero, potrebbe comunicare informazioni errate.

Quae sit vera libertas.

⁸ *Id.*, *Enarrationes in Psalmum*, n. 109, par. 20.

2. [...] Historia sane, cuius scriptores fidem se praecipue narrationibus suis debere profitentur fortassis habeat aliquid cognitione dignum liberis, cum sive bona sive mala hominum, tamen vera narrantur. Quamvis in eis cognoscendis, qui Spiritu sancto non adiuti sunt, rumoresque colligere ipsa humanae infirmitatis conditione compulsi sunt, quemadmodum non fallerentur in plurimis, omnino non video: est tamen in eis aliqua propinquitas libertatis, si voluntatem mentiendi non habent, nec nomine.

Tr.

La cultura liberale e la vera libertà.

2. [...] Ammettiamo pure che la storia, i cui scrittori protestarono di rispettare la veridicità soprattutto nella narrazione dei fatti, possa contenere alle volte qualcosa degno d'esser conosciuto da persone libere, in quanto narra le azioni tanto buone, quanto cattive degli uomini. Io però non vedo assolutamente come spessissimo abbiano potuto sbagliare nella conoscenza dei fatti coloro che non erano aiutati dallo Spirito Santo, e dalla stessa debolezza della natura umana furono spinti a raccogliere pure notizie infondate. Ciononostante gli storici si avvicinano in un certo modo alla libertà se non hanno il proposito di mentire e in realtà non ingannano se non quando anch'essi, per l'umana debolezza, sono tratti in errore da altri⁹.

Le teorie elaborate nell'*École des Annales* di Marc Bloch e Lucien Febvre, che furono alla base della *Nouvelle Histoire* del XX secolo, e che presero piede grazie anche alla nota rivista *Annales d'histoire économique et sociale*, sembrano ricordare, limitatamente all'errore del cronista addotto da Agostino, il metodo di ricerca storica utilizzato dall'Ipponate. In particolare l'errore dello storico, che è in buona fede e convinto di conoscere come sono andati realmente i fatti, ma che comunica

⁹ *Id.*, *Epistola*, 101, 2.

avvenimenti mai accaduti, o accaduti in modo diverso rispetto alla realtà, fa curiosamente pensare alle spiegazioni psicologiche che gli storici francesi avevano elaborato. Le stesse spiegazioni che erano, e sono tutt'oggi, alla base delle nuove scienze storiche.

Sembra che il Doctor Gratiae avesse anticipato l'intuizione degli storici delle *Annales*. In realtà tale somiglianza, come accennato, e a condizione che non si oltrepassino i limiti imposti dalla presente ricerca, è limitata al dato di cui si è detto. Inoltre è probabile che Agostino non sia stato nemmeno l'unico ad aver anticipato certi temi. Ma è comunque un dato interessante e degno di nota.

Detto questo, non si può non ammettere che esista una differenza sostanziale nella causa e nella risoluzione del problema. Per Agostino, diversamente dalla scuola francese, l'errore della cronaca nasce dalla caducità umana e dalla mancanza di un sostegno da parte dello Spirito Santo¹⁰. La soluzione a tutto questo è un confronto con le Sacre Scritture. Se vi è discordanza tra la cronaca di uno storico e la Bibbia, per Agostino la testimonianza dello storico va senza dubbio rivista, sebbene possa destare stupore e meraviglia: non tutto ciò che desta ammirazione e incanto proviene da Dio. E questo rappresenta, allo stesso tempo, una critica severa al paganesimo.

Infideles vero ad magicas recurrunt...

¹⁰ *Ibid.*

6. 1. Hic forte respondeant: "Prorsus nec ista sunt nec ista credimus; falsa de his dicta, falsa conscripta sunt"; et adiciant ratiocinantes atque dicentes: "Si talia credenda sunt, credite et vos quod in easdem litteras est relatum, fuisse vel esse quoddam Veneris fanum atque ibi candelabrum et in eo lucernam sub divo sic ardentem, ut eam nulla tempestas, nullus imber exstingueret, unde sicut ille lapis, ita ista λύχνος ἄσβεστος, id est lucerna inextinguibilis, nominata est". Quod propterea poterunt dicere, ut respondendi nobis angustias ingerant; quia si dixerimus non esse credendum, scripta illa miraculorum infirmabimus; si autem credendum esse concesserimus, firmabimus numina paganorum. Sed nos, sicut iam in libro duodevicesimo huius operis dixi, non habemus necesse omnia credere, quae historia continet gentium, cum et ipsi inter se historici, sicut ait Varro, quasi data opera et quasi ex industria per multa dissentiant; sed ea, si volumus, credimus, quae non adversantur libris, quibus non dubitamus oportere nos credere. De his autem miraculorum locis nobis ad ea, quae futura persuadere incredulis volumus, satis illa sufficiant, quae nos quoque possumus experiri, et eorum testes idoneos non difficile est invenire. De isto autem fano Veneris et lucerna inextinguibili non solum in nullas coartamur angustias, verum etiam latitudinis nobis campus aperitur. Addimus enim ad istam lucernam inextinguibilem et humanarum et magicarum, id est per homines daemonicarum artium et ipsorum per se ipsos daemonum multa miracula; quae si negare voluerimus, eidem ipsi cui credimus sacrarum Litterarum adversabimur veritati. Aut ergo in lucerna illa mechanicum aliquid de lapide asbesto ars humana molita est aut arte magica factum est, quod homines illo mirarentur in templo, aut daemon quispiam sub nomine Veneris tanta se efficacia praesentavit, ut hoc ibi prodigium et appareret hominibus et diutius permaneret. Illiciuntur autem daemones ad inhabitandum per creaturas, quas non ipsi, sed Deus condidit, delectabilibus pro sua diversitate diversis, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis, quae cuiusque delectationi congruunt, per varia genera lapidum herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum. Ut autem illiciantur ab hominibus, prius eos ipsi astutissima calliditate seducunt, vel inspirando eorum cordibus virus occultum vel etiam fallacibus amicitiiis apparendo, eorumque paucos discipulos suos faciunt plurimorumque doctores. Neque enim potuit, nisi primum ipsis docentibus, disci quid quisque illorum appetat, quid exhorreat, quo invitetur nomine, quo cogatur; unde magicae artes earumque artifices

exstiterunt. Maxime autem possident corda mortalium, qua potissimum possessione gloriantur, cum se transfigurant in angelos lucis. Sunt ergo facta eorum plurima, quae quanto magis mirabilia confitemur, tanto cautius vitare debemus; sed ad hoc, unde nunc agimus, nobis etiam ipsa proficiunt. Si enim haec immundi daemones possunt, quanto potentiores sunt sancti angeli, quanto potentior his omnibus Deus, qui tantorum miraculorum effectores etiam ipsos angelos fecit!

Tr.

La dialettica dei pagani e la magia...

6. 1. A questo punto i pagani potrebbero rispondere: "Questi fenomeni non esistono affatto e noi non li crediamo, su di essi sono state dette e scritte delle menzogne". Potrebbero anche aggiungere una dimostrazione affermando: "Se si deve prestar fede a simili cose, anche voi credete a ciò che è stato riferito, e cioè che v'è stato o vi è un tempio di Venere e in esso un candeliere, in cui all'aperto è fissata una lucerna così ardente che non la spegne né pioggia né tempesta, e quindi è stata definita: λύχνος ἄσβεστος, cioè: "lucerna inestinguibile". Potrebbero fare questa obiezione per porci alle strette nel rispondere perché, se diremo che non si deve credere, invalideremo quelle testimonianze di fenomeni meravigliosi, se ammetteremo che si deve credere, convalideremo le divinità dei pagani. Ma noi cristiani, come ho detto nel libro diciottesimo di quest'opera, non abbiamo bisogno di credere a tutte le notizie che la storiografia dei popoli gentili contiene poiché, come dice Varrone, gli storici quasi di proposito e con impegno si scontrano in vari argomenti, ma con libertà accettiamo quelle notizie che non contrariano quei Libri, ai quali riteniamo obbligatorio dover credere. Riguardo ai luoghi di fenomeni sorprendenti, con i quali intendiamo dimostrare ai pagani quelli del mondo futuro, bastino quelli che anche noi possiamo costatare e i cui testimoni attendibili non è difficile incontrare. Riguardo poi al tempio di Venere e alla lucerna inestinguibile, non solo non siamo posti alle strette, ma ci si apre un campo in cui spaziare. Aggiungiamo a questa lucerna inestinguibile anche i molti fatti sorprendenti delle arti umane e magiche, cioè dei demoni per mezzo degli uomini e degli stessi demoni da soli. Se volessimo negarli, contraddiremmo alla stessa verità della sacra Scrittura in cui crediamo. Dunque in quella lucerna o l'arte umana ha prodotto un congegno dalla pietra

inestinguibile o è avvenuto mediante l'arte magica che gli uomini nel tempio ne rimanessero stupefatti o un qualche demone si è fatto avanti col nome di Venere con tanta efficacia che in esso si manifestò questo prodigio agli uomini e vi rimase a lungo. I demoni sono allettati a mostrarsi attraverso le creature che non loro ma Dio ha creato. Lo fanno con attrattive maggiori, diverse in base alla propria diversità, non come gli animali con i cibi ma come spiriti, con manifestazioni congeniali alla soddisfazione dei singoli, attraverso i vari generi di pietre, erbe, alberi, animali, canti, riti. Per essere attirati dagli uomini prima li ammaliano con furberia molto sottile, o istillando nel loro cuore un occulto veleno o manifestandosi con ipocrite amicizie, e rendono i loro pochi scolari maestri di moltissimi. Non era possibile infatti, se prima gli stessi demoni non lo insegnavano, apprendere che cosa ciascuno di loro desidera, che cosa detesta, con quale nome lo si può invitare, con quale costringerlo. Da qui le arti magiche e gli operatori di esse. Essi s'impossessano del cuore dei mortali e di questo possesso si vantano moltissimo, soprattutto quando si trasformano in angeli di luce. Vi sono dunque molte loro azioni che quanto più riconosciamo meravigliose, con tanta maggior cautela dobbiamo schivare, ma anche esse ci sono utili all'argomento che stiamo trattando. Infatti, se gli immondi demoni hanno il potere di compiere queste azioni, quanto maggior potere hanno gli angeli santi, quanto maggior potere su tutti loro ha Dio che ha reso anche gli angeli operatori di tanti miracoli¹¹.

Punto fondamentale da cui partiva l'Ipponate è l'indiscutibilità della parola di Dio. Ma la ricerca della verità, almeno secondo l'impostazione delle scienze moderne, non può essere definitiva, inconfutabile per definizione e data una volta per tutte. Altrimenti si svuoterebbe del suo slancio investigativo, che è il suo carattere fondante. Qual è la funzione della testimonianza storica se è già tutto, più o meno apertamente, annunciato? O comunque desumibile dalle Sacre Scritture. Forse solo di

¹¹ *Id.*, *De civitate Dei*, XXI, 6.

confermare quello che già si conosce o si potrebbe conoscere attraverso la sola Bibbia?

Del resto, non poteva che essere così. Come sarebbe stato possibile anche solo immaginare ad un consenso totale fra due mondi così distanti? Come mettere d'accordo uno dei Padri e Dottori della Chiesa più influenti di tutti i tempi, vissuto peraltro quando l'Impero Romano era ancora in piedi, e una laica e rivoluzionaria scuola francese di età contemporanea, risultato di evoluzioni scientifiche ed illuministe? E allora è legittimo oltre che interessante parlare di vicinanza, seppur limitatamente alla parte analizzata, tra Agostino e la scuola francese. Ma è altrettanto doveroso accennare alle differenze di moventi e intenti.

La debolezza della concezione di storia elaborata da Agostino, di cui si accennava, è dovuta anche alla significativa discordanza degli storici profani. Occorre guardarsi dal credere con eccessiva facilità alle cronache, proprio perché la testimonianza che oggi viene accettata come verità domani potrebbe esser “smontata” da un'altra testimonianza di opposta natura¹². Qualunque uomo moderno obietterebbe affermando un dato ormai accertato. Vale a dire che la ricerca scientifica, e quindi anche la storia che è pure fatta di testimonianze, non è mai un dato definitivo, ma sempre in continua evoluzione. Quindi, se si accettasse questa parte del pensiero di Agostino, si dovrebbe parimenti screditare qualsiasi fonte storica che non sia la

¹² *Ibid.*

Bibbia per il solo fatto che i contenuti di una qualsiasi fonte potrebbero essere in futuro smentiti.

Il problema è che il Vescovo di Ippona introdusse nella storia elementi che poco hanno a che vedere con la storia. E non si tratta di esprimere valori di giudizio su cosa è meglio o cosa è peggio. Si tratta semplicemente di evidenziare una sovrapposizione tra livelli di diversa natura. Agostino ha spogliato la storia della sua dignità e della sua autonomia e l'ha resa ancella e strumento della fede. E allora lo studio del significato di storia nella visione agostiniana si rende più che mai necessario per approfondire la questione sotto una diversa angolatura.

Il significato della storia

L'analisi del carattere della storia o del tempo, compreso il raffronto con un altro periodo, è stata necessaria per introdursi per quanto possibile nel cuore del pensiero del Doctor Gratiae e all'idea che aveva lui dei processi storici. Ma, arrivati a questo punto, è opportuno chiedersi che significato abbia avuto per Agostino il tempo. E quindi, perché esiste? Come conciliare l'immutabilità divina col divenire dei processi storici?

I filosofi che forgiarono il pensiero di Agostino non riuscirono mai veramente a spiegare i mutamenti del tempo. Si limitarono a parlare di questo concetto in termini di essenza. L'Ipponate capì allora che la spiegazione doveva esser ricercata nell'incarnazione divina. La storia viene così trascinata in uno spazio eterno dove la molteplicità dei mutamenti temporali vengono unificati in modo da acquisire senso e ordine. Gli eventi storici non si perdono più in un passato lontano e irrecuperabile, ma sono tenuti costantemente in vita dall'eternità e nell'eternità.

Con questo Agostino non intendeva negare il carattere di mutevolezza che è proprio della storia. Questo rimane, in quanto segno del tempo. Ha voluto solo attribuire un senso, appunto, alla storia. Razionalizzarla e renderla comprensibile.

Ma perché tutto questo? Esattamente come il singolo uomo serba dentro di sé l'incessante e mai sopita tensione verso l'eterno, così fa il genere umano. Nel corso della sua vita terrena l'individuo ricerca l'eterno. Allo stesso modo fa il genere umano: la succitata "eternizzazione" della storia ne è la prova¹³.

Dopo aver provato ad abbozzare una risposta sul perché della storia, è oltremodo necessario chiedersi in cosa essa consista secondo il pensiero elaborato da Agostino. Per salvare il tempo occorre che gli si attribuisca un valore positivo tale da giustificare la permanenza dell'uomo all'interno del tempo stesso. Se invece si cercherà di evitarlo a causa della sua mutevolezza, accusandolo di allontanare gli

¹³ Per una lettura sulla ricerca dell'eterno ad opera dell'individuo, si veda AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, cit. Per una lettura sulla ricerca dell'eterno ad opera del genere umano, si veda A. HIPONENSIS, *De civitate Dei*, cit.

uomini dalla tanto desiderata eternità, allora andrà definitivamente perso nei meandri della non esistenza.

Già lo storico francese Henri-Irénée Marrou si era accorto dell'ambiguità del tempo agostiniano, che oscilla tra una mutevolezza caduca e un'eternità che salva. Dal dramma dell'esistenza terrena zampilla l'acqua della speranza per la vita eterna. La spiegazione a tutto questo non può essere ricercata nel manicheismo, dove il bene si contrappone al male in un meccanismo alla pari. Perché se così fosse si assisterebbe ad una spiegazione di tipo naturale. Invece l'uomo non è stato creato per il male. Come noto, secondo quanto affermano le Sacre Scritture, lo stato in cui si trovano gli uomini è frutto del peccato originale.

Se il peccato adamitico rappresenta la causa della mutevolezza temporale, l'azione salvifica del Messia rappresenta invece la parte positiva ed eterna. Ma se è vero che nella cronologia biblica c'è prima il peccato e poi la redenzione, nella realtà storica questo processo si realizza ripetutamente. In tal modo la parte negativa della citata dicotomia agostiniana non perde la sua drammaticità, in quanto non si conosce la conclusione. E la tensione verso l'eterno, che è l'altra parte di questa dicotomia, non perde il suo vigore, perché la salvezza rappresenta il fine che l'uomo tenta costantemente di raggiungere.

Attraverso questa ambiguità storica di cui si è detto si è voluto salvaguardare il tempo agostiniano, in cui l'elemento contingente viene mitigato. Il tempo transitorio

viene salvato da quello eterno, che è immutabile, afferrabile, razionale e frutto dell'azione salvifica.

Tuttavia, non è possibile occultare l'incidenza e l'importanza del primo elemento, ossia quello contingente. Così come non è possibile ignorare il tentativo di evasione che Agostino, pur mantenendo saldo quanto detto, mette in atto nei confronti di un tempo finito. Ma non può che essere così. D'altra parte il Doctor Gratiae non era troppo distante dal pensiero di Platone, secondo cui il trascendente ha un'importanza fondamentale. L'Ipponate era uomo di fede. E quindi in fervida e incessante attesa della fine dei tempi.

Detto questo, è innegabile l'importanza che Agostino riservò al tempo, perché è in esso che l'uomo ricerca l'eterno. L'azione del Messia ha spalancato le porte verso l'escatologia e la realizzazione oggettiva della redenzione ha preparato la strada alla salvezza individuale. Gli uomini, con l'aiuto della Grazia, hanno come scopo quello di raggiungere una salvezza tutta personale. Ed ecco che il tempo acquista un significato essenziale. L'uomo cerca di meritarsi la vita eterna. E lo fa nella storia.

Il Regno di Dio prima della realizzazione eterna trova spazio qui su questa terra e in questo tempo finito. Il teologo Jean Guénolé Marie Daniélou, che è vicino su questo punto alle teorie agostiniane, era convinto che gli avvenimenti storici siano avvolti da un alone di mistero nel quale è possibile scorgere peccato e salvezza congiunti. L'avvenimento è la coesistenza armoniosa di sofferenza e speranza, di

morte e vita. Agostino aveva già intuito, diversi secoli prima di Daniélou, questa ambivalenza. Il merito del Doctor Gratiae è stato quello di aver individuato, delineato e spiegato il problema. E poi di aver preparato la strada verso la soluzione.

Agostino fu crogiuolo di ragione e fede. Ciò si evince chiaramente dalla sua impostazione filosofica del problema sulla natura del tempo e, parimenti, dalla sua impossibilità a risolvere la questione senza un aiuto dall'alto. Grazie alla sua profonda umiltà aveva compreso che l'intelletto ha bisogno di un sostegno. L'illuminazione divina chiarificò in Agostino il concetto di tempo.

Il tempo come dimensione dell'anima

Attraverso l'analisi del carattere e del significato di storia è stato possibile delineare il pensiero di Agostino specificatamente la concezione del tempo. Tuttavia, per indagare e approfondire ulteriormente il concetto, è utile un confronto diretto con una delle opere più note dell'Ipponate, le *Confessioni*. In quest'opera egli fornì una risposta chiara su cos'è il tempo.

Egli pose e tentò di risolvere il problema attraverso lo strumento della filosofia. Ma se la riflessione razionale sola è stata in grado di fornire un'impostazione valida

della questione, per la soluzione Agostino dovette ricorrere al sostegno dell'illuminazione divina.

Qua ratione tempus sit longum vel breve.

15. 18. Et tamen dicimus longum tempus et breve tempus neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus. Praeteritum tempus longum verbi gratia vocamus ante centum annos, futurum itidem longum post centum annos, breve autem praeteritum sic, ut puta dicamus ante decem dies, et breve futurum post decem dies. Sed quo pacto longum est aut breve, quod non est? Praeteritum enim iam non est et futurum nondum est. Non itaque dicamus: "Longum est", sed dicamus de praeterito: "Longum fuit", et de futuro: "Longum erit". Domine meus, *lux mea*, nonne et hic veritas tua deridebit hominem? Quod enim longum fuit praeteritum tempus, cum iam esset praeteritum, longum fuit, an cum adhuc praesens esset? Tunc enim poterat esse longum, quando erat, quod esset longum: praeteritum vero iam non erat; unde nec longum esse poterat, quod omnino non erat. Non ergo dicamus: "Longum fuit praeteritum tempus" (neque enim inveniemus, quid fuerit longum, quando, ex quo praeteritum est, non est), sed dicamus: "Longum fuit illud praesens tempus", quia cum praesens esset, longum erat. Nondum enim praeterierat, ut non esset, et ideo erat, quod longum esse posset; postea vero quam praeteriit, simul et longum esse destitit, quod esse destitit.

Tr.

La durata del passato e del futuro.

15. 18. Eppure parliamo di tempi lunghi e tempi brevi riferendosi soltanto al passato o al futuro. Un tempo passato si chiama lungo se è, ad esempio, di cento anni prima; e così uno futuro è lungo se è di cento anni dopo; breve poi è il passato quando è, supponi, di dieci giorni prima, e breve il futuro di dieci giorni dopo. Ma come può essere lungo o breve ciò che non è? Il passato non è più, il futuro non è ancora. Dunque non dovremmo dire di un tempo che è lungo, ma dovremmo dire del passato che fu lungo, del futuro che sarà lungo. Signore mio, *luce mia*, la tua verità non deriderà l'uomo anche qui? Perché, questo tempo passato, che fu

lungo, lo fu quando era già passato, o quando era ancora presente? Poteva essere lungo solo nel momento in cui era una cosa che potesse essere lunga. Una volta passato, non era più, e dunque non poteva nemmeno essere lungo, perché non era affatto. Quindi non dovremmo dire del tempo passato che fu lungo: poiché non troveremo nulla, che sia stato lungo, dal momento che non è, in quanto è passato. Diciamo invece che fu lungo quel tempo presente, perché mentre era presente, era lungo. Allora non era già passato, così da non essere; era una cosa, che poteva essere lunga. Appena passato, invece, cessò all'istante di essere lungo, poiché cessò di essere¹⁴.

[...]

In animo nostro tempora metimur.

27. 36. In te, anime meus, tempora metior. Noli mihi obstrepere, quod est: noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior. Affectionem, quam res praetereuntes in te faciunt et, cum illae praeterierint, manet, ipsam metior praesentem, non ea quae praeterierunt, ut fieret; ipsam metior, cum tempora metior. Ergo aut ipsa sunt tempora, aut non tempora metior. Quid cum metimur silentia et dicimus illud silentium tantum tenuisse temporis, quantum illa vox tenuit, nonne cogitationem tendimus ad mensuram vocis, quasi sonaret, ut aliquid de intervallis silentiorum in spatio temporis renunciare possimus? Nam et voce atque ore cessante peragimus cogitando carmina et versus et quemque sermonem motionumque dimensiones quaslibet et de spatiis temporum, quantum illud ad illud sit, renuntiamus non aliter, ac si ea sonando diceremus. Voluerit aliquis edere longiusculam vocem et constituerit praemeditando, quam longa futura sit, egit utique iste spatium temporis in silentio memoriaeque commendans coepit edere illam vocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur: immo sonuit et sonabit; nam quod eius iam peractum est, utique sonuit, quod autem restat, sonabit atque ita peragitur, dum praesens intentio futurum in praeteritum traicit deminutione futuri crescente praeterito, donec consumptione futuri sit totum praeteritum.

Tr.

¹⁴ A. HIPONENSIS, *Confessiones*, cit., XI, 15, 18.

Nello spirito la misura del tempo.

27. 36. È in te, spirito mio, che misuro il tempo. Non strepitare contro di me: è così; non strepitare contro di te per colpa delle tue impressioni, che ti turbano. È in te, lo ripeto, che misuro il tempo. L'impressione che le cose producono in te al loro passaggio e che perdura dopo il loro passaggio, è quanto io misuro, presente, e non già le cose che passano, per produrla; è quanto misuro, allorché misuro il tempo. E questo è dunque il tempo, o non è il tempo che misuro. Ma quando misuriamo i silenzi e diciamo che tale silenzio durerà tanto tempo, quanto durerà tale voce, non concentriamo il pensiero a misurare la voce, come se risuonasse affinché noi possiamo riferire qualcosa sugli intervalli di silenzio in termine di estensione temporale? Anche senza impiego della voce e delle labbra noi percorriamo col pensiero poemi e versi e discorsi, riferiamo tutte le dimensioni del loro sviluppo e le proporzioni tra i vari spazi di tempo, esattamente come se li recitassimo parlando. Chi, volendo emettere un suono piuttosto esteso, ne ha prima determinato l'estensione col pensiero, ha certamente riprodotto in silenzio questo spazio di tempo, e affidandolo alla memoria comincia a emettere il suono, che si produce finché sia condotto al termine prestabilito: o meglio, si produsse e si produrrà, poiché la parte già compiuta evidentemente si è prodotta, quella che rimane si produrrà. Così si compie. La tensione presente fa passare il futuro in passato, il passato cresce con la diminuzione del futuro, finché con la consumazione del futuro tutto non è che passato¹⁵.

[...]

Post distentionem vitae, o si in Deum confluamus!

29. 39. [...] ubi *audiam vocem laudis et contempler delectationem* tuam, nec venientem nec praetereuntem. Nunc vero *anni mei in gemitibus*, et tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui.

Tr.

¹⁵ *Ivi*, XI, 27, 36.

Dispersione nel tempo e confluenza nell'eterno!

29. 39. [...] Allora *udirò la voce della tua lode e contemplerò le tue delizie*, che non vengono né passano. Ora *i miei anni trascorrono fra gemiti*, e il mio conforto sei tu, Signore, padre mio eterno. Io mi sono schiantato sui tempi, di cui ignoro l'ordine, e i miei pensieri, queste intime viscere della mia anima, sono dilaniati da molteplicità tumultuose. Fino al giorno in cui, purificato e liquefatto dal fuoco del tuo amore, confluirò in te¹⁶.

Agostino, grazie all'illuminazione divina, trovò finalmente la soluzione: il tempo è una dimensione dell'anima. Per lui passato, presente e futuro non sono realtà oggettive. L'anima misura queste realtà rendendole possibili. Lo spirito umano è il vero responsabile del tempo. Questa è la soluzione cui approdò Agostino.

Conclusioni

Il pensiero di Agostino ha profondamente influenzato la dottrina della Chiesa, fino a diventarne parte integrante. La concezione di storia ricoprì senza dubbio un posto significativo nel pensiero dell'Ipponate. Egli non dava troppa importanza agli eventi in quanto tali. Era più interessato a cercare le cause e capire in che modo certi avvenimenti rientrano nel piano divino. Tuttavia Agostino non diede mai una spiegazione logica ai fatti storici, in quanto soggetti al libero arbitrio e quindi

¹⁶ *Ivi*, XI, 29, 39.

imprevedibili. Piuttosto stabili, grazie alla rivelazione e non certo alla filosofia, alcune leggi cardine che regolano il decorso storico generale. Ma poi lasciò all'individuo piena libertà nelle scelte. Totalmente vano è il tentativo di applicare queste leggi, che si possono definire universali, ai casi concreti e particolari.

Ciò che interessava davvero ad Agostino era individuare le tracce del Salvatore nella storia dell'uomo singolo e dell'umanità intera. Gli eventi storici non sono altro che manifestazioni del peccato, della speranza, della salvezza. Tutto è parte di un piano divino. E, sebbene il peccato pesi in modo significativo, la tensione verso il bene non cesserà mai il suo vigore a causa di una predisposizione naturale all'amore insito nell'individuo e, parimenti, nel genere umano.

Il peccato fa sprofondare il tempo nella parte più infima e recondita dell'abisso. Ma il riscatto dell'uomo ha luogo proprio nella storia. Gli uomini salvano il tempo proprio in quanto maligno e bisognoso di salvezza e redenzione. E se è vero che la sofferenza trova spazio nella vita terrena, anche l'amore, la speranza e la santità sono nella storia. Ed ecco che il tempo agostiniano si carica di ottimismo e positività.

Vita optanda est potius bona quam longa.

[...] In hac autem vita iubet nos Apostolus redimere tempus, quoniam dies mali sunt. Et quid est redimere tempus, nisi cum opus est etiam detrimento temporalium commodorum ad aeterna quaerenda et capessenda spatia temporis comparare? Unde et Dominus praecipit dicens: *Si quis voluerit iudicio tecum contendere, et tunicam tuam tollere, dimitte illi et pallium. Ut*

scilicet amissa re aliqua temporalis, impendas ad quietem quod eras tempus impensurus ad litem.

Tr.

È da desiderare più una vita buona che una vita lunga.

[...] Riguardo alla vita presente l'Apostolo ci comanda di riscattare il tempo perché i giorni son cattivi. E riscattare il tempo che cosa significa se non servirsi del fluire del tempo per ricercare e conquistare le cose eterne, eventualmente anche con detrimento delle comodità temporali? Per questo anche il Signore comanda: *Se uno ti vuol citare in giudizio per prenderti la tunica, tu lascialgli anche il mantello*, cioè comanda che, anche a costo di rimetterci nei valori temporali, tu utilizzi per la pace il tempo che avresti utilizzato per la lite¹⁷.

La dottrina sulla storia elaborata dal Doctor Gratiae è fatta di leggi universali frutto di un piano divino. E questo rappresenta un elemento significativo nella riflessione agostiniana. Ma poi l'Ipponate non ha saputo, o forse non ha voluto, applicare tali leggi alle contingenze storiche.

Infine, come si è già potuto osservare da una lettura di alcune parti di opere agostiniane, il Doctor Gratiae pose il problema: *Ma come può essere lungo o breve ciò che non è? Il passato non è più, il futuro non è ancora?*¹⁸ E lo risolse grazie al sostegno dell'illuminazione divina: *È in te, spirito mio, che misuro il tempo*¹⁹.

¹⁷ *Id.*, *Sermo XVI*, 2.

¹⁸ *Id.*, *Confessiones*, XI, 15, 18.

¹⁹ *Ivi*, XI, 27, 36.

Rima Sleiman¹

LA TERMINOLOGIE CRITIQUE ARABE EN QUESTION

ABSTRACT. The question of terminology occupies an important place in the reflection led by Arab critics on their literature and research methodology. In this it reveals the flaws and limits of the reception of Western concepts and their assimilation into Arabic language and culture. For much more than a terminological approach, this hesitation reflects a theoretical instability in the reception of concepts, coupled with a complex relationship with the West. The terminological obsession is symptomatic of this attempt to define the identity constantly confronted with the mirror of otherness.

Keywords : Arab critics, occident, terminology, structuralism, reception

ABSTRACT. La question de la terminologie occupe une place importante dans la réflexion menée par les critiques arabes sur leur littérature et leur méthodologie de recherche. Elle est en cela révélatrice des failles et limites de la réception des concepts occidentaux et de leur assimilation en langue et culture arabes. Car bien plus qu'une approche terminologique, cette hésitation reflète une instabilité théorique dans

¹ Maître de conférences à l'INALCO, membre du CERMOM

la réception des concepts, doublée d'un rapport complexe à l'Occident. L'obsession terminologique est symptomatique de cette tentative de définition de l'identité confrontée sans cesse au miroir de l'altérité.

Mots-clés : Critiques arabes, Occident, terminologie, structuralisme, réception

De nombreux critiques se sont penchés sur la question de l'influence occidentale sur l'esprit critique arabe, mais lorsque l'approche ne succombe pas au postulat réducteur d'une influence occidentale subie par la littérature arabe moderne, elle semble tomber dans l'écueil inverse en écartant avec plus ou moins de véhémence la pertinence d'un tel constat, au risque de devenir réactionnaire visant à renouer avec l'origine arabe par une sorte de revendication identitaire, religieuse ou nationaliste ; ou encore tomber dans le piège de l'intégration inconsciente des théories occidentales récusées. Loin de l'excès et des présupposés idéologiques, l'ouvrage de Sa'd al Bâzi'î paru en 2004 représente un exemple intéressant de l'expression d'une conscience arabe moderne dans l'exercice de sa propre auto-critique. L'auteur effectue une lecture critique de la théorie et de l'histoire littéraires arabes lues à travers le prisme du rapport à l'Occident. Dans *La réception de l'autre*, Sa'd al Bâzi'î revisite chronologiquement l'histoire de la littérature arabe moderne en proposant une réflexion sur le rapport entre esprit critique arabe et Occident. Il pose sa

problématique à partir de la double signification en arabe du mot *istiqbāl* signifiant à la fois « réception de l'autre » et « prise de l'autre comme qibla », c'est-à-dire comme guide et direction. Il pointe en cela la grande subordination de la critique arabe aux méthodes et théories occidentales, souvent mal comprises et maladroitement appliquées aux productions littéraires arabes². C'est dans le prolongement de cette réflexion, que nous interrogerons ici la question de la terminologie critique arabe, à savoir dans son rapport obsessionnel à la référence occidentale dont elle est d'abord la traduction, l'assimilation et parfois même une pâle copie sans fondement théorique solide. Il s'agit de révéler certains aspects du regard ambivalent que porte la critique moderne arabe sur elle-même, celle de son discours propre ou emprunté et enfin celle de ses limites assumées ou censurées.

I-Traduction et assimilation d'un concept : le cas du « structuralisme »

Dans la deuxième moitié des années soixante, commence timidement la présentation du structuralisme au sein du monde arabe. C'est en 1966 précisément que paraissent les premiers articles rédigés à ce sujet par Maḥmūd Amīn al-ʿālim et intitulés « al-haykaliyya », sachant que le structuralisme sera connu et consacré plus tard dans le monde arabe sous le nom « al-bunyawīyya ». Mais il faut attendre les années

² Sa'd al Bāzi'ī, *Istiqbāl al-āḥar (La réception de l'autre)*, al-marakz al-ṭaqāfī al-ʿarabī, Le Maroc, 2004, p. 5.

soixante-dix avant de voir l'immense engouement des critiques arabes pour le structuralisme décliné sous deux modalités majeures : un structuralisme formaliste et une autre génétique dont la pratique sera majoritaire. Les grandes figures de ce courant sont : Ḥālida Sa'īd, Kamāl Abū Dīb, Badr al-Dīn 'Ardūkī, Mohamed Berrada, Mohamad Bennis, Sa'īd 'Allūš, Yumna al-'īd, Nağīb al-'ūfī, Ġābir 'Usfūr, Firyāl Ġuzūl, Sīza al-Qāssim, 'Abdallah al-Ġaḍāmī... Parmi les textes fondateurs d'une réception du structuralisme arabe figurent par exemple l'article de Fu'ād Zakariyya (1981) « al-ğudūr al-falsafiyya li al-binā'iyya » (Les origines philosophiques du structuralisme) où l'auteur présente la pensée structuraliste et ses fondements théoriques et philosophiques en s'appuyant sur de multiples références à des auteurs occidentaux comme Kant, Foucault ou Lévi-Strauss³ ; ou encore « mawqif min al-bunyawīyya » (Prise de position à l'égard du structuralisme) de Šukrī 'Ayyād publié la même année et où l'auteur cite des textes de Roland Barthes, de Lucien Goldman et même de Jacques Derrida avec une certaine confusion mais un véritable effort pour comprendre l'unité de cette critique occidentale, si unité il y a. La tendance est aussi au jeu des appellations multiples (nouveaux structuralistes « al-bunyawīyūn al-ğudud » ou structuralistes modernes « al-bunyawīyūn al-muḥdaṭūn ») comme pour éclairer des différences et enlever une ambiguïté causée cependant par la disparité du structuralisme occidental lui-même. Ces premières présentations arabes

³ Fu'ād Zakariyya, « al-ğudūr al-falsafiyya li al-binā'iyya » (« Les origines philosophiques du structuralisme »), mağallat Fuṣūl, Le Caire janvier 1981, volume 1.

sont emblématiques du processus d'acculturation critique, en ce qu'elles cristallisent à la fois la fascination et la maladresse d'une réception. Cependant, il semble que la réception du structuralisme, par sa forte présence et la dimension qu'ont occupée ses dérivés et avatars dans la scène critique arabe ait à jamais altéré la critique arabe désormais embourbée dans un rôle de réception absolue et plus que jamais inconsciente de son enlisement. Cette réalité ne concerne pas uniquement l'époque fondatrice car les effets de cette assimilation auront un prolongement assez tardif. Dans son ouvrage intitulé *Taḥlīl al-ḥiṭāb al-adabī 'ala ḍaw' al-manāhiḡ al-naqdiyya al-ḥadīṭa : dirāsa fī naqd al-naqd*, (*L'analyse du discours littéraire à la lumière des méthodologies critiques modernes : étude sur la critique de la critique*) paru en 2003, Muḥammad 'Azzām présente son projet dès l'introduction :

Les méthodologies de la critique moderne sont de nos jours assez nombreuses et par conséquent les méthodes d'analyse du discours littéraire se sont aussi multipliées en ayant à chaque fois des points de départ, des concepts et des terminologies différentes. Si le structuralisme a connu à son apparition dans la deuxième moitié du XX^e siècle un retentissement fracassant, l'importance de ce courant a commencé à reculer depuis les émeutes des étudiants français en 1968 ; cela a poussé les structuralistes à revoir leur position et leur méthode qui a donné naissance à tant d'autres comme la stylistique, la sémiotique, la

déconstruction et la linguistique qui est le pilier de toutes ces méthodes critiques⁴.

Il est intéressant de s'arrêter sur ces premiers mots que l'auteur choisit en guise d'introduction à son ouvrage. La modernité de la critique littéraire est ici reliée d'emblée au contexte occidental et notamment européen avec l'évocation des événements de mai 68. Le titre ne laissait pas pourtant présager d'une étude de la réception des méthodes ou courants critiques. Au contraire, le projet tel qu'il peut être lu dès l'intitulé de l'ouvrage est celui de « l'analyse du discours littéraire à la lumière des méthodologies critiques modernes », d'une « étude sur la critique de la critique ». Or, en l'espace de quelques lignes seulement, le glissement se fait vers une contextualisation européenne, une énumération des différents courants de la critique occidentale. Cette remarque ne vise point à stigmatiser ce discours, car après tout il serait ridicule de nier l'influence occidentale sur la critique arabe autrement que par un jeu rhétorique ou un positionnement idéologique. Toutefois, ce qui est sans doute de nature problématique dans cet extrait, c'est le parti pris d'une modernité nécessairement occidentale et ne pouvant être éclairée que par le renvoi à l'altérité ;

1 Muḥammad 'Azzām, *Tahlīl al-ḥiṭāb al-adabī 'ala ḍaw' al-manāhiḡ al-naqdiyya al-ḥadīṭa: dirāsa fī naqd al-naqd*, (L'analyse du discours littéraire à la lumière des méthodologies critiques modernes: étude sur la critique de la critique) 'manšūrāt ittiḥād al-kuttāb al-'arab, Damas 2003, p. 7-8.

c'est le caractère non problématique de ce postulat agissant comme une évidence normative qui pose précisément problème.

En effet, l'auteur de cet ouvrage poursuit son introduction en affirmant : « Le problème dans lequel le structuralisme nous a plongés, c'est qu'il s'est rué sur nous d'un seul coup en même temps que les autres courants critiques modernes qui se sont démarqués de lui par la suite. Cette pluralité a semé le trouble méthodologique au sein de notre réception (talaqqīnā) de ces courants qui ont été à leur arrivée hostilement accueillis parce qu'ils ont ébranlé les certitudes critiques rassurantes auxquelles nous nous fions ; ce qui a eu pour conséquence que beaucoup d'entre nous ont mal assimilé ses concepts et sa terminologie »⁵. Remarquons au passage que le mot employé en arabe est le même qui désigne l'opération de « digestion » et qui a été employé par Sa'd al-Bāz'ī dans sa description du malentendu de la réception arabe des critiques occidentales.

Or, 'Azzām aussi bien qu'al- Bāz'ī utilisent cette image pour récuser la mauvaise compréhension des concepts occidentaux ; en d'autres termes, leurs jugements portent sur la qualité de l'assimilation et en aucune manière ils ne questionnent sa légitimité. L'image renvoie cependant explicitement à un imaginaire de consommation, une forme de « digestion » intellectuelle. La question qui suscite ici l'intérêt porte sur l'évaluation du degré de compréhension, comme si le rôle de la

critique arabe se bornait à parfaire l'application des théories reçues. Le deuxième élément est la désignation par 'Azzām des causes de différents paradoxes au sein de la critique arabe. Il accuse les modalités de réception de ces théories d'être à l'origine de la confusion qui règne dans l'esprit critique arabe, et formule la suite de son introduction en ces termes :

Peut-être cela est-il dû à la mauvaise assimilation (istī'āb) de ses principes et de sa terminologie, à l'amalgame effectué entre ce courant et d'autres et à l'aspect partiel de cette méthodologie qui est tous les jours fondée sur des tendances empruntées ; par conséquent, de nombreux critiques chez nous ont pratiqué des méthodes issues de plusieurs courants. (...) Nous avons voulu dans ce livre examiner notre réception du courant structuraliste dans ses versants : formaliste et génétique, sur les trois niveaux de la théorie occidentale d'abord, la théorie arabe ensuite et enfin l'application pratique de ces théories⁶.

Le projet critique de 'Azzām a le mérite d'être exprimé sans détour rhétorique. Il faut dire aussi que cet ouvrage est très fouillé et que l'auteur passe en revue avec une grande précision des pans entiers de la critique arabe moderne. Mais ce qui pose problème ici c'est précisément le parti pris de cette analyse fondée sur une comparaison entre l'application faite par les critiques arabes et les concepts originaux auxquels ils se réfèrent dans une sorte d'évaluation normative des éléments

d'adhésion et de détachement. Il suffit à titre d'exemple de prendre le traitement accordé par 'Azzām à un seul critique pour saisir au-delà de sa rhétorique un positionnement intellectuel issu des postulats largement répandus dans le monde arabe. C'est ainsi qu'il commente le travail critique de Ḥālida Sa'īd en notant : « Elle a dessiné dans son livre « ḥarakiyyat al-ibdā' : dirāsā fī al-adab al-'arabī al-ḥadīth » (*La dynamique de la création : des études en littérature arabe moderne*) (1979) les grands traits de la création littéraire moderne comme ils apparaissent dans les trois genres : la poésie, le roman et la nouvelle. (...) La chercheuse a essayé de concilier deux méthodes critiques qui sont : le structuralisme formaliste et la sémiotique ! Ou alors, elle a simplement transgressé (ḥaraġat 'ala) la méthode structuraliste formaliste qui ne préconise pas l'intérêt pour le contenu. Si on considère cela comme une « transgression » (ḥurūġ) du courant structuraliste formaliste, peut-on alors y voir une « interprétation » (iġtihād) de cette méthodologie ? Ou bien une mauvaise compréhension de celle-ci ? En réalité, c'est là le problème principal de notre réception de cette critique, réception qui présente beaucoup de lacunes »⁷. L'interprétation part ici du principe que la déviation critique par rapport aux théories occidentales est nécessairement « une lacune ». Le verbe « ḥaraġat 'ala » (sortir, transgresser) mentionné à deux reprises dans cet extrait est utilisé en arabe pour désigner une personne hors-la-loi ou des dissidents politiques ou religieux. La

⁷ 'Azzām, cit., p. 103.

rhétorique de ce passage est en réalité étonnamment religieuse : à cette notion de transgression s'ajoute celle de l'interprétation (iğtihād), terme emprunté au registre religieux puisqu'il désigne avant tout l'interprétation et l'exégèse des textes sacrés. L'expression de la sacralité du corpus critique et littéraire occidental se poursuit dans l'introduction de cet ouvrage par l'emploi du verbe croire (āmana) qui renvoie en arabe à la foi religieuse, et enfin par l'évocation du statut de fidèle : « Toutefois, écrit 'Azzām, un grand nombre de nos critiques ont cru (āmana) plus tard au structuralisme et à d'autres courants critiques modernes reçus qu'ils ont adoptés dans leurs travaux critiques pour l'analyse des textes de poésie ou de prose. Mais rares sont ceux qui ont su leur être parfaitement fidèles (qalīl minhum man aḥlaṣa lahā tamāman) ». Il est évident que l'auteur de ces lignes n'est pas conscient de la présence de ce champ sémantique de la sacralisation qui se forme ici de façon si limpide et qui ne peut pas être le simple fruit du hasard. Derrière cette rhétorique religieuse, se profile dans l'inconscient collectif du monde arabe la représentation d'un pôle occidental désormais sacralisé, érigé en absolu.

Avec le structuralisme, l'assimilation de la critique arabe à la critique occidentale est désormais accomplie et le passage de l'une à l'autre se fait avec une grande aisance. Mohamed Berrada définit par exemple son projet critique dans l'introduction de son ouvrage sur Mandūr en affirmant : « En ce qui nous concerne, nous avons préféré nous inspirer des courants du structuralisme génétique tel qu'il a été théorisé par

George Lukacs, Lucien Goldman et Pierre Bourdieu »⁸. L'appropriation des théories et terminologies occidentales se fait sans réelle conscience des limites de cette assimilation, autrement que par une forme d'évaluation normative de la bonne ou mauvaise application. Il reste cependant un espace où l'interrogation critique arabe est particulièrement active sans pour autant pouvoir toujours échapper à ses propres contradictions, à savoir le domaine de la terminologie.

II-Hésitation terminologique ou incertitude conceptuelle ?

L'intérêt de la critique arabe pour l'étude terminologique est sans doute un bon indicateur du degré d'hésitation qui la caractérise. L'affirmation de la nécessité d'une terminologie objective, scientifique et rigoureuse est l'un des lieux communs du discours critique et de sa rhétorique. C'est vers cette question que converge une grande partie des efforts de problématisation critique notamment autour de la notion d'une « crise de la terminologie ». Le principal facteur désigné de cette crise est la prolifération des appellations et l'imprécision théorique qui s'en suit. Dans son ouvrage *Madḥal ilā 'ilm al-muṣṭalah: al-muṣṭalah wa naqd al-naqd al-'arabī al-ḥadīth* (Introduction à la terminologie : l'étude des termes et la critique de la critique arabe moderne), Aḥmad Abū Ḥasan affirme que « la terminologie est ce qui permet

⁸ Mohamed Berrada, *Muhammad Mandūr et la théorie critique arabe*, dār al-fikr, le Caire, tome 2, 1986, p. 185.

de rassembler les éléments réunis d'un concept, de les ordonner dans un phonème capable d'unifier et de densifier ce qui autrement serait dispersé »⁹. Il est une surestimation permanente des vertus accordées à la dimension terminologique. Évidemment, un système d'appellations précis reflète un système de pensée limpide et sans confusions mais la réciproque n'est pas nécessairement vraie. Bien au contraire, cristalliser autour de la terminologie un ensemble illimité de réflexions et composer un nombre considérable d'articles, c'est se focaliser sur les symptômes sans déterminer l'origine du problème. La précision terminologique ne peut à elle seule être le gage d'une cohérence comme semble l'affirmer Abū Ḥasan. Si la clarté théorique garantit naturellement une bonne dénomination des concepts, l'obsession de la précision terminologique opère vraisemblablement comme un moyen de conjurer une déperdition conceptuelle par des étiquettes et des classifications. L'immense intérêt des Arabes pour cette question est l'expression d'un désarroi inconscient face à la profusion théorique ; les termes de la crise sont dès lors déplacés du champ théorique à celui du questionnement terminologique : « La situation actuelle de la terminologie critique est extrêmement déplorable, puisque les différents mots du lexique sont devenus pour certains des terminologies ; quiconque qui forme, choisit ou utilise un mot, l'appelle "ma terminologie" même s'il devait en cela

⁹ Aḥmad Abū Ḥasan, *Madḥal ilā 'ilm al-muṣṭalaḥ: al-muṣṭalaḥ wa naqd al-naqd al-'arabī al-ḥadīth* (Introduction à la terminologie : l'étude des termes et la critique de la critique arabe moderne), maḡallat al-fikr al-'arabī al-mu'āṣir, numéro 60-61, Le Caire 1989, p. 84.

contredire tout le monde »¹⁰, note par exemple Qāsim Muḥammad al-Mūminī dans l'un de ses articles en 1995. Le flou terminologique est certes un problème au sein du monde arabe mais il est révélateur d'autres limites : ceux de la traduction des termes occidentaux d'un côté et de la compréhension des concepts auxquels ces termes renvoient de l'autre. C'est souvent le diagnostic de cette confusion qui est erroné. C'est le cas par exemple de la description faite par Qāsim Muḥammad al-Mūminī dans son article «al-muṣṭalaḥ al-naqdī fī al-naqd al-muqāran ḥāṣatan» (« La terminologie critique dans la littérature comparée spécifiquement ») où il accuse la terminologie critique de faillir à sa mission définitoire de plusieurs concepts :

Le terme de « critique comparatiste » fait l'objet d'un différend parmi les comparatistes arabes ; car si certains comptent au nombre des études critiques comparatistes des études parallèles portant sur des auteurs appartenant à une même littérature comme par exemple le parallélisme entre Abū Tammām et al-Buḥturī (...) d'autres réfutent l'idée que ces parallélismes, liés ou non entre eux historiquement, puissent relever de la littérature comparée. (...) De même, le sens de la dénomination « poésie arabe moderne » varie par exemple selon Ahmad Ṣawqī et Mahmūd Darwīch ; celui de la « Renaissance », chacun le

¹⁰ Qāsim Muḥammad al-Mūminī, «al-muṣṭalaḥ al-naqdī fī al-naqd al-muqāran ḥāṣatan» (« La terminologie critique dans la littérature comparée spécifiquement »), actes du colloque international, centre des études linguistiques et littéraires, faculté des lettres, le Caire 20-22 décembre 1995, p. 121.

définit à sa manière et en somme nous pouvons dire que la terminologie de la critique comparatiste a un sens vague et de faibles capacités d'évocation.¹¹

Or, lorsqu'il accuse la terminologie d'être vague et floue, l'auteur semble se tromper d'objet de doute. Les exemples qu'il avance sont ceux de concepts ne pouvant être emprisonnés dans une identité terminologique établie. Qu'il s'agisse de littérature comparée ou de modernité poétique, la définition péremptoire semble impossible dans ces deux cas où le champ d'étude est en proie à de constantes contradictions, véritables moteurs de l'évolution d'une discipline ou d'un concept.

Ainsi le déplacement d'une requête de compréhension théorique vers celle de la précision terminologique est-il symptomatique du refoulement par la critique arabe moderne des véritables problématiques culturelles transformées en failles à caractère technique. Ce refoulement est surtout à l'œuvre lorsqu'il s'agit de traductions de notions occidentales. Dans ses présentations de la théorie et de l'esthétique de la réception telle qu'elle a été théorisée par l'Occident, le critique 'Abdū 'Abbūd s'arrête longuement sur cette question de la dénomination. Dès le titre *Al-talaqqī am al-istiqbāl am al-taqabbul?* et qu'on pourrait traduire par *Réception, accueil ou acceptation ?* (1994), la problématique d'une terminologie imprécise, coupable d'une mauvaise assimilation de la théorie de la réception, se révèle être la thèse centrale de

¹¹ Ibid., p. 123.

l'ouvrage¹². Toutefois, bien plus que le titre, le long sous-titre pointe à lui seul le paradoxe d'une telle fixation du registre de la terminologie : « Introductions méthodologiques à l'étude de l'assimilation de la théorie de la réception et de la notion de terminologie dans le monde arabe ». Tout est d'emblée lié à cette crise de la terminologie qui interdit la réussite de « l'assimilation » (istī'āb). Ce qui est paradoxal c'est la position de premier plan qu'occupe cette question au sein des interrogations des critiques arabes, alors qu'elle devrait être secondaire, reléguée à la phase du bilan dressant effets et résultats.

Cependant, à y regarder de près, ce paradoxe de l'obsession terminologique est l'espace où se révèlent d'autres symptômes liés au processus d'assimilation. Tout d'abord, la fascination exercée par l'Occident est ici à l'œuvre et semble même décider du choix de certaines traductions terminologiques. La traduction de la « déconstruction » théorisée par Derrida a fait par exemple l'objet de plusieurs hésitations chez les critiques arabes proposant tour à tour *al-taqwīd*, *al-tafkīk*, *al-tahdīm*, *al-tahlīl*, *al-tahrīb al-naṣī al-muta'ammad*, *al-tadmīr*, *al-tašrīh*¹³. Mais les présupposés qui préludent au choix de l'une ou de l'autre des traductions, ne sont pas

¹² 'Abdū 'Abbūd, *Al-talaqqī am al-istiqbāl am al-taqabbul? muqadimāt manhağīyya l'idirāsāt istī'āb nazarīyat al-talaqqī wa manzūr al-muṣṭalaḥīyya fī al-waṭan al-'arabī* (Réception, accueil ou acceptation ? Introductions méthodologiques à l'étude de l'assimilation de la théorie de la réception et de la notion de terminologie dans le monde arabe), Cinquième congrès de la critique, Yarmūk 1994, p. 20.

¹³ Cf. Le chapitre « La réception de la déconstruction », dans *La réception de l'autre*, op.cit., p. 223.

toujours exempts de positionnement idéologique. ‘Abdallah al-Ġadāmī par exemple s’explique sur son choix du mot *tašrīḥ* pour traduire la déconstruction. Il explique :

J’ai beaucoup hésité avant de traduire ce terme et à ma connaissance aucun autre critique arabe n’a essayé de le traduire auparavant. J’ai pensé à des termes comme « al-naqḍ » (réfutation) ou « al-fak » (morcellement) mais j’ai trouvé qu’ils présentaient des connotations négatives qui porteraient atteinte à l’idée. Ensuite, j’ai pensé employer le mot « taḥlīliyya » (décomposition) de la racine « ḥall » qui veut dire réfuter mais j’ai eu peur qu’on ne la confonde avec la racine « ḥallala » qui signifie analyser. J’ai enfin décidé de choisir « al-tašrīḥiyya aw tašrīḥ al-naṣ » (dissection) qui veut dire une décomposition du texte suivie d’une reconstruction .¹⁴

Il est dans ce parti pris de traduction une expression d’un choix idéologique, celui de ne pas « porter atteinte » à l’idée occidentale, de ne pas la défigurer. Or, la déformation vient précisément de cette volonté de préserver loin des « connotations négatives », une image à tout prix positive des concepts occidentaux. Le risque est dans ce cas d’affadir des idées qui se veulent essentiellement subversives, de lisser des mouvements dont la nature est a priori rebelle. La notion de dissection ici retenue par l’auteur est très proche de celle de la traditionnelle analyse de texte ; elle ôte le fondement philosophique même de la déconstruction dont le but est de révéler les

¹⁴ ‘Abdallah al-Ġadāmī , *Al-ḥaṭī’a wa al-takfīr (Le Pêché et la rédemption)*, al-nādī al-adabī al- al-ṭaqāfī, Djedda 1985, p. 207.

éléments de décalages et les confusions de sens à partir d'une élucidation des postulats sous-entendus et d'un dévoilement des omissions par le texte lui-même. La fascination absolue exercée par l'Occident et la vénération de ses inventions conceptuelles s'avèrent parfois être la cause même du paradoxe de la réception qui prend, comme par excès de zèle, la forme d'une autocensure donnant lieu à de véritables confusions et contresens théoriques.

Un autre symptôme est celui de la tension entre l'appel de la modernité et le désir de l'enracinement. À propos de la traduction des deux termes sémiotique et sémiologie, Qāsim Muḥammad al-Mūminī rappelle par exemple toutes les occurrences possibles : *al-simyūlūgiya*, *al-sīmyūṭiqā*, *al-sīmyūtīk*, *ilm al-iṣārāt*, *al-iṣārātiyya*, *ilm al-ʿalāmāt*, *ilm al-adilla*, *al-sīmyāʾiyya*, *al-sīmyāʾiyāt*¹⁵. Il cite également deux critiques préférant chacun une traduction différente de ce concept et argumentant respectivement en faveur de leurs choix. L'auteur en conclut l'impossibilité d'établir en langue arabe une terminologie claire et exacte. Toutefois, les arguments cités par ces deux critiques sont d'un grand intérêt : le premier, Fāḍil Tāmīr, dit préférer le terme « *al-sīmyāʾiyya* » « proche phonétiquement du terme européen et auquel pourraient s'appliquer en arabe les règles de l'annexion, du pluriel, de l'adjectif de relation et de la dérivation »¹⁶. Le second, ʿAbd al-Wāḥid Luʾluʾa dans un ouvrage dont le titre *Crise de la terminologie critique* n'étonne

¹⁵Qāsim Muḥammad al-Mūminī, cit., p. 125.

¹⁶ Cité par Qāsim al-Mūmnī, cit., p. 125.

guère, préfère le terme « al-sīmyā'iyya » puisque le mot « al-sīmā' » est arabe et signifie marque, signe. Pour prouver cette arabité, il cite l'autorité absolue qu'est le texte coranique et précisément le verset : « sīmāhum fī wuḡūhihim min aṭar al-suḡūd » « On les reconnaît car on voit sur leurs fronts les traces de leurs prosternations »¹⁷. Dans les deux cas, l'assimilation s'accompagne d'un retour à la culture et à la langue arabe dans un mouvement d'enracinement et de recherche d'une origine non seulement linguistique et grammaticale mais aussi religieuse. C'est là un des paradoxes majeurs, à savoir la perméabilité entre les registres de la sacralité et ceux de la science se voulant objective et précise. L'une des curiosités de ce système de pensée, c'est la possibilité pour un auteur arabe d'argumenter son choix d'une traduction de la sémiologie par une citation d'un verset coranique précédé de la mention « Dieu Tout Puissant ». Il n'est aucune contradiction dans l'esprit de ce critique arabe et de tant d'autres entre le sacré et le profane. On pourrait même dire, que ce refoulement de la différence culturelle fondamentale qui existe dans le rapport des Arabes au sacré, semble avoir produit un déplacement, au sens psychanalytique du terme, vers une sorte de sacralisation de l'édifice intellectuel et culturel occidental. Faute de résoudre le problème de la contradiction entre la réception d'une modernité occidentale célébrant la chute de tous les absolus et une culture propre profondément religieuse, le problème est biaisé par le postulat d'un universalisme aliénant, et la

¹⁷ *Le Coran*, traduction de Denise Masson, Collection de la pléiade, Sourate de la Victoire (al-fath), v. 29.

sacralisation déplacée en direction d'une transcendance désormais occidentale. En osant pousser le diagnostic psychanalytique jusqu'au bout, nous pouvons enfin suggérer de voir dans le traitement démesuré réservé à la terminologie au sein de la critique arabe en quelque sorte l'équivalent de la métonymie en termes lacaniens, c'est-à-dire de cet accessoire qui définit le tout, de ce détail sans importance effective mais vers lequel se déplacent en réalité la valeur des représentations et les questionnements qui les entourent.

Ainsi, n'est-il pas abusif d'affirmer l'existence d'une véritable crise de la réception critique et culturelle dans le monde arabe moderne et dont la question terminologique est l'un des symptômes. Cette crise ne se manifeste pas toujours par une subordination servile ; mais même lorsqu'elle affiche une posture de refus ou de contestation, l'interprétation critique, malgré une conscience parcimonieuse de quelques ambiguïtés ou paradoxes, demeure prisonnière d'une représentation essentiellement occidentale, d'une méthodologie rarement inventée et souvent endossée tel un habillage de modernité. Le devoir postulé par Rimbaud d'être « absolument moderne » prend dans le champ arabe toutes ses résonances en particulier parce qu'il se conjugue avec la conscience d'un retard, celle d'une culture et d'une civilisation arabes perçues comme étant en marge de la modernité mondiale. C'est probablement cet enjeu culturel qui s'est traduit par un positionnement

idéologique consistant à réduire le sens du mot moderne dans ses seules représentations occidentales. La conséquence a été l'emprunt de ces représentations ainsi que des définitions théoriques sur lesquelles elles sont fondées. C'est ce constat que dresse Šukrī 'Ayyād lorsqu'il affirme : « Faut-il rajouter que l'affirmation de "l'arabité" de la modernité est une affirmation factice ? Car cette modernité arabe ne fait que transposer les concepts de la modernité de l'Occident, ou plutôt les concepts d'une modernité bien précise, celle de l'étranger »¹⁸. Ce constat est à situer dans l'œuvre critique de 'Ayyād dans le cadre de sa réflexion sur la nécessité de l'enracinement arabe de toute théorie. Mais par-delà, il dit un certain malaise, la difficulté de penser une modernité sans cesse évaluée et réévaluée et souvent indexée sur un référentiel qui lui est intrinsèquement étranger. L'obsession terminologique apparaît dans ce contexte comme la manifestation du refoulement de toutes ces interrogations fondamentales et leur remplacement par des querelles formelles souvent stériles en ce qu'elles escamotent des remises en question théoriques nécessaires.

¹⁸Šukrī 'Ayyād, *Tağārib fī al-adab wa al-naqd* (Essais sur la littérature et la critique)), dār al-kitāb al-'arabī, le Caire 1971, p. 18.

Bibliographie

‘Abbūd ‘Abdū (1994), *Al-talaqqī am al-istiqbāl am al-taqabbul? muqadimāt manhaġiyya ldirāsāt istī‘āb nazariyat al-talaqqī wa manzūr al-muṣṭalahiyya fī al-waṭan al-‘arabī* (Réception, accueil ou acceptation? Introductions méthodologiques à l’étude de l’assimilation de la théorie de la réception et de la notion de terminologie dans le monde arabe), Yarmūk, Cinquième congrès de la critique.

‘Ayyād Šukrī (1971), *Taġārib fī al-adab wa al-naqd* (Essais sur la littérature et la critique)), le Caire, dār al-kitāb al-‘arabī.

‘Azzām Muḥammad (2003), *Tahlīl al-ḥiṭāb al-adabī ‘ala ḍaw’ al-manāhiġ al-naqdiyya al-ḥadīṭa: dirāsa fī naqd al-naqd*, (L’analyse du discours littéraire à la lumière des méthodologies critiques modernes: étude sur la critique de la critique), Damas, manšūrāt ittiḥād al-kuttāb al-‘arab.

Abū Ḥasan Aḥmad (1989), *Madḥal ilā ‘ilm al-muṣṭalah: al-muṣṭalah wa naqd al-naqd al-‘arabī al-ḥadīṭ* (Introduction à la terminologie : l’étude des termes et la critique de la critique arabe moderne), numéro 60-61, Le Caire, maġallat al-fikr al-‘arabī al-mu‘āšir.

Al-Bāzi'ī Sa'd (2004), *Istiqbāl al-āḥar* (*La réception de l'autre*), Le Maroc, al-marakz al-ṭaqāfī al-ʿarabī.

Al-Ġaḍāmī ʿAbdallah (1985), *Al-ḥaṭī'a wa al-takfīr* (*Le Pêché et la rédemption*), Djedda, al-nādī al-adabī al- al-ṭaqāfī.

Al-Mūminī Qāsim Muḥammad (1995), «al-muṣṭalaḥ al-naqdī fī al-naqd al-muqāran ḥāṣatan » (« La terminologie critique dans la littérature comparée spécifiquement »), le Caire, actes du colloque international, centre des études linguistiques et littéraires, faculté des lettres.

Berrada Mohamed (1986), *Muhammad Mandūr et la théorie critique arabe*, tome 2, le Caire, , dār al-fikr.

Zakariyya Fu'ād (1981), « al-ḡudūr al-falsafīyya li al-binā'iyya » (« Les origines philosophiques du structuralisme »), Le Caire, volume 1, janvier, maḡallat Fuṣūl.

René Corona

POÉTIQUE DE LA PERTE : ÉROS ET THANATOS

« e che cosa farei se non scrivessi ? »

Maria Luisa Spaziani, *La luna è già alta*

ABSTRACT. La mort est le scandale de l'existence et chaque fois que l'on perd un être cher la perte est si douloureuse qu'il faut du temps pour pouvoir reprendre une vie normale. En nous penchant sur ce moment dramatique, nous avons observé comment les écrivains et les poètes ont cherché à résoudre ce problème. Les disparus peuvent être les parents mais aussi les compagnes et compagnons d'une vie. À l'aide de différents auteurs, écrivains et poètes, entre autres, Guérin, Roth, Magrelli, Silvestrini, Roubaud, Ber, etc. nous avons, certes, découvert les points de vue les plus divers, mais ce qu'il en résulte, au bout du compte, c'est que le poème peut devenir un moyen nécessaire pour le travail du deuil, un lien entre celui qui n'est plus et celui qui reste, le médium entre le passé, le présent et le futur.

MOTS-CLÉS : Maladie. Mort. Poésie. Perte. Douleur.

1. Le scandale

Le poème exorcise la mort, l’instant fatal peut signifier pour ceux qui restent, une intense douleur innommable, inexplicable, impossible à dévoiler que l’on garde en soi pour ne pas savoir, pouvoir partager l’immense solitude, le manque à venir de cette absence insupportable. Le poème réussit à effectuer le travail du deuil, nécessaire pour substituer à cette souffrance incommensurable quelque chose qui peut pallier, qui peut amoindrir, et permet de reprendre un semblant d’existence pour aller de l’avant. Face à la « banalité » de l’événement, il est nécessaire que la voix s’élève pour contrer le désarroi.

Le poème de la mort est une sorte de récit spéculaire que l’on insère dans son propre récit composé par la vie puis par la mort. Lucien Dällenbach écrit qu’il s’agit « d’un retour de l’œuvre sur elle-même, la mise en abyme apparaît comme une modalité de la *réflexion*. »¹. Bien sûr, ce rapprochement entre un jeu de miroirs narratifs et la vie et la mort peu paraître inapproprié mais à bien y regarder : « [...] est mise en abyme toute enclave entretenant une relation de similitude avec l’œuvre qui la contient. »². Et nous ne retiendrons que cette image de rapprochement entre ce qui est et ce qui était, où le contenu de la vie se retrouve imbriqué dans le contenant de la

¹ Lucien Dällenbach, *Le récit spéculaire. Essai sur la mise en abyme*, Paris, Seuil, 1977, p.16.

² *Ibid.*, p.18.

mort, où le désespoir de la mort est contenu dans la forme du poème écrit pour revivifier l'image de l'être cher disparu. Le miroir de la vie est placé à l'intérieur du poème sur la mort. Et c'est bien cette image de réflexion dans le sens de *reflectere* (ramener en arrière) qui confond et touche le lecteur de ces poèmes.

Car, pour reprendre le titre (et du recueil éponyme) d'un poème de Lee Seong-Bok, il s'agit « des choses qui viennent après la douleur »³ :

Quand rentré après la douleur / Je tiens dans les bras la plaine crépusculaire / Et
que je baisse la tête au son gémissant des insectes // Là-haut dans le ciel des
bateaux qui se poussent entre eux, / Assis ensemble nos parents bienveillants /
Partagent l'alcool transparent. »⁴

On écrit avant, pendant, après, comme à vouloir colmater les béances de l'existence défectueuse que le grand scandale, « l'instant fatal » comme l'appelait Raymond Queneau, achève. Celui qui reste n'a que l'idée d'élever une stèle à la mémoire. Cela s'appelait, jadis, un tombeau, et comment ne pas citer les poèmes de

³ Lee Seong-Bok, *Des choses qui viennent après la douleur* (trad. du coréen par No Mi-Sug et Alain Génétiot), Paris, Belin, 2005, p.56.

⁴ *Ibid.*

Ronsard ou le tombeau d'Anatole, le fils de Mallarmé et les poèmes d'Ungaretti, de Corrado Govoni, de Bernard Chambaz⁵ ? comment oublier les vers immortels de Malherbe dédiés à Monsieur du Perrier, écrasé par la perte de sa fille si jeune : « Mais elle était du monde, où les plus belles choses / Ont le pire destin : / Et rose elle a vécu ce qui vivent les roses, / L'espace d'un matin. »⁶ ?

Un des poèmes les plus suggestifs de la littérature française parle de morts sans en parler et le poète Paul-Jean Toulet, réussit à résumer en quelques vers l'union douloureuse de la mort et de l'amour :

Dans Arle, où sont les Aliscams, / Quand l'ombre est rouge, sous les roses, / Et clair le temps, // Prends garde à la douceur des choses, / Lorsque tu sens battre sans cause / Ton cœur trop lourd ; // Et que se taisent les colombes ; / Parle tout bas si c'est d'amour, / Au bord des tombes. ⁷

⁵ Cf. Fabio Scotto, *Bernard Chambaz, una poetica dell'été*, dans «...Dove catturare l'anima...» *Cahier d'amitié. Scritti in onore di Maria Gabriella Adamo* (R. Corona, éd.), Roma, Aracne, 2016, pp. 21-34.

⁶ François de Malherbe, *Consolation à Monsieur Du Périer, gentilhomme d'Aix-en-Provence, sur la mort de sa fille* dans *Poésies*, (Antoine Adam, éd.) Paris, Gallimard, 1971, p.69.

⁷ Paul-Jean Toulet, *Contrerimes*, dans *Œuvres complètes* (Bernard Delvaille, éd.) , Paris, Flammarion, 2003, p.28.

Ce lieu si suggestif, le cimetière des Aliscans, en Arles, et surtout au crépuscule, peut offrir au passant quelques pensées sur le temps qui passe et sur l'éphémère de la vie.

C'est une question d'atmosphère mais quand la douleur est vive alors il ne reste plus qu'édifier, comme au temps passé, le tombeau pour l'être aimé disparu.

Raconter la mort du père est pour de nombreux écrivains le moyen de célébrer, de prolonger, de régler aussi des comptes parfois. Raymond Guérin raconte la vie de son père avant, et dans un souci de réalisme sincère de décrire la fin et la maladie :

Toutefois, il me semble qu'il y a encore une dernière chose à faire quand vient la fin d'un homme. C'est pour accomplir, cette chose, que je me suis plié à ce long récit. Je sais bien que mon père laissera des regrets. J'ai vu dans la chambre mortuaire des êtres se recueillir avec émotion. Je me doute bien que pour ceux-là, son souvenir restera longtemps dans leur mémoire ; qu'ils parleront de lui, qu'ils vanteront ses mérites, qu'ils s'attendriront. Mais est-ce donc tout ? Est-ce que pour cet homme dont la vie fut loin d'être banale, la postérité sera aussi ingrate ? Est-ce qu'il ne serait pas heureux, touché, enfin comblé, s'il pouvait savoir qu'à la manière des plus grands types humains, il a été raconté par un qui l'avait vu vivre et qu'ainsi, plus durablement que par la photographie, plus durablement que par les monuments ou les inscriptions funéraires, plus durablement que par les deuils les plus rigides et les plus ostensibles, plus

durablement que par les conversations et les souvenirs ou les reliques, plus durablement même que par ceux qui l'ont connu, car ils mourront à leur tour ou que par ses propres travaux, car eux aussi disparaîtront, plus durablement enfin que par sa progéniture qui est mortelle, il vivra dans l'esprit des vivants par ce récit où il est contenu sinon tout entier, du moins dans la totalité de ses apparences ? ⁸

Mais avouera-t-il, « Si je ne me suis pas mis en scène, c'est (aussi) que trop de choses nous opposaient, mon père et moi. Je ne songe jamais à ce passé sans être effaré de l'acharnement que mon père mit toujours, contre toutes les évidences, à faire de moi, non pas l'homme que je voulais être mais celui qu'il aurait voulu que je sois. »⁹. Et c'est, nous croyons, une vérité absolue qui ne concerne pas seulement Raymond Guérin. Néanmoins, aller jusqu'au bout du récit, sans rien cacher, telle que la vie et son agonie sont :

Il se dégageait de ce lit depuis deux ou trois jours une odeur étrange. Ce n'était pas une odeur humaine. Cela ne puait pas le ventre et la garde-robe d'un malade, c'était exactement l'odeur suffocante d'une porcherie. Oui, cela sentait le porc

⁸ Raymond Guérin, *Quand vient la fin* suivi de *Après la fin*, Paris, Gallimard, 1945, pp. 277-278.

⁹ *Ibid.*, p.294.

fangeux. Il fallait vaincre sa répugnance et, pendant que mon père gisait sur le ventre essuyer doucement et laver ces fesses molles, ces pâles testicules vides, ces cuisses maigres et flasques, ces longs poils indécents. On le poudrait de talc. On l'étendait sur sa litière propre. On le piquait. Et on le laissait pendant des heures, abattu par l'effet de la piqûre. Il ne sortait de son sommeil que si une quinte de toux plus violente, l'en arrachait. [...] ¹⁰

C'est dans le même souci de dire vrai que Philip Roth raconte, dans *Patrimoine*, la vie et la mort de son père où le fils et le père semblent trouver une entente qu'ils n'avaient pas connue auparavant et où, même cacher une opération au cœur que le fils a subi, met en colère le père quand, celui-ci, dans son lit d'hôpital, l'apprend : « Mais il demeura grave, voire sinistre. “En tout cas, ne recommence surtout pas”, me mit-il en garde, à croire que nous avions encore la vie entière devant nous. » ¹¹. Et puis, quand la mort s'approche, la douleur de la transformation s'accompagne à celle, bientôt, inéluctable de la perte : « Rapprocher en une seule et même image l'homme plein de robustesse figurant sur la photo et cette loque affalée sur le canapé était à la

¹⁰ *Ibid.*, p.260.

¹¹ Philip Roth, *Patrimoine. Une histoire vraie* [*Patrimony. A true story*, 1991 (trad. de Patrick Gador et Maurice Rambaud], Paris, Gallimard, 1992, 2000, coll. « Folio », p.242.

fois impossible et possible. »¹² Après le décès, l'écrivain reconstruit, s'interroge, culpabilise et écrit sa plus belle page d'amour :

Je demandai au médecin de me laisser seul avec mon père, ou du moins aussi seul que je pouvais l'être avec lui au milieu du remue-ménage de la salle des urgences. Tout en le regardant se battre pour s'accrocher à la vie, j'essayai de me concentrer sur ce que la tumeur avait fait de lui jusqu'alors. Ce n'était guère difficile, là étendu sur son brancard, il donnait l'impression de s'être mesuré à Joe Louis pendant une centaine de rounds. Je songeai aux inévitables souffrances qui l'attendaient au cas où on le maintiendrait en vie à l'aide d'un respirateur. Je me représentai tout cela en détail, tout, et pourtant, il me fallut rester là un long moment avant de pouvoir me pencher le plus possible vers lui et, les lèvres collées à son visage affaîssé, ravagé, de trouver finalement en moi la force de murmurer : « Papa, il va falloir que je te laisse aller. » Inconscient depuis des heures, il ne pouvait m'entendre, mais bouleversé, hébété et en larmes, je le lui répétais encore et encore, jusqu'à en être moi-même persuadé.

Après, je ne pus rien faire d'autre que suivre son brancard jusque dans la chambre où on l'installa, et m'asseoir à son chevet. Mourir est un travail, et c'était un travailleur. Mourir est quelque chose d'horrible, et mon père était en

¹² *Ibid.*, p.244.

train de mourir. Je lui pris la main qui, elle au moins, donnait encore l'impression d'être sa main ; je lui caressai le front qui lui, au moins, donnait encore l'impression d'être son front : et je lui dis toutes sortes de choses qu'il n'était plus en mesure de comprendre. Heureusement, il n'y avait rien dans ce que je lui dis au cours de cette matinée rien qu'il ne sût déjà.¹³

La mort, et tout le scandale vient de cette stupeur qui, soudain, sans avertir, interrompt le cours des existences. Ici, Rosa Matteucci et toute sa détresse :

Je suis seule devant la mort de mon père : je culpabilise. Je n'ai pas été capable de le retenir. Nous sommes séparés à jamais. La Mort est suspendue comme un linceul au-dessus de la tête de lit tubulaire [...] Elle a ouvert sa cape de drap noir qui flotte doucement sur l'agonisant qui ne respire plus. Elle l'a emporté, désormais, avec tant d'autres dont je ne connaîtrai jamais le nom.

Je mettrai sur mon dos le sac contenant la dépouille de mon père et je l'emporterai. Petite et obstinée comme une fourmi qui transporte la carcasse

¹³ *Ibid.*, pp.246-247.

d'un cerf-volant. Je le garderai avec amour, accaparant ses restes et sa mémoire.

Parce que les morts m'ont personne qui parle pour eux, mis à part les vivants.¹⁴

Un autre grand livre écrit par un poète sur la paternité est le livre de Valerio Magrelli *Géologie d'un père*. Merveilleux chef-d'œuvre de tendresse (où se mêlent aussi les regrets) qui raconte la geste d'un père singulier, exubérant pendant ses années d'enfance, généreusement égoïste dans ses certitudes et que le fils accompagne jusqu'à sa mort. Le livre s'ouvre sur une « descente aux enfers », car il est un temps, hélas, où l'on restitue les morts : « Les restitutions sont les morts torréfiés et noirs, transformés en café. Nous serons tous cuits dans le zinc, pour devenir tous du café en poudre. »¹⁵. Car même les morts ont des problèmes de

¹⁴«Sono sola qui di fronte alla morte di mio padre. Mi sento colpevole. Non sono stata capace di trattenerlo. Siamo separati per sempre. La Morte sta sospesa come un lenzuolo sul letto dalle spalliere di metallo cavo. Ha aperto il suo mantello di panno nero che dolcemente fluttua sul soccombente che non respira più. Ormai lo ha portato via, e con lui molti altri, di cui non saprò mai il nome. [...] Il sacco con le spoglie di mio padre lo caricherò sulle spalle e lo porterò via. Piccola e ostinata come una formica che trasporti la carcassa di un cervo volante. Lo custodirò con cura, mi accaparrerò i suoi resti e la sua memoria. Perché i morti non hanno nessuno che parli per loro, tranne i vivi.»; Rosa Matteucci, *Tutta mio padre*, Milano, Bompiani, 2010, pp.270-271. *Toutes les traductions de l'italien sont les nôtres sauf indication contraire*.

¹⁵ Valerio Magrelli, *Géologie du père* (traduction de Marguerite Pozzoli), Arles, Actes Sud, 2014, p.30. [«Le rese sono i morti torrefatti, i morti torrefatti e neri, trasformati in caffè. Saremo tutti cotti nello zinco, per diventare tutti polvere di caffè. »; *Geologia di un padre*, p.10]

logement, on les déplace, ainsi va la vie, ou plutôt ainsi va la mort... « de la caisse proprement dite à une petite boîte en fer-blanc numérotée. »¹⁶

Même dans ce livre, – et le titre, cette géologie donne à toucher cette terre d'où nous venons et où nous retournerons, cette terre qui forge, façonne, à travers ses strates, notre histoire humaine, l'impose –, le souci du réel, les détails, filtrés par une tendre ironie qui rend le tout moins douloureux, moins insupportable :

Sa respiration devenait de plus en plus difficile. Je restai seul pour le veiller, et je le voyais concentré comme jamais derrière le masque à oxygène, les yeux fermés. Appliqué à respirer, aurait-on dit ; mais ce n'était pas ça. Il ne me voyait même pas. Ce qui m'émut le plus, et qui m'émeut encore, c'était la manière dont il s'appuyait sur un bras, assis sur le petit lit, poussant de la main gauche comme pour se redresser. Qui s'appuie ainsi, sur un bras ? me demandais-je, Quand s'appuie-t-on ainsi sur un bras ? Je me creusais la cervelle. À présent je le sais, mais à ce moment-là c'était impensable. On s'appuie ainsi pour déféquer. Le voilà donc le secret des secrets. Mon père se chiait lui-même, c'est-à-dire qu'il chassait ce terrible bol que, désormais, sa vie était devenue. Il n'essayait pas de la retenir, au contraire : il souffrait justement parce qu'il n'arrivait pas à l'extraire. Il s'expulsait lui-même du monde, et moi, qui ne l'avais jamais vu au

¹⁶ « [...] dalla cassa vera e propria a una piccola scatola di latta, numerata. » [*Geologia*, pp.7-8] ; *ibid.*, p. 26.

cabinet, je devais assister à ce geste ultime. [...] Peu à peu, il est entièrement sorti de la vie, se glissant dehors, à la fin, jusqu'au bout. Ensuite, son bras ne lui a plus servi à rien, et il a cessé d'en faire un levier. Je l'ai vu disparaître sous mes yeux. Il a dû déboucher de l'autre côté du monde.¹⁷

Ce père « pessimiste pratiquant »¹⁸ a pourtant comblé l'enfance du narrateur par ses actes inconséquents, imprévus et ses paroles profondément singulières. L'image d'un père endormi dans la voiture alors qu'il est venu rendre visite à son fils et à sa famille, incapable désormais de participer aux événements familiaux, laisse un goût amer au poète. Alors le souvenir lui offre une autre image :

¹⁷ « Il respiro diventava sempre più difficoltoso. Restai solo a tenerlo, e lo vedevo concentrato come non mai, dietro la maschera per la respirazione, con gli occhi chiusi. Intento a respirare, avrei creduto: ma non era così. Non mi vedeva nemmeno. La cosa che più mi commosse, e mi commuove ancora, è il modo in cui si faceva forza con un braccio, seduto sul lettino, spingendo con la mano sinistra come per tirarsi su. Chi si appoggia sul braccio così? mi chiedevo. Quando ci si appoggia sul braccio così? Dove ci si appoggia sul braccio così?, mi scervellavo. Adesso lo so, ma in quel momento sarebbe stato impossibile pensarlo. Ci si puntella così per defecare. Questo, dunque, è il segreto dei segreti. Mio padre cacava se stesso, ossia cacciava via quel tremendo bolo che ormai era diventata la sua vita. Non cercava di trattenerla, al contrario: soffriva proprio perché non riusciva a estrarla. Espelleva se stesso dal mondo, e io, che non lo avevo mai visto al gabinetto, dovevo assisterlo in quel gesto postremo. [...] Pian piano è uscito tutto dalla vita, sgusciando via, alla fine, fino in fondo. Il braccio, poi, non gli è servito più, e ha smesso di far leva. L'ho visto sparire sotto i miei occhi. Sarà sbucato dall'altra parte del mondo. »; [*Geologia*, p.28]; *ibid.*, pp.60-62.

¹⁸ «Mio padre era un pessimista praticante»; [*Geologia*, p.30]; *ibid.*, p.64.

Il y a un autre Giacinto que je vois sur le seuil, souriant à contre-jour pendant qu'il m'entrouvre la porte d'une église inconnue. « Entre », me dit-il. « Entre », m'enseigne-t-il. « Quand une porte est fermée, ne t'arrête jamais. Va tout droit et ouvre-la. Laisse aux autres, s'ils le veulent, la charge de t'en interdire l'entrée. Ne t'arrête pas avant qu'ils ne te l'imposent. [...] Et c'est ainsi que je veux le saluer avec ce nœud à la gorge qui me saisit en le revoyant grams, radieux, joyeux, me faisait signe d'avancer, de ne pas avoir peur, de le suivre, de faire comme lui en cela « au moins en cela ».¹⁹

Puis les vers poétiques reviennent à la fin du livre (quatre poèmes) dont un intitulé *À Giacinto, mon père*, et qui commence ainsi : « Vieillesse – début du Grand Mimétisme / je deviens de plus en plus semblable à mon père. / Giacinto, je te rejoins ! / Disque qui me frappe pour me rendre pareil à toi. / Visage, gestes, inflexions, démarche : / je retourne à l'original, / simple application d'un programme.

¹⁹ « [...] C'è un altro Giacinto che vedo sulla soglia, sorridente e controluce, mentre mi dischiude la porta di qualche chiesa sconosciuta. "Entra", mi dice. "Entra", mi insegna : "Quando una porta è chiusa, non ti fermare mai. Vai diritto e aprila. Lascia agli altri, se vogliono, il peso di vietarti l'ingresso. Non arrestarti, prima che te lo impongano". [...] È così che lo voglio salutare, con questo nodo alla gola che mi viene nel ricordarlo alto, radioso, allegro, che mi fa segno di venire avanti, di non aver paura, di seguirlo, di fare come lui, in questo, "almeno in questo". » [*Geologia*, p.132]; *ibid.*, pp.228-229.

[...]»²⁰ Le fils et le père, enfin, se rejoignent, se retrouvent, apparemment, se comprennent, jusqu'à se superposer, puisqu'ainsi veut la tradition du monde, et, enfin, le pied de nez final : « À moins que je ne me déguise pour me préserver, / retranché dans son enclos génétique... / Quel prédateur suis-je en train de fuir / pour abdiquer mon aspect ? / (La façon dont je dis "Vraiment ?", / en me sentant doublé, / parlé par une voix qui est la sienne.) / Vieillesse – l'Invasion se rapproche. / Je ne sais si je pourrai encore signer de mon nom. »²¹

Le père, à travers le Livre, s'est approprié du fils et, comme dans le film de Don Siegel²², même de l'identité du fils. Est-ce la biologie (la géologie, la généalogie ?) qui l'emporte ? Ou est-ce tout simplement l'amour du fils qui, une fois tracées les lignes du poème, a décidé la véritable filiation, cette superposition n'étant que son triomphe affectueux et poétique.

Les quatre-vingt-trois (l'âge du père ?) petits chapitres (en excluant les quatre poèmes à la fin du livre) dont Valerio Magrelli se sert pour raconter certaines strates de la vie et la mort de ce géniteur, parfois encombrant, mais si attachant, sont des

²⁰ «Vecchiaia – inizia il Grande Mimetismo, / divento sempre più simile a mio padre. / Giacinto, ti raggiungo! / disco che mi colpisce per farmi uguale a te. / Volto, gesti, inflessioni, andatura: torno all'originale, / semplice applicazione di un programma.[...] »; [Geologia, p. 137] ; ibid., p.235.

²¹ « O forse mi travesto per salvarmi, / barricato nel suo recinto genetico... / Da quale predatore sto fuggendo, / per abdicare al mio aspetto? / (Il modo in cui dico "Davvero?", / sentendomi doppiato, / parlo da una voce che è la sua). / Vecchiaia – l'Invasione si avvicina. / Non so se potrò ancor firmare col mio nome. » [Geologia, ibid.); ibid., p.236.

²² Film de 1956 ayant comme titre original *Invasion of the Body Snatchers*, devenu en français : *L'Invasion des profanateurs de sépultures* et en italien: *L'invasione degli ultracorpi*.

petits poèmes en prose qui retracent un souvenir, une ébauche de portrait, un geste, un regard, une parole. Comme les miniatures médiévales célébrant la vie des saints et de leurs miracles, Magrelli met en scène un homme, assurément hors de la sainteté, mais foudroyant de mystique ancestrale, et ainsi le père du poète devient l'archétype de tous les pères et le fils, à travers ce livre, réussit à restituer non seulement le portrait fidèle de cet homme, livre qu'il peut tranquillement refermer après avoir reconstitué le dialogue, souvent interrompu - et désormais immortalisé à jamais par cette réconciliation en forme de livre – entre le fils et le père, entre les fils et les pères. Un miracle.

2. Du poème en prose au poème : à perte de vue

Si Roth et Guérin et, probablement, Matteucci ne sont pas poètes (du moins leur œuvre re-connue est en prose) et ils ont besoin de toute l'ampleur de leur prose essentielle et riche pour dire, Magrelli, quant à lui, est poète et cette prose²³ résolument poétique lui permet, d'une certaine façon d'enjamber le vers (en quelque sorte, une mise en abyme du vers enjambé), et s'il reste néanmoins très concis

²³ Valerio Magrelli a écrit trois autres livres en cette forme de prose particulière ; deux ont été traduits en français, il s'agit de *Co(rps)-propriété* et d'*Adieu au foot*, (traduits par Marguerite Pozzoli et René Corona), pour les éditions Actes-Sud et *La vicevita. Treni e viaggi in treno* pour l'éditeur Einaudi de Turin. Toute l'œuvre restante, exclus, bien entendu, les essais de littérature, est en vers.

(comme peut l'être un poème) le poème en prose lui consent certaines envolées d'auto-ironie que le vers, peut-être, limiterait un peu plus.

Avec notre deuxième poète, nous retrouvons encore une fois la figure du père, mais cette fois-ci à l'aide du dialecte vénitien, comme matériau affectif le plus proche des origines, et qui permet à Pasquale Di Palmo d'exprimer au mieux tout l'amour pour ce père disparu. Toute une section de son recueil *Triptyque de la séparation*²⁴ est dédiée à son père et, pourtant, ce sont les deux poèmes en dialecte ouvrant et fermant la section - les autres poèmes sont en italien - qui apparaissent comme les plus douloureux : « Maintenant tu es un arbre, papa, / un de ces arbres / qui n'ont plus besoin de rien : un peu de vent / quelques gouttes de pluie / leur suffisent / pour vivre une vie / pleine de frissons / de rossignols qui s'égosillent. »²⁵. Ce poème se conclut dans sa beauté émouvante : « Maintenant tu es un arbre, papa, / un grand arbre / sans nom / où les moineaux vont pour se protéger / quand il y a trop de vent / et la vie oublie la vie / et moi j'oublie / que tu n'es plus là. »²⁶. Mais la traduction française restitue à peine, sinon la sémantique, l'ampleur de l'amour douloureux du fils à l'égard de son père dans cette langue originelle, la traduction,

²⁴ Pasquale Di Palmo, *Trittico del distacco*, Firenze, Passigli, 2015.

²⁵ « Adesso ti xe un albero, papà, / uno di quei alberi / che no gà più bisogno de niente: / basta un fià de vento / un fià de piova / per viver na vita / piena de sgrisoli, / de usignoli che se sgola. »; *Ibid.*, p.30.

²⁶ « adesso ti xe un albero, papà, / un albero grando / senza nome / dove le seleghe te va a ripararse / quando ghe xe vento / e la vita se desmèntega / de la vita / e mi me desmèntego / che no ti ghe xe più»; *Ibid.*

pâle copie du tableau original. Ici aussi, c'est la décomposition de l'esprit, la maladie de l'oubli qui avance inexorable jusqu'à la mort : « Moi, devenu père de mon père. / Toi, devenu fils de ton fils. / Je te lave et te nourris / je t'assiste. / Tu manges comme un chien, de ma propre main. / Tu n'articules que quelques / mots intelligibles / articulés / dans des phrases-chapelets / égrenées sans aucun sens. / Des mots qui ressemblent au silence. / Tu me regardes et tu te regardes. / Avec ce regard / de plus en plus rétréci et égaré / tandis que ta voix de brouillard / m'exhorte fébrile à t'emmener / - *allez... on y va... on y va...* - / là, où il n'y a que des nuages / qui ignorent notre parenté »²⁷

Et encore une fois le dialecte nécessaire pour terminer ce dialogue de la séparation, dense de douleur: « Papa, maintenant que tu n'es plus là / je voudrais te dire / ce que je n'ai jamais su te dire / par pudeur / ou orgueil / parce que je croyais, moi qui lis / et écris tant de livres / d'être mieux que toi. »²⁸

²⁷ «Io, diventato padre di mio padre. / Tu, diventato figlio di tuo figlio. / Ti lavo ti sfamo / ti accudisco. / Mangi, come un cane, / dalla mia mano. / Non articoli che poche / parole intellegibili / scandite in corone / di frasi senza senso. / Parole che somigliano al silenzio. / Mi guardi e ti guardi. / Con quegli occhi / sempre più piccoli e smarriti / mentre la tua voce di nebbia / mi esorta febbricitante a portarti /- "*andemo dâi andemo*" - / laddove non esistono che nuvole / ignare di ogni nostra parentela.»; *ibid.*, p.42.

²⁸ « Papà, adesso che non ti ghe xe più / voria dirte / quello che non so mai riuscio a dirte / per pudor / per superbia / perché me credevo, mi che lesò / e scrivo tanti libri, / de esser da più de ti.» ; *ibid.*, p.48.

La distance, du moins les premiers temps, après la mort de l'être aimé, paraît diminuer, un rapprochement mental, moral et /ou physique s'effectue, on cherche à préserver ce qui semble être le dernier lien, même si au cœur même de l'intolérable, nous dit Claude Ber : « à ces moments-là, la vie est *comme* / la mort / mais la mort, elle, n'est jamais *comme* »²⁹.

On a beau chercher à saisir l'insaisissable, la voix de celle (ou de celui) qui reste est une voix sans écho, un creux sonore, douloureux, affligé : « [...] c'est incroyable ce qui reste d'une vie / cette immensité dans la mémoire / et je voudrais dire / toute cette immensité soustraite / il faut que je dise toute cette et puis non / la mort fait des mots une obscénité / ce qui reste n'appartient qu' à moi qui appartiens / pour mi-part à la mort / et ce qui reste de ma vie à ce jour c'est ta mort »³⁰

Le poème pour Claude Ber est ce qu'elle a pu soustraire à la mort « - quand écrire est soustraire et par ce retrait saisir - »³¹ et c'est la seule consolation qui puisse rester, car pour qui reste, la solitude se transforme en vie de tous les jours « même à ta mort sans moi à tes côtés / même sans toi je mourrai »³² et les mots, à la fin du poème, l'emportent sur la mort.

²⁹ Claude Ber, *La mort n'est jamais comme*, Paris, L'Amandier, 2006, p.34.

³⁰ *Ibid.*, p. 16.

³¹ *Ibid.*, p.11.

³² *Ibid.*, p.124.

Le désespoir pourtant est tel que la sensation de ne pas pouvoir affronter ce moment semble insurmontable : « garde-moi en vie tant que tu es en vie »³³, écrit Patrizia Valduga alors que son compagnon, le poète Giovanni Raboni, va mourir : « Seigneur, il est si grand dans son amour / si tu es amour tu dois le sauver. »³⁴. Mais les miracles dans la réalité n'existent pas ou si peu, et, seule, perdure l'obscurité de la nuit : « C'est cela ma nuit, je n'en ai pas d'autres, / autour d'une chose noire et obscure. // Ô nuit sans étoiles, ô mon amour, / des milliards de neurones c'est la nuit obscure. »³⁵ Presque une voix de jadis, un cri déchirant du passé, dans cette nuit profonde mais les neurones sont l'aujourd'hui désespérant et désespéré.

Une autre voix de jadis pourrait être celle d'André Velter célébrant, Chantal Mauduit, sa compagne disparue : « Je chante ma Dame de l'autre rive / comme un troubadour dément / qui ne rend pas les armes au temps / ni sa raison au goût de vivre. »³⁶. Tout d'abord, la première plainte s'adresse directement à elle :

Les vivants appellent ça le temps du deuil, c'est une mort pire que la mort, une défaite à petit feu, un retour à la norme du commun des mortels. J'ai trop mal et

³³ « [...] tienimi in vita finché tu sei in vita »; Patrizia Valduga, *Postfazione*, dans Giovanni Raboni, *Ultimi versi*, Milano, Garzanti, 2006, p.37.

³⁴ « Signore, è così grande nel suo amore / se tu sei amore lo devi salvare. »; *ibid.*, p.55.

³⁵ « È questa la mia notte, non ne ho altre, / intorno ad una cosa nera e oscura. // Oh notte senza stelle, oh caro amore, / miliardi di neuroni è notte oscura. »; *ibid.*, p.41.

³⁶ André Velter, *L'amour extrême et autres poèmes pour Chantal Mauduit*, Paris, Gallimard, 2007, p.135.

d'une souffrance trop inhumaine, pour solder mon orgueil et mendier un pacte de survie.

Il n'est aucune échappée par-delà ton départ, aucune lézarde dans la commotion. Tout apparaît tragique et sans raison, tragique et sans illusion, tragique et sans lendemain. Comment vas-tu me convaincre de survivre tandis que j'étouffe chaque fois que je respire ?³⁷

Le poème a donc freiné la descente aux enfers, la perte, l'absence : « Il y a / ce qui est après ce qui n'est plus / ce désir effréné / cette famine de toi »³⁸. On pourrait croire que tant que la poésie est là et veille, alors quelque chose peut se modifier, une faible lueur réapparaît soudain, tout pourrait recommencer : « des amants de l'amour extrême / qu'aucune mort ne sépare / tant qu'ils échangent des poèmes... // et je me refuse à ces lois / qui voudraient que se répare / ton absence par l'oubli de toi. »³⁹. Le poème détient le pouvoir de nous faire sentir vainqueurs, dans les esprits et sur la page, il s'étale, se dévoile et devient vie, le présent n'est qu'un passé désordonné malgré l'effroi, l'angoisse : « Tu es la voix / qui répond à ma voix / sans elle aucun poème / ne peut fasciner l'écho / qui mêle la rumeur des amants / à la poussière des

³⁷ *Ibid.*, p.43

³⁸ *Ibid.*, p.95.

³⁹ *Ibid.*, p.135.

siècles. »⁴⁰ car malgré tout : « Il me plaît que ce soit toi / qui m'enjoignes de changer la mort / et de serrer entre mes bras / la haute migration de ton corps. »⁴¹. Les moments de répit alternent avec les moments les plus noirs : « Je n'ai même plus ton ombre / sur ma bouche, même plus / tes lettres du bout du monde. / À quel miroir t'arracher ? »⁴² demande le poète, nouvel Orphée.

Et la réponse viendra alors que le poème s'achève : « Par son amour, je vis. / Je sais qu'il ne s'est pas perdu / corps et biens dans l'oubli. Je sais / qu'il m'impose une autre vie. »⁴³

Combien de douleur accumulée ? Pour Milo De Angelis « [...] Tu / n'est pas là. Il me reste ta voix / absolue sur le répondeur, cette / mort qui n'a pas lieu. »⁴⁴. Que peut faire un poète sinon écrire pour effacer la perte ? Bientôt l'absence lancinante devient obsessionnelle : « Pour toi mon amour, ce simple / poème, ce sourire humain / et passé que tu voyais dans chaque / syllabe, pour toi une seule / dédicace, cendre qui

⁴⁰ *Ibid.*, p. 131.

⁴¹ *Ibid.*, p. 137.

⁴² *Ibid.*, p.139.

⁴³ *Ibid.*, p.143.

⁴⁴ « [...] Tu / non ci sei. resta la tua assoluta / voce nella segreteria, questa / morte che non ha luogo. »; Milo De Angelis, *Tema dell'addio*, Milano, Mondadori, 2005, p.23.

devient / souffle, acte unique. »⁴⁵. Il ne reste plus grand-chose pour le survivant, la mémoire qui joue avec la douleur et la volonté de se souvenir : « Dans la minute infranchissable tous les / jardins de notre vie reviennent, toutes les ombres / que nous avons piétinées, les feuilles, / les saluts, les souffles haletants, les étés, des phrases qui semblaient ensevelies, des sépultures / qui semblaient déjà passées. »⁴⁶ car pour Milo De Angelis « [...] Mourir fut cet / émiettement des lignes, nous, là, et le geste partout, / nous, dispersés dans les suprêmes tensions de l'été, / nous, entre les os et l'essence de la terre. »⁴⁷. Désagrégation du connu pour céder la place à l'inconnu. L'adieu devient vide.

Jacques Roubaud nous l'a bien dit à son tour : « La mort même même. identique à elle-même. »⁴⁸, identique dans sa cruauté, féroce dans sa cruelle répétition, nous le savons puisque nous la connaissons, elle est incluse dans le prix de la vie, mais nous l'oublions trop vite, hélas, et c'est cela qui nous empêche de réagir, qui nous anéantit. Car ce noir qui envahit l'espace n'est qu'un aspect inattendu de la réalité. « Par la

⁴⁵ «A te, amore, una semplice / poesia, quel sorriso umano / e trascorso che vedevi in ogni / sillaba, a te una sola / dedica, cenere che si fa / respiro, atto unico.»; *ibid.*, p.69.

⁴⁶ « Nell'invalidabile minuto tornano tutti / i giardini della nostra vita, tutte le ombre / che abbiamo calpestato, le foglie, / i saluti, respiri in soprassalto, estati, frasi / che sembravano sepolte, sepolture / che sembravano avvenute »; *ibid.*, p.76.

⁴⁷ «[...] Morire fu quello / sbriciolarsi delle linee, noi lì e il gesto ovunque, / dispersi nelle supreme tensioni dell'estate, / noi tra le ossa e l'essenza della terra.»; *ibid.*, p.12.

⁴⁸ Jacques Roubaud, *Quelque chose noir*, Paris, Gallimard, 1986, p.16.

simple réitération, *il n'y a plus*, les tous se défont en leur tissu abominable : la réalité. »⁴⁹. Les mots tentent vainement de remplir ce vide incessant, cette multitude de pensées qui sont si écrasantes d'impuissance : « Où ton inexistence était si forte. Elle était devenue forme d'être. // En moi régnait la désolation. comme conversant à voix basse. »⁵⁰. On laisse les choses telles qu'elles sont, pourquoi changer ? Ce fait de rester dans le solide des certitudes est une ancre ou une bouée de sauvetage où s'agripper. Tout autour cependant le noir comme une mer étale : « Cette photographie, ta dernière, je l'ai laissée sur le mur, où tu l'avais mise, entre les deux fenêtres, // Et le soir, recevant la lumière, je m'assieds, sur cette chaise, toujours la même, la regarder, où tu l'as posée, entre les deux fenêtres, [...] »⁵¹. La pensée se tasse sur elle-même, les mots se répètent, le poème malgré tout se forme lentement, c'est un long parcours de souffrance et de constatation résignée : « Devant ta mort je suis resté entièrement silencieux. // Je n'ai pas pu parler pendant presque trente mois. // Je ne pouvais plus parler selon ma manière de dire qui est la poésie. [...] »⁵².
Aphasie de la désespérance.

⁴⁹ *Ibid.*, p.76.

⁵⁰ *Ibid.*, p.18.

⁵¹ *Ibid.*, p.91.

⁵² *Ibid.*, p. 131.

Et bien qu'« Absent de ton regard, qui dans l'image, fixe, la pensée de cette image, dédiée à cela, les soirs de maintenant, sans toi, au point, // vacillant du doute de tout. »⁵³. Le poème est là sous nos yeux, entre nos mains, face à notre fragilité de lecteurs, celle du poète et la nôtre.

3. *Enza et les siens*

La poésie d'Enza Silvestrini, dans les deux recueils poétiques qu'elle a publiés, est le paradigme élégiaque d'une douleur effacée - estompée serait plus idoine – ou plutôt d'une recherche de l'effacement de la douleur. Le premier de ces livres parle d'une mort, celle du père et le deuxième, de la maladie de la mère, jusqu'à sa disparition.

Les poèmes suivent un parcours qui se fait, peu à peu, douleur, deuil, effacement, poésie. Ce parcours, c'est celui d'une vie qui se brise, tout d'abord le père, ensuite la mère. Ce n'est pas un hasard si le premier recueil s'appelle *Départs*⁵⁴. La vision du père au soleil est la première image rassurante que le lecteur découvre, la vie est encore présente, elle palpite encore dans ce tableau lénifiant, mais déjà l'incertitude,

⁵³ *Ibid.*, p.104.

⁵⁴ Enza Silvestrini, *Partenze*, San Cesario di Lecce, Manni, 2009.

voire l'inquiétude, point à travers de mots étranges : « recouvert par des millions / de châles tu te réchauffes / au soleil derrière la vitre »⁵⁵ ; la dysphorie aussi : « tu as décidé / de ne plus parler / que je ne t'intéresse plus / avec mes tentatives illusoires »⁵⁶. C'est cette protection apparente : les châles (par millions), la vitre, qui intensifie et rend possible la maladie, malgré la présence bienfaisante du regard de sa fille.

La lecture n'est pas facile malgré la simplicité des mots, car tout progresse inexorablement - et le lecteur le saisit rapidement - vers le néant. Ce silence résigné, décidé, désigné, est celui du malade qui sait qu'il n'y a plus rien à faire et que malgré les efforts de sa fille, cela ne peut que lui causer de la souffrance car c'est bien de sa souffrance qu'il s'agit malgré tout. C'est toute l'ampleur de ce silence résigné qui souligne l'intensité dramatique du moment. Ce silence ne fait qu'anticiper une mort prochaine, et cela, père et fille le savent et le partagent douloureusement. On ne peut plus « rendre la vie / encore appétissante »⁵⁷. Silvestrini parle d'un pacte conclu entre le malade et sa propre maladie, l'appel à la solitude qui commence par ce silence qui s'impose, inéluctable, à ceux qui voudraient retarder la fin. Même la transformation de la paternité, qui va modifier les rôles, - le père devient enfant et l'enfant devient

⁵⁵ «bardato da milioni / di scialli ti scaldi / al sole dietro il vetro[...]»; *ibid.*, p.15.

⁵⁶ «[...] hai deciso / di non parlare più / che non ti interesso più / con i miei tentativi illusi»; *ibid.*

⁵⁷ «[...] rendere la vita / appetibile ancora»; *ibid.*

l'adulte -, met en scène le drame intime, intense, de deux êtres humains qui s'aiment et se déchirent vers cette progression du mal : c'est la « minutie cruelle »⁵⁸, l'atroce soin méticuleux que la poète emploie à l'égard du souffrant. Ici, nous sommes vraiment dans le *je* du poète qui affronte la réalité, aucun masque de narration, aucun filtre ne sont présents, le *je* poétique s'élève sans faire attention aux éclats de souffrance qui s'insinuent sur la page. C'est le *je* poétique qui s'occupe du *tu* malade. Ce récit douloureux met en scène deux actants (même si l'un est absent) et l'adjuvant-poème qui, toutefois, ne peut aider que le *je* qui trace les vers. Le malaise croît, au fur et à mesure que nous avançons dans la lecture et dans le lieu où se trouve le malade, à savoir l'hôpital. Cet hôpital, dernier endroit où la vie tente, en vain, de se nicher, ressemble à une gare où l'on se prépare à l'ultime départ. Et cela, le malade le sait, en est conscient, d'où cette résignation lancinante qu'il partage avec celle qui l'accompagne : « tu te prépares longuement / lentement à cette mort / inexorable, cruelle / tu t'éloignes / en un souffle / tu es déjà parti »⁵⁹ : ce *tu* est un *nous* résigné.

Après, c'est le passé, les derniers gestes, les dernières pensées, réflexions, souvenirs. Le temps verbal devient l'imparfait, pourtant la présence du père est encore pressante, encore immédiate. Sous le seuil de la douleur, ineffable, le constat de cette nouvelle situation, à peine née : « j'appartiens moi aussi / au peuple des

⁵⁸ «[...] efferata accuratezza» ; *ibid.*, p.17.

⁵⁹ « ti prepari lungamente / lentamente alla tua morte / inesorabile crudele / ti allontani / in un soffio / sei già andato» ; *ibid.*, p.22.

cimetière / ombres fugaces / qui te demandent / comment allumer les bougies »⁶⁰.

Au-delà des grilles, la vie reprend le dessus malgré ces allers-retours incessants pour les fleurs et le nettoyage dans « l'illusion que tu aies / encore une demeure »⁶¹, dans cette lutte vaine « contre les moisissures qui l'envahissent / et les moucheron / qui vaguent / incertains dans l'air perdu. »⁶² et dans la crainte de « ta perte totale »⁶³. Car il ne s'agit plus simplement du travail du deuil, celui-ci s'élabore lentement, avec le temps, c'est l'immédiat du poème qui fait croître l'affliction, comme un antidépresseur qui agit *a contrario* (du moins dans les premiers temps, il déprime un peu plus le malade), le poème joue un jeu étrange, il éloigne et rapproche en même temps, il lance au loin et ressaisit la perte, l'effacement de la perte, comme un ballon de l'enfance qui s'envole et puis revient, ou comme le yo-yo de nos jeux enfantins qui va et vient, du vide ensorceleur à la main chaude et accueillante. Le poème bizarrement n'efface pas, édulcore peut-être, mais c'est le temps qui restitue la seule certitude de la vie qui continue, en allant de l'avant. Le risque, avant que l'oubli « bienfaisant » de la perte n'arrive, c'est de céder à son tour à la maladie. Refaire le chemin à rebours dans une sorte d'identification, de transfert familial solidaire, à nouveau : « dans la salle aseptique / des milliers de personnes / se fatiguent autour /

⁶⁰ « appartengo anch'io / al popolo dei cimiteri / ombre fugaci / che ti chiedono / come accendere ceri»; *ibid.*, p.28.

⁶¹ «[...] nell'illusione che tu / abbia ancora dimora»; *ibid.*

⁶² « [...] e combatto / vanamente / con le mufte / che lo invadono / e i moscerini / che vagano / incerti nell'aria persa»; *ibid.*, p.30.

⁶³ «temo la tua perdita totale»; *ibid.*, p.31.

de mon corps / j'ai peur »⁶⁴. La maladie envahit l'espace, l'opération éteint, en quelque sorte, l'espoir : « Tu aurais dû / m'emporter avec toi / nous les aurions laissés / tous ébahis / une ribambelle / de mères / maris / sœurs / amis / tandis que nous / en l'air / nous les aurions salués »⁶⁵. La vie, cependant, recommence, avec tous ces gestes réitérés, nourritures, lectures, jusqu'au cri final, déchirant, implacable : « mais je ne sais plus / comment tromper / l'oubli »⁶⁶.

Perte encore, l'absence d'abord, accablante dans son absurde présence que la maladie transforme, peu à peu, dans ce nouveau recueil : *À contretemps*⁶⁷, où en italien l'on peut jouer avec les mots *controtempo* / *contrattempo*, en modifiant deux lettres, et où le contretemps français ne fait que donner plus d'ampleur au mauvais moment non sollicité que le destin moqueur dépose sur ton chemin. L'énumération implacable des symptômes de la maladie dégénérative que l'on trouve dans le premier poème (hors sections, et introduit par le vers de Virgile tiré du deuxième livre de l'*Énéide* : « l'âme tremble d'horreur en se souvenant ») nous plonge immédiatement dans l'atmosphère de la perte. C'est la « *parola braccata* » dont parle

⁶⁴ « nella sala asettica / migliaia di persone / si affaticano intorno / al mio corpo / ho paura [...] »; *ibid.*, p.43.

⁶⁵ «avresti dovuto / portarmi con te / avremmo lasciato / tutti di stucco / una sfilza / di madri / mariti / sorelle / amici / mentre noi / li salutavamo / a mezz'aria»; *ibid.*, p.49.

⁶⁶ « [...] ma non so più / come ingannare / la dimenticanza »; *ibid.*, p.61.

⁶⁷ Enza Silvestrini, *Controtempo*, Oedipus, Napoli, 2018.

Valerio Magrelli dans son dernier livre⁶⁸, le mot traqué, mais Magrelli parle d'amnésie momentanée, le nom sur le bout de la langue⁶⁹ qui s'échappe, le nom des choses, des lieux, des personnes : « nous restons ainsi tous immobiles dans l'attente / que quelque chose arrive »⁷⁰. Le mot s'échappe, et si au début il peut revenir, peu à peu, il s'en va définitivement. Le mot disparaît, c'est le poème, son substitut qui nous le dit, qui nous le rappelle.

Le dernier recueil d'Enza Silvestrini nous plonge dans la maladie d'Alzheimer et se termine sur l'inévitable douleur de la mort. Double perte, double souffrance, la décomposition de l'esprit est-elle plus terrible que celle des corps ? « effleurer des territoires décolorés / peut paraître tout d'abord un paysage plus beau »⁷¹ car les noms oubliés et les visages perdant leur intensité et qui se dérobent à la langue, appartiennent à tout le monde : ce sont les conséquences de la vie moderne, de la course effrénée du quotidien. Mais cette décomposition mentale est autre, elle s'accélère, au fil des jours, avec ses fixations : « deux ou trois idées fixes / pour mieux tourmenter les jours »⁷² et ces gestes que l'on peut cataloguer dans le fichier imaginaire de la maladie incombant : « tu coupes en petits morceaux la nourriture / au

⁶⁸ Valerio Magrelli, *La parola braccata. Dimenticanze, anagrammi, traduzioni e qualche esercizio pratico*, Bologna, Il Mulino, 2018.

⁶⁹ Cf. Pascal Quignard, *Le nom sur le bout de la langue* (1993), Paris, P.O.L., coll. « Folio », 1995.

⁷⁰ « restiamo così tutti fermi ad aspettare / che qualche cosa avvenga »; *ibid.*, p.13.

⁷¹ « lambire territori sbiaditi / sembra all'inizio / un paesaggio più bello »; *ibid.*, p.14.

⁷² « due tre idee fisse / a tormentare meglio i giorni »; *ibid.*, p.17.

gré de techniques lointaines / apprises lors des rationnements »⁷³. Les souvenirs en mille petits morceaux, eux aussi, sont toujours là, pêle-mêle : « [...] dans ma tête s'éparpillent / les mots de maintenant les mots d'alors »⁷⁴, comme une alternance de sourires et de pleurs, à chaque coup on gagne, dans ce lancement de « dés où la nostalgie l'emporte »⁷⁵ ; à vouloir trop jouer avec les souvenirs, il vient un temps où il nous faut traverser le Léthé et oublier à jamais ; pour celui qui est là, devant nous, la cruauté de cet oubli est indicible, la remémoration est impossible et cet effort annihile : « le nom a déjà disparu / juste une habitude qui est restée / une image / puis une intuition labile / quelque chose d'indistinct / dans le brouillard du matin / un registre scientifique de l'oubli »⁷⁶

Les trois sections du recueil intitulées : *Destinés pour d'autres mers*, *À contretemps* (dix poèmes) et *Formes errantes*⁷⁷ semblent vouloir être les cippes d'un long itinéraire de détresse, mais - et cela est la magie de la poésie, le souffle incantatoire du lyrisme, de l'élégie - voici que le poème s'élève bien au-dessus de la

⁷³ « sminuzzi il cibo / con tecniche remote / apprese in tempi di razionamenti [...] »; *ibid.*, p.19

⁷⁴ «[...] ma nella mia testa si sparpagliano le parole di adesso le parole di allora»; *ibid.*

⁷⁵ «i dadi vinti dalla nostalgia»; *ibid.*

⁷⁶ « il nome è già fuggito / è rimasta un'abitudine / un'immagine / poi una labile intuizione / qualcosa di indistinto / nella nebbia mattutina / un registro scientifico della dimenticanza»; *ibid.*, p.22.

⁷⁷ *Destinati ad altri mari* (pp.11-27), *Controtempo* (dieci poesie) (pp.29-419, *Forme erranti* (pp.43-59).

simple misère de nos corps, de la désespérante condition humaine, porteuse de « la dépouille de tout passé »⁷⁸ : « [...] la puissance frêle de ce qui a été / réclame ses droits d'éternité / mais dans ce présent / il n'y a rien de précis / qui puisse le soutenir / il se heurte contre un magma / qui peut l'engloutir à chaque instant / et qui le fera certainement / dès que les yeux se fermeront »⁷⁹.

Il reste l'autre contretemps, celui qui concerne la musique et qui serait, en italien, le terme qui domine le discours sémantiquement: il s'agit de l'insertion d'un son sur un temps faible, d'une rupture rythmique dans la mélodie, là où on ne l'attend pas. Sur le rythme normal et régulier d'une existence où tout semble être tracé dans la régularité du quotidien, soudain la maladie interrompt ce « temps faible ». Mais ce son pourrait être aussi par rapport à la forme - les dix poèmes dans la section médiane du recueil - de cette partition poétique : entre la maladie et la chute inéluctable de la mère, et les formes errantes (*topos* ancien, comme chez Virgile quand Énée descend aux enfers pour rencontrer Anchise, son père, guidé par la Sybille de Cumès), nous avons le contraste rythmique de la séparation due à la maladie, de la perte, de la douleur. Et non seulement ; nous avons aussi l'appel à « l'endormi »⁸⁰, le réconfort

⁷⁸ « [...] le spoglie di ogni passato»; *ibid.*, p.34.

⁷⁹ « l'esile potenza di ciò che è stato / reclama i suoi diritti di eternità / ma al presente / non c'è niente di preciso / che possa sostenerlo / impatta in un terreno molle / che può inghiottirlo ad ogni istante / e certamente lo farà / appena si chiuderanno gli occhi » ; *ibid.*

⁸⁰ *Ibid.*, p.36.

de l'amour « imprécis et rugueux »⁸¹, l'insomnie où « le pré devient une tombe / de fils d'herbe bagarreurs et petites vies »⁸². La note sur temps faible forme un rythme malaisé, au début, mais peu à peu, on le reconnaît, on s'y habitue car « c'est un entraînement qui requiert de la constance / une force d'analyse vorace »⁸³ et les choses décalées, - la décomposition en mille morceaux -, sont vécues même, en élargissant notre camp sémantique, à contretemps, au mauvais moment. Le poème le permet. De même que ces formes errantes sont aussi les malades silencieux atteints par la maladie d'Alzheimer et que la descente dans l'Averne - ne sommes-nous pas en Campanie ? - apparaît comme une curieuse promenade où « Charon est assis dans un bar / buvant sa troisième bière [...] »⁸⁴. Le sourire, pourtant, laisse la place à l'amertume de l'adieu. Le temps du retour est improbable, c'est l'éloignement qui envahit la page, de jour en jour. Parmi ces ombres errantes (de nouveau l'élargissement, sémantique mais, ici, à travers l'imaginaire) nous entrevoyons les figures titulaires de la paternité et de la maternité, la destinée des couples, la défaite des corps, et la « pensée dominante »⁸⁵ - désir d'amour ou désir de résurrection, désir tout court – envahit l'espace grâce à l'effet bienfaisant du poème : « et je pense que les morts ici / disparaissent simplement / qu'il n'est guère besoin / de tombes de

⁸¹ « tu sei impreciso e ruvido anche quando dormi »; *ibid.*, p.36.

⁸² « il prato diventa una tomba / di fili d'erba rissosi e piccole vite »; *ibid.*, p.37.

⁸³ « è un allenamento che richiede costanza / una vorace forza d'analisi »; *ibid.*, p.39.

⁸⁴ « trovo Caronte seduto al bar / a bere la sua terza birra »; *ibid.*, p.41.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 38.

fleurs / de larmes de peintures sépulcrales »⁸⁶, nous dit la poète. Dans le premier recueil, la poète écrivait déjà : « c'est le vertige lointain / qui revient / le cadavre de mon père / et de son père / de tous les pères et les mères / un tourment de morts / que je ne connaîtrai jamais / chaque mort individuelle / depuis le début des temps / s'amasse / me contamine en une lente / paralysie sans remède »⁸⁷.

Le travail du deuil peut se conclure. Il nous reste le poème.

Enza Silvestrini nous offre une longue traversée méditative sur la douleur et la perte que nous pouvons faire nôtre, sa voix, à l'ampleur pénétrante de ces/ses élégies, réussit à raconter notre condition humaine, nos hésitations, nos incertitudes, la détresse de notre fragilité et des êtres que nous aimons. Nous partageons, à chaque instant, néanmoins, ce sentiment d'inquiétude et de soulagement quand la vie de tous les jours, le quotidien reprend ses « frimas et ses courses féroces »⁸⁸ et emporte au loin, les absents. Il y a dans ce lyrisme déchirant une tendresse impardonnable, envers eux, et envers les présents, qui nous sauve la mise. La tendresse n'est pas irrémissible, bien sûr, il s'agit, outre l'oxymore du syntagme, d'un paradoxe, bien que

⁸⁶ «e penso che i morti qui / semplicemente spariscono / che non ci sia bisogno / di tombe fiori / lacrime pitture sepolcrali»; *ibid.*, p.58.

⁸⁷ « ritorna / la vertigine remota / il cadavere di mo padre / e di suo padre / di tutti i padri e le madri / uno strazio di morti / che non conoscerò mai / ogni singola morte / dall'inizio dei tempi / si ammassa / mi contagia in una lenta / paralisi senza rimedio»; Silvestrini, *Partenze*, cit., p. 64.

⁸⁸ « a riprendersi geli e corse feroci»; *Controtempo*, cit., p.57.

dans le monde tel qu'il est, elle risque malheureusement de le devenir. Comme la poésie.

Conclusion

**« La Camarde qui ne m'a jamais pardonné
D'avoir semé des fleurs dans les trous de son nez
Me poursuit d'un zèle imbécile [...] »**

**Georges Brassens, *Supplique pour être enterré à la
plage de Sète***

La mort comme Méduse fige à jamais la douleur de ceux qui restent. Pascal Quignard a écrit : « Le masque de méduse est la face humaine féminine, vue de face, bouche grande ouverte. C'est la face de la mort, dans le hurlement de terreur. [...] »⁸⁹ ; c'est le tableau du Caravage représentant Méduse aux serpents. Celui qui part et quitte bientôt le monde des vivants voit l'indescriptible mais celui qui reste, se laisse saisir également par cette paralysie, ce figement que le regard de la mort de l'autre lui laisse en héritage. Le manque et le vide qu'il en résulte, sont insupportables pour celui qui reste, il faut donc que le travail du deuil se fasse, et ce

⁸⁹ Quignard, cit., p.81.

long parcours demande beaucoup de temps et de larmes. Le poème se situe dans le temps comme un poisson dans l'eau, d'autant plus que le poème permet la juste distanciation à l'égard de l'événement dramatique pour faciliter un certain retour à la normalité. C'est ce que nous avons essayé de montrer avec ces quelques exemples de haute littérature. Qu'il s'agisse d'un parent ou de l'amour d'une vie, le poème permet d'élaguer la douleur, la souffrance, il permet de recréer, de renouer le lien que la faucheuse inconséquente a tranché violemment et surtout il consent de fixer à jamais le cher visage disparu pour ne pas qu'il sombre dans l'oubli le plus profond. Le Léthé apparaît aussi comme une solution, un raccourci pour abréger la souffrance et pour ne plus penser à la mort : on traverse le fleuve, on oublie tout, on peut rentrer chez soi. En réalité, les choses ne sont pas aussi simples, on croit oublier, on n'oublie rien, on déplace simplement. Le poème permet de revenir en arrière sans pour autant effacer l'événement de la perte. Le poème dilue le figement dans le devenir et nous pouvons le considérer, sans aucun doute, le lien indissoluble entre passé, présent et futur.

« Les morts, les pauvres morts, ont de grandes douleurs »⁹⁰ écrivait Baudelaire dans l'un de ses poèmes les plus touchants, avec les fleurs que nous leur porterons, célébrons-les aussi dans les poèmes, c'est une façon pour qu'ils cessent de « trouver

⁹⁰ Charles Baudelaire, *La servante au grand cœur...*, dans *Les Fleurs du mal*, Paris, José Corti, 1986, p.196.

les vivants bien ingrats »⁹¹, car le poème n'est pas seulement créé pour celui qui reste, pour apaiser sa propre douleur, communier avec le défunt, le poème est aussi le don ultime que nous pouvons offrir à ceux qui ne sont plus.

⁹¹ *Ibid.*

<<ILLUMINAZIONI>>

Rivista di Lingua, Letteratura e Comunicazione

N. 45 Luglio – Settembre 2018

ISSN: 2037-609X



compu.unime.it