La Critica Sociologica

92. INVERNO 1989-1990

La Critica Sociologica

rivista trimestrale

DIRETTORE: FRANCO FERRAROTTI

ITALIA

una copia L. 10.000 (IVA compresa)

abbonamento annuo L. 35.000 (IVA compresa)

un numero arretrato costa il doppio

ESTERO

una copia L. 20.000

abbonamento annuo L. 70.000 più spese postali (L. 8.000 per l'Europa; L. 15.000 per i paesi extraeuropei)

Versamenti in c/c n. 33446006 intestato a «La Critica Sociologica»

Direzione e amministrazione, S.I.A.R.E.S. - S.r.l.

Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma

Tel. 6786760

Partita IVA 01513451003

Coordinamento tecnico *led* s.r.l. — via Cosenza 7 - 00161 Roma
Tipografia Litoled - Pavona (Albano Laziale)

Autorizzazione del Tribunale di Roma N. 11601 del 31-5-1967
Direttore Responsabile: Franco Ferrarotti

Spedizione in Abbonamento Postale - Gruppo IV - 70%

La Critica Sociologica

92. INVERNO 1989-1990

gennaio-marzo 1990

SOMMARIO

F.F. — Risposta interlocutoria all'«Osservatore romano» III

SAGGI

F. BEVILACQUA — La vita a Roma negli Scritti dei visitatori e dei «philosophes» 1

S. PETILLI — La risposta dello Stato Pontificio all'illuminismo e alla «Dichiarazione dei diritti dell'uomo» 37

INTERVENTI

S. RAIMONDO — Ceti sociali, usi civili e norme 65

C. DE PAOLIS — Rivoluzione e suggestione religiosa nell'Alto Lazio 77

F.M. APOLLONJ GHETTI — Ennio Quirino Visconti, «Console Romano» 88

M.I. MACIOTI — Stati d'animo e ceti popolari nell'immaginario collettivo della Roma repubblicana 104

M. PREMOLI — Dimenticare la Rivoluzione nella capitale dell'arte 126

B. STRINGHER — Liceo Visconti, primi Anni Venti 132

DOCUMENTAZIONI E RICERCHE

P.L. DI GIORGI — Max Weber a St. Louis, Mississippi 151

M. WEBER — Le scienze sociali di fronte alla comunità rurale. Saint Louis, 1904 164

CRONACHE E COMMENTI .....

A. COEN — «Scenari economici per gli anni '90» di Innocenzo Cipolletta 197

M.I. MACIOTI — Migrazioni vecchie e nuove: il caso italiano 199

A. GRAZIANI — Ipotesi per una politica di immigrazione 201

MBATHA-OPASHA — Sud Africa: l'altra faccia della storia 202

J. GELMAN — L'indulto in Argentina 207

A.M. ISASTIA — La sinistra italiana e la Rivoluzione francese nel primo centenario dell'89 208

A. GULLI — Studenti a Roma 211

Scritte raccolte durante l'occupazione dell'Università di Roma «La Sapienza» 212

Corsi, ricorsi, concorsi 220

SCHEDE E RECENSIONI 221

SUMMARIES IN ENGLISH 248

In copertina, ritratto di Ennio Quirino Visconti.
Le illustrazioni sono pubblicate per gentile concessione dell'avv. Fabrizio Apollonj Ghetti.
Questo numero è stato chiuso in tipografia il 31 marzo 1990.

Risposta interlocutoria all'«Osservatore romano»

L'Osservatore romano *del 26 marzo 1990, per la penna pungente e a tratti velenosa di Paolo Miccoli, si occupa del mio recente volume* Una fede senza dogmi *(Laterza, 1990). È in buona compagnia. Da Umberto Galimberti nel* Sole/24 Ore *a Pietro Greco sull'*Unità, *da Maurizio Ortolani nel* Giornale d'Italia *a Michele Straniero nella* Stampa-Tuttolibri *e a Francesco Erbani nel* Mercurio *di* Repubblica, *per limitarmi ai primi nomi che mi vengono alla mente, il libro ha esercitato un'attrazione notevole sulla stampa quotidiana, oltre che fra gli specialisti — cosa, quest'ultima, certo meno sorprendente. A tempo debito credo che dovrò una risposta specifica a questi preziosi interlocutori, cui va fin da ora il mio cordiale ringraziamento, anche quando si tratti di recensioni scopertamente, e duramente, polemiche.*

E tuttavia, ritengo che una risposta, per quanto interlocutoria, la debba subito all'organo della Santa Sede, non solo per l'importanza della fonte ma anche per il tono e la sostanza dello scritto. Non mi sfugge, anche ad una prima frettolosa lettura, il senso di infastidita insofferenza che pervade la recensione di Miccoli. Non mi stupisce. C'era da attenderselo. Le recensioni critiche, del resto, fanno bene agli autori, specialmente quando ad un libro arrida un certo successo. È la stoppa che nell'antica Roma si bruciava alle spalle del generale vittorioso. Sic transit gloria mundi. *È un* memento *salutare. Ma anche il critico ha da essere, a sua volta, cauto. Si direbbe che il mio illustre e severo interlocutore critichi, e critichi a fondo, ciò che peraltro non sembra aver letto con la lentezza dovuta. Per esempio, citare Hobbes e non rendersi conto del mio cenno — ma quante cose sottintende per il lettore provveduto! — al rapporto fra Thomas Hobbes e Niccolò Machiavelli, nei termini a suo tempo illustrati dal grande Leo Strauss, che in parte condivido, è per lo meno corrivo, per non dire superficiale. — Così ancora, è troppo facile rimproverarmi l'analisi e l'interpretazione della «Teologia della liberazione», liberandosene col dire che dopo tutto ormai non se ne parla più. E in effetti, già allora a Leonardo Boff era stato dalla Chiesa imposto il silenzio*

per un anno. Non è la «mordacchia» di Giordano Bruno, d'accordo. E i roghi non fumano più. I tempi sono cambiati e la Chiesa ne tiene il debito conto.

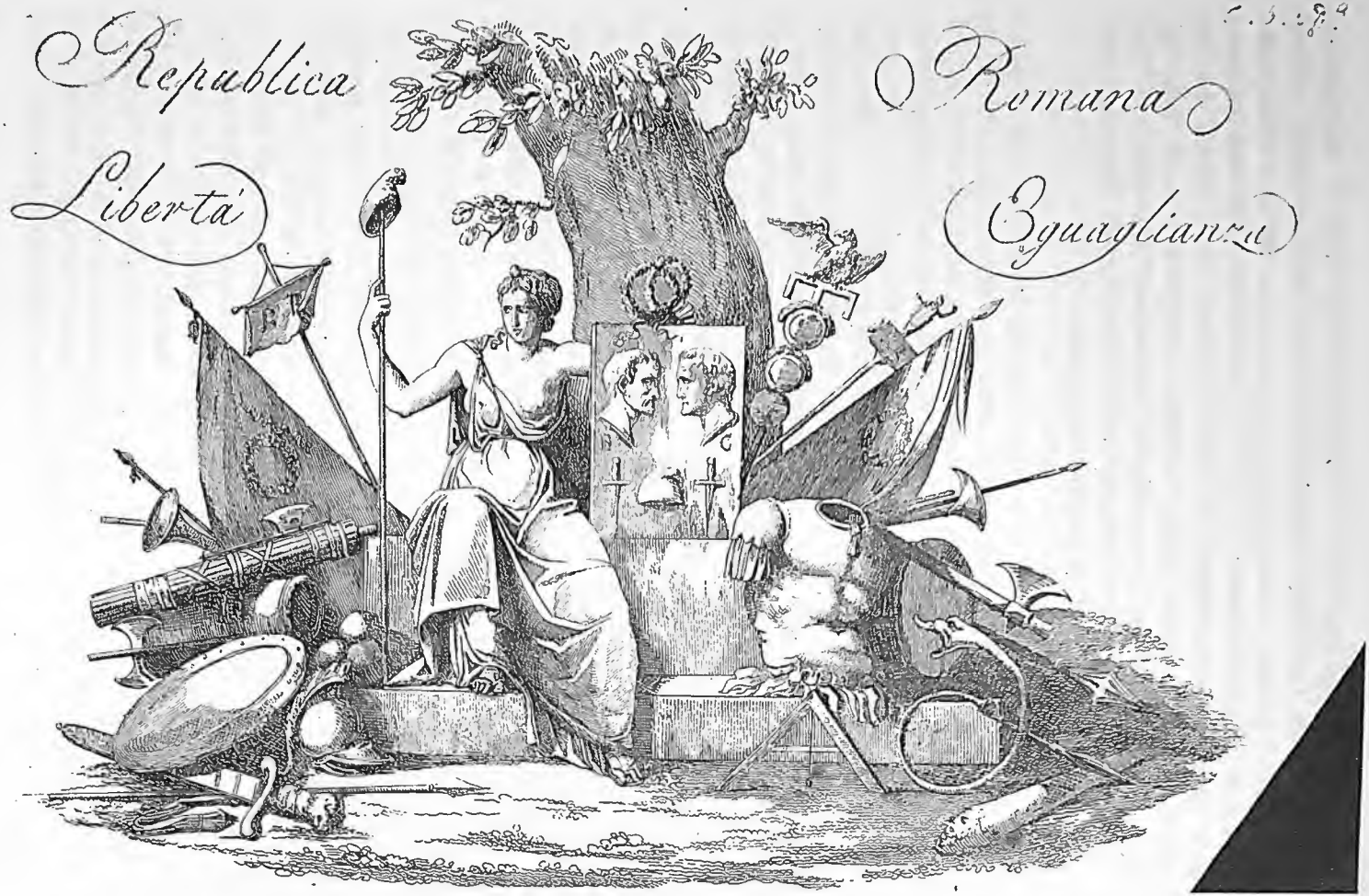
È un argomento però che fa specie in chi mostra tanto disprezzo per i «gazzettieri», salvo poi a meritarsi la nomina a gazzettiere onorario quando fa chiaramente coincidere il successo con la verità. Mordacchia a parte, forse che ciò di cui non si parla più ha cessato per questo di essere importante? Ma allora, questi diligenti custodi dell'ortodossia, donde traggono i loro criteri valutativi?

Dalle analisi di mercato? Dovessimo ricavare il valore delle idee e più ancora degli ideali dal loro corso alla borsa-valori, per così dire, dell'attualità, staremmo freschi. Priamo perisce, ma glorioso. Esiste lo splendore del fallimento, la funzione epifanica e purificatrice di certe sconfitte. È strano che debba toccare proprio a un «laico», come il mio arcigno recensore non si stanca di etichettarmi quasi ad intimare un non expedit al trattare di temi che si suppongono riservati alla burocrazia ecclesiale accreditata, semplicemente rammentare che il successo pratico non garantisce nulla, che anzi è quasi sempre foriero di prevaricazione, anche quando non sia già in origine frutto di inganno o di violenza.

Nonostante tutto, e paradossalmente, una certa gratitudine è infine dovuta. In tempi in cui la parola «ecumenismo» si spreca e corre per i trivi, com'è confortante ritrovare un genuino rappresentante della mentalità dogmatica! C'è di più: il mio acerbo interlocutore ha ragione su un punto essenziale e gira il ferro, con la crudeltà dell'inconsapevole, in una ferita aperta. È vero: nel piano generale del mio lavoro di ricerca, Una fede senza dogmi è una sorta di surrogato, un libro faute de mieux. Volevo riunire e riflettere sui punti di convergenza fra le cinque grandi religioni universali positive (giudaismo, cristianesimo, islamismo, induismo, buddismo), secondo esempi e stimoli che trovo addirittura, fra gli altri, nel Tertulliano del De testimonio animae, ossia in colui che passa per il campione dell'apologetica oltranzista. So bene che per questo avrei bisogno ancora di trent'anni di piena lucidità intellettuale e di conoscenze storiche e linguistiche di cui non dispongo per ora nella misura necessaria. Eppure, c'è un lógos spermatikós nella storia umana che attende i suoi speleologi e i suoi attenti, umili, non dogmatici interpreti. Questa è la prova che ci attende, in una prospettiva che si ponga fuori ma non contro le religioni storiche positive e che solo Umberto Galimberti mi sembra aver colto in tutta la sua portata. Non sarà certo qualche zelota della lettera o qualche industrioso sagrestano nostalgico dell'imprimatur, intento a spegnere moccoli con il suo berretto da notte, illu-

*dendosi di sbarrare così il cammino delle idee, a distoglierci dall'impresa. Le Chiese potranno ben avere i loro successi, godere delle loro Canosse, rilanciare in Europa il sogno mortale di un nuovo sacro romano impero. Nessuno ha dimenticato che hanno aspettato secoli per riabilitare, in parte, Galileo. Non hanno ancora accettato, pur nei suoi limiti, né hanno compreso fino in fondo la Rivoluzione francese, la tragedia dell'autonomia individuale. L'*Homo religiosus *non potrà crescere che sulle rovine del monopolio del sacro da parte delle Chiese burocratizzate.*

F.F.


Republica Romana
Libertà
Eguaglianza

Saggi

La vita a Roma alla vigilia della Rivoluzione francese negli scritti dei visitatori e dei «philosophes»

1. Il mutamento dell'atteggiamento nel «viaggio in Italia» durante il 700

Durante il XVIII secolo muta l'atteggiamento culturale di coloro che intraprendono il viaggio in Italia. All'interesse esclusivo, un po' asettico, per i monumenti, del periodo precedente, si sostituisce una osservazione più attenta per le forme politiche, i costumi, la cultura dei luoghi visitati. Considerazioni e commenti divengono articolati, ed i giudizi sono spesso assai complessi; accanto alla costante critica per l'arretratezza politica e culturale del paese rispetto al resto dell'Europa, si fanno strada, in misura sempre maggiore, considerazioni positive non solo su alcuni atteggiamenti «esistenziali» degli italiani, che colpiscono gli ospiti stranieri, quali cordialità, umanità, gioia di vivere ma anche sull'attività degli scrittori politici, dei giuristi e dei letterati, da Gravina a Muratori, da Giannone a Maffei[1]. Il luogo che stimola maggiormente un'analisi più articolata ed un giudizio meno superficiale rispetto al passato è lo Stato Pontificio. Roma è più che mai la meta del viaggio in Italia[2].

Il primo ad inaugurare questa nuova «disposizione» critica è Montesquieu, unico dei grandi pensatori francesi del XVIII sec. ad aver compiuto il viaggio in Italia, nel primo settecento[3]. Giunto in Italia nell'agosto 1728, vi rimane otto mesi. Le tappe del viaggio di Montesquieu sono occasione per incontri con i maggiori intellettuali italiani dell'inizio del secolo, Muratori a Modena, Doria, e forse Vico a Napoli. Incontri che furono una vera scoperta per lui, testimonianza viva di studiosi attenti ai progressi scientifici e filosofici degli altri paesi europei, portavoce di una cultura laica, consapevoli dell'arretratezza di un'Italia erede della tradizione controriformistica, portata a mantenere a livello ufficiale scolasticismo e curialismo.

Montesquieu individua alcuni «punti dolenti» nella politica dello Stato Pontificio quali la corruzione e la poca moralità del papa e degli ecclesiastici, lo scarso interesse per una buona conduzione dello

Stato, che determina, come conseguenza, una situazione economica disastrosa. Mancando le manifatture, tutto viene importato, quindi i denari delle nunziature e delle pensioni che il papato impone sui vescovati tornano all'estero[4]; la pigrizia dei romani è proverbiale, osserva, arrivano a comprare il pesce dagli olandesi per non essere costretti a pescarlo. La crisi dello Stato Pontificio si manifesta in modo evidente nella dispersione del patrimonio artistico: «La Roma moderna vende pezzo a pezzo l'antica»[5].

Finché si occupa del costume pubblico, Montesquieu non mostra tentennamenti; tutto è chiaro, Roma è una città in crisi evidente. Ma, man mano che aumenta la conoscenza della vita sociale della città, Montesquieu sembra cambiare tono e collocarsi da una diversa prospettiva. Roma è una città unica rispetto a quelle continentali, è la «città eterna» nella quale ognuno si trova come in patria. Questo doppio piano sul quale si pone un viaggiatore colto, attento e sensibile , rimarrà quasi una costante per tutto il secolo, anche se gli accenti, le riflessioni e i punti di vista possono essere diversi[6].

Il soggiorno a Roma è considerato da Montesquieu fondamentale anche per la conoscenza e l'apprezzamento delle belle arti: «Il soggiorno a Roma è piacevolissimo: tutto mi diverte. Sembra che le pietre parlino. Non si finisce mai di vedere»[7].

Altro illustre viaggiatore dell'inizio del secolo è Charles de Brosses che soggiorna a Roma quasi un anno, dal 1739 al 1740, le sue lettere saranno edite solo nel 1799[8].

De Brosses è generalmente citato come rappresentante della folta schiera dei critici della arretratezza dello Stato della Chiesa. Questa collocazione, per quanto possa trovare ampia giustificazione nei suoi scritti, non coglie alcuni spunti nei quali, al contrario, viene sottolineata la singolarità dei costumi e l'interesse che ciò rappresenta per un osservatore europeo. Gli aspetti positivi che de Brosses mette in luce costituiscono una smentita nei confronti di quei giudizi che rappresenteranno in seguito i «punti fermi» della critica dei «philosophes» allo Stato Pontificio. Ad esempio, a proposito di religione, scrive all'abate Cortois de Quincey: «La liberté de penser [...] et quelque fois même de parler, est au moins aussi grande, mon cher abbé, qu'en aucune ville que je connaisse»[9]. A proposito dell'Inquisizione afferma: «Il ne faut pas croire que le Saint-office soit aussi diable qu'il est noir; je n'ai ouï parler d'aucune aventure de gens mis à l'inquisition, ou par elle traité avec rigueur [...]. Toute sollicitation est bannie de ce tribunal [...] on dit qu'on y emprisonne personne que la preuve de son délit ne soit bien acquise, et que les délinquents qui

viennent de leur propre mouvement s'accuser eux-mêmes sont toujours absous»[10].

La presenza di una implacabile censura è ridimensionata. Il padre Bremont, domenicano, membro del S. Uffizio, si offre di intercedere presso il S. Padre per permettergli di «ténir des livres défendus»[11].

Anche sul nepotismo la critica non è troppo severa; è noto che i cardinali nipoti restano in carica fintanto che dura la vita dello zio, osserva con realismo.

Critiche severe sono invece rivolte alle due istituzioni più tipiche della città, la carità «un des grands vices du gouvernement de ce pays»[12] e gli asili: «Tout est asile ici; les eglises, l'enceinte du quartier d'un ambassadeur, la maison d'un cardinal»; gli sbirri che inseguono un malfattore sono obbligati a tenere una carta particolare delle strade di Roma che indichi loro dove poter passare[13].

De Brosses è un felice narratore della società romana. Poiché appartiene per nascita alla «gens d'un certain façon» ha facile ingresso nei salotti, «Les Romains sont fort accueillants à cet égard, accessibles aux étrangers, et d'un commerce doux»[14]. Il suo racconto è pieno di aneddoti. La società che ne esce si caratterizza per una grande libertà di costumi e di atteggiamenti. Certo, la vita a Roma è molto tranquilla, nota de Brosses, somiglia a quella delle grandi città di provincia piuttosto che a quella di Parigi, ove tutto è tumulto e varietà. «Le grand nombre de gens qui habitent Paris y produit cette confusion et ce changement perpétuel de societé. Tout le monde y vit ensemble, sans se connaître et se sucier les uns des autres». A Roma, al contrario, «on se voit tous les jours». La società internazionale che frequenta le case nobiliari ha un fitto calendario di incontri «on sait chaque jour de la semaine ou l'on pourra se rendre et passer la soirée». Si cena leggermente (a causa del clima «un seul repas suffit») poi ci si reca per le «conversazioni» nelle case nobiliari[15]. La descrizione che ne fa de Brosses si distacca da quella degli ospiti stranieri che lo seguiranno nei salotti romani, nel complesso quasi tutti concordi nel sottolineare il clima di «noia» che vi regna. Certamente, non si tratta di salotti intellettuali, ma non sembra ci si limiti a parlare solo del tempo piovoso o sereno. De Brosses ne apprezza la grande libertà e indulgenza nei costumi, l'atmosfera amabile e i piaceri raffinati[16].

Alla fine del viaggio de Brosses si dichiara soddisfatto dell'esperienza e afferma: «Je ne sais, tout mis en balance, s'il y a aucune ville en Europe plus agréable, plus commode, et que j'aimasse mieux habiter que celle-ci, sans même en excepter Paris»[17].

2. Il viaggio immaginato. Gli illuministi e Roma

Enumerare i vizi italici, e in particolare romani, è per molti illuministi, fin dagli anni 30 del secolo, un esercizio intellettuale d'obbligo, che viene svolto senza alcuna conoscenza diretta. Particolarmente originale quello adottato dal Marquis d'Argens che nel 1736 fa compiere a Jacob Brito, protagonista del suo romanzo epistolare le *Lettres juives*, un immaginario viaggio in Italia. Nel racconto tutti i luoghi comuni sul paese, ed in particolare sullo Stato Pontificio sono passati in rassegna. Roma capitale del vizio, in cui lo Stato favorisce la prostituzione, non il commercio, gli abitanti schiacciati dal peso dell'Inquisizione, ecc.[18].

Anche Voltaire, che non è mai stato in Italia, adotta un analogo espediente. Candide si reca a Venezia. Il viaggio a Roma di Amasan, una sorta di Candide orientale, protagonista della *Princesse de Babylone*, offre l' occasione per una satira aspra e violenta, in cui sono messe in ridicolo le «bellezze della città», le cerimonie della Chiesa; ma soprattutto viene messa in dubbio la legittimità della stessa istituzione del papato. Il protagonista lascia in fretta «cette ville des maîtres du monde ou il fallait baiser un vieillard à l'orteil, comme si sa joue était son pied»[19].

Dall'insistenza e dalla durezza dell'argomentare, sembra che l'Italia, ed in particolare Roma, siano indicate dai «philosophes» come esempi negativi allo scopo di alimentare la loro polemica anticlericale, sempre più viva in Francia verso la metà del secolo.

È solo dopo la pubblicazione dell'opera di Cesare Beccaria *Dei delitti e delle pene,* nell'estate del 1764[20], la versione francese ad opera di Morellet nel 1766 ed il successivo viaggio dell'autore a Parigi, con Alessandro Verri, nell'autunno dello stesso anno, accolto e festeggiato dal gruppo dei «philosophes», che si comincia a guardare l'Italia con occhi diversi. L'opera di Beccaria è considerata una testimonianza dell'evoluzione, se non addirittura della svolta che, secondo il giudizio di Grimm, investe finalmente, per merito della «fermentation philosophique» quel «foyer de la superstition» che è ancora l'Italia[21]. Il nuovo interesse per il paese tuttavia non modifica fondamentalmente il giudizio sullo Stato Pontificio, considerato il più arretrato tra gli Stati italiani. Grimm, in particolare, ne condanna la regressione sociale, intellettuale ed economica che si manifesta nella depravazione del clero, nell'ozio dell'aristocrazia, in una pedante erudizione, lontana da ogni spirito critico. Le manifestazioni esteriori quali processioni, cerimonie, ed il fasto della Chiesa e della nobiltà

non potevano certo attrarre i «philosophes», che erano portavoce di idee quali «ragione», «progresso», «utilità pubblica».

Anche in Voltaire, dopo la lettura del libro di Beccaria, si rafforza la speranza nella possibilità di un reale cambiamento in Italia. Interesse ed entusiasmo si riaccendono in lui «Encore quelques années et le pays des Scipions ne sera plus celui des Arlequins enfroqués» scrive[22]. Nel 1769 crede giunto il momento per un rinnovamento anche nello Stato della Chiesa. Fa appello allora al popolo di Roma perché si ribelli alla sovranità del papa. Nella sua *Épitre aux Romains* invita il popolo a rompere le catene che lo tengono ancora legato «chaines forgées par la tyrannie dans l'antre de l'imposture»[23].

La sua era una fiducia quasi fideistica nella ragione che avrebbe trionfato anche nello Stato che considerava il più arretrato della penisola. Smentito dalla realtà, Voltaire non volle mai dichiararsi sconfitto. Riteneva che le idee di Beccaria, di Verri, di Pilati avrebbero continuato ad agire in maniera inarrestabile poiché una effettiva mutazione intellettuale si era già verificata.

3. Viaggiatori stranieri a Roma: i resoconti di viaggio

Dalla metà del secolo Roma esercita per i viaggiatori stranieri un richiamo sempre più forte. La cultura europea si orienta ormai decisamente nel senso di una profonda renovatio, creando le premesse per un processo di unificazione del pensiero che condurrà al fenomeno neoclassico. Il soggiorno a Roma, breve o lungo che sia, contribuisce a formare gusto e sensibilità degli ospiti, permettendo loro, attraverso la conoscenza diretta dei monumenti, di approfondire una educazione già saldamente legata al mondo classico.

Tutto il gotha europeo si reca in pellegrinaggio in Italia, per esibire il viaggio a Roma come un passaporto della propria maturità intellettuale[24].

Regnanti europei, dall'imperatore Giuseppe II al re di Svezia, al re di Polonia, principi ereditari, elettori tedeschi, aristocratici di ogni provenienza si ritrovano a Roma per visitare i monumenti, ma anche per essere ricevuti dal papa, per assistere alle cerimonie della settimana santa, oppure per il carnevale. Questa presenza, di solito accompagnata da acquisti di opere d'arte[25], costituisce uno degli elementi più importanti per la diffusione del gusto neoclassico. I viaggi di principi regnanti sono per loro natura brevi e molto intensi, sono

inoltre accompagnati da un defatigante tour de force mondano[26].

I viaggi della nobiltà di livello inferiore sono quelli che hanno lasciato testimonianze scritte, sotto forma di diari e lettere. Si tratta di una vastissima produzione, che offre di Roma della seconda metà del 700 una interpretazione di fondo abbastanza omogenea, concorde in particolare sulla singolarità della vita urbana e sulla inopportunità di esprimere giudizi troppo netti e spesso prevenuti.

Nell'affrontare la lettura di questi testi è opportuno tener presente che, nello stendere il resoconto del loro viaggio in Italia, i gentiluomini colti del settecento rispondono alle esigenze di un genere letterario, con proprie tradizioni, fonti e schieramenti. Le uniche testimonianze che non hanno subito variazioni per la pubblicazione, sono quelle rappresentate dalle lettere di Alfonso Longo e da quelle di Alessandro Verri.

Il primo diario di viaggio che offre ampie informazioni è quello di Pierre-Jean Grosley, un giurista con ambizioni letterarie, già una prima volta in Italia, come militare, durante la guerra di successione austriaca, e una seconda volta nel 1759-60. I suoi «mémoires» verranno pubblicati nel 1764.

La società romana descritta da Grosley è una società economicamente modesta, ma dignitosa. Nonostante la scarsezza dei mezzi economici, tutti tengono a ben comparire; la gente povera si priva del cibo per potersi mostrare sul Corso in carrozza in occasione di qualche festività pubblica[27]. Gli ospiti stranieri sono accolti con grande affabilità e sono invitati ovunque. Grosley narra di una piacevole giornata passata presso la Confraternita del S. Spirito. Nelle riunioni private regna una certa gaiezza. L'ospite straniero, che in pubblico non viene mai ripreso, è spesso oggetto di una garbata ironia per i suoi errori di pronuncia, ma il tutto con grande cortesia, assicura. Anche Grosley nota la grande esteriorità delle cerimonie religiose. Da esperto di economia, nota anche il buon giro di denaro che c'è intorno alla religiosità dei romani. Un esempio, la benedizione a pagamento dei cavalli, nella chiesa di S. Antonio.

Uno dei maggiori ostacoli allo sviluppo economico dello Stato, osserva, è rappresentato dalla mancanza di una borghesia agiata, di un ordine medio tra l'opulenza e la povertà, che costituisce la forza degli altri paesi; è rimpiazzato da una folla di «regolari» di tutti gli ordini religiosi, la cui unica ambizione è quella di «arrivare». Anche Grosley, come de Brosses, è colpito sgradevolmente dalla grande diffusione della pratica della beneficienza, sussidi dotali, conservatori, case di correzione.

Contemporaneo al viaggio di Grosley è quello di Mme du Boc-

cage, scrittrice di fama, originaria dell'alta borghesia di Rouen. Le sue lettere uscirono nel 1771. Mme du Boccage ci fornisce ampie informazioni sui comportamenti della società romana, che osserva con simpatia. L'aristocrazia vive essenzialmente di notte. La città si anima tre ore dopo il tramonto, con l'adorazione del SS. Sacramento, esposto con illuminazione e musica, segue la passeggiata delle carrozze verso piazza del Popolo, con ostentazione di grande sfarzo. Si prende un gelato e un caffè, si torna a casa, ci si riposa, poi si aprono le porte alla conversazione. Anche il popolo, a suo modo, ha analoghi diversivi, per le strade e nelle piazze.

È una società che fa vita molto comunitaria, osserva Mme du Boccage, e questo spirito si manifesta in tutte le occasioni, a teatro, ove protagonista non è la musica, che non si ascolta, bensì una vivace conversazione; oppure durante le cerimonie della settimana santa, vero fenomeno di religione-spettacolo, in cui tutti, ospiti e romani, si recano ad assistere al *Miserere* nella Cappella Sistina.

Il peso culturale di questa città è esiguo; lo si deduce dallo scarso commercio dei libri. Gli autori francesi sono poco conosciuti, se si fa eccezione per Voltaire, che ciascuno conserva gelosamente, ma forse solo perché è un autore messo all'indice, osserva[28].

Affrontando la situazione economica dello Stato, Mme du Boccage osserva che una delle cause del dissesto è lo scarso amore dei romani per il lavoro. La campagna va in malora, gli aristocratici non se ne occupano, i lavori sono affidati ai napoletani o ai fiorentini. Del resto, perché lavorare? si chiede. I poveri mangiano gratis, una quantità di comunità e palazzi distribuiscono zuppe a chiunque si presenti a differenti ore. I mendicanti possono raccoglierne cinque o sei per giorno, dormono nei giardini, se si ammalano provvedono gli ospedali.

Nel lasciare la città, Mme du Boccage non può fare a meno di mostrare la sua commozione. Vuole vedere per l'ultima volta la Colonna Antonina ma, ricorda «mes larmes m'en dérobèrent la vue».

Meno commosso è il ricordo che ha di Roma l'abate Morellet, il celebre «philosophe mondain», legato agli ambienti illuministi, responsabile della stesura degli articoli filosofici e teologici, dopo gli abati de Prades e Yvon, per l'*Encyclopedie*, traduttore nel 1766 dell'opera di Beccaria *Dei delitti e delle pene*. A Roma nel maggio 1758, vi rimane tre mesi. «J'avais fait à Rome peu de connaissances» ricorda «et je m'y amusai mediocrement. Cette foule d'abbés, gens de conditions, et destinés à l'episcopat, éclipsait un pauvre homme de lettres» per di più esperto in campi che non erano molto coltivati a Roma[29]. Morellet dichiara infatti esplicitamente di non essere venuto

in Italia per ammirare «les objets si variés et si piquants de l'antiquité, d'histoire naturelle et les beaux-arts» ma quasi esclusivamente per occuparsi di «matières economiques»[30].

Unica eccezione, la musica; materia in cui, deve riconoscere, gli italiani, ed in particolare i romani, sono i maestri «... ce qui m'a fait toucher au doigt la différence énorme entre un tel peuple et nous, dépourvus que nous sommes... du sens auquel s'adressent les sons, et avec des oreilles doublés de maroquin, comme nous le disait Caraccioli l'ambassadeur de Naples». Narra a questo proposito un episodio molto divertente. In occasione del concerto offerto dall'ambasciatore di Francia, il Corso e piazza S. Marcello si riempiono di folla, due orchestre si rispondono e si fondono con risultati ammirevoli; il silenzio è profondo. Alla fine dell'esecuzione si sentono le grida di gioia di questa moltitudine e i suoi trasporti: «O benedetto, o che gusto, piacer da morire». Ricorda di aver visto alcuni che non sapendo a chi rivolgersi per il tanto piacere, abbracciavano i cavalli delle carrozze, confusi tra la folla. E i cavalli italiani non sono mansueti come quelli francesi, assicura[31].

Con Alfonso Longo, marchese ed abate, a Roma dall'ottobre del 1766 al settembre del 1767, è un rappresentante dell'illuminismo lombardo a giudicare la città. Il Longo, giunto a Roma per tentar fortuna presso la corte pontificia[32], aveva contribuito con due articoli al *Caffè*, la cui pubblicazione si era interrotta nel giugno del '66. Le idee democratiche, espresse proprio in uno degli articoli sul *Caffè* gli impedirono di ottenere successo. Le sue lettere, trovate tra le carte lasciate da Cesare Beccaria, cui erano in massima parte dirette, furono pubblicate nel 1911.

Longo dimostra ancor più degli altri sorpresa per la situazione romana: «Le changement que je trouvai dans la manière de penser m'étonna. C'est un nouveau monde dont les ressorts sont justement contraires à nos idées dont le mouvement est incompréhensible, dont l'économie et la politique sont appuyées sur des axiomes différent des nôtres». E sottolinea l'anacronismo che ostenta virtù passate, ormai prive di significato «[...] il n'y a aucune nation au monde si insupportablement orgueilleuse, et qui eut moins raison de l'être que celle-ci»[33]. Longo si sofferma più volte sulla situazione economica dello Stato Pontificio, sottolineandone le incongruenze, le cui conseguenze visibili sono i «pauvres à foison» che si vedono ovunque per Roma. Le cause sono da individuarsi soprattutto nella beneficienza e nell'assistenza «[...] on ne songe qu'à ériger des hopitaux dont Rome fourmille»[34].

Le considerazioni critiche sulla città non intaccano la sua am-

mirazione per la bellezza di Roma: «Palais, églises, places, obelisques, colonnes, tableaux, marbres, mosaïques, architecture, sculpture, livrées, femmes: tout est superbe à la vue»[35]. Anche Longo nota, come altri viaggiatori, che Roma vive di turismo «[...] pays qui se nourrit en grande partie de la curiosité des voyageurs»[36].

Le sue lettere a Beccaria esprimono dunque un giudizio fondamentalmente critico sullo Stato Pontificio. La condanna del libro dello stesso Beccaria *Dei delitti e delle pene,* decretata il 3 febbraio 1766, perché contenente delle «extravagances qui pourraient bouleverser les societés»[37], rafforza vieppiù Longo nelle sue opinioni.

Anche i salotti aristocratici, che è costretto a frequentare per ragioni di carriera, sono coinvolti in questo giudizio negativo, essi rappresentano «la plus ennuyeuse societé qu'il y ait au monde»[38]. Quello che sorprende nelle sue riflessioni è che, a differenza di quanti l'hanno preceduto, ad esempio il Grosley, indica l'esistenza di una classe borghese che può annoverare al suo interno persone di valore, in particolare donne di vasta cultura, alcune delle quali, osserva, conoscono latino e greco[39].

Il solo particolare che — senza esitazioni — colpisce favorevolmente Longo è l'indifferenza che il popolo di Roma mostra per i potenti. Al passaggio del papa «personne ne se prosterna, ni démanda la benediction»[40].

Come suggello alla sua corrispondenza, nell'ultima lettera, Longo augura a Beccaria di vivere un anno a Roma «pour la penitence de vos péchés passés et futurs»[41].

L'abate Jerôme Richard soggiorna a Roma nel 1766. Con la sua *Description historique et critique de l'Italie* l'analisi della società si fa più complessa. Richard ne prende in esame tutte le componenti, sforzandosi di evitare posizioni preconcette quali quelle degli «aimables étrangers qui noyent qu'il est de bon ton de ne pas approuver les usages particuliers de chaque pays»[42]. Del resto, a questo sono utili i viaggi, afferma nella prefazione: «étendre les idées, dépurer les prejugés et même former les moeurs par les comparaisons que l'on fait nécessairement entre les differents usages»[43]. Ed i costumi di Roma sono veramente singolari, deve riconoscere Richard. Ad esempio, le «femmes aimables et connues pour galantes» assistono senza alcuna discriminazione «à des exercices spirituels qui se font avec grand appareil» nelle occasioni più solenni, come nella Settimana Santa[44].

Spettacolarità ed esteriorità rappresentano il modo di essere sia delle cerimonie religiose, la cui magnificenza da sola «élève l'ame jusqu'à son auguste auteur», sia del modello di vita dell'aristocrazia

che ne fa uso per occultare e far dimenticare «dissimulation, ruse et tant d'autres inclinations ou vices qui en sont la suite».

Il completo disinteresse per il progresso sociale trova terreno fertile in una nazione «accoutumè à l'intrigue, souple artificieuse, connaissant peu de besoins plus pressants que ceux de la vanité» che ben cela la sua superficialità «sous la masque de la bienveillance, ou tout au moins avec l'air de la politesse la plus seduisante». L'abitudine alla dissimulazione porta a parlare molto ma a non dire nulla e a «épouser le chapitre des choses indifferents, jusqu'à la satieté». Ed è per questo, osserva Richard, che la maggior parte delle conversazioni sono «si insipides»: tutti sorvolano sulle cose importanti, mentre è naturale trovare consenso sulle cose indifferenti; «il semble que tous ces gens tournent dans un même cercle d'idées»[45]. Del resto l'arte del dissimulare ed il continuo esercizio al mantenersi in equilibrio sul vuoto ha sempre contribuito a creare quei formidabili politici che può vantare la Chiesa «les ministres les plus subtiles et les plus capables»[46]. Il machiavellismo, osserva, è, ovunque, quasi una seconda natura.

Anche Richard affronta il problema della ben nota «oisivité» dei romani, e se ne chiede la causa: clima mite, stabilimenti di carità ovunque; ma, soprattutto, manca a Roma il desiderio borghese di accumulare beni, ci si accontenta del presente senza occuparsi del futuro. Questo è possibile in uno Stato in cui regna una abbondanza «a peu près égale».

La borghesia ha costumi modesti. Ma è ben presente nella città; forma un circolo molto esteso e distinto dalle classi superiore ed inferiore per usi e costumi di vita. È composta da gente di affari e finanza, grandi commercianti, banchieri, curiali e avvocati, imprenditori, esattori delle dogane e dei beni patrimoniali della Chiesa. Ad opinione del Richard questa classe media possiede «plus de decence et de moeurs, d'intelligence et d'activité» degli aristocratici, ma è tenuta da questi a debita distanza. Infatti «la noblesse du premier ordre ne descend jamais de la sublimité de son rang avec ses compatriotes, quelque merite qu'ils peuvent avoir». Unico neo dei comportamenti borghesi, secondo Richard, è l'ambizione di imitare la nobiltà per la quale nutre rispetto ed ammirazione, al punto che viene considerato un «evento fortunato e glorioso» una visita di questi grandi presso la propria abitazione[47].

Ai comportamenti delle classi inferiori sono dedicate molte pagine. Infatti è solo passando «du cabinet d'un ministre d'état dans le comptoir du négociant et même dans la boutique de l'artisan» che si giunge a conoscere un paese, osserva[48].

La sua posizione è del tutto originale nel panorama dei resoconti di viaggio del secolo. È infatti nella descrizione del popolo di Roma che gli autori si trovano d'accordo nel dare un'immagine di violenza e brutalità. Richard, pur sottolineando questi aspetti, mette in risalto anche alcuni caratteri originali. È un popolo che dimostra di amare l'imitazione della vita borghese. Così quando, ad esempio, si reca in un pubblico locale per dare ad intendere di potersi permettere economicamente simili costumi. In realtà non si tratta certo di prendere un cioccolato ma semmai una tazza di caffè o di qualche surrogato di color scuro, sorbito con una crosta di pane uscita dalla tasca e senza zucchero per risparmiare. Così, può accadere che, passando per le strade, si odono le donne del più basso rango chiedere alle altre «se hanno bevuto il loro cioccolato». Si tratta di un «propos de convention pour se donner un air de magnificence dans l'esprit d'un étranger qu'elle voit passer»[49]. È in occasione delle passeggiate domenicali che il popolo non risparmia nulla per mostrarsi nei suoi abiti più belli: le donne sfilano con un valletto che le precede «c'est une espèce de triomphe dont elles se régalent seules» mentre i mariti le ammirano da lontano[50]. Altro momento di vita corale per la città, che coinvolge anche il popolo, sono le grandi assemblee all'aperto che si svolgono «dans le Mont Pincio, dans la Place d'Espagne et le vaste escalier de la Trinité des Monts». Concerti di voci e strumenti, poemi improvvisati. Si usa inoltre un travestimento «come i paesani delle montagne»: in questa occasione «tous les états sont confondus» e ciascuno fa quello che vuole[51].

Nonostante il frequente clima di festa, Roma è una città che vive un po' sotto tono, osserva Richard. È il fasto delle grandi casate, i prelati e soprattutto gli stranieri che le danno un'aria di animazione. Il denaro portato dagli stranieri contribuisce a tenere in vita la città: tanti rivoli che formano un fiume. Anche la vendita di statue, medaglie, antichità di ogni specie produce notevoli guadagni. Naturalmente, le opere più importanti non lasciano il paese che in copia. Numerosi i mercanti che si fanno un buon nome vendendo alcuni pezzi autentici, per poter in seguito smerciare i falsi, di cui Roma è piena.

Nel 1766-67 compie il suo viaggio in Italia Charles Pinot Duclos, raffinato scrittore, amico dei «philosophes», moralista, storiografo, romanziere, segretario perpetuo dell'Accademia di Francia. A sessant'anni passati decide di vedere «cette Italie si vantée par les voyageurs».

Un primo particolare che nota, durante il suo soggiorno a Roma, nel '67, è la distinzione di stato molto evidente tra cardinali, principi e donne di rango, che formano la prima classe e si incontrano

esclusivamente tra di loro, ed i componenti delle classi inferiori. A Parigi, nota Duclos, un uomo di merito non è escluso da alcun ambiente sociale, anche quello più elevato. Il primo requisito per esservi accolto è quello di dimostrare «amabilità»; la nascita è l'ultima cosa di cui ci si informi. A Roma, la sola cosa che ristabilisce l'equilibrio con la nascita, i titoli ed il rango è l'opulenza. Le ricchezze godono di una grande considerazione, specie tra le donne. Per la maggior parte, anche titolate, usufruiscono di una pensione mediocre, rispetto alle loro necessità. Non potendo quindi mantenere il tenore di vita che vorrebbero, sono obbligate a cercare nell'alta finanza chi ne possa assumere le spese. L'orgoglio lotta col piacere e ne subisce la legge, nota sarcastico; chiunque possegga una loggia all'opera o dia un buon pranzo è in grado di «farsi fare la corte»[52].

Anche la corte pontificia mostra un pari interesse per il denaro, nota Duclos. Con tre milioni spesi con intelligenza, si potrebbe far eleggere papa un giansenista, acquistando i voti di quei cardinali che non aspirano ad essere papa[53].

Eppure, nonostante il tono distaccato ed ironico, il racconto della visita fatta al papa non manca di commozione. È il «doppio binario» cui abbiamo accennato: una critica molto rigida, in Duclos frutto del rapporto con l'ambiente illuminista, ed una apertura man mano sempre più partecipata verso il modello di vita che emerge dagli avvenimenti concreti, con la loro complessità e le loro sorprese. Duclos è curioso di osservare le reazioni del papa nel ricevere uno scrittore, quale egli è, di cui un libro è stato messo all'indice nello Stato Pontificio. Clemente XIII lo accoglie molto amabilmente e familiarmente ed alla fine della conversazione gli regala una moneta d'oro. Duclos gli bacia la mano «ce qui le fit sourire» poiché il baciamano al papa era privilegio riservato ai soli cardinali. L'episodio diviene oggetto di commenti divertiti per la città. Duclos si giustifica, se una donna gli avesse fatto un dono le avrebbe baciato la mano ed un vecchio pontefice non dovrebbe trovare nulla di male ad essere trattato come una bella donna. Sembra che il papa abbia apprezzato la battuta, osserva compiaciuto[54]. Come tutti i romani e gli stranieri che soggiornano nella città, anche Duclos è testimone delle cerimonie in occasione della settimana santa, di cui deve riconoscere la grande pompa e dignità.

Duclos non apprezza gli eccessi della religiosità romana quali processioni di penitenti ed autoflagellazioni. Per la città non si vedono altro che «dévotes carovanes» di abitanti di Roma e pellegrini, a piedi nudi e coperti di sacco, con grande rischio per la salute perchè il tempo è variabile. Il venerdi santo si assiste nelle chiese alla autofla-

gellazione dei penitenti. Il rischio, in questo caso, è assai inferiore. Duclos è testimone diretto del fatto; per soddisfare meglio la sua curiosità, si è confuso con il gruppo dei «flagellanti». Tranne che per qualche isolato fanatico, la flagellazione avviene senza togliersi il mantello. È una «farce dévote»[55]. Prima di lasciare Roma, anche Duclos, come Mme du Boccage, fa alla città la sua sorprendente «dichiarazione d'amore»: «Il soggiorno che vi ho fatto e le abitudini che vi ho preso mi hanno confermato in quello che Montesquieu mi aveva detto: «Rome eût été une des villes ou il se seroit rétiré le plus volentiers»[56].

Bergeret de Grancourt, accademico di Francia, in stretta relazione con la corte di Parigi, a Roma insieme con il pittore Fragonard, nel 1773, è uno di quei viaggiatori nei confronti dei quali Richard mette in guardia. Tutto in Francia è migliore, Roma gli fa l'effetto «de ville de province» se paragonata a Parigi. La vita mondana è noiosissima e, per di più, una necessità sfiancante «il n'y a de jour qu'il n'y ait une fête pour Rome [*sic*]». Dalle otto del mattino l'aristocrazia è mobilitata. Ci si trova tutti dal cardinale de Bernis, l'ambasciatore di Francia, a sorbire gelati ed a mangiare biscotti. Poi tutti al Laterano ad ascoltare la S. Messa. Completamente assente la devozione; la musica suonata è una piacevole ouverture di opera buffa. A cena da de Bernis, che di solito ha 40 ospiti[57]. Ma, una volta congedati dal cardinale, non si sa dove andare, le conversazioni dei salotti non sono altro che «cohues de café». Bergeret sottolinea più volte la noia di queste assemblee; sempre le stesse persone (la grande aristocrazia non riceve che entro una cerchia molto ristretta); gli argomenti sono quanto di più banale si possa immaginare «on se met au fait comme en province de l'histoire de chacun, tant hommes que femmes». Anche la partecipazione ad un altro rito collettivo, quello del teatro, provoca critiche. Le logge sono sporche, lo spettacolo si svolge nel più assoluto chiasso[58].

L'esteriorità della fede romana si conferma in occasione dei funerali di un cardinale. Cortei di ordini religiosi e di penitenti «ajoustés comme des masques», sfilano per tre quarti d'ora fino alla chiesa dei SS. Apostoli; poi un quarto d'ora di vuoto. Il popolo, allora, fischia «cette cerimonie mal ordonnée»[59]. La visione che ha Bergeret di Roma è quella di una città povera e decaduta che conserva ancora qualche parvenza dell'antico splendore, ma che non ha più una vita culturale, ormai passata definitivamente a Parigi.

Di particolare interesse per la comprensione della società romana alla vigilia del periodo rivoluzionario sono le lettere scritte da Ro-

ma da Jean-Marie Roland de la Platière, il futuro ministro girondino, negli anni 1776-77 .

Gli stranieri, sempre numerosi, rendono gaie le «assemblee» dell'aristocrazia, altrimenti noiose «le beau et le mauvais temps, le scirocco et la tramontanne en font tout le sujet, ou quelque fois les gazettes». Tuttavia, la noia o la gaiezza delle conversazioni non compromettono il successo del soggiorno a Roma: «Avec le goût de l'étude et l'amour des arts on peut passer son temps très agreablement en allant dans les societés comme délassement»[60]. La vita a Roma per gli stranieri può dunque orientarsi verso altre possibilità che non la semplice vita mondana. E inoltre Roma è una città senza pari nel garantire la libertà personale: «Le sage peut vivre avec securité dans Rome [...] il y respire un'arie de liberté, il se sent dans la patrie du monde [...] il y peut être aimé, respecté, il y sera secouru, soutenu; il est même de l'essence du gouvernement et de la politique s'en faire honneur»[61].

Un'ultima notazione sulla vita della città riguarda la religiosità degli abitanti. In nessun luogo sono tante chiese, cappelle, conventi, religiosi, ecclesiastici, confraternite, missionari «on chante, on prèche, on fait des processions, on dit le Rosaire [...] les Litanies, dans les oratoires, dévant la Madonne, dans les rues, dans les marchés, au milieu du tumulte, avec des expressions très sonnantes». Tutti, anche i principi, vanno in processione, con il saio, cinti di corda, gambe nude, nei periodi di penitenza. Si potrebbe pensare di essere «au pays des sants et sur la voie plus courte pour arriver au Paradis». Ma non è così, la religiosità dei romani è spesso puramente esteriore[62].

L'ultima lettera che de la Platière invia da Roma è di particolare interesse, perché testimonia l'inizio della nuova sensibilità romantica; è un commosso elogio della città: «Ce mélange de la nature embellie ou dégradé, de l'art dans sa splendeur, dans sa ruine, ou dans sa restauration, forme dans Rome même mille aspects plus variés, plus interessants les uns que les autres. Des collines couvertes de palais, de jardins [...] de maisons de plaisance, de ruines, d'edifices, d'arbres toujours vertes [...] partout on s'arrète avec étonnement et l'on contemple avec admiration»[63].

Charles du Paty, a Roma nel 1785, ci offre l'ultima testimonianza di rilievo della Roma di Pio VI prima degli sconvolgimenti rivoluzionari. Du Paty, di origine borghese, nobile di recente data, giurista, scrittore dilettante, amico dei «philosophes», avvocato al Parlamento di Bordeaux, membro dell'Accademia, è incaricato dal suo governo

di studiare la legislazione penale nei vari Stati italiani. Le sue *Lettres sur l'Italie* comparvero anonime nel 1788.

Osservatore asciutto e distaccato, du Paty giudica con severità la società e il governo di Roma. Da illuminista, analizza, come primo argomento, i vari aspetti della vita religiosa. La sua critica si rivolge non solo alla religione come istituzione, sia per la sua corruzione, sia per le sue pratiche superstiziose, ma anche alla religione cattolica in quanto tale, che egli pone a confronto con quella pagana. Il Pantheon è stato profanato facendone una chiesa, afferma[64].

Du Paty sottolinea l'uso a scopo di mercimonio che si fa del «Bambino» di legno dell'Ara Coeli, condotto in carrozza («car il ne va jamais à pied») presso un prelato malato. Il «Bambino» è sempre in movimento, poiché le sue «prestazioni» sono ben pagate al convento che lo custodisce, commenta[65]. Altro esempio di «dévotion singulière» è costituito dalla salita in ginocchio della scalinata dell'Ara Coeli. I fedeli chiedono grazie assai particolari: vincita al lotto, un marito... La diffusione e la tolleranza da parte della Chiesa di queste pratiche, nell'ambito della religione, non è casuale a opinione di du Paty. È solo attraverso di esse che si riesce a «far passare» un po' di religiosità. Anche le testimonianze di vita religiosa, quali cerimonie, processioni, sono «senza dignità, senza interesse, senza pompa». Du Paty descrive la solenne processione papale a S. Pietro, in occasione della Pasqua. Vi accade di tutto. Giovinetti che parlano d'amore, inglesi che misurano con molto impegno una colonna, francesi che volteggiano e chiacchierano, tedeschi sorpresi di trovare sulle porte in bronzo di S. Pietro le scene le più lascive. Ma giunge la processione: sporchi penitenti, sporchi curati, mille persone del popolo sporche, vestite di sporche sottane, ognuna con un cero in mano, che al passaggio suscitano una risata generale. Poi ecco i prelati, i cardinali ed infine il papa. L'intero esercito dello Stato Pontificio segue a piedi o a cavallo. La sola presenza del papa riesce a suscitare un po' di commozione[66].

L'analisi della situazione della società romana occupa gran parte della narrazione. Ne esce la descrizione di un popolo che ha ormai definitivamente perso il suo appuntamento con la storia ed è ridotto ad un'esistenza quasi animalesca. Il romano, afferma du Paty «a une sensibilitè mediocre et toujours vague», per questo non è mai triste. Somiglia a «ces hommes mediocres, paisibles et obscurs, qui ne sont ni aimables, ni utiles, à qui on voudroit pas ressembler, avec qui on ne voudroit pas vivre, mais qui pourtant sont heureux»[67]. Il romano ha gusti semplici, mangia una volta al giorno frutta, legumi, piccoli pesci ed un po' di carne, oltre a limoni e gelati. L'abbigliamento,

dato il clima, non è così necessario. Il sesso non crea problemi, trova alimento nel cicisbeismo, nei costumi facili, nella religione indulgente. Ma, una volta soddisfatti i bisogni fondamentali, come si può sfuggire alla noia? L'uomo civilizzato alimenta e coltiva le arti, osserva du Paty. Questo bisogno a Roma è poco sentito, a causa forse del clima, ma soprattutto delle circostanze politiche. Gli amministratori non fanno nulla per promuovere arti e scienze, e forse questa marginalizzazione culturale determina una sempre più marcata marginalizzazione politica dello Stato della Chiesa: «La politique europeenne se rétire de plus en plus de l'État ecclesiastique [...] il n'est presque plus dans la societé»[68].

Lo Stato è molto tranquillo. Nulla è più raro di furti, effrazioni, sommovimenti popolari. Si contano soltanto un gran numero di colpi di coltello, dati a sangue freddo. L'assassino non è mai mal giudicato, poiché senza dubbio è stato provocato. Il duello a coltellate, spiega du Paty, lo si guarda come un metodo per farsi giustizia lasciato al popolo. L'assassino non è quasi mai consegnato alla giustizia, perché infiniti sono i luoghi di asilo. Il coltello fa, è vero, qualche vittima, ma ha la funzione di prevenire l'oppressione di un potente, che deve temere non tanto la giustizia, quanto questo tipo di risposta. È un modo saggio per mantenere un certo equilibrio tra poveri e potenti, osserva[69].

Talvolta, al du Paty, lucido e freddo critico della società romana, si sostituisce l'«homme sensible», anche se ciò accade raramente. Di fronte allo spettacolo della campagna romana, che tutti i suoi predecessori hanno disprezzato e considerato luogo orribile ed inospitale esclama: «Quel admirable coup d'oeil! [...] cette vapeur bluatre qui voile les penchants des monts; cette neige éclatante, dont leur sommet énticelle, et au milieu de tous ces objets, des pins des peupliers, des cyprès qui, parmi des tombeaux et des acqueducts en ruines, s'élèvent et semblent découper l'horison». Oppure, nella narrazione dell'incendio notturno ai Borghi, allorquando la sola presenza del papa che prega provoca, come per miracolo, lo spegnimento dell'incendio[70].

4. Un residente d'eccezione: Alessandro Verri

Alessandro Verri è stato per più di trent'anni il fedele informatore del fratello Pietro e degli amici della società milanese sugli eventi dello Stato Pontificio[71]. Alessandro si definisce un «fedele novellatore romano», novellatore che sa incidere con ironia ed acu-

me: l'origine lombarda e i viaggi compiuti in Francia ed in Inghilterra, gli dànno la possibilità di confrontare la vita culturale, politica ed i costumi con una dimensione europea ed una capacità di penetrazione che non trova eguali tra i commentatori della vita romana del periodo. Dal confronto Roma, la «canuta vecchia coquette», esce quasi sempre perdente. Ma, come già per gli altri viaggiatori, le «distorsioni», le «anomalie», le «incongruenze» della città suscitano molto più che una semplice curiosità, da commentarsi con distacco o con ironia, spesso rappresentano un «rompicapo».

Il suo è un osservatorio privilegiato: aristocratico, lombardo, con una cultura ricca che sedimenta oltre ottant'anni di dibattito intellettuale, tra letterati, storici e giuristi che hanno come punti di riferimento Milano, Torino, Genova, Napoli, con la fama e il prestigio che gli provengono dall'aver partecipato all'esperienza del *Caffè,* è introdotto non solo nei salotti, ma anche negli ambienti più vicini alla corte pontificia. Il suo narrare non è mai superficiale ed è degno della migliore tradizione illuminista. Non risente mai, come avviene per altri illuministi, come Duclos, dell'ansia di piegare gli eventi ai giudizi.

Verri, anche grazie alla sua lunga presenza a Roma, può riflettere e cercare ragioni più convincenti che talvolta lo portano a mutare radicalmente la prima impressione.

La curiosità di conoscere da vicino lo strano paese dominato dai «signori rossi» viene soddisfatta sin dai primi momenti della sua permanenza, nel maggio 1767. Partecipa alla «papale solennissima benedizione» del giorno dell'Ascensione e può osservare da vicino il magnifico fasto dei cardinali, ben superiore a quello di «quei poveri signori re di Francia e d'Inghilterra». Ma, fa subito notare: «I porporati elefanti muoiono quasi di fame per mantenere tanta famelica pompa di magnifica povertà»[72]. Una più approfondita analisi dell'alta società ha luogo nei salotti delle principesse romane, aperti dal giugno '67 al conte milanese. Alessandro nota subito la differenza rispetto agli ambienti dell'aristocrazia parigina, da lui frequentati durante il ben noto viaggio a Parigi, compiuto con Cesare Beccaria, nell'autunno del 1766[73]. Le principesse romane, osserva, mancano completamente di cordialità e gentilezza. Vi è qualcosa di «femminilmente prelatizio» in queste duchesse e principesse, alle quali altro non manca che la cappa rossa e le calze *tanè*. La loro smisurata ambizione e il «mischiare ch'esse fanno di politica» rovina tutta la società. La principessa di Bracciano gli usa delle cortesie, perché pensa sia persona influente «ed il solo sospetto basta per imporre moltissimo in questo impero delle opinioni»[74].

Anche nella conversazione la donna romana è «tiranna piuttosto che socia: le romane non sanno che sia delicatezza. riguardi e tutto ciò che costituisce il carattere francese». La donna francese «non è che raramente il capo della conversazione, ma per lo più il punto di appoggio»[75].

Ben altri sono gli aspetti negativi dello Stato Pontificio per Alessandro, che osserva «poveri da per tutto e turme di miseri uomini e di oziosi alle scale dei bellissimi palazzi»[76]. La precarietà della situazione economica fa sì che «in questa bellissima patria de' Scipioni si sta sempre temendo di morire di fame»[77]. Il pane è spesso «immasticabile e indigeribile». Una delle cause è da individuare nel dissennato taglio dei boschi verso il mare che ha profondamente mutato il clima della campagna romana consentito da regolamenti emanati da un governo «propriamente in dissoluzione». Tutta la società romana è in crisi profonda, pochi sono gli uomini «colti e ragionevoli» e quei pochi devono «tacere e vestire la maschera universale». In un paese in cui tanti e molteplici sono gli interessi, non si può discorrere nella conversazione se non di «cose assai indifferenti e comuni»[78].

A Roma, continua Alessandro nelle sue lettere del giugno 1767, si trova accentuato «il lato obliquo della natura italica e la prudenza minuta del piccolo intrigo [...]. Politica intessuta a merletto, prudenza, cautela, fanatismi sono tutte cose nostre»[79]. Pietro nelle sue risposte, sempre del giugno 1767, si mostra ancora più severo; la sua critica si rivolge direttamente alla corte pontificia: «Il fondo del carattere di questa corte è il fratismo: impudenza, ciarlataneria, insensibilità per la virtù e per il merito, cabala, simulazione, ecco gli ingredienti: si fanno bellissimi sonetti, si scrive bene latino, la legge, la teologia, della minuta erudizione, eccoti le scienze di Roma»[80]. Il paradosso, continua Pietro, è che «i romani sono fanatici per la gloria del loro bel governo e ubbediscono a un prete ora bolognese, ora veneziano, ora d'altro paese, muoiono di fame ma hanno quattrini, e chi vuol bastonare e assassinare ha il comodo di tanti asili che pare lo stato di natura». E continua: «Una cosa che ho osservato in Roma incomodissima, cioè la universale curiosità dei fatti altrui, v'è un non so che di sbirresco in questo genere [...]». La conclusione: «Si deve stare malissimo in un paese ridotto agli ultimi gradi della corruzione, dove il pretismo e il fratismo dànno il tono, dove superstizione, impudenza, ignoranza, fanatismo s'incontrano dapertutto»[81]. Nelle lettere del giugno 1767, dunque, tutti i luoghi comuni privilegiati dagli illuministi d'oltralpe sono usati per esprimere un giudizio del tutto

negativo sullo Stato Pontificio. Roma come massima espressione e dilatazione dei vizi italici.

Nelle successive lettere di Alessandro comincia a farsi strada la consapevolezza che non si può liquidare Roma con giudizi così sommari. Una prima spia di questo mutanento è in una sua affermazione: «[...] ad ogni modo però starei più volentieri a Roma che a Milano, poiché per campare qui v'è qualche cosa di più grande»[82]. La visita al papa Clemente XIII «buonissimo e santissimo uomo», la frequentazione di compagnie più interessanti, la conoscenza della marchesa Boccapaduli, nel settembre '67[83], unite al ricordo della pesante atmosfera domestica milanese, contribuiscono senza dubbio a modificare l'opinione iniziale di Alessandro sulla città. Determinante per la decisione di stabilirsi a Roma è senza dubbio la coscienza acquisita nei mesi successivi all'arrivo, condivisa da un altro illustre «residente» straniero di quegli anni, il Winkelmann[84], che Roma è la vera capitale internazionale della seconda metà del 700, dove il cosmopolitismo, una delle idee-guida del secolo, trova la sua concreta espressione. In un altro particolare, non secondario, Alessandro si trova pienamente d'accordo con le opinioni espresse da Winkelmann nelle lettere agli amici tedeschi: la libertà di vivere come si vuole è assoluta in Roma, così come il rispetto per opinioni, usi e costumi diversi[85].

Divenuto pian piano attento osservatore della realtà romana, Alessandro nota con interesse diversi aspetti della vita comunitaria. Così sottolinea con favore l'accoglienza veramente straordinaria riservata ai pellegrini giunti a Roma in occasione dell'Anno Santo 1775: «Al luogo pio detto la Trinità de'Pellegrini se ne vedono a cena fino a duemila. Vengono pure in pellegrinaggio le compagnie forestiere e i loro confratelli di Roma li vanno a ricevere [...]. Sono trattati lautamente nelle rispettive confraternite con gelati e vini foresteri e argenterie magnifiche. Talvolta questi confratelli vengono da terre lontane e sono pretti villani molto sorpresi dal sontuoso trattamento, che non hanno mai veduto un sorbetto e un bicchiere di Malaga, di modo che sono imbarazzatissimi di trovarsi a una mensa pubblica squisitamente imbandita. È stato osservato uno che si ostinava a voler prendere le noci con la forchetta e s'industriò quanto poté d'infilare» scrive al fratello il 25 aprile 1775[86].

Un'analisi più attenta dell'ambiente sociale cittadino consente ad Alessandro di modificare il giudizio di superficialità che aveva formulato nel primo impatto con l'aristocrazia. Ora, Roma non è più rappresentata soltanto da quel ceto sociale, ma anche dalla classe borghese e da quella media, nelle quali non mancano certo le antiche

virtù: «Si discute in maniera molto aperta, dando il torto al torto e la ragione alla ragione». Vi è una grande libertà nel commentare le cose pubbliche: «[...] escono canzoni, sonetti, epistole e cento scritti ne' quali non si lasciano invendicati i disordini, né per questo si perseguita alcuno o si disturba la quiete di tutti» scrive nell'agosto del 1768[87]. Quello che apertamente stupisce Alessandro è l'estrema dimestichezza con cui il popolo a Roma tratta i potenti: «Il popolo di Roma ha un'aria di libertà per la quale appena saluta il papa. Ma passino principi duchi ed eminentissimi, nessuno ci bada, laddove da noi un senatore, un consigliere rende curva tutta la plebe», nota fin dal momento del suo arrivo a Roma. L'estrema libertà nei giudizi appare evidente nella consuetudine romana di dir male di questo e di quello «perché generalmente non si stima nessuno». Oltre ad essere molto critico, il carattere del romano è «lento e infingardo» ma è fondamentalmente migliore di quello del lombardo «[...] sciocchi, gravi serii e stimati qui non ne trovo, né il sorrisino lombardo, né la sua timida falsità. Vi è, è vero, un tuono [*sic*] meno pulito; [...] si grida un po' più forte, v'è quel tuono sguaiato che si chiama "romanesco". Ma in generale si tiene la furberia per far la sua fortuna, e la non si impiega in tante minuzie»[88]. Un altro tratto saliente del carattere dei romani è sottolineato in una successiva lettera, del 23 settembre 1775: «Quello che si chiama cuore e sentimento è cosa molto rara in Roma [...]. Ciò nonostante non si ritrova il carattere crudele e molto meno il maligno. Si mette tutto in ridicolo, si scherza moltissimo, spirito e penetrazione si ritrovano frequentemente, non si sentono tratti d'ignobilità segnalata, ma neppure di virtù distinta; si gioca sempre la commedia, a nessuno importa né il pubblico né il privato; non si stima niente, non si rispetta niente»[89].

L'opinione di Alessandro sulla libertà di cui si gode a Roma si rafforza di fronte ad episodi di vera persecuzione ad opera della censura, accaduti nel milanese che Pietro va via via narrandogli. A proposito del sequestro dell'almanacco *La lanterna curiosa* messo in atto nel gennaio 1770, in Lombardia, per essere «contraria alla religione e costumi», e all'arresto dell'editore, il comune amico Ghelfi, Pietro osserva: «Le stampe sono sottoposte a rigori maggiori ancora di quello che avevano sotto l'Inquisizione: figurati che uno che presiede alla introduzione de' libri disse che questo libro è opera di quell'empio di Rousseau [...] un poco di fogli del *Caffè* sarebbe l'elleboro per questa gente urlante, cabalante e nata veramente per avvolgersi nel fango e servire» conclude la sua lettera del 3 febbraio 1770[90]. Alessandro, nella sua risposta del 10 febbraio 1770, fa notare al fratello che «in Roma, dove, sicuramente, non è permesso di parlare empia-

mente, e molto meno di scrivere, e dove è in vigore, come nel suo centro e fonte, la Inquisizione, è impossibile che simili sciocchezze si dicano [...] almeno si trova il senso comune nelle dicerie pubbliche, anzi, bene spesso, molto giudizio»[91].

Altra notazione favorevole, la presenza a Roma di un gran numero di libri messi all'indice dall'Inquisizione. Scrive Alessandro il 7 febbraio 1770: «Ho trovata una biblioteca al mio comando, con che ho tutti i libri che mi possano abbisognare; e, malgrado la scomunica, ho sul mio tavolino le migliori edizioni»[92]. La censura può essere aggirata con facilità; Alessandro riceve continuamente dal fratello libri proibiti, «saggi a noi meridionali della ignota letteratura del settentrione» commenta scherzosamente.

Un ulteriore giudizio positivo sugli abitanti di Roma riguarda la grande competenza che mostrano nel campo delle arti figurative ed in quello musicale. L'immagine del parterre del teatro con i suoi frequentatori «impetuosissimi nelle fischiate e negli applausi» è per lui occasione per una osservazione sull'attuale stato dei romani: «Essi — scrive al fratello il 3 febbraio 1770 — paiono l'ultimo asilo della libertà e del valore degli antichi romani, tanto vi regna la intelligenza dell'armonia e la forza di manifestare i propri sentimenti. I cantanti ne sono terrorizzati». La passione per la musica coinvolge tutta la città: «La furia che vi è di andare la prima sera della nuova opera, è incredibile [...] si fanno dispute grandissime nei caffè, ed anche si è venuto fino a fare del tumulto nelle piazze e a dovere mandare i soldati a dividere i contendenti. Vi fu uno che in un teatro buttò dall'alto da un palco un coltello contrappesato con piombo, per ammazzare il maestro che stava al cembalo; ma fallò e cadde il colpo sul cembalo. Vedi che pazzie enormi e che fanatismo» conclude[93].

Anche nel campo delle arti figurative i romani possono vantare una competenza superiore a quella di qualsiasi altro paese: «Qui una piccola testa, un merito aereo, una sciocca pretensione non dura una settimana, ed ho veduti de' forestieri, e segnatamente un tedesco che si credea un grand'uomo per avere una pensione, a ritornarsene da Roma disperato colle fischiate. Il merito vero qui regge: la mediocrità si soffre: il cattivo si biasima senza compassione» scrive il 16 aprile 1779[94].

Altro elemento di interesse, a Roma sono ancora evidenti le «tracce dell'antica grandezza»; una certa «immagine delle cose antiche» nei pubblici spettacoli «che si fanno magnifici» e la conservazione degli antichi costumi «di modo che pare di retrocedere nei secoli remoti». Uno degli esempi: «I vendemmianti che la sera entrano in città con faci e cembali, e donne e uomini cantano e ballano a guisa di

baccanti». La conservazione di costumi elevati di altri tempi costituisce una delle maggiori attrattive di Roma, nota Alessandro, perché «i costumi sono la causa della grandezza delle nazioni, anche talvolta più che le leggi ed il sistema medesimo e questi costumi derivano da lontane e quasi incognite cagioni»[95] È luogo comune, prosegue, declamare sulla decadenza di Roma moderna in paragone all'antica: «[...] ogni paese è affatto diverso attualmente da quello che era duemila anni sono» ma a Roma, molto più che in altri luoghi un tempo illustri «rimane un vestigio della vastità del dominio nella autorità pontificale che si estende in tutti i luoghi cattolici, [...] della libertà popolare nelli trasteverini [...] e se Marc'Aurelio tornasse al mondo, vedrebbe almeno, oltre ai frati zoccolanti di Ara Coeli la sua statua equestre alzata su di un piedistallo [...] e d'intorno i romani moderni ad ammirarla [...] così come vedrebbe ammirate e custodite tutte le antiche immagini degli eroi, conservati i templi e gli edifici» scrive il 21 novembre 1769.

Un'ulteriore notazione favorevole. Con tono sguaiato, ma a Roma si parla l'italiano, fa notare Alessandro. E questo non accadeva nel milanese. Pietro Verri, in una lettera al fratello, lo informa con orgoglio che la piccola Teresa, sua figlia, parla perfettamente il francese, il tedesco... e il milanese.

I lati oscuri della città

L'arretratezza economica di cui soffre lo Stato Pontificio è per Alessandro sintomo di un'arretratezza che coinvolge tutta la società, a cominciare dalle classi superiori che ne sono le vere responsabili. Il giudizio di Alessandro sulla condotta dell'aristocrazia romana traspare continuamente dal suo narrare. A proposito dei balli organizzati durante il Carnevale dell'anno 1770, Alessandro, dopo averne spiegato tutta la complessa organizzazione, aggiunge: «Vi è di singolare una distinzione umiliante tra la nobiltà e la cittadinanza, si fa una sala che è chiamata nobile e che è la sola ben accomodata assai, nel mezzo vi è uno steccato dove non sono ammessi che i nobili; fuori all'intorno stanno a vedere i galantuomini [...]. Questi signori non si vogliono contaminare. Ma questo è nulla; per i nobili vi sono rinfreschi, vini, ciocolatte squisite; per il rimanente neppure un bicchiere di acqua [...]. Malgrado questo bel trattamento, tutti corrono in folla, perché sono avvezzi a soffrire questo strano orgoglio [...]. Ma questo è un sommo ridicolo nel paese». E aggiunge: «Ti assicuro che sono rigoristi spietati». Il discorso si allarga ad altri compor-

tamenti: «La frenesia va avanti a segno che una principessa non va mai né in carrozza né al palco con una marchesa e pretende di essere accompagnata per le scale con quattro torce»[96]. Problemi di etichetta sono all'ordine del giorno a Roma. Il principe Lante partecipa la notizia della nascita di un figlio maschio al conte Belgioioso e al maresciallo Serbelloni «[...] lasciò per disgrazia qualche titolo. Il maresciallo rimandò la lettera dicendo che non era per lui e accludendo i suoi molti titoli. Il conte Alberico accettò la lettera, ma anch'egli mandò il catalogo dei suoi titoli», scrive Alessandro al fratello il 26 ottobre 1771[97].

È nei salotti che gli aristocratici mostrano la loro scarsa cultura: «Il principe di Brunswich si è annoiato incredibilmente» informa il fratello l'11 dicembre 1771 «si strilla molto, si hanno pochi riguardi, non si sa parlare che delle cose del paese, e pochissimi sanno il francese». Opinione ribadita nella lettera del 21 marzo '72: «Si strilla molto, tutti sono interdetti, nessuno parla francese, e tanto meno l'inglese, si annoiano, si mettono per risorsa i tavolini da giuoco». Inoltre, presso l'aristocrazia romana, manca completamente l'uso di invitare a pranzo i forestieri: «Un principe romano pranza in famiglia molto parcamente, e poi dorme»[98].

Tutto il denaro viene speso in apparato: «Spendono tutto in cavalli e in servitù — scrive Alessandro il 13 giugno 1770, — cosicché non so come loro avanzi da pranzare. È incredibile quanto costi il ruolo della famiglia. Una principessa ha d'avere, povera o ricca ch'ella sia, almeno tre servitori, quattro cavalli, due spiantati conti di provincia per gentiluomini, un cappellano, un maestro di casa, un cocchiere, il quale non vuole servir che di giorno, e perciò bisogna prenderne un altro per la notte, di più questi non vogliono aver cura de' cavalli, e perciò bisogna prendere un mozzo di stalla che li governi, ed ecco tre persone per quattro cavalli. Di più, bisogna prendere un servitore anche per le cameriere della signora, perché gli altri non le vorrebbero servire [...] quindi bisogna prendere un facchino per portare acqua e legna, perché i servitori romani non si degnano di questo [...] un servitore romano non porta né un bacile un po' grande né un libro grosso assai. Subito prende un facchino. Ti assicuro che tutto è apparenza, conclude, e l'interiore delle case generalmente è cento volte meglio da noi»[99].

Ad opinione di Alessandro, come già per altri osservatori, il difetto principale degli abitanti di Roma è quello di credersi «importanti nel mondo»: «A fronte della guerra dei russi contro i turchi che sono le inezie di Roma?» osserva nella lettera del 6 ottobre 1774[100]. L'argomento è ripreso in una lettera successiva di qualche anno. Scrive

nel settembre 1778: «Questa miopia politica fa sì che a Roma si commettano molti errori di valutazione [...]. Io mi meraviglio di una cosa sola, ed è come questa corte non profitti di tante lezioni che le si dànno alla giornata, e come tante frequenti umiliazioni non le insegnino a conoscere i tempi e a prevenirli colla accortezza. La ragione è che le teste sono calde e piccole, e che non vi è un uomo superiore e cosmopolita negli affari. È un paese che ha avuto uomini grandi[...] che hanno gettato i fondamenti della più singolare politica che abbi inventato l'ingegno umano, cioè un regno di parole, che comandava a tutti gli altri, quantunque essenziali, ma ora quello che rimane sono le vaste rovine dell'edificio, come quelle del Colosseo, che ancora è grande, benché ne avanzi poco»[101]. Ed è proprio ben poco quello che rimane, osserva.

Alessandro testimonia peraltro il cambiamento nella sensibilità politica e nell'arte di governo con il pontificato di Pio VI «[...] il cardinale Braschi, uomo di 58 anni fresco e vegeto [...] uomo di ingegno, portato al ben pubblico, capace d'intraprendere utili novità, benché difficili» scrive al fratello il 15 febbraio 1775, in occasione dell'elezione del nuovo papa[102]. Il quale, rispetto ai suoi predecessori, osserva con occhio ben più critico la situazione e si rende conto delle necessità dello Stato. Tra i primi provvedimenti, l'inasprimento delle pene: «Da molto tempo i disordini erano premio ai delitti [...]. Da che ha preso le redini di questo sfrenato cavallo Mons. Spinelli (il nuovo governatore di Roma) ha atterrato il paese con la prontezza delle pene in modo, che non è più riconoscibile...». Perfino nei teatri, nei quali, osserva, «finora ho sempre sentito uno strepito plebeo ed insolente: adesso appena si ardisce respirare». Anche il carnevale viene severamente regolato: «[...] tutto prima era licenza e disordine, e nel nuovo metodo tutto è timore e legge» scrive il 17 febbraio 1779[103].

Anche nella cura e nel rispetto dei beni più preziosi di Roma, le antichità, il papa si distingue: «Le antichità sono divenute un fatto di politica e di finanza [...]. La Camera apostolica finalmente si è accorta che questo è un oggetto, e si scava a conto di lei in varie parti della campagna romana, ed altrove [...]. Ormai ben si vede che vanno mancando tutti gli altri proventi, di modo che se questo paese non ha statue e non conserva le sacre ruine degli antichi monumenti non avrebbe più un forastiere» scrive il 22 agosto 1778[104]. In una successiva lettera dell'agosto del 1781 fa notare che il papa mostra molta più sensibilità per le belle arti del «Gran Contestabile Colonna» che non si accontenta di «far coprire con panneggiamenti tutti i bellissimi quadri dove si ritrovi nudità», ma medita di «far rompe-

re in pezzi quattro Veneri antiche». L'abate Visconti, «inspettore delle antichità» ne fa acquisto per il Museo Vaticano[105].

I due fratelli, nel loro serrato conversare per lettera, sono spesso d'accordo nella comune analisi dei mali italici: «Siamo disprezzati e lo meritiamo» scrive Alessandro il 18 ottobre 1776. «Ho conosciuto questa verità viaggiando [...]. La nostra nazione è sagace, è penetrante, ma poco sensibile e senza sentimenti elevati e si gioca il credito per le piccole furberie. Il nostro amor proprio poi è singolarissimo. Si può parlare francamente al Francese, all'Inglese ecc. dei difetti dei loro governi e dei loro ridicoli, raramente se ne offendono e spesso vi hanno piacere di sentirli; gl'Italiani vogliono avere tutti i meriti»[106]. La nostalgia delle due culture, la francese e la inglese, è sempre presente in Alessandro: «Quando si è gustata la società francese e inglese, è impossibile da principio aver pazienza coi nostri» scrive il 5 aprile 1775. «In seguito ci avvezziamo a tutto. Sino i galeotti cantano. Sempre però è vero che fra la nostra morale e quella delle nazioni da noi dette con disprezzo oltremontane, vi è una differenza che colpisce»[107]. Pietro a sua volta osserva nella sua risposta del 19 agosto 1775: «Io non so se in Londra si parli più di politica che da noi, ne dubito; osservo però che ivi l'oggetto de' discorsi sono quanto influisce sul benessere e sulla gloria dello stato, da noi sono le promozioni e le rimozioni degl'impiegati, perché in Londra v'è un interesse pubblico che influisce su ciascun cittadino [...] là si parla degli interessi pubblici [...] e ciascuno s'occupa e si passiona per l'oggetto che immediatamente lo tocca»[108].

Anche gli intellettuali italiani sono coinvolti in questo giudizio negativo: «Sono cattiva compagnia» — osserva Alessandro — mettono subito in mostra il loro amor proprio e dimenticano l'altrui; [...] l'orgoglio, la compiacenza con cui si ascoltano formano un carattere affatto incomodo per la società». Non così i francesi, difficilmente sono pedanti, sono amabili, colti ed anche profondi e «rilevano lo spirito altrui con somma urbanità ed ascoltano volentieri, desiderando d'imparare da chicchessia». Sempre a proposito dei francesi sottolinea: «[...] almeno sono uomini, leggono, intendono, si animano [...] hanno un tuono di amabile fratellanza e di semplicità. Nessuna gelosia dell'arte, sanno vivere e non si vanno seccando vicendevolmente» ma, soprattutto, sono modesti: «Ho veduto modesto Diderau, d'Alembert, Duhamel, Helvetius, Franklin, Morton ed insolenti Baretti, Parini, ed altri rettili letterari»[109]. In un'altra occasione, Pietro sembra giustificare questo stato di inferiorità: «Gli ultramontani non debbono calcolare il punto a cui ci innalziamo, ma la somma degli ostacoli superati da un italiano, per calcolare di che siamo ca-

paci» (lettera del 9 dicembre 1778)[110]. Talora l'atteggiamento critico dei due fratelli coinvolge tutta l'epoca in cui vivono. Pietro scrive il 14 agosto del '76: «È passata la grand'epoca della metà del sec. XVIII; a Napoli si restituiscono le carceri ai conventi [...] s'imprigionano i liberi muratori, a Roma s'incorona la Corilla, nella Spagna si restituisce il potere alla Inquisizione e a Vienna il P. Antonio Haen stampa un libro di magia [...], avevano ben calda la testa questi Enciclopedisti!» osserva[111]. Gli risponde Alessandro: «Io ho del cattivo umore contro il secolo filosofico, il secolo illuminato. Succedono ai nostri giorni le maggiori barbarie, tirannie ed errori; quasi tutti i governi sono dispotici, le belle arti non sono quasi conosciute; la superstizione di tempo in tempo ricaccia fuori la testa; eppure si va esclamando che questo è il grande secolo XVIII!» (lettera del 30 dicembre 1776)[112].

5. Dal sogno degli illuministi al sogno rivoluzionario di Giuseppe Gorani

L'ultimo *journal de voyage* preso in esame è quello di Giuseppe Gorani, rappresentante dell'illuminismo lombardo, uno degli italiani che si recarono in Francia allo scoppio della rivoluzone e unico tra questi ad essere iscritto nella lista dei cittadini francesi onorari, votata dall'Assemblea nazionale nel 1792. Giuseppe Gorani firmerà nel 1793 il suo *Mémoires secrets et critiques des cours, des gouvernement et des moeurs des principaux états de l'Italie* come Joseph Gorani «citoyen françois». Il libro rappresenta il resoconto di due viaggi compiuti, il primo per turismo, nel 1779-80, il secondo nel 1790, per verificare gli effetti che la rivoluzione aveva prodotto in Italia. La narrazione risente di questo doppio ruolo, da un lato il diario di viaggio, con la sua dimensione consueta, dall'altro il messaggio rivoluzionario. Gorani annota alcuni tratti della società romana sui quali si rileva un'ampia convergenza con gli ospiti a lui precedenti. Così è per la cortesia che i romani mostrano verso gli stranieri, rispetto ma non servilismo, e per la capacità quasi naturale di riconoscere le opere d'arte. La consuetudine con ogni genere di capolavori dà loro un «tact exquis» nel discernere di un'opera le bellezze e i difetti, come fossero degli esperti intenditori. Anch'egli sottolinea che gli artisti si allontanano con il più grande rimpianto da una città che attribuisce loro il giusto tributo di elogi che «un peuple eclairé et sensible s'empresse de leur payer»[113].

Nota tuttavia che, al di fuori di questa eccezionale sensibilità per

le belle arti, il resto della cultura romana si dimostra irrimediabilmente superata; lo studio dell'antichità, osserva, è incoraggiato perché il tipo di conoscenze che risultano da questo genere di interessi «non dànno ombra ai preti». Questi ultimi, sottolinea Gorani, mantengono la cultura estranea alle grandi novità ed ai fermenti dell'epoca per fare in modo che il popolo rimanga immerso nelle «tenebre profonde».

La necessità di mantenersi coerente con il suo ruolo di rappresentante dei valori della rivoluzione spinge Gorani a dare del papa e della curia una immagine il più possibile negativa. Il papa e la maggior parte dei cardinali, occupati esclusivamente dai piaceri, non pensano ad altro che a godere del frutto delle loro usurpazioni. Patriottismo, amore dell'ordine, zelo per il bene pubblico, sono per loro parole vuote di senso, osserva. In particolare il papa, più avido di piraterie di un corsaro d'Algeri «rongeroit les ôs mêmes des apôtres»[114].

Tuttavia, non può non riconoscere che a Roma si gode di una certa libertà in campo religioso. Così, ad esempio, a Lord Herwes, duca di Bristol, ogni domenica è permesso di assistere ad un servizio religioso in casa propria, insieme agli inglesi e ad altri stranieri di religione protestante.

È nella prefazione che Gorani affronta il tema di maggior interesse. Lo scopo del suo «messaggio» è quello di indurre gli italiani a riconsiderare il loro stato, per spingerli a ribellarsi, con tutta l'energia che può nascere dalla dolorosa riflessione sui torti subiti e dalla coscienza dei propri diritti, della propria forza e della debolezza dei tiranni. Il popolo romano, con la sua fierezza, può rompere le catene dell'oppressione.

Gorani giunge a tali conclusioni dopo aver osservato, stupito, l'estrema libertà con cui il popolo tratta i potenti: «Il faut avouer qu'il y a parmi les Romains dans les deux sexes des germes de cette liberté antique dont ce peuple a jadis été si idolatré». Dunque la libertà è espressione di un elemento strutturale che risiede nelle coscienze: «Un just sentiment de dignitè est gravé par nature dans le coeur des Romains». Non destano meraviglia, allora, i numerosi episodi riportati dal Gorani, come quello della donna del popolo che commenta ad alta voce la preghiera di Pio VI in S. Pietro: «Il papa tiene il suo ruolo a meraviglia, ma tutti sanno che è un incredulo» e, alla risata generale, le guardie si guardano bene dall'intervenire. Infatti «le gouvernement à des égards pour le peuple et craint de le facher»[115].

Anche nei confronti di illustri stranieri in visita il popolo mo-

stra la sua fierezza. Giuseppe II viene rimproverato di perseguitare i preti; il re di Svezia viene apostrofato da un popolano: «Avresti fatto meglio a restartene a casa e a risparmiare i soldi del viaggio».

Gorani individua nella parte laboriosa del popolo quella che potrebbe essere maggiormente interessata a un cambiamento: «Elle forme dans cette ville une classe precieuse par ses moeurs, on y trouve un ésprit et un jugement éclairé dont le philosophe observateur peut tirer des très grandes lumières». Ed è proprio per evitare che il popolo si elevi col lavoro che i cardinali pongono atto alle più svariate forme di assitenza pubblica. L'auspicio del rivoluzionario è che questo stato di cose non debba durare a lungo «la lumière commence à éclairer les ésprits»[116].

In un altro punto del suo diario Gorani riconosce peraltro che l'impresa è tutt'altro che facile. Ciò che ritarda nei romani il «progrès des lumières» è la loro naturale noncuranza; godono del presente senza curarsi del futuro. L'unica insurrezione possibile, se il papa sopprimesse la girandola di Castel S. Angelo o l'illuminazione della cupola: «L'insurrection serait la même que pour la suppression des boulangers» commenta amaramente[117].

Conclusioni

Un visitatore superficiale del XVIII sec., portato a cogliere l'evidenza di tanti ritardi dal punto di vista culturale e strutturale, non può che giudicare lo Stato Pontificio e la città di Roma come uno degli ultimi baluardi della reazione europea, ancora non scosso dai messaggi dei lumi; al contrario, un ospite più sensibile ad una valutazione attenta delle ragioni d'insieme della vita sociale considera Roma come un caso singolare che esce dagli schemi consueti.

Durante il 700 il viaggio in Italia, e soprattutto quello a Roma, diventa una tappa obbligata per l'esperienza culturale di molti studiosi, intellettuali e letterati. Attratti dal fascino di Roma come vivente memoria storica della civiltà classica, la curiosità intellettuale di ognuno s'interroga sul significato di tante anomalie, non tutte negative, presenti nello Stato Pontificio. Roma è una città singolare, che non gode di un governo stabile, è quindi sottratta ai vantaggi di un ordine politico che può impegnarsi sulla distanza di alcuni decenni nella necessaria opera di riforma dell'amministrazione, da quella doganale a quella tributaria, da quella giurisdizionale a quella amministrativa. Nonostante questi innegabili ritardi, la vita sociale si svolge con un certo equilibrio, basata su regole, che non è fuori luo-

go ritenere in gran parte originali e assenti dalla vita delle altre grandi capitali.

A Roma si vive bene; gli ospiti stranieri sono in generale accolti con cordialità ed ognuno trova a buon prezzo una dimora e un servitore. Entrare nei salotti è facile. Sono noiosi, è vero, tutti se ne lamentano, ma tra frivolezze, superficialità e assenza di buona cultura, la vita è gaia. Si bada al sodo e ci si può divertire senza troppi problemi. Certo, si è ben lontani dai dibattiti dei salotti parigini, dalle riflessioni sulle nuove dottrine sul governo temperato di Locke o sui princìpi economici dei fisiocratici. Del resto, discutere di problemi così rilevanti in un'epoca di cambiamento, sembra cosa di ben poco senso quando ci si trova di fronte al «fermarsi del tempo»; quando si vive in un ambiente immobile nell'eternità, dove tanti interrogativi cadono di fronte all'inutilità stessa della domanda.

E cosa c'è da cambiare in una città che offre da mangiare ad ognuno, senza che nessuno debba prendersi la briga di lavorare o di partecipare alla soluzione del forte squilibrio strutturale tra consumo e reddito? Da dove può venire il grido di dolore, la rabbia, la voglia di rivolgimenti presente nei «cahiers de doléance» se non vi è nessun presupposto che alimenti o che susciti lo scontro tra interessi? L'agro romano è segnato da un modello economico arcaico in cui padrone, fittavolo, servo, per nulla spinti dalla molla di un guadagno che metta in causa gli equilibri della tradizione, vive pensando di «far vivere».

Come è possibile incanalare il popolo verso l'odio di classe se ogni giovane in età da marito trova senza grandi difficoltà una dote? se ogni povero trova un asilo e il pasto quotidiano, se ogni servo è ben trattato da un padrone che ne rispetta anche i costumi, se il malato trova sempre una confraternita pronta a soccorrerlo e a curarlo e, soprattutto, se il popolano può esprimere chiaramente il suo sarcasmo per la falsità dei preti che da oppressori diventano personaggi di una farsa? Come è possibile voler rovesciare l'«ancient régime» quando a Roma questo sistema esprime il massimo del nepotismo e del favoritismo sia negli incarichi di minor conto sia negli impieghi amministrativi, sia negli affidamenti di prestigio? e come è possibile rappresentarsi come nemico quello stesso nobile alle cui feste è ospite tutto il popolo, e che si può incontrare facilmente, alla pari, dietro la maschera di Carnevale o sotto il saio, in processione? o quello stesso papa Pio VI che, come ci ricorda Alessandro Verri, «va girando a piedi per la città, entra nelle botteghe, parla con tutti e si diverte veramente da papa». Ecco che il sogno di Gorani, rivoluzionario, svanisce nei tramonti romani, al cui fascino «philosophes», scrittori e

uomini di cultura non sanno, non possono e non vogliono sottrarsi.

«Tout Romain est intimement persuadé que l'on peut vivre agréablement que à Rome» è la constatazione di Gorani che infrange per sempre il sogno rivoluzionario. E infatti il cambiamento giungerà, ma sulle punte delle baionette francesi. E il popolo sarà affranto dalla «partenza» del papa Pio VI e gli sconvolgimenti che la Rivoluzione determina in Europa saranno considerati disastrosi per la città, la cui economia si basa essenzialmente sul turismo e su quella voglia irresistibile di capire ciò che — forse — si può solo intuire se ci si immerge nel fascino della sua eternità, un fascino non a caso intravisto dai due più illustri visitatori del XVIII secolo, uno all'inizio del secolo: Montesquieu, uno a ridosso della rivoluzione: Goethe.

FERNANDA BEVILACQUA

Note

[1] Fin dai primi anni del secolo era nota in Europa l'attività di questi studiosi e quella di ricerca speculativa e pubblicistica dei maggiori atenei italiani. Ma, come vedremo, è solo in seguito alla pubblicazione del libro di Beccaria che si acquisterà piena coscienza dell'importanza e della originalità della cultura italiana. Sull'argomento vedi F. Venturi, *L'Italia fuori d'Italia,* in *Storia d'Italia,* vol. III, « Dal primo Settecento all'Unità», Torino 1973, pp. 987-1478, particol. par. I e II.

[2] Il sec. XVIII offre una mole imponente di testimonianze di viaggiatori. Ne sono state scelte alcune meglio rispondenti all'argomento trattato, tralasciandone altre anche molto note. Sul viaggio in Italia nel XVIII sec., v. H. Herder, *Le President de Brosses et le voyage en Italie au XVIII siècle,* Genève, 1981; v. anche E. e J. Garms, *Mito e realtà di Roma nella cultura europea. Viaggio e idea, immagine e immaginazione,* in *Storia d'Italia,* vol.V, «Il paesaggio», Torino 1982, pp.563- 662.

[3] Vedi sull'argomento, F. Venturi, *Settecento riformatore. Da Muratori a Beccaria,* Torino 1969; S.J. Woolf, *La storia politica e sociale,* in *Storia d'Italia,* cit., p. 5-497, partic. par.IV, «I nuovi intellettuali».

[4] Montesquieu, *Viaggio in Italia,* trad. ital. a cura di G. Macchia e M. Colesanti, Bari 1971, p. 171; v., in particolare, l'introduzione di Giovanni Macchia. Montesquieu insiste particolarmente sulla corruzione dei costumi del papa e degli ecclesiastici. Un esempio: «Gli uomini sposati non sono che i depositari delle amanti di coloro che partecipano al governo». Il *Voyage d'Italie* di Montesquieu fu pubblicato soltanto alla fine del XIX sec.; è un vero diario di viaggio, costituito da appunti slegati, non destinati alla pubblicazione.

[5] Montesquieu, *Viaggio,* cit., p. 219.

[6] Pur nella decadenza politica, Roma non ha abbandonato il suo ruolo di capitale culturale dell'Europa, di «coscienza» del suo passato: «Roma è una città eterna. [...] Ecco, 2600 anni di vita ed è sempre, in un modo o nell'altro, metropoli d'una gran parte dell'Universo. Un tesoro immenso, messo insieme, di cose uniche, di ciò che avevano i Romani, i Greci, gli Egizi [...] ognuno vivendo a Roma crede di trovarvi la sua patria» (*op. cit.,* p. 179).

[7] Sull'argomento, vedi J. Ehrard, *Montesquieu critique d'art,* Paris 1965. Montesquieu non nasconde il suo entusiasmo per i tesori d'arte di cui Roma è piena. Il suo amore per Raffaello è totale. Ma mostra anche di apprezzare le testimonianze dell'epoca barocca, in particolare Borromini.

[8] Sull'argomento esiste una copiosa letteratura. Vedi in particolare, oltre al citato libro di Herder, AA.VV., *Charles De Brosses,* a cura di J.-C. Garreta, *Bibliothèque du Voyage en*

Italie, Études, 2, Genève 1981. Delle 58 lettere, solo una decina furono realmente scritte dall'Italia; le altre furono completate nel 1755, ma mai pubblicate dall'autore.

[9] *Le President de Brosses en Italie. Lettres familières écrites d'Italie en 1739 et 1740*, Paris 1929, p.133. Charles de Brosses, borgognone, presidente del Parlamento di Digione, a 30 anni intraprende il viaggio in Italia, per completare il suo «apprentissage».

[10] De Brosses, *Lettres*, cit., p. 129.

[11] *Ibid.*, p. 24. Il padre Bremont propose a de Brosses di dichiarare al papa il possesso di una dispensa particolare del proprio vescovo per tenere libri proibiti. De Brosses rifiutò. «Je n'ai eu garde de me preter à cette superchierie, de peur de tomber roide mort, comme Ananie, pour avoir menti au successeur de Saint Pierre», è la divertita spiegazione del rifiuto.

[12] *Ibid.*, p. 27. «Ces carités si frequentes et faites si mal [...] entretiennent la faineantise et la mendicité». Anche i sussidi dotali provocano guasti; le giovani, dopo il matrimonio, non vogliono far nulla «la femme passe son temps à la fenêtre à regarder les passants».

[13] *Ibid.*, p. 191.

[14] *Ibid.*, p. 198.

[15] *Ibid.*, pp. 182-83. De Brosses trova «nombreuse et magnifique» la «conversazione» che si tiene presso il cardinale Acquaviva: «[...] quelquefois il y a la musique, et toujours abondance de ciocolat et d'eau glacée» (*ibid.*, p. 196).

[16] De Brosses, spigliato e disinvolto, gran conversatore,si trova perfettamente a suo agio nei salotti romani. Dopo una iniziale sorpresa per i costumi che giudica indecenti, vi si adatta, «au reste nous appellons indécence ce qui est contraire a nos moeurs». Così ambirebbe divenire il cicisbeo di qualche «jolie femme», ma sono tutte scortate dai loro amanti, che svolgono il ruolo di secondi mariti. I pettegolezzi sono all'ordine del giorno nei salotti, una delle attività preferite è la lettura delle «gazzette» che non risparmiano nessuno, neanche i cardinali.

[17] *Ibid.*, p. 183.

[18] J.-B. Boyer D'argens, *Lettres juives, ou correspondance philosophique, historique et critique entre un juif voyageur à Paris et ses correspondants en divers endroits*, La Haye, 1738, 6 voll., vol.I, pp. 90, ss.

[19] Voltaire, *Princesse de Babylone*, in *Romans et contes*, Paris 1960, pp. 389-90. Il libro segue tutti i canoni di un «viaggio in Italia», sconvolgendoli. Così il protagonista si reca a visitare la città con un cicerone. «Il vit encore des tableaux de deux cent ans et des statues de plus de vingt siècles, qui lui parurent des chefs d'euvres». Di fronte alla domanda: «Faites-vous encore de pareil ouvrages?», il cicerone risponde «Non, mais nous méprisons le reste de la terre, parce que nous conservos ces raretés. Nous sommes des espèces de fripiers qui tirons notre gloire des vieux habites qui restent dans nos magazins». Nonostante le sue pesanti riserve, Voltaire ebbe sempre in mente la realizzazione di un viaggio in Italia; più volte lo progettò, ma non riuscì mai a realizzarlo. Nella corrispondenza, anche se con tono ironico, scrive in italiano al suo interlocutore, nel 1749; «La mia mente fa ogni giorno il viaggio in Italia». Dopo 20 anni scrive al cardinale de Bernis, ambasciatore di Francia a Roma: «Je volerai en tapinois dans votre climat ... et je verrai St. Pierre». Diderot giunse molto vicino alla realizzazione del suo desiderio: un viaggio in Italia a piedi con Grimm e Rousseau, verso il 1750. Deduciamo dalla corrispondenza di Pietro e Alessandro Verri, che d'Alembert e Condorcet, nel 1769, progettarono anch'essi un viaggio in Italia.

[20] Sull'argomento vedi C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene. Con una raccolta di lettere e documenti relativi alla nascita dell'opera e alla sua fortuna nell'Europa del Settecento*, a cura di F. Venturi, Torino 1965.

[21] M. Grimm, *Correspondance littéraire*, vol. VI, Paris 1878, pp. 329 e sgg.

[22] Voltaire, *Oeuvres complètes*, Paris, 1883-85, 52 voll., vol. XXI, pp. 364-66.

[23] *Ibid.*, vol. XXVII, pp. 85-87.

[24] La presenza a Roma degli illustri ospiti, con la minuta descrizione delle loro attività mondane era puntualmente registrata dai giornali della città, in particolare dal *Diario ordinario* del Chracas.

[25] I regnanti europei disponevano di agenti in città che puntualmente li informavano della vendita di opere d'arte e di collezioni da parte di antiquari o di famiglie aristocratiche in difficoltà, e ne contrattavano l'acquisto, nel caso fossero ritenute interessanti. La visita a Roma spesso era occasione per verificare la bontà dei progettati acquisti. Sull'argomento vedi A. Geffroy, *Les collections et les collectionneurs à Rome a la fin du XVIII siècle*, in *Revue*

des deux-mondes, LXVI, 1896, pp. 437-48.

[26] Gli aristocratici facevano a gara per «accaparrarsi» gli illustri ospiti. Nella corrispondenza di Pietro e Alessandro Verri viene dato, non senza una buona dose di ironia, un completo resoconto di feste, balli, concerti, accademie, incendi di «macchine», corse di cavalli berberi, corride di tori e bufale ecc., nonché del «gradimento» da parte degli abitanti di Roma nei confronti dei visitatori.

[27] P-J. Grosley, *Nouveaux mémoires ou observations sur l'Italie et sur les Italiens, par deux gentilhommes suédois*, Londres 1764, 3 voll., vol.II, p. 338. Nella finzione di Grosley sono due gentiluomini svedesi a riferire sull'Italia, per evitare forse l'accusa di faziosità che accompagnava i giudizi dei francesi «mauvaise abitude de préférer tout haut ce qui se fait chez eux à ce qui se pratique ailleurs», secondo l'osservazione di de Brosses (De Brosses, *Lettres*, cit., p.133). Grosley, lettore attento del Muratori, ha coscienza dei mutamenti culturali in atto in alcuni Stati del paese. «En général le gout des études solides gagne beaucoup en Italie» afferma. Considera invece anacronistica la legislazione penale, in particolare considera barbaro il diritto di asilo. Pur sottolineando, nel confronto con gli altri Stati italiani, l'arretratezza dello Stato Pontificio, nota che anche a Roma gli studi, con difficoltà, avanzano.

[28] *Lettres de Madame du Boccage, contenant ses voyages en France, en Angleterre, en Hollande et en Italie faits pendant les années 1757 et 58*, Dresde 1771, p. 263. Mme du Boccage godeva, al suo arrivo a Roma, di una certa fama come autrice della *Colombiade*. Durante il suo soggiorno fu ricevuta tra gli arcadi. Sul personaggio v. G.G. Gill-Mark, *Une femme de lettres au XVIII siè., A.M. du Boccage*, Paris 1927.

[29] *Mèmoires inedits de l'Abbé Morellet sur le XVIII siècle et sur la Révolution*, Paris 1822, p.78. Morellet impiegò 11 giorni per giungere da Parigi a Roma, prima tappa del suo viaggio in Italia, un vero record per l'epoca.

[30] *Prospectus d'un nouveau dictionnaire de commerce par l'Abbé Morellet*, Paris 1769, p. 358.

[31] *Mémoires*, cit., pp. 69-70.

[32] E. Landry, S. Ravasi, *Un milanese a Roma, Lettere di Alfonso Longo agli amici del «Caffè» (1765-1766)*, Milano 1911. Fallito il tentativo di carriera pesso la curia romana, tornato a Milano, intraprese una brillante carriera accademica. In seguito, fu tra i dieci che formarono il comitato di costituzione della Cisalpina.

[33] *Un milanese*, cit., p. 30.

[34] *Ibid*, p. 18. «Il est bien plus prudent de peupler le ciel que ce grain de sable ou nous sommes autant de passage» commenta.

[35] *Ibid.*, p. 42. Longo è particolarmente colpito dalla straordinaria bellezza delle donne che paragona a quella di personaggi mitologici come Venere, Alcina o Armida.

[36] *Ibid.*, p. 16.

[37] *Ibid.*, p. 48.

[38] *Ibid.*, p.29. Alessandro Verri, in una lettera al fratello, insinua che gli atteggiamenti critici del Longo siano da attribuirsi ad una smisurata ambizione non soddisfatta: «Non mi stupisco che il nostro soggetto facesse tante querele di Roma, perché troppo impaziente di brillare» (*Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, a cura di E. Greppi ed A. Giulini, vol. I, Milano 1910, p. 392. Lo stesso Longo riferisce di serate molto piacevoli trascorse nei salotti, conversando anche del libro di Beccaria, che a Roma sembra essere conosciuto e stimato (*Un milanese*, cit., p. 32). Anche Rousseau, nota con disappunto, è molto noto a Roma (*ibid.*, p.259).

[39] *Ibid.*, p. 33.

[40] *Ibid.*, p. 56.

[41] *Ibid.*, p. 64.

[42] J.-P. Richard, *Description historique et critique de l'Italie ou Nouveaux Mémoires sur l'État actuel de son Gouvernement, des Sciences, des Arts, du Commerce, de la Population et de l'Histoire Naturelle*, 6 voll., Dijon-Paris 1766, vol. V, p.57. Richard era noto per essere molto vicino agli ambienti giansenisti. La sua «Description» ebbe una buona fortuna e fu pubblicata anche in italiano, nel 1781.

[43] Richard, *Description*, cit., vol. I, «discours préliminaire».

[44] Anche se oggetto di queste manifestazioni di tolleranza, contrariamente a quanto comunemente si afferma, a Roma le cortigiane sono «bien loin d'être autorisées» (Richard, *Description*, cit., vol V, p.248.

[45] *Ibid.*, vol.IV, p. 42. Altrove Richard definisce in modo ancora più negativo questi comportamenti «plus de représentation que de réalité, plus de superficie que de profondeur, paroitre plus qu'être, voila le vrai système de Rome» (*ibid.*, p. 210).

[46] *Ibid.*, p.101. È forte ancora, nei dignitari del Vaticano, anche se l'influenza politica dello Stato Pontificio si è molto attenuata nell'ultimo secolo, il senso dell'importanza che ancora Roma riveste. Questo assume aspetti deteriori nei piccoli funzionari. Richard ricorda di aver ascoltato il celebre verso di Virgilio «Tu regere imperio populos Romam memento» dalla bocca di un «grossier Calabrois, qui se croyait un gran personnage parce qu'il étoit chargé d'un petit detail de l'administration ecclésiastique» (*ibid.*, vol. IV, p. 60).

[47] *Ibid.*, vol. V, p. 116.

[48] *Ibid.*, vol. I, «discours préliminaire», cit.

[49] *Ibid.*, vol V, pp.232-33. Le donne del popolo hanno un eloquio singolarmente elegante «Leur language est assez pur, elles ont une sorte de plaisanterie qui leur est particulière et toujours d'usage» (*ibid.*, p. 247). La gente del popolo conduce vita assai modesta, vive alla giornata e acquista il cibo dai dettaglianti che lo vendono già cotto a tutte le ore (*ibid.*, p.203).

[50] *Ibid.*, p. 214.

[51] *Ibid.*, p. 209.

[52] C. Pinot Duclos, *Voyage en Italie ou Considérations sur l'Italie*, Lausanne 1791, p.101. Accanto a questa classe media opulenta esiste una piccola borghesia che vive senza fasto dei frutti del commercio e delle esigue attività industriali. È comunque una società con scarsi interessi culturali, nota Duclos, se in Francia o in Inghilterra viene pubblicato un libro importante, a Roma se ne vendono quattro esemplari. Un libraio straniero, incaricato da alcuni uomini di cultura di portare a Roma un assortimento di libri, fu costretto a ritirarsi dopo aver perduto la metà del suo capitale.

[53] L'avidità va di pari passo con la cattiva amministrazione; un esempio, i monumenti dell'antichità, che tanto denaro portano a Roma, sono lasciati deperire dall'incuria del governo.

[54] Duclos, *Voyage,* cit., p. 124-5.

[55] L'accettazione della presenza di Duclos, e di altri «profanes» francesi, mischiati tra i «flagellanti», con scopi non certo devoti, è indicativa della tolleranza in campo religioso dello Stato della Chiesa, tolleranza sottolineata anche da Alessandro Verri, come vedremo in seguito.

[56] *Ibid.*, p. 103.

[57] Bergeret et Fragonard, *Journal inédit d'un voyage en Italie, 1774, Precedé d'un étude par M.A. Tournézy*, Paris 1895, p. 162.

[58] *Ibid.*, p. 179.

[59] *Ibid.*, p. 248.

[60] *Lettres écrites de Suisse, d'Italie, de Sicilie et de Malthe par M.*** à Mlle ***, à Paris, en 1776, 1777 et 1778.* Amsterdam 1780, 5 voll., vol. V, p. 58. Anche ad opinione di de la Platière Roma è una città che vive dei frutti del turismo.

[61] *Lettres,* cit., p.22. La libertà è una costante in Roma, il popolo ha piena libertà di pensare, parlare ed agire; è povero, pigro e lento ma è quello che meno si mostra disposto a «ployer sous le joug de la servitude» (*ibid.*, p. 18); questo atteggiamento non è ostacolato dai governanti: «de tous les gouvernement que je connoisse, il n'en est pas plus moderé que celui de Rome» (*ibid.*, p. 17), cosicché il popolo non desidera altro dominio di quello sotto cui vive.

[62] *Ibid.*, p. 109.

[63] *Ibid.*, p. 450.

[64] C.M.J.B. Mercier du Paty, *Lettres sur l'Italie,* 2 voll., Paris 1824, vol. I, p. 192, «...ou l'on adorait Venus, on adore aujord'hui la Vierge, un dieu sur une croix a pris la place d'un dieu la foudre à la main».

[65] *Ibid.*, p. 201.

[66] *Ibid.*, p. 151.

[67] *Ibid.*, p. 103.

[68] *Ibid.*, p. 111. Anche ad opinione di du Paty è la presenza degli ospiti stranieri che «nutre» da molto tempo i tre quarti dell'Italia.

[69] *Ibid,* vol. II, pp. 89-92. Du Paty giustifica la sua indulgenza per simili comportamenti: «dans un mauvais ordre de choses» sono il male minore, osserva.

[70] *Ibid,* vol. I, p.78, p.268.

[71] Alessandro Verri, giunto a Roma nel maggio 1767, per restarvi qualche giorno come

turista, vi rimase fino alla morte, avvenuta nel 1816. L'imponente carteggio (almeno tre lettere a settimana) tra Pietro e Alessandro Verri è stato edito, sotto gli auspici della Società storica lombarda, fino all'anno 1782. La corrispondenza relativa al periodo successivo, fino alla morte di Pietro (1797) è tuttora inedita. Le lettere di Alessandro costituivano una fonte preziosa di informazioni sullo Stato Pontificio. Scrive Pietro il 3 maggio 1775: «In quest'oggi mi giungono due tue lettere ad un tratto, e quella dello scorso ordinario mi pare sia stata aperta. La cosa nasce dalla reputazione che hai di scrivere eccellentemente e cose interessanti. Si dice che di tanti che s'incaricano di scrivere le novelle di Roma nessuno le dà più precise, più al vivo di quello che tu fai. Durante la sede vacante sai ch'io faceva regalo al Ministro (il conte di Firmian, ministro plenipotenziario del governo di Vienna) della roba tua [...]. La signora Principessa Melzi apertamente cerca sempre a Frisi le cose scritte da te, poiché quanto ne viene scritto al Signor Duca di Modena non vale in paragone» (*Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, 12 voll., vol. VII, a cura di E. Greppi e A. Giulini, Milano 1931, p.162).

[72] *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, vol. I, a cura di E. Greppi ed A. Giulini, Milano 1910, p.376.

[73] I due fratelli fanno spesso cenno, nel corso della loro corrispondenza al soggiorno di Alessandro e di Cesare Beccaria a Parigi, non nascondendo il loro risentimento nei confronti del «tradimento» dell'amico, che, come è noto, se ne tornò a Milano, rifiutandosi di svolgere il ruolo di ambasciatore dei lumi lombardi oltralpe. «Egli si vede decaduto e da' vortici della gloria parigina passato alla fama di pazzo e ridotto ad una partita di tarocco» scrive Pietro (*ibid.*, p.380). I due furono accolti e festeggiati nei salotti dei «philosophes», d'Olbach, d'Alembert e Diderot.

[74] *Ibid.*, p. 386. La principessa Altieri, in particolare, «riceve in tutte l'ore in casa sua i cardinali, onde accade ch'ella talvolta abbia come un Sinodo. Così ella si sacrifica per contare qualche cosa» è il commento di Alessandro (*ibid.*, p. 380).

[75] «La donna francese è un essere tranquillo e tenero, che sta in un canto della camera per esercitare gli atti della più urbana ospitalità» scrive Alessandro (*ibid.*). Sui salotti parigini e sul ruolo delle «salonnières», vedi il numero speciale di *Eighteenth-Century Studies*, (vol.22, n. 3, 1989). *The French Revolution in Culture*; in particolare l'introduzione a cura di L. Hunt (pp.293-301); v. anche M. Agulhon, *Le cercle dans la France bourgeoise*, Paris 1977; A.C. Kors, *D'Olbach Coterie*, Princeton, 1976; B. Craveri, *Mme du Deffand e il suo mondo*, Milano 1982.

[76] *Ibid.*, p. 376, lettera del 29 maggio 1767.

[77] *Ibid.*, p. 374, lettera del 20 maggio 1767.

[78] *Ibid.*, p. 385, lettera del 10 giugno 1767.

[79] *Ibid.*, p. 393, lettera del 13 giugno 1767.

[80] *Ibid.*, p. 394, lettera del 20 giugno 1767

[81] *Ibid.*, p. 395. Pietro fa riferimento al periodo passato a Roma in veste di allievo del Collegio Nazareno, nel 1744, di cui conserva un ricordo del tutto negativo.

[82] *Ibid.*, p. 403, lettera del 15 luglio 1767.

[83] «Le compagnie di chi è venuto (come Alfonso Longo) per interessi, non possono essere quelle di chi è venuto per divertirsi», le une sono le compagnie «orribilissime» fra le principesse e i cardinali, le altre «dei ministri e forastieri». Tra queste, il salotto della marchesa Boccapaduli, che riceve «amici e forastieri, che la frequentano come la sola europeana di Roma» (*Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, vol. 1/2 a cura di E. Greppi ed A. Giulini, Milano 1910, p. 56, lettera del 5 settembre 1767. Sulla presenza a Roma di Alessandro Verri, vedi L. Martinelli, *Alessandro Verri tra Milano e Roma*, in *Economia, istituzioni, cultura in Lombardia nell'età di Maria Teresa*, II, a cura di A. De Maddalena, E. Rotelli, G. Barbarisi, Milano 1982, pp.169-83. L'autrice sposa la tesi di una Roma luogo di assoluta regressione intellettuale nella quale Alessandro sarebbe divenuto preda di una «opaca atarassia» (p.174).

[84] Cfr. *Opere di G.G. Winkelmann*, 10 voll., vol. IX-X, *Lettere familiari dal 1747 al 1768*, Prato 1825. Winkelmann nella sua corrispondenza, informa gli amici con un certo compiacimento dei numerosi aristocratici di ogni nazione che si recano da lui per farsi guidare nella conoscenza della città. Ve ne sono però alcuni a Roma per divertirsi e non «per vedere vecchie mura». Gli stranieri sono ospiti delle «furiose villeggiature» che hanno luogo nelle ville suburbane, ove «si lavora, mangia bene, gioca canta» e si danza fino a giorno fatto.

[85] È ben nota la definizione che Winkelmann dà di Roma. «Paese di umanità ove ciascu-

no fa quel che gli piace, purché non si dica pubblicamente che il Papa sia l'Anticristo» (*Lettere Winkelmann*, cit., vol. X, p.48). Da parte sua Alessandro scrive al fratello: «Per chi vuol vivere a sé tranquillamente non c'è paese migliore di questo». Più volte, nel corso degli anni Alessandro insiste sulla libertà di cui si gode in Roma, anche in campo religioso. Ad es., si concede agli ospiti di religione protestante di partecipare alle cerimonie religiose, per semplice curiosità; del Duca di Glocester riferisce: «Egli ha voluto vedere non solo le illuminazioni de' sepolcri della Settimana Santa, ma le vestizioni delle monache, e fino un battesimo di campane, non prestandosi, con segni esterni di culto, alle nostre cerimonie» (*Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, vol. V, a cura di F. Novati, E. Greppi ed A. Giulini, Milano 1926, p.64, lettera del 25 aprile 1772).

[86] *Carteggio*, vol. VII, cit., p. 158, lettera del 25 aprile 1775.

[87] *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, vol. II, a cura di F. Novati ed E.Greppi, Milano 1910, p. 16, lettera del 28 agosto 1768. Alessandro tornerà più volte sull'argomento. Più a lungo in occasione della famosa *Satira del Conclave*: «È una produzione affatto seducente per l'invariabile buon umore che vi regna ed è stato un lume felice il vedere il conclave per questo aspetto. Ne sono già andate in conclave trenta copie ed il fogliettante di Roma non può soddisfare tutte le ricerche, benché tenga continuamente ben quaranta scrittori sotto la dettatura» (lettera del 16 novembre 1774). *Carteggio*, vol VII, cit.,p.69.

[88] *Carteggio*, vol. II, cit., pp.15-16. Sulla «infingardaggine» dei romani anche Alessandro ha qualcosa da dire: «Non farebbero mai niente, e non sono buoni a niente [...] ma vi soccorrono benissimo, se vi si rompe la carrozza, o se vi succeda il minimo guaio; e domandando la strada poi, nessuno vi risponde di cattiva grazia, e tutti vi addrizzano cordialmente. Sai perché? Perché vi è la scomunica ad insegnar male le strade ai pellegrini. Questa scomunica ha dato un senso di probità morale a tutti» (*ibid.*).

[89] *Carteggio*, vol. VII, cit., p. 239. Del resto, osserva Alessandro «tutto a Roma dura un momento, fuorché gli obelischi e le colonne: non vi è tempo da fare né tutto il bene né tutto il male» (*Carteggio*, vol. VII, cit., p. 173, lettera del 27 maggio 1775).

[90] *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, vol.III, a cura di F.Novati ed E. Greppi, Milano 1911, p. 327. Dopo la riforma del 1765, spiega Pietro «Inquisizione, vescovi e Senato non vi entrano più [...] tutto dipende dalla giunta de'studi». Sono dello stesso periodo altri episodi di repressione, come quello di cui è vittima un libellista, il dr. Stampa che, reo di aver composto una cronaca scandalosa «è stato visitato da Ns Signore con una bastonatura [...] e con una pistola alla mano è stato costretto scrivere un attestato, da lui sottoscritto, delle bastonature ricevute» (*Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, vol. IV, a cura di F. Novati, E. Greppi, ed A. Giulini, Milano 1919, p. 136, lettera del 13 febbraio 1771). Pesante anche la censura sulla stampa: «Gli scribi che stanno alla dogana ti smidollano le balle de'libri con sommo zelo e fervore di spirito; anzi fanno fare dei ricoveri per tenere custoditi a chiave tutti questi bricconissimi belli spiriti che vengono a introdurre idee diverse da quelle che essi giudicano utili a sapersi [...] mutandosi un inquisitore non si muta la tirannia» osserva Pietro (*Carteggio*, vol.III, cit., pp. 327-28, lettera del 13 giugno 1770). Il pessimismo spinge Pietro ad una sorprendente affermazione: «T'invidio di poter vivere in una sì virtuosa e amabile società». Dopo qualche anno la sua opinione è ancora più favorevole alla cultura romana. I giovani milanesi che vanno ad educarsi fuori della patria, scrive al fratello: «se vengono da Roma sono ragionevoli e amabili, la cortesia parte dal loro animo, hanno senso per le belle arti, in somma sono senza paragone i migliori. È vero però che la società milanese fa loro perdere in pochi mesi questi vantaggi. Convien dire che in Roma vi sia più urbanità che altrove, ed io vi verrei a vivere volentieri se ella è quale me la figuro» conclude (*Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, vol.X, a cura di G. Seregni, Milano 1939, pp. 260-61, lettera del 24 aprile 1779).

[91] *Carteggio*, vol. III, cit., p. 185, lettera del 10 febbraio 1770.

[92] *Ibid.*, p. 183. Spesso la censura pontificia riserva delle sorprese; scrive Alessandro il 27 febbraio 1771: «L'Enciclopedia [...] è stata introdotta in Roma con licenza del papa e si spaccia pubblicamente ai signori associati. Che ti paiono queste bagatelle?» (*Carteggio*, vol. IV, cit., p.150). A proposito del mancato rispetto in Roma per leggi, regolamenti, editti, Alessandro scrive al fratello, indignato per un editto molto restrittivo nei condronti degli ebrei, per rassicurarlo: «Dopo che avrai fremuto per l'editto degli Ebrei, ti rimetterò in calma col dirti che infatti poi non si osserva.... Sono orrori, ma quell'editto non verrà osservato, come nessuna legge si osserva in Roma» (*Carteggio*, vol. VII, cit., p. 167, lettera del 16 maggio 1775).

[93] *Carteggio*, vol. III, cit., p. 179. Come è noto, a Roma i teatri restavano aperti solo in occasione del Carnevale. Poiché le donne non erano ammesse sul palcoscenico, le loro parti erano sostenute dai castrati: «Poveri noi romaneschi che vediamo ballare dei scimmiotti vestiti da donna!» si lamentava Alessandro.

[94] *Carteggio*, vol. X, cit., p. 251. Dopo appena sei anni, nell'85, se ne avrà una riprova con lo strepitoso successo del *Giuramento degli Orazi* di David. «Il y a un concours de monde à mon tableau presque aussi nombreux qu'à la comédie du seducteur [...] l'on ne parle plus que du peintre français et des Horaces» scrive il pittore. In quella occasione, fu subito piena la consapevolezza nel pubblico romano che qualcosa di nuovo, in campo artistico, si era verificato.

[95] *Carteggio*, vol. III, cit., pp. 120, 136

[96] *Ibid.*, p.205, lettera del 28 febbraio 1770.

[97] *Carteggio*, vol. IV., cit., p.265.

[98] *Ibid.*, p.300.

[99] *Carteggio*, vol.III, cit., p. 330.

[100] *Carteggio*, vol. VII, cit., p. 39.

[101] *Carteggio*, vol. X, cit., pp. 74-5, lettera del 1 settembre 1778.

[102] *Carteggio*, vol. VII, cit., p. 113

[103] *Carteggio*, vol. IX, cit., pp. 163, 197.

[104] *Ibid.*, p. 58.

[105] *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, vol. XII a cura di G. Seregni, Milano 1942, p.30.

[106] *Carteggio di Pietro e Alessandro Verri*, vol. VIII, a cura di A. Giulini e G. Seregni, Milano 1934, p. 191.

[107] *Carteggio*, vol. VII, cit., p. 142.

[108] *Ibid*, p. 220.

[109] *Carteggio*, vol. IV, cit., p. 309 (lettera del 25 dicembre 1771).

[110] *Carteggio*, vol. X, cit., p. 143.

[111] *Carteggio*, vol. VIII, cit., p. 154.

[112] *Ibid.*, p. 234.

[113] J. Gorani, *Mémoires secrets et critiques des cours, des gouvernements et des moeurs des principaux états de l'Italie*, 3 voll., Paris 1793, vol. II, p. 113.

[114] *Ibid.*, p. 73.

[115] *Ibid.*, p. 119. Gorani insiste più volte sulla fierezza del popolo romano che preferisce morire di fame piuttosto che esercitare mestieri che giudica disonorevoli. Disonore che colpiva quasi tutte le professioni, tranne quella tradizionale di fornaio e quella di valletto. Nota Gorani che i padroni avevano per i loro camerieri riguardi sconosciuti al resto d'Europa (*ibid.*, p. 143).

[116] *Ibid.*, p. 119.

[117] *Ibid.*, p. 147.

Il «dialogo» sul «contratto sociale», ovvero la risposta della Chiesa di Roma alla cultura dell'illuminismo ed alla «Dichiarazione dei diritti dell'uomo»

1. Premessa. La Chiesa di fronte al cambiamento del XVIII sec. Una nuova ipotesi interpretativa

Dopo essere stati stimolati dal bicentenario della rivoluzione francese, è difficile sottrarsi alla lusinga, non so quanto inconsapevole, di un progetto celebrativo.

Così come è quasi impossibile effettuare quella operazione di «distacco» indicata da Weber che dovrebbe impedire ai propri «orientamenti», nell'occasione rilegittimati dalla lettura dell'ultimo saggio sull'argomento, di subire il conseguente condizionamento sul «progetto» complessivo della ricerca, dalla scelta dell'oggetto a quella del metodo, dalla scelta dei percorsi esplicativi all'approdo finale.

Lo stesso Furet, forse il maggiore «revisionista» delle molteplici interpretazioni, che vanno dalle prime opere di A. Thiers e E. Mignet, a quelle di Lefebvre e di Soboul[1], nell'opera più recente[2] che condensa l'opposizione ad una sorta di «determinismo» interpretativo attraverso il quale alla Rivoluzione Francese viene attribuita la funzione di scandire il passaggio da una società feudale controllata dalla nobiltà al capitalismo controllato dalla borghesia, non sa sottrarsi al fascino di una lettura dai «toni alti», per la quale la Rivoluzione Francese «non è soltanto la Repubblica, ma anche un'illimitata promessa d'uguaglianza e una forma privilegiata di mutamento, e per restituirle la sua dinamica e il suo incanto basta vederci, invece che un'istituzione nazionale, una matrice della storia universale»[3].

Con il segno forte lasciato dalle ponderose ed affascinanti interpretazioni degli storici, si pensi a quella di Jaurès e di Michelet[4], ma soprattutto dalla massima espressione di quella rivoluzione delle garanzie del cittadino rappresentate dalla Dichiarazione dei diritti dell'uomo dell'89 e da quelli contenuti nelle prime Costituzioni «rigide» della storia dell'Europa moderna quelle del 1791 e del 1793, non è

certo agevole passare ad una riflessione che intende formulare una prima ipotesi sulla «mancata rivoluzione italiana» e sul significato delle «risposte culturali» che vengono da Roma e dal magistero della Chiesa.

Per poter giungere ad una «comprensione» dei rapporti e delle profonde diversità tra la società francese della seconda metà del XVIII secolo e la società italiana, ed ancor più della società romana, durante la fase di decadenza almeno economica dello Stato Pontificio rispetto al resto d'Italia, le prime difficoltà provengono dalla scelta del «taglio», dall'angolo visuale attraverso il quale effettuare la comparazione.

Un primo suggerimento può venire dal diverso contesto culturale, dal pensiero filosofico dominante, dall'idea di diritto e dello Stato, dalla libertà di stampa e dalla censura; un secondo suggerimento proviene dall'analisi delle classi o dei ceti e dai loro reciproci rapporti; un terzo può venire dalle condizioni economiche generali e dalle modalità con le quali si alimenta il circuito del consenso.

Per intraprendere queste analisi con la consapevolezza di poter, poi, effettuare delle considerazioni conclusive in merito non tanto alle diversità dei contesti, Francia da un lato Stato Pontificio dall'altro, ma alla spiegazione di come si è sviluppata, ed in base a quali presupposti, la risposta della cultura cattolica ai «princìpi dell'89», è necessario almeno tentare di valutare quali sono le premesse che legano una lettura «sociologica» dell'atteggiamento di cautela, prima, e di «distacco» poi che una parte della cultura illuminista italiana della fine del 700 e la cultura cattolica dànno degli avvenimenti rivoluzionari.

Dalla lettura dei rapporti del nunzio apostolico e dell'ambasciatore veneto in Francia, ambedue personalità di rilievo, la prima per essere non solo un'eminente figura della Chiesa, la seconda per rappresentare un ceto economico e politico che aveva ospitato e promosso sia la cultura illuminista sia la dura critica del giurisdizionalismo nei confronti della Chiesa[5], si avverte oltre ad una testimonianza sulla grandiosità degli avvenimenti, il loro mutare repentino di forme e significato, dalla prima fase nella quale il pronunciamento dell'Assemblea e del terzo stato è giustificato dalle condizioni della società francese e non solo dalla bancarotta del debito pubblico, alla seconda nella quale appare evidente la strategia di delegittimare il ruolo del re per passare alla fase rivoluzionaria[6].

Senza dubbio, inserendo la rivoluzione nella storia d'Europa del XVIII secolo, nel rapporto tra spirito dei lumi, nuova concezione della società e riforme, in parte accettate in parte promosse dal potere le-

gittimo, si può convenire che per un verso gli avvenimenti rivoluzionari francesi rappresentano un momento esaltante di un lungo percorso di costruzione e modificazione della coscienza politica europea, un percorso «molto più esteso a valle e di cui non si vede la conclusione, molto prima della fine del XIX secolo o dell'inizio del XX secolo» per dirla con Furet[7]; per altro verso, la rivoluzione scandisce almeno tre tempi: quello dell'affermarsi della nuova coscienza europea dei diritti dell'uomo solennemente proclamata nei «princìpi dell'89» e contemporaneamente quello del cambiamento istituzionale presente nella Costituzione del 1791 come evoluzione della teoria del governo temperato di Locke e dell'equilibrio dei poteri di Montesquieu; quello del colpo di Stato repubblicano e della piena affermazione del centralismo statale antiautonomistico tradotto nella Costituzione del 1793; infine quello che pian piano prende forma con il consolato, si afferma e si rende esplicito nelle motivazioni sociali e politiche della forma di governo napoleonica, che rappresenta il trionfo politico di un insieme di interessi, legati soprattutto al nuovo assetto della proprietà fondiaria ed alle nuove professioni liberali e burocratiche[8].

Almeno la prima di queste tre fasi fu seguìta con attenzione da tutte le case regnanti d'Europa il cui atteggiamento prevalente fu quello di assistere, in qualche modo non senza compiacimento, ad una «resa di conti interna» in Francia, giustificata dal comportamento, estraneo allo spirito del tempo, della casa regnante e dell'alta aristocrazia che in una Europa toccata dallo «spirito riformatore» sin dai primi decenni del secolo — fu la «grande Caterina» ad offrire uno stipendio a Diderot e ad acquistarne la biblioteca — si mostravano indifferenti a qualsiasi mutamento nell'illusione di poter sfruttare senza contraccolpi la rendita di posizione, ovvero la legittimazione del potere di corte, lasciata da Luigi XIV.

Quella stessa attenzione, è questo uno degli elementi che va sottolineato con una enfasi nuova, che Pio VI ed i principi della Chiesa che avevano maggior responsabilità in quegli anni, dimostrano, pur con le ambiguità e le velature di atteggiamenti e posizioni mediate dalla cultura della diplomazia ecclesiastica. La tesi che intendo sostenere e che queste brevi note hanno il compito di descrivere, ma non certo di confermare — non uso il termine «convalidare» consapevolmente — è che la Chiesa di Roma era in qualche modo preparata a rivolgimenti di questa natura in Francia e che le motivazioni più profonde della «dichiarazione dei diritti», non dunque i contenuti ma le ragioni che *dovevano* portare ad un mutamento radicale con l'affermazione dei nuovi «princìpi», che avevano del resto ca-

ratterizzato il dibattito culturale — anche da parte cattolica — durante tutto il XVIII secolo, erano per certi versi condivise da gran parte del mondo cattolico, soprattutto francese, e comunque non osteggiate dallo stesso Pio VI.

Ho rintracciato almeno tre elementi che convergono nella formulazione di una ipotesi del genere.

Il primo riguarda la consapevolezza, presente in Benedetto XIV, aspetto sul quale vi è piena concordanza, ma anche in Pio VI, e su ciò vi sono pareri discordi[9], che l'epoca delle riforme rappresentava una caratteristica ineliminabile nella storia del secolo e che quindi anche la Chiesa avrebbe dovuto affrontare i privilegi e le resistenze di una aristocrazia, che avevano ridotto lo Stato Pontificio ad una landa desolata, come in modo concorde commentano i viaggiatori della seconda metà del secolo[10]. Questa consapevolezza è resa ancor più acuta dalla riflessione presente nel governo della Chiesa circa la difficoltà di imporre un moto riformatore nello Stato Pontificio, difficoltà proveniente dalla natura del potere che esprime una aristocrazia refrattaria ai cambiamenti e paga dei privilegi[11]; natura ben solida poiché riguarda la stessa aristocrazia che legittima quelle modalità di espressione del consenso che il popolo romano accorda — senza nessuna lacerazione — nei confronti del potere temporale della Chiesa.

Il secondo elemento, che estende temporalmente ed in profondità la consapevolezza della Chiesa circa il cambiamento verificatosi in tutto il secolo XVIII, riguarda il profondo sommovimento che preme sul mondo cattolico nella Francia della seconda metà del secolo, soprattutto ad opera della cultura dei lumi e del frutto di questa cultura, l'eresia giansenista[12].

In questo periodo una profonda trasformazione dello spirito religioso muta i segni della supremazia della Chiesa sul popolo dei cattolici e si apre una fase di forte «contrattazione» tra movimenti religiosi che proclamano il rinnovamento e gerarchia ecclesiastica[13]. E di tutto ciò ovviamente è ben consapevole la Curia e Pio VI alla vigilia della Rivoluzione e probabilmente si può affermare che la Chiesa cattolica era l'unico centro di osservazione che aveva ben chiara la sensazione che il potere in Francia sedeva su di una polveriera.

Il terzo elemento parte proprio da queste premesse: dalla corrispondenza tra Pio VI e Luigi XVI emerge in modo evidente sia la prudenza del primo, anche quando i suoi «consigli» ed «inviti» — visto che questi riguardano anche la richiesta di non promulgare la «costituzione civile del Clero» — assumono la forma di «presupposta» perentorietà, sia la difficoltà del secondo che si mostra fin dai

primi giorni pienamente consapevole della propria delegittimazione[14].

La particolare attenzione con cui la Chiesa segue gli avvenimenti, atteggiamento del resto conseguente alla preminenza del suo magistero nella vita religiosa ed alla rilevanza delle sue indicazioni nella vita civile d'Europa, appare evidente non solo nei rapporti tra Pio VI e la casa regnante francese nel periodo rivoluzionario o nell'atteggiamento di equidistanza assunto da un lato nei confronti degli esuli francesi[15] e, dall'altro, verso i sentimenti di patriottismo rivoluzionario dei francesi ospiti a Roma dell'*Académie de France*, ma soprattutto nella volontà di «misurarsi» con il pensiero illuminista. Il comportamento della Chiesa riflette una sottile strategia tendente, fin quando possibile, a mantenere aperto il dialogo con l'Assemblea di Parigi e, nello stesso tempo, a promuovere una costante presenza del pensiero cattolico nel dibattito filosofico, giuridico e politico. Quest'ultimo compito è affidato principalmente all'opera *Dei diritti dell'uomo* dell'abate siciliano Nicola Spedalieri, edita a Roma nel 1791[16], che rappresenta una risposta ai «princìpi dell'89» con una riformulazione in chiave cattolica della filosofia dei lumi e dello spirito moderno.

2. Il tentativo di riforma economica nello Stato Pontificio

L'individuazione degli elementi distintivi che possono consentire una comparazione tra la società francese e quella dello Stato Pontificio negli ultimi decenni che precedono gli eventi rivoluzionari, è in parte agevolata — almeno per quanto riguarda la Francia — dai numerosi ed approfonditi contributi che la scuola storica francese, soprattutto in seguito alla prima ampia opera di Lefebvre degli anni 30[17], ha condotto in tutte le direzioni.

Ovviamente, l'analisi dei molteplici aspetti, economici, sociali e culturali relativi a quello che allora era il paese più popolato d'Europa, circa 26 milioni di abitanti, esige un impegno diverso da quello richiesto per uno Stato — quello Pontificio — che ne contava circa due milioni e mezzo. Diverso, del resto, è stato sinora anche l'interesse degli studiosi; ed infatti quello che sappiamo della società romana del secondo settecento — soprattutto per quanto riguarda la struttura socio-economica — proviene da analisi isolate, come quelle pregevoli di Dal Pane[18], di Piscitelli[19] e di La Marca[20] o dai resoconti dei viaggiatori stranieri[21].

Per quanto riguarda la Francia, le interpretazioni sui moventi,

sui reali attori e sul significato complessivo della rivoluzione, si sono arricchite notevolmente nell'ultimo ventennio. Dall'opera classica di ispirazione marxista elaborata da Lefebvre, e, soprattutto, dalla sua interpretazione di una rivoluzione come risultato di uno scontro tra «ancien régime» e borghesia, si è passati ai numerosi contributi che hanno scandagliato ogni anfratto più remoto, dalla funzione dei pamphlettisti a quella dei simboli figurativi[22], dalla nuova morale e delle forme religiose fondate sul culto della Ragione[23], alle forme del comunicare della vita di ogni giorno[24].

Si deve ad uno storico inglese, Alfred Cobban, un certo scompiglio nelle acque abbastanza chete di una interpretazione per certi versi oleografica. Cobban, prima in *The Myth of the French Revolution*[25] e poi in *The social Interpretation of the French Revolution*[26], soprattutto sulla scorta di una attenta lettura dei «cahiers de doléance» delle aree rurali ed una attenta analisi della struttura giuridica del feudalesimo, dei diritti di signoria, della variegata stratificazione sociale che Lefebvre e Soboul denominano come *borghesia*[27], dello scontro tra città e campagna e tra poveri ed abbienti, del multiforme universo rurale ed urbano, giunge a conclusioni ben diverse da quelle dei due grandi storici marxisti.

L'interpretazione di Cobban, che dichiara apertamente la sua adesione al metodo della storia sociale, al reciproco scambio tra storia e sociologia[28], consente in qualche modo di comprendere le prime due fasi dell'evento rivoluzionario. Secondo Cobban la rivoluzione non segnò il trionfo di una borghesia alfiere del capitalismo contro il feudalesimo, ma — in gran parte — l'opposizione di una nascente classe di proprietari, di *réntiers* e di funzionari, contro la penetrazione di un embrionale capitalismo nella società francese rappresentato dal dinamismo di una parte dell'aristocrazia.

Considerata in tal modo, sottolinea Cobban, la rivoluzione raggiunse i suoi scopi. Proprietari di campagna che di recente erano entrati in possesso dei beni dei *seigneurs*, ma non di quei diritti che ostacolavano il pieno esplicarsi della loro attività commerciale, uomini di legge, funzionari, *réntiers* o possidenti di città, un complesso dunque di interessi che avevano come scopo non certo di scompaginare le gerarchie sociali, prevalsero su di una lenta e costante evoluzione che avrebbe determinato l'affermazione delle nuove regole economiche del nascente capitalismo[29].

Dunque fu una rivoluzione che nel suo arco finale consolidò il legame tra borghesia degli affari e vecchia aristocrazia contro quella democrazia rurale che essa stessa aveva contribuito a costituire e che — nel complesso — operò non pro ma contro il capitalismo[30].

Ovviamente una interpretazione di tale fatta, da un lato, apre la strada alle riflessioni di Furet, che tendono esplicitamente ad approfondire il contributo dato da Tocqueville nell'*Ancien Régime et la Revolution*, dall'altro offre più di un destro alle tesi legittimiste che non puntano solo ad un «successo» meramente politico, ma a ribaltare il valore della rivoluzione mettendo in discussione, in primo luogo, il maggiore degli atti simbolici, la caduta della ghigliottina sulla testa di Luigi XVI.

E del resto la stessa tesi di una rivoluzione orientata nell'esito finale a ristabilire la supremazia dello Stato centrale quale strumento del nuovo ceto emergente sulle autonomie delle città e delle province (linea interpretativa che va da Tocqueville a Furet), può essere completata con l'osservazione che la confisca dei beni della Chiesa e la «costituzione civile del clero» rappresentavano nient'altro che un necessario corollario alla creazione di una fisionomia autonoma di quel nuovo Stato che doveva emergere dalle ceneri della rivoluzione.

Queste interpretazioni incidono in parte sulla tesi che la rivoluzione sia stata determinata da un ritardo di modernizzazione e quindi dalla spinta che i ceti e le classi interessate a questo rivolgimento hanno operato nei confronti dell'«ancien régime». E del resto, anche la più attenta riflessione sociologica sull'argomento, quella di Barrington Moore, in *Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966) accoglie una interpretazione più problematica ed "aperta" alla Tesi di Cobban.

Nel caso dello Stato Pontificio la situazione è in gran parte diversa. Assente la grande varietà di posizioni sociali e soprattutto del tutto ininfluente il passaggio dei beni dell'aristocrazia nelle mani dei nuovi ceti emergenti, nel senso che questo passaggio, anche se determinatosi, non incide sull'ordine sociale.

Il problema al quale si deve far fronte nello Stato Pontificio è il troppo lento incedere del cambiamento dovuto ai tentativi di riforma economica «senza illuminismo», per riprendere una formula cara alla critica storica, e, in conseguenza, l'aggravarsi della situazione economica in generale a causa di uno stagnante immobilismo[31].

La decadenza economica appare più che evidente nella seconda metà del settecento, sotto il pontificato di Clemente XIII. L'opera di prosciugamento delle Paludi Pontine, decisa nel 1760, fu presto abbandonata per motivi finanziari. E si trattava di ragioni ben evidenti. Infatti una relazione dell'aprile 1764 denunciava che il debito dello Stato ammontava a oltre 70 milioni di scudi, mentre le risorse annue potevano contare su un'entrata di 2-3 milioni, del tutto insufficiente al pagamento degli interessi sul debito e contemporaneamente

alle spese. Volendo diminuire la dipendenza dall'esterno, Clemente XIII aveva invitato i latifondisti romani a realizzare un piano di coltivazione del grano; invano, poiché gli interessi che questo piano colpiva erano troppo forti. Così nel 1766 si dovette ricorrere all'importazione di grano dall'esterno, per una spesa di mezzo milione di scudi, somma che fu prelevata dal tesoro di Sisto V. Quando successivamente si ricorse allo stesso espediente, la preoccupazione dei cardinali fu tale da obbligare un ripensamento generale sulle entrate dello Stato. Allora si tentò di introdurre qualche timida riforma (sistema doganale), ma l'impossibilità di effettuarle portò alla decisione di elevare la tassa sul macinato (1768), misura che avrebbe dovuto portare ad una entrata aggiuntiva di 200.000 scudi. Ma anche questa operazione non ebbe effetto per l'ovvia opposizione della popolazione. In realtà, la mancanza di riforme (da quella del catasto a quella della unificazione dei tributi, dalla ristrutturazione dei dazi alla eliminazione dei balzelli interni) non consentiva un flusso di risorse sufficienti; altresì questa stessa assenza di riforme rendeva impossibile la rimozione degli interessi dei ceti privilegiati, impedendo il necessario sviluppo dell'agricoltura, dei commerci, dell'industria e delle nuove professioni liberali, sviluppo che, dall'inizio del secolo, si verificava negli altri Stati europei. Così si giunse, senza innovazioni, al pontificato di Pio VI.

Solo nell'ultima parte del secolo, ad opera di Pio VI, Giangangelo Braschi (1774-1797), fu impressa una spinta più decisa verso il distacco dello Stato Pontificio dalle strutture meno funzionali dell'«ancien régime», con la eliminazione degli elementi di maggior spreco ed inefficienza sia nel sistema fiscale che in quello finanziario e con una diversa visione del ruolo che agricoltura, commercio ed industria avrebbero dovuto assumere per realizzare l'aumento del benessere comune[32].

Riprendendo un progetto complessivo di razionalizzazione del sistema fiscale elaborato nel 1767 in qualità di tesoriere generale di Clemente XIII, Pio VI si impegnò in primo luogo a razionalizzare il sistema degli affari eliminando quelli più gravosi per l'erario, per contrastare sia i privilegi fiscali provenienti dai diritti feudali — riforma che vede l'ovvia ostilità dell'aristocrazia romana — sia le numerose gabelle imposte dai Comuni.

L'obiettivo di consentire la libera circolazione delle merci all'interno dello Stato, rendendo omogeneo e centralizzato il sistema di tassazione (con esclusione delle legazioni di Bologna e Ferrara) fu solo raggiunto parzialmente e con un elevato esborso da parte dell'erario, determinato dall'indennizzo in favore di coloro che erano in grado

di dimostrare la legittimità dell'esercizio dei tributi soppressi. In effetti, continuavano a gravare sulla libera circolazione delle merci sia alcuni diritti feudali, sia alcune gabelle — ancorché abolite — pretese da parte della città di Roma; e molti Comuni, per compensare l'eliminazione delle vecchie gabelle, pretesero l'istituzione di alcune imposte sui generi di consumo.

La riforma del sistema dei prelievi derivanti dalla circolazione delle merci doveva essere completata attraverso l'istituzione di una cintura daziaria che, colpendo le merci in entrata, avrebbe dovuto irrobustire la produzione interna delle manifatture. La riforma in effetti fu introdotta con decreto del 1786, curato dall'allora tesoriere cardinale Ruffo, ma nasceva con delle eccezioni (porto franco a Civitavecchia ed Ancona ed esclusione, nel 1790, delle delegazioni di Bologna e Ferrara) che ne ridussero praticamente l'efficacia. A ciò si aggiunge che la città di Roma volle mantenere sempre alcuni privilegi che nella sostanza si concretizzarono nella pretesa di un ulteriore dazio in entrata su diversi manufatti esteri[33].

L'istituzione del catasto dei beni immobiliari avrebbe dovuto consentire di completare la riforma fiscale e tributaria, che prevedeva anche l'istituzione delle gabelle sul sale e sul macinato come corrispettivo dell'abolizione dei vecchi gravami feudali e delle entrate camerali, sempre eccezion fatta per le delegazioni di Bologna e Ferrara e dell'Agro Romano.

Su queste riforme la resistenza dell'aristocrazia fu molto dura, tant'è che lo stesso Guglielmo Pallotta, uno degli economisti della seconda metà del secolo, promotore della riforma del sistema dei dazi[34], chiamato da Pio VI alla tesoreria generale all'indomani dell'elevazione a pontefice, dovette dimettersi nel 1785; il nuovo ordinamento fu completato poi, ed in modo sommario, ai primi dell'800 da Pio VII.

Il complessivo disegno di riforma di Pio VI comprendeva anche interventi nell'agricoltura e nell'industria per incrementare la produzione, tenuto presente il deficit strutturale dello Stato nei confronti dell'esterno.

Una delle linee portanti di questo disegno fu rappresentata dall'obiettivo di incrementare la coltivazione del cotone, per poi giungere alla sua trasformazione industriale. Ed infatti fu realizzata, a spese dell'erario pontificio, una fabbrica per la produzione di telerie a Civitavecchia.

In realtà anche questi tentativi di strappare il latifondo romano ad una secolare incuria derivante dalla sola coltivazione dei cereali

e dalla utilizzazione dei terreni per la pastorizia, non diede i risultati sperati.

Infine va ricordato il generoso, e più che oneroso, impegno profuso per la bonifica delle Paludi Pontine che interessò praticamente Pio VI per l'intero pontificato[35].

Quali furono peraltro i risultati complessivi di questo moto di riforme?

Per quanto i giudizi storiografici siano contraddittori[36], si nota nel complesso che i più severi sono esposti in modo netto: valga per tutti quanto scriverà Alfredo Oriani nel suo *La lotta politica in Italia*, anche se quest'opera risente della polemica antipapale postrisorgimentale, e l'osservazione di Francesco Becattini che, nella sua opera apologetica dedicata a Pio VI, riconosce che lo Stato Pontificio, ad eccezione della Turchia, è il peggio amministrato d'Europa[37]. E del resto questo giudizio è confermato anche dalle memorie e resoconti dei viaggiatori europei del 700, i quali, inseriti generalmente nella cultura delle riforme ed animati da spirito critico, difficilmente, nel confronto tra gli altri Stati europei e Stato Pontificio, trovano elementi per poter esprimere considerazioni positive. A questo proposito, Alexis de Krundener, uomo dei lumi e di cultura classica raffinata, che aveva soggiornato a Roma nel 1786, riferisce nel suo resoconto di viaggio[38] che l'amministrazione capitolina è costituita da un corpo di uomini «bizzarri e senza onore, presi da tutti gli strati della società e il cui fine è la rapina». Date queste premesse, non ci si può meravigliare del fatto che la società romana venga equiparata a quella di Costantinopoli o del Cairo.

Si possono cercare in diversi punti le cause che impediscono allo Stato Pontificio uno sviluppo paragonabile a quello degli altri Stati illuminati italiani ed europei. Senza dubbio, e qui i pareri sono concordi, la struttura sociale e le tradizioni culturali non favorirono una presa di coscienza del cambiamento che si stava verificando al Nord e soprattutto in Inghilterra. L'aristocrazia riteneva sufficienti i privilegi di cui godeva e non era certo interessata a favorire un cambiamento che, tutto sommato, l'avrebbe costretta ad abbandonare posizioni di vantaggio economico e sociale per un avvenire incerto determinato dall'impegno di capitali nel tentativo di rendere produttiva l'agricoltura e promuovere l'industria[39].

Dopo tutto, il legame dei pontefici con l'aristocrazia romana era tale che, per tutto il 700, sino allo scossone rivoluzionario, nessun papa, nemmeno Pio VI, che fece tanto a più riprese, poteva portare il conflitto oltre un certo segno.

A questa solidarietà trasversale deve aggiungersi il relativo pri-

vilegio di cui Roma godeva e che le veniva dal sistema delle entrate che si basavano sulla internazionalità della Chiesa e quindi su di una serie di proventi (dispense, introiti del turismo) che in qualche modo riuscivano a riequilibrare i conti, almeno quelli di cassa, se non proprio quelli di competenza[40].

L'insieme di queste condizioni, situazione di privilegio dell'aristocrazia e carenza di interesse a nuovi investimenti nel settore privato, basso sfruttamento delle terre e scarsa attività manufatturiera, non avevano stimolato la nascita di un ceto imprenditoriale urbano. È osservazione comune che a Roma librerie e botteghe artigiane sono generalmente in mano agli stranieri[41].

Rimaneva il ceto legato all'amministrazione, impiegati, legali, incaricati di pubblici uffici. Nel complesso si trattava di persone la cui competenza era alquanto dubbia, e comunque non vi sono testimonianze di una amministrazione efficiente[42].

Il fatto che non furono raggiunti i risultati sperati, nulla toglie alla consapevolezza del papa che i tempi fossero maturi per disincagliare l'economia e la struttura amministrativa dello Stato Pontificio dalle secche dell'immobilismo e per contrastare l'identificazione della società romana con un simbolico epigono dell'«ancien régime». Né meno presente è in Pio VI la consapevolezza del mutamento dei tempi nei rapporti tra Stato e Chiesa e nei nuovi princìpi politici e civili che determineranno una forte laicizzazione dell'intera società[43].

3. L'influenza dell'illuminismo nella evoluzione della cultura cattolica e lo scontro tra Chiesa e rivoluzione

Agli inizi della seconda metà del 700, sotto l'influsso delle nuove idee, i ceti colti della nobiltà, e delle nuove professioni della borghesia e del commercio, avevano compiuto quella «svolta nel sapere» che Cassirer considera il contributo fondamentale dell'illuminismo. Più che l'ignoranza o la non conoscenza dei fatti e degli argomenti, quel che si deve temere e rifiutare è la perseveranza nell'errore: il «dogma è il nemico più pericoloso del sapere; non la semplice ignoranza, ma l'ignoranza che si spaccia per verità e si vuol imporre per tale, è quella che intacca la conoscenza nel suo nucleo più intimo e vero [...] e ciò vale non solo rispetto al sapere, ma anche rispetto alla fede. Il vero contrario della fede non è l'incredulità, ma la superstizione, Questa infatti intacca le radici della fede»[44]. Il primo che chiarisce questi aspetti è il Bayle che nel suo *Dictionnaire historique et critique* (1696-97) condanna senza mezzi termini il pregiudizio e

la moda acritica che confina, se non coincide, con la superstizione. Questa impostazione capovolge i termini della critica improduttiva condotta sino ad allora alla religione dall'ateismo ed apre l'indirizzo di pensiero di Diderot e, nel complesso, dell'illuminismo sui problemi della fede e della critica alla Chiesa cattolica[45]. Le opere di d'Alembert, di Diderot, di Voltaire, di Montesquieu, di Rousseau, alle quali si può accostare anche il contributo di Beccaria, determinano in Europa quello «spostamento di campo» rappresentato dalla sostituzione della «filosofia alla teologia». È questo il mutamento che la Chiesa non può e non vuole comprendere, ancora ferma nel ripudiare il dialogo e nel procedere a condanne sommarie effettuate sulla scorta di un dottrinarismo ossificato[46].

In un mondo che si avvia ad essere caratterizzato da una diffusione sempre più ampia del mercantilismo in economia e del metodo critico basato sull'autonomia e il distacco dalla tradizione sia nel pensiero filosofico-politico sia in quello scientifico[47], la gerarchia cattolica, paurosa del confronto, punta ancora sulla «devozione», sulla fedeltà delle «monarchie cattoliche» e, soprattutto, sulla loro opera di repressione. La Chiesa tende ad ostacolare i mille fermenti di rinnovamento ricorrendo al *monitum,* alla censura, all'anatema, ad un giudizio sommario che man mano la spinge verso un isolamento senza ritorno.

Peraltro, le pretese della Chiesa di imbavagliare la cultura dei lumi vengono sistematicamente aggirate, non solo dagli stessi sovrani cattolici, com'è il caso dell'estrema tolleranza dimostrata da Luigi XV e dalla corte nei confronti dell'*Enciclopedia* e degli scritti degli enciclopedisti, ma dalla stessa autorità ecclesiastica romana che in tema di diffusione delle opere all'indice preferisce sempre praticare la «doppia verità», proibizione formale e tolleranza sostanziale.

Negli ultimi decenni del secolo, le mutate condizioni determinate dalla nuova sperimentazione sociale promossa o tollerata dall'assolutismo illuminato in Europa e in Italia, l'affermarsi da un lato delle posizioni eretiche o protoeretiche dal pirronismo al giansenismo[48], e dall'altro dalla feroce critica delle logge massoniche, ed altresì l'aperto sostegno da parte dei principi tedeschi luterani[49] alla pubblicistica anticattolica, oltreché alle opere degli illuministi, pongono sempre più in contraddizione la presenza della Chiesa romana come istituzione equivoca[50], espressione all'untempo del potere di un piccolo principato italiano e dall'altro del magistero della cattolica cristianità.

Il connubio tra magistero della fede e sistema di prelievo fiscale (decime), vendite delle indulgenze e vendite degli uffizi ai rampolli

ed ai cadetti della nobiltà, senza motivazioni almeno in ordine a presunte capacità amministrative e gestionali, rende sempre meno influente l'autorità della Chiesa e favorisce non solo il formarsi di correnti riformistiche nell'ambito dello stesso assolutismo cattolico, ma un ampio moto di autonomia sul piano dottrinale e su quello istituzionale dei movimenti e delle comunità ecclesiali[51].

Soprattutto per venire incontro ad esigenze di autentico rinnovamento della prassi religiosa, prende piede, in Spagna, in Austria, in Francia, come nei principati italiani, un processo di secolarizzazione dei monasteri e dei conventi per ridisegnare la struttura delle parrocchie e dotare di nuovi fondi la rete di assistenza religiosa e sociale, anche in risposta alle nuove realtà determinate dall'aumento demografico e dalle migrazioni interne[52].

In Francia si crea un clima di rinnovamento anche da parte dello stesso clero influenzato, in modo ben più penetrante rispetto alle altre regioni d'Europa, dal pensiero illuminista, soprattutto dal giansenismo, che porta ad una complessa riforma nel '68, che si riflette sugli statuti degli antichi ordini religiosi[53], sul rapporto tra vescovi ed ordini, restituendo ai primi l'autorità che era passata alla curia romana, e sulla imposizione di nuove regole in materia di scelta di voti religiosi per garantire una migliore consapevolezza da parte degli interessati[54].

Alle soglie dell'ultimo quarto del secolo, la Chiesa si trova dunque ad affrontare una molteplicità di spinte che provengono dal processo di laicizzazione delle culture europee, processo che coinvolge anche la stessa comunità dei cattolici.

E la Chiesa rappresentava più di ogni altra istituzione questa società che gli uomini del tempo sentirono estranea al loro smisurato desiderio di progresso.

Fu questa la Chiesa che Pio VI fu chiamato a difendere. Eletto, sulla base di un compromesso del cardinale Zelada, dopo un difficile conclave durato oltre quattro mesi, a causa degli interessi divergenti tra i cardinali che rappresentavano le grandi corone europee in merito all'applicazione del breve di soppressione della Compagnia di Gesù (emanato da Benedetto XIV nel 1771), Pio VI vide maturarsi, nel corso del suo pontificato, il maggiore dei rivolgimenti politici, culturali e sociali della storia moderna.

La sua formazione di giurista e la profonda consapevolezza della posizione internazionale della Chiesa gli consigliarono un atteggiamento cauto ed attendista di fronte alle decisioni più gravi che l'Assemblea costituente prima e l'Assemblea legislativa poi assunsero nei

rapporti tra la Francia e la Chiesa ed in materia di legislazione ecclesiastica.

La sua opera rivolta a mantenere l'autorità del magistero della Chiesa di Roma, soprattutto nei confronti del giansenismo[55], ed il disegno, perseguito tenacemente, di disincagliare l'economia e la struttura amministrativa del suo Stato, ancora modellati sui princìpi dell'«ancien régime», non hanno condotto a giudizi univoci[56].

Il suo maggior impegno fu quello di fronteggiare, con le sole armi della duttilità e della restante autorità sulla quale poteva contare nel tramonto secolare del magistero della Chiesa, il grave disegno scismatico dell'Assemblea legislativa effettuato attraverso i decreti sulla costituzione civile del clero del 12 luglio 1790 ed il complesso dei rapporti tra la Francia rivoluzionaria e il papato.

Si trattava di un compito arduo che Pio VI affrontò comprendendo che il confronto si sarebbe giocato su piani diversi: quello dell'autorità della Chiesa nel campo religioso e morale, quello delle prerogative della Chiesa nella vita civile e quello della stessa supremazia tra Chiesa e Stato. Del resto, quest'ultimo aspetto era chiaro al papa sin dai primi momenti della sua elezione. Non a caso, nel 1776 si reca a Vienna in visita a Giuseppe II che, con la sua politica religiosa, intendeva dettare regole nella vita spirituale, senza tener conto della competenza riconosciuta sino ad allora alla Santa Sede. Decisione «insolita» questa del papa, che tradisce la gravità della situazione, e che, del resto, è seguìta da un nulla di fatto[57].

Questa amara esperienza, senza dubbio, influenza il comportamento di Pio VI nei confronti dell'Assemblea di Parigi. Sino almeno alla fuga del re a *Varennes*, episodio che a Roma era stato interpretato come il primo momento di una situazione nuova di completo ribaltamento delle forze in campo in Francia, Pio VI tende in ogni modo a raggiungere un compromesso con la rivoluzione anche cercando di servirsi della presupposta autorità o influenza di Luigi sull'Assemblea.

Dall'agosto al dicembre dell'89 l'Assemblea vota una serie di misure, dalla soppressione delle decime alla secolarizzazione dei beni ecclesiastici, che non lasciano sperare nulla di buono per il futuro[58]. L'Assemblea infatti, su invito di Talleyrand, si propone di sovvertire il rapporto, sino ad allora di equilibrio, tra i due poteri, affrontando la questione del pieno controllo da parte dello Stato sui ministri di culto.

Il clima nel quale l'Assemblea affronta la questione non è certo dei più favorevoli. A Parigi i clubs non nascondono più il loro odio verso la Chiesa. I pamphlets antireligiosi, inviati regolarmente dal nun-

zio apostolico a Roma — siamo all'inizio del '90 — sono un chiaro segnale della prossima rottura.

Il disagio della Chiesa, e del mondo religioso legato direttamente agli interessi di Roma, si fa man mano più evidente. In qualche modo anche la curia intende rispondere a Parigi.

Negli *Annali di Roma*, periodico fondato nel 1790 ed edito nella capitale, sono sempre più frequenti i moniti verso gli atei, i deisti e le false dottrine alimentate dal «torbido torrente di libri contrari alla religione ed al trono» e dalle tante logge dei liberi muratori presenti in Parigi, città «che si gloria di ridurre il Mondo nella primitiva eguaglianza, la quale per altro non c'è mai stata»[59].

La preoccupazione è ancor più viva perché il sovvertimento dell'«ordine divino» nasce in particolar modo in Francia, nazione che sta precipitando nel baratro: «Questi ideali e stravaganti diritti di libertà, di umanità, di natura, che rompendo tutti i legami rovesciano dai fondamenti la religione, ed il trono» vedono «precipitare la Francia nella più completa anarchia»[60].

Non mancano ammonimenti e premonizioni: «L'irreligione che comincia a trattar la penna contro la Chiesa termina con l'impugnar la spada contro il Sovrano»[61].

Mentre alimenta un ampio e profondo sentimento di condanna nei confronti della cultura francese del tempo e del movimento rivoluzionario, la Chiesa è attenta a non forzare la mano nei confronti dell'Assemblea parigina. Pio VI, di fronte alla proposta della costituzione civile del clero, inviata al suo esame dal re, si dimostra estremamente cauto ed affida lo studio del testo ad una congregazione di cardinali, che tiene la prima riunione il 24 settembre del '90. Del resto non meno prudente si era mostrato nei confronti della Dichiarazione dei diritti dell'uomo, che aveva condannato segretamente nella allocuzione al concistoro del 19 marzo 1790.

La condanna della costituzione civile del clero giunge dopo diversi mesi, il 10 marzo del 1791 con il breve *Quod aliquantum*; solo nell'aprile successivo Pio VI manifesta apertamente un giudizio severo sulla «Dichiarazione dei diritti dell'uomo» i cui princìpi erano «in opposizione alla dottrina cattolica sull'origine del potere, sulla libertà religiosa e sulla diseguaglianza sociale»[62].

4. La Chiesa ed i princìpi dell'89: un confronto ancora aperto?

Nella seconda metà dell'anno 1790 si avverte ormai che i rapporti con la rivoluzione possono giungere quanto prima ad una rot-

tura irrimediabile. La Chiesa in un momento così drammatico dimostra cautela, soprattutto perché comprende di non essere in grado di far sentire una propria voce autorevole all'interno dell'Assemblea.

Mentre è consapevole della inevitabile perdita di influenza e di potere nella terra di Francia, cerca di riprendere l'iniziativa in materia di princìpi. Da qui la necessità di non affidare l'immagine della propria autorità ai soli documenti ufficiali di condanna della costituzione civile del clero. Si tratta di affrontare una fase estremamente delicata che, del resto, sembra rappresentare il momento finale di una decadenza che si è andata via via evidenziando sin dalla prima metà del settecento, sia ad opera della crisi religiosa interna sia a causa dell'affermarsi nella classe colta dello spirito dei lumi.

In Francia le nuove idee si erano radicate nella società, soprattutto in quei ceti che per la prima volta svolgevano un ruolo attivo, economico e culturale, all'interno della comunità rurale o dei centri urbani.

Il basso clero partecipa allo spirito del rinnovamento e non a caso, con le sue scelte, scandisce i primi «due tempi» della rivoluzione: pur a maggioranza ristretta, 149 voti contro 137, il clero contribuisce in modo sostanziale all'affermarsi del principio «un uomo, un voto»[63], e con la decisione di riunirsi al terzo stato il 19 giugno 1789, contribuisce in modo determinante a creare il primo schieramento rivoluzionario. In seguito, nella seduta del 23 giugno, prende parte attiva nel determinare la fine dell'assolutismo regio, svolgendo un ruolo di tale portata storica da essere immediatamente percepito dalla maggioranza dell'opinione pubblica che dimostra un ampio consenso verso queste scelte[64]. Ed il 26 agosto, aspetto quasi mai sottolineato con la dovuta incisività, il clero partecipa all'approvazione della «dichiarazione dei diritti dell'uomo», nella quale viene proclamato solennemente il principio della tolleranza religiosa: «Nul ne doit etre inquiété pour ses opinions, meme religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi» (articolo 10 della «dichiarazione dei diritti dell'uomo»).

Albert Mathiez nei suoi studi sui rapporti tra la Chiesa e la rivoluzione analizza questi momenti: «Quando si aprirono gli Stati generali, non furono solo i curati, come normalmente si crede, a far pressione sul clero per riunirsi al terzo stato. Alcuni vescovi profusero tutto il loro impegno nella stessa direzione. [...]Il 24 giugno 1789 gli arcivescovi di Vienne e di Bordeaux, i vescovi di Coutances, Chartres e Rodez condussero il clero nella sala ove sedeva il terzo stato.

L'arcivescovo di Bordeaux fu nominato relatore del comitato incaricato di redigere la costituzione e collaborò attivamente alla Di-

chiarazione dei diritti dell'uomo. Il 27 luglio 1789, in un discorso che destò viva impressione, salì alla tribuna ed espose le sue ragioni in favore della dichiarazione»[65].

Fino al dibattito sulla legislazione che sottrarrà l'organizzazione del clero e lo status ecclesiastico alla potestà pontificia, i rapporti tra Chiesa ed Assemblea sono caratterizzati da un buon accordo.

Anche dopo l'approvazione delle norme relative alla costituzione civile del clero, l'atteggiamento ufficiale della Chiesa fu prudente e ciò trova spiegazioni molteplici: in primo luogo nell'adesione che fino ad allora avevano dato ai princìpi della rivoluzione non solo la Chiesa dei poveri, quella legata alla comunità, ma anche diversi esponenti dell'alto clero; inoltre, la cautela era dettata anche dalla necessità di evitare la rottura, che, comunque, avrebbe determinato una lacerazione, non solo nelle coscienze del mondo cattolico francese, ma anche, e soprattutto, nei ranghi del clero[66].

La prudenza, dunque, è consigliata non tanto da motivi contingenti, ma anche da ragioni di fondo relative all'atteggiamento che il clero di Francia, nel complesso, aveva assunto nei confronti della rivoluzione[67].

Una qualsiasi condanna avrebbe potuto essere espressa solo dopo che gran parte del clero, autonomamente e per motivi di coscienza, avesse fatto prevalere la propria fedeltà verso la Chiesa sull'adesione e sulla lealtà ai princìpi democratici della rivoluzione[68].

Ecco la necessità da parte della Chiesa di riprendere iniziativa in tema di princìpi e di riproporre in tal modo il proprio magistero, mentre dalla normativa sul clero si stava passando al dibattito su quei princìpi costituzionali che l'Assemblea Costituente varerà il 3 settembre del 1791.

Per poter contrastare l'offensiva più temibile, quella delle idee, era necessario porsi sullo stesso piano. In base a tali considerazioni nasce l'esigenza di riprendere le fila di un rapporto ormai spento con la cultura più viva del cattolicesimo e, nello stesso tempo, di confutare le tesi più pericolose, quelle che avevano dissolto il vincolo di subordinazione del pensiero, ormai libero, alla verità rivelata[69].

L'operazione, difficile ma comunque necessaria, fu affidata da Pio VI all'abate e teologo siciliano Nicola Spedalieri, con l'intento — secondo quanto riportato dalla critica postrisorgimentale — «di perseguire la difesa disperata della Chiesa, dello spirito cattolico[...] assumendo di dimostrare in fin dei conti che il contenuto rivoluzionario del movimento degli intelletti speculativi e del movimento della coscienza popolare nel secolo decimottavo è perfettamente d'accordo con la religione cristiana, apostolica»[70].

Si trattava ovviamente di un compito formidabile che avrebbe dovuto conciliare — secondo quanto afferma il Mamiani — i nuovi diritti umani «per ogni verso co' dogmi e la pietà cristiana e cattolica»[71].

L'opera dello Spedalieri, dal titolo significativo, *De' Diritti dell'Uomo*, con un sottotitolo altrettanto esplicito: «nei quali si dimostra che la più sicura custode dei medesimi nella Società Civile è la Religione Cristiana. E che però l'unico Progetto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa Religione», si compone di sei libri; un vero trattato sistematico nel quale viene passata in rassegna la gran parte del pensiero filosofico, giuridico e teologico degli ultimi due secoli, da Hobbes a Rousseau.

Il fine esplicito del disegno reinterpretativo dello Spedalieri è quello di contrastare ciò che all'epoca era divenuto evidente e cioè che «i più gagliardi tentativi de' Filosofi del secolo sono rivolti contro la Religione di Cristo, [...] tutto tende chiaramente all'esterminio di essa Religione, ed a rimpostare le Costituzioni nazionali, e le patrie leggi in tal guisa rifondare, che ne rimanga del tutto escluso il Cristianesimo, tenendo per massima, che senza il di lui soccorso possa alzarsi un edifizio sociale atto a rendere gli uomini felici: che anzi sia esso di nocumento ai diritti dell'uomo e di ostacolo alla felicità umana»[72].

La tesi dello Spedalieri porta proprio alla constatazione che «l'uomo tende essenzialmente alla felicità» ed è proprio per salvaguardare e realizzare tale felicità che i diritti naturali dell'uomo, indispensabili per raggiungere la felicità, vengano custoditi «nel miglior modo possibile» e protetti dalla religione cattolica.

Il tema della felicità dell'uomo è ricorrente, soprattutto dalla seconda metà del secolo: la rifondazione dei diritti civili deve avere come scopo la conquista della felicità che è dunque il risultato dell'emancipazione politica, culturale e materiale dell'uomo. Lo stesso Pietro Verri interviene sull'argomento con le *Meditazioni sulla felicità* (1763) affidando all'intellettuale, autonomo dalla politica, il compito di promuovere la felicità pubblica.

È un tema, dunque, simbolico; non a caso il preambolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo dell'89 riconosce l'importanza della «felicità per tutti»; ed il primo articolo della nuova «Dichiarazione dei diritti» posta come preambolo alla Costituzione del 1793 recita: «Le but de la societé est le bonheur commun».

Inoltre, l'intento dello Spedalieri è quello di conciliare, con un raccordo ardito, il principio fondamentale acquisito dalla coscienza

rivoluzionaria, quello della sovranità popolare, con il principio dell'*omnia potestas a Deo.*

E lo Spedalieri rende compatibile il fondamento della rivoluzione con quello della teologia cattolica, affermando che la causa immediata della sovranità è il popolo anche se questa attribuzione proviene dal disegno divino[73].

«La sovranità può conferirsi tutta dal popolo, e può questo ritenerne una porzione tutta per sé. Può per esempio riserbare a sé la facoltà di fare, e rimuovere le leggi fondamentali, quella d'imporre nuovi tributi, la scelta di nuovi magistrati»[74]: e più avanti: «Il diritto di scegliere la forma di governo appartiene a quel popolo che costituisce la tal società civile»[75]; ed ancora «La questione è se il popolo ha diritto di levare ad uno il Principato, allorché egli viola le condizioni essenziali del contratto fatto tra lui, ed il popolo. A questo si deve rispondere di sì e ne dò la prova [...]. Chi riceve il Principato — argomenta lo Spedalieri — deve mantenere le condizioni generali che consentono al popolo di raggiungere il benessere e la pace; se viola queste condizioni, il contratto che lega il popolo a colui che esprime il principato si annulla»[76].

E più oltre: «Che farà il soggetto spogliato dal Principato? Vorrà mantenervisi colla *forza*? Alla forza la Nazione ha diritto di opporre la forza; e però essa intraprende una guerra *giusta*. Ed in guerra giusta può licitamente farsi al nemico l'estremo dei mali, quando un mal minore alla propria sicurezza non basta»[77].

La tesi esposta, che chiaramente attribuisce fondamento morale al regicidio in caso di oppressione alla quale la nazione non può rispondere altrimenti, obbliga alcuni contemporanei a giudicare — «con dispiacere» — lo Spedalieri, «buon Cristiano e Cattolico», ben più pericoloso dell'«incredulo» Rousseau[78], il cui «contratto» — sempre secondo il contemporaneo censore — non può attribuire «ai sudditi il funesto diritto di disporne»[79].

Questa interpretazione della teoria della «sovranità popolare» è la vera mano tesa allo spirito del tempo ed infatti lo Spedalieri diviene un simbolo per gli stessi rivoluzionari, come testimonia l'episodio del rogo del libro del padre conventuale Guglielmo Della Valle pubblicato a Torino nel 1799 nel quale venivano confutate le tesi dello Spedalieri. Contro il Della Valle insorsero molti patrioti della Repubblica Cisalpina capitanati da Giovanni A. Danza, che promosse una pubblica manifestazione a Torino in sostegno dello Spedalieri, al termine della quale fu dato alle fiamme lo scritto incriminato[80].

In quella circostanza, emerse l'ampio seguito avuto dallo Spe-

DE' DIRITTI DELL' UOMO

LIBRI VI.

Ne' quali si dimostra, che la più sicura Custode de' medesimi nella Società Civile

E' LA RELIGIONE CRISTIANA;

E che però l' unico Progetto utile alle presenti circostanze è di far rifiorire essa Religione.

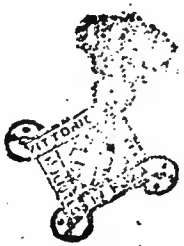
OPERA

DI NICOLA SPEDALIERI SICILIANO

DOTTORE, E GIA PROFESSORE DI TEOLOGIA

Haud scio, an pietate adversus Deos sublata, societas etiam humani generis tollatur.

Cic. de Nat. Deor. lib. 2.



IN ASSISI MDCCXCI.

CON LICENZA DE' SUPERIORI.

dalieri alla cui opera veniva attribuito il merito di aver unito il «liberalismo filosofico al cattolicesimo liberale»[81].

E vi sono, a ben vedere, diversi argomenti che vanno incontro a questa tesi. Si può riportare l'esposizione fatta del diritto di libertà, la cui accezione non sembra lontana da quella codificata nell'art. 4 della Dichiarazione dei diritti dell'89: «La liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui». «Ogni cittadino — scrive lo Spedalieri — si occupa della felicità propria con l'esercizio dei diritti naturali, in guisa, però, che non turbi gli altri. L'azione dunque di ciascuno ha un limite, una regola, ed una corrispondenza reciproca»[82]. Del resto, che la popolarità dello Spedalieri presso i Giacobini non fosse effimera lo dimostra, per altro canto, l'impopolarità del teologo siciliano presso il campo avverso, quello tradizionalista.

Per altrettanti fautori della dottrina di De Maistre il libro dello Spedalieri aveva destato «somma sorpresa... non tanto per il male che tale produzione può fare per se stessa all'Italia, quanto per l'uso maligno che ben saprà farla valere, come a suo trionfo, la Francia nedesima»[83].

Lo stupore per la pubblicazione del libro era alto proprio per la considerazione che le sue «stampe» avvenivano «col manto della religione» e «con l'approvazione di Roma»[84].

L'opera dello Spedalieri desta la più viva attenzione anche perché l'autore era noto nel mondo romano. «Appena furono affissi alle cantonate di questa Metropoli del Mondo cattolico i frontespizi dell'opera *De' Diritti dell'Uomo*, vidi affollarsi alla Stamperia, in cui se ne spacciavano le copie, un grandissimo numero di persone bramose di procacciarsene un esemplare, concorrendo la fama dell'Autore e l'argomento dell'opera, e le circostanze del tempo ad eccitare in tutti l'avidità di leggerla». Così un diretto testimone[85].

Le critiche allo Spedalieri riguardano prevalentemente la dottrina del patto sociale, «che tutta poggia, come di sua propria base, su i princìpi della incredulità, che la medesima Religione condanna»[86] e, soprattutto, l'interpretazione data dallo stesso Spedalieri, al contratto, «di sua intrinseca natura soggetto a disciogliersi subito che una delle parti manca all'adempimento delle condizioni stabilite»[87].

Il maggior impegno degli oppositori viene speso nella confutazione di un possibile appello da parte dello Spedalieri alla autorità di S. Tommaso d'Aquino come fondamento della dottrina del regicidio. Oggetto della disputa è l'interpretazione di alcuni brani del *De regimine principum* di S. Tommaso[88]. Quel che ripugna ai tradizionalisti è l'approvazione, attraverso uno scritto che riceve l'*imprimatur*, del diritto alla rivolta nei confronti di un'autorità oppressiva,

così come del resto è chiaramente espresso dal secondo articolo della Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789.

Non vi è bisogno di una fine esegesi del testo dello Spedalieri per rendersi conto che sostanzialmente le idee esposte non si distaccano dal nucleo centrale della dottrina della Chiesa[89]. Questo, peraltro, rappresenta contemporaneamente un limite ed un valore, tenuto conto del successo — forse per un fraintendimento, comunque reale — ottenuto presso i democratici suoi contemporanei.

È sufficiente sottolineare la tesi relativa all'uguaglianza, per rendersi conto di questo efficace «equilibrio» fra tradizione ed innovazione: «La società civile esige essenzialmente una diseguaglianza di proprietà [...] possono le leggi vietare le grandi possidenze e dividere più minutamente i terreni di sorte che si aumentasse il numero dei proprietari, e questo in verità sarebbe di giovamento grandissimo; ma che fossero tutti possessori, no, non potrebbero farlo senza distruggere il diritto della libertà»[90]. Ed ancora, si veda la ferma opposizione dello Spedalieri nei confronti delle indicazioni di Rousseau in materia di educazione religiosa: «Prima dei vent'anni i giovani ordinariamente capiscono la geometria, la logica, la fisica, la metafisica e perciò non saranno idonei a sentir parlare di Dio?»[91].

Ovvero le tesi relative alla schiavitù ed alla pena di morte: «La Religione Cristiana compiange la sorte degli schiavi; ma allorché i titoli della schiavitù sono giusti, ella non ha nulla in contrario, come nulla ha contro la pena di morte, sebbene abbia grande orrore allo spargimento del sangue umano»[92].

Le idee di Beccaria non erano ancora patrimonio della cultura cattolica.

Dunque, se da un lato è evidente l'apertura al nuovo, per tanti altri aspetti vi è una estrema cautela e, soprattutto, rimane riconfermato il principio, contro ogni illusione deista che «la religione cristiana è la più sicura custode dei diritti dell'uomo».

Oltre alla funzione «delle mani tese» nei confronti delle nuove idee, il lavoro dello Spedalieri ha il merito di aver rappresentato una prima organica sistematizzazione dei rapporti tra pensiero teologico e pensiero politico all'interno della cultura cattolica.

Trattandosi di una reinterpretazione compiuta in una fase di profondo cambiamento, assume forme e contenuti per certi versi innovativi, tali da rappresentare una proposta avanzata per le successive riflessioni del modernismo cattolico[93].

Infine, che le tesi esposte dallo Spedalieri fossero state non solo approvate, ma «stimolate» da parte di Pio VI consente di non lasciar cadere l'opinione che ho esposto di un coinvolgimento della Chie-

sa non solo nella cultura dell'illuminismo e nelle sue profonde innovazioni politiche, ma anche nel «clima» della prima fase della rivoluzione.

Questo «confronto», aperto con l'opera dello Spedalieri, e ripreso più volte attraverso le varie esperienze della cultura cattolica, è da considerarsi ancora aperto.

STEFANO PETILLI

Note

[1] La prima opera storica sulla rivoluzione francese, dalla quale molti autori successivi hanno tratto ampia documentazione, è quella di Adolphe Thiers, *Histoire de la Révolution Française*, 1823-27, 1a ediz. in 8 voll; l'opera piu recente è quella dell'allievo di Lefebvre, Albert Soboul (*Précis d'histoire de la Révolution française*, Paris, Editions Sociales, 1962).

[2] F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard 1978 (trad. it., *Critica della Rivoluzione francese*, Bari, Laterza 1980).

[3] F. Furet, *op. cit.*, p. 9.

[4] J. Jaures, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Paris, 1900-1910. J. Michelet, *Histoire de la Révolution française*, Paris, 1847-1852.

[5] Vedi F. Venturi, *Settecento riformatore, II, La Chiesa e la repubblica dentro i suoi limiti, 1758-1774*, Torino, Einaudi 1976. La rifondazione dei rapporti tra Stato e Chiesa, obiettivo del movimento europeo di idee che va sotto il nome di giurisdizionalismo, ha trovato a Venezia un approfondimento sistematico e penetrante, di maggior rilievo rispetto a quanto avveniva negli altri Stati, anche in quello in cui l'assolutismo era al piu alto livello, lo Stato piemontese. Nel biennio 1766-67 a Venezia si adottarono i primi provvedimenti per limitare l'influenza della Chiesa (passaggio di una parte dei poteri del S. Uffizio nelle mani della magistratura dei Savi all'eresia, diminuzione della mano morta, riduzione dei conventi e controllo delle vocazioni, riaffermazione della piena competenza della giurisdizione civile nei confronti di quelle esenzioni accordate in precedenza alla giurisdizione ecclesiastica). «La reazione di Roma fu dura. L'8 settembre 1768 il Papa accusò Venezia di mettere in pericolo la religione con il suo desiderio di novità e di preparare l'estinzione dei regolari» (F. Venturi, *Settecento riformatore*, cit., p. 143). L'opera di riduzione dei privilegi ecclesiastici e di riforma dei conventi riprese sostenuta a Venezia dopo la morte di Clemente XIII (1774).

[6] Vedi M. Mazzucchelli, *La Rivoluzione Francese vista dagli ambasciatori veneti*, Bari, Laterza 1935. L'ambasciatore veneto a Parigi dal luglio 1790, Almorò Pisani, dopo aver commentato gli avvenimenti relativi alla costituzione civile del clero ed aver previsto — nel dispaccio del 17 gennaio 1791 — che il papa avrebbe rifiutato di accettarla, si rende man mano conto che ci si avvia verso la crisi di regime. Nel dispaccio del 4 luglio considera ormai il re in effettivo stato di prigionia (*ibid*, p. 75).

[7] F. Furet, *Critica*, cit., p. 8.

[8] A. Cobban, *The Social Interpretation of the French Revolution*, Cambridge University Press, 1964 (trad. it. *La società francese e la Rivoluzione*, Firenze, Vallecchi 1967, pp. 85-86).

[9] Cfr. R. Aubert, *Die Kirche zwischen Revolution und Restauration*, in *Handbuch der Kirchengeschichte*, 10 voll., vol. VIII/1, Verlag Herder KG, Freiburg im Breisgau, 1971 (trad. it., *La Chiesa cattolica e la rivoluzione*, in *Storia della Chiesa*, 10 voll., Milano, Jaca Book 1977, vol. VIII/1, pp. 9-10. Si evince dalla corrispondenza di Alessandro Verri da Roma, che il pontificato di Pio VI fu caratterizzato da un clima «riformistico» che garantiva scelte ragionevoli ed equilibrio sociale. Così G. Ricuperati, *L'epistolario dei fratelli Verri*, in *Nuove idee e nuova arte nel 700 italiano*, «Atti dei Convegni Lincei», Roma, 1977, p. 250. Peraltro i giudizi su Pio VI non sono concordi (vedi in seguito nota 36).

[10] Soprattutto nella seconda metà del secolo vi è un'ampia concordanza da parte dei viag-

giatori sull'incuria e la desolazione che caratterizzavano l'agro romano e, in genere, le campagne dello Stato Pontificio. V. per tutti An., *Lettres contenant le journal d'un voyage fait à Rome en 1772*, 2 voll., Genève 1783, vol. II, p. 150.

[11] A. Caracciolo, *Lo Stato pontificio tra seicento e settecento: problemi della formazione dello Stato moderno*, in *Scritti storici in memoria di Enzo Piscitelli*, Padova 1982, pp. 210-11.

[12] Vedi A. Acquarone, *Giansenismo italiano e rivoluzione francese prima del triennio giacobino*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, IV, ottobre-dicembre 1952, pp. 559-624, in partic. pp. 564-66.

[13] Vedi J. Leflon, *La crise révolutionnaire: 1789-1815* in *Histoire de l'Église*, 24 voll., Paris, Bloud et Gay ed., vol. XX/1 (trad. it. *La crisi rivoluzionaria*, in *Storia della Chiesa dalle origini ai nostri giorni*, 24 voll, Torino, Editrice S.A.I.E., 1971, vol. XX/1, p. 19 e ss.).

[14] Della situazione drammatica in cui Luigi XVI si viene a trovare sin dai giorni del giuramento della Pallacorda, v. la corrispondenza di Antonio Capello, ambasciatore veneto a Parigi fin dal luglio dell'89, in Mazzucchelli, *La Rivoluzione Francese*, cit., pp. 28-39. Vedi inoltre la descrizione che ne fa Alessandro Verri nell'opera postuma *Vicende memorabili dal 1789 al 1801*, Milano e Napoli, G. Morgheri ed. 1858 (settima ediz.): «Ormai spregiata l'autorità del Re scoppiò manifesta ribellione il memorando giorno decimo quarto di luglio in Parigi, ove il popolo sollevato prese di assalto la Bastiglia in un momento, benché stimata inespugnabile» più oltre «Il Re...si ricoverò senza pompa alcuna all'Assemblea Nazionale implorandone il sostegno con modi inferiori alla propria grandezza» (p.76).

[15] Vedi a questo proposito quanto narrato da Philippe - A. Hennequin nei suoi *Mémoires écrits par lui-même*, Paris 1933, p. 106.

[16] N. Spedalieri, *De' diritti dell'uomo*, Assisi 1791. In realtà l'opera fu edita a Roma sotto gli auspici di Pio VI. A proposito del ruolo svolto dallo Spedalieri e delle valutazioni sulla sua opera (anche Benedetto Croce espresse critiche al riguardo) cfr. A. Acquarone, *Giansenismo italiano*, cit., pp. 563-65.

[17] G. Lefebvre, *La Révolution française*, Paris, Alcan 1930.

[18] L. Dal Pane, *Lo stato pontificio e il movimento riformatore del '700*, Milano, Giuffré 1959.

[19] E. Piscitelli, *La riforma di Pio VI e gli scrittori economici italiani*, Milano, Feltrinelli 1958.

[20] Vanno ricordati gli studi di Nicola La Marca sulla riforma economica dello Stato Pontificio (vedi, in proposito, i tre volumi editi da Bulzoni, Roma: *Tentativi di riforme economiche nel 700*, 1969; *Liberalismo economico nello Stato Pontificio*, 1984; *L'abolizione del vincolo annonario nello Stato della Chiesa*, 1988).

[21] In tutto il 700, ed in particolare dalla metà del secolo, i riferimenti all'economia dello Stato Pontificio da parte dei viaggiatori, *philosophes* ed illuministi, è costante, da Montesquieu a Gorani.

[22] Vedi J. Starobinski, *1789: Les emblèmes de la raison*, Paris, Flammarion 1979 (trad. it., *1789 I sogni e gli incubi della ragione*, Milano, Garzanti 1981).

[23] Vedi D. Julia, *Les trois couleurs du tableau noir, la Révolution*, Paris, Editions Belin 1981.

[24] Vedi J.P. Bertrand, *La vie quotidienne en France au temps de la Révolution (1789-1795)*, Paris, Hachette 1983 (trad. it. *La vita quotidiana in Francia al tempo della Rivoluzione*, Milano, Rizzoli 1988).

[25] A. Cobban, *The Myth of the French Revolution*, London, 1955. In quest'opera Cobban introduce nel dibattito storico per la prima volta la tesi che l'interpretazione di Lefebvre abbia costruito una sorta di «mito della rivoluzione francese», ma che in realtà la rivoluzione non aveva determinato il crollo dell'ordinamento feudale perché questo era in via di disfacimento ben prima dell'abolizione dei privilegi avvenuta nella famosa notte del 4 agosto. Cobban espose per la prima volta questa opinione in una lezione tenuta presso l'University College di Londra nel 1954 (v. sull'argomento, T.C.W. Blanning, *The French Revolution, Aristocrats versus bourgeois?*, London 1987, trad. it. *Aristocrazia e borghesia nella rivoluzione francese*, Firenze, Sansoni 1989, p.3).

[26] A. Cobban, *The Social Interpretation*, cit.

[27] *Ibid.*, pp. 55-61. Secondo Cobban la borghesia rivoluzionaria è costituita per la maggior parte di «funzionari dei baliaggi e di liberi professionisti» e non «di ricchi mercanti, finanzieri e manufatturieri».

[28] *Ibid.*, pp. 13-15.

[29] *Ibid.*, pp. 159-60.

[30] *Ibid.*, p. 76.

[31] Sul complesso degli aspetti relativi ai tentativi di riforma economica dello Stato Pontificio, vedi le opere di Luigi Dal Pane e di Nicola La Marca citate alle note 18 e 19, e, soprattutto, il capitolo *Considerazioni introduttive sulla situazione socio-economica di Roma nel secolo XVIII*» nel volume di Nicola La Marca *Tentativi di riforme*, cit., pp. 11-24.

[32] Vedi sul complessivo progetto di Pio VI E. Piscitelli, *La riforma di Pio VI*, cit., pp. 27-160; v. anche L. Dal Pane, *Lo Stato Pontificio*, cit., pp. 56-61.

[33] Su questo aspetto vedi L. Dal Pane, *Lo Stato Pontificio*, cit., p. 52 e ss.

[34] N. La Marca, *L'abolizione del vincolismo*, cit., pp. 251-52; Idem, *Tentativi*, cit., p. 32.

[35] L. Dal Pane, *Lo Stato Pontificio*, cit., pp. 53-55.

[36] Si vedano, ad esempio, i giudizi critici del Von Pastor, autore di una monumentale *Storia dei Papi*, pubblicata tra il 1886 e il 1933, giudizi riportati da Luigi Dal Pane nel capitolo *Sull'esistenza di un moto riformatore nello Stato Pontificio (appunti di storia della storiografia)* nel volume *Lo Stato Pontificio*, cit., pp. 52-57. ed altresì i giudizi del Vergani, del Pilati, del Botta, del Verri, dell'Oriani ed altri, sempre riportati nell'opera citata, pp. 1-17.

[37] L. Dal Pane, *Ult. op. cit.*, p. 13.

[38] A. De Krundener, *Voyage en Italie en 1786*, trad. dal tedesco a cura di F. Ley, Paris, 1983, p. 120.

[39] Vedi a questo proposito le considerazioni di Alessandro Verri, profondo conoscitore della società romana della seconda metà del XVIII secolo, dalle quali risulta evidente che il prevalente interesse delle maggiori famiglie romane, i Borghese, i Corsini, era costituito dalle azioni speculative messe in atto sfruttando la carenza periodica di derrate alimentari (vedi *Carteggio di Pietro e di Alessandro Verri*, a cura di F. Novati, E. Greppi e di A. Giulini, vol. IV, Milano, Casa Editrice L.F. Cogliati 1919, p. 235, lettera del 21 agosto 1771.

[40] È una osservazione comune che l'economia romana si basi prevalentemente sul turismo e sui proventi della Chiesa. Si vedano, tra gli altri, E. Landry, S. Ravasi, *Un milanese a Roma, Lettere di Alfonso Longo agli amici del «Caffè»*, 1775-1776, Milano, Tipografia Editr. F.L. Cogliati 1911, p. 18.

[41] J. Richard, *Description historique et critique de l'Italie, ou nouveaux mémoires sur l'état actuel de la population et de l'histoire naturelle*, 6 voll., Dijon, Paris, 1766, vol. V, p. 27.

[42] Cfr. L. Dal Pane, *Lo Stato Pontificio*, cit., p. 27.

[43] Negli ultimi anni del pontificato di Pio VI anche nella società romana si manifestano in modo sempre più evidente segni di trasformazione dovuti principalmente all'aumento degli scambi commerciali. Non vi sono studi approfonditi che diano un quadro del mutamento verificatosi soprattutto nell'ultimo ventennio del 700. Alcuni spunti per la comprensione di questo fenomeno si trovano, ad esempio, in L. Dal Pane, *Il Conte Marco Fantuzzi e il movimento riformatore nello Stato Pontificio*, in *Rassegna storica del Risorgimento*, Anno XXV, Fascicolo III, marzo 1938, pp. 1-62. Secondo le memorie del Fantuzzi, che difese la riforma doganale di Pio VI, nell'ultimo decennio del secolo si avvertiva in Roma la presenza della nuova mentalità economica che, richiedendo l'eliminazione dei vincoli sul commercio, promuoveva anche il diffondersi dell'idea di libertà «perché i legami si consideravano "impeditivi del commercio" e la libertà "base e fondamento del medesimo"» (*ibidem*, p. 52).

[44] E. Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo (1932)*, trad. it. a cura di E. Pocar, Firenze, La nuova Italia 1935, p. 228.

[45] E. Cassirer, *op. cit.*, p. 229. Vedi altresì K. Mannheim, *Ideology and Utopia*, New-York, London, 1936 (trad. it. *Ideologia e utopia*, Bologna, Il Mulino 1959, p. 11).

[46] R. Aubert, *La Chiesa tra Rivoluzione e Restaurazione*, cit., p. 4.

[47] F. Jonas, *Geschichte des Sociologie*, Rowohlt Verlag GmbH, Reimbek hei Hamburg 1968 (trad. it. *Storia della Sociologia*, 2 voll., Bari, Laterza 1989, p. 11 e ss).

[48] Il Giansenismo rappresenta per tutto il sec. XVIII la maggiore minaccia nei confronti della Chiesa Cattolica di Roma. Vedi in generale A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste depouis ses origines à nos jours*, Paris, 1922.

[49] L'azione antiromana di gran parte dei principi tedeschi non era certo più preoccupante delle reazioni e dei movimenti nell'ambito delle stesse nazioni cattoliche; ciò nonostante questa ostilità diventa man mano uno dei motivi dominanti dell'accerchiamento effettuato dalle «empie

filosofie» negli ultimi decenni del secolo nei confronti della Chiesa di Roma. Si trova ampia eco di questo clima nella pubblicistica romana che rappresenta l'opinione più tradizionalista, gli *Annali di Roma*, periodico la cui pubblicazione inizia nel 1790. Gli *Annali* indicano nella Germania il luogo dove non solo viene consentita la stampa del pensiero dei «liberi muratori» (il libro tedesco stampato a Lipsia nel 1746 ed intitolato *Il candelliere acceso de' liberi Muratori*) ma dove si è permesso agli stessi «liberi Muratori» di operare in libertà («alcuni Principi...si gloriano di dar loro asilo») e dove «un gran numero di libri indegni attaccano spontaneamente la Giurisdizione Episcopale e del Supremo Pontefice per poi far guerra alla Sovranità» (*Annali di Roma*, 1790, pp. 17-18). Sempre in Germania, continua il notista degli *Annali*, si è dato maggior respiro alla polemica antiromana, soprattutto favorendo la diffusione delle idee massoniche, di quella «setta» che «ha per suo scopo di scuotere il gioco (sic) della Religione, della sovranità, di ristabilire tutti gli uomini nell'universale natural unione, e di riporli nella primitiva uguaglianza» (*Ibidem*).

[50] Vedi R. Aubert, *op. cit.*, p. 3.

[51] Vedi J. Leflon, *La crisi rivoluzionaria*, cit., p. 28 e ss.

[52] Questi movimenti di secolarizzazione partono dalla seconda metà del 700 e si affermano «in Toscana, nel ducato di Parma, in Lombardia, Spagna e, in modo particolarmente sistematico, tra il 1780 e il 1790, nelle diverse province della monarchia austriaca», oltreché, beninteso, nella stessa Francia (R. Aubert, *op. cit.*, pp. 5-6).

[53] Una delle conseguenze dell'affermarsi della critica dell'illuminismo al modello tradizionalista di partecipazione alle attività ed alle prassi di vita collegate con la fede, fu rappresentato dalla condanna sempre più radicale effettuata nei confronti degli ordini religiosi da parte degli avversari e dei detrattori della religione, che, sottolineando il carattere socialmente inutile della «plebe ecclesiastica», riconoscevano la sola utilità degli ordini che si dedicavano all'insegnamento ed alla cura degli ammalati (R. Aubert, *op. cit.*, p. 6).

[54] R. Aubert, *op. cit.*, p. 7; J. Leflon, *op. cit.*, p. 30.

[55] Vedi, in generale, A. Acquarone, *Giansenismo italiano*, cit., pp. 597 e ss.

[56] Sul complesso degli aspetti relativi alla sua azione di ammodernamento dello Stato, vedi L. Dal Pane, *Lo Stato Pontificio e il movimento riformatore del Settecento*, Milano, Giuffrè 1958. Un giudizio negativo sul complesso dell'opera di Pio VI esprime R. Aubert, *op. cit.*, pp. 9-10. Vedi anche sull'argomento la nota 68.

[57] J. Leflon, *op. cit.*, p. 20.

[58] Vedi in generale sul progressivo cambiamento di atmosfera dell'Assemblea di Parigi nei confronti della Chiesa di Roma A. Mathiez, *La Révolution et l'Église*, Paris, Librairie Armand Colin, 1910; Idem, *Rome et le clergé français sous la Constituante*, Paris, Librairie Armand Colin 1911. Da ultimo, P. Cristophe, *Les choix du clergé dans les révolutions de 1789, 1830 et 1848*, vol. I, 1789, Lille 1975.

[59] *Annali di Roma dell'anno 1790*, pp. 14-15.

[60] *Ibid.*, p. 16.

[61] *Ibid.*

[62] R. Aubert, *op cit.*, p. 26.

[63] Vedi L. Mezzadri, *La Chiesa e la rivoluzione francese*, Roma, Edizioni paoline 1989, pp. 49-51.

[64] «In questa prima fase i preti e i vescovi "progressisti" furono circondati da rispetto ed ammirazione; gli altri furono vituperati ed ingiuriati" (L. Mezzadri, *op. cit.*, p. 52).

[65] A. Mathiez, *Rome et le clergé français*, cit., p. 109.

[66] Vedi J. Gendry, *Pio VI. Sa vie son pontificat*, cit., p. 124 e ss. Vedi anche la ricostruzione effettuata da Gaetano Salvemini nella sua opera *La rivoluzione francese 1788-1792*, (1a ed. 1905, ultima 1954) Milano, Feltrinelli 1962. «Immediatamente, però, questa legislazione non provocò, nel Papa, la reazione che si poteva aspettare. Il reame di Francia conteneva in quel tempo un terzo di tutta la popolazione cattolica esistente al mondo. Condannare senz'altro le nuove leggi era assumere la responsabilità di provocare uno scisma che in quel paese esaltato poteva riuscire terribile. Non che la Santa Sede potesse legittimare le ideologie rivoluzionarie; ma era opportuno non prendere troppo di fronte gli avversari, guadagnar tempo, girare le difficoltà. I prelati francesi piu concilianti escogitarono espedienti e forme canoniche, per mezzo delle quali la Santa Sede potesse "battezzare" la neonata costituzione civile. E a furia di sottigliezze e interpretazioni e precedenti, pareva che alla conciliazione si potesse

arrivare senza eccessiva difficoltà» (G. Salvemini, *op. cit.*, pp. 132-33; edizione del 1989).

[67] Vedi L. Mezzadri, *op. cit.*, pp. 62-65.

[68] Il cambiamento di fronte avvenne man mano, con il decorrere dell'anno '90. Su questi aspetti è ancora utile la lettura dell'opera di Salvemini: «I prelati più intransigenti e i realisti più attivi organizzarono una energica agitazione contro le nuove leggi ecclesiatiche, per costringere il Papa a prendere apertamente posizione. Il basso clero, che aveva finora favorito la causa rivoluzionaria, era profondamente disorientato: l'Assemblea aveva migliorato la condizione economica dei curati assegnando loro una porzione congrua minima di 1200 lire annue, ma lo sconvolgimento della disciplina ecclesiastica turbava le coscienze più sinceramente religiose» (G. Salvemini, *op. cit.*, p. 135). Il 4 gennaio 1791 l'Assemblea chiese agli ecclesiastici deputati di prestare giuramento secondo quanto richiesto dalle nuove norme sulla costituzione civile del clero. Dei 49 vescovi membri dell'Assemblea, solo due prestarono giuramento insieme a un terzo dei curati. Solo la metà dei curati dell'intera Francia prestò giuramento e molti, in seguito, ritrattarono. Di fronte a questo atteggiamento Pio VI — come è stato esposto in precedenza nel presente testo — condannò pubblicamente, il 10 marzo, la costituzione civile del clero e con il successivo *breve* del 13 aprile sospese *a divinis* i preti che, avendo prestato giuramento, non avessero ritrattato nei successivi quaranta giorni. L'atteggiamento tenuto dal Papa in questa delicata fase della storia europea, ha avuto più di un detrattore, sia nei contemporanei sia nei successivi autori che hanno affrontato in modo organico la storia della Chiesa nel XVIII secolo. A mio avviso mentre le perplessità e le preoccupazioni dei contemporanei potevano giustificarsi, tenuto conto dell'eccezionalità degli avvenimenti, meno ragione hanno i severi giudizi degli autori successivi (oltre alle critiche del Von Pastor — vedi nota 36 — cito per tutti il giudizio di R. Aubert: «nel corso dei suoi ultimi dieci anni, Pio VI, più esitante che mai sull'attitudine da prendere e combattuto tra le diverse posizioni del suo ambiente, darà prova, secondo l'espressione di Godechot, "più di coraggiosa ostinazione che di reale senso politico"» (R. Aubert, *op. cit.*, p. 10). Per le polemiche contemporanee suscitate da una presupposta colpevole esitazione, da parte di Pio VI, ancora più che cautela, nei confronti delle posizioni di rottura espresse dall'Assemblea sin dalla primavera del 1790, vedi *Della condotta tenuta dal Papa nelle presenti circostanze di Francia* (traduzione del giornale ecclesiatico dell'Abate Barruel), Parigi, giugno 1791. L'autore respinge l'affermazione «che gl'insegnamenti del sommo Pontefice sono giunti troppo tardi; *che il suo silenzio ha condotto forse gli affari fino al punto, in cui li veggiamo* (corsivo nel testo). Tutte le anime vili hanno ritrovato una qualche scusa; e al sentirle pare, che il Papa sia veramente il colpevole del loro spergiuro, e del loro scisma» (*ult. op. cit.*, p. 13). L'autore si riferisce ai cosiddetti «preti costituzionalisti», cioè ai preti francesi che avevano prestato giuramento secondo quanto prescritto dalle norme della costituzione civile del clero.

[69] Queste tesi vengono proclamate in forma solenne nelle «Norme fondamentali garantite dalla costituzione», poste a premessa della Costituzione del 3 settembre 1791; in esse viene proclamato il libero esercizio del culto («La constitution garantit pareillement, comme droits naturels et civiles:... La liberté à tout homme...d'exercer le culte réligieux auquel il est attaché»).

[70] E. Croilo, *Gli ideali di Nicola Spedalieri*, in *Rivista di Filosofia e Scienze affini*, Anno V, vol. II, luglio-agosto 1902, p. 12. Gli echi della polemica post-risorgimentale contro lo Spedalieri si avvertono anche nella posizione assunta nei confronti di questo autore da Luigi Salvatorelli nell'opera classica *Il pensiero politico italiano dal 1700 al 1870*, Torino, Giulio Einaudi Editore 1942, pp. 89-90, «Lo Spedalieri precorre il pensiero politico reazionario della Restaurazione, ma battendo una via diversa, in quanto mette in valore parzialmente i princìpi del contratto sociale e della sovranità popolare che quel pensiero combatte e rinnega in radice».

[71] E. Croilo, *Gli ideali*, cit., p. 12.

[72] N. Spedalieri, *De' diritti dell'uomo*, cit., pp. 3-4.

[73] Vedi L. Salvatorelli, *op. cit.*, p. 90.

[74] N. Spedalieri, *op. cit.*, p. 71.

[75] *Ibid.*, p. 72.

[76] *Ibid.*, p. 78.

[77] *Ibid.*, p. 80.

[78] *La dottrina del sig. ab. Nicola Spedalieri sulla Sovranità confrontata da per sé stessa. Discorso di un sacerdote romano*, Roma, Stamperia Salomoni 1792, pp. 34-35.

[79] *Ibid.*, p. 36. L'interpretazione del contratto di Rousseau come rapporto che non può

essere sovvertito dal popolo viene effettuata dal nostro autore sulla base della lettura dell'opera di J.J. Rousseau, *Discours sur l'Origine et les Fondaments de l'Inegalitè parmi les hommes*, pubblicato ad Amsterdam nel 1776.

[80] G. Cimbali, *Un libro contro Spedalieri condannato al rogo dai rivoluzionari torinesi nel 1800*, Roma, Officina Poligrafica Editrice 1907, p. 13.

[81] *Ibid.*, p. 10.

[82] N. Spedalieri, *op. cit.*, p. 103.

[83] E. Croilo, *Gli ideali*, cit., p. 5.

[84] *Ibid.*

[85] *Della origine di qualunque autorità. Ragionamento del sig. Ab. Bergier contro il Patto Sociale. Tradotto dal francese e commentato*, Roma, Canneti vicino alla Rotonda 1792, p. 3.

[86] *Lettera di un filosofo sull'opera de' diritti dell'uomo del Sig. Ab. Spedalieri*, Roma, 1792, p. 3.

[87] *Della origine di qualunque autorità*, cit., p. 6. Continua il Bergier: «principi, quanti siete nell'Universo, tremate: crolla da tutte le parti l'edifizio della vostra autorità fondato sull'arena di codeste massime insidiose», *ibid.*

[88] *Ibid.*, pp. 16-33, in particolare p. 26.

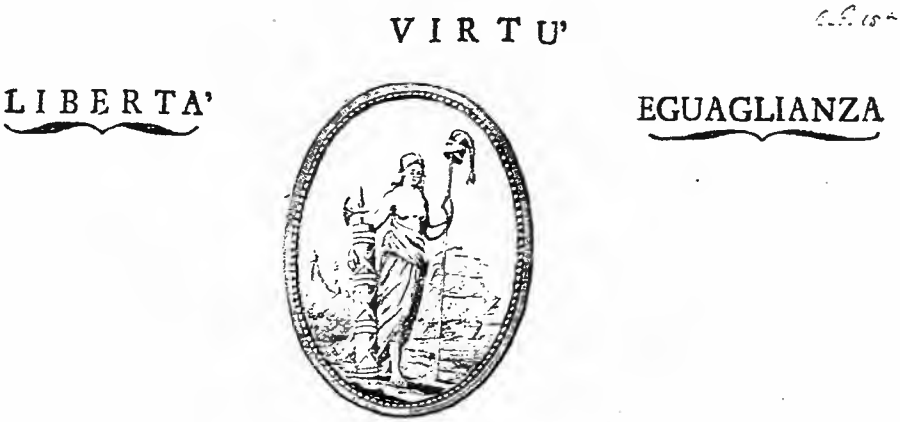
[89] Cfr. L. Salvatorelli, *Il pensiero politico italiano*, cit., pp. 91-93.

[90] N. Spedalieri, *op. cit.*, p. 42.

[91] *Ibid.*, p. 205.

[92] *Ibid.*, p. 320.

[93] Si veda l'appassionata esaltazione di Rousseau compiuta da J. Maritain, in *Trois réformateurs - Luther - Descartes - Rousseau*, Paris, Libraire Plon 1925, in particolare p. 131 e ss. Il primo capitolo dedicato a Rousseau è intitolato, in modo significativo: «Jean-Jacques ou le saint de la nature».



Roma li 29 Luglio vs. Anno primo della Repubblica Romana una, e indivisibile

Interventi

Ceti sociali, usi civici e norme

1. Il problema

L'inserimento di uno sfruttamento della terra con logiche imprenditoriali, alle soglie dell'età contemporanea, sarebbe stato impossibile senza un passaggio decisivo, vale a dire quello che Marc Bloch definì «l'affermazione dell'individualismo agrario»[1]: la proprietà privata della terra doveva affermarsi pienamente per permettere l'investimento di capitali in grado di ottenere sufficiente valorizzazione sul mercato; ciò poteva avvenire solo con la liberazione della proprietà stessa da ogni vincolo.

Di fatto, tra il XVIII ed il XIX secolo, in tutta Europa il processo di dissolvimento degli antichi diritti collettivi sulla terra, goduti dai componenti delle comunità rurali, costituì una pietra miliare sulla strada del successo delle moderne pratiche agricole.

La scoperta della possibilità di abbandonare il maggese attraverso l'introduzione delle coltivazioni dei foraggi[2] apriva la strada all'aumento della produzione agricola in termini fino ad allora impensabili, tanto da giungere alla costituzione di eccedenze per i mercati cittadini, dove la moltitudine di persone, che lì si andava concentrando, poteva essere nutrita grazie all'accresciuta produttività delle campagne.

Queste innovazioni tecniche tuttavia potevano affermarsi solo con la scomparsa delle servitù collettive sulle terre, fruite a vario titolo dalle popolazioni rurali, e con il loro conseguente godimento pieno e libero della proprietà privata.

In campo economico il principale nemico degli usi civici era costituito dalla scuola fisiocratica, la quale, individuando nella terra e nell'agricoltura la base di ogni ricchezza, propugnava decisamente l'ottimizzazione produttiva dei campi, realizzabile esclusivamente sotto l'impulso di un interesse privato.

Con la Rivoluzione questa impostazione trovò riscontro anche in campo politico e quindi normativo: per i rivoluzionari infatti la

proprietà collettiva della terra rappresentava niente più che una delle strutture portanti dell'aborrito sistema feudale e, come tale, incompatibile con le esigenze espresse dal processo di egemonizzazione della borghesia.

L'incidenza, a livello normativo, di queste concezioni provenienti d'oltralpe, è notevole sull'intera penisola: in tutti gli Stati si delinea, già dalla metà del '700, una chiara inversione di tendenza, indirizzandosi la legislazione verso l'abolizione degli usi civici: la grande preoccupazione è quella di rendere libere le proprietà terriere da ogni peso perché possano essere coltivate intensivamente, superando il maggese.

> Il produrre non più o non prevalentemente per il diretto consumo, ma per rispondere alla domanda dei non produttori rende necessario lo sfruttamento a titolo esclusivo da parte di chi si assume il rischio insito nella dinamica dei prezzi e delle opportunità di vendita e quindi comporta quella chiarezza di rapporti giuridici che possono garantire soltanto la proprietà individuale ed i liberi contratti[3].

2. La legislazione sugli usi civici nello Stato Pontificio

Anche nello Stato Pontificio le influenze della Rivoluzione in tema di usi civici e normativa ad essi inerente provocarono dei cambiamenti, sebbene con ritardo rispetto al resto degli Stati italiani.

Per capire l'attitudine della politica agraria pontificia è necessario ricordare come, sviluppatosi, a seguito delle varie concessioni feudali di territori (ad opera soprattutto dei longobardi), il potere temporale dei papi, fu loro merito l'incremento dell'agricoltura.

Tale incremento fu reso possibile proprio attraverso l'offerta di terra ai contadini con contratti agrari (individuali e collettivi) stipulati sempre con una certa larghezza: questa politica, rimasta costante nei secoli[4] fu l'unica in grado di consentire la coltivazione di vaste estensioni di terre rimaste abbandonate:

> Nei territori del feudo, che aveva natura patrimoniale e giurisdizionale al tempo stesso, il feudatario era domino e patrono, mentre gli usi civici costituivano condizione indispensabile per conseguire la maggiore cooperazione dei contadini specialmente nelle «terre incultae» e paludose, per le quali doveva necessariamente ammettersi lo ius coadunandi[5].

Dunque i diritti delle popolazioni furono sempre protetti dall'azione legislativa dei pontefici, sebbene non mancarono di certo i contrasti tra Universitas, feudatari e Chiesa.

Il primo segnale dell'inversione di tendenza si rintraccia nel motu proprio del 25 gennaio 1783 di Pio VI: venne stabilita la riduzione della porzione da coltivare obbligatoriamente della tenuta data in affitto o colonia, dalla terza alla quarta parte, ma contemporaneamente si dispose che

> [...] mancando qualunque agricoltore o affittuario, o tutto o in parte, alla detta obbligazione, sia lecito e possa qualunque altra persona di qualsiasi qualità, grado e condizione, ancorché forestiera, e non abitante nel nostro pontificio dominio, maggesare e seminare il quarto o quella porzione di quarto che dovendo, secondo il metodo del catasto, andare a rompitura, sarà lasciato in abbandono, e ciò senza pagamento alcuno di risposta [...];

intensificazione delle colture, dunque, dando spazio a chi possiede i mezzi per la sua attuazione, per migliorare l'agricoltura.

A questo spirito di miglioria agricola si ispirò anche il motu proprio del 15 settembre 1802 di Pio VII: conciliatore tra i nuovi e vecchi princìpi, questo ordinamento stabiliva la liceità delle affrancazioni dalle servitù di pascolo a condizione del miglioramento del fondo e della corresponsione agli utenti di una equa indennità.

Il provvedimento papale fu, comunque, molto influenzato dalle posizioni espresse in una piccola opera, *Voto economico sopra la servitù dé pascoli alla quale soggiace una gran parte dé Terreni dé Particolari nelle Province Suburbane*, pubblicata a stampa l'anno precedente, il cui autore era monsignor Paolo Vergani, assessore alle Finanze e membro della Deputazione annonaria.

A questo proposito scrive la Caffiero[6]:

> [...] il lavoro del Vergani [...] costituisce un momento fondamentale nella discussione svoltasi nello Stato ecclesiastico sulle servitù collettive, e il punto di riferimento costante di tutti gli interventi e dei progetti di legge successivamente elaborati alla fine dell'800.

Infatti Vergani

> [...] acceso mercantilista nell'età di Pio VI, appariva ora conquistato dalle argomentazioni più moderne nella discussione sull'agricoltura: il populazionismo, l'importanza delle rotazioni delle colture specializzate, i prati artificiali, le concimazioni, l'abolizione del maggese[7].

Ovviamente il *Voto*, rispecchiando nel contenuto tali convinzioni, risultava essere totalmente indirizzato a favore dell'abolizione dei diritti collettivi sulla terra ed anzi, proprio all'esistenza dello ius pascendi si attribuiva la colpa della situazione di pesante ritardo

produttivo in cui versava la coltivazione nelle province attorno a Roma.

La proposta di legge prevedeva la corresponsione, agli utenti del diritto affrancato, di un annuo canone corrispondente al valore del pascolo di cui non avrebbero più potuto fruire, ma non l'obbligo del miglioramento del fondo che, come dicevamo, fu inserito nel motu proprio del 1802.

L'esecuzione di tale ordinamento fu impedita dagli avvenimenti politici: l'autorità imperiale francese divenne arbitra del governo.

Non era, comunque, mancato il tempo e il manifestarsi di opposizioni, in taluni casi, come a Nepi e a Viterbo, anche violente.

Ma i francesi non influenzarono, in questo caso, la legislazione in materia di feudalità ed usi civici, limitandosi a mantenere quella vigente affermando la necessità di conciliare i princìpi della legislazione generale col rispetto della proprietà[8].

Con la Restaurazione la feudalità fu ripristinata ovunque (a differenza degli altri Stati italiani) soprattutto ad opera del cardinale Rivarola, ma Pio VII volle abolirla totalmente nelle Marche e Legazioni, mentre per il Lazio concedette ai baroni la giurisdizione solo però a proprie spese, da cui (vista la secolare situazione di indebitamento dei signori feudali) la conseguente totale rinuncia: quando Leone XII, tentò, in seguito, la completa restaurazione della feudalità cozzò proprio contro il non interesse dei baroni stessi.

Resta da sottolineare che il 27 novembre 1805, prima della occupazione francese dunque, era stato emanato dal cardinale Consalvi, segretario di Stato, un *Editto sulla conservazione dé boschi* in cui, essendovi stabilite delle disposizioni generali tese a regolamentare il taglio di vegetazione in territorio sia pubblico che privato, si affrontava anche la questione dello ius lignandi, vale a dire il diritto di far legna goduto da molte popolazioni sia su selve, macchie, boschi, foreste, ecc. di proprietà statale, sia anche di proprietà privata: si prescriveva la limitazione di questo diritto alla sola legna morta ed ai soli cespugli infruttiferi, pena, in caso di trasgressione, l'incriminazione non solo dei contravventori ma anche dei titolari del fondo, su cui fosse stato goduto lo ius lignandi fuori dalla limitazione prevista, i quali avessero omesso di denunciare l'accaduto.

Di usi civici si tornò a parlare nel 1822-23, quando, a seguito di una sempre maggiore pressione dei proprietari dei terreni soggetti alle varie servitù, furono redatte due memorie dal prefetto della Congregazione Economica, Nicola Maria Nicolaj, in cui fu sollevata la questione dell'opportunità di formulare una legge abolitiva generale per superare le precedenti disposizioni con le quali si stabiliva che

le autorizzazioni ad affrancare sarebbero state disposte volta per volta.

Ma la capacità di legiferare in materia non la trovò il governo pontificio, bensì quello provvisorio della Repubblica Romana (la seconda, ovviamente), che, con suo decreto sulle disposizioni di legge civile[9] aboliva i diritti di pascolo, di legnare e di esercitare altre servitù attive su terreni di altrui proprietà, ma solo per i fondi dove potevano essere di impedimento alla coltura intensiva, conservandoli altresì nelle terre non suscettibili di miglioria (zone montane e boscose o comunque non coltivabili): l'abolizione avveniva dietro compenso di un canone agli aventi diritto (Comune, Universitas, ecc.).

Anche in questo caso tuttavia la legge non ebbe attuazione per la caduta della Repubblica Romana.

La questione fu però ripresa da una commissione di cardinali (costituita già nel 1848) che ribadì i concetti del nocumento arrecato dalla servitù di pascolo all'agricoltura e la necessità di corrispondere un compenso pecuniario annuale agli utenti, determinato sull'ipoteca del fondo liberato (salvo accordi privati): la commissione si riservò, assunte più precise informazioni, di pronunciarsi sulle servitù di semina e legnatico.

Sulla base di tali princìpi fu pubblicata il 29 dicembre 1849 la Notificazione pontificia da cui: «Art. 1 - I fondi soggetti alla servitù di pascolo, di vendere le erbe e di fidare possono affrancarsi colle forme e norme seguenti».

Negli articoli successivi si specificavano i casi in cui la prevista «indennità d'affrancazione» (art. 2) doveva essere corrisposta in denaro o terreno, ed i modi per misurare l'ammontare di tale indennità; da essa però potevano esonerarsi i proprietari « [...] dimostrando che la servitù derivava da sola consuetudine ed era meramente facoltativa e affermativa, ed assumendo inoltre il peso di recingere il fondo, e ridurlo interamente a miglior coltura» (Art. 10).

All'articolo 9, del resto, si affermava che i diritti di pascolo di cui si teneva conto erano quelli «[...] derivati da un titolo espresso o presunto [...]»; gli altri dunque si consideravano praticamente inesistenti.

La legge proseguiva indicando i passaggi per l'avvio della pratica d'affrancazione (su iniziativa, ovviamente, del proprietario) e quelli eventuali in assenza di un accordo tra le parti, con l'intervento di una congregazione governativa in sede di perizia; l'ultimo articolo aboliva gli statuti locali.

Le firme erano quelle dei componenti la su citata commissione: i cardinali Della Genga Sermattei, Vannutelli Casoni e Altieri ed il

segretario della commissione stessa, Nicola Milella, che affidavano al Ministro dell'interno l'esecuzione della legge.

Milella sostenne, inoltre, la necessità di abolire anche le altre servitù (semina, legnatico, ecc.) nonostante la legge non ne parlasse per la già ricordata scarsità di informazioni e Curis scrive[10] che, di fatto, quasi tutte le province convennero sulla cessazione delle medesime.

Anche Palermo sul Novissimo Digesto,[11] d'altronde, afferma come dalla Notificazione non sia possibile argomentare il mantenimento delle altre servitù, diverse da quella di pascolo.

La Caffiero sostiene invece che il mancato inserimento nella Notificazione dell'abolizione dello ius serendi (diritto di semina) fosse conseguenziale ad una «[...] scelta consapevole a favore degli utilisti più poveri e per introdurre quasi un elemento correttivo della stessa abolizione, non più rinviabile, del diritto di pascolo»:[12] ipotesi, a mio avviso, da tenere in grande considerazione visto l'atteggiamento paternalista, di secolare memoria, dei pontefici.

Comunque la Notificazione ottenne scarso successo: «Sopra 595 mila ettari di terreno affrancabile, in trenta anni ne furono affrancati appena 155.101,53, ossia neanche un terzo»[13]. Le cause del quasi completo fallimento della legge del '49, sono attribuite, dalla totalità degli autori che l'hanno commentato tranne uno[14], alla non obbligatorietà dell'affrancazione.

> [...] Il singolo proprietario non aveva alcun interesse a liberare il proprio fondo se i proprietari contigui non avessero fatto altrettanto: infatti nella coesistenza di proprietà a regime diverso, libere e vincolate, le terre liberate si sarebbero trovate esposte allo sconfinamento del bestiame brado e quindi avrebbero continuato a risentire i danni derivanti dalla servitù[15].

La Notificazione pontificia venne in seguito abolita dalle leggi[16] emanate dalla giovane monarchia italiana, che di fatto la comprendevano, estendendone, al contempo, gli effetti all'intero paese: tuttavia la conflittualità tra popolazioni e proprietari terrieri circa le diverse questioni suscitate dal mantenimento o meno degli usi civici si sviluppò per molti decenni ancora.

3. Gli schieramenti sociali

Lo studio di queste conflittualità a livello locale permette di delineare alcuni tratti caratteristici della fase di transizione in cui la società rurale del Lazio, ed in particolare della provincia di Roma, la

Comarca, si veniva a trovare nel secolo scorso ed anche di porre in relazione queste caratteristiche con gli influssi della Rivoluzione.

Bisogna intanto interrogarsi su quali fossero i gruppi sociali che si andarono compattando relativamente alla questione della proprietà collettiva.

In primo luogo è necessario sottolineare l'assenza nella regione di un autentico ceto imprenditoriale, mentre avevano maggiore peso nella dinamica economica i baroni proprietari fondiari, percettori di rendita in termini assenteisti, ed i grandi allevatori di bestiame.

Questi due ceti sociali trovarono un punto di incontro a causa dell'aumento della domanda di foraggi per l'afflusso nelle campagne laziali del bestiame transumante dall'Abruzzo: infatti, gli allevatori dotati di una capacità finanziaria di una certa consistenza nutrirono questo bestiame affittando i pascoli o acquistando le erbe dai baroni che avevano recintato i loro terreni soggetti agli usi civici, il più delle volte abusivamente prima ancora della Notificazione del '49.

Questa convergenza di interessi tra allevatori e nobiltà assenteista si verificò tuttavia solo intorno agli anni '80 del secolo scorso, mentre precedentemente le posizioni erano contrapposte: gli allevatori non volevano rinunciare a far pascolare sulle terre comuni il loro bestiame, promiscuamente a quello delle popolazioni locali; i baroni, al contrario, avevano tutta la convenienza a far recintare i propri fondi, impedendo il godimento dei diritti collettivi giacché in questo modo potevano pretendere un affitto maggiore ed accrescere la propria rendita, non certo, si badi bene, perché intenzionati ad aumentare la produttività della terra attraverso un investimento di capitale.

Gli unici a rimanere arroccati a tutti i costi in difesa degli usi civici erano ovviamente i componenti delle classi più povere delle comunità rurali, per le quali lo ius pascendi rappresentava l'unica possibilità di nutrire lo scarso bestiame in loro possesso, così come lo ius serendi costituiva un apporto non secondario al loro magro vitto e lo ius lignandi la sola maniera per ricavare combustibile sia per il riscaldamento che per la cottura dei cibi[17]: sotto questa luce si comprende come il titolo scelto dalla Trincia per il suo lavoro, *L'erba dei poveri*, sia davvero azzeccato.

4. La percezione della norma e la centralizzazione dello Stato

In questo quadro, da cui appare la fluttuazione di interessi presente in alcuni settori sociali riguardo l'uso collettivo della terra, è utile riflettere sul grado di percezione della norma all'interno della peculiarità costituita da ciascuna comunità rurale del Lazio: questa specificità dipendeva dal fatto che i diritti goduti promiscuamente dalle popolazioni erano originati da statuti o contratti stipulati, nel corso dei secoli, sempre a livello locale, ed inoltre, l'anch'essa ricordata assenza di un vero ceto imprenditoriale faceva sì che nella regione non ci fossero investimenti tali da poter uniformare le relazioni sociali di aree o comunità geograficamente distanti agli interessi del medesimo capitale.

Nel corso del XIX secolo queste condizioni di esasperato localismo in cui si trovavano le comunità rurali laziali conobbero una progressiva trasformazione.

Lo Stato Pontificio aveva accumulato un ritardo abissale, rispetto agli altri Stati europei, nel processo di centralizzazione, a causa del limite costituito dall'intreccio tra sacro e profano che finiva per sfociare nel paternalismo e nell'immobilismo: in particolare, prima della Restaurazione, l'accentuazione del peso del potere centrale incontrava notevoli ostacoli nell'importanza assunta dagli statuti locali; tuttavia, rifluita l'ondata napoleonica, l'esigenza di rinnovare la cosa pubblica divenne, anche nello Stato della Chiesa, non rimandabile oltre.

Scrive Norberto Bobbio[18]:

> Praticamente il primato del pubblico significa l'aumento dell'intervento statale nella regolazione coattiva di comportamenti degli individui e dei gruppi infrastatali, ovvero il cammino inverso a quell'emancipazione della società civile nei riguardi dello Stato che era stata una delle conseguenze storiche della nascita, crescita, egemonia della classe borghese.

E ancora[19]:

> Il diritto pubblico è tale in quanto è imposto dalla autorità politica e assume la forma specifica, e sempre più prevalente con l'andar del tempo, della «legge», nel senso moderno della parola, cioé di una norma che è vincolante perché posta dal detentore del supremo potere (il sovrano) e abitualmente rafforzata dalla coazione (il cui esercizio esclusivo appartiene in proprio al sovrano).

L'integrazione delle comunità locali nello Stato, fondamentale affermazione del potere centrale, non è avvenuta solo con la coazio-

ne, ma con un'accresciuta presenza dello Stato stesso, attraverso la maggiore diffusione della propria macchina organizzativa che permettesse di rendere uniformi le modalità di amministrazione dei comuni e delle province; è un fatto che, nello Stato della Chiesa, l'ordinamento comunale fu oggetto di più di un tentativo di riforma per tutta la prima metà dell'800[20]: si era compresa la necessità di poter contare su un personale amministrativo in grado di garantire una gestione ordinata ed onesta del proprio ruolo[21], ai fini di poter controllare in periferia il flusso delle risorse emanate dal centro[22].

D'altra parte questo accresciuto intervento dell'autorità statale nella sfera locale delle comunità rurali rendeva possibile, ai componenti delle stesse, l'uso della norma:

> [...] L'atto di determinazione compiuto al centro, la decisione per cui questo o quel villaggio, questa o quella tribù, saranno fatte entrare nel mucchio, crea un modo nuovo di rappresentazione politica all'interno del villaggio.
> La gente può cominciare a vedersi non più semplicemente come clienti, non più semplicemente come classe che ha degli interessi da difendere o da rivendicare, ma anche come cittadini che hanno dei diritti[23].

Questa trasformazione della mentalità con cui la norma viene percepita e vissuta passa, comunque, attraverso la mediazione con interessi privatistici.

I regolamenti emanati dal centro ebbero, infatti, diversi destini: si può affermare che l'accettazione della norma, in una comunità rurale del Lazio ottocentesco, fosse possibile solo quando le sanzioni, o comunque gli elementi disciplinatori da essa previsti, non entrassero in rotta di collisione netta con l'equilibrio espresso dalla comunità sulla base della consuetudine: se però le disposizioni statali, o parte di esse, potevano essere utilizzate da individui o da un intero ceto sociale per il perseguimento dei propri fini, le possibilità di successo aumentavano di molto.

Un ruolo decisivo nel processo di integrazione delle comunità nello Stato lo svolse un particolare ceto sociale, quello costituito dai notabili[24], vale a dire da coloro i quali si trovavano ad occupare i punti chiave per la saldatura dei rapporti sociali nella comunità: chi era segretario comunale, chi notaio, avvocato, sacerdote, farmacista, medico; tutti presenti, a vario titolo nel Consiglio comunale.

In relazione alla questione degli usi civici e normativa inerente (in particolare riguardo alla Notificazione del '49 che costituisce una chiara tappa sulla strada della realizzazione di uno Stato fondato sulla effettiva capacità centralizzatrice) questo ceto notabile rappresentò in alcune situazioni una cerniera tra la consuetudine espressa dagli

equilibri interni alla comunità, caratterizzata dai rapporti tipici dell'*ancien régime*, e le nuove esigenze emergenti dal definirsi organizzativo di uno Stato moderno.

L'assunzione cosciente di questo ruolo di cerniera permise ai notabili di costituirsi come *leadership* del proprio villaggio e di imporre ai suoi abitanti il proprio punto di vista circa il problema dei diritti collettivi.

La strategia che permise loro di assumere questa funzione egemonica si fondò sulla comprensione della necessità di mediare tra i loro interessi privati e quelli pubblici di uno Stato che aveva definitivamente avviato il processo di centralizzazione, sebbene con un ritardo talmente grande che ciò non gli impedì di essere travolto dal Regno d'Italia: il cambio di denominazione, tuttavia, nulla toglie alla sostanza delle esigenze di uno Stato moderno.

Gli interessi privati, d'altronde, trovarono possibilità di realizzazione proprio appoggiandosi ad un dinamismo legislativo da parte del centro, il quale cominciava a rispecchiare, a livello politico globale ed istituzionale, le mutate condizioni economiche, a loro volta originate da un dinamismo che investiva la società nel suo complesso, sotto la spinta degli avvenimenti susseguitisi nella e dopo la Rivoluzione.

Assistiamo così, nella medesima situazione, ad atteggiamenti contrapposti rispetto alla stessa questione: quando a voler recintare i propri terreni, sottraendoli agli usi civici su di essi praticati, erano i nobili proprietari terrieri tradizionalmente assenteisti, i notabili locali tentavano di opporsi in tutti i modi possibili, con l'uso del Consiglio comunale, delle leggi (di cui spesso fuorviavano o limitavano il senso all'interno delle relazioni comunitarie profittando del diffuso analfabetismo), del proprio prestigio personale o familiare; quando invece i loro stessi interessi privati andavano contro i diritti promiscui non esitavano ad attuare le necessarie *enclosures* e a difenderle con gli stessi mezzi che usavano contro i grandi redditieri assenteisti.

In questo stesso modo operavano a favore dei proprietari terrieri non appartenenti alla classe baronale, i quali, dunque, si rapportavano alla proprietà terriera con una visione legata allo sfruttamento della stessa in funzione del mercato, pur nell'assenza di grosse concentrazioni di capitale.

Nella saldatura di interessi tra questo tipo di proprietari terrieri ed i notabili, costituenti il personale politico a livello municipale, in opposizione ai proprietari terrieri appartenenti alla classe baronale, è visibile una caratterizzazione sociale propria della transizione dai rapporti di ancien régime a quelli capitalistici.

Questo coagulo sociale che avrebbe costituito il nocciolo duro della nascente borghesia, economica e politica, nelle campagne laziali fu reso possibile proprio dall'acquisizione dell'arte della mediazione tra sfera locale e globale: è questo appunto, uno dei dati peculiari della borghesia che si impose come classe dominante nel coniugare il movimento economico teso alla privatizzazione della proprietà con le istanze centralizzatrici poste da uno Stato che occupava ormai, attraverso la norma con l'azione della burocrazia, oltre che attraverso l'esercizio della forza con l'azione dell'esercito e della polizia, tutti gli spazi della società.

La gestione della cosa pubblica come gestione del potere da parte di un ceto di notabili, che impararono ad usare la norma statale dialettizzandola con la norma stabilita dalla consuetudine, fece sì che essi stessi svolsero quello che abbiamo chiamato ruolo di cerniera tra dimensione locale e dimensione generale a livello statale.

È fondamentale ribadire che la norma potè essere usata solo in quanto lo Stato aumentò complessivamente la sua presenza: questo processo tuttavia ha conosciuto necessariamente delle mediazioni locali.

Sarebbe erroneo ritenere queste mediazioni un ostacolo alle esigenze di uno Stato moderno: esse costituiscono piuttosto il terreno specifico della politica nel suo materializzarsi; divengono, per la ricerca storica, le misure con cui lo Stato si articola entro l'uno o l'altro settore sociale.

SERGIO RAIMONDO

Note

[1] «Si è ormai soliti indicare con il termine di "rivoluzione agraria" le grandi trasformazioni della tecnica e degli usi agrari che segnarono in tutta Europa, in tempi diversi a seconda dei paesi, l'avvento delle pratiche dell'agricoltura moderna. Il termine è comodo». Bloch Marc, *I caratteri originali della storia rurale francese*, Einaudi, Torino, 1973, p. 230. Per la definizione «individualismo agrario», cfr. anche Bloch Marc, *La fine della comunità e la nascita dell'individualismo agrario nella Francia del XVIII secolo*, Jaca Book, Milano, 1979. In Italia il dibattito intorno alla questione si è articolato, nel primo scorcio di questo secolo, con un taglio di ordine essenzialmente giuridico: dagli anni '60 alcuni lavori, molto spesso a carattere locale, hanno riproposto all'attenzione degli storici questo aspetto della rivoluzione agraria e di esso si sono interessati, tra gli altri, Pasquale Villani e Rosario Villari, soprattutto riguardo al Mezzogiorno; per ciò che concerne il Lazio è da segnalare *L'erba dei poveri* di Marina Caffiero Trincia, pubblicato nel 1982 da Edizioni dell'Ateneo.

[2] I foraggi garantivano il nutrimento del bestiame (da effettuarsi nelle stalle dove si sarebbe raccolto il letame per il concime) ed il necessario riposo della terra affinché non si verificassero cali di fertilità: i foraggi (lupinella, erba medica, navone o ravizzone, trifoglio, ecc.) infatti richiedono all'humus del sottosuolo un minore apporto di sali minerali, rispetto ai ce-

reali, per via della maggiore profondità delle loro radici ed alcuni di essi (le tubercolacee come il trifoglio ad esempio) permettevano rese elevate in virtù di un bacillo in grado di fissare azoto atmosferico.

[3] Romani Mario, *Storia economica d'Italia nel secolo XIX (1815-1882)*, Il Mulino, Bologna, 1982, p. 22.

[4] De Cupis Cesare, *Per gli usi civici nell'agro romano e provincia di Roma*, Unione coop., Roma, 1906, passim.

[5] Palermo Carlo, «Usi civici», in AaVv, *Novissimo Digesto Italiano*, diretto da A. Azara ed E. Eula, UTET, Torino, 1957, XX, p. 212.

[6] Caffiero Trincia, *op. cit.*, p. 29.

[7] *Ibidem*.

[8] Cfr. Caffiero Trincia, *op. cit.*, p. 59 e sgg.

[9] Del 3 febbraio 1849, titolo III, sez. 4°, artt. 53, 54 e 55.

[10] Curis Giovanni, *L'evoluzione degli usi civici nelle ex province pontificie*, in «Rivista universitaria di giurisprudenza e dottrina», Roma, 1907, parte IV, fascicolo 9-13, p. 14.

[11] Cfr. Palermo, *op. cit.*, passim.

[12] Caffiero Trincia, *op. cit.*, p. 97.

[13] Curis, *op. cit.*, p. 15.

[14] Si tratta di monsignor Nicola Milella, il quale sostiene che la Notificazione ebbe pieno successo, ma è opportuno considerare che, come abbiamo visto, il Milella era segretario della commissione autrice della legge e che tutto il contenuto della sua opera ha una funzione apologetica della politica agraria papale. Milella Nicola, *I Papi e l'agricoltura dei domini della Santa Sede*, Roma, 1880, p. 395.

[15] Cfr. Caffiero Trincia, *op. cit.*, p. 99.

[16] Legge n. 5489 (serie 3) del 24 giugno 1888; Legge n. 381 del 2 luglio 1891; Regio Decreto n. 510 del 3 agosto 1891.

[17] In una breve opera di Cencelli vengono indicati alcuni usi civici secondari ed alcuni utilizzi di quello del legnatico, così descritti:
«Cuocere carbone;
cuocere calce;
far conserve di neve;
tener caccia con banchetto, palco da piccioni, ecc.;
tagliare alberi per travi da costruzione, limitatamente ai bisogni della propria abitazione;
tagliare alberi per anime di pagliai, fienili, ecc., per buri d'aratro, per forche da fieno ed altri arnesi rurali, per pali di sostegno per alberi, viti, ecc., per cerchi da botti;
raccogliere ghiande, castagne, nocciole, fragole, funghi (tartufi), cardi, ecc.;
raccoglier fronde fresche (fascine), per l'alimentazione del bestiame durante l'inverno, erbe, estirpandole o falcinandole». Cencelli Alberto, *L'ordinamento dei domini collettivi nelle province ex-pontificie*, Roma, 1894, p. 12.

[18] Norberto Bobbio, «Pubblico/Privato», *Encicopledia*, diretta da Ruggiero Romano, Einaudi, Torino, 1977, vol. II, p. 409.

[19] Bobbio, *op. cit.*, p. 404.

[20] Cfr. Alfonso Ventrone, *L'Amministrazione dello Stato Pontificio dal 1814 al 1870*, Università di Roma, Roma, 1942, p. 46 e sgg.

[21] Dopo la Repubblica Romana i criteri di designazione delle cariche politiche, per esempio, risposero anche a valutazioni di carattere morale, oltre che a quelle relative al censo: l'eleggibile doveva essere ben accetto alla comunità, capace, onesto, fedele al Papa, istruito, morigerato nei costumi, di bella presenza.

[22] Cfr. John Davis, *Antropologia delle società mediterranee. Un'analisi comparata*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1980, p. 91.

[23] *Ibidem*.

[24] Per l'uso e la collocazione scientifica di questo termine, cfr. Lucia Valenzi, *Sulla definizione di comunità contadina*, in «Studi storici», Editori Riuniti, Roma, 1979, XX, pp. 679-686.

Rivoluzione e suggestione religiosa nell'Alto Lazio. Il caso di Civitavecchia e Viterbo

Le ripercussioni della Rivoluzione francese nei territori posti sotto il dominio temporale della Chiesa si manifestarono, oltre che con intensità maggiore rispetto agli altri Stati della penisola, anche con una più forte varietà di toni e di motivazioni.

Uno degli aspetti specifici più clamorosi e più sconcertanti è certamente rappresentato dal ripetersi, negli anni 1796-97, di visioni collettive che nella loro quasi totalità consisterono in movimenti degli occhi di immagini mariane.

La geografia delle visioni è rimasta per due secoli sostanzialmente quella delineata dal sacerdote Giovanni Marchetti (1753-1829), arcivescovo titolare di Ancyra, esaminatore apostolico del clero e «Presidente del Gesù», che nel 1797 diede alle stampe una minuziosa raccolta di notizie attinenti a tutti i fatti «miracolosi» di cui egli era venuto a conoscenza e per i quali si erano conclusi i processi canonici celebrati presso le competenti curie vescovili[1].

La mappa tracciata dal Marchetti comprende queste località:

1) Ancona: nella cattedrale di S. Ciriaco, il 25 giugno 1796 viene osservato il movimento degli occhi di una immagine della Vergine; il fenomeno si ripete nei giorni successivi.

2) Roma: tra il 9 e il 15 luglio, sono osservati segni prodigiosi (movimento degli occhi, emanazione di sudore, ecc.) in 37 immagini per lo più mariane. I fenomeni perdurano fino alla metà di gennaio del 1797. Il processo canonico riconosce l'autenticità di 27 visioni.

3) Altre località dello Stato Pontificio: in vari giorni del mese di luglio 1796 vengono osservati fenomeni non spiegabili naturalmente (movimento degli occhi, emanazione di sudore e di lacrime, variazione di colore del volto, movimento del tronco) in diverse immagini per lo più mariane site a Veroli, Torrice, Ceprano, Frascati (testimone oculare anche il vescovo diocesano), S. Angelo in Vado, Urbania, Mercatello, convento di S. Liberato tra Sanginesio e Sarnano, Calcata, Todi (testimoni, tra gli altri, il vescovo, il governatore e il magistrato cittadino).

4) Località esterne allo Stato Pontificio: a Torricella, nella diocesi di Taranto, il 29 maggio 1796 viene osservato che la statua della Madonna delle Grazie emana lacrime e sudore.

Gli studiosi del XIX e del XX sec. che si sono occupati di questi episodi hanno costantemente fatto riferimento alla documentazione raccolta dal Marchetti, ed è divenuto quasi un luogo comune localizzare i fatti genericamente nelle «province meridionali» dello Stato Pontificio, o addirittura più restrittivamente ad Ancona e a Roma[2]. Apparve chiaro però che il fenomeno doveva essere stato più esteso, tanto che Vittorio Emanuele Giuntella, nell'opera *Roma nel Settecento*, facente parte della prestigiosa collana «Storia di Roma», edita da Licinio Cappelli per l'Istituto di Studi Romani, auspicava la redazione di un catalogo più completo delle località dove si svolsero i «miracoli», ed uno studio di tutta la documentazione messa insieme dalle autorità ecclesiastiche[3].

Alcune ricerche consentono ora di dare un contributo nel senso indicato dal Giuntella per quanto riguarda i due maggiori centri dell'Alto Lazio, Viterbo e Civitavecchia[4], e di fornire notizie e dati inediti che si ritengono interessanti non solo nell'ambito della religiosità popolare di quel tempo, ma nell'intero quadro storiografico dell'Italia rivoluzionaria e giacobina.

Civitavecchia

I fatti accaduti sono descritti dettagliatamente nel libro dei battesimi della parrocchia di S. Maria (all'epoca unica parrocchia della città, nelle pagine 108T e 109, comprese tra la registrazione dell'ultimo battesimo dell'anno 1796 (Gio. Batt. Tortora, *31 dicembre 1796*) e quella del primo battesimo dell'anno 1797 (Pietro Gio. Batta di Fazio, *1° gennaio 1797*).

La narrazione, opera del parroco di S. Maria, padre Tommaso Pacini o.p., si apre con un preambolo di carattere generale che inizia con queste parole: «*Ad onore e gloria di Dio e del Divino suo figlio Gesù Crocifisso; di Maria sempre Vergine e Madre, di S. Fermina Protettrice di questa Città di Civitavecchia e di S. Vincenzo Ferreri. Fedele relazione dei prodigi operati da Dio per mezzo dell'immagine del Crocifisso, della Madonna del Rosario, della Madonna detta della Pietà, di S. Fermina e di S. Vincenzo esistenti in questa Chiesa Matrice di S. Maria dell'Ord.e dei Pred.ri nel 15 luglio e giorni seguenti del 1796*». Il preambolo continua con l'affermazione che «*qualunque volta Iddio ha voluto mostrare ai mortali la sua divina potenza,*

e la sua protezione al popolo a lui fedele sempre ha operato maraviglie e prodigi». Ed ancora: «*Se mai v'è stato tempo in cui nel popolo cristiano abbia regnato il vizio, il libertinaggio e la miscredenza, questo è quello in cui siamo. La religione... si vede ormai a faccia scoperta disprezzata e derisa dal cattolico mondo, e la dimenticanza di Dio si vede ormai andare, come in trionfo. Sembrava perciò necessario à confondere l'increduli à commuovere i peccatori à confermare i buoni fedeli rinuovare i prodigi da Dio tante volte a questo medesimo Fine operati. Questi prodigi per un effetto della divina misericordia si sono veduti in questi tempi di tanta calamità, operati non per mezzo dei mortali, ma per mezzo delle sacre immagini*». La premessa si chiude con il richiamo esplicito ai fatti di Ancona e di Roma.

Padre Tommaso Pacini passa quindi a narrare la cronaca degli avvenimenti, che possiamo così riepilogare:

10 luglio 1796. Viene osservato il movimento degli occhi delle seguenti immagini:

— Madonna della Salute, «collocata sul cantone di piazza d'Arme» (oggi piazza Calamatta)[5] ;
— Madonna della Provvidenza «collocata all'Archetto» (piazza Leandra),
— Madonna della Concezione, posta in casa Flamini;

11 e 12 luglio. Gli stessi fatti prodigiosi si osservano nelle immagini sottoindicate:

— Madonna detta del Cuore, sita in casa Santini e trasportata poi nella chiesa di S. Francesco (attuale cattedrale);
— Madonna Addolorata, alla Scaletta;
— Madonna collocata nel Conservatorio della Divina Provvidenza.

14 luglio. Per tre volte viene osservata l'emanazione di sudore nell'immagine della Madonna detta di Trapani, posta nella casa d'un calzolaio.

15 luglio. Alle ore 22 due marinai veneziani, dopo aver pregato all'altare del SS. Sacramento e successivamente in quello del Rosario, si portano nella Cappella di S. Fermina; qui si avvedono che la statua della Santa «*alza, ed allarga la mano destra in cui tiene una palma d'argento*». I marinai corrono a cercare il parroco, ma nel chiostro trovano padre Bardi, priore del Conservatorio della Divina Provvidenza, e il sottosacrestano della chiesa F. Vincenzo Santini. Questi ultimi, recatisi in chiesa, notano anche loro il movimento della mano. Il parroco, finalmente avvertito, non osserva però alcun feno-

meno e di conseguenza procede all'interrogatorio dei marinai che, sotto giuramento, confermano la veridicità di quanto hanno raccontato.

Tutti si mettono a pregare e «*doppo pochi minuti di preghiera si vidde da tutti muover il medesimo braccio alzandolo, ed abbassandolo all'altezza di circa mezzo palmo, e quindi la mano sinistra in cui tiene una galera d'argento alzandola, ed abbassandola alla medesima altezza di circa mezzo palmo. Contemporaneamente si vidde da tutti nella Santa un volto oltremodo gioiale ed allegro, gl'occhi muovibili, e sintillanti, che graziosamente si rivolgevano sopra gli astanti. A questa vista tutti ripieni di stupore gridano — viva S. Fermina — questa voce udita fin dalla strada bastò che in pochi minuti si riempisse la Chiesa di popolo, e quanti poterono affacciarsi alla Cappella della Santa, tutti viddero i muovimenti delle mani, e degli occhi*».

Contemporaneamente a questi fatti alcune persone che sono raccolte in preghiera nella Cappella del Rosario si accorgono che anche le immagini del Bambino Gesù e della Madonna del Rosario palesano movimenti degli occhi. Tutti gridano «viva Maria». La statua della Madonna però, dopo alcuni movimenti, rimane con le palpebre abbassate; questo fatto viene interpretato dai presenti come un segno negativo; la gente ammutolisce e piange.

Il priore del convento, padre Alessandro Carli, ed alcuni secolari propongono al parroco di scoprire la statua di S. Vincenzo per accertare l'eventuale verificarsi di fatti straordinari anche in quel simulacro. Non appena alzata la cortina si vedono gli occhi del Santo «*oltremodo brillanti, e lucidi rivolgersi sopra del popolo. La mano destra alzata in atto di predicare si vidde abbassare alquanto, come in atto di consolare il popolo universalmente costernato, ed afflitto. A questa vista ognuno riprese il perduto coraggio altro esclamando — Grazia S. Vincenzo, a voi ci raccomandiamo, e in questo mentre la Madonna SS.ma riapre gli occhi dopo d'averli tenuti chiusi per circa cinque minuti*». A queso punto il parroco intona le litanie e recita la Salve Regina, poi fa un breve discorso ai presenti. In segno di gratitudine espone infine il SS. Sacramento ed impartisce la benedizione. Durante tutto il tempo di esposizione del Santissimo le tre statue cessano i movimenti, che riprendono dopo la benedizione e durano fino alle quattro di notte, ora in cui il parroco induce la gente e ritornare in casa con la promessa che il mattino farà aprire la chiesa prima del solito.

Dal 16 al 25 luglio. La relazione del parroco Pacini prosegue: «*Per*

dieci giorni continui più o meno ogni giorno, e in qualunque ora dalle tre suddette statue si rinnovarono i muovimenti d'occhi e di mani. In questi dieci giorni ogni sera vi fu esposto il SS.mo Sacramento per un' ora con un breve discorso del Parroco al popolo allusivo a questi prodigi».

24 luglio. Viene fatta una processione generale di penitenza con la statua della Madonna del Rosario; vi concorre «*tutto il Popolo*», e al rientro in chiesa si «*ebbe la consolazione di vedere rinuovati i prodigi*».

26 luglio. Viene portata in processione la statua di S. Fermina; anche in questa circostanza al momento del ritorno in chiesa «*si viddero nuovi e strepitosi prodigi*» consistenti nei movimenti degli occhi e nell'articolazione delle dita di ambedue le mani del Crocifisso collocato nel primo altare sopra il fonte battesimale. Nella relazione il parroco scrive di non essere testimone oculare di questo nuovo episodio, in quanto l'enorme folla presente gli ha impedito il tempestivo accesso all'altare del Crocifisso. Ciò nonostante afferma che «*intesa la deposizione giurata di molti sacerdoti, e molti secolari si cittadini che forestieri tutti degni di fede, non resta luogo di dubitare del fatto*».

Dal 26 luglio al 10 agosto. Alle due di notte tra il 26 e il 27 luglio il popolo, assorto in preghiera all'interno della chiesa di S. Maria, alzando gli occhi verso una nicchia esistente nel cornicione dell'altare del Crocifisso, dove è riprodotta in bassorilievo di stucco la deposizione di Gesù in grembo alla madre, immagine detta comunemente Madonna della Pietà, s'accorge che la Vergine articola le dita della mano sinistra. La mano appare «*perfettamente staccata dal restante del basso rilievo*». La Madonna inoltre alza il braccio «*dalla metà del petto fino al capo*». Il parroco può osservare questo movimento l'indomani «*e successivamente ogni dì fino a tutto il dì 10 d'agosto*».

La narrazione di padre Tommaso Pacini si conclude così: «*I fin qui descritti prodigi sono stati veduti da ogni sorte di persone. Gli hanno veduti i Turchi, e tre hanno chiesto il S. Battesimo. Gli hanno veduti i Greci scismatici, e uno di questi ha chiesto d'abiurare lo scisma*». Seguono tre righe cancellate di cui non risulta possibile leggere il testo.

Come si può constatare, nella relazione nessun accenno è fatto all'apertura di un processo canonico, o quanto meno ad un pronunciamento del vescovo di Viterbo dal quale la Chiesa locale di Civita-

vecchia all'epoca dipendeva. È vero peraltro che la città godeva d'una notevole autonomia, che sul piano civico era evidenziata dalla sua diretta dipendenza dalla Reverenda Camera Apostolica e sul piano religioso garantita dal potente ordine domenicano cui il papa Martino V nel 1422 aveva affidato in perpetuo la cura d'anime dei civitavecchiesi. Occorre aggiungere che le ricerche effettuate presso l'archivio vescovile di Viterbo sono risultate infruttuose non solo per quanto riguarda i fatti di Civitavecchia, ma anche per gli episodi viterbesi relativamente ai quali, come si vedrà, è certo che il processo canonico ebbe luogo.

Viterbo

Gli episodi occorsi sono accennati in una comunicazione datata 5 luglio 1797, trascritta nel *Letterario* del comune di Viterbo (pag. 162 del vol. 73, dal 1793 al 1800, Biblioteca comunale di Viterbo, coll.IV/AP/I).
Maggiori ragguagli si apprendono peraltro da un foglio volante, anonimo e privo di data (ma certamente redatto, come si evince dal testo, nel gennaio-febbraio 1797), stampato nella locale tipografia di Camillo Tosoni, intitolato *Relazione dei prodigi operati da Maria Santissima in Viterbo in una sua immagine dell'Immacolata Concezione che si venera nell'antica Congregazione dei Sigg. Mercanti e Artisti*[6].

La cronologia degli avvenimenti descritti è la seguente.

11 luglio 1796. Viene osservato che l'immagine mariana sopracitata, dipinta su una tela di notevoli dimensioni (circa metri 1,5x2,5), alza ed abbassa le palpebre e gira le pupille. Nella relazione è scritto: «*Questa S. Immagine sta in atto di contemplare amorosamente il Cielo, onde veggonsi le superiori palpebre inalzate in maniera che ambedue le pupille tendenti lo sguardo in alto restano da esse, quasi per metà ricoperte, e le inferiori, accompagnando proporzionalmente la situazione delle pupille, tanto s'inalzano anch'esse, che l'occhio intiero meno aperto apparisce, di quello che apparir dovrebbe, se orizontalmente dirigesse i suoi sguardi. Or tale atteggiamento di occhi toglie ogni dubbio nelle mosse e variazioni, che veggonsi nelle S. Immagine: giacché or si mirano tutte pienamente sferiche le pupille, or veggonsi inclinate, ed in piccola parte coperte dalle palpebre inferiori in atto naturalissimo di riguardare il popolo ai di Lei piedi supplichevoli, or collo sguardo istesso inclinato muoversi da un lato all'altro... a questo Moto delle pupille si aggiunge il moto delle palpebre,*

le quali, or più elevate, or più depresse, rendono affatto naturale il moto di tutto l'occhio, mostrandolo or pienamente aperto, or notabilmente chiuso... Aggiungasi a tutto ciò un altro non inferiore prodigio, qual'è la variazione del colore in tutta la faccia della S. Immagine, mostrandosi or serena ed ilare, che infonde confidenza e fiducia, ora pallida e mesta, che ingerisce timore, ora accesa e severa, che mette nei riguardanti ribrezzo e spavento».

12 e 13 luglio. Il vescovo ordina il processo canonico: si raccoglie la perizia tecnica di due pittori e vengono ascoltati circa venti testimoni; tra questi alcuni canonici della Cattedrale, parroci, religiosi, nobili e rappresentanti del «*ceto de' Cittadini*».

Dal 14 al 16 luglio. Viene deciso di trasferire l'immagine nella vicina chiesa di S. Ignazio e di fare una processione per le vie della città. In preparazione della cerimonia vengono tenute prediche notturne nelle principali piazze.

17 luglio, domenica. Il trasporto dell'immagine nella chiesa di S. Ignazio avviene nella notte tra il 16 e il 17 luglio. Nel pomeriggio del 17 prende il via la processione: all'uscita dalla chiesa, e successivamente lungo il percorso, viene osservato ripetutamente il movimento degli occhi fra gli «evviva Maria» della gente.

Dal 17 al 24 luglio. L'immagine rimane esposta nella chiesa di S. Ignazio. Al termine dell'ottavario il dipinto è restituito alla Cappella della Congregazione degli Artisti; i movimenti continuano ad essere osservati fino al gennaio 1797.

Gli episodi di religiosità popolare che sono stati riportati non possono essere compresi dal lettore d'oggi se non collocati opportunamente nella situazione politica, economica, sociale e culturale, dell'epoca.
Dall'inizio degli anni '90 la coscienza e la fantasia del popolo sono continuamente martellate da una pubblicistica antigiacobina che riporta con i toni più crudi gli avvenimenti dell'89 e sottolinea la follia sanguinaria dei rivoluzionari: «*Gli occhi di tutta l'Europa sono al presente rivolti alla Francia... Cos'è stata la Francia? Uno dei più potenti popolati ricchi e floridi regni dell'Europa, della quale per la sua grande influenza era poco meno che l'arbitra. Cos'è la Francia al presente? Un teatro di desolazioni, di confusione, di miserie, dove distrutti sono la religione, ordine, leggi, annichiliati commercio, ma-*

nufatture, credito; desolate le belle arti, l'agricoltura, le scienze. Le spade ed i cannoni, le lanterne, e le guillottine l'inondano di sangue dalle Alpi all'oceano, dai Pirenei al mar del Nord»[7].

Lo stato d'animo della gente nei confronti dei francesi può essere arguito da questa memoria scritta da Annibale Mariotti nel giugno 1800 per difendersi dalle accuse di giacobinismo che gli sono mosse dopo la restaurazione del governo pontificio: «*Senza fare ingiustizia al vero, chi potea approvare le tante bestialità, che tra rozze ed idiote persone si andavano ad arte spacciando circa i francesi, prima della loro venuta ne' nostri paesi? Ho io veduto cogli occhi miei pianger le madri sul destino de' loro teneri figlioletti, che si stringevano al collo e singhiozzando baciavano, perché prevedevano che essi avrebbero servito di pasto alle soldatesche francesi. Ho io sentito colle mie orecchie le semplici donnicciuole e i deboli del volgo alzando le mani al Cielo, e facendo delle braccia croce, parlare a vicenda delle vituperose licenze, che i Francesi si sarebber presi contra alla femminile onestà, degli empi riti, co' quali accompagnavano l'innalzamento dell'emblema repubblicano, cioè dell'albero della Libertà; dell'esecrando religioso culto, che a questo prestavano; del divieto de' sagramenti; dell'uso tra loro introdotto di sbattezzarsi, della loro poligamia, della loro valgivaca Venere, del ballo angelico e di mille altri infami atti di barbaria e d'empietà, di cui l'ignoranza, o la malizia gli accusava artificiosamente per metterli in detestazione»*[8].

A ciò si aggiunga il disagio economico che diventa sempre più pesante ed investe varie fasce di popolazione. Il bilancio dello Stato, anche per l'improvvisa privazione delle entrate francesi, presenta un crescente deficit annuale che nel 1793 raggiunge il milione di scudi. Alla situazione si cerca di porre rimedio con l'emissione di carta moneta, che vede precipitare progressivamente il proprio valore, e con altri provvedimenti largamente impopolari quali l'incameramento degli oggetti d'oro depositati nel Monte di Pietà e l'inasprimento delle imposte fondiarie, successorie, sul sale, sul macinato, sui canoni e censi.

Sia Viterbo che Civitavecchia ottengono l'autorizzazione ad aprire una zecca per proprio conto e porre rimedio alla carenza di moneta metallica[9].

In questo clima, nel maggio 1796 Napoleone occupa Piacenza, Milano, Bologna, Ferrara, Ravenna, Imola, Faenza, e punta al cuore dello Stato Pontificio.

La popolazione di Roma è terrorizzata dal timore di una possibile vendetta francese. L'uccisione del diplomatico Hugou de Bassville (1793) aveva scatenato infatti l'ira giacobina: e mentre per le strade di Parigi si gridava «fuoco al Vaticano, morte al papa», la Con-

venzione aveva deliberato d'inviare una spedizione militare contro Roma ed infliggere un'esemplare lezione.

Il pericolo sembrava così imminente da indurre le autorità pontificie a prepararsi alla difesa mediante la riorganizzazione dell'esercito regolare e la predisposizione della leva in massa di tutti i cittadini dai 16 ai 60 anni. Il Comune di Viterbo in quella circostanza aveva offerto al papa le argenterie della mensa conservatoriale e chiesto in cambio armi per apprestarsi a resistere.

La minaccia francese successivamente era rientrata per diversi motivi, non ultima la considerazione che il porto di Civitavecchia risultava difficilmente espugnabile e che gli scali toscani non si erano resi disponibili a consentire lo sbarco. Ora però le truppe napoleoniche avanzano baldanzose, e il Bonaparte non si astiene dal ricordare ai suoi soldati che «*le ceneri dei vincitori di Tarquinio sono ancora calpestate dagli uccisori di Bassville*».

Il papa invia una proposta di pace ma le condizioni poste dal generale corso, tra cui l'occupazione militare di Ancona e di Civitavecchia, risultano troppo pesanti. Napoleone acconsente peraltro ad un armistizio, che viene firmato nel giugno a Bologna dietro cessione della stessa Bologna e di Ferrara, il pagamento di ventun milioni di scudi d'oro oltre gli undici già estorti nelle città occupate, la consegna di cinquecento preziosi codici e di cento opere d'arte.

È dunque in questo quadro di esasperazione psicologica collettiva antifrancese che vanno collocati i «miracoli» del 1796-97, che peraltro si verificano secondo una scansione che segue di pari passo l'evolversi della situazione politico-militare:

19 giugno 1796, invasione delle Legazioni;

27 giugno, armistizio di Bologna;

9 e 11 luglio, diffusione della voce della scoperta di due congiure rivoluzionarie miranti a deportare il papa e mettere a sacco Roma;

13 luglio, ordinanza per la protezione dei commissari francesi a Roma;

21 luglio, arrivo a Roma del commissario francese incaricato di controllare l'esecuzione dell'armistizio di Bologna;

24 luglio, il plenipotenziario pontificio giunge a Parigi;

13 agosto, interruzione delle trattative;

14 agosto, il plenipotenziario pontificio viene espulso da Parigi;

7 settembre, ripresa delle trattative con il Direttorio a Firenze;

12 settembre, il Sacro Collegio respinge il trattato di pace con la Francia;

24 settembre, sospensione delle clausole dell'armistizio di Bologna;

28 settembre, istituzione della milizia civica;

16 ottobre, nasce la Repubblica Cispadana;

7 gennaio 1797, il congresso cispadano di Reggio adotta il tricolore bianco, rosso, verde;

19 febbraio, a Tolentino Napoleone stipula la pace con il papa.

Sembra pertanto che si possa scartare sia la tesi di stretta adesione alle risultanze dei processi canonici, tenuti a caldo, quando l'elemento emotivo è fortemente condizionante, sia quella di chi vorrebbe ad ogni costo interpretare le visioni come invenzioni dei preti in funzione antifrancese.

Semmai le autorità ecclesiastiche furono sopravanzate dall'eccitazione popolare e forse anche dalla necessità di mantenere l'ordine pubblico. Non si può dimenticare che in quello scorcio di secolo la ferocia collettiva esplode più volte e — come scrive Giuntella — la stessa uccisione di Bassville a colpi di pietra nelle strade di Roma non è che «l'*episodio più clamoroso di una tensione popolare generale e acuta contro la quale oramai le stesse autorità pontificie sono impotenti e che ha già avuto altre occasioni di manifestarsi*»[10].

I frequenti tumulti popolari degenerano con facilità in devastazioni e saccheggi che neanche le forze armate riescono a sedare. L'unico elemento che ancora riesce a far leva sul popolo romano sembra essere il fondo di religione, pur grossolano e sconfinante spesso nella superstizione e nella magia, «*ch'egli conserva in mezzo ai vizi ed alla ferocia*», come scrive al suo governo l'ambasciatore sardo[11].

Le autorità mostrano di essere ben consapevoli del permanere di una coscienza religiosa nel popolo minuto e già nel 1793, per porre fine alle violenze che seguirono l'uccisione di Bassville, avevano ordinato all'oratore più popolare di Roma, il passionista civitavecchiese Vincenzo Maria Strambi — che sarà elevato alla gloria degli altari nel Giubileo del 1950 — di arringare la folla scatenata.

Scrive il biografo che in piazza del Popolo lo Strambi rammentò alla gente «*quella docilità che avevan sempre prestato alle sue parole, e quella fiducia di cui l'avevan sempre onorato; pregò, scongiurò nel nome del Vicario di Cristo, per le piaghe ed il sangue del Reden-*

tore, a deporre le armi, a rinunziare alle vendette, ad ubbidire, a calmarsi, a ritornare tranquilli alle loro case. Il popolo si commosse, e ciò che non aveva fatto sotto la pressione delle baionette, lo fece alla voce di un sol uomo. Si sciolse e ritornò pacifico alle sue occupazioni»[12].

Quando scoppiano i tumulti contro la contribuzione forzosa imposta per fronteggiare le condizioni dettate nell'armistizio di Bologna, è lo stesso Pio VI che ordina a Vincenzo Maria Strambi di predicare una Missione a piazza Colonna. Anche in questa circostanza, come riferisce Ignazio del Costato di Gesù, l'afflusso del popolo è enorme: «*I più grandi peccatori chiedevano misericordia, ed i sacerdoti bastavano appena ad amministrare la penitenza a quanti la chiedevano; non si udivano da tutte le parti che gemiti e singulti; le lagrime del servo di Dio eccitavano quelle di chi lo ascoltava*».

CARLO DE PAOLIS

Note

[1] G. Marchetti, *De' prodigi avvenuti in molte sagre Immagini e specialmente di Maria Santissima secondo gli autentici processi compilati a Roma*, Roma, 1797.

[2] Alcune località delle Marche e dell'Umbria, non indicate nell'opera del Marchetti, sono citate in R. De Felice, *Paura e religiosità popolare nello Stato della Chiesa alla fine del XVIII secolo*, in *Italia giacobina*, Napoli, 1965, pp. 289-316.

[3] V.E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, Bologna, 1971, p. 197.

[4] Anche a Montefiascone furono osservati movimenti degli occhi nell'immagine della Madonna dell'arco; il fanatismo della gente arrivò al punto di gridare che un muto era guarito, ma la circostanza risultò falsa (cfr. G. Signorelli, *Viterbo dal 1789 al 1870*, Viterbo 1914, p. 80, nota 76).

[5] Nell'ottobre del 1804 questa edicola religiosa fu al centro di un altro episodio miracoloso che venne ricordato nel 1854, in occasione del cinquantenario, con solenni celebrazioni religiose e popolari organizzate a cura della Pia Unione della Madonna della Salute. È da rilevare che nell'aprile di quello stesso anno 1854 furono ripetutamente osservati movimenti degli occhi nell'immagine dipinta della Madonna della Pietà conservata nella chiesa di S. Antonio al Borgo, chiesa che in connessione a questo evento il 25 gennaio 1855 sarà dedicata all'Immacolata Concezione.

[6] La consultazione di detto foglio mi è stata consentita dalla cortesia e generosità dello storico viterbese dott. Attilio Carosi, al quale va il mio sincero ringraziamento.

[7] *Il Caffè. Almanacco istruttivo per l'anno 1793*, Bologna, s.d., pp. 37-38.

[8] *Parlata intorno ad alcune imputazioni che si credono date ad Annibale Mariotti per supporlo reo di giacobinismo*. Dalla villa del Pantano, 18 giugno 1800, p. 57.

[9] Signorelli, *op. cit.*, p. 11; C. Marletta, *La zecca di Civitavecchia*, Civitavecchia 1986.

[10] Giuntella, *op. cit.*, p. 191.

[11] Priocca a de Hauteville, Roma 1° novembre 1792, cit. da Giuntella, *ibidem*.

[12] Ignazio del Costato di Gesù, *Vita del venerabile Servo di Dio monsignor Vincenzo Maria Strambi*, Roma, 1844; Stanislao Dell'Addolorata, *S. Vincenzo Maria Strambi passionista vescovo di Macerata e Tolentino*, Roma, 1950; C. De Paolis, *Un santo civitavecchiese nella Roma dell'ultimo Settecento*, in *Lazio ieri e oggi*, 8/1981, 173.

Alcune annotazioni circa Ennio Quirino Visconti «Console Romano»

Per una singolare coincidenza, mentre da un lato venivo invitato, con pensiero per me molto lusinghiero, a contribuire con un mio scritto alla rievocazione della Repubblica Romana del 1798-1799 in occasione del centonovantunesimo anniversario di essa, dall'altro lato e contemporaneamente un mio vecchio e caro amico scriveva un saggio sul Collegio Romano, nel quale egli aveva frequentato il ginnasio e il liceo e dove, dopo alcune generazioni di miei ascendenti, ho studiato anch'io per otto anni (precisamente dal 1917 al 1925), per cinque dei quali come suo condiscepolo. Ora, come tutti sanno, quello che a Roma è chiamato usualmente, in omaggio alla vecchia denominazione gesuitica anteriore alla Breccia di Porta Pia, il *Collegio Romano* e che ha dato tale nome alla piazza sulla quale sorge, in realtà è ufficialmente intitolato a un uomo che, nato a Roma da madre romana, ha lasciato una traccia cospicua nella storia della cultura, cioè ad Ennio Quirino Visconti. E siccome costui ebbe una parte considerevole proprio nella prima Repubblica Romana dianzi detta, ho pensato di prenderlo per oggetto dello scritto richiestomi.

Si usa dire che sbagliando s'impara, e sarà anche vero; ma, secondo me, s'impara soprattutto insegnando e scrivendo (forse perché si può insegnare e scrivere sbagliando; ma è meglio non dirlo). Nel mio caso, m'è sembrato che l'occasione fosse buona per dedicare un poco d'attenzione a questo favoleggiato personaggio del quale ho sentito parlare da sempre e intorno al quale invece le mie nozioni erano scarsissime. Adesso, infatti, dopo che ho cominciato ad approfondire l'argomento, qualche cosa di più la so. So, per esempio, non solo che nacque, come già accennato, nella nostra città, ma pure che nacque precisamente il 1° novembre 1751 da Giovanni Battista Antonio (nato a sua volta nel 1722) e da Orsola Filonardi. Ed ecco sgorgare una prima serie di nozioncelle collaterali di solito trascurate dai biografi. È infatti da questa famiglia materna che il nostro ereditò il primo dei suoi nomi (l'altro, Quirino, presumo che

volesse costituire un omaggio al luogo di nascita). Infatti già un Ennio Filonardi (1466-1549) era stato creato cardinale da Paolo III Farnese nel 1536, come informa il Panvinio a pagina 401, ed è ormai ricordato soprattutto per il bel palazzo baronale tuttora esistente nella sua Boville Ernica (un tempo Baùco nei pressi di Veroli, Ciociaria), per due chiese ivi da lui edificate, per un busto d'argento da lui commesso a Benvenuto Cellini e infine per il considerevole palazzo da lui costruito, e anch'esso tuttora esistente, a Roma in quella via dei Barbieri che prima era chiamata appunto via dei Filonardi e che congiunge via Arenula con via del Monte della Farina.

Sono in possesso di queste notiziole non per avere consultato enciclopedie (dei Filonardi nessuna di esse, o almeno nessuna delle più note, parla), bensì per averle trovate in un'ottima pubblicazione di Giuseppe Paglia e inoltre per averne scritto io stesso alcunché (notizia 412) in un certo bollettinaccio che da quasi vent'anni vengo pubblicando per i *Romanisti*. Nell'opera del noto diarista fiammingo romanizzato del Seicento, Teodoro Amayden (I, 399), trovo invece il seguente episodio piuttosto divertente: «*Papa Paolo* (V Borghese) *stimò di non aver anche soddisfatto all'amicizia di Ennio* (da quel ch'è dato di comprendere, in quella famiglia dei Filonardi gli Enni e i cardinali furono più d'uno) *con avergli creato un nipote cardinale, ma, proseguendo la memoria dell'amico, providde tutti li nipoti, che erano molti, di cariche grandi* [...], *di modo che, quando vacava nella Corte qualche cosa di buono e si discorreva a chi potesse toccare, il card. Zappata, che era grazioso umore, dimandava: "Ay mas Filonardos?"; volendo dire che se qualche Filonardo non è provisto egli lo provederà, il che passò in proverbio*». Insomma, a farla breve, una grossa famiglia, questa dei marchesi Filonardi fra l'altro imparentata coi Colonna, cui anzi un ramo della stirpe stessa lasciò in eredità i propri beni. E qui m'interrompo un momento per avvertire che i dati bibliografici delle opere che sono venuto citando e di quelle che citerò saranno debitamente specificati qui appresso in un apposito elenco terminale.

Ho annotato quanto sopra circa la famiglia materna del Visconti perché sono portato a dare importanza al retroterra genetico, e perciò sociale, culturale, a buon conto patrimoniale, dei personaggi dei quali mi accade di occuparmi. «*Rade volte risurge per li rami*»...; d'accordo. Pure, l'ambiente in cui attecchisce il seme e viene a crescere la pianticella può servire a spiegare parecchie cose. *Ennio Quirino*: a pensarci su, questi due nomi sono già tutto un programma. Abbiamo visto che il primo di essi figura molto onorevolmente nell'albero genealogico della madre Orsola, ma è probabile che vi sia

stata qualche altra ragione se la scelta di chi lo tenne a battesimo si fermò proprio su quel nome, proprio sul nome, cioè, di colui che è considerato il padre della poesia latina, invece che su un qualche altro nome del pari a vario titolo prestigioso di cui il detto albero abbondava. E la ragione sembra essere stata costituita dal culto dell'antichità classica, il quale, oltre tutto, spiega anche il secondo nome, come già menzionato.

Di fatto, il padre di Ennio Quirino, Giovanni Battista Visconti, che dalla ligure natia Vernazza era stato mandato a completare i suoi studi a Roma, fu anch'egli archeologo di fama; tanto che quando il grande Winckelmann morì a Trieste nel 1768, il predetto Giovanni Battista, da lui lasciato a sostituirlo temporaneamente nella carica vaticana di prefetto delle antichità, da Clemente XIII Rezzonico fu chiamato a succedergli. I biografi di Ennio Quirino — per esempio Ferdinando Ranalli, nelle dodici pagine che gli dedica, o Giovanni Sforza nell'esauriente trattazione (la più completa che esista e che consta di ben 234 ampie pagine) da lui composta della vita dell'eminente studioso dell'antichità, o, ancora, Giulio Quirino Giglioli nella pagina, o poco più (ma quanto bene stilata), in cui riassume nell'*Enciclopedia Italiana* la figura del Visconti figlio — i biografi, dicevo, si dilungano sulle prodezze da lui compiute, è proprio il caso di dire, fin dalla più tenera infanzia nel campo dell'apprendimento e della stessa invenzione. Tuttavia, benché spesso impressionanti, a me questi prodigi precoci, e a volte precocissimi, di memoria non interessano molto. Più significativo mi sembra invece che già il padre fosse dedito agli studi classici, che in essi il medesimo avesse ottenuto ottimi successi, che venisse cooptato in numerose e prestigiose accademie, che collezionasse oggetti d'arte e antichità, che scrivesse versi in latino e in italiano, che fosse prescelto come coadiutore nientemeno che da Giovanni Gioacchino Winckelmann e che infine, come si è detto, venisse nominato suo successore. A mio sommesso avviso, ciò che soprattutto contribuì a formare la struttura mentale, il patrimonio culturale, l'apertura intellettuale del giovane Ennio è stato l'insegnamento paterno, sono state le frequentazioni che il padre gli agevolava e quasi gli imponeva, i libri che costui portava e aveva in casa, o cui gli apriva l'accesso. A mio sommesso avviso, ancora, la funzione, più formativa e quasi creativa che non meramente catalitica, svolta dai vari Monaldo Leopardi in pro' dei loro figlioli — certo prodigiosamente dotati e ricettivi — non è adeguatamente apprezzata. In fin dei conti, nel caso nostro colui che concepì e attuò, si può dire dal nulla, quel capolavoro che è tuttora in Vaticano il Museo Pio Clementino (così chiamato, è noto, perché attuato inizialmente

da Clemente XIV Ganganelli e poi da Pio VI Braschi) è stato il padre Giovanni Battista, non il figlio Ennio, ed è stato il primo quegli che, sia pure coadiuvato dal secondo, cominciò ad illustrarlo con un volume iniziato nel 1778 e comparso nel 1783, un anno prima che il benemerito autore morisse anche se fu poi continuato appunto dal figlio, e in modo superlativo, fino al sesto volume, uscito nel 1797 e fino al settimo, pubblicato nel 1807 e stranamente (si vedrà poi il perché di questo avverbio) dedicato a Pio VII.

Per avere un'idea di che cosa rappresenti per la cultura mondiale il museo in discorso occorrerebbe studiarlo a fondo; in mancanza, bisognerebbe almeno visitarlo più e più volte; ma, quando anche questo, per qualsiasi motivo, non sia stato possibile o comunque non sia avvenuto, basterebbe scorrerne una descrizione, perfino quella d'una guida turistica, e soprattutto dare un'occhiata a una pianta di esso, per esempio a quella che, detratta dal famoso Letarouilly, ne riproduce alla figura 116 Deoclecio Redig de Campos, e scorrere le altre dieci seguenti illustrazioni attinenti al museo medesimo nella stessa opera del de Campos, e leggere quanto il predetto autore, sulla scorta di un esemplare studio di Carlo Pietrangeli (che dell'autore or ora citato è il degno successore nel soprintendere ai Musei e alle Gallerie Vaticane), ne ha scritto da pagina 228 a pagina 239 del suo splendido volume dedicato a *I palazzi Vaticani*. Ci si renderà subito conto — ma è cosa notissima, anzi una vera e propria banalità — che qui si è in presenza di una strepitosa raccolta di antichità, oltretutto maestrevolmente esibita in grandiosi ed elegantissimi edifici appositamente costruiti per lo più alla fine del Settecento da architetti come il Dori, il Simonetti, il Camporese, e decorati da buoni artisti (anche se purtroppo la creazione del nuovo museo comportò l'inaudito sacrificio di una cappella affrescata dal Mantegna).

Vado qui accennando ai meriti, nell'educazione e formazione culturale del figlio, del padre Giovanni Antonio; ed è perciò questo il luogo adatto per spendere alcune parole intese a gettare almeno un poco di luce anche sulla famiglia appunto paterna, dopoché, bene o male, qualche cosetta sono riuscito ad esporre qui sopra a proposito della stirpe invece materna di Ennio. Comincio col rilevare una bizzarria: è davvero singolare che la migliore biografia di quest'ultimo sia stata scritta dallo storico, archivista e bibliografo Giovanni Sforza, che, padre del noto Carlo Sforza e presunto discendente del condottiero Francesco, nacque (nel 1872) a Montignoso, cioè a circa tre chilometri a sud di Massa (Massa Carrara), mentre il padre di Ennio era di Vernazza, un paese sul mare nelle liguri Cinque Terre, in linea d'aria a una decina di chilometri a nord dalla Spezia e a circa 40 dal

predetto Montignoso. La biografia scritta dallo Sforza comparve negli Atti della Società Ligure di Storia Patria nel 1923, cioè l'anno dopo la morte dell'autore, il quale, come si esprime l'editore, segretario della Società, a pagina 8, «*si propose prima di tutto uno scopo regionale, quello cioè di rivendicare alla Lunigiana, epperò alla Liguria, la gloria di aver dato al mondo il grande archeologo*».

Abbiamo così l'anomalia di un presunto discendente dei Visconti rievocato da un presunto discendente dei successori di costoro nel Ducato di Milano. Non che io m'azzardi a mettere in dubbio queste sequenze genealogiche; ma mi limito ad osservare, a titolo di curiosità, come lo Sforza non abbia l'aria di sprecarsi in riguardosi complimenti verso questi suoi parenti (piuttosto lontani, è vero: Francesco Sforza sposò Bianca Maria Visconti nell'ottobre del 1441). Dice bensì (p. 23) che «*a Vernazza per ben undici generazioni fiorirono i Visconti*», ma in nota aggiunge che di tale stirpe ivi «*il più vecchio, ricordato da' documenti, è Giovanni di Luciano: 'Johannes Luciani Vescontis de Vernatia', che nel gennaio del 1548 fu preso al proprio servizio dalla Comunità della Spezia come 'galeotus' (rematore delle sue galere), con lo stipendio di tredici lire al mese*». Il che mi fa tornare alla mente una battuta maligna circa mezzo secolo fa attribuita, se non erro, all'insigne studioso di cose veneziane Pompeo Molmenti, il quale, udendo uno vantarsi di aver avuto antenati a Lepanto, avrebbe chiosato a mezza bocca: «*Sì, i' vogava*». Maldicenza per maldicenza, tanto vale aggiungere anche quella del prelodato Amayden (I,342) che, trattando dei Crivelli, osserva: «*Questa famiglia in Milano è molto numerosa a talché per proverbio si dice "Chi stato non ha, Crivelli o Visconti si fa"*».

Tuttavia lo Sforza (*ibidem*) tiene a specificare che la famiglia dei Visconti di Vernazza «*sempre si ritenne un ramo de' Visconti di Milano*» e arborò lo stemma «*in cui — per dirla col Tasso — dall'angue esce il fanciullo ignudo*» (ma io preferisco — anche se descrittivamente meno puntuale — l'espressione dantesca — *Purg.*, 8,80 — «*La vipera che il Melanese accampa*»); e lo stesso Sforza aggiunge, attribuendo peraltro l'affermazione a una compilazione relativamente tarda di Pier Ercole, nipote ex fratre di Ennio, che i detti Visconti sarebbero stati «*già Signori di Lampugnano*»; precisando di suo che «*col succeder degli anni*» la famiglia in discorso «*divenne però una delle più agiate e ragguardevoli delle Cinque Terre*».

Ma a questo punto riprendo a discorrere del Nostro; e lo faccio saltando a pie' pari tutte le sue prodezze infantili e giovanili e i relativi «*pubblici esperimenti*», che, forse ingiustamente, inducono noi (per così dire) moderni al sorriso, perché ci fanno pensare a quello

del «*marchesino Eufemio*», cui Giuseppe Gioachino Belli dedicò un satirico sonetto in lingua a suo tempo famoso. Accenno piuttosto alla laurea *in utroque jure* da Ennio ottenuta nel 1771 a 19 anni, e alla sua nomina, nel 1783, addirittura a secondo custode della Biblioteca Vaticana, incarico che peraltro non detenne a lungo, perché, non volendo egli avviarsi alla carriera ecclesiastica, come avrebbe invece desiderato il padre, e volendo anzi accasarsi, come poi fece, con una Teresa Doria di non meglio precisata famiglia, la carica stessa gli venne tolta. Ennio tuttavia cadde, come si suol dire, in piedi, perché subito gli offrì di divenire suo bibliotecario il principe Sigismondo Chigi. Questi, altissimo dignitario alla corte pontificia e facoltosissimo, è degno di memoria non fosse altro che per questo suo gesto e inoltre per essere il quasi certo autore di una precedente clamorosa satira sul conclave del 1775 dal quale uscì eletto papa Pio VI Braschi; per gli scavi a Castel Porziano (chiamato ancora *Porcigliano* a p. 58 del recentissimo bel catalogo della *Mostra Ceracchi*); per essere stato processato in conseguenza dell'accusa di aver avvelenato un cardinale Carandini; e anche perché probabilmente fu colui che cominciò a istillare nell'animo del suo giovane dipendente le nuove idee politiche.

E qui intercalo un'ennesima (è proprio il caso di dire) osservazione marginale: seguire la biografia di Ennio è divertente anche perché ad ogni passo, fra le *dramatis personae* e fra i vari comprimari, ci si imbatte in una quantità di personaggi che sono a vario titolo noti e magari famosi e che sono in qualche modo coinvolti nella vicenda esistenziale del nostro (tanto sommariamente) biografato: cito un po' a caso Giovanni Gherardo de' Rossi, Vincenzo Monti, Dionigi Strocchi, Antonio Nibby, Carlo Fea, Giuseppe Antonio Guattani, Gaetano Marini, Stefano Borgia, Angelo Mai (questi ultimi due cardinali), lo svedese Giorgio Zoega, Francesco Milizia, Alessandro Humboldt, Antonio Canova, (ma, salvo errore, non mi pare d'aver visto il nome di Bertel Thorvaldsen), il domenicano Tommaso Maria Mamachio da Scio, nemmeno a dirlo il nipote del papa, Luigi Braschi, con la moglie Costanza Falconieri, Giovanni Battista Bodoni, e poi tanti altri come l'Alfieri, Angelica Kauffmann, lo stesso Goethe, il diarista Giuseppe Antonio Sala, in seguito pure lui cardinale, e così ancora e ancora a perdita di fiato. Leggere queste cronache è come una grande rimpatriata: non si fa altro che salutare a destra e a manca.

E qui cade forse acconcio anche un apprezzamento — abbastanza aderente al tema trattato — di Antonio Muñoz (p. 173). «Ma Leopardi e Stendhal avevano torto nel deridere e prendere alla leggera i poveri studiosi romani di archeologia; precorrendo di quasi mezzo secolo i più grandi dotti stranieri, uomini come Ennio Quirino Vi-

sconti con la dinastia dei suoi discendenti, Giuseppe Guattani» (che, tra parentesi, ebbe «in casa mattina e sera il raro ingegno di Ennio Quirino Visconti, giovane delle più grandi speranze, poi principe degli antiquari»: cfr. Sforza, p. 83), «Antonio Nibby, Carlo Fea, Luigi Canina, seppero in quegli anni dare rigore di scienza alla così detta antiquaria».

Un'acuta notazione, aggiungo brevemente e incidentalmente, in merito alla qui sopra menzionata grave tensione creatasi fra i Visconti padre e figlio, è quella di Cecilia Pericoli Ridolfini, la quale, a pagina 18 di un suo commento sul *Bollettino dei Musei Comunali di Roma* del 1970 intorno a un bassorilievo (allora qualificato di anonimo, ma poi, nel 1975 e nel 1984, attribuito a Giovanni Pierantoni da Carlo Pietrangeli, già nominato), bassorilievo raffigurante una visita di Pio VI al Museo Pio Clementino, anch'esso prelodato, osserva che nella scultura, ora conservata a Palazzo appunto Braschi ove ha sede il Museo di Roma, oltre a Giambattista Visconti appare, alle spalle del pontefice, anche il volto di Ennio Quirino, e ne arguisce «*che era ormai superato il dissidio*» di quest'ultimo col padre.

Riprendendo dunque il filo del discorso, vorrei, senza offesa, usare un procedimento alquanto eterodosso: invece di partire dal presupposto che tutti sappiano tutto e l'abbiano sempre ben presente, mi permetterei, con quattro parole, di richiamare alcuni dei sia pure notissimi avvenimenti fondamentali della Rivoluzione francese e di quelli immediatamente successivi con le relative date, in modo di mettere in rilievo la corrispondenza cronologica fra essi ed alcuni accadimenti qui in Roma e, in genere, in Italia.

In Francia: 5 maggio 1789, inaugurazione degli Stati generali; 17 giugno 1789, proclamazione dell'Assemblea nazionale; 9 luglio 1789, Assemblea costituente; 14 luglio 1789, presa della Bastiglia; 20 giugno 1790, fuga di Varennes; 1° ottobre 1791, Assemblea legislativa; 20 settembre 1792, inaugurazione della Convenzione nazionale, mentre l'esercito prussiano, a Valmy, è arrestato nella sua marcia verso Parigi da quello rivoluzionario francese; 21 settembre 1792, proclamazione della Repubblica francese; 21 gennaio 1793, decapitazione di Luigi XVI; 17 agosto 1795, Costituzione dell'anno III (o *Termidoriana*) col potere esecutivo affidato al Direttorio; 27 marzo 1796, Napoleone prende il comando dell'esercito d'Italia e, dopo le vittorie di Montenotte e di Millesimo, il 13 maggio entra in Milano; l'esercito francese il 19 giugno entra in Bologna e il 26 giugno in Ravenna, mentre in ottobre Modena, Reggio, Ferrara e Bologna si costituiscono in una Confederazione Cisalpina; e il condottiero, continuando ad avanzare nello Stato Pontificio, il 19 febbraio 1797 addiviene con

esso all'accordo di Tolentino e, dopo i preliminari del 18 aprile 1797, concorda con l'Austria, a spese di Venezia, la pace di Campoformio il 17 ottobre 1797; dopo di che il 19 maggio 1798 il Bonaparte s'imbarca per l'Egitto.

In Roma, dove il 20 marzo 1790 il papa aveva condannato i princìpi della Rivoluzione francese; dove il 13 (o il 14) gennaio del 1793 era stato ucciso Bassville; dove Pio VI aveva condannato, nel concistoro segreto del 17 giugno dello stesso anno, l'uccisione di Luigi XVI; e dove tre anni dopo, il 21 luglio 1796, giunge il commissario francese Miot, sostituito sette giorni più tardi dal Cacaut, per controllare l'esecuzione dell'armistizio stipulato in Bologna nel giugno precedente; nel luglio 1797 giunge anche l'ambasciatore francese Giuseppe Bonaparte; ma lascia la città il 29 dicembre 1797, essendovi stato ucciso il giorno prima il generale Duphot. L'Urbe era stata poi occupata militarmente l'11 febbraio 1798 dal generale Berthier, che sostituiva in Italia Napoleone. Il 20 febbraio dello stesso 1798 Pio VI, costretto ad abbandonare la capitale del suo Stato, era stato deportato in Francia; e ivi poi morì a Valenza il 29 agosto 1799.

Tuttavia — dopo questa sorta di promemoria cronologico e didascalico, per il quale chiedo scusa al gentile lettore, anche se, sotto sotto, gli sarà riuscito comodo (ma nessuno me ne ringrazierà) — sono bramoso di tornare, facendo un piccolo passo indietro nella mia disordinata esposizione, alla data fatidica del 15 febbraio 1798, quando venne proclamata in Campidoglio la Repubblica Romana, nell'àmbito della quale doveva affiorare col debito onore il nome del nostro Ennio Quirino. Il *Diario Vallicelliano*, pubblicato nel 1958 dal compianto padre Carlo Gasbarri, Ennio lo fa comparire, proprio in qualità di Console, troppo presto, cioè alla data predetta, causando così, a pagina 172, nota 3, la giusta rettifica dell'editore: «*Il Visconti, che è il celebre archeologo Ennio Quirino Visconti, fu nominato console nel successivo I Consolato, entrato in carica il 20 maggio 1798*» (ma sbaglia anche lui: voleva dire *marzo*), designato dal Massena, succeduto al Berthier nel comando delle truppe francesi.

Senonché qui cominciano a manifestarsi alcune incongruenze, sulle quali mi sarà forse lecito soffermarmi un poco. David Silvagni (I, 304-308) riporta il testo dell'*Atto del Popolo Sovrano*, di cui appresso; ma l'autore, alle pagine 306 e 307, fa seguire al medesimo atto e come parte del medesimo un lungo elenco di «*dipartimenti e loro membri*» (sic), «*i quali dovranno eseguire tutto ciò che, uniti in corpo, colla pluralità dei voti avranno deliberato in ogni materia politica, economica e civile*». E fra «*i membri*», numerosissimi, il nome del vostro, se *non* figura fra quelli dei Consoli, fa tuttavia bella mo-

stra di sé come *Ministro Interni* (sic); e, anzi, si distingue perché è, proprio insieme con le generalità dei sei Consoli, l'unico in cui il nome, diciamo la parolaccia, di battesimo preceda il cognome. (Ad eccezione dei Consoli, come ora detto, in tutto il resto della enumerazione, invece, i cognomi precedono sempre i nomi, forse per spirito sanamente laicista ed anticlericale, dato che, al contrario, ecclesiasticamente gli individui contando più delle famiglie, gli indici dei registri parrocchiali, dal Concilio di Trento — secolo XVI — fino, si può dire, a cento anni fa, sono stati sempre e tutti ordinati, appunto, secondo i nomi, *non* secondo i cognomi). Del resto anche Antonio Cretoni (p. 6) riporta alcune frasi dell'*Atto* e quindi aggiunge: «*Seguivano i nomi dei Consoli e delle altre cariche*; e in nota, dopo aver sottolineato che la carica più alta era il Consolato, fa osservare che i Consoli nominati il 15 febbraio lo furono *in via provvisoria*; che quelli definitivi vennero designati un mese dopo; e che fra questi ultimi è annoverato, appunto come Console, il Visconti.

Tuttavia la lunga elencazione, riportata dal Silvagni, di coloro che furono, in quel 15 febbraio, investiti di responsabilità di governo, non fa cattiva impressione, perché annovera una serie di soggetti, circa sessanta, fra i quali ne emergono molti ragguardevoli per censo, per illustri natali, per meriti culturali, per influenza. Ne menziono, un po' a caso e a naso, qualcuno, senza tuttavia poter soffermarmi a chiosarli: Riganti, Bonelli, Renazzi, Sforza Cesarini, Accoramboni, Vivaldi, Giorgi, Barberi, Andrea Vici, Camporesi, il nostro Visconti, Armellini, Rey, Aluffi, Spada, Piranesi Pietro, Borghese, Santacroce, Fonseca, Francesco Milizia. A parte qualche possibile omonimia, nell'insieme si tratta dunque di un'accolta, oso dire, di persone piuttosto qualificate, con esclusione, ovviamente, di qualsiasi ecclesiastico, a parte alcuni Scolopi, in prima fila fra gli innovatori e probabilmente, come si dice, spretati.

E qui m'azzardo a sollevare una questione delicata, la quale, del resto, riguarda direttamente anche e proprio il Visconti: come mai personaggi come quelli testé enumerati e come parecchi altri, più o meno della stessa levatura, che ho omesso, si lasciarono indurre a collaborare in sede politica col nuovo regime? Non mi sembra che gli storici, almeno quelli da me consultati, abbiano dato una risposta a tale quesito e anzi non ho avuto l'impressione che se lo siano nemmeno posto: nell'insieme prevale un giudizio nettamente negativo sui francesi occupanti, sulle loro ruberie (si ricordi la famosa, vecchia pasquinata: «È vero che i Francesi sono tutti ladri?» — «Tutti no, ma bona-parte»), sul movimento rivoluzionario di cui erano l'emanazione minacciosa e spesso sanguinosa, sul catastrofico andazzo eco-

nomico e finanziario, e di conseguenza su quelli degli Italiani, e in particolare degli antichi sudditi pontifici, che acconsentirono a rivestire cariche nelle parvenze di governi dai francesi stessi bene o male insediate.

Per quanto riguarda in particolare lo Stato della Chiesa un tentativo di risposta può essere costituito dalla riflessione che la preponderanza militare gallica era indubbia, che la situazione era quella che era, che l'occupazione bellica era un dato di fatto, e che, se qualcuno doveva prestarsi alla cooperazione, era desiderabile che questo qualcuno fosse persona affidabile, abbastanza onesta, di principi fondamentalmente sani (ancorché più o meno divergenti sul piano ideologico). Nonostante il carattere clamoroso degli avvenimenti, a dispetto degli spettacolari rivolgimenti, al di là dei giudizi drastici e delle intemperanze verbali (*Sala,* p. 127: «*un'invasione di Goti e di Unni*»; p. 15: «*un pugno di birbanti*»; p. 201: «*per soddisfare col sangue del Popolo all'ambizione e al capriccio de' Consoli*»; eccetera), si ha l'impressione che i ben pensanti cercassero di salvare il salvabile, di assicurare almeno un'amministrazione decente, di evitare i disordini e gli eccessi: in altri termini, l'eterna — e in sé valida — giustificazione di tutti i collaborazionismi. Si ha insomma l'impressione che parecchi dei nuovi, laici *gros bonnets* fossero visti di buon occhio dagli esponenti del vecchio regime, e magari, discretamente, fossero stati da questi ultimi incitati a non tirarsi indietro, ad accettare gli incarichi, per scongiurare il peggio. Difficile, naturalmente, trovare le prove di questa intuizione: la ricerca di esse comporterebbe una fatica enorme. Tuttavia qualche indizio affiora ad apertura di libro. Così nel testé citato diario del romano Giuseppe Antonio Sala, poi, nel 1831, creato cardinale (cfr. *Enc. Catt. sub voce*), si legge alla data 21 febbraio 1798 (pp. 49-50): «*Li due Consoli Stampa e Maggi, parte di loro elezione, parte per essere stati ringraziati, hanno cessato della loro incombenza. Il primo di essi disse franco al Console Bonelli*» (era il *ci-devant* duca Pio Bonelli, discendente da un congiunto di S. Pio V Ghislieri e del così detto *cardinale Alessandrino*, che aveva posseduto il palazzo oggi della Provincia e aveva dato i nomi alle vie Bonella e Alessandrina: il Silvagni — I, 304 — chiama il personaggio settecentesco qui in discorso Bonelli Crescenzi): «*Cittadino, il vostro fiato puzza, cioè li vostri discorsi. Io sono nato cattolico e tale voglio morire*». Il Sala continua: «*Purtroppo di mano in mano verranno escluse le persone probe ed oneste e subentreranno de' Birbanti. Mi è stato riferito che agli Avvocati Riganti e Costantini mostrarono li Francesi gli ordini precisi del Direttorio per fare la Rivoluzione con intelligenza, che comparisse opera de' Ro-*

mani e ch'essendo stato proposto ad entrambi di prendervi parte si risolvessero ad accudirvi, sul riflesso che, rinunziando essi, probabilmente sarebbero stati sorrogati de' Birbanti. Credo in realtà che detti Avvocati abbiano buone massime [...] *Dovendo rimpiazzarsi li due accennati soggetti* (sono quelli nominati al principio del presente brano, cioè Stampa e Maggi), «*aveva qualcuno de' Consoli proposto Mons. Arrigoni, uomo di mille carati, ma appunto come tale sarà difficile che venga accettato*».

E invece il Silvagni (I, 306) annovera Giovanni Francesco Arrigoni fra i sei Consoli designati il 15 febbraio; ma a pagina 309, dopo averlo qualificato «*uno di quegli abati con titolo e funzioni di prelato*», aggiunge che «*non accettò la carica di console*», mentre il dotto commentatore, Lucio Felici, della seconda edizione dell'opera del Silvagni (I, p. 349, nota 262) osserva che «*nell'elenco dei consoli riportato dal Cretoni (op. cit.,* p. 47) non figura l'Arrigoni». Che quest'ultimo fosse persona plausibile anche dal punto di vista ecclesiastico, è dimostrato dal fatto che il Giuntella (p. 315) lo include fra i membri della delegazione pontificia inviata il 6 febbraio 1798 per incontrare il generale Berthier; il che conferma il giudizio datone dal Sala.

D'altronde, mentre è stato più volte e da più parti rilevato (cfr. ad esempio il catalogo, a cura della Monti Tittoni e di Lucia Palladini Cavazzi, della mostra *Roma Giacobina*, p. 72, numero 11) che ormai, terminato il Terrore, la costituzione francese da imporre all'Italia occupata militarmente era quella, già dianzi ricordata e piuttosto moderata, dell'anno III o Termidoriano, cioè del 17 agosto 1795, non si è forse dato sufficiente risalto a una frase del predetto *Atto del Popolo Sovrano* del 15 febbraio 1798 (ne ho sott'occhio il testo — d'altronde riportato abbastanza fedelmente dal Silvagni, I, pp. 305-307 — in un eccellente fac-simile in folio pubblicato — insieme con quelli di altri 19 bandi fondamentali attinenti alla Prima Repubblica Romana — nel 1968 dalla *Nuova Italia* a cura di Alessandro Piccioni), e precisamente la proposizione: «[...] *temendo perciò questo Popolo* (Romano) *di cadere in una orribile Anarchia o in una Tirannia peggiore che lo faccia soccombere alla estrema desolazione* [...]». Sono parole ovviamente strumentalizzate, che tuttavia, con il nemmeno troppo larvato richiamo ai recenti orrori d'oltre Alpe, potevano servire a dare una parvenza di giustificazione al tentativo intrapreso di creare qualcosa che somigliasse a un ordinamento giuridico, a una compagine statale, a una forma di reggimento governativo; e potevano favorire, almeno negli spiriti già ideologicamente predisposti

e nelle classi colte, una qualche spinta alla collaborazione con l'invasore «amico».

Di fatto, Giovanni Sforza, che del Visconti, come s'è detto, ci ha dato di gran lunga la più esauriente, anzi (come dicono adesso le mezze culture che, per darsi delle arie, ci rifriggono vocaboli nostri, cioé latini, di ritorno dai paesi anglofoni) *esaustiva* biografia e che nella sua opera alla Repubblica Romana consacra più di dieci pagine ampie, l'unica cosa di un certo interesse che di lui riesca a raccontarci — per quanto riguarda la sua azione come Console — è che (pp. 124,125) egli venne giudicato *moderato* dall'Ugoni e dall'Emèric-David, due autori che gli hanno dedicato qualche attenzione. Lo Sforza aggiunge tuttavia (p. 126) che «*in forza dell'articolo 291 della Costituzione, ebbe vita a Roma l'Istituto nazionale. Era diviso in due classi: Scienze matematiche e fisiche; Letteratura, filosofia e belle arti, ciascuna delle quali composta di sei sezioni*». (Come si vede, l'Accademia d'Italia qui in Roma un precedente l'aveva avuto). Il detto autore specifica a quali branche del sapere fossero dedicate tali sezioni e chi ne facesse parte e fra i vari membri nomina, per esempio, Gaetano Marini, poi fatto da Pio VII primo custode della Biblioteca Vaticana, Agostino Chigi, Luigi Lamberti, Ceracchi, Canova, Camuccini, Volpato. Ma circa l'attività svolta da tale Istituto Giovanni Sforza non dice niente, né indica se gli incarichi siano stati accettati, se le classi e le sezioni si siano mai riunite. Egli tuttavia precisa che Ennio «*fece parte della sezione di storia e antichità; e fu anche presidente della propria classe*».

Stranamente, quegli che avrebbe dovuto essere l'apologeta di Ennio Quirino e che in larga misura lo è stato, per ciò che concerne la carica dallo stesso rivestita durante la prima dominazione gallica sulla nostra città sembra indulgere solo in pettegolezzi *ou peut s'en faut*. Riporta (p. 119) che «*i Consoli, oltre l'alloggio, avevano di paga 6450 scudi romani l'anno*» (una cifra, mi sembra, cospicua), né dimentica di descrivere la loro divisa, ivi compresi i bottoni d'oro; riporta dal Sala che i detti Consoli «*si sono ripartiti infra di loro le biancherie ed altre suppellettili esistenti nella Floreria del palazzo Quirinale*», nel quale si erano sistemati (anzi il Sala a p. 117 del I volume — ma questo lo Sforza non lo riporta — narra che «*il Console Visconti dormirà nella stanza medesima dove dormiva il Papa*»); al 25 aprile, con obiettività, registra (dal Sala, I, 169): «*Le Mogli de' Consoli Angelucci e Visconti, che fin dal primo punto dell'esaltazione de' loro Mariti avevano cominciato a prendersi in picca per la scelta degli appartamenti, si sono azzuffate in giardino e sono venute alle mani*». A proposito, mi sono dimenticato di specificare che, secondo Luigi Mazio

— p. 377 —, «*la casa abitata* [...] *dal celebre archeologo Ennio Quirino Visconti è quella in Via Giulia dirimpetto alle Carceri Nuove, che ha l'ingresso sulla via delle Carceri al N° 9*»: evidentemente si tratta della sua residenza privata, antecedente al suo — asserito? — insediamento nel palazzo del Quirinale). Il busto della moglie dell'Angelucci, Caterina Nazzarri, esposto nella recentissima, già nominata mostra capitolina delle opere di Giuseppe Ceracchi e raffigurante una giovane e piuttosto formosa donna dai tratti d'una rara grossolanità (cfr. ivi la riproduzione a p. 82) depone a favore della estrema verisimiglianza — almeno per quanto riguarda questa delle due protagoniste — dell'episodio narrato dal Sala. Un'altra notiziola, chiaramente d'intonazione ironica sul Nostro ch'è possibile individuare nel diario del Sala è, al 19 marzo 1798 (I, p. 115), la seguente: «*Il Cittadino Ennio Quirino Visconti ha fatto spiccare la sua perizia nell'Antiquaria, adattando a tutti li Uffici li nomi ch'erano in uso nell'antica Repubblica Romana*».

Interrompo questa elencazione delle prove dell'obiettività sforzesca per introdurre una piccola divagazione. Dato che il presente scrittarello ha preso lo spunto proprio dall'istituto d'istruzione moderno che si fregia del nome del Console ora detto, non posso fare a meno di riportare a questo punto alcune minuzie, che pure possono servire a dare una pennellata di colore al quadro estremamente complesso (13 febbraio, p. 22): «*Il General Cervoni, Comandante della Piazza, ha qui molti Amici, per esser stato agli studi pochi anni addietro in questo Collegio Romano, dov'ebbe il premio della Medaglia d'Oro dalle mani del Card. Zelada* (che fino al 1796 era stato Segretario di Stato). *Portatisi a fargli visita due Professori di detto Collegio, li ricevé con somma gioia e disse loro che portassero li saluti al mentovato Cardinale, a cui non gli era stato ancora permesso di portarsi per mancanza di tempo e che baciassero ad esso la mano in di lui nome*». Stranamente tre giorni dopo, cioè il 16 febbraio, il detto generale (Sala, I, 33) «*entrato nel Palazzo di Montecitorio e affacciatosi alla gran Loggia della Curia Innocenziana, ha recitato un discorso, annunziando al Popolo che la Francia aveva dato il suo aiuto perché i Romani divenissero liberi; che la Repubblica Romana veniva dichiarata libera e indipendente; che la Repubblica Francese sarebbe stata in ogni tempo la di lei più grande amica*; e comunicando i nomi dei nuovi governanti. A pagina 65 il Sala, in data 26 febbraio, dà notizia che «*alla Carica di Presidente del Gesù* (sic), *dicesi verrà destinato il Sagrestano di S. Giovanni Decollato, Zio del General Cervoni*»; mentre a pagina 88 (7 marzo) aggiunge: «*Senza dir nulla agli Uffiziali di sua comitiva, la scorsa notte è di qua partito*

il General Cervoni. Egli uscì dal Palazzo Doria per una scaletta segreta e al Cameriere da cui gli furono aperte le porte regalò 100 pezzi duri. La sera era stato a far visita ad una sua Zia, Moglie dello Speziale, a Piazza Madama presso la porta posteriore di S. Luigi de' Francesi».

Riprendendo dunque il discorso delle pretese malefatte viscontee, lo Sforza continua riproducendo «*nella sua integrità*» per quasi tre pagine, un supplemento al n. LX del «battagliero giornale dei più autentici giacobini romani», come è stato definito, cioè del *Monitore di Roma*, supplemento che consiste in un dialogo fra Pasquino e Marforio e che è un campionario dei più velenosi *commérages* immaginabili. Ecco quanto vi si dice di Ennio: «[...] *vi è un certo cittadino Visconti che fino al passato marzo ha ristrettamente vissuto colle sue letterarie fatiche, anzi credo che avesse appunto qualche debito. Era poi antiquario sì esperto che le medaglie di casa Bracciano per irresistibile simpatia si attaccarono tenacemente all'erudita sua mano, né si sono mai più distaccate. Ora, da marzo in qua, è in possesso di una bella vigna con molti uliveti sulle porte di Frascati, comprata poco prima della demonetazione delle cedole; degli orti estesi di S. Sabina, di una casa in Frascati* [...]». Invidia, si dirà, maldicenza; tuttavia anche il citato catalogo di *Roma Giacobina* (p. 72, n. 10), tanto per addurre una testimonianza, scrive del Visconti: «*La sua destituzione dalla carica di Console, decretata il 17 settembre dal Macdonald, è dovuta alle speculazioni nella vendita dei Beni Nazionali e al traffico delle cedole, denunciati dal Monitore di Roma*». Il bello si è che il pur serio e attendibilissimo Carlo Cecchelli, nella ricordata voce sull'*Enciclopedia italiana*, afferma diametralmente il contrario, essere cioè stato il nostro eroe «*destituito perché si era, nonostante le affermazioni contrarie dei suoi avversari, opposto agli abusi finanziari*». E qualche riga più sotto ribadisce che il Visconti era «*stato per la sua intransigenza e onestà messo fuori dalle cariche e quasi tenuto in stato d'arresto*».

Per mio conto, io sul fatto specifico non sono né acido né basico. Tuttavia sarei piuttosto tentato di dar ragione al Cecchelli, e non perché, come accennato, ho studiato al Visconti, bensì per motivi tecnici, inquantoché mi sembra inverosimile che un uomo, per quanto d'intelligenza superiore, possa escogitare giochi di prestigio finanziari in soli sei mesi, dopo essersi dedicato anima e corpo per i precedenti circa, diciamo, quattro decenni della sua vita alle composizioni letterarie (già, ho dimenticato di specificare che il genio in discorso era anche poeta tutt'altro che mediocre), allo studio dell'antichità classica, dell'estetica, della mitologia, della storia, insomma di tutta la

cultura prettamente umanistica. Mi sembra che questa riflessione relativa alla stessa struttura psicologica e intellettuale del soggetto in esame abbia una sua validità, anche se nel carattere dello stesso affiori alcunché di poco simpatico e di discordante. Mi riferisco al fatto che, come si sa o si sarà intuito (adopero le parole del testé citato Cecchelli), il Visconti «*fino dal 1793, al tempo dell'eccidio di Bassville, cominciava a partecipare all'azione favorevole alla Francia. Quando poi alla fine del 1797 avvenne l'eccidio del generale Duphot, che servì di pretesto al Direttorio di Francia per decidere l'occupazione di Roma [...], il V. prese un atteggiamento decisissimo. Fin dal 29 gennaio 1798 infatti inviò una memoria al Direttorio di Francia schierandosi dalla sua parte e dando preziose informazioni. La cosa è veramente dolorosa, perché mostra che il V. non solo mal ripagava la fiducia di Pio VI, ma faceva ciò dopo che quel museo stesso, fondato da suo padre e da lui con tanto amore e tanta dottrina illustrato, era stato privato dei più insigni capolavori*».

Dopo aver brevemente accennato che Ennio Quirino era stato costretto ad allontanarsi da Roma, temporaneamente durante la prima occupazione napoletana, iniziata il 28 novembre 1798, e definitivamente alla seconda, avvenuta quasi esattamente un anno più tardi, Carlo Cecchelli, sempre sulla scorta di Giovanni Sforza, osserva che il Visconti riparò in Francia, dove divenne membro dell'Istituto e ordinatore del Museo Napoleone e dove intraprese lo studio scientifico di tutto il materiale iconografico classico allora conosciuto. La sua stupefacente dottrina, che rifulse anche in Inghilterra a proposito dei famosi marmi del Partenone, gli permise di ottenere riconoscimenti pure dai restaurati Borboni, che lo protessero fino alla sua morte, avvenuta il 7 febbraio del 1818. Ma l'episodio più singolare rimane forse quello cui ho fuggevolmente accennato qui sopra con un avverbio; quello, cioè, costituito dal fatto che il settimo e ultimo volume dell'opera consacrata al Museo Pio Clementino, volume uscito nel 1807, fu, nonostante tutto, dedicato al papa, che era ormai Pio VII. Durante il soggiorno che questi, dal 28 novembre 1804 al 4 aprile 1805, fece a Parigi, dove si era recato per incoronare Napoleone, «*i cardinali Albani e Ruffo, Zondadari, Dugnani e Vincenti* — osserva lo Sforza a pagina 138 — *spesso andavano a passare la serata in casa del Visconti*». Tanto vale terminare il presente disordinato tentativo di sintesi biografica riportando il giudizio su costui formulato dall'Eméric-David e riportato dallo Sforza con un errore di francese che riproduco fedelmente (p. 200): «*Depuis l'infance jusqu'au tombeau il n'a pas cessé d'être célèbre*».

FABRIZIO M. APOLLONJ GHETTI

Dati bibliografici delle opere citate

TEODORO AMAYDEN, *La storia delle famiglie romane*, a cura di Carlo Augusto Bertini, Collegio Araldico, Roma, s.d. (ma circa 1910).

FABRIZIO M. APOLLONJ GHETTI, «Breve cenno sui Filonardi», in «Bollettino dei "Curatores" dell'alma città di Roma», anno XIV (1987), n. 71, notizia 412.

ANTONIO CRETONI, *Roma giacobina alla fine del 1798 da documenti e diari del tempo*, Edizioni Palatino, Roma, 1962.

DE CAMPOS, vedi *Redig de Campos*.

RENZO DE FELICE, ed altri, *Giuseppe Ceracchi, scultore giacobino 1751-1801*, catalogo della mostra, Artemide, Roma, 1989.

ENCICLOPEDIA CATTOLICA, Sansoni, Firenze, anni 1948 e sgg.

CARLO GASBARRI e VITTORIO E. GIUNTELLA (a cura di), *Due diari della Repubblica Romana del 1798-1799*, Istituto di Studi Romani, Roma, 1958.

GIULIO QUIRINO GIGLIOLI, «Visconti Ennio Quirino», *Enciclopedia Italiana Treccani*, vol. XXXV, pp. 444, 445.

VITTORIO E. GIUNTELLA, *Roma nel Settecento*, Cappelli, Bologna, 1971 (Istituto di Studi Romani, Storia di Roma, vol. XV).

LUIGI MAZIO, *Studi storici letterari e filosofici*, Tipografia Editrice Romana, Roma, 1872.

MARIA ELISA MONTI TITTONI e LUCIA PALLADINI CAVAZZI (a cura di), *Roma giacobina*, S.P.Q.R., Roma, 1973, 1974.

ANTONIO MUÑOZ, *Roma nel primo Ottocento*, Palombi, Roma, 1961.

GIUSEPPE PAGLIA, *Boville Ernica*, Casamari, 1976.

ONOFRIO PANVINIO, *Epitome Pontificum Romanorum*, Giacomo Strada, Venezia, 1557.

CECILIA PERICOLI RIDOLFINI, *Una visita di Pio VI alla Sala delle Muse nel Museo Pio Clementino*, in «Bollettino dei Musei Comunali di Roma», 1970, n. 1-4, pp. 17-23.

ALESSANDRO PICCIONI, *La Repubblica Romana del 1798-99*, La Nuova Italia, Firenze, 1968 (Collana: «Le fonti della storia»).

CARLO PIETRANGELI, *Lo scultore Giovanni Pierantoni e un rilievo nel Museo di Roma*, in «Bollettino dei Musei Comunali di Roma», 1975, n.1-4, pp. 33-39.

CARLO PIETRANGELI, *Una nuova opera dello scultore Giovanni Pierantoni*, in «Bollettino dei Musei Comunali di Roma», 1984, pp. 76-79.

ERMANNO PONTI, *Nel primo centenario di Ennio Quirino Visconti. Commemorazione tenuta il 22 giugno 1919 nell'Aula Magna del Collegio Romano*, Tip. Ed. Laziale A. Marchesi, Roma 1919.

FERDINANDO RANALLI, *Vita di Ennio Quirino Visconti*, in *Vite di uomini illustri romani dal risorgimento della letteratura italiana*, Pasquale Pagni, Firenze, 1840, vol. II.

DEOCLECIO REDIG DE CAMPOS, *I Palazzi Vaticani*, Cappelli, Bologna, 1967 (Collana: «Roma cristiana»).

GIUSEPPE ANTONIO SALA, *Diario romano degli anni 1798-99*, a cura di Giuseppe Cugnoni, Società Romana di Storia Patria, Roma, 1882.

GIOVANNI SFORZA, *Ennio Quirino Visconti e la sua famiglia*, in *Atti della Società Ligure di Storia Patria*, vol. LI, Genova, 1923.

DAVID SILVAGNI, *La Corte Pontificia e la società romana nei secoli XVIII e XIX*, a cura di Lucio Felici, Biblioteca di Storia Patria, Roma 1971.

Stati d'animo e ceti popolari nell'immaginario collettivo della Roma repubblicana

Stanno spegnendosi poco a poco i clamori del bicentenario della Rivoluzione francese, celebrato con sfarzo e non senza una certa megalomania, specie a Parigi. Restano, al di là delle immagini, dei fuochi d'artificio, dei carri allegorici, delle rievocazioni più o meno strumentali e delle polemiche (ad esempio, intorno al «supercongresso» tenutosi alla Sorbona, organizzato dal CNRS, da Paris I e dalla Commissione internazionale di storia della Rivoluzione, ma snobbato, fra gli altri, da Furet e da Chaunu[1]) alcuni studi e rivisitazioni, il tentativo di meglio comprendere significati e linee di tendenza, a partire da quegli avvenimenti. Cosa si è, in realtà, celebrato? L'idea di Repubblica? Parigi patria dei diritti dell'uomo? Ma Parigi, hanno fatto notare in molti, è anche la capitale da cui sono partite le conquiste napoleoniche e le guerre europee, quelle guerre che hanno visto, prima o poi, il resto dell'Europa all'opposizione, contro lo strapotere del giovane e discusso Impero. Asse portante delle alleanze antinapoleoniche, l'Inghilterra: e non è stata forse l'Inghilterra che per prima, in ordine di tempo, nel '600, ha scoperto poi la democrazia, seguita, un secolo dopo, dagli americani?

Si è celebrata la Francia, con Parigi capitale del nazionalismo, in un'epoca in cui si dovrebbe andare verso equilibri sovranazionali? Si è celebrata la vittoria della borghesia contro la nobiltà in crisi? Ma Bordeaux, Marsiglia, Lione sono testimoni dell'insufficienza di questa dicotomia. Città tutte dalle industrie fiorenti, dalle imprese avviate, hanno pagato duramente all'epoca, con la vita dei cittadini e, in certi casi, con la rovina e la cancellazione dalla carta geografica la loro refrattarietà ai valori giacobini, il loro sviluppo economico, la conduzione borghese che le metteva vicino, semmai, alla Gironda.

Fra gli italiani, Pasquale Villani ha sottolineato come la borghesia non sia un unico, omogeneo soggetto, caratterizzato da chiari intenti, come lo schema bipolare che vede da un lato la borghesia, contrapposta alla nobiltà feudale dall'altro, non regga: impossibile, ad

esempio, il ricorso a questo schema interpretativo per quanto attiene ai riflessi della Rivoluzione francese a Roma e nel Lazio.

Ci possono essere d'aiuto le riflessioni di François Furet[2] che sottolinea l'importanza della storia delle idee, della cultura, che, sulla scorta delle teorizzazioni di Alexis de Tocqueville, esalta la continuità, le permanenze, al fine di una migliore comprensione dell'ideologia rivoluzionaria e della cultura democratica.

Altri storici si sono soffermati sui costi della Rivoluzione. Vovelle ricorda la produzione di elementi di novità che si sono integrati definitivamente nei comportamenti collettivi; ricorda come l'invenzione dell'ideologia (da «scienza delle idee» con Destut de Tracy all'accezione dispregiativa e denigratoria che assume con Napoleone, il concetto vive un'intensa parabola), la politicizzazione della vita quotidiana, la ripetizione di certi slogan, l'uso comune e costante nel tempo di alcuni simboli porteranno poi, col tempo, alla creazione di una cultura e di una pratica politica nuova.

Inizialmente, in Italia, le reazioni furono di blando, moderato interesse. Le notizie passano attraverso i canali diplomatici o attraverso i giornali, che all'epoca sono essenzialmente portatori di novità, più che di interpretazioni politiche. Non viene percepito subito, non si avverte il rischio del contagio. L'idea che si andasse verso una monarchia costituzionale non suscitava, inizialmente, particolari timori. Le preoccupazioni cominciano a farsi strada quando dalla proclamazione di ideali più propriamente politici si passa ad una fase in cui sembrano prevalere piuttosto idealità sociali (1793).

È a partire dal 1790 che si avranno, in Italia, proteste e circoscritti moti contro i signori, sulla base di un terreno preparato in buona parte dall'azione delle logge massoniche e dell'illuminismo. Gli storici sono comunque concordi nel rilevare che sono i borghesi a dare sostanza ai clubs giacobini. Intanto, si diffondono opuscoli e libelli contrari alla Rivoluzione francese. Nell'agosto Pio VI Braschi decreterà speciali preghiere, e ovunque nei suoi domini si avranno processioni, rosari, novene contro il pericolo rivoluzionario. La Rivoluzione, che man mano attraverserà fasi di profonda radicalizzazione, viene a scontrarsi con stati d'animo, con mentalità profondamente radicate: specie poi nei domini pontifici. Nel 1794 si avranno arresti e uccisioni di giacobini. Molti emigreranno in Francia, senza essere riusciti ad ottenere appoggio dai ceti artigiani e contadini, avendo anzi destato preoccupazioni nell'ambito sia della borghesia che degli aristocratici. Certo, il clero, nello Stato Pontificio, era fortemente malvisto, né sfuggiva alle critiche dure e mordaci il pontefice: ma come non temere, di fronte alle notizie sempre più paurose che arrivano dalla

Francia, cambiamenti che rischiano di precipitare la gente in una situazione, se possibile, peggiore? Per chi ha poco o nulla, per chi vive ai margini della società, ogni innovazione può comportare guai, viene attesa con profondi timori: un padrone di antica data, se non altro, lo si conosce, si sa cosa ci si può aspettare. Inoltre, nell'universo simbolico della plebe così come in quello dei nobili e dei borghesi, i valori religiosi appaiono comunque ben saldi; magari, anche in opposizione al clero. Le credenze religiose erano una cosa, il comportamento di pontefici e cardinali, criticabile e criticato, un'altra: e la Rivoluzione francese si presenta come fortemente irreligiosa.

Vittorio E. Giuntella nelle sue ricostruzioni circa la fine dello Stato Pontificio la associa ad una certa disgregazione di tipo religioso e morale, ad una «crisi spirituale»: interpretazione che per altro, mi sembra piuttosto unilaterale, privilegiando un'unica direttrice, per quanto rilevante[3]. Mario Caravale e Alberto Caracciolo invece, nelle loro ricostruzioni riguardo a *Lo Stato Pontificio da Martino V a Pio IX* parlano di «inquietudini politiche e religiose in un'età di incerte aspettative»[4]. Nella loro interpretazione, che mi sembra decisamente convincente, è l'edificio politico e statale che è fragile, soggetto com'è alle decisioni delle grandi potenze.

E si arriva all'uccisione di Ugo Bassville. Segretario di ambasciata, questi era stato inviato a Roma, con Laflotte, forse per procurare amici alla Rivoluzione; avevano distribuito, senza troppa discrezione, coccarde francesi, meritandosi un «sonettaccio» da parte dell'abate Berardi e altre satire. Intanto, si diffonde la notizia della morte del re di Francia; l'agitazione popolare, il sommovimento degli animi, i tumulti crescono. Di qui l'inseguimento della carrozza di Bassville, con slogan e urla contro la Francia e i giacobini; i francesi, forse irritati, sparano in aria, a scopo, probabilmente, di avvertimento. Il risultato è opposto, poiché la gente si irrita per l'intimidazione, raggiunge il segretario di ambasciata mentre sta rifugiandosi nel palazzo che lo ospita; nella calca, Bassville viene accoltellato. Accorre a visitarlo il chirurgo del papa, accorre il vicegerente, insieme a Mons. della Genga, il futuro Leone XII. Ma intanto l'Accademia di Francia è invasa, la folla sfonda le porte; le sale sono saccheggiate. La stessa autorità pontificia appare impotente di fronte alla fortissima tensione popolare: interverrà, sembra, nell'aiutare la fuga della moglie e del figlio di Bassville, oltre che di Laflotte. Secondo altri, Torlonia darà loro del denaro[5]. Giuntella ricorda come con la morte di Bassville il 13 gennaio 1793 la profonda diffidenza verso i francesi si acutizzi. Ne sono coinvolti i preti esuli (3.600 nel 1793, più altri 4.600 nel 1794, a Roma e nello Stato), gli

artisti, i profughi politici. Abitazioni e botteghe francesi vengono date alle fiamme, e per la prima volta la plebe includerà decisamente, nella propria riprovazione, gli ebrei del ghetto. «Il panico della colonia francese — spiega Giuntella — giunge al punto che alcuni si consegnano spontaneamente alla polizia per essere rinchiusi a Castel S.Angelo»[6]. Satire e sonetti, ricorda Silvagni, fanno «l'apoteosi dell'omicida»[7].

Sono anni di tumulti, problemi, incertezze. A nulla valgono i tentativi di Pio VI per trovare accordi, Ancona è perduta. Le conseguenze della pluriennale cattiva gestione si fanno sentire nelle province, dove del resto la penuria si avvertiva già dai tempi di Benedetto XIV («la partita delle bocche è sempre superiore a quella delle pagnotte»), anche perché i territori erano esausti dopo il passaggio degli eserciti imperiali, spagnoli, napoletani; avevano visto ridotte le entrate, subito danni ingenti, sopportato carestie[8]. Con l'ingresso delle truppe francesi nei territori pontifici, la situazione peggiora drasticamente; «rivolte della fame» scoppiano in varie località per la penuria di grano: con forte risonanza, quella di Fano, nel 1791.

Per anni si era privilegiato l'approvvigionamento di Roma. Questa politica, aggravata da una serie di fattori, quali le tratte (permessi di esportazione, in deroga ai divieti annonari), il malcostume degli agenti di cambio che facevano incetta di licenze e procacciavano informazioni per orientare meglio gli speculatori (Giuntella fra questi ricorda il Monti), i permessi dati in deroga a ogni norma a certi appaltatori, l'interessamento al commercio del grano degli stessi funzionari che dovevano prendere provvedimenti in merito, il contrabbando, porta ad un notevole indebolimento della struttura economica dei domini pontifici. Inoltre, la bonifica dell'agro romano aveva prosciugato le risorse pontificie, con scarsi ritorni: il solo principe Braschi Onesti, nipote del pontefice, possedeva da solo più di 7.000 ettari, pari alla metà del territorio bonificato, compreso fra Cisterna e Terracina, con un canone che non copriva la manutenzione degli impianti di bonifica; la bonifica del resto era duramente osteggiata dai mercanti di campagna[9], che preferivano il sistema del pascolo in affitto o subaffitto alla introduzione di colture di riso, ai tentativi di acclimatazione del grano saraceno, alla piantagione di ulivi.

Comunque, nonostante i problemi, nonostante le resistenze ai tentativi di riforma (è dal 1789 l'abolizione della precettazione degli agnelli e dei suini, del 1790 l'abolizione dell'Annona) il sistema, fino all'arrivo dei francesi, regge. Roma, nella ricostruzione di Giuntella così come degli altri storici, agli sgoccioli della sua esistenza come capitale dello Stato Pontificio, alla vigilia della proclamazione della

Repubblica, conserva attrattiva e fascino; persino la provincia, che pure lotta con la capitale, sul terreno economico e amministrativo, ne vede con piacere l'espansione artistica: Roma è méta di artisti, mercanti d'arte, collezionisti, pellegrini e più in generale, viaggiatori.

La composizione della città

I rioni decisamente popolari sono quelli di Monti e di Trastevere, che a fine secolo rivaleggiano per irrequietezza; grandi caseggiati a carattere popolare sorgono a Campo Marzio e verso il porto di Ripetta. Per il resto della città, dice Giuntella, «frammischiamento delle grandi dimore principesche e di casupole del popolo, frammischiamento, che ha dei riflessi anche sul carattere, sulle abitudini e sul costume dei due ceti»[10].

David Silvagni, nel suo testo su *La corte pontificia* ricorda come «le botteghe, dove ce n'erano, tra piazza Colonna e S. Carlo, erano rivendite di commestibili e tutte basse, anguste, e difese da una specie di banco in muratura come se ne vedono a Pompei ed al palazzo Braschi»[11]. Così gli risultano ripartiti mestieri e botteghe: rigattieri, a Monte Giordano; battiloro, al vicolo del Fico; orologiai, a piazza Capranica; materassai, a S. Pantaleo; e ancora, «i mercanti di legna, botti, tavole, navicelli, vini a Ripetta, estendendosi fino a piazza Nicosia, tutta invasa da legna da ardere e legname da costruzione». E ancora, si sofferma su altri mestieri: coronari, tra Tor Sanguigna e Panico; calzolai (per donne) ai Pianellari; calderai, a piazza Navona; saponari, ai Pastini («I cartolari, notai, copisti, librai, da Pasquino alla Chiesa Nuova; tutti aggruppati intorno al Governo Vecchio»); orefici e gioiellieri, al Pellegrino, cappellari, in fondo al vicolo omonimo; pollaroli, dalla Cancelleria a piazza della Valle; conciapelle, in via dei Vaccinari, mercanti di panni e abiti, in via dei Giubbonari, mentre i chiodaroli stanno in via dei Chiavari.

> I chiodaroli, in via dei Chiavari.
> Poi v'erano i pettinari, i liutai, i funari, i cantinari, i vasellai, che stavano nelle vie che ne portavano il nome.
> I cantastorie, ciarlatani, venditori di libri vecchi, ferravecchi, stavano a piazza Navona, ove ogni mercoledì si faceva il mercato di erbe, frutta, cereali, ecc.
> In via della Dogana Vecchia erano mercanti di panni e staderai.
> Al Paradiso si vendevano legumi e v'erano alberghi pei mulattieri; come v'erano alberghi per forestieri in via dell'Orso, ove ancora se ne vede uno, che ospitò Dante e Machiavelli.
> A piazza di Spagna, in quel tempo non v'era altra locanda notevole che quella della Scalinata, all'angolo della Trinità dei Monti, condotta dai Ramelli;

ed un'altra all'angolo della salita di S. Bastianello tenuta da un francese.
A Campo di Fiori si vedevano gli armaioli sostituiti ai balestrieri che vi avevano stanza precedentemente, i rivenditori di vestiari vecchi, di cavalli ed asini, di biade, ecc. Su quella piazza si bruciavano gli eretici, e si affiggevano le Bolle pontificie come all'Albo pretorio.
A piazza Padella stanziavano gli sbirri.
A piazza Giudea si vendevano i pegni fatti agli ebrei.
A Pasquino era il seggio dei novellisti, e stava prima la posta di Milano, trasportata poi a via Frattina.
Alla Madonna dei Monti, ogni sabato v'era mercato di commestibili e fabbrica di aghi.
A Termini v'era nel maggio la fiera dei cavalli e puledri, trasportati nel Foro romano per ordine di Alessandro VII Chigi.
A Ripa grande erano magazzini di vini, salumi, frutta, piante ed altre merci che venivano dal mare, sopra navicelli rimorchiati dai bufali, che camminavano sulle ripe del Tevere.
A Banchi nuovi, già vecchi, erano mercanti, sarti, guantai, trinaroli, banderai (tappezzieri) e fondachi di drappi.
Alle Botteghe Oscure erano i fabbricanti di coperte di lana; in via Cesarini i calzettai[12].

Un assetto urbano che si è in buona parte conservato, almeno per quanto riguarda il centro storico, il cui normale andamento subirà però duri colpi con l'entrata nella capitale dei francesi. Economia, in qualche modo, ancora minuta, a livello artigianale, a gestione familiare. Le professioni più vicine all'industria, al capitale sono esercitate da immigrati, da «stranieri». Così gli osti, genovesi o abruzzesi (in particolare, venivano da Amatrice); i pizzicagnoli, da Norcia e Cascia; i fornai, dal Friuli; pasticceri e droghieri, dalla Svizzera, rivenditori di paste e «vario genere», dai Grigioni: molte vie romane ricordano ancora questa molteplice realtà. Romani sono invece i mestieri di legnaioli, tornitori, fabbroferrari, ebanisti: romani, si intende, di buona condizione, non certo da mettere in relazione con i ceti plebei.

Silvagni del resto, da buon liberale nemico del dominio temporale dei papi, dipinge i plebei con tinte fosche. Sono, a suo parere, «rozzi, ignoranti, e feroci, insofferenti di qualunque legge», dispregiatori delle classi alte (e su questo punto, in verità, molti storici non sarebbero d'accordo), divisi fra loro: a riprova viene ricordata la famosa «sassajolata» tra Trasteverini e Monticiani, complicata poi dall'inserimento di Borghigiani e Regolanti e di tutta la «canaglia» dei vari rioni, a Campo Vaccino[13].

Nella più pacata ricostruzione di Giuntella, si sottolineano invece i rapporti cordiali fra nobiltà e popolo minuto, la convinzione del popolano di «essere un buon cristiano [...] di avere la migliore indole possibile e di essere, anche sotto questo aspetto, il migliore del mon-

do»[14]. Lo storico individua come tratto caratteristico dei ceti popolari romani, l'*incoerenza*: si riterrebbero fortunati, buoni, felici, e nello stesso tempo religiosi; però dimostrerebbero tendenza alla malinconia e anche a farsi giustizia da sé. Comunque, lo storico ammette che gli sembrano infondate le accuse di pigrizia, mosse ai romani soprattutto da qualche straniero: un evidente fraintendimento, dovuto al fatto che spesso si potevano osservare i braccianti accovacciati in terra in attesa dei mercanti di campagna e delle loro scelte.

Silvagni si sofferma, descrivendo un mercato, su quello che potrebbe oggi chiamarsi il «prezzo politico» della merce: prezzi bassi, specie per la carne, il pane, le uova, oltre che per il vino (un bajocco alla foglietta, pari a mezzo litro); eppure, a suo dire, il popolaccio lamenta la carestia, magari maltratta qualche povero garzone di fornaio[15].

Religione e magia

Popolo quindi che si pretende religioso, ma in realtà, secondo le idee liberali di Silvagni e secondo l'impostazione religiosa di Giuntella, profondamente contraddittorio in questo suo atteggiamento, pronto a dar retta al primo ciarlatano, a credere a profezie escatologiche, a gridare al miracolo. L'argomento spicca vivacemente nella descrizione del mercato fatta da Silvagni:

> Oltre i banchi dei venditori, v'erano i palchi dei ciarlatani, cantastorie e cavadenti. La plebe si affollava intorno a ciascuno, ma quelli che richiamavano di più i curiosi, erano gli operatori di prodigi, che vendevano immagini ed amuleti di ogni specie. V'era chi celebrava la potenza di S. Domenico di Cuculla per guarire dai morsi velenosi di vipere o di cani arrabbiati; ed il ciarlatano teneva avvolti al collo due grandi serpi; v'era chi vendeva la manna miracolosa di S. Nicola da Bari, buona per ogni specie di malattia; chi mostrava una immagine della Madonna di Loreto, e ne vendeva le corone; altri vendeva *agnus-dei* di S. Giacomo di Compostella, buoni a preservare dalla peste; e pellegrini vendevano l'acqua del Giordano, buonissima a far convertire gli ebrei; v'era chi, vestito da mago (e si diceva il *mago sabino*), dava numeri per il lotto di Roma e di Genova, e poi si vendevano le immagini delle Madonne di Monte Vergine (Avellino), Montenero (Livorno), di S. Michele del Gargano e di tutti i santi del paradiso. Allora non era venerata in Roma la Madonna di Sant'Agostino e quella del Pantheon (unica ancora in voga) aveva cessato di far miracoli[16].

Giuntella d'altro canto ricorda l'arrivo a Roma, nel 1792, di Suzanne Courcelle Labrousse. Arriva preceduta dalla fama delle sue profezie. Finirà a Castel S. Angelo.

Ancora, si parla di «balli angelici», manifestazioni a cavallo fra la sensualità e la magia, promosse da Ottavio Cappelli: avranno vita al di là dell'arresto e della condanna di chi le aveva promosse. Le istanze millenaristiche fioriscono, traendo forza dalla ondata di speculazioni escatologiche provocate dalla Rivoluzione. Giuntella ricorda al riguardo la diffusione enorme, nel 1790, di uno scritto anonimo sulla fine del mondo: tutte le calamità e sventure che si accumulano in quel periodo vengono interpretati come «segni» del sempre più prossimo giudizio universale. A partire dal 1796, i miracoli pullulano, specie nel sud: si tratta, secondo un'interpretazione largamente accettata, di «desiderio ossessivo del prodigio, come asilo nell'angoscia».

I nobili

Silvagni si sofferma sullo splendore e la ricchezza di alcune famiglie nobili; fra queste «[...] niuna [...] si imponeva tanto al popolo ed era tanto rispettata quanto i Colonna»[17]. Grande nobiltà, quella dei Colonna, così come quella di altre famiglie romane come gli Orsini, gli Albani e tante altre; e ce ne sono di più recenti, ma dalle grandi fortune, come i Torlonia. Molti popolani vivevano nelle loro case, magari, in casupole e nelle soffitte; nel caso degli Orsini, ricorda Giuntella, nei fornici su cui poggiava la residenza patrizia. Queste famiglie rappresentano posti di lavoro, possibilità di sopravvivenza per molti, bocche che vengono sfamate: esigono servitori, carrozze, manutenzione di ville e palazzi; sono famiglie che profondono ampiamente denaro per beneficienza, così come in liberalità di vario tipo; danno feste, balli, ricevono; curano l'arredamento, le collezioni di famiglia, proteggono le arti. Inevitabilmente, il loro tracollo si rifletterà sul popolo, trascinerà molti nell'indigenza e nella fame.

Di fronte all'avanzata francese, i nobili fanno uno sforzo per aiutare la formazione di un esercito: primo si muove il principe Colonna, che organizza a sue spese un reggimento di fanteria e uno di cavalleria; seguono il suo esempio e provvedono a uomini armati il principe Giustiniani e il marchese Camillo Massimo, il marchese Ercolani e il principe Chigi, a gara col banchiere Torlonia, il duca Sforza Cesarini e tanti altri: invano. Invano si fanno solenni processioni, esposizioni di reliquie. Invano apre gli occhi (primo di molti, analoghi fatti «miracolosi»), la Madonna dell'Archetto.

L'uccisione in Roma del generale Duphot (28 dicembre 1797), presente nella capitale Giuseppe Bonaparte fratello del generale e ambasciatore francese, fa precipitare la situazione. Il governo papale esita

circa le misure da prendere, l'ambasciatore lascia la città, invia rapporti in Francia, incalzanti e sdegnati: e l'esercito avanza.

L'occupazione della capitale

I romani, per la maggior parte, nobili o popolani che siano, non si aspettano niente di buono dall'arrivo dei francesi; i popolani anzi si armano, Pasquino si fa eco degli stati d'animo più generali

O Santo Padre, dateci licenza
d'ammazzar tutti quanti li Francesi.
E se poi ci mettete l'indulgenza,
andremo sino nelli lor paesi
per estirparne affatto la semenza:
così li troni resteranno illesi.
Li buoni andranno per la via dell'Etera.
Fatelo pur. Che della grazia, eccetera[18].

Camillo Fiorentini, riecheggiando sentimenti ampiamente condivisi fra i popolani, scrive una *Serenata tra Pepe Monticiano e Meo Trasteverino*:

...Mannaggia li francesi e chi je crede!
Vonno venì qui a Roma pe' le strade
a facce rinunzià la Santa Sede.
Io vojo stà a vedè chi sarà er primo;
de casa nun me parto e nun me movo;
una botta de fuso e la fenimo.
E doppo er primo ce vienghi er seconno
e durino a venì pe' tutto un anno
qua nun se trema si viè tutto er monno.
Me sò fatto un cortello genovese
che ce sbucio le porte pe' le case:
figurete la panza d'un francese!
Quanno viengheno a Roma 'sti bricconi
si nun se stanno fermi co' le mani
je famo un serra serra a li minchioni.
Fior de carote,
oh, state zitta mamma e nun piagnete
che Francia ce le vo' le cortellate.
Fiore de rapa,
Magna l'ajo, francese, schiatta e crepa,
ma qui se more pe' difenne er papa[19].

Morire in difesa del papa, non morirà nessuno, perché l'anziano pontefice preferirà la consegna della città, per evitare spargimen-

ti di sangue. Il 10 febbraio 1798 il generale Cervoni si installa, senza colpo ferire, in Castel S. Angelo.

Viene ricostituita la guardia civile, liberati i prigionieri politici, consegnati gli ostaggi. Viene formalmente eretta una nuova Congregazione di Stato, su indicazioni francesi. Pochi giorni dopo, il 15 febbraio, alcune centinaia di persone si riuniscono in Campidoglio. Sono «di vario ceto, non esclusi diversi religiosi e nobiluomini di parte rivoluzionaria»[20]. L'assemblea approva un *Atto del popolo romano*, in cui si dichiara decaduto il governo pontificio, costituito il regime repubblicano: durerà poco, ma saranno mesi di avvenimenti convulsi, avvicendamenti di potere, rovine, fame.

Il sistema politico e amministrativo riprende il modello francese, come del resto avviene con la costituzione, cui metterà mano anche Ennio Quirino Visconti[21]. Le istanze democratiche resteranno a livello di dichiarazioni di intenti, più che di reali trasformazioni, e questo a causa della incombente presenza francese, oltre che per le «cautele nelle forme di rappresentanza e di amministrazione»[22]. Furono vietati i circoli più estremi, sorvegliata la stampa. «Occupazione straniera, congiuntura di guerra, timore di eccessi o di reazioni, convergevano a restringere lo spazio dell'espressione politica, sebbene nello Stato ecclesiastico mai si fosse conosciuta neppure questa sorta di animazione e di libertà».

Ricoprono cariche pubbliche di rilievo alcuni professionisti (un chirurgo, un matematico, un medico...), pochi esponenti della nobiltà e del clero, e mercanti di campagna, oltre ad «affaristi ebrei e cristiani». Molti entrano nelle cariche periferiche e centrali, a livelli di minore importanza apparentemente, ma dando vita, in qualche modo, ad un «embrione di classe dirigente politica e di ceto sociale di tipo capitalistico»[23].

Non si tratta, stando alle fonti, dei ceti popolari: in seno ai quali, anzi, cresce il malcontento, fino a diventare fenomeno di massa.

Per le strade limitrofe, si ingrossano e imperversano sorta di bande «partigiane», agli ordini di Sciabolone, del La Horz, di Fra Diavolo, presto divenuto celebre, di don Andrea Tiburzi e di molti altri: si arrenderanno, davanti a loro, interi paesi e province. Per le strade di Roma intanto, una Roma depauperata fino alla fame (fenomeno reale e duro, al di là di quanto ne pensasse il Silvagni), piegata dalla mancanza di lavoro, dalle ruberie, dal sistema di tassazione ed anche, contemporaneamente, dalla cessazione dei precedenti sistemi assistenziali e dalle entrate derivate dall'afflusso degli stranieri[24], i bambini cantano:

Ladra-cci, ladra-cci-cci!
La ripubbrica piena de stra-cci-cci!;

è un detto corrente che

Libertè, Egalitè, Fraternitè
so' boiaccia tutt'e tre[25].

Si è accennato al fatto che con la caduta del governo pontificio, la rovina di tante famiglie nobili, cessano molte fonti di sussistenza: per molti, è la fame. Come ricordano Caravale e Caracciolo, pesano certamente, nel rifiuto della repubblica, «motivi di legittimismo, di religione, di attaccamento agli antichi valori»; le sciagure che si susseguono sono anzi interpretate come conferma dello sdegno celeste per l'oltraggio al vicario di Cristo, rapito dai suoi territori, sbattuto senza riguardi in carrozza e costretto all'esilio in tarda età. Ma ben più duramente pesano le distruzioni, le ruberie, l'abbandono delle colture, l'impossibilità di far arrivare e vendere i prodotti dalle campagne: motivi tutti che non concorrevano certo a disporre bene gli animi nei confronti del nuovo regime[26].

Le fonti

Dell'epoca, esistono rievocazioni, diari per lo più inediti, memorie. Esistono satire, epigrammi, canzoni. Silvagni ricorda che se la vista dei francesi faceva tremare la nobiltà, il clero, la plebe, restava però altra gente «avida di novità, e tutta piena delle nuove idee ed invasata dallo spirito del secolo»: sono, a suo dire, alcuni curiali, artisti, qualche poeta, filosofo, letterato e, fatto nuovo «specialmente delle donne»[27]. C'è, a suo parere, chi davvero crede nella fondazione della Repubblica, e non si rende conto, aggiunge lo storico con accenti di vera amarezza, «di avere accettato la servitù straniera».

Escono decreti, si innalzano alberi della libertà; e per primo il giovane barone Carlo Daste (d'Aste?) volle sposarsi con Clementina Truglia sotto l'albero, usanza poi seguita da altri[28]; statue vengono innalzate, a memoria di fatti di tale importanza; così due statue, una, più grande, simboleggiante la Repubblica francese, reca la scritta «Matri magna»; l'altra, di più modeste proporzioni, «Filia grata»: è la Repubblica Romana. Pasquino traduce, in assonanza ai sentimenti diffusi: «La madre magna, la fija se gratta».

Pochi, fra i romani, gli uomini preparati fra quelli preposti alle nuo-

ve cariche: fatto, comunque non importante, commenta Silvagni, perché in realtà governano i francesi. Allontanato il pontefice, vengono svaligiate case e chiese: «si continuò a svaligiare il Vaticano e, quando ogni arredo e mobile fu rubato, furono rubate le serrature e le ferramenta delle porte ovvero portate via le porte stesse». Ed era certo un sistema più rapido.

> Furono pure saccheggiati i palazzi pontifici del Quirinale e la villa di Castel Gandolfo; poi i palazzi dei cardinali Braschi, di York ed Albani e saccheggiata la villa di quest'ultimo. Da ultimo furono saccheggiate le chiese di ogni vaso sacro, spogliate le sagrestie e rubato ogni arredo di qualunque valore. Così i Francesi, da cui gli stupidi clericali aspettano ancora di essere soccorsi, trattavano la città santa, i cardinali di santa Chiesa, e lo stesso Padre Santo! Ed al saccheggio irregolare andava di pari passo il sacco che i generali davano con apparenze legali ai patrimoni privati[29].

Certo, le ricostruzioni di Silvagni risentono della sua appartenenza politica, certo i diari di Sala e quello dell'abate Benedetti, ospite dei Colonna, sono di persone contrarie alla parte francese[30]: però le fonti sono unanimi nel sottolineare la spoliazione della città, il prosciugarsi, per la popolazione, delle fonti di reddito. Non può stupire che, in queste circostanze, si diffondessero e consolidassero, negli strati più deboli della popolazione, sentimenti di ostilità profonda verso queste innovazioni, l'impressione di una catastrofe, una specie di cataclismo naturale che, dannosissimo, sarebbe comunque prima o poi passato senza lasciare traccia. Le descrizioni catastrofiche si appoggiano sugli aspetti economici, sulla difficoltà della sopravvivenza.

Artigianato e culto

La popolazione romana era passata da 132.000 nel 1710 a 166.948 nel 1794, nel 1812 gli abitanti saranno ridotti a 117.882. Giuntella ricorda due fattori che in quegli anni giocano in senso inverso e contrario fra loro: da un lato, la crescita numerica degli abitanti per ogni giubileo (il ritorno alla normalità si ha nel giro di uno, due anni); dall'altro, il peso del periodo rivoluzionario e napoleonico, con le guerre e la coscrizione[31]. Alla fine del '700, la città appare duramente provata nei suoi precari equilibri, il popolo minuto, particolarmente colpito. Cessano improvvisamente le tante, particolari ricorrenze che avevano mobilitato eserciti di falegnami, addobbatori, intagliatori, fabbricanti di ceri[32], di lampadari, sete, «macchine di legno». Entra in crisi, con la Repubblica Romana, quello che era stato un forte

legame fra culto e artigianato: il mercato dei cammei e delle pietre dure, degli arazzi, dei costumisti, delle lane. Il La Lande, che viene ampiamente ripreso da Giuntella, ricorda quella che era stata la «laboriosità» operaia; la conciatura delle pelli (onde i cappelli di castoro e seta), la fabbricazione di guanti, le mille decorazioni di perle artificiali, la fabbricazione di corde per strumenti musicali; ricorda le lavorazioni industriali a S. Michele a Ripa, e anche le filande private, le filiere di ferro, rame, ottone impiantate a S. Pietro in Montorio. Ricorda l'acqua Paola, che scendendo lungo le pendici del Gianicolo, dava forza motrice a opifici, gualchiere e molini: inizi tutti di un processo di industrializzazione che subisce una battuta d'arresto ed entra in crisi con la Repubblica, che avrà poi una ripresa e un rapido incremento agli inizi dell'800.

Il depauperamento del patrimonio

Già nel giugno 1796, con l'armistizio di Bologna, si erano pagati pesanti contributi, anche in opere d'arte; nel febbraio 1797, a Tolentino, si erano aperte trattative che avrebbero portato poi a un armistizio; da parte dello stato pontificio, si cura di tenere distinto il lato temporale, su cui Roma mostra ampia disponibilità, da quello spirituale. Il risultato sarà, oltre alla rinuncia ad Avignone e ai suoi territori, al contado venassino, la rinuncia alle legazioni di Bologna, Ferrara, Ravenna; e non basta. Roma pagherà un forte contributo finanziario, anche in diamanti. Come stupirsi dell'animosità antifrancese, della mancata sollevazione da parte del popolo? La penetrazione delle idee rivoluzionarie è modesta, ristretta inizialmente a pochi professionisti esclusi dagli affari pubblici, a qualche cadetto di famiglia nobile, privo di mezzi a causa del maggiorasco, a qualche ecclesiastico scontento.

È nata, comunque, bene o male (male, secondo l'opinione anche dell'equilibrato Cretoni[33]) la Repubblica. Repubblica «impossibile», estranea a «quella che era allora la realtà politica e sociale dello Stato romano»[34]; Repubblica nata, purtroppo, «per volontà e con l'aiuto degli stranieri, ingloriosamente e senza spontaneità»[35]. Teoricamente padroni di se stessi, sovrani nel nuovo assetto politico, i romani si trovano a subire «requisizioni e spoliazioni» compiute dai francesi (i quali, d'altronde, dovevano mantenere l'armata), ad affrontare «la miseria e la carestia, che in certi momenti crearono una situazione veramente disperata»[36].

Gli inizi sono caratterizzati da una certa fiducia, da un clima di

aspettative da parte di molti (specie da parte di una certa borghesia e soprattutto da parte degli ebrei, come è naturale[37] visto che godono finalmente dei pieni diritti di cittadinanza), ma anche da immediate avversità e prese di distanze, specie da parte della nobiltà e dei ceti impiegatizi, oltre che da coloro la cui sopravvivenza era legata al papato. Col trascorrere del tempo, le adesioni si restringono, i nemici della Repubblica si fanno più numerosi.

Su piano internazionale, avvenimenti di grande portata: Napoleone conquista Malta, il primo agosto Nelson vince la battaglia di Abukir. Carlo Mack, in cui i Borboni ripongono molte speranze, arriva nel Regno delle due Sicilie, per istruire e guidare gli eserciti. Napoli e Vienna cominciano a temere per il futuro.

A Roma ci si fanno molte illusioni, ci si apre alla speranza: arriverà l'esercito borbonico, spazzerà via Repubblica e francesi, ripristinerà l'antico ordine. L'attesa si fa febbrile dopo che viene domata l'insurrezione serpeggiante al Circeo. Il diario del Sala parla di «incertezza penosissima», di «continua agitazione» che caratterizzano i mesi di settembre, ottobre, novembre, fino alla «liberazione». Si diffondono voci, falsi allarmi, si intensificano provvedimenti severi contro il clero e la nobiltà: gli avversari, in genere, del regime repubblicano, con il popolo: ma questo non ha il loro rilievo. In questo clima, si moltiplicano i prodigi, le istanze millenaristiche; e il 12 novembre arriva l'ordine — terribilmente impopolare — di coprire e rimuovere le immagini della vergine dalle pubbliche vie; il primo ottobre i comuni della Repubblica si vedono notificare l'ordine di fornire 20.000 paia di scarpe (su modelli inviati dal consolato) entro 15 giorni. Conventi, vescovadi e capitoli sono gravati dall'ordine di dare forti retribuzioni. L'armata, viene notificato, ha bisogno di camicie (20.000) e cappotti (10.000). Serve il piombo: e verrà levato anche dalla cupola della Madonna del Rosario a Monte Mario, dalle casse nei cimiteri. Sala ricorda, non senza raccapriccio e orrore, come venissero in conseguenza buttati i resti di nobili e cardinali nella fossa comune.

Le più note famiglie sono obbligate a fornire cavalli, selle, sciabole, armi: servono alla Gendarmeria nazionale. Infatti imperversa la crisi finanziaria. Le finanze, già provate per le spese sostenute da Pio VI (la carta moneta era salita a più di 20 milioni) subiscono un deciso tracollo: le cedole aumentano di altri 10 milioni; i provvedimenti adottati risultano inutili, perché la nuova carta moneta (i famosi «assegnati») non riscuote alcun credito. Si diffonde l'aggiottaggio, i prezzi salgono alle stelle: la gente comune è ridotta, letteralmente, alla fame. Si arriva al 5 novembre, col «saccheggio di

Monte Citorio»; i negozianti sono sorpresi dai soldati e spogliati di tutto. Il pomeriggio, un decreto retrodatato proibisce il commercio della moneta. Imposte particolari gravano sulla nobiltà, cui viene minacciato il Castello in caso di ritardo nei pagamenti. La città si sommuove e commuove per il duca Caffarelli, che avendo chiesto invano una riduzione di imposta muore d'infarto all'uscita dal burò.

E l'odio cresce contro i francesi, ma anche contro la Repubblica; testimone, Pasquino:

> ... Tal di questa Repubblica Romana,
> di consoli balordi e gente sgherra,
> preti spretati e figli di puttana.
> Ben si vedrà, se il mio pensier non erra,
> quando che arriverà la tramontana,
> sbatter le frondi e andar la Zucca in terra[38].

I sacri arredi vengono messi all'asta, con raccapriccio non solo del clero; all'asta vanno quadri e biblioteche intere, insieme al legname della macchina per le Quarantore, celebrate un tempo ai SS. Lorenzo e Damaso. Prudentemente, qualche chiesa nasconde reliquie e arredi: così la Chiesa Nuova, che occulta i resti di S. Filippo, sepolti insieme alla cassa d'argento che li contiene. Primi acquirenti, nei casi delle aste, sempre, gli ebrei: l'odio della città, sempre più trattata come terra di conquista, si diffonde e rafforza[39].

E scarseggiano i viveri. Non c'è più pane; i prezzi degli altri generi alimentari salgono alle stelle; si moltiplicano le file, i disordini, i tumulti. Chi ha merci non accetta assegnati, i provvedimenti di calmiere hanno come risultato la nascita e lo sviluppo del mercato nero. Gli unici che stanno relativamente bene sembrano essere i francesi e chi riesce a trarre profitto dalla situazione: i «nuovi ricchi» che non mancano mai. Questo comunque non accresce le simpatie nei confronti dei giacobini.

Un violento disprezzo circonda i tentativi repubblicani di canti[40], cortei, balli, discorsi, proclami[41], alberi della libertà. Invano scrive l'improvvisatore Gianni, rifacendosi alla grandezza di Bruto: non trova udienza. Dopo poco tempo, gli alberi della libertà devono essere sorvegliati con le sentinelle (e Sala commenta: servono, soprattutto, a scacciare i cani che vanno a farci pipì contro). Cresce il numero degli sbirri, ma cresce anche il numero dei ladri: e questi prevalgono. Crescono anche, come sempre in queste circostanze, miracoli, usura, prostituzione.

Ed ecco, il 18 novembre arriva il nuovo generale in capo, Jean Antoine Etienne Championnet; il 24, tuona il cannone da Castel S.

Angelo: sono le truppe napoletane che hanno passato il confine. C'è lo stato d'assedio, si chiudono le porte della città. E piovono proclami[42]. Repubblicani, francesi, polacchi si aggirano fra il suono delle campane, i tridui, le funzioni straordinarie; vietato girare senza coccarda, pena l'arresto; obbligo, per i parroci, di fare rapporto sullo stato della situazione ogni sei ore: e il popolo chiude le orecchie ai proclami inneggianti a Bruto e a Sciopione, a firma Piranesi (Sala commenta: fuggirà fra i primi), assalta i forni, aspetta solo le truppe napoletane. Spariscono i viveri, nascosti o accaparrati da chi può permetterselo. Vengono sequestrate le carrozze che passano per il Corso, cavalli, carrette, vetture devono essere messe a disposizione. Chi è napoletano d'origine, deve presentarsi entro 24 ore al burò, dal Ministro di giustizia e polizia, per giustificarsi. Esponenti della nobiltà e del clero vengono presi in ostaggio: e si arriva al 25, con l'accordo per l'evacuazione della città da parte francese.

Arriva Ferdinando

E comincia la fuga dei giacobini: ma non prima di aver effettuato gli ultimi rastrellamenti di beni, gli ultimi saccheggi. Parte Championnet, mentre il popolaccio urla, fischia, lancia maledizioni; vengono abbattuti a furor di popolo gli alberi della libertà. Restano, soli, gli Edili, che cercano di mantenere l'ordine pubblico. E cala la notte: i napoletani ancora non si vedono e «con le ombre — dice Cretoni — calò su Roma la paura»[43]. Ci sono scontri intorno ai carri dei viveri pronti per il trasporto a piazza Venezia; la truppa francese disperde gli astanti. Duemila polacchi si accampano a piazza Navona, non senza recare gravi danni: «sfasciarono persino i casotti dei venditori e le porte delle botteghe per farne legna da ardere per i fuochi dell'accampamento»[44]: chi passava da lì, ne emergeva nudo. Ed ecco l'alba del 27, che porta con sé, ancora, la paura del saccheggio. Finché McDonald esce dalla città; gran momento, oscurato però da una promessa che è una minaccia: tornerà entro quindici giorni; nel frattempo, giura, non si farà la barba (si diceva che Isabella di Castiglia avesse giurato di non cambiarsi camicia finché un solo moro fosse rimasto nei confini del suo regno...).

Escono, i francesi, sotto cori di maledizioni e imprecazioni. E arrivano i napoletani. È, subito, una delusione. Il supposto esercito liberatore arriva scalzo, lacero, affamato. L'artiglieria è scarsa, le strade, cattive. La città è in tumulto, la caccia ai giacobini per le strade, feroce. I borbonici si inginocchiano in S. Pietro, Roma si illumina

a festa. Ma Castel S. Angelo ospita sempre i presidi francesi, la fucileria si fa sentire: e viene colpito Carlo, già barone d'Aste.

Il 28, c'è l'entrata di Mack, «glorioso e trionfante», in Roma. Il 29, ecco il re di Napoli: Roma sembra in delirio, si patteggia la consegna del forte entro 15 giorni. Si ripristina l'antico sistema; però le biffe (i sigilli) del re borbonico, in segno di presa di possesso, vengono messi ai vari uffici finanziari. E non solo lì. Ovunque, tridui, preghieri, luminarie. Ebrei, giacobini, francesi, simpatizzanti e supposti tali sono inseguiti di casa in casa, di vicolo in vicolo: «fu come se quei nove mesi di vita repubblicana non fossero mai esistiti»[45].

I viveri però sono sempre pochi, i prezzi continuano a levitare. Ed ecco che il 3 dicembre si diffonde la notizia di una avanzata francese. In realtà, sono i napoletani che sono in rotta. E allora i trasteverini, i monticiani, i borghigiani, i regolanti si radunano, in armi, ai piedi di Castel S. Angelo. I francesi rispondono a cannonate, ci sono feriti e morti. Di notte, ricorda Cretoni, vengono recuperati gli effetti abbandonati dalle «coraggiose» truppe di re Ferdinando in fuga lungo la via Flaminia.

E segue la disfatta borbonica. Nella confusione i napoletani, pur prevalenti numericamente, si sparano persino tra loro, lo Championnet ha buon gioco attirandoli lontano dai centri di rifornimento, presso Terni. Roma passa giornate amare, fino all'abbandono della città da parte di Ferdinando: una settimana di speranze, una settimana di passione[46]. Arrivano nella capitale feriti, persone in fuga. I francesi prendono Civita Castellana, Otricoli, Calvi. Regnano in Roma «sconforto e timore». L'amarezza è grande, il disinganno, cocente: tanto più che si rendono presto evidenti le ruberie perpretate, in quel breve lasso di tempo, dai borbonici: peggiori, secondo alcuni, di quelle francesi; lo ammette anche il Sala. Di nuovo, l'incubo del saccheggio, della carestia è dominante. I diari di cui si ha notizia parlano, tutti, di desolazione, di solitudine, di stati d'animo di angoscia, di voci di tradimento. I viveri sembrano, una volta in più, essersi volatilizzati. Broccoli e cicoria vanno alle stelle e la vendita deve essere presidiata dalla truppa. Pressoché impossibile reperire olio, ricotta, carbone; i forni sono chiusi. Ed il 14 dicembre ecco che rientrano i francesi, rientrano i consoli. Championnet, o per prudenza, o per buona politica, usa clemenza.

In confronto, anche l'abolizione del Te Deum — in data 31 dicembre — è poca cosa. La Repubblica viene ripristinata, sia pure «in un ambiente politico e sociale impreparato ad accoglierla ed anzi profondamente ostile ad essa; restò, pertanto, del tutto estranea alla co-

scienza della popolazione»[47]; e fu questo il motivo della sua debolezza e poi della sua caduta.

Passano gli anni, e Napoleone cresce in stato e in fortuna. A Pio VI succede Pio VII Chiaromonti, che si affianca come segretario di Stato Ercole Consalvi. Insieme, faranno un «tentativo estremo di ridare vitalità allo Stato, respiro al paese»[48]. Insieme, tenteranno una serie di riforme finanziarie e amministrative. Il 16 luglio 1801 dopo lunghe e difficili trattative, si arriva al concordato fra Pio VII e il primo console; e la situazione peggiora col passare del tempo e col rafforzarsi di Napoleone. Nell'aprile 1802 si hanno gli *Articoli organici*, umilianti per la Chiesa romana; nel 1804 Pio VII è costretto ad accorrere dall'Italia per incoronare l'Imperatore[49]. Gli eserciti che devono insediare Giuseppe Bonaparte a Napoli percorrono i territori pontifici. Ancona viene occupata manu militari. La situazione precipita. Viene occupata Civitavecchia, Benevento e Pontecorvo avocate alla Francia, vengono occupate le province di Urbino, Macerata, Fermo, Spoleto. Gli ultimi tentativi di intesa falliscono. Nel febbraio 1808 Roma viene di fatto annessa all'Impero, senza più neppure la parvenza della repubblica amica. E non basta: «la spina proveniente da Roma non era ancora tolta dal fianco di Napoleone, poiché Pio VII continuava a far circolare le sue proteste e a tenere in agitazione con ciò il mondo cattolico contro di lui»[50]. Si decide quindi di chiarire la questione definitivamente con un proclama del 17 maggio, letto in Campidoglio il 10 giugno. La solenne protesta e la bolla di scomunica lanciata dal pontefice portano al suo arresto, all'esilio a Valenza e poi a Savona. Roma e gli ex domini pontifici restano sotto il pieno dominio francese, fino alla caduta di Napoleone.

La stabilità della situazione permette tentativi di riordino amministrativo, una relativa moderazione porta all'immissione di esponenti della nobiltà locale nelle cariche pubbliche, in modo che si diffonde un certo ossequio alle forme religiose, il riconoscimento di valori aristocratici. Il peso più forte resta quello delle continue campagne napoleoniche, che impongono il servizio di leva: fatto questo vissuto con ostilità anche maggiore delle contribuzioni fiscali, specie quando si arriva alla leva della classe 1789 (nell'aprile del 1810); le resistenze sono tali da dare di nuovo forti incentivi al brigantaggio, che sembrava un fatto superato.

Gli stornelli più popolari sono quelli su Napoleone e la coscrizione:

> Napulione guarda quer che fai
> la mejo gioventù tutta la vòj
> de la vecchiaia poi, che ne farai?

La famosa canzone «Partire, partirò, partir bisogna...» ha in quest'epoca i suoi natali:

Quando starò lontano da sti paesi
la gente ce diranno: ecco i francesi
Ma noi semo romani de bon'azione
e ce tocca a morì pe' Napoleone.
Oh, che partenza amara
Nina mia cara
Nina mia bella
So' nato a Roma e vado a morì in guerra!

E ancora, si decreta la soppressione delle corporazioni religiose, che getta sul lastrico migliaia di persone; a questo, si aggiunge la carestia, derivata anche dall'abbandono delle colture (fuga dei contadini, coscrizione, allontanamento dei proprietari nobili o ecclesiastici sono motivi determinanti in questo senso). «La primavera e l'estate furono di vistosa miseria, di ostilità, di incertezza, cui non bastavano a far fronte le cerimonie [...] per il matrimonio con Maria Luisa»[51]. Ancora, mutamenti nell'assetto formale — ma resta sempre al potere il Miollis — e nasce il «re di Roma». Ma intanto il paese è spopolato, desolato, e questo, in epoca di prosperità napoleonica. A metà del 1813 il brigantaggio è diffuso, i Colli Albani presidiati da bande, i Cimini, presidiati da truppe inglesi. E ancora, arriva in Roma e vi si insedia Gioacchino Murat. E di fronte alla possibilità di una sua affermazione, Napoleone rilascia Pio VII: «nelle numerose narrazioni storiche, sebbene di varia intonazione, si insiste da tutti sul senso di sollievo e di attaccamento con cui venne accolto dopo tanti anni, in una Roma turbata da troppe vicende, il ritorno di papa Pio VII»[52]. La fine dell'avventura «nazionale» italiana di Murat, la definitiva caduta di Napoleone lasciano problemi irrisolti, alimentano cupidigie borboniche e austriache; la riorganizzazione dello Stato, tentata, di nuovo, dal cardinal Consalvi, si presenta lunga e difficile.

Cessati i primi entusiasmi per la caduta di Napoleone (i bambini cantano, per le strade: «Musiù, Musiù, l'acqua di Trevi nun la bevi più»), Pasquino, che già aveva ricamato sulla campagna di Russia[53], esprime la sua soddisfazione:

Fior di patate
circoli e barricate so' finite
cor méle cominciò, finì a sassate;
I galli senza cresta e pien di rabbia
so' ritornati nell'antica gabbia[54].

La situazione si presenta ormai profondamente modificata rispetto al passato, i tentativi di restaurazione, impossibili.

MARIA I. MACIOTI

Note

[1] Escono anche una serie di pamphlets contro le manifestazioni del bicentenario, firmate «Mirabeau», «Condorcet», «C. Corday», «Sade».

[2] In Italia, «Storia Illustrata» partecipa al dibattito con un pezzo a firma di Francois Furet uscito nel numero di dicembre dell'89, dal titolo *L'eredità della rivoluzione*; in esso, lo storico parla delle contraddizioni tra il messaggio filosofico della rivoluzione e la natura dei regimi cui ha dato origine.

[3] Cfr. di Vittorio E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, Cappelli, Bologna, 1971 (Ist. di Studi Romani, *Storia di Roma*, vol. XV).

[4] Cfr. di Mario Caravale e Alberto Caracciolo, *Lo Stato Pontificio da Martino V a Pio IX*, UTET, Torino, 1986 (1978).

[5] A proposito della versione che vuole che il papa sia intervenuto ad agevolare finanziariamente la fuga, cfr. Giuseppe Micheli, *Storia della canzone romana*, Newton Compton, Roma, 1989, ed in particolare il cap. *Mannaggia li francesi*. Nel caso specifico, sotto a Pasquino era affisso un parere: «Se si sapesse questa buggerata...» (*op. cit.*, p. 106).

[6] Vittorio E. Giuntella, *op. cit.*

[7] David Silvagni, *La corte pontificia e la società romana*, Biblioteca di Storia patria nei secoli XVIII e XIX, Roma, 1971, vol. I (ed. originale *La corte e la Società romana nei secoli XVIII e XIX*, ed. Forzani, 1883-1885).

[8] Lo ricorda Giuntella, in *Roma del Settecento*, cit.; nel 1747, mancano grano e olio; nel 1763 e 64, c'è la siccità; nel 1766, si acquista a prezzi pesanti, dall'estero, il grano; si intacca il tesoro di Sisto V per mezzo milione di scudi. La situazione, ampiamente pregiudicata prima di Benedetto XIV Lambertini, viene affrontata da questo pontefice con una serie di misure (vedi le rigide economie, la riduzione della corte, ecc.) che portano alla riduzione del debito della Camera Apostolica e del deficit annuale; non si riesce però a riportare in paro il Bilancio. La situazione degenera nuovamente con Pio VI Braschi, noto per la rinascita del nepotismo e i grandi lavori pubblici. Così commenta ad es. Pasquino: «Son lauti e rigogliosi di Santa Chiesa i paschi e ci si può ingrassare anche la casa Braschi»; oppure, sulle spese eccessive per la bonifica delle paludi pontine, il rinnovo di una chiesa e la fabbrica della sacrestia di San Pietro: «Le Paludi, Subiaco e la Sacrestia, sono tre coglionerie di Vostra Signoria.» Cfr. Mario Dell'Arco, *Pasquino e le pasquinate*, Aldo Martello, Milano, 1957.

[9] Cfr. al riguardo Fabrizio M. Apollonj Ghetti, *Il romano ceto dei mercanti di campagna*, in «La Critica Sociologica», n. 86-87, estate-autunno 1988.

[10] V.E. Giuntella, *op. cit.*, pp. 51-52.

[11] D. Silvagni, *op. cit.*, p. 32.

[12] *Ibidem*, p. 33.

[13] *Ibidem*, p. 50. La consuetudine andrà avanti fino al 1838, con lo sgombero delle macerie per gli scavi archeologici, e anche a causa del colera.

[14] V.E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, cit. p. 71.

[15] Siamo nell'ottobre 1774.

[16] La descrizione è in D. Silvagni, *op. cit.*, p. 52.

[17] Il popolo, ricorda Silvagni, cantava sempre le glorie di casa Colonna; ancora quando scrive, nell'800, le mamme addormentando i figli augurano loro le grandezze dei Colonna: «Che possa avere cinque figli maschi, E tutti quanti di casa Colonna, Uno papa, l'altro cardinale ed uno arcivescovo di Colonia, Ed uno possa aver tanta possanza, Da levar la corona al re de Franza, E l'altro possa aver tanto valore, Da levar la corona all'Imperatore!». Altra potente famiglia, quella degli Albani; Cfr. D. Silvagni, *op. cit.*, p. 74.

[18] Cfr. Mario Dell'Arco, *Pasquino e le pasquinate*, cit.

[19] Cfr. Giuseppe Micheli, *Storia della canzone romana*, cit., cap., *Mannaggia li francesi*; e ancora: «Si credete apportà strage e rovina/ noi pure avemo qua schioppi e cannoni,/ e se ce fate un po' la pantomina/ serciate in capo e carci a li carzoni». Ancor più pesante una variante scritta, su Pasquino: «Tata m'ha messo in mano un archibbucio, / m'ha detto: 'Fijo mio, se vedi un frocio, /tireje a volo, che nun sbaji er bucio» (Mario Dell'Arco, *op. cit.*, p. 227).

[20] Nell'immaginario collettivo, i francesi erano effeminati, mangiatori di rane e di aglio. Il modello seguito sarà quello francese; così ad esempio la cittadinanza romana, con la pienezza dei diritti civili, politici, elettorali, è riservata ai contribuenti, che siano alfabeti, impiegati in professioni meccaniche o in agricoltura, iscritti alla Guardia nazionale. Le elezioni, in due gradi, sono fortemente selettive. Cfr. Caravale e Caracciolo, *op. cit.*, p. 570.

[21] Cfr. in questo stesso numero l'intervento di Fabrizio M. Apollonj Ghetti a riguardo.

[22] Cfr. Caravale e Caracciolo, *op. cit.*, p. 571.

[23] *Ibidem*, p. 573.

[24] Cfr. Giuntella, *Roma nel Settecento*, cit. ricorda come nel '700 il soggiorno a Roma fosse un'ambizione generale e una moda dell'Europa colta e ricca; in particolare, molti erano i forestieri e gli artisti (cfr. il pezzo a firma Marina Premoli in questo stesso numero). Questo è vero ancora per la prima metà dell'800; cfr. anche Jean d'Ormesson, *Il mio ultimo pensiero sarà per voi*, Rizzoli, Milano, 1984 (Paris 1982).

[25] Cfr. Giuseppe Micheli, *Storia della canzone romana*, cit., cap. *Mannaggia li francesi.*

[26] Giuntella in *Roma nel Settecento*, cit., ricorda come in Roma accadesse a molti pellegrini di ammalarsi, finire in ospedale e, in definitiva, andare a ingrossare le file dei mendicanti. Le sacrestie inoltre spingevano molti verso Roma; da ogni parte vi accorrevano i poveri, anche, secondo lo storico, per l'idea diffusa del rispetto verso il povero, degli onori resi al povero (vedi il papa che lava i piedi ai poveri). Molti erano i domestici: sono tutte persone che il mutamento delle condizioni strutturali getta decisamente sul lastrico.

[27] Cfr. Davide Silvagni, *op. cit.*, p. 303.

[28] Sugli alberi venivano posti, tipo trofei, berretti rossi e piccole bandiere tricolori. Commenta Pasquino: «Alberi senza radiche/berretti senza testa:/ Roma, invero, repubblica non resta no, non resta».

[29] Cfr. Davide Silvagni, *op. cit.*, p. 301.

[30] L'abate Benedetti viveva in Casa Colonna, ospite di Lorenzo. Dopo la sua morte, resterà accanto al figlio Filippo, sposo poi a Caterina di Savoia. Benedetti era convinto che ci si trovasse di fronte ad una sorta di cataclisma, che non avrebbe comunque lasciato tracce.

[31] Gli squilibri sono in genere compresi fra i + 9000 e i - 6000.

[32] Manlio Barberito, *Candele, candelora, candelottari, Agnus Dei e festa dei SS. Martiri*, in «Strenna dei romanisti», 18 aprile 1984, pp. 31-46.

[33] Cfr. Antonio Cretoni, *Roma giacobina alla fine del 1798 da documenti e diari del tempo*, Edizioni Palatino in Roma, 1962.

[34] *Ibidem*, p. 5.

[35] *Ibidem*, p. 7.

[36] *Ibidem*, p. 9.

[37] La legge del 9 luglio 1798 sancisce la parità di doveri e diritti: fatto che si ripercuoterà negativamente sui rapporti con la plebe romana, e non solamente al momento. Fra i borghesi vicini alle posizioni giacobine, Pietro Piranesi, figlio di Giambattista, architetto e incisore.

[38] La similitudine riguarda il colloquio fra una zucca cresciuta in modo abnorme e fiera della propria altezza, e un pino, che aspetta tranquillo il momento in cui cadrà la zucca.

[39] Le statue parlanti esprimono il loro parere sui francesi rapinatori di opere d'arte: Marforio: «Che tempo fa?»; risponde Pasquino: «Tempo da ladri!».

[40] G. Micheli riporta, in *Storia della canzone romana*, cit., questo testo: «Su romani tutti quanti/co' li soni e co' li canti/su gridamo allegramente/ Viva Francia e la sua gente/Lerà, lerà, lerà, lerà,/Libbertade alfin ci rese/la Repubblica Francese/ e l'ha scritta sua germana/ la Repubblica Romana// Cantiam tutti con ardire, /viver liberi o morire, /vogliam sempre far la guerra/ ai tiranni della terra. //Siamo tutti una famiglia: /è l'amore che ci consiglia;/ nei contenti e nelli mali/ noi saremo tutti uguali. // Sa ben l'omo li dritti che ha/uguaglianza e libbertà;/ è dell'omo primo dovere /fare il bene per mestiere// Francia e Roma han stretto il nodo/ d'amicizia e io ne godo, /Sappia l'uno e l'altro Polo/ Roma e Francia è un nome solo».

[41] I proclami iniziavano in genere con l'espressione: «Considerato che...». Il 5 giugno 1799, sul portone dell'ambasciata di Francia e su Pasquino fu trovata questa satira: «considerando che li francesi sono entrati in Roma con tradimento, e senza sparare un fucile, considerando che subito si fecero padroni di Roma, e di tutto lo Stato, considerando che dopo pochi giorni esiliarono il papa e tutti li cardinali, considerando che levarono tutti li argenti e suppellettili dalle Chiese, dei Signori e particolari, appropriandoseli tutti loro, considerando che ci hanno messo tutti all'estrema miseria, ecc.ecc. considerando dunque che finalmente ci avete rotto il... essendo ora che ve ne andate al diavolo, altrimenti saremo costretti a mandarvene via forzatamente».

[42] Vedi alla Biblioteca di storia moderna e contemporanea di Roma la collezione di proclami, editti, fogli volanti della Repubblica Romana 1798-99, vol. A5, n. 221.

[43] Cfr. G.A. Sala, *Diario romano degli anni 1798-99*, ed. Soc. Romana per la Storia Patria, a cura di G. Cugnoni, Roma 1882-86.

[44] Cretoni, *Roma Giacobina*, cit., p. 47.

[45] *Ibidem*, p. 62.

[46] Pasquino commenta: «Del Tirreno dai liti, / con soldati infiniti, / venne in Roma bravando / il re don Ferdinando; / e in pochissimi dì,/ venne, vide e fuggì».

[47] Cretoni, *Roma giacobina*, cit., p. 101; vedi a proposito del clima antifrancese la «notificazione» comparsa in molte cantonate di Roma in data 22 gennaio 1799 «Chi avesse trovata l'armata francese dispersa fra Gaeta e Capua, la riporti al comandante della piazza, Valterre, che gli saranno dati di mancia scudi cento di moneta sonante».

[48] Mario Caravale, Alberto Caracciolo, *Lo stato pontificio da Martino V a Pio IX*, cit., p. 577.

[49] La popolazione romana giudicherà severamente questo atto di condiscendenza del papa, che cercava di salvare il salvabile. Il motto coniato per il suo predecessore venne così mutato: «Per conservar la sede/ un Pio perdé la fede».

[50] Mario Caravale, Alberto Caracciolo, *op. cit.*, p. 584.

[51] *Ibidem*, p. 587.

[52] *Ibidem*, p. 589 n.

[53] «Mosche di Russia, tabacco di Spagna/ e sale d'Inghilterra/ gettar Napoleon col cul per terra»; o ancora: «A Mosca andò per divenir sovrano; / tornò da Mosca con le mosche in mano»; e: «Tempo già fu che nell'età più fosca /soleva il ragno avviluppar la mosca. / Napoleone, imperatore magno, /fe' che la mosca avviluppasse il ragno».

[54] Cfr. G. Micheli, *Storia della canzone romana*, cit., cap. *Mannaggia li francesi*.

Dimenticare la Rivoluzione nella capitale dell'arte

> Caro amico, [...] sapete quanto bramassi di visitare a mia volta questa meravigliosa patria delle arti. Posso dire che avevo per Roma la nostalgia che si prova per la terra natia. Solo che, con tutti i ritratti che mi ero impegnata a fare, non avrei mai potuto realizzare tale desiderio, se, per nostra generale sfortuna, la rivoluzione non mi avesse indotto a lasciare Parigi, il cui fascino era ormai scemato ai miei occhi. Sapevate, caro amico, che già a una certa distanza da Roma è possibile scorgere la cupola di San Pietro?[1]

È il 1° dicembre 1789. La pittrice francese Elisabeth Vigée Le Brun scrive dalla capitale dello Stato Pontificio al suo caro amico il paesaggista Hubert Robert che ha lasciato a Parigi, nel pieno del sommovimento rivoluzionario. La lettera è inserita nei *Souvenirs*[2], le gustose annotazioni autobiografiche che Madame Vigée Le Brun scriverà molti anni più tardi, ormai canuta e soprattutto placata grazie alla da lei tanto sospirata Restaurazione degli amati Borboni alla testa del suo paese.

«L'orrendo anno 1789 era iniziato, e il terrore si era ormai impossessato di ogni spirito saggio», verga decisa l'anziana ritrattista ricordando la celebre annata culminata con la presa della Bastiglia. In quell'anno la giovane Elisabeth è ancora a Parigi. È già un'artista celebre, i suoi dipinti da tempo ritraggono le figure più decorative dell'*ancien régime*. È nata in una famiglia modesta e pur tuttavia attraversata da una forte vena artistica che Elisabeth eredita in pieno e che con oculata naturalezza mette precocemente a frutto. Assai graziosa d'aspetto, il suo veloce pennello risale con talento e astuzia il pendio della gerarchia sociale, fino ad arrivare all'ambita vetta. Chiamata a Versailles nel 1779, Elisabeth Vigée, maritata Le Brun, diventa in pochi anni la ritrattista ufficiale della regina Maria Antonietta. Un personaggio-simbolo di un potere ammantato d'effimero che sta per rovinare, e che ella immortala a più riprese in quella serie di celebri dipinti che difficilmente non avremo visto in qualche libro di storia.

È assai comprensibile quindi che, alle prime battute rivoluzionarie, la pittrice più che compromessa con il regime monarchico, sia non poco preoccupata per la sua sorte.

> Sapevo, senza ombra di dubbio, che la mia casa di rue du Gros- Chenet, nella quale mi ero trasferita non più di tre mesi prima, era stata individuata dai malfattori. Essi gettavano zolfo negli scantinati attraverso le aperture. Ogni volta che mi affacciavo alla finestra venivo minacciata col pugno da grossolani sanculotti. [...] Non ero più in grado di dipingere: la mia immaginazione, rattristata, appassita a causa di tutti quegli orrori, aveva cessato di applicarsi alla mia arte.

Di politica poco o nulla s'interessa. A parole ha il cuore grande, ma la pietas è tutta per le pene della classe sociale che ha eletto come propria e che vede vieppiù assumere i colori cupi della fine imminente. Ella vuole tuttavia continuare a ritrarre. E non altri che i visi che adornano il bel mondo, ovunque esso sia. La decisione di emigrare le apre innanzi agli occhi una prospettiva densa di suggestioni.

L'Italia, Roma in particolare, pare evidentemente la meta più naturale a questa artista che sfugge la Rivoluzione come un temibile intralcio alla sua corsa sulle tele, che sospira per la sua «povera Francia», ma che all'«amata patria» preferisce certamente il suo mestiere.

> Finalmente mi trovai sul Ponte Molle, vi confesserò in gran segreto che mi è parso estremamente piccolo, e il tanto decantato Tevere, assai sporco. Giungo quindi alla porta del Popolo, attraverso la via del Corso, infine mi fermo all'Accademia di Francia. Il nostro direttore, M. Ménageot, si accosta alla mia carrozza; gli chiedo ospitalità fino a quando non avrò trovato un alloggio, ed egli mi offre immediatamente un piccolo appartamento dove m'installo con mia figlia e la sua governante.

Il registro di Santa Maria in via Lata, da cui dipende il palazzo Mancini (allora sede dell'Accademia di Francia a Roma, situato in via del Corso, il cui retro dà in quella stradina), porta infatti iscritta in quel periodo la presenza di «una miniaturista francese» accompagnata dalla «figlia» e dalla sua «cameriera».

Ma mentre Madame Vigée Le Brun fa i primi passi sul selciato romano, e ci racconta entusiasta di San Pietro e di altre sue mirabili perlustrazioni turistiche, sappiamo che nubi ancora quasi invisibili, se non a un occhio molto attento, si stanno già addensando in lontananza sulla capitale pontificia. «A Roma, nella vecchia città papalina e tradizionalista — annota Lapauze nella sua dettagliata storia della romana Accademia di Francia — arrivano molti parigini, imbevuti di idee filosofiche e rivoluzionarie, giovani, imprudenti, presuntuosi. [...] I conflitti erano inevitabili. Nell'inverno 1789, se ne verificarono di assai preoccupanti»[3].

In particolare gli ospiti di palazzo Mancini si vanno facendo sempre più scopertamente partigiani della ventata rivoluzionaria che ha

investito la società francese, tanto che «vediamo le relazioni tra l'Accademia e i romani tendersi non poco, complicarsi»[4], mentre nel regolamento dell'istituto compaiono forti ingiunzioni ai pensionati a manifestarsi cortesi e grati con la popolazione locale per l'ospitalità della città papalina.

«Ho ricevuto la visita dei convittori dell'Accademia di pittura, tra i quali Girodet. Mi hanno portato la tavolozza del giovane Drouais, e mi hanno chiesto in cambio qualche pennello di cui mi fossi servita per dipingere. [...] Non so nascondervi la commozione di fronte a un omaggio così delicato, e a una richiesta così lusinghiera; ne conserverò sempre un dolce e grato ricordo», annota la pittrice, che per il resto si tiene abbastanza in disparte dall'ambiente dei giovani artisti suoi compatrioti.

Scrive contemporaneamente il Ménageot, direttore della stessa accademia, e ottimo amico di Madame Vigée Le Brun: «Siamo più sott'occhio che mai [...] come invidio i miei predecessori per avere vissuto qui in altri tempi! Rinnovano tutte le leggi di polizia per gli stranieri che arrivano negli alberghi romani. I viaggiatori isolati e i giovani artisti sono strettamente vigilati»[5].

Certo è che, a parte i controlli polizieschi, il popolo stesso si dimostra sempre più sospettoso nei riguardi dei francesi, temendo che esportino le idee rivoluzionarie che hanno infuocato la loro patria, un sentimento che si trasformerà col tempo in odio vero e proprio; né ci si sofferma a verificare se l'ospite straniero abbia magari egli stesso lasciato la Francia perché in odio alla rivoluzione, e spinto dai medesimi timori.

> Se a Parigi si idealizzano i Romani come fierissimi discendenti di Bruto, [...] se a Parigi si parla degli orgogliosi Trasteverini come dei «sanculottes du Tibre» pronti a insorgere appena se ne presenti l'occasione, la realtà è molto diversa. L'uccisione di Bassville (13 gennaio 1793) non è che l'episodio più clamoroso di una tensione popolare generale e acuta [...] che aveva già avuto altre occasioni di manifestarsi[6].

Di tutto questo Elisabeth Vigée Le Brun può essere stata più o meno consapevole, anche se la dimestichezza con il pittore Ménageot ci fa credere che non ignorasse cosa si muoveva sotto il bel cielo romano. Certamente a tutto la donna è decisa a pensare in quel suo entusiastico farsi strada tra le bellezze e i salotti della capitale dell'arte, tranne che alla Rivoluzione che si è lasciata volutamente alle spalle. Deve trovarsi un alloggio stabile, e questo assillante problema le fa scrivere gustose pagine sui mille scorci di quella contraddittoria Roma di fine secolo che vivrà anch'essa di lì a pochi anni la

sua peculiare ondata giacobina. Ché tra zampognari notturni che si aggirano per i vicoli del centro, giovani che si radunano a cantare fino alle ore piccole (in piazza di Spagna), donne che fanno rumorosamente il bucato nottetempo alle fontanelle pubbliche, e altre difficoltà di vario tipo, ogni nuovo indirizzo la fa ruggire insonne.

La pittrice coglie peraltro emotivamente uno dei maggiori elementi che inducono il popolo romano a mantenersi più che guardingo nei confronti della Rivoluzione d'oltralpe che teoricamente dovrebbe parlare a nome di ogni «cittadino», e che invece nella città eterna viene sentita estranea se non ostile: e cioè la sua religiosità, con quella mescolanza di sacro e di profano, di cristiano e di pagano. Come ebbe a dire nel 1792 l'ambasciatore sardo, «il popolo di Roma si distingue per un certo astio quasi naturale, che ha contro i Francesi, accresciuto dal fondo di religione, ch'egli conserva in mezzo ai vizi e alla ferocia»[7]. Così, a discapito di tanta letteratura sulla Roma settecentesca, Madame Vigée Le Brun sostiene che nella capitale papalina è molto più attraente la settimana santa del carnevale, per la peculiarità e l'intensità dell'atmosfera che vi si respira. E a questo periodo dell'anno, allo scenario che viene allestito, agli attori che realizzano tante sacre cerimonie — in primo luogo il papa, che ella molto ammira: «Pio VI era infatti ancora uno dei più begli uomini che si potessero incontrare» — la pittrice dedica una serie di pagine colorate, evocatrici e significative. E ancora, descrivendoci con abili tratti le popolane romane dalla moralità non del tutto certa, annota con acuta ironia il loro appuntamento domenicale con la chiesa: «Una delle cose che mi sorpresero maggiormente a Roma, fu il vedere, la domenica mattina al Colosseo, una quantità di donne appartenenti alle classi sociali più basse incredibilmente agghindate, ricoperte di gioie, con enormi girandole di diamanti falsi alle orecchie. Con questa acconciatura esse si recano in chiesa, seguite da un domestico, che, molto sovente, altri non è che il marito o l'amante».

Per il resto, Madame Vigée Le Brun ha ritrovato il bel mondo dove riprendere a lavorare. Si tratta per lo più di salotti della colonia francese:

> Anche a me a Roma è capitato quello che capita generalmente a ogni esiliato, e cioè di essere indotta a ricercare, come compagnia intima, quella dei miei compatrioti. Durante gli anni 1789 e 1790, la città era piena di emigrati francesi, persone che per lo più conoscevo, o con le quali feci ben presto conoscenza. Tra tanti viaggiatori, che prima o poi lasciarono la Francia, citerò il duca e la duchessa di Fitz-James [...] e la famiglia di Polignac; riguardo a questi ultimi, mi astenni tuttavia dal frequentarli per timore di attizzare nuove calunnie; ci sarebbe stato certamente chi avrebbe sostenuto che stavo com-

plottando con loro, talché pensando ai parenti e agli amici che avevo lasciato in Francia, ritenni mio dovere evitare d'incontrarli. Vidi nel tempo arrivare poi la principessa Joseph de Monaco, la duchessa di Fleury e una folla di altri personaggi di prestigio.

Uno dei salotti dove ella ama attardarsi la sera e dove si raduna spesso il fior fiore della colonia straniera, tra cui la pittrice trova i modelli dei suoi ritratti romani, è quello del cardinale di Bernis, l'ambasciatore francese a Roma. L'illustre prelato è peraltro non poco preoccupato per i suoi compatrioti e scrive con penna non troppo leggera verso il popolo che lo ospita:

I Francesi che si trovano a Roma faranno bene a condursi molto saggiamente sia nei loro propositi sia nei loro comportamenti, poiché il popolo comincia a guardarli assai di cattivo occhio e a sospettare che essi vogliano sollevare disordini in una capitale che sarà sempre tranquilla finché le derrate saranno abbondanti e a prezzi ragionevoli e che, come gli antichi romani, non chiede che panem et circenses[8].

Madame Vigée Le Brun intanto, tra un ritratto di una nobildonna e l'altro, esegue un suo autoritratto da inviare a un museo fiorentino. «Mi dipinsi con la tavolozza in mano e una tela sulla quale sto abbozzando con una matita bianca l'immagine della Regina», scrive orgogliosa di riaffermare con quel gesto la sua propensione monarchica e la sua fedeltà alla sovrana di cui vanta sempre di essere la pittrice ufficiale.

Con il passare del tempo arrivano a Roma, in fuga dalla Francia rivoluzionaria, anche «Mesdames de France, le zie di Luigi XVI, che, appena giunte in quella città, mi fecero chiamare per ritrarle [...]. Cominciai a fare il ritratto di Madame Adelaïde; feci in seguito quello di Madame Victoire». Viene così a sapere dalle due mature figlie di Luigi XV della fuga della famiglia reale.

Rientrai a casa molto contenta, e annunciai la felice notizia alla governante di mia figlia, che la pensava come me; tuttavia, in serata sentimmo cantare il mio domestico, uomo generalmente assai tetro, che non cantava mai, e che sapevamo essere un rivoluzionario. Ci dicemmo immediatamente: «Deve essere accaduta qualche disgrazia al Re!», sospetto che ci venne più che mai confermato l'indomani, giacché apprendemmo del suo arresto a Varennes, e del suo ritorno a Parigi. La maggior parte dei nostri domestici era stata ingaggiata dai giacobini per spiarci, ed è per questo che erano sempre molto più al corrente di noi su quanto accadeva in Francia; d'altra parte molti di loro andavano ad attendere l'arrivo del corriere, che diceva loro molto più di quanto non venissimo a sapere noi tramite la nostra corrispondenza.

L'atmosfera romana diviene evidentemente sempre meno confortevole per questa ritrattista del bel mondo che della città eterna ama soprattutto i «divini maestri» dell'arte che può ammirare in ogni dove, e il suo successo personale tra la colonia straniera che si traduce in un'attività lavorativa vivificante e redditizia. L'aria di libertà che soffia su palazzo Mancini, e che porterà di lì a poco all'arresto di due giovani artisti francesi, viene avvertita per le vie della capitale. Ancora una volta Madame Vigée Le Brun decide di spingersi verso cieli più sereni per il suo pennello e per la società che con esso vuole immortalare.

«Lasciai Roma il 14 aprile 1792». La pittrice è piena di rimpianti, ma anche di nuovo entusiasmo e di energie. Dopo aver bruciato altre tappe del Grand Tour, risalendo la nostra penisola in cerca d'arte e di «pittoresche» emozioni, apprende a Torino dell'assalto alle Tuileries e dell'incarcerazione della famiglia reale al Temple. Capisce in quell'occasione che il ritorno in patria è sempre più improbabile, e che deve mettere maggiore distanza tra lei e gli «orrori» della Rivoluzione. Riprende dunque il viaggio, indipendente, curiosa e «reazionaria». Ed è così che — prima di rientrare in Francia a Rivoluzione conclusa — la sua tavolozza e i suoi colori, sempre in cerca di nuovi volti da ritrarre, a Vienna, Berlino, Pietroburgo, ci faranno penetrare indiscreti in quegli angoli della storia che si cautelano dietro i tendaggi dei salotti.

MARINA PREMOLI

Note

[1] Tutte le citazioni di Madame Vigée Le Brun riportate in questo scritto sono tratte da: Elisabeth Vigée Le Brun, *Ricordi dall'Italia*, traduzione e cura di M. Premoli, Sellerio, in corso di pubblicazione.

[2] Il testo italiano, citato alla nota precedente — tratto dai *Souvenirs* di Madame Vigée Le Brun — comprende gli anni 1789-1792, ovvero le pagine autobiografiche riguardanti il soggiorno della pittrice in Italia.

[3] H. Lapauze, *Histoire de l'Académie de France à Rome*, Plon, Paris, 1924, vol. I, p. 426.

[4] *Ibidem*, p. 422.

[5] *Ibidem*, p. 424.

[6] V.E. Giuntella, *Roma nel Settecento*, Cappelli, Bologna, 1971, p. 191.

[7] Cit. in F. Olmo, *La Rivoluzione francese nelle relazioni diplomatiche di un ministro piemontese a Roma. 1792-1796*, Roma, 1915, p. 110.

[8] Cit. in H. Lapauze, *op. cit.*, p. 424.

Liceo «Visconti» primi anni Venti

Bisogna dire che Gregorio XIII Boncompagni e il suo architetto (Bartolomeo Ammannati, o chi per lui, ora che ne è messa in dubbio la paternità), sapevano il fatto loro quando idearono ed attuarono, per ospitare varie istituzioni di cultura («RELIGIONI AC BONIS ARTIBUS», come è detto in linguaggio tridentino nella iscrizione della facciata sotto il drago dei Boncompagni, correndo l'anno «MDLXXXIII»), biblioteche, archivi, musei, gabinetti scientifici, naturalmente una chiesa monumentale e soprattutto una scuola, il Collegio Romano per antonomasia, in un gigantesco isolato, tra la omonima piazza e quella di Sant'Ignazio e le due vie parallele che uniscono le due piazze, e ancora esteso ai due isolati vicini mediante monumentali cavalcavia. Ed evidentemente sapevano anche, per quanto riguarda il settore dell'edificio che doveva ospitare quella scuola, l'influenza che può avere l'architettura di un edificio con i suoi pieni ed i suoi vuoti, con le sue luminosità e i suoi coni d'ombra, la sua evidente razionalità o assurdità, la sua dignità o meschinità e infine la sua armonia esprimente una gioia di vivere, sui giovani da educare in quell'ambiente. Saliti i gradini di una cordonata esterna all'edificio, attraversato un vestibolo (apparentemente rettangolare e simmetrico, ma in realtà trapezoidale e irregolare, per compensare la divergenza tra i due rettangoli non paralleli, quello della piazza e quello del cortile: la differenza essendo risolta elegantemente da una gigantesca conchiglia nella volta del vestibolo), gli allievi venivano accolti nell'ampio spazio del cortile con il suo doppio ordine di archi, il portico al terreno e la sovrastante loggia, una esplosione di luce e di armonia. Vero che il quadriportico era completo solo al piano terreno, mancando alla loggia due lati; ma anche questo giovava, alleggerendo la solennità dell'insieme con una nota più semplice e familiare. Era visibile la calotta del catino dell'abside di Sant'Ignazio; e dall'alto scendevano ogni quarto d'ora i rintocchi un po' conventuali della campana dall'edicola campanaria della facciata. E si avvertivano impegnative presenze, sia pure al di là di un altro cortile, quella

di una sterminata biblioteca, di collezioni famose, preistoriche ed etnografiche, come apprendemmo poi, alle quali erano legati nomi prestigiosi, Atanasio Kircher e Luigi Pigorini. Nei fastigi, nell'attico al di sopra del cornicione e in apposite torrette era situato un osservatorio astronomico, il principale dello Stato Pontificio e laboratorio dell'astronomo padre Secchi, e poi uno dei principali del Regno. Le carte topografiche portavano a quei tempi il «meridiano del Collegio Romano» come il meridiano base, un Greenwich casalingo; e l'ora di Roma veniva segnalata dalla discesa di una sfera lungo un pennone dell'osservatorio, ben visibile dal marciapiede del Corso davanti al palazzo Sciarra, e dal contemporaneo sparo di un cannone dal Gianicolo ai piedi del cavallo di Garibaldi. Appunto del padre Antonio Secchi, S.J., è eretto un busto presso la Casina Valadier, al Pincio; e il piedistallo è perforato da un forellino che traguarda l'osservatorio, determinando una linea di non so quale rilevanza geografica o astronomica. Non si può dire che quell'edificio fosse sprovvisto di echi, vivamente avvertibili anche quando, dopo Porta Pia, esso venne a far parte del demanio del Regno e la scuola fu denominata «Regio Liceo e Ginnasio Ennio Quirino Visconti» in nome di quell'illustre archeologo, effigiato allora nel cortile ora descritto, con l'indicazione «CIVI ROMANO CUIUS NOMINE HOC LYCAEUM EXORNATUR ANNO MDCCCLXXI», cioè appunto subito dopo Porta Pia.

Quando nel novembre 1917, quello di Caporetto, chi scrive iniziò la sua prima ginnasiale al Collegio Romano, era il quinto fratello a percorrere quell'itinerario; e quando, otto anni dopo, insieme a una sorella ne uscì «maturo», qualcuno di noi era stato allievo di quella scuola quasi ininterrottamente per un quarto di secolo. Motivi della preferenza? Certo anche, per «monticiani» come noi (abitavamo a Via Mazzarino), la vicinanza. La corsa la mattina dall'angolo di Villa Aldobrandini, giù per i vicoli delle Tre Cannelle fino ai Santi Apostoli, e di lì per la stretta Via Lata. Non senza una toccata al naso (assente, naturalmente) del Facchino acquaiolo, o vinaio che fosse, effigiato in marmo, che da quattrocento anni versava acqua o vino della sua botte nella fontanella, annidata nel palazzo Simonetti De Carolis. Giacché quella toccata aveva fama di portare fortuna, e la precauzione nei giorni di interrogazione o di compito in classe, non era da considerarsi superflua. Oltre la vicinanza era stata certamente determinante la fama che quella scuola così illustre si era subito fatta anche nella sua reincarnazione regia e laica; forse anche una scelta ideologica, abbastanza coerente per una famiglia di transpadani come la nostra, discesa in entrambi i rami a Roma con il Regno; tra

il '71 e il '75, quindi autenticamente «buzzurra» secondo il termine tecnico degli autoctoni. E come tale non tanto a casa sua negli ottimi, ma tanto papalini istituti come il Nazareno, il Massimo, il de Merode. Il Tasso, divenuto poi rivale, non si era ancora affermato e forse, A.D. 1901, non era ancora stato costruito.

Tutte le aule del ginnasio, — e non tutte molto gaie, — davano direttamente sul porticato e quindi sul cortile. E l'uscita, al termine della lezione, era solennemente annunciata dal bidello, che toccandosi la visiera del berretto fregiato dello stemma sabaudo dello Stato con tanto di corona, ricamato in oro, pronunciava il sacramentale «finis»; non privo di significati metafisici e filologici, ma per noi allievi segnale di gioioso scatenamento. Questo rinnovava, al termine di ogni lezione, la gioia di quel cortile: il quale serviva anche da palestra di ginnastica, secondo una accezione ottocentesca del «mens sana» degli antichi, dello sport secondo Quintino Sella, del futuro soldato secondo Massimo D'Azeglio. Così che, anche a motivo di inveterate penurie di bilancio, l'attrezzatura era limitata a batterie (sei pezzi) di pertiche, di funi per arrampicarsi, di assi di equilibrio, di un attrezzo di parallele e di un «cavallo»: il tutto in bell'ordine alle spalle dell'impassibile archeologo eponimo effigiato. Fortunatamente gli esercizi ginnastici si risolvevano per lo più in partite di «picca» o di «guerra francese», severamente arbitrata dal «professore» di ginnastica. Di questi ve ne erano due: uno, di nome Cingolani, sembrava un attore licenziato da una ditta di produzione cinematografica del tempo della Lyda Borelli; l'altro, più anziano e autorevole, si chiamava Costantini e portava sempre il cappello a bombetta, era un missionario della educazione fisica e della disciplina, ed era una autorità a cui si ricorreva in tutte le circostanze gravi dell'istituto. Nel cortile, — dovremo continuamente fare riferimento a questo spazio che è veramente il personaggio qualificante di quel mondo, — vi erano due garitte per i bidelli. Di questi uno vecchissimo, probabilmente passato allo Stato laico insieme con i muri, aveva un gran naso color fragola che emergeva da un cespo di rughe; si chiamava, sorprendentemente, Consolazio; e il «finis» pronunciato da lui aveva sempre qualcosa di preoccupante. Un altro si chiamava Tirincanti; era giovane, ma il professor Darchini, di cui maggiormente più avanti, diceva che si doveva scrivere, — e pronunciare, — «ti rincanti». Un terzo, e il capo, e autorevolissimo, era Pichi, anche modellatore di gessi, che si potevano ammirare nella sua garitta.

Appena entrati nel cortile — ci risiamo — alle due estremità del

portico, una a destra e una a sinistra, grandiose comode scalinate, ciascuna a due rampe, portavano al loggiato del primo piano. Raramente i vani delle scale sono azzeccati; di solito, per qualche errore del progettista, danno uno sgradevole senso di vuoto (chi sa se non siano anche responsabili di suicidi). Ma l'autore di queste, il nostro Bartolomeo Ammannati (o chi per lui), era riuscito, contenendo ognuna delle due vaste rampe tra due muri, a dare un senso di confortevole guida a chi saliva o scendeva. Queste scale, oltre che per i loro pregi architettonici, meritano che ci si soffermi almeno per tre altri motivi.

Il Visconti era una scuola «mista», nel senso che vi potevano partecipare anche le ragazze. Questa circostanza in un ambiente come era il nostro, imbevuto, in materia, di puritanesimo tridentino, e poi sotto quelle volte, non poteva non suscitare problemi. Dapprima la soluzione fu integrale: le ragazze, semplicemente, non ci andavano. Poi coraggiosamente, due pioniere presero a frequentarla. Erano belle, serie, diligenti, e spiccavano in quella folla maschile come animali esotici; un po' come i «gamberi rossi», cioè come gli studenti del Collegio Germanico, i quali, con le loro tonache rosse, spiccavano in piazza di Spagna all'uscita dei seminaristi da Propaganda Fide. Una, Beatrice Chiovenda, era figlia dell'illustre giurista, procedurista Giuseppe Chiovenda, che alcuni di noi avrebbero poi dovuto incontrare alla Sapienza, non senza apprensione. L'esempio col tempo finì per essere seguito. Nel corso degli anni di cui qui si parla, la partecipazione di ragazze salì da circa un sesto a circa un terzo di ogni classe. Si poneva dunque il problema iniziale: come proteggere le ragazze da un eccessivo interessamento dei loro compagni (o forse come difendere i ragazzi da una eccessiva ammirazione per le loro compagne). La soluzione fu trovata dedicando un locale, a mezza rampa della scala di sinistra, come spogliatoio delle ragazze, e affidando questo austero gineceo a una autorevolissima bidella, che era di piccola statura ma massiccia ed estremamente energica. Va ricordato che a quei tempi le ragazze dovevano indossare un completo grembiule nero. L'entrata, a mezza scala, di quel locale era sempre affollata di grembiuli neri vocianti, come di api l'entrata di un alveare. E la bidella provvedeva a che nessuno dei ragazzi osasse avvicinarsi. Di lì le ragazze si recavano nelle rispettive aule, indrappellate, due per due, come usavano le collegiali e le suore per istrada.

A quei tempi vi erano già le penne stilografiche — non ancora i biro — e i banchi erano provvisti, qualche volta, di calamai. La tentazione di immergervi la treccia della compagna antistante era irresistibile; e raramente resistita. Giova ricordare che i ragazzi davano

del «lei» alle compagne, e reciprocamente, anche dopo anni. Il «tu» non era ancora stato appiattito come è avvenuto più tardi: conservava un che di selettivo, di raro, di affettivo, poteva essere un grande dono. Non risulta che le classi, così «miste», abbiano dato luogo ad inconvenienti. Solo nell'ultimo anno del periodo, questo sostanzialmente felice «*co-ed*» fu abolito, relegando le ragazze in classi esclusivamente femminili, in locali un po' distaccati prospicienti la via del Collegio Romano e cortili interni, esiliandole dal luminoso cortile porticato.

Una seconda circostanza che rendeva notevole quella scala — mi riferisco ora particolarmente alla rampa di sinistra, la più frequentata — era che il pianerottolo, in realtà uno spazio ampio, largo quanto la doppia larghezza dell'ampia scalinata, ospitava un bassorilievo e una iscrizione che ricordava gli allievi del Visconti uccisi nella prima grande guerra: tanti, alcuni appena usciti da quella scuola. Il bassorilievo che ornava l'iscrizione, piuttosto brutto, direi, aveva però una bella storia. A quei tempi i soldi erano pochi presso la quasi totalità delle famiglie degli allievi. Eppure il monumento si doveva fare, doveva essere importante e degno e non opera di un tagliapietre qualunque. Dove trovare un vero scultore, e come compensarlo? Il problema fu risolto ancora una volta dal professor Neviani. Antonio Neviani era docente di «Storia naturale», come allora si denominavano le scienze biologiche. E non tanto a torto, stabilendo in tal modo, almeno verbalmente, un legame tra le scienze «morali», come appunto la Storia, e quelle «fisiche e naturali», come la biologia; e intravvedendo, nello stato attuale di una scienza, il punto raggiunto da tutta una storia di ricerche e di pensiero. Comunque Neviani era l'unico insegnante di quelle discipline per il ginnasio, e come tale disponeva di una sua propria aula, completa di laboratorio, gabinetto eccetera, accessibile dallo scalone di destra, l'altro. Le sue lezioni erano molto gradite perché intorno volteggiava ogni sorta di uccelli impagliati, e rettili e serpenti strisciavano in apposite teche, immersi nell'alcol: la più pittoresca delle aule. Ma Neviani, oltre ad essere lo specialista di animali, nel corpo dei professori era lo specialista in questioni morali, tra cui quelle collegate con la solidarietà, il civismo, la Patria (di cui ancora si parlava). Tutte le iniziative a quei fini, sottoscrizioni per la Croce Rossa, per i terremotati, i prestiti di guerra, dovevano essere organizzate dal professor Neviani. Così anche i problemi della lapide in ricordo degli studenti caduti sul campo: e lo scultore del bassorilievo finì per essere lui. Qualche critico d'arte potrebbe sollevare le sopracciglia davanti a quell'opera; e un

anatomista osservare che nessun polso o avambraccio di persona normale potrebbe essere così contorto da consentire di impugnare il fucile come si vede fare al soldato effigiato nel bassorilievo. Ma il problema era di etica, non di estetica, e ancora meno di anatomia, e il monumento fu inaugurato subito dopo la conclusione vittoriosa di quella guerra, quando il ricordo di quegli allievi era ancora vivo e caldo presso i compagni, gli insegnanti, le madri. Uno dei nomi incisi in quella lapide, quello di Carlo Massaresi, si può ancora leggere poco lontano, nella via delle Tre Cannelle già ricordata, all'angolo di via di Sant'Eufemia, sulla casa dove abitava la famiglia, in un'altra lapide che riporta la motivazione della medaglia d'oro conferita a quell'antico allievo, datata: «Monte Rosso (oltre l'Isonzo, nella zona del Monte Nero), ottobre 1915».

Infine il terzo motivo per cui quello scalone, soprattutto nella rampa di sinistra che per vari motivi era la più frequentata, più salita, era che per quello scalone si saliva dal ginnasio — tutte le aule del ginnasio erano situate al piano terreno — al liceo, tutto sistemato al primo piano — nelle aule che davano immediatamente su quella loggia, ancora più luminosa del porticato del pian terreno: una specie di rappresentazione architetturale simbolica dell'ascendere dal ginnasio («rosa, rosae»), che aveva le sue miserie, alla più vasta area e più stimolante aria del liceo. Ma di questo più avanti.

Le aule del pianterreno non erano tutte eguali. Una, quella immediatamente a sinistra di chi entra, si distingueva a motivo della sua ampiezza e simmetria, della sua luminosità, con le tre grandi finestre a mezzogiorno, piene dunque di sole nelle ore di scuola del mattino. Finestre drammatiche per la loro ampiezza, per le massicce inferriate, per l'incredibile spessore dei muri attraverso i quali erano state aperte. E lo spessore non era neppure costante, giacché per il motivo già accennato a proposito dell'atrio, la parete dell'aula dal lato esterno non era parallela alla parete esterna dell'edificio: cosicché dalla prima alla terza finestra vi era un crescendo di quegli smisurati spessori e i vani finivano per essere essi stessi delle ampie camere; dove si arrampicava con gioia l'allievo di volta in volta chiamato a sistemare quei polverosi tendoni. Se poi si ricorda che in quell'aula anziché i consueti banchi vi erano veri e propri tavolini, quasi scrivanie, come si usa per le persone serie e non per i soliti discolacci, ci si renderà conto fino a che punto quest'aula fosse, e fosse considerata, privilegiata. Era l'aula del professor Petroni.

Perché quest'aula tanto privilegiata fosse riservata al professor Petroni, in base a quali criteri e in ordine a quali gerarchie, non sa-

prei dire. Certo nessuno sarebbe stato sfiorato dal dubbio che, se privilegio doveva esserci, questo sarebbe spettato a Petroni. Petroni insegnava lettere, cioè italiano, latino, greco, storia eccetera alla IV e V ginnasiale, come allora si chiamavano le classi immediatamente preparatorie al liceo: un compito importante. E lo svolgeva in modo egregio, a giudizio di tutti, in particolare dei suoi antichi allievi assurti al liceo. Non solo, ma era un uomo di una singolare presenza. Di statura media, eretto, era sempre vestito con severa eleganza, cappotto di ottimo taglio blu scuro, bombetta, occhiali d'oro, un pizzo ormai grigio accuratamente pettinato sul mento. Sebbene allora in maggioranza i professori esternassero le loro virtù borghesi mediante una quasi eroica proprietà e severità nel vestire, — le eccezioni, come il cappello anarchico del professor Darchini, o la totale assenza di copricapo, quale che fosse la stagione, del professor Spezi, erano anomalie pienamente giustificate da motivi ideologici e letterari, come vedremo, — la tenuta del professor Petroni si distingueva per la sua sobria eleganza e, scusate, signorilità. Abitava nella vicina piazza di Pietra: chi verso le sei di sera percorresse il Corso a piazza Colonna, allora ancora un «paséo», uno «struscio», per i romani, lo incontrava immancabilmente col suo impeccabile paltò blu, la bombetta, il bastone d'ebano, il pizzo d'argento e gli occhiali d'oro, attraverso i quali scrutava con dignitoso interesse i passeggianti e le passeggianti.

Nell'ultimo giorno di scuola prima di un periodo di vacanza, a Natale, a Pasqua, soleva dare ai suoi allievi «una strenna», come la chiamava, e che consisteva nel leggere, in luogo della consueta lezione, un passo di un autore non in programma ma che considerava meritevole di attirare l'attenzione dei ragazzi. Qualcuna delle *Operette morali* di Leopardi fu tra queste «strenne». Nella sua classe nacque, e visse per vari numeri, un giornaletto multigrafato, *L'Aurora*, soprattutto per iniziativa di un brillante compagno trasteverino, Tino Claudi. Un altro degli allievi — era l'anno in cui si leggeva «Le donne, i cavalier', l'armi, gli amori...» — per non essere da meno gli compose una specie di ritratto in «ottava rima», che cominciava: «Pizzuta barba ci ha Petron sul mento», proseguiva: «quando alla lezion non sono attento...» e concludeva: «e se qualcun menzogna vile estolle// Ei scatta in piedi e pieno d'ira bolle».

Prima di salire, per il famoso scalone, al liceo, vale la pena di attardarsi per ricordare un altro dei professori del ginnasio, il professor Darchini, insegnante di lingua francese. In mezzo al compassato gruppo dei colleghi così «in borghese», se si può usare questo termine per qualificare la uniforme dignità sociale del loro vestire,

Darchini spiccava per il suo cappello nero, floscio, acciaccato, portato all'indietro, il colletto della camicia aperto, l'ampio cravattone nero svolazzante che allora usavano gli anarchici, i baffi selvaggi, insomma una tenuta ideologica. Si narrava che avesse dato nome Lucifero al figlio, e Anarchia alla figlia. Aveva pubblicato un libro di racconti più o meno autobiografici, dal titolo *Le beffe della vita* o simile, amarissimo. Usava «fare la faccia feroce», con terrore dei suoi allievi del primo anno di francese che allora era quello della terza ginnasiale. Ma via via, i suoi scolari imparavano a rispettare la sua puntualità, il suo impegno e la sua valentìa di insegnante, e perfino ad apprezzare il suo «humor», le sue stoccate contro i disattenti e i pigri e la loro tardezza, che Darchini attribuiva ottimisticamente al fatto che le loro menti erano, come lui diceva, «tappate». Soleva chiamarsi «Cavatappi» appunto per questa sua missione liberatrice.

Nel secondo e terzo anno, se ricordo bene, si studiava su di un manuale redatto da lui, eccellente. Sotto una «rubrica» intitolata se ben ricordo «sinonimie e distinzioni» metteva in guardia circa i trabocchetti che la lingua francese presenta, sia per la sua simiglianza con la nostra, sia per quei suoi suoni identici anche con grafie e significati diversi, così che il «dettato» francese è sempre una prova pericolosa. È noto che «Le silence des convives annonce la FAIM (la FIN) du monde». Voleva che non accadesse ai suoi antichi allievi quello che si narra fosse accaduto a un illustre statista italiano a Parigi, che essendo guasto l'ascensore, dovette «salir l'escalier». Voleva che le risposte alle domande le fornissero gli allievi stessi, inducendoli a ragionare. Socrate chiamava «majeutica» quel metodo. Darchini, «cavatappi».

Possiamo ora salire lo scalone, dal pianterreno al primo piano, dal ginnasio al liceo. Quella gerarchia spaziale corrispondeva, nel nostro animo di scolari, a una gerarchia culturale, di ogni sorta di valori. Ritenevamo che mediante quella ascensione non eravamo più scolari, eravamo divenuti studenti, con un vago pregusto di avventure universitarie. I testi dei classici, di letteratura e di storia, cominciavano a somigliare ai libri che vedevamo negli scaffali delle «persone grandi». La Storia naturale diveniva Biologia, la Matematica, ahimé, diventava Algebra e annunciava logaritmi; la Geometria diventava Trigonometria; venivano ad assumere inattesi significati parole come elevazione, potenza, radici, seni. Omero, i Lirici, l'Orestiade che avremmo letto in quei caratteri greci che avevamo faticosamente appreso, ci avrebbero rivelato quel mondo greco dei templi, degli eroi, dei sapienti che vagamente sentivamo essere la nostra matrice. Dan-

te, che con tutti i suoi fuochi dell'Inferno e le stelle del suo Paradiso ci si presentava tuttavia oscurissimo, ci si sarebbe illuminato. Scienze vere e proprie, la Fisica, la Chimica erano mondi nuovi nei quali ci era dato di entrare. E, ottima novità sopraggiunta con la Riforma Gentile, che avrebbe avuto proprio allora il suo primo anno di applicazione nel nostro secondo anno di liceo, la Storia dell'arte; con i suoi orizzonti appena ma avidamente intravveduti, e che finalmente ci sarebbero stati aperti. C'era di che avere il cuore grosso di aspettazione nel salire quello scalone.

Dal loggiato del primo piano il quadrato del cielo sopra il cortile sembrava più ampio, più azzurro. Tutte le aule davano direttamente su quel loggiato e nei dieci minuti di intervallo tra lezione e lezione gli studenti di tutte le classi si rovesciavano contemporaneamente su quel loggiato. E il vocìo e l'animazione di quella folla di adolescenti liberati, incorniciata da quegli archi, ne riceveva un che della raffaellesca *Scuola d'Atene* vaticana, tanto può fare una cornice d'archi. In più, anche quel loggiato era provveduto di una garitta per un bidello, provvidenzialmente fornitore di maritozzi. I banchi, al primo piano, non erano più quelli tradizionali che arredavano il pian terreno, ma erano disposti ad anfiteatro come se vi si dovessero celebrare lezioni di anatomia: erano più trasparenti degli altri, tuttavia non impedivano il passaggio di un madrigale alla compagna, o della traduzione corretta del passo difficile fornita dal compagno più bravo. Le finestre, sempre amplissime nonostante il già descritto spessore dei muri, lasciavano entrare cascate di luce. Così che, vuoi per la alta media statistica delle giornate di sole nel clima di Roma, vuoi per la virtù illuminante della memoria, soprattutto se antica, il ricordo di quel liceo è rimasto inondato di luce.

Dalla loggia si entrava direttamente anche nell'Aula Magna; ma di questo nobile spazio, più avanti. E si saliva anche, per una porticina, e poi per una scaletta contorta e stretta come se fosse stata praticata nell'intercapedine tra due muri, — quasi che, dopo tanta generosità di spazi, l'architetto fosse d'improvviso divenuto avaro, — si perveniva all'attico, un piano al di sopra del cornicione, i cui vani, adiacenti, all'Osservatorio del Collegio Romano, ospitavano l'anima scientifica del liceo: l'anfiteatro dell'aula di fisica, i magazzini degli attrezzi e il fantasma, probabilmente, di padre Secchi, S.J., il famoso astronomo che vi aveva lavorato fino a cinquant'anni prima. E se non il fantasma di padre Secchi, certamente il suo busto, in ceramica, di un vivo color giallo, poco rispettosamente confinato nel reparto terreno di una delle grandi vetrine degli attrezzi. Fosse

per l'eccitazione di quelle avvertibili presenze, o per l'ubicazione remota ed aerea di quei locali, o perché le lezioni cominciavano sempre in ritardo, essendo il professore di fisica anche vice-preside e trattenuto altrove a motivo di quel suo incarico, certo le lezioni di fisica e chimica erano precedute da un supplemento di ricreazione, a stento tenuta a bada dall'inserviente del gabinetto (il Famulus di Faust, ma più silenzioso) che aveva l'incarico di estrarre dagli armadi, maneggiare e riporre gli apparecchi occorrenti per la lezione. Questi avevano spesso l'aria di essere essi stessi contemporanei di padre Secchi. Difficilmente dimenticabile, una esperienza con un apparecchio che produceva i raggi di Röntgen, di bellissimi colori sulfurei e infernali, nell'aula resa buia, tra il tonfo della macchina pneumatica che ottocentescamente sbuffava nel produrre il vuoto necessario.

Non si può non soffermarsi su questo professor Pasquini, insegnante di fisica e vice-preside. Era alto, robusto, autoritario, con un viso duro e urlava sempre, in toscano. Il suo intercalare, perché non vi fossero dubbi, era: «Emilio Pasquini da Pisa, non sbaglia mai!» e l'esse di quel «Pisa» era quello aspro con cui si dice «Siena», ma molto più aspro. Con quella premessa risolveva rapidamente i vari problemi vice-presidiali e fisico-cosmici. E in fatto di disciplina: «Prenda su le sue carabattole e via!» e via uno se ne doveva andare, sospeso o comunque estromesso: gli insegnanti davano del «lei» agli studenti. Quando per le sue incombenze di vice-preside veniva chiamato mentre era lassù, la sua discesa per quella scaletta aveva il rombo di una frana e tutto l'edificio ne echeggiava. «Emilio Pasquini da Pisa...» era il tuono cui non poteva mancare di succedere il fulmine. Né si può escludere che questo ripetuto richiamo alla sua patria pisana era in qualche modo collegato alla circostanza, non poco lusinghiera, che a Pisa aveva insegnato fisica Galileo Galilei, che quindi era in certo modo suo collega.

Un così autoritario vice-preside era anche dovuto a un preside, come quello di molti di quegli anni, che non lo era affatto. Di piccola statura, con una voce da micio («Micio» era il nomignolo che gli era stato appioppato), non riusciva ad imporsi. Il preside Imbert era duca, precisamente duca di Furnari, un feudo in qualche parte della Sicilia. Ma come preside e come duca, suggeriva piuttosto l'immagine del suo nomignolo.

Negli ultimi anni di quel periodo fu preside Italo Raulich, ben altra tempra. Preceduto dalla sua fama di valoroso studioso del Risorgimento, soprattutto dell'azione mazziniana, la sua figura riservata ed austera bene si addiceva a un fedele di quel profeta, e non

aveva bisogno di alzare la voce o di sbracciarsi per imporsi. Raulich è certo una delle glorie del Visconti. Una lapide, nel portico, a destra dell'ingresso, ne ricorda il nome, la figura, l'opera.

Insegnava lingue antiche, uno dei principali insegnamenti, il professor Carlo Tincani. Un personaggio. Alto, piuttosto robusto, era quello che i francesi dicono: «beau portant». Era dunque un bell'uomo e lo sapeva e non trascurava di essere elegantemente vestito, aveva i piedi notevolmente piccoli e ben calzati, ciò a cui richiamava l'attenzione il suo particolare modo di incedere, per cui i suoi studenti dicevano che «camminava sulle uova». Portava cappelli a larghe tese e fuori dell'aula aveva sempre un sigaro Virginia in bocca o in mano per sottolineare la conversazione. Aveva fama di essere stato trasferito in punizione, da Bologna, a seguito di non so quale vicenda con una sua allieva di liceo. Giacché era bolognese, e quanto bolognese. Oltre l'indubbio accento, era stato discepolo, in quell'università, di Giosué Carducci, forse il discepolo preferito, faceva intendere. Conosceva a memoria tutte le poesie di quel poeta e le sapeva recitare con una maestria che in teatro si dice «da mattatore». Una virtù che veniva utilizzata dal preside per sedare troppe pericolose insurrezioni studentesche. La disciplina fascista, in quell'epoca, quasi tutta anteriore alle leggi del gennaio 1925, non era ancora affermata. La diversità di opinioni non era ancora cosa da essere repressa, anzi poteva dare occasione a qualche bella chiassata. Quando il povero preside, neppure col soccorso di Pisa riusciva a sedare la tempesta, proclamava il «tutti in Aula Magna». All'Aula Magna, si è visto, si entrava dalla loggia del primo piano. Era un vastissimo spazio, forse originariamente nobilissimo, ma così malconcio, male illuminato e arredato, da sembrare il vano del palcoscenico di un teatro abbandonato. Vi erano centinaia di sedie e una specie di pulpito. Invasa l'aula dalla marea di studenti schiamazzanti, Tincani saliva maestosamente sul pulpito, riusciva con qualche parola ad ottenere il silenzio, e in quel silenzio che si era fatto come quello dell'Augusteo quando stava per iniziare la Quinta di Beethoven, dapprima con voce flautata e poi con sempre più caldo accento bolognese, Tincani recitava l'*Ode Barbara* e la *Rima Nuova* adatta alla circostanza. La conclusione era sempre un applauso trionfale e tutti se ne tornavano a casa contenti. La *Opera Omnia* delle poesie del Carducci era allora una specie di album-atlante-illustrato, utilmente consultabile per ogni punto del programma di lettere e di storia del liceo di allora; e, come si è visto, anche in occasioni di emergenza.

Tincani era un veterano dell'insegnamento classico, autore di tutta

una serie di grammatiche, di testi di riferimento, di esercizi di traduzione e simili. Era così immedesimato nel mondo dei personaggi di quella letteratura, che raccontava le vicende degli dei e degli eroi con l'immediatezza con la quale avrebbe potuto raccontare cose avvenute nel vicinato la settimana prima. L'impresa degli Argonauti era attuale come il Giro d'Italia di Girardengo e di Learco Guerra. Si sarebbe detto che Micene sorgesse a Castel Sant'Angelo — Tincani abitava ai Prati — e che porta Cavalleggeri fosse una delle Porte Scëe. E se questo modo un po' diseroicizzava quelle vicende, in compenso le rendeva più assimilabili e vicine. Orazio era uno degli autori che Tincani ci leggeva con maggiore impegno e successo. *Fons Bandusiae* ebbe traduzioni in versi, e così anche *Sub tegmine fagi*: Virgilio non era stato dimenticato. Per molti di noi l'incontro, in successive letture, con versi di quegli autori è stato sempre un richiamo a quella vieppiù remota stagione romana. Usava congedare l'allievo, alla fine dell'interrogazione, con un saluto in latino; ma in un latino più di San Girolamo che di Cicerone, col giovanneo «I, et noli amplius peccare».

Per i ragazzi che salendo quello scalone anticipavano l'emozione di incontrare Dante e Beatrice, di percorrere territori di cui avevano un vago sentore, in cui avrebbero incontrate «chiare, fresche e dolci acque» e «gonfalon' selvaggi» e vi sarebbero stati auspici da trarre dal volo di «passeri solitari» e «aquile marsie», l'insegnante di italiano, professor Serafino Rocco, fu una delusione. Forse i ragazzi eran troppo esigenti. Uno di loro, tutto saturo di carducciane «Oh bella ai suoi bei dì, Rocca Paolina» e «il Latin del Messale e quel del Bembo», ne tracciò un ritratto che cominciava, appunto: «Oh bello ai tuoi bei dì, Rocco Ser'fino/ col pizzo grigio e con la scarna mano/ Così pensavo anch'io l'altro mattino/ tra il Latin di Tincani e il tuo Italiano».

Fortunatamente l'anno dopo a Rocco successe il professor Pelaez, tutt'altro tipo. Sardo, e prima ancora spagnolo come indicava il nome, e prima ancora arabo, si sarebbe detto dal volto così simile a quello di Maometto II nel famoso ritratto di Gentile Bellini: i medesimi tratti sottili ed adunchi, con la sola differenza che gli mancava il pizzetto nero, e, purtroppo, il turbante. Pelaez era un sottile e acuto analizzatore dei testi che ci proponeva, e anche, ahimé, di quelli che gli sottoponevamo noi. Era del resto un uomo di lettere fatto e finito, con un molto rispettabile stato di servizio di pubblicazioni, tra l'altro di una importante, riguardante i cronisti romani del Quattrocento. Le aspettative degli allievi non furono deluse.

Il professor Pio Spezi era ancora un personaggio: l'insegnante di storia in un liceo classico doveva esserlo. Era romano, intriso e fierissimo della sua romanità. Certo, grandi quei consoli e quegli imperatori: ma anche i papi. Tra cui papa Ghislieri, Pio V, anzi San Pio V, il santo del suo nome, una circostanza dalla quale sembrava trarre qualche ulteriore motivo di vicinanza. Così che il 5 maggio, giorno di San Pio V, e quindi suo onomastico, era un giorno memorabile, per motivi del tutto indipendenti dal Manzoni. Certo grandi Virgilio, Orazio: ma anche il Belli. Giuseppe Gioachino Belli romano, e come, anzi, «monticiano» come lui, che pure abitava a San Pietro in Vincoli. Questa era una circostanza per lui evidentemente non solo topografica, ma in qualche modo qualificante. Forse abitava la Torre Borgia. Il Belli era oggetto di suoi studi e pubblicazioni. Ha anche avuto la gioia di scoprire dei sonetti inediti. In ogni modo era per lui una continua presenza.

Ci raccontava con passione, qualche volta con concitazione, la Storia del nostro programma: dal Rinascimento al Risorgimento, compresi. Ci tempestava di date come una grandine: fortunatamente poi non le esigeva da noi. Parlava consultando continuamente certi suoi taccuini, che erano tanti e che consultava aprendoli a ventaglio come le carte in mano a un sospettoso giocatore di poker. In esercizio da chissà quanti anni, i foglietti di quei taccuini avevano preso un caldo colore di avorio antico.

Spezi era alto, magro, i capelli, ormai grigi, al vento, aveva una fiera barbetta, un portamento impegnativo come di chi partecipi alle gesta che ci raccontava. E anche ascetico: esprimeva il suo ascetismo col non usare il cappello, qualunque fosse la temperie, e di venire a scuola sempre in bicicletta. I pantaloni fermati alle caviglie al modo, appunto, dei ciclisti, erano parte integrante della sua sagoma. Era severo ed esigente, ma era forse l'insegnante più amato dai suoi discepoli. Un sentimento da ritenersi ricambiato: ha annotato i nomi di tutti gli studenti a cui ha insegnato, in tanti anni di insegnamento.

Negli ultimi due anni qui considerati era entrata in vigore la riforma introdotta dal ministro Giovanni Gentile, il filosofo. Il giudizio di noi ragazzi immediatamente coinvolti mi pare che fosse sostanzialmente favorevole. Ci pareva che ci venisse richiesto un atteggiamento più partecipativo, più critico, e i programmi fossero meno burocratici. Ci chiedevano una critica di testi, la lista degli autori era ampliata, la filosofia era insegnata soprattutto come storia del pensiero; precedentemente, come testimoniano superstiti testi prescritti, la filosofia nei tre anni veniva insegnata con tre manualetti, rispetti-

vamente: *Logica*, *Etica*, *Psicologia*. All'insegnante di filosofia, professor Leinardi, va riconosciuto il merito di essersi subito e di buon grado adattato al diverso modo. Con la riserva che il programma prevedeva la lettura diretta di alcuni classici (non mai più incontrati nella vita, fortunatamente) come un certo Berkeley, indimenticabile, perché chi scrive, richiesto di spiegarne una pagina all'esame di maturità, ebbe l'unanime assicurazione degli esaminatori che non ne aveva capito niente, punto sul quale non avevo dubbi. Fortunatamente la storia della filosofia salvò la giornata.

Anche il professor Leinardi, filosofo «en titrë», era sempre molto correttamente vestito di scuro, occhiali e catena d'oro, baffi bianchi: il tipo del prefetto del Regno di un ministro Facta, di cui era conterraneo, subalpino come lui. Avevamo ereditato dagli «anziani» il nomignolo per questo filosofo: «Cipolla», che naturalmente gli conservammo. Era stato forse suggerito dalla sua sericorosea calvizie. Ma la novità che quei ragazzi accolsero veramente con gioia, fu la introduzione dell'insegnamento della Storia dell'arte. Sembra incredibile che lo si sia dovuto attendere tanto tempo.

Fummo fortunati nella scelta dell'insegnante al quale fummo affidati per l'iniziazione a questa nuova disciplina. Si chiamava Antonielli, Ugo Antonielli, non era di ruolo, ma era una persona colta che conosceva bene la sua materia e la amava, ne parlava con gusto; così che diventammo subito tutti fanatici visitatori, esploratori, ricercatori di questi trascurati e ora rivelati tesori. Chi scrive ricorda una epidemia che ci travolse tutti, del Romanico, delle architetture romaniche, di quei campanili. Non vi erano ancora testi adatti ai programmi, circolava una specie di atlante di storia dell'arte italiana, dovuto a un autore di nome Dami, in collaborazione con Ugo Ojetti: fotografie poco più grandi di un francobollo, probabilmente della collezione Alinari. Fortunatamente alcuni di noi avevano nella biblioteca paterna della letteratura illustrata in proposito, che ci scambiavamo. Da allora per la massima parte di noi le passeggiate romane prima e poi le gite e le vacanze e i viaggi hanno offerto una ricchezza di assimilazione di forme e di idee, che difficilmente avremmo potuto avere senza quell'avvio.

Da quali coordinate geografiche, topografiche, sociali e culturali provenivano i ragazzi di quella scuola? Va premesso che, tranne per gli ultimi due anni considerati, tutto il periodo era precedente la «Riforma Gentile» di cui si è detto. Non era ancora stato istituito il Liceo scientifico, l'alternativa era l'Istituto Tecnico. Poiché la li-

cenza liceale non era utilizzabile per alcuna attività professionale, venivano al liceo solamente i ragazzi che le famiglie pensavano di avviare all'università. Per alcune facoltà, come Lettere, Diritto, Medicina, la licenza liceale era addirittura conditio. Ma anche per molti ingegneri in pectore, le famiglie pensavano che un po' di vocabolario greco, di grammatica latina e di logica aristotelica, e anche una certa cultura umanistica a latere poteva non nuocere.

Si trattava dunque di famiglie borghesi che avviavano i figli alle professioni che si dicevano «liberali». Le famiglie della antica nobiltà romana, quindi quasi esclusivamente papalina, preferivano gli istituti religiosi, soprattutti, per affinità, il Massimo. Il Tasso, che allora cominciava ad emergere, attirava, anche per motivi di vicinanza, la nuova borghesia agiata che venendo a Roma aveva colonizzato le espansioni della città lungo la antica «Alta Semita», i nuovi quartieri Pinciano e Salario. I quartieri Prati e poi Mazzini anche per vicinanza gravitavano sul Visconti. Quanto alla borghesia del centro una discriminazione ideologica li ripartiva tra i «confessionali» Nazzareno, retto dagli Scolopi, e De Merode, retto dai Fratelli cristiani, e il «laico» Visconti. Naturalmente queste ripartizioni erano solo di grande massima, gli sconfinamenti non erano certo rari. Al Visconti veniva dunque di preferenza la borghesia della vecchia Roma non particolarmente legata al vecchio mondo, e anche quella «buzzurra» del Centro e dei Prati. Il livello era in complesso alquanto omogeneo.

A quei tempi le famiglie non erano ancora sterili, o quasi, come sono poi diventate. Alcune erano rappresentate al Visconti da numerosi fratelli contemporaneamente. Gli Apollonj-Ghetti erano addirittura sei, immediatamente riconoscibili dalle teste biondo-rosse e dalla uniforme divisa marinara, del solido panna blu della Regia Marina. I Mariani, figli dell'archeologo, professor Lucio, uno dei luminari del ramo, erano almeno quattro tra fratelli e sorelle, tra cui Valerio, il noto critico d'arte. La famiglia di chi scrive, come si è accennato, è stata presente con sei, tra fratelli e una sorella, quasi ininterrottamente nel corso di venticinque anni. Ma il caso di due fratelli era frequentissimo: gli Alberti, i Pellegrini-Quarantotti, i Germani, i Geraldini, i Reanda, i Tittoni, gli Sterbini, i Perco, i D'Aroma, i Gasparri, le Mazzolani... Il Visconti per molte famiglie era una istituzione tradizionale.

A titolo di campionario di quella generazione di ragazzi avuti come compagni di classe e delle classi viciniori in quegli anni, se ne ricordano qui di seguito alcuni, alla rinfusa. Di Valerio Mariani si è accennato. Il fratello più giovane, Emilio (i nomi in quella famiglia

erano esclusivamente quelli delle «gentes» della Roma antica), era da tutti considerato un genio. Era di gran lunga eccellente in matematica, in lingue classiche, in composizione; in più era sempre cordialmente collaborativo con quelli di noi che si rivolgevano ai suoi lumi, tanto più chiari dei nostri. Certamente destinato a grandi cose, morì invece giovanissimo in un incidente stradale sulla Fettuccia di Terracina. Vincenzo Tittoni, della famiglia di via della Dataria e di via Rasella e di Manziana, nipote di Tomaso ambasciatore e presidente del Senato (s.e.), si sarebbe detto una impressionante reincarnazione di Giacomo Leopardi: nella attitudine alle lettere, nel carattere, quasi nello stesso aspetto. Magistrato, concluse la sua vita tragicamente ancora giovane. Giorgio Germani, uno dei più brillanti, ufficiale d'artiglieria, non tornò più dalla Russia.

Franco Sterbini — di uno Sterbini vi è il busto sul piazzale di Garibaldi al Gianicolo — era ed è continuato ad essere un appassionato cavaliere. Dino Perco, il migliore ginnasta della classe, triestino, aveva qualcosa di esotico con i libri di scuola portati in una specie di sacco alpino sulle spalle. Era abilissimo disegnatore di animali dei quali era appassionato osservatore, passava interi giorni al Giardino zoologico. Molti anni dopo, il figlio, di nuovo triestino, continua a difendere la fauna con quella sezione del WWF. Arnaldo Alberti, delicato scrittore tra il dannunziano e il crepuscolare, non molto edito, fu anche direttore di una importante rivista. Era figlio del segretario generale della Camera e poi del Senato e nipote di Giuseppe Adami. La famiglia per molti anni tenne a via della Dogana Vecchia un salotto frequentato da musicisti e scrittori. Altro salotto aperto alla intelligentsia oltre che al bel mondo, era quello della famiglia di Giulio Gasparri, a piazza Campitelli. Il fratello, Leone, cadde in guerra, in Africa settentrionale.

Piero Sereni, uno dei più brillanti, impiantò con successo uno studio legale a New York. Negli Stati Uniti si stabilì anche Gabriello Giannini: laureatosi in fisica, che aveva studiato a San Pietro in Vincoli e a via Panisperna, poi collaboratore di Fermi a Los Alamos. Ottimo sportivo, fece tra l'altro una traversata a vela dell'Atlantico, da skipper del proprio sloop. A proposito dell'America, chi ha maggiormente fatto parlare di sé è certamente Giorgio Page. Nato a Roma, figlio di un americano direttore di una grande banca italiana, pensò, al tempo del «Decennale» dell'avvento del fascismo, di recarsi a New York per annunciare in una conferenza stampa ai principali giornali americani che l'America era superata, che l'avvenire era con Mussolini, e che lui ripudiava la cittadinanza americana e assumeva quella italiana. Da qui subito un incarico al ministero della cultura

popolare, e poi, con l'arrivo degli americani a Roma nel '44, un soggiorno alla Certosa di Padula. Successivamente fondò e diresse per vari anni un settimanale, *Lo Specchio*, che si diceva avesse un buon commento politico, oltre i pettegolezzi mondani. Scrisse anche una specie di autobiografia romanzata, *Un americano di Roma* o simile, che ebbe un certo successo librario: né l'autore né i romani ne escono imbelliti. Il suo è stato un classico esempio di «talenti» che avrebbero potuto essere meglio investiti.

Giorgio Amendola, figlio di Giovanni Amendola, il coraggioso oppositore di Mussolini, coerente all'esempio paterno, partecipò con generosità e coraggio alla lotta contro il fascismo, divenne poi un personaggio del partito comunista, dal quale si dissociò con grande scalpore («la tempesta del Giorgione», come fu detto alludendo alla sua grossa corporatura). Enzo Storoni fu tra i fondatori del partito liberale a Roma e collaboratore del *Mondo* di Mario Pannunzio. La consorte, Lidia Mazzolani, è autrice di importanti biografie di personaggi del mondo ellenistico e dell'impero romano: i suoi studi classici deve averli fatti bene. Cenni agli studi fatti al Visconti si trovano nelle annotazioni autobiografiche della Mazzolani, di Page e di Amendola.

Tito Staderini, della antica famiglia degli stampatori, ebbe uno dei più rinomati studi notarili di Roma. Fu presidente per molti anni della sezione di Roma di Italia Nostra, esplicando una intensa e assai utile azione di «defensor Urbis» (qualifica ironica, ma pertinente, datagli dagli avversari). Enrico Fontemaggi, stimato architetto. Giovanni Maroni, che ebbe importanti incarichi nel mondo bancario romano. Tia Carpano, che una infanzia trascorsa in Africa aveva arricchito di una inconsueta esperienza, e che già ai tempi del liceo aveva scritto un romanzo. Antonio D'Aroma, collaboratore diretto di Einaudi al Quirinale, poi uno dei capi della Banca dei regolamenti internazionali di Basilea, e autore di numerosi scritti nei vari campi di suo interesse. I fratelli Apollonj-Ghetti, tutti degni rappresentanti di quella «gens» degli Apollonj, degli Ojetti, dei Giovenale, una «razza» che per varie generazioni ha dato lustro alla città, alla sua urbanistica, alla sua cultura. Degli Apollonj studenti del Visconti ricorderò Bruno, architetto, professore universitario, autore tra l'altro del ritrovamento della tomba di San Pietro, e della chiesa dei Canadesi a via Nomentana; e Fabrizio, uomo di legge e diplomatico, romanista instancabile.

Questa rassegna inevitabilmente lacunosissima dà però una idea del contributo del Visconti alla vita del paese tramite quei suoi antichi allievi. Vero è che anche il Tasso non era da meno: in quegli stessi anni aveva sfornato Giovanni Malagodi ed Enrico Cuccia, Alberto

Pincherle Moravia ed Enrico Fermi. L'augurio con cui si concludono queste note è che le generazioni di studenti, che si avvicenderanno sotto le sue arcate, continuino a serbare del Visconti un ricordo vivo e riconoscente.

BONALDO STRINGHER

Le risposte
dovranno essere
indrizzate al Ministro
menzionando la Divisione,
la data, e ricevuta
della lettera.

Roma 6. Ventôse Anno 7mo dell' Era Repubblicana

Bremond Ministro di Guerra, Marina, Affari esteri

Documentazioni e ricerche

«Max Weber a St. Louis Mississippi» L'esperienza americana di Max Weber

1. Appunti di viaggio

Motivo del viaggio in America di Max Weber fu l'invito a presentare una comunicazione al Congress of Arts and Science tenutosi nel 1904 nell'ambito dell'Esposizione universale di St. Louis, che si svolgeva per celebrare il centenario dell'annessione della Louisiana agli Stati dell'Unione. Quell'invito gli era stato fatto pervenire dal connazionale Hugo Münsterberg, filosofo e psicologo (chiamato a Harvard sul finire del secolo da William James), il quale condivideva con il sociologo di Chicago Albion Woodbury Small la responsabilità scientifica del congresso. Il Münsterberg, un esponente molto in vista della comunità tedesca americana, aveva intrapreso, fin dai primi anni della sua permanenza in America, una serie di studi sugli aspetti politici, sociali e spirituali del modo di vita americano, con i quali si riprometteva di gettare un ponte fra la tradizione culturale europea, e tedesca in particolare, e quella del Nuovo Mondo[1].

Weber, che era stato collega di Münsterberg a Freiburg nel 1894, e ne era divenuto amico, accettò di buon grado di compiere quell'esperienza, confidando fra l'altro di trarre da essa qualche sollievo dalla grave crisi nervosa da cui in quel periodo stava faticosamente riprendendosi, dopo sei anni di completa inattività. Il collasso psichico weberiano si era verificato nel 1897, subito dopo la morte del padre, che egli aveva vissuto con un inestinguibile senso di colpa, visto che essa era sopravvenuta qualche tempo dopo un violento litigio che aveva contrapposto padre e figlio. In effetti, quel viaggio americano, cui Weber si apprestò con entusiasmo dopo anni di abulia e di indifferenza, doveva segnare una fase realmente nuova nel suo percorso esistenziale e scientifico. E così nell'agosto del 1904 egli si imbarcò accompagnato dalla consorte e dal fido amico Ernst Troeltsch[2].

Nei quasi quattro mesi di permanenza (essi ripartirono alla volta dell'Europa prima di Natale) Weber si lasciò permeare con spirito

di reale empatia dalle diverse facce degli Stati Uniti che ebbe modo di conoscere, mostrando un atteggiamento diverso da quello di molti intellettuali europei, specie tedeschi, i quali in quegli anni attraversavano l'Atlantico con la tronfia alterigia di chi si riteneva depositario di una tradizione culturale insuperabile. Le ricchissime cronache del viaggio consegnate nelle lettere alla madre Helene mostrano invece interessata attenzione, volontà di capire e giudizi equilibrati[3]. Si tratta di pagine molto suggestive, che alle osservazioni di carattere sociale, politico, etnico e religioso uniscono affascinanti descrizioni dell'ambiente urbano e di quello naturale, dalla vita frenetica e brulicante di New York « contemplata » dal ponte di Brooklin, agli imponenti e torreggianti grattacieli, vere «fortezze del capitale» e simbolo dello spirito capitalistico, alle dimensioni grandiose degli spettacoli naturali (quali le cascate del Niagara o le immense foreste ai confini col Canada) rispetto ai quali il gigantismo dei manufatti umani costituisce l'unica adeguata espressione del processo di civilizzazione. Sotto gli occhi curiosi ed attenti di Weber passano la mostruosità metropolitana di Chicago, contrassegnata da un'incredibile commistione etnica, oltre che da forti contrasti sociali e dalla scarsa incisività di una legislazione sociale e di lotte sindacali troppo acquiescenti agli interessi del profitto; le sterminate regioni rurali del Missouri dominate dalla figura sociale del *farmer*; gli insediamenti petroliferi dell'Oklahoma che stavano rapidamente travolgendo la cultura autoctona dei pellerossa. Nelle sue tappe nel « profondo Sud » (arrivò a New Orleans ed Atlanta) constatò di persona la vigenza dei meccanismi di segregazione razziale, nonostante alcune iniziative riformistiche come la Tuskegee Institution (fondata e diretta dall'intellettuale nero Booker Washington), che Weber ebbe modo di visitare apprezzando lo sforzo ivi compiuto di elevare il livello culturale della popolazione nera e di avviarla all'imprenditorialità agricola. Risalendo poi verso Nord-Est, presso alcuni lontani parenti che risiedevano in una zona montuosa al confine fra North Carolina e Virginia, Weber sperimentò gli ordinati ritmi di vita ed i forti ed esclusivi vincoli socio-economici derivanti dall'appartenenza ad una setta metodista. Sulla via del ritorno, infine, dopo aver toccato Philadelphia, Washington e Baltimore, giunse nell'«elegante» Boston, dove la consolidata tradizione inglese faceva apparire lontanissimo il clima «da frontiera» respirato negli Stati del *Midwest*. Di nuovo a New York, prima di ripartire, Weber ebbe poi modo di visitare la biblioteca della Columbia University, nella quale integrò le ricerche bibliografiche di argomento storico-teologico e precettistico (sull'evoluzione delle sette battiste e metodiste) già avviate presso il Quaker Haverford College, nei pressi

di Philadelphia, e la NorthWestern University di Evanston, vicino Chicago; materiali che poi utilizzò ampiamente nella seconda parte dell'*Etica protestante*, scritta al ritorno in patria. A proposito però delle opportunità offertegli dal viaggio per i suoi studi, Weber, ripartendo per l'Europa, si dichiarava deluso per le difficoltà incontrate nel reperimento delle fonti documentarie e librarie, a causa dell'eccessiva dispersione delle biblioteche; ma anche dal fatto che la generale ed avanzante tendenza alla *Säkularisierung* della vita americana faceva sì che le università, rifiutando deliberatamente le loro origini settarie, non si preoccupassero più di tenere aggiornati i fondi librari relativi alla storia delle sette (da cui la necessità di ricorrere ai piccoli *colleges* ancora ortodossi sparsi nella provincia)[4].

Ma se le ricerche in biblioteca non furono produttive come forse egli si aspettava, furono le esperienze cui volentieri si sottopose (valga per tutte la descrizione di una cerimonia battesimale presso una comunità battista della North Carolina) ad offrirgli spunti preziosi di riflessione sulle forme d'influenza dell'etica puritana sull'organizzazione sociale. E molte di quelle esperienze di vita americana gli servirono poi per esemplificare le tesi sostenute nel saggio *«Kirchen» und «Sekten» in Nord-Amerika*, pubblicato nel 1906. Weber era rimasto fortemente impressionato dal fatto che, malgrado negli Stati Uniti fosse operante il principio della separazione fra Stato e Chiesa (per cui sarebbe stato inconcepibile «interrogare il cittadino sulla sua confessione per conto dello Stato»), nell'ambito invece dei rapporti civili ed economici le relazioni sociali si stabilissero e si confermassero sulla base della domanda: «to what church do you belong?». E ciò anche se l'originaria «regolamentazione ecclesiastica della vita che agiva [...] in modo quanto mai penetrante» per i membri della setta (intesa come «associazione volontaria di soggetti qualificati in modo esclusivo [...] sotto il profilo etico religioso») aveva gradatamente perduto, in una società che andava secolarizzandosi, le sue forme di rigidità estrinseca (la cui sopravvivenza Weber aveva avuto modo di constatare nei regolamenti di vita interna di alcuni *colleges*), mutandosi in principio di autoselezione e di selezione sociale. Infatti, da un lato, l'esame rigoroso dell'idoneità etica dell'individuo da parte dei membri della setta, connesso al continuo mettersi alla prova del singolo per avere conferma della propria appartenenza alla comunità degli eletti, agiva come formidabile meccanismo d'integrazione sociale; dall'altro, l'affiliazione ad una setta, con l'assoluta garanzia che ne derivava di affidabilità etica, aveva immediate conseguenze socio-economiche, venendo a costituire una sorta di *conditio sine qua* non potevano essere attivati «rapporti sociali privati e

anche [...] rapporti commerciali di lunga durata e connessi alla concessione del credito», per lo meno nella cerchia dell'imprenditorialità borghese di classe media. E Weber ricordava quanto gli aveva detto in proposito un commesso viaggiatore: «quando vedo un agricoltore o un commerciante che non appartiene a nessuna Chiesa non gli do un credito di cinquanta centesimi; che cosa può indurlo a pagarmi se non crede assolutamente in nulla?».

Quel principio religioso capace di fungere da volano per i rapporti socio-economici si perpetuava, col procedere della secolarizzazione, nei meccanismi di coesione propri dei *clubs* ed associazioni con scopi civili, ricreativi o sportivi; un tessuto diffuso che faceva da contrassegno della democrazia specificamente «americana», la quale non si presentava come «un'accumulazione di individui», ma come «un intreccio di gruppi sociali rigorosamente esclusivi, ma volontaristici»: ciò che le conferiva «un'articolazione flessibile ed un'impronta individualistica»[5]. Una struttura sociale che per la vivace ricchezza delle proprie istituzioni intermedie, le quali potenziavano le capacità individuali, poteva, secondo Weber, trarre dal suo seno delle efficaci controtendenze da opporre al processo di massificazione cui l'individuo era sottoposto dalla pressione burocratica del mondo moderno.

2. Immagini dell'America nelle fonti weberiane

L'immagine dell'America in Germania aveva subito profonde oscillazioni fra '800 e '900. I liberali, e poi la generazione del '48, si erano formati un'idea del tutto positiva di quel giovane popolo, riflettendo sulle pagine della prima parte de *La démocratie en Amérique* (1835), nella quale Tocqueville per primo assumeva il Nordamerica nella sua peculiarità storica, di rottura cioè dell'eredità europea dell'assolutismo, e rifiutava la tesi continuistica di un continente nato per una sorta di diffusione espansiva della cultura europea.

Negli anni '70, con l'unificazione, il liberalismo tedesco, almeno nella sua maggioranza, si era rassegnato all'assetto costituzionale bismarckiano: e ciò lo faceva guardare con molto minore interesse agli ideali politici ed alle forme di vita sociale americani. Di più, a partire dal 1868, incominciarono a trovare grande udienza le lezioni di Burckhardt molto critiche nei confronti dello spirito americano che ha una «cultura di dubbia specie e solidità», poiché ha «rinunciato in gran parte al fondamento storico, vale a dire alla continuità spirituale», e vorrebbe «partecipare al godimento di arte e poesia solo

ancora come forme di lusso», trasformando la cultura in «semplice *business*». Nell'ottica di Burckhardt (come era stato del resto nel tardo Tocqueville) gli Stati Uniti incarnano una democrazia egalitaria che conduce ad un generale appiattimento, visto che il sentimento predominante è «l'impulso a voler vivere meglio da parte delle masse»: una mentalità acquisitiva orientata materialisticamente, da rifiutare per la sua incapacità di produrre «quei grandi uomini [...] necessari alla nostra vita, perché il moto universale della storia si renda periodicamente e d'un sol tratto libero da forme di vita semplicemente inaridite e dal peso delle chiacchiere».

L'enorme sviluppo economico seguito al processo di costituzione dello Stato nazionale, che aveva ben presto portato la Germania ai primi posti fra le nazioni industrializzate, interrompendo il considerevole flusso migratorio verso gli Stati Uniti che aveva soprattutto interessato le popolazioni ad Est dell'Elba, aveva poi finito coll'allentare l'inevitabile legame emozionale che grazie a quel fenomeno si era stabilito fra i due popoli. Ed anzi le necessità della concorrenza capitalistica avevano dato luogo ad un'accesa rivalità economica, il cui ultimo atto sarà rappresentato dallo scontro bellico nell'ultima fase della prima guerra mondiale[6].

Gli atteggiamenti della cultura tedesca nei confronti dell'America oscillarono così fra l'esaltazione incondizionata e la critica radicale; e ciò in maggior misura nei resoconti di viaggio coi quali gli autori si ripromettevano di cogliere, al di là della realtà americana, un'immagine sintetica di essa da riportare in patria per ottenere determinati effetti politico-ideologici[7]. E così, in ambito liberale, si tendeva a presentare l'epopea di un popolo destinato ad «occupare il suo posto fra le nazioni più potenti della terra» grazie al pieno sviluppo delle virtù e dei vizi dei cittadini, i quali solo «senza alcun freno e limitazione» possono «manifestare tutte le loro potenzialità»; mentre in ambito conservatore si dava un «quadro della cultura americana sprizzante spirito e veleno», contrapponendo il modo di sentire tedesco rivolto all'interiorità (proprio della cultura cattolica e luterana), all'attivismo capitalistico americano di origine puritana, che trovava nelle massime etiche di Benjamin Franklin il proprio paradigma[8].

Ma più che su quella sorta di letteratura di viaggio, che non poteva non dare un'idea deformata dello spirito e della cultura americani (ma che Weber ebbe pure presente), è sulle pagine del reverendo William Ellery Channing, prima, e di Benjamin Franklin, poi, che Weber incominciò a riflettere sugli specifici caratteri della mentalità americana. Ai sermoni del Channing, l'apostolo del movimento settario unitariano, vissuto a Boston fra il 1780 e il 1842, egli era stato

avviato negli anni dei suoi studi universitari a Heidelberg dalla zia materna Ida Fallenstein. In quelle pagine dense di ottimismo antropologico, in cui si proponeva una concezione civile della virtù nel nome di una *spiritual freedom* capace di padroneggiare il costume ed il fato, egli riconosce le enormi potenzialità espansive della volontà libera che si adopera per impedire che l'universo si trasformi in una *machine*. In opposizione all'annichilimento calvinistico e quacchero della creatura umana il Channing esalta la *free mind* che, gelosa ed attenta custode dei propri diritti e poteri, rifiuta la fede passiva nell'autorità e si difende dalle *usurpations of society* e dalla «mostruosa accumulazione del potere in poche mani»; infatti il politico deve essere una *weak engine* a paragone della forza propulsiva dell'intelligenza e delle capacità individuali, e l'amministrazione ridotta alle sue forme più semplificate e meno ingombranti[9].

Se in Channing Weber poteva aver trovato una religione dell'umanità che esaltava i valori dell'illuminismo e del liberalismo americani, fu negli aforismi di Franklin che egli vide il documento più puro dello spirito del capitalismo, altro elemento distintivo dello spirito americano. I precetti laici dell'umanitarismo frankliniano: «il tempo è denaro»; «il denaro è per sua natura fruttifero»; «il buon pagatore è padrone della borsa altrui»; «la puntualità mostra se hai buona memoria per i tuoi debiti e ti fa quindi apparire come un uomo non soltanto preciso, ma anche onesto, e ciò accresce il tuo credito»; tutte quelle indicazioni concorrevano alla formazione di una condotta di ceto che, pur se sciolta «da ogni relazione diretta con l'elemento religioso», manteneva una forte intonazione etica. In quella filosofia dell'avarizia fondata sull'ideale dell'uomo d'onore degno di credito, Weber non ritrova così una tecnica di vita, ma piuttosto un'etica peculiare cui obbedire a meno di non voler incorrere in un vero e proprio atto di negligenza nei confronti di un dovere. E così la contabilità statistico-tabellare istituita dal Franklin per valutare i progressi sulla strada delle singole virtù non rappresenta per Weber un'angusta aritmetica morale («ciò che i tedeschi sono abituati a sentire come «ipocrisia» nelle virtù dell'«americanismo»), bensì un metodo utilissimo per procedere consapevolmente sul cammino di un'ascesi professionale concepita come scopo autonomo della vita e non come mezzo per il soddisfacimento di necessità di vita materiali[10].

Ma le letture weberiane a proposito delle istituzioni e della società americana dovevano acquistare una maggiore sistematicità grazie a Georg Jellinek, uno degli studiosi più attenti alla realtà giuridico-istituzionale ed alla storia « ideologica » statunitense. Jellinek, già funzionario amministrativo austriaco e poi professore di *Staatsrecht*

a Vienna, occupava la medesima cattedra dal 1890 a Heidelberg, allorché nel 1896 vi giunse Weber che ben presto ne divenne intimo amico, trovando nel più anziano collega preziose indicazioni di lettura e di ricerca. Come Weber ricorderà nel commosso necrologio dedicatogli, di Jellinek fu «importante per me [...] la dimostrazione delle influenze religiose nella genesi dei « diritti dell'uomo », poiché mi insegnò a ricercare il peso degli elementi religiosi anche in aree cui di solito non si rivolgerebbe l'attenzione»[11].

In un opuscolo uscito a Lipsia nel 1895, *Die Erklärung der Menschen- und Burgerrechte*, lo Jellinek, riprendendo un'intuizione di Tocqueville, aveva proposto di correggere l'idea di una sorta di diffusività espansiva dell'Europa verso gli Stati Uniti, ed a tale scopo aveva cercato di mostrare come il liberalismo si fosse originariamente sviluppato nell'ambito del Puritanesimo americano, ricevendo solo in seconda istanza un ulteriore impulso dalla rivoluzione francese e dal pensiero liberale europeo. I diritti dell'uomo e del cittadino affermati nelle *Declarations* francesi non erano che una filiazione del bisogno puritano di stabilire, come primo ed originario diritto, la libertà di credenza religiosa, quale può vedersi nei *Covenants* e successivamente nei *Bills* o *Declarations of Rights* dei singoli stati americani che da quei patti comunitari traevano ispirazione. Jellinek cita per esempio i *Fondamental Orders of Connecticut* del 1639, nei quali si afferma che scopo essenziale della nascente comunità era quello di «mantenere e preservare la libertà e la purezza del Vangelo». La libertà di coscienza, intesa come libertà di professione religiosa, è quindi all'origine della consacrazione legislativa dei diritti inalienabili ed inviolabili dell'individuo: essi non sono «un'idea di origine politica, ma un'idea di origine religiosa. Ciò che si crede essere stato frutto della Rivoluzione, fu in realtà frutto della Riforma»[12].

Ma l'interesse di Jellinek per gli Stati Uniti non si limitò agli aspetti aurorali di quel patto costituzionale. Esso investiva anche il confronto dell'ordinamento tedesco con quello americano riguardo alla dinamica Stato-gruppi sociali. Avendo presente, per esempio, lo sviluppato sistema di protezione sociale tedesco, Jellinek notava come negli Stati Uniti, invece, la legislazione sociale, non essendo sancita da leggi di dignità costituzionale, fosse sottoposta alle oscillazioni interpretative della giurisprudenza statale e federale, la quale, obbedendo spesso a pressioni politiche ed economiche ed appellandosi ai princìpi costituzionali dell'assoluta parità fra uomo e donna o dell'assoluta libertà contrattuale, finiva col favorire gli interessi del profitto rispetto a quelli del lavoro[13].

Jellinek fu importante per Weber, oltre che per i suoi studi, an-

che per le indicazioni di lettura che egli poteva offrire. Grazie a lui il sociologo tedesco fu introdotto al pensiero di Tocqueville. È probabile che Weber abbia letto Tocqueville nei primissimi anni del secolo nel corso del suo difficile recupero dal crollo psichico seguito alla morte del padre, anche se non si hanno prove certe in proposito[14]. Quel che comunque pare innegabile è che, anche nel suo caso, l'inimitabile affresco de *La démocratie en Amérique* ha orientato l'analisi della realtà americana. Ciò a partire dall'immagine del «punto di partenza» che Tocqueville applicava a quella società: «l'America è il solo paese nel quale si sia potuto assistere allo svolgimento naturale e tranquillo di una società, dove sia stato possibile precisare l'influenza esercitata dal "punto di partenza' sull'avvenire di uno Stato». La verginità delle condizioni iniziali nel processo di civilizzazione americano sarà infatti l'elemento caratterizzante di una realtà che proprio perciò assumerà per Weber, specie dopo la sua diretta esperienza, il ruolo di punto di riferimento comparativo per la struttura sociopolitica tedesca che gli si presenta invece carica di storia. Riguardo poi all'individuazione delle caratteristiche specifiche del «punto di partenza», Weber ritrova nel filosofo francese il primo configurarsi dell'ipotesi sull'efficacia civile dello spirito religioso che egli aveva incontrato sulle pagine di Jellinek: «la civiltà anglo-americana è il prodotto [...] di due elementi perfettamente distinti, i quali sono stati sovente in contrasto fra loro altrove, ma che in America si son potuti fondere insieme meravigliosamente: lo spirito di religione e lo spirito di libertà». Quegli «ardenti settari e novatori esaltati [...] stretti dai più rigidi vincoli di una fede religiosa», e tuttavia «liberi da ogni pregiudizio politico», si erano dati a «perseguire con ardore quasi uguale le ricchezze materiali e le pure gioie morali, il cielo dell'altro mondo, il benessere e la libertà in questo». Ciò perché «la religione vede nella libertà civile un nobile esercizio delle facoltà umane e nel mondo politico un campo affidato da Dio agli sforzi dell'intelligenza»; mentre «la libertà vede nella religione la compagna delle sue lotte e dei suoi trionfi, la culla della sua infanzia, la fonte divina dei suoi diritti»[15]. Inutile, ci pare, sottolineare quanto queste riflessioni di Tocqueville abbiano potuto incidere sulla teoria weberiana del carattere civile del Puritanesimo. Lo stesso può dirsi a proposito dell'idea che Weber si veniva formando del sistema socio-politico americano, se si guarda alle osservazioni tocquevilliane sul rapporto fra accentramento politico e decentramento amministrativo, fra potere centrale e municipalità; sul rilievo nella vita associata dell'associazionismo e delle sette, «tutte in contrasto tra loro sul culto [...] ma tutte d'accordo sui doveri degli uomini nella società»[16]; sulla «vitalità fisica

e sociale» e la connessa mentalità da «frontiera» di quel popolo, nonché sul suo destino di dominio sul mondo, insieme col popolo russo[17]. E parimenti suggestive, infine, devono essere state le preoccupate previsioni del pensatore francese sugli esiti della democrazia egalitaria americana, che, favorendo la crescita di una classe media dedita esclusivamente alla ricerca del benessere materiale, può sfociare in una forma inedita di dispotismo. Si avrà allora un mondo con «una folla immensa di uomini, tutti simili ed uguali, che girano senza posa su se stessi per procurarsi piaceri minuti e volgari», un mondo dominato da «un potere immenso e provvidenziale, che si preoccupa da solo di garantire i loro piaceri e che veglia sulla loro sorte: un potere assoluto, insinuante, regolatore, preveggente e tollerabile», come una «tela di ragno di piccole regole complicate, minuziose ed uniformi, attraverso le quali le menti più originali e le anime più vigorose non riuscirebbero mai a passare, per staccarsi dalla folla». La «tela di ragno» (come la «gabbia d'acciaio» weberiana) è metafora di un'amministrazione burocratizzata onnipervadente che distrugge la politica: essa «non spezza le volontà, ma le ammorbidisce, le piega e le dirige; raramente costringe ad agire, ma s'oppone sempre a che si agisca»[18].

Frequentando la ricca biblioteca di Jellinek, Weber ebbe modo anche di familiarizzare con gli autori della *Political Science* anglo-americana, ed in particolare con James Bryce[19]. Questi, professore di *Civil Law* a Oxford dal 1870, e quindi Sottosegretario agli Esteri con Gladstone, nonché ambasciatore negli Stati Uniti dal 1907 al 1913, è autore dell'opera *The American Commonwealth* che, pubblicata contemporaneamente a Londra e New York nel 1888, doveva diventare un volume capitale per chiunque volesse accostarsi al mondo americano. Essa contribuì in grande misura a forgiare una sorta di senso comune europeo sul governo federale e locale, sulla figura ed il ruolo del presidente, sulla divisione e sul bilanciamento dei poteri, sul sistema dei partiti e sulla loro pervasività nella vita pubblica; per non dire delle osservazioni sul peso dell'opinione pubblica e delle istituzioni sociali nell'*american life*. Tracce evidenti di quest'opera appaiono nei rilievi che Weber verrà facendo nella relazione letta a St. Louis (come si vedrà fra breve), ma anche nelle lettere alla madre dall'America.

Basti pensare al fondamentale capitolo LVII dedicato a «The Politicians», nel secondo volume dell'opera di Bryce, nel quale appare la distinzione fra lo «outer circle» dei politici non professionali (la figura, dominante in Europa, del personaggio eminente per rango e per censo che dedica alla politica solo una parte del suo tempo) e lo

«inner circle» dei politici di professione (destinati inesorabilmente a sostituire i primi), la cui unica attività è la politica, una politica trasformata in una professione vantaggiosa, dal momento che può garantire i mezzi per vivere: «people go into it to live by it». Ma l'«inner circle» non è costituito solo dal personale politico vero e proprio, bensì dall'insieme di «faccendieri» attivati dalla *machine* dei partiti ed indotti a sobbarcarsi il peso gravoso della campagna elettorale nella speranza di ottenere un posto nell'amministrazione pubblica grazie allo *spoils system*, che garantisce ad ogni candidato vittorioso (dal presidente, al governatore, al sindaco) di premiare in quel modo i propri collaboratori[20]. Un sistema politico, quello americano, che non favorisce certo la selezione di grandi personalità, visto che «il metodo di scelta non le porta ad emergere»[21]. Questo fatto produce una sensazione di «insignificanza degli sforzi individuali» che eccedano i compiti di una «businnes mind». C'è infatti la sensazione che gli affari umani siano incanalati nelle vie immodificabili degli apparati istituzionali: ciò sviluppa un'attitudine fatalistica che, facendo venir meno il «potere di resistenza» ed inducendo un «senso diminuito della responsabilità personale», finisce col condurre a quella «tirannia della maggioranza» di cui aveva parlato Tocqueville[22].

Di uguale suggestione devono essere state per Weber le pagine dedicate dal Bryce alla descrizione dell'ambiente naturale ed urbano, uniforme e monotono pur nella sua grandiosità, e ciò in modo simmetrico alle caratteristiche umane e psicologiche di una nazione la cui uniformità di abitudini e di istituzioni, ed il relativo conformismo sociale, sono dovute alla sua *newness*. La storia americana, troppo recente, non ha potuto dar luogo alla sedimentazione di antiche istituzioni, di lingue, di fedi che si sono invece sovrapposte in Europa entro dimensioni territoriali molto più ristrette (rispetto ai grandi spazi americani), dando così luogo alla varietà ed alla complessità densa di storia dei popoli europei. In America la vita è stata «più facile, più semplice che in Europa», visto come le piccole comunità della costa atlantica, animate da un fervente spirito religioso, si sono estese in un «batter d'occhio» in un'area immensa, che non presentava tracce culturali in qualche modo assimilabili[23].

3. La comunicazione al Congress of Arts and Science di St. Louis (1904)

Nel contributo di Weber al Congress confluiscono motivi e riflessioni sulla società americana che egli si era venuto formando.

Weber parlò nell'ambito della sezione congressuale dedicata a «The Rural Community», in un contesto problematico, cioè, in cui si doveva discutere, avendo sullo sfondo le opere di Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887) e di Edward A. Ross, *Social Control* (1901), degli effetti del processo d'urbanizzazione, nonché dell'accelerata mobilità sociale e delle relazioni umane di tipo prevalentemente competitivo che da quello derivano, sulla struttura relativamente statica della società rurale del *Midwest*[24].

Ciò che Weber si propone è allora di mostrare i caratteri peculiari di una società rurale rispetto ad una società urbana, con la consapevolezza però che «una società rurale del tutto avulsa dal contesto di una comunità sociale urbana oggi non esiste in gran parte del mondo moderno».

Per far questo egli assume come situazioni-tipo i territori tedeschi ad est e ad ovest dell'Elba, organizzati, i primi, intorno al potere politico ed economico degli *Junker* prussiani, fondato su un'agricoltura estensiva che impiega manodopera bracciantile a basso costo di prevalente provenienza polacca; i secondi intorno ad una nascente borghesia industriale cittadina (che fornisce lavoro ai contadini poveri espulsi dai territori orientali per il processo di concentrazione delle terre nelle mani degli *Junker*), e ad una fiorente agricoltura intensiva che trova nei diffusi mercati locali urbani ampie opportunità di smercio per i suoi prodotti. Ma in un'economia duale come quella tedesca, così condizionata dalle pastoie tradizionalistiche di una cultura rurale fondata sulla grande proprietà terriera, la dinamica capitalistica, pur avendo trasformato gli *Junker* in capitalisti agrari orientati all'esportazione, ed i piccoli proprietari terrieri in produttori per i mercati cittadini, incontra ancora notevoli difficoltà nel diffondere una cultura urbana e industriale: essa infatti si scontra con l'opposizione sociale della nobiltà agraria e con i vincoli burocratici di una struttura statale autoritaria che su quella classe si modella[25].

Accanto all'*excursus* storico-sociologico sulla situazione tedesca, inserito peraltro nel contesto della storia agraria europea, Weber cerca di fornire alcuni elementi di una sorta di modello del «capitalismo puro», un capitalismo, cioè, nato e sviluppatosi senza avere alle spalle i retaggi frenanti di una società rurale strutturata su base comunitaria ed autoritaria. Ed a questo scopo egli mette a frutto le conoscenze accumulate sul «caso americano».

Negli Stati Uniti d'America «il conflitto fra capitalismo e tradizione», contrariamente a quanto è avvenuto nelle nazioni europee di antica civilizzazione, non si è trascinato per secoli, essendo stato risolto in maniera relativamente rapida e radicale «per mezzo di una

delle più sanguinose guerre dei tempi moderni, che si concluse con la distruzione dei centri aristocratici del potere sociale e politico delle regioni rurali», cioè dell'«aristocrazia delle piantagioni». Ciò ha portato all'affermazione definitiva delle città come centri d'irradiamento della cultura socio-politica, e di una cultura capitalistica urbana improntata ad una forte mobilità sociale derivante da una società civile in costante espansione: una società civile in cui il *farmer*, che «è imprenditore come ogni altro», si muove *ab origine* con mentalità capitalistica, poiché in America, al contrario che in Europa, «il mercato è più vecchio del produttore». Il *farmer*, poi, è il rappresentante tipico di una situazione in cui il capitalismo non ha dovuto confrontarsi con le forme storicamente consolidate di proprietà terriera e con l'economia chiusa a carattere comunitario del villaggio rurale d'origine feudale. L'enorme disponibilità di terre libere e la scarsissima densità di popolazione hanno prodotto in America una miriade di insediamenti agricoli individuali, legittimati dal diritto di prima occupazione; ed il *farmer* così, grazie ad un rapido processo di differenziazione delle colture, d'introduzione di nuove tecniche agricole, di costruzione di vie di comunicazione su scala locale, ha incominciato a produrre per i diffusi mercati urbani.

Ne risulta un organismo sociale dinamico e «semplificato» (senza la rigida segmentazione sociale del capitalismo tedesco di stampo autoritario), cui si sovrappone una struttura statuale snella e non vincolante per il libero gioco economico, la quale si preoccupa in primo luogo, in linea con la «tradizione democratica trasmessa dal Puritanesimo come eredità sempre viva», di garantire «l'uguaglianza dei diritti civili». In America non si ha quindi il ceto separato dei burocrati pubblici (seppure per certi aspetti se ne rilevi la mancanza), quella sorta di «casta», selezionata per censo e per competenza, che in Germania costituisce un diaframma impenetrabile tra la classe dominante e le classi produttive. Ogni attività intellettuale, oltre oceano, è la manifestazione di «una mentalità acquisitiva di tipo capitalistico», ciò che la rende lontanissima dall'aristocrazia intellettuale tedesca ed europea che rifiuta invece la professionalizzazione delle proprie competenze. Ed anche la gestione della cosa pubblica è vista colà come una possibile fonte di guadagno: ed infatti essa «è dominio esclusivo di politici di professione che devono vivere della politica e dello Stato»; laddove invece, in Germania, la politica è appannaggio di una aristocrazia terriera economicamente indipendente che può «vivere per la politica e per lo Stato».

A rafforzare poi l'orientamento americano verso il «dominio della cultura razionalistica urbana» concorre l'atteggiamento religioso cal-

vinista che conferisce una dignità salvifica alle «nude relazioni di scambio indotte dal mercato del lavoro»; mentre in Europa le Chiese cattolica e luterana si collocano fra le «forze conservatrici», favorendo uno «stile di vita tradizionalistico», nel quale le «relazioni interpersonali» del tipo «servo-padrone» possono «essere meglio sviluppate e permeate in senso etico»: da qui la «propensione anticapitalistica delle chiese europee»[26].

Due osservazioni che ci pare possano farsi a proposito della conferenza weberiana a St. Louis[27]. Da un lato essa presenta un Weber storico delle istituzioni capitalistiche che sfrutta le proprie competenze di storico dell'economia e del diritto: del resto era proprio lo storico delle società commerciali, della Borsa, dei rapporti agrari nell'antichità e nell'età moderna ad essere stato invitato al Congresso. E fu proprio quel Weber a fare da *pendant* in America al Weber della «tesi sull'etica protestante» per tutti gli anni '20 e parte degli anni '30: e ciò anche grazie alla pubblicazione delle sue lezioni di storia economica in generale che, uscite postume nel 1923, furono presto tradotte nelle *General Economic History* nel 1927, rinforzando la tendenza degli interpreti americani a non confinare Weber nell'ambito della storia «ideologica». Da un altro punto di vista, quel testo appare importante perché pone in risalto l'interesse di Weber per il mondo americano e per le modalità colà assunte di razionalizzazione: e la sottolineatura di quell'aspetto costituisce uno degli elementi caratterizzanti della complessiva interpretazione weberiana proposta da Gerth e Mills negli anni '40 (ed essi, non a caso, scelsero di inserire quel testo nella loro antologia *From Max Weber*)[28].

Nel suo *excursus* esplorativo sulla società e le istituzioni americane Weber passa dalla meravigliata attenzione per una realtà vista come essenzialmente allotria all'acuta consapevolezza che in essa sono prefigurate molte delle tendenze che gradatamente prendevano campo in Europa; egli già avverte che i destini delle due sponde dell'Atlantico saranno sempre più inestricabilmente connessi (e la «grande guerra» s'incaricherà di renderlo evidente). Nei testi weberiani da noi sommariamente esaminati risulta così disegnato, per lo meno a grandi linee, il «modello americano», cui poi Weber attingerà, vuoi per esigenze scientifiche di tipo comparativo, vuoi per necessità politiche, secondo le circostanze. Nelle sue riflessioni successive, insomma, non si assiste ad alcuna nuova scoperta, ma alla ripresa ed all'approfondimento (anche con un più sistematico ricorso alla letteratura relativa) della serie di *topoi* già chiaramente emersi nel periodo che abbiamo brevemente considerato[29].

PIETRO LEANDRO DI GIORGI

Max Weber
Le scienze sociali di fronte alla comunità rurale
Saint Louis (1904)[30]

[*Le scienze sociali di fronte alla comunità rurale*]

*

La commissione di lavoro in cui sono stato inserito mi ha invitato a parlare della «comunità rurale», un'indicazione che non posso far altro che interpretare nel senso di un discorso sulla «società rurale», vista in contrapposizione alla città e all'industria, rispettando peraltro uno dei *topos* del vostro programma di lavoro.

[Par. 1 *Europa ed America*]

Al vostro invito, d'altra parte, non si potrebbe forse dare risposta se lo si prendesse alla lettera. Infatti, la struttura sociale dei distretti rurali è quella più peculiarmente connessa alle particolari condizioni dello sviluppo storico, se esaminata in rapporto ad ogni altro tipo di comunità sociale. Non sarebbe ragionevole trattare insieme delle condizioni rurali della Russia, dell'Irlanda, della Sicilia, dell'Ungheria e del Black Belt[31]. E volendosi anche limitare a quelle realtà che hanno poi sviluppato una cultura capitalistica, è molto difficile sviluppare l'argomento da un punto di vista unico e condivisibile. Ciò per il fatto che una società rurale del tutto avulsa dal contesto di una comunità sociale urbana oggi non esiste in gran parte del mondo moderno.

Non esiste più in Inghilterra, eccetto, forse, che nelle fantasie dei sognatori. Il proprietario di diritto della terra, il proprietario fondiario, non è un agricoltore, ma un locatore; ed il possessore temporaneo della terra, il locatario, è un imprenditore capitalistico come ogni altro. I lavoratori sono in parte immigranti stagionali; per il resto, braccianti, e quindi nient'altro che proletari. Essi sono tenuti insieme per un certo periodo, e poi di nuovo dispersi. Se c'è uno specifico problema sociale delle realtà rurali, esso è il seguente: se e come la comunità o società rurale, che non esiste più, possa nuovamente risorgere in modo da riprodursi durevolmente.

Ma anche negli Stati Uniti, almeno nelle aree della produzione cerealicola estensiva, non esiste attualmente ciò che può chiamarsi

«società rurale». La vecchia città del New England, il villaggio messicano e la tipica piantagione con manodopera schiavistica non determinano più la fisionomia della regione. E le peculiari condizioni dei primi insediamenti pionieristici ai margini delle foreste incontaminate o nelle praterie non si danno più. L'agricoltore americano è un imprenditore al pari degli altri. Ciò non significa che non siano stati numerosi i problemi degli agricoltori, soprattutto in relazione alla tecnologia agricola, ai trasporti ed alle comunicazioni, che hanno giocato il loro ruolo nella lotta politica, venendo nel contempo discussi in maniera eccellente dagli studiosi americani.

E tuttavia, non c'è oggi in America alcuna specifica questione socio-rurale, e ciò a partire dall'abolizione dello schiavismo e dal nuovo assetto dato alle piantagioni che si trovavano nell'immensa area gestita dall'Unione degli Stati secessionisti[32]. Gli attuali difficili problemi sociali del Sud sono, anche nelle zone rurali, di tipo essenzialmente etnico, non economico[33]. Non si può definire, sulla base dei problemi connessi all'irrigazione, alle tariffe ferroviarie, alle concessioni di terreni demaniali (per quanto importanti siano tali questioni), alcuna teoria della comunità rurale come specifica formazione sociale, poiché essa è soggetta a mutare rapidamente. Piuttosto, se c'è qualcosa di peculiare nelle condizioni rurali degli Stati americani grandi produttori di grano, ciò è dato — per esprimerci in termini generali — dall'assoluto individualismo economico del *farmer* e dalle sue qualità di uomo volto al profitto.

Del tutto diversa è la situazione dell'Europa continentale. E sarà forse utile spiegare brevemente come e perché ciò si verifichi. Questa differenza è dovuta ai particolari effetti indotti dal capitalismo sui paesi di antica civilizzazione caratterizzati da una forte densità di popolazione.

Se una nazione come la Germania si trova a dover concentrare i propri abitanti, il cui numero è solo di poco inferiore alla popolazione bianca degli Stati Uniti, in uno spazio di dimensioni minori dello Stato del Texas; se essa ha costruito, ed è determinata a mantenerla, la propria posizione politica nonché l'importanza della sua cultura per il mondo su questa base angusta e limitata — ecco che il modo in cui la terra è distribuita assume un peso determinante per la differenziazione sociale e per il complesso delle condizioni economiche e politiche della nazione. A causa della forte densità di popolazione e della retribuzione piuttosto bassa per la nuda forza-lavoro, la possibilità di acquisire rapidamente terreni che non siano stati ereditati è limitata. Così la differenziazione sociale necessariamente si cristallizza — un esito questo che anche negli Stati Uniti incomincia a ma-

nifestarsi. Tutto ciò accresce il peso della tradizione che, naturalmente, si avverte di più nella produzione agricola: infatti, la cosiddetta «legge della produttività decrescente della terra», la più forte subordinazione ai limiti naturali ed alle condizioni della produzione, la costante scarsità qualitativa e quantitativa dei mezzi di produzione diminuiscono l'importanza dei cambiamenti tecnici. Malgrado l'evoluzione tecnica, la produzione agricola può essere solo minimamente rivoluzionata da una razionale divisione e concentrazione del lavoro, dall'accelerazione del ciclo d'impiego del capitale, dalla sostituzione dei grezzi materiali organici e della forza-lavoro con materiali inorganici e mezzi di produzione meccanici. Questa potenza della tradizione, che predomina inevitabilmente nell'agricoltura, crea e mantiene sul continente europeo quei tipi di popolazione rurale che non esistono in un paese di recente formazione come gli Stati Uniti; in quella tipologia rientra, senza dubbio, il contadino europeo.

Il contadino europeo è del tutto diverso dal *farmer* inglese o americano. Oggi, l'agricoltore inglese è, in qualche caso, un vero e proprio imprenditore e produttore per il mercato; quasi sempre egli ha poi in affitto il proprio fondo. L'agricoltore americano, invece, è di solito proprietario, in seguito ad un atto di acquisto o per diritto di prima occupazione; solo in alcuni casi è un locatario. Egli produce per il mercato — in America il mercato è più vecchio del produttore. Il contadino europeo di vecchio tipo era un individuo che aveva per lo più ereditato la terra e che produceva primariamente per i suoi bisogni. In Europa, il mercato è più giovane del produttore. Naturalmente, per molto tempo, il contadino ha venduto il suo sovrappiù, ma, sebbene egli integrasse il proprio reddito con la filatura e la tessitura, non riusciva a soddisfare ugualmente le proprie necessità vitali. E ciò per il fatto che non produceva per il profitto, come un imprenditore; una cosa che in duemila anni non gli è stata insegnata.

Fino al tempo della rivoluzione francese, il lavoratore della terra europeo era considerato solo uno strumento per il mantenimento di certe classi dominanti. Il suo primo dovere era di provvedere, al minor costo possibile, al sostentamento della vicina città, i cui reggitori proibivano, per quanto potevano, il commercio rurale e l'esportazione dei cereali, al fine di soddisfare pienamente i bisogni della città. Le cose rimasero così fino al termine del sec. XVIII, poiché il mantenimento artificiale della città a spese delle campagne era funzionale anche agli interessi dei principi che pretendevano dai territori sottoposti alla loro giurisdizione grandi introiti fiscali. Inoltre, il lavoratore agricolo, con i servigi che doveva rendergli ed il pagamento delle imposte, era costretto a mantenere il proprietario della terra da

lui lavorata, il quale aveva spesso su di lui potere di vita o di morte. E ciò fino alle rivoluzioni del 1789 e del 1848. Fra gli altri doveri dell'agricoltore c'era anche il pagamento al feudatario delle imposte gravanti sul suo appezzamento (mentre i cavalieri ne erano esenti), ed in più egli doveva fornire i coscritti, un dovere cui, invece, non erano sottoposti gli abitanti delle città. La situazione rimase tale, fino a che non furono eliminati i privilegi fiscali ed il servizio militare non divenne obbligatorio, nel sec. XIX.

Insomma il lavoratore della terra era inestricabilmente legato alla comunità produttiva rurale nella quale, duemila anni fa, lo avevano collocato le prime forme di produzione semi-comunistica. Egli non poteva agire autonomamente, ma secondo quanto prescriveva la primitiva forma di rotazione delle colture; una condizione, quella, che continuò a perpetuarsi finché non si dissolsero quei vincoli semicomunistici. E tuttavia, perfino dopo l'abolizione di quei vincoli giuridici, il lavoratore rurale non potè divenire un piccolo agricoltore capace di produrre in forme razionalizzate, come il *farmer* americano. Insieme con il villaggio, tipicamente contrapposto all'insediamento individuale del *farmer* americano, numerosi residui delle antiche condizioni di uso comune dei boschi, delle acque, dei pascoli, e persino dei terreni arativi, le quali mantenevano i lavoratori rurali coesi e legati alle forme tradizionali di economia comunitaria, finirono col sopravvivere alla liberazione del contadino europeo dai vincoli feudali.

Ma a questi residui del passato, che l'America non ha mai conosciuto, altri fattori oggi si sono aggiunti, i cui effetti anche l'America è destinata a sperimentare — gli effetti del capitalismo moderno sui paesi di antica civilizzazione densamente popolati. In Europa, la scarsità di terre a disposizione produce una particolare considerazione sociale della proprietà della terra, e conseguentemente la tendenza a tramandarsela, per eredità, all'interno della famiglia. La sovrabbondanza di manodopera non incita a sostituire il lavoro con le macchine. E dove invece per l'urbanizzazione e l'emigrazione, la forza-lavoro è divenuta scarsa e costosa, c'è anche l'alto prezzo della terra, causato dalle continue compra-vendite e dalle divisioni ereditarie, a ridimensionare fin dall'inizio il capitale dell'acquirente. Non è attualmente possibile fare fortuna con l'agricoltura in Europa. E anche negli Stati Uniti il tempo in cui ciò sarà possibile si sta esaurendo. Non dobbiamo dimenticare che la macchina in ebollizione nella moderna cultura capitalistica è legata ad una dissipazione dissennata delle risorse naturali, per le quali non ci sono surrogati. È difficile determinare fino a quando dureranno le attuali riserve di carbone e di minerali. L'utilizzazione di nuove risorse e di terre coltivabili avrà

ben presto raggiunto il proprio limite in America; in Europa, invece, essa non si dà più. L'agricoltore non può più sperare di ottenere dalla propria attività altro che un modesto reddito. Egli si trova ad essere escluso, in Europa come in gran parte anche qui, dalle grandi opportunità che si aprono per i talenti pronti alle speculazioni commerciali ed industriali.

La forte esplosione della moderna competizione capitalistica viene ad incontrarsi nel settore agricolo con una contro-tendenza conservatrice che, nei paesi di antica civilizzazione, risulta potenziata proprio dall'affermarsi del capitalismo. L'utilizzazione della terra come forma di investimento capitalistico e la diminuzione del saggio di interesse in connessione con la tradizionale alta valutazione sociale della proprietà terriera spingono il prezzo della terra ad un livello così alto che i terreni coltivabili risultano sempre pagati parzialmente *à fonds perdu*, vale a dire che nel prezzo è compresa una sorta di *entrée* o tassa d'accesso ad un determinato ceto sociale. È così che il capitalismo portando con sé, in questo caso, una crescita del capitale necessario per le operazioni agricole, finisce col causare un incremento di proprietari terrieri assenteisti. Sono solo questi effetti contrastanti del capitalismo a produrre allora in Europa quelle «pianure incolte» che sembrano poi le cause originarie del determinarsi di una «società rurale» in sé autonoma. Infatti, nei paesi con tradizioni storiche consolidate, i processi contrastanti indotti dal capitalismo assumono la forma di caratteri originari del contesto culturale.

Due tendenze sociali che riposano su basi del tutto eterogenee si trovano in opposizione reciproca. Il vecchio ordine economico si domandava: come fornire lavoro e sostentamento al maggior numero di persone sfruttando questo pezzo di terra? Il capitalismo si chiede: dato questo appezzamento, come fare a produrre il maggior numero di raccolti per il mercato col minor numero di braccia? Dal punto di vista della tecnologia e della economia capitalistiche nei vecchi insediamenti rurali non può non vedersi, insomma, un'eccedenza di popolazione. Il capitalismo estrae e trasforma i prodotti della terra nelle miniere, nelle fonderie, nelle fabbriche meccanizzate. Un passato carico di migliaia di anni oppone resistenza alla diffusione dello spirito capitalistico.

Questa lotta comunque assume, almeno in parte, la forma di una trasformazione pacifica. In alcune zone di produzione agricola, il piccolo agricoltore, se sa come liberarsi dai lacciuoli della tradizione, riesce ad adattarsi alle condizioni dei nuovi metodi agricoli. Il crescente saggio d'interesse in prossimità delle città, l'ascesa dei prezzi della carne, dei latticini e degli ortaggi, così come l'allevamento in-

tensivo di bestiame di piccole dimensioni, il solo possibile per il piccolo fattore autosufficiente, nonché le spese piuttosto alte per l'impiego di braccianti — l'insieme di questi fattori offre di solito favorevoli opportunità al piccolo agricoltore che lavori in proprio, senza l'aiuto di manodopera salariata, in prossimità di centri industriali fiorenti. È questo che accade ogniqualvolta il processo produttivo è sviluppato in direzione di una crescente intensità di lavoro piuttosto che di capitale.

Il lavoratore agricolo di una volta diventa così proprietario dei suoi mezzi di produzione, come si può osservare in Francia e nella Germania sud-occidentale, ed egli mantiene la propria indipendenza grazie all'intensità ed alla alta qualità del suo lavoro, accresciuta, peraltro, dal fatto di lavorare in proprio e dalla sua adattabilità alle domande del mercato locale. Fattori questi che gli danno una superiorità economica che si mantiene perfino quando una agricoltura su larga scala potrebbe tecnologicamente affermarsi e predominare.

Il grande successo nella formazione di strutture associative fra i piccoli agricoltori del continente deve ascriversi agli specifici vantaggi di cui gode, in certe branche produttive, il piccolo ed intraprendente agricoltore rispetto ai lavoratori salariati della grande azienda agricola. Queste forme cooperative si sono rivelate i mezzi più efficaci di educazione all'economia agraria. Tuttavia, grazie a queste forme di cooperazione si sono create nuove comunità rurali che, cementando i rapporti fra i singoli operatori, distolgono il loro orientamento economico dalla forma puramente individualistica che la lotta economica per l'esistenza assume nell'industria sotto la pressione della concorrenza. Ciò che, ancora, è reso possibile solo dal grande peso delle condizioni naturali della produzione in agricoltura, dal suo essere legata al luogo, al tempo ed ai mezzi di produzione organici, nonché dalla trasparenza di tutte le operazioni agricole, la quale indebolisce l'efficacia della competizione fra gli agricoltori.

Laddove invece non si producono le condizioni di una specifica superiorità economica del piccolo coltivatore, poiché l'importanza qualitativa del lavoro in proprio è soppiantata dal peso del capitale, là il vecchio lavoratore della terra lotta per la sua esistenza in una condizione di proletarizzazione. È l'alta considerazione sociale della proprietà terriera, che lo tiene psicologicamente legato alla terra, a metterlo in balia del capitale: infatti, data la differenziazione sociale ed economica piuttosto accentuata in una nazione di antica civilizzazione, la perdita della terra significa per lui una vera e propria degradazione sociale. La sua lotta per la sopravvivenza si tramuta spesso in una selezione economica che gioca a favore della piccolissima pro-

prietà contadina che è poi quella che più difetta di cultura agraria. Infatti la pressione della competizione non è avvertita da coloro che producono per il loro fabbisogno e non per lo scambio, vendendo solo una minima parte dei loro prodotti ed approvvigionandosi di pochi altri. E così si ha, a volte, un parziale regresso ad una economia di pura sussistenza. Solo col «sistema francese dei due figli» il contadino può conservare la sua posizione di piccolo proprietario grazie alla successione ereditaria. In ogni caso gli ostacoli che il contadino intenzionato a trasformarsi in agricoltore moderno incontra rendono urgente la separazione fra proprietà e gestione; poiché il proprietario terriero può scegliere d'investire o meno il suo capitale nella produzione agricola, i governi possono cercare in qualche caso di creare un rapporto equilibrato fra proprietà e locazione: rimane il fatto che il contadino non è in condizione di rimanere tale, né può aspirare a diventare proprietario terriero con intenti capitalistici a causa dell'alto prezzo della terra.

Non è ancora possibile parlare di una «lotta» vera e propria fra capitalismo e potere della tradizione storica, in questo caso di un conflitto crescente fra capitale e proprietà della terra. Si tratta in parte di un processo di selezione ed in parte di un processo di degradazione. Condizioni del tutto differenti prevalgono dove ad una moltitudine disorganizzata di contadini privi di qualsiasi potere contrattuale, che si trova alla mercè del potere finanziario cittadino, si affianca un ceto aristocratico che domina sui contadini e lotta solo per la propria esistenza economica, ma anche per mantenere la situazione sociale che per secoli l'ha garantita. Ciò si verifica specialmente nei casi in cui una tale aristocrazia non è legata alle campagne da interessi puramente finanziari, come avviene per il *Lord* inglese, oppure solo da interessi ricreativi e sportivi, ma in quelle situazioni in cui i rappresentanti di quel ceto sono coinvolti come agricoltori nel conflitto economico e perciò strettamente legati alla terra. È allora che gli effetti dissolventi del capitalismo risultano accresciuti. Infatti i prezzi del latifondo crescono molto al di sopra del valore della sua produttività, poiché la proprietà della terra permette di ascendere nella scala sociale [ma gli alti prezzi non attirano capitali]. [E così risulta in parte smentito ciò che] Byron diceva a proposito del *landlord* inglese: «perché Dio nella sua collera lo creò? Per la rendita! Per la rendita!». Se infatti la rendita rappresenta in genere il sostegno economico di ogni aristocrazia che abbia bisogno per la propria esistenza di un reddito che non sia frutto del lavoro, nel caso dello *Junker* prussiano, il quale disprezza la ricchezza monetaria che nasce dalla città, quel sostegno è ridotto ai minimi termini proprio dal capitalismo. Da

ciò risulta una forte e crescente tensione fra città e campagna.

Il conflitto fra capitalismo e tradizione si tinge allora di toni politici, poiché, se il potere politico-economico passa definitivamente nelle mani del capitalismo urbano, si pone la questione di lasciar decadere i piccoli centri rurali, con la loro peculiare vita politica e spirituale improntata ad una cultura comunitaria, per far sì che le città, considerate come uniche portatrici di cultura politica, sociale ed estetica, occupino l'intero campo. Ciò che poi equivale a chiedersi se l'antica aristocrazia terriera, che essendo economicamente indipendente è stata in grado di vivere per la politica e per lo Stato, debba essere sostituita dal dominio esclusivo dei politici di professione, che devono vivere della politica e dello Stato[34].

Negli Stati Uniti la questione è stata decisa, ad ogni buon conto, almeno a tutt'oggi, per mezzo di una delle più sanguinose guerre dei tempi moderni, che si concluse con la distruzione dei centri aristocratici del potere sociale e politico delle regioni rurali. Perfino in America, con le sue tradizioni democratiche trasmesse dal Puritanesimo come eredità sempre viva, la vittoria sull'aristocrazia delle piantagioni fu difficile ed ottenuta a prezzo di grandi sacrifici politici e sociali. Ma nelle nazioni di antica civilizzazione le cose sono molto più complicate dal fatto che là lo scontro tra la forza delle idee storicamente sedimentate e la pressione degli interessi capitalistici spinge a battersi come avversarie del capitalismo borghese alcune forze sociali che negli Stati Uniti sono parzialmente sconosciute, o, al più agiscono in parte negli stati del Nord.

Limitiamoci ad alcuni accenni in proposito.

Nei paesi di antica civilizzazione e di limitate possibilità espansive l'economia monetaria ed i suoi rappresentanti giocano necessariamente un ruolo sociale considerevolmente minore di quanto accade in una nazione di recente formazione.

L'importanza del ceto degli impiegati pubblici è, e non può non essere, molto più accentuata in Europa rispetto agli Stati Uniti. Gli organismi sociali più complessi (è il caso dell'Europa) producono una schiera di impiegati che con una specifica formazione svolgono professionalmente la loro attività; negli Stati Uniti, invece il loro numero sarà molto inferiore, anche dopo che il movimento della riforma della pubblica amministrazione avrà conseguito tutti i suoi scopi[35]. Il giurista ed il funzionario amministrativo tedesco, nonostante il più breve anche se più intenso *curriculum* pre-universitario, hanno una media di trentacinque anni allorché, completata la loro preparazione ed il periodo di tirocinio, sono pronti ad assumere il loro impiego. Ecco perché essi possono provenire solo dagli strati benestanti.

D'altra parte, essi sono chiamati ad una funzione pochissimo remunerata, per la quale la loro sola ricompensa risiede nell'alta reputazione sociale conferita dal ruolo. Ne risulta una *forma mentis* lontana dalla mentalità acquisitiva di tipo capitalistico, la cui diffusione ed il cui dominio vengono quindi avversati.

Se in un paese di antica tradizione come la Germania si presenta la necessità di mobilitare un esercito forte al fine di conservare l'indipendenza nazionale, ciò comporta che le istituzioni politiche si appoggino ad una dinastia ereditaria. Ed anche chi, come me, è un risoluto sostenitore degli istituti democratici, non può desiderare che le dinastie ancora regnanti siano abbattute. Ciò per il fatto che negli Stati con tendenze militaristiche la monarchia ereditaria rappresenta, se non l'unica, certo il migliore argine, garantito storicamente, al dominio cesaristico di una casta militare *parvenu* (una minaccia che continuamente si ripresenta in Francia), considerato che la monarchia è direttamente interessata al mantenimento del diritto. La monarchia ereditaria — si pensi di essa da un punto di vista teorico ciò che si vuole — garantisce ad uno Stato, costretto ad essere uno Stato militare, la massima libertà civile — per quanto ciò è possibile in una monarchia — e, finché la dinastia non degenera, essa godrà del sostegno politico della maggior parte della nazione. Il Parlamento inglese sapeva benissimo a che scopo offrire a Cromwell la corona e l'esercito di Cromwell conosceva ugualmente bene le ragioni per cui gli impedì di accettarla. Una dinastia ereditaria così privilegiata ha una naturale affinità con i detentori di altri privilegi sociali.

Anche la Chiesa appartiene alle forze conservatrici nelle nazioni europee; per prima, la Chiesa cattolica romana, che in Europa, anche a causa della moltitudine dei suoi seguaci, costituisce un potere di un'importanza e di un carattere del tutto differenti rispetto ai paesi anglo-sassoni; e secondariamente anche la Chiesa luterana. Entrambe queste Chiese si schierano dalla parte dei contadini e del loro stile di vita tradizionale e contro il dominio della cultura urbana razionalistica. Le forme associative rurali di cui si è detto sono in gran parte egemonizzate dai preti, unici personaggi capaci di svolgere un ruolo guida in quelle regioni. Punti di vista pastorali, politici ed economici risultano così connessi. In Belgio, le «cooperative» rurali sono uno strumento del partito clericale nel conflitto con i socialisti, che sono invece sostenuti dalle unioni dei consumatori e dai sindacati operai. In Italia, quasi nessuno trova credito presso certe cooperative se non si qualifica da un punto di vista confessionale. Così l'aristocrazia terriera trova un forte sostegno nella Chiesa, sebbene la Chiesa cattolica sia oggi, dal punto di vista sociale, più democratica rispetto a prima.

Alla Chiesa sono più congeniali rapporti di lavoro di tipo patriarcale, poiché essi conservano un carattere di relazione interpersonale, mentre le sono estranee le relazioni di tipo puramente commerciale prodotte dal capitalismo. La Chiesa ha la convinzione che possono essere meglio sviluppate e permeate in senso etico le relazioni servo-padrone piuttosto che le nude relazioni di scambio indotte dal mercato del lavoro. I profondi e storicamente determinati contrasti che hanno sempre diviso Cattolicesimo e Luteranesimo dal Calvinismo non fanno altro che rafforzare questa propensione anti-capitalistica delle chiese europee.

Ed infine, in una nazione di antica civilizzazione, l'«aristocrazia intellettuale», la *Bildungsaristokratie*, come le piace di essere chiamata, è un forte strato sociale che non ha interessi personali nell'economia e guarda al trionfale affermarsi del capitalismo con maggior scetticismo e con maggiore e più forte spirito critico di quanto avvenga, com'è naturale e comprensibile, in un paese come gli Stati Uniti. Allorché l'educazione intellettuale ed estetica diventa una professione, coloro che la esercitano continuano a far corpo con tutte le professioni che scaturiscono dalla cultura sociale tradizionale, in quanto anche per loro quell'attività non può e non deve diventare una fonte di guadagno come qualsiasi altra. Essi guardano sfiduciati all'abolizione delle condizioni tradizionali della comunità ed all'annichilimento di tutti gli innumerevoli valori etici ed estetici che accompagnano queste tradizioni. Essi non credono che il dominio del capitale possa assicurare migliori e più durevoli garanzie alla libertà personale ed allo sviluppo della cultura intellettuale, estetica e sociale che essi rappresentano, di quanto non abbia saputo fare l'aristocrazia nel passato. Essi vogliono essere governati solo da persone la cui cultura sociale essi riconoscano equivalente alla propria; perciò preferiscono il governo di un'aristocrazia economicamente indipendente a quello dei politici di professione. E così, nelle nazioni di antica storia, oggi avviene che — e si tratta di un fatto peculiare e per di più di un aspetto preoccupante — i rappresentanti dei più alti interessi culturali volgano lo sguardo all'indietro, opponendosi con profonda avversione all'inevitabile sviluppo capitalistico e rifiutandosi di collaborare alla costruzione del futuro.

Riguardo alle masse disciplinate di lavoratori create dal capitalismo, esse sono naturalmente portate ad unirsi in un partito di classe, specie dal momento in cui non sono più disponibili terre coltivabili ed il lavoratore diventa quindi cosciente di essere destinato a rimanere un proletario per tutta la vita; cosa che è prevedibile accada, prima o poi, se non è già accaduta, anche in questo paese[36]. Ma il pro-

gresso del capitalismo non è impedito da questo fenomeno: le possibilità per i lavoratori di ottenere un certo potere politico sono infatti insignificanti. Tuttavia essi indeboliscono il potere politico della borghesia cittadina, rafforzando contemporaneamente quello aristocratico. Il tramonto del liberalismo borghese tedesco trova origine nell'azione congiunta di questi motivi.

Così, nelle nazioni di antica storia, dove esiste una comunità rurale con strati aristocratici ben differenziati, si presenta un insieme di problemi sociali e politici. Un americano trova difficile capire l'importanza delle questioni agrarie nel continente europeo, specialmente in Germania, ed in particolare nella politica tedesca. Ma egli giungerà a conclusioni interamente errate se non avrà presente questo grande complesso di questioni. Una peculiare combinazione di condizioni si verifica di fatto in queste nazioni di antica tradizione, e ciò vale a spiegare le differenze fra la situazione europea e quella americana. Oltre alla necessità di mantenere un forte apparato militare, ci sono essenzialmente due fattori. Primo, qualcosa che non è mai esistito nella maggior parte degli Stati americani, che potremmo designare come *Rückständigkeit*, cioè l'influenza frenante di una forma alquanto tradizionale di società rurale che lentamente va sparendo. Il secondo insieme di circostanze, che non è ancora operante in America, ma cui questo paese — così inorgoglito da ogni milione di popolazione in più e da ogni aumento di prezzo dei suoli — sarà inevitabilmente esposto, proprio come lo è stata l'Europa, è la densità della popolazione, l'alto costo della terra, la crescente differenziazione delle occupazioni, le peculiari condizioni che ne risultano. In presenza di queste condizioni, la comunità rurale, nelle nazioni di antica civilizzazione, fronteggia un capitalismo subordinato all'influenza dei grandi poteri politici e sociali, quali solo là si sviluppano. In queste circostanze, il capitalismo produce oggi in Europa effetti che in America potranno verificarsi solo in futuro.

A causa di tutte quelle influenze, il capitalismo europeo, almeno sul continente, presenta un particolare stampo autoritario, che contrasta con l'uguaglianza dei diritti civili cui sono abituati gli americani. Queste tendenze autoritarie, insieme con i sentimenti anticapitalistici di tutti quegli elementi della società continentale di cui ho parlato, trovano il loro retroterra sociale nel conflitto fra l'aristocrazia terriera e la borghesia urbana. Ma, in seguito all'influenza capitalistica, l'aristocrazia terriera subisce una seria e profonda trasformazione, che ne altera completamente i caratteri ereditati dal passato. Mi piacerebbe mostrare come ciò è avvenuto nel passato e come continua a verificarsi nel presente, servendosi come esempio della Germania.

[Par. 2 *Prussia e Germania*]

Forti sono i contrasti propri della struttura sociale rurale della Germania e non possono non risaltare agli occhi di chi la attraversa: andando verso ovest e verso sud, gli insediamenti rurali sono via via più frequenti, i piccoli proprietari sono la figura dominante, e le colture sono molto diversificate. Più si procede verso est, e specialmente verso nord-est, invece, più vasti sono i campi di cereali, barbabietole da zucchero e patate, nell'ambito di una prevalente coltivazione estensiva; mentre una grande classe rurale di masse bracciantili si pone in crescente opposizione all'aristocrazia proprietaria. Questa differenza è di grande rilievo.

La classe dei proprietari terrieri tedeschi, costituita particolarmente di nobili residenti nelle regioni ad est dell'Elba, regge le sorti politiche dello Stato. È la Camera Alta prussiana a rappresentare questa classe, mentre il meccanismo elettorale per ceti conferisce ad essa una posizione determinante nella Camera Bassa. Questi *Junker* imprimono il loro carattere al corpo ufficiali, così come ai funzionari prussiani ed alla diplomazia tedesca, che è quasi del tutto nelle mani della nobiltà. Lo studente tedesco adotta il loro stile di vita nelle associazioni universitarie; e l'«ufficiale della riserva» in borghese — un numero crescente di tedeschi proveniente dagli strati più colti appartiene a questa categoria — porta anch'esso il loro marchio. Le loro simpatie od antipatie politiche spiegano molti dei più importanti presupposti della politica estera tedesca. Il loro ostruzionismo impedisce il progresso delle classi lavoratrici; gli industriali da soli infatti non potrebbero mai essere tanto forti da opporsi alla classe operaia nel caso di procedure elettorali democratiche per il *Reichstag* tedesco. Gli *Junker* sono i sostenitori di un protezionismo che l'industria da sola non sarebbe mai stata in grado di ottenere. Essi sostengono l'ortodossia della Chiesa di Stato. Tutti quegli elementi di autoritarismo che colpiscono il forestiero — che vede solo il lato esteriore della Germania, non avendo né il tempo né l'opportunità di penetrare l'essenza della cultura tedesca — e che producono le erronee opinioni sulla Germania così diffuse all'estero, devono essere ricondotti, direttamente o indirettamente all'azione di questa classe sociale; parimenti, molti dei più importanti contrasti nella nostra politica interna si fondano sulla differenza fra le strutture socio-rurali orientali ed occidentali.

Dal momento che questa differenza non è sempre esistita, sorge la domanda: come può spiegarsi storicamente?

Cinque secoli fa la struttura sociale delle regioni rurali si fonda-

va sulla grande proprietà terriera. Per quanto varie fossero le condizioni di subordinazione della proprietà contadina che questa situazione produceva, e complessa la struttura della società rurale, un dato era costante nel XIII e XIV secolo: i possedimenti di solito molto estesi del signore feudale non si accompagnavano mai — nemmeno nelle zone orientali — a forme di coltivazione estensiva. Sebbene il proprietario terriero coltivasse una parte della sua proprietà, la porzione messa a coltura era solo di poco più grande degli appezzamenti curati dai contadini. La maggior parte degli introiti del signore si fondava di gran lunga sulle tasse versate dai contadini. Una delle questioni più importanti della storia sociale tedesca è proprio come da quella diffusa omogeneità si sia sviluppata la attuale forte disparità di condizioni. L'esclusivo dominio della grande proprietà terriera andò dissolto agli inizi del XIX secolo, in parte per effetto della Rivoluzione francese e delle idee che ne scaturirono, ed in parte a causa della rivoluzione del 1848. La distinzione dei diritti di proprietà della terra fra proprietari terrieri e contadini fu abolita, gli obblighi e le tasse a carico dei contadini furono eliminati. Le brillanti ricerche del professor G.F. Knapp[37] e della sua scuola hanno mostrato come, per il tipo di organizzazione dei rapporti agrari che allora si creò e che ancora resiste, fosse decisiva la questione di come suddividere la terra fra l'aristocrazia terriera già proprietaria ed i contadini, dopo che la comunità feudale era stata smembrata. Ad ovest ed a sud, per la massima parte, la terra andò nelle mani dei contadini (o vi rimase). Ma, ad est, una porzione molto larga di essa cadde nelle mani dei precedenti padroni, i *Rittergutsbesitzer*, che vi impiantarono grandi aziende, utilizzando lavoro libero. Ma ciò fu solo la conseguenza del fatto che l'uniformità del paesaggio agrario era venuta meno prima dell'emancipazione dei contadini. Le differenze fra l'ovest e l'est furono confermate ma non create da questo processo. Si trattava di una diversità che nei suoi aspetti principali, esisteva fin dal XVI secolo, e che, via via, si era accresciuta. La signoria feudale aveva subito cambiamenti interni prima della dissoluzione del feudo.

Dappertutto, all'est come all'ovest, la causa efficiente era stata il tentativo dei signori feudali di accrescere i loro introiti, un desiderio potenziato dall'invasione del capitalismo, dalla crescente ricchezza degli abitanti delle città e dalla conseguente accresciuta possibilità di vendere i prodotti agricoli. Alcune delle trasformazioni verificatesi nelle zone occidentali e meridionali possono essere fatte risalire al XIII secolo, ed al XV quelle delle regioni orientali. I signori feudali avevano perseguito il loro scopo in modi peculiari. A sud e ad ovest essi rimasero *Grundherren*, accrescendo gli affitti, i saggi di interesse e

le tasse dei contadini e non impegnandosi direttamente nella messa a coltura delle loro terre. Ad est, invece, essi si trasformarono in *Gutsherren*, proprietari coltivatori, appropriandosi di parte degli appezzamenti contadini (i cosiddetti *legten Bauern*), al fine di costituire vasti poderi, su cui poi impiegare come servi quelli che fino ad allora ne erano stati i proprietari. La coltivazione su vasta scala esisteva quindi nelle regioni orientali — certo, solo in piccola parte, e con l'impiego di lavoro servile — perfino prima dell'emancipazione dei contadini; mentre ciò non avveniva nelle regioni occidentali. Che cosa ha causato questa differenza?

Nel discutere della questione, si suol dare gran peso al ruolo assunto dal potere politico; e certo esso fu fortemente interessato alla strutturazione dei rapporti agrari. Il nascente Stato territoriale infatti, anche per un orientamento di tipo mercantilistico, era indotto a vietare per legge il *Bauernlegen*, ossia l'appropriazione da parte dei nobili delle terre dei contadini, proprio per salvaguardare i piccoli appezzamenti esistenti; e ciò in considerazione del fatto che, da quando i cavalieri erano stati esentati dal pagamento delle tasse, i contadini erano rimasti gli unici a pagarle, e che gli eserciti permanenti, fin dalla loro istituzione, erano stati costituiti da coscritti di provenienza contadina. Più forte si rivelò il reggitore della nazione, migliori furono le sue possibilità di riuscita in questa azione; laddove invece fu più forte la nobiltà, minori furono i risultati. Conseguentemente, il paesaggio agrario orientale è stato frutto, in larga parte della minorità del potere politico. Ma ad ovest e a sud noi troviamo che, nonostante la grandissima debolezza di molte strutture statuali e la possibilità sicura di appropriazione delle terre contadine che ne derivava i nobili non tentarono nemmeno di fare qualcosa di simile. Essi non mostrarono alcuna tendenza ad impoverire i contadini, o ad avviare grandi aziende agricole e a trasformarsi essi stessi in agricoltori. Nè per tutto ciò poteva essersi rivelata una ragione decisiva il darsi di condizioni favorevoli per il diritto contadino alla terra: nelle zone orientali un grande numero di contadini che disponevano originariamente del diritto di proprietà erano scomparsi; mentre, ad ovest, anche quelli con i titoli meno favorevoli erano rimasti, proprio perché i nobili non vollero rimuoverli dalle loro terre.

La domanda decisiva è allora la seguente: come poté avvenire che i nobili della Germania meridionale ed occidentale, sebbene avessero la facile opportunità di appropriarsi delle terre contadine, non lo fecero, laddove invece la nobiltà orientale le espropriò, a dispetto delle resistenze opposte dal potere statale? Ma la questione può essere posta in forma differente. Quando i proprietari terrieri occidenta-

li rinunciarono all'incameramento delle terre contadine, essi non rinunciarono al loro sfruttamento come fonte di rendita. A questo proposito, la differenza fra est ed ovest sta solo nel fatto che i proprietari terrieri occidentali sfruttarono i contadini da un punto di vista fiscale, mentre quelli orientali, trasformandosi in *Gutsherren*, cominciarono a servirsene come forza-lavoro. Perciò la questione deve essere posta nei seguenti termini: perché l'una cosa si verificò ad est e non ad ovest e viceversa?

Come la maggior parte delle sequenze storiche, è piuttosto improbabile che un'unica ragione possa essere individuata come causa esclusiva di questi diversi moduli di condotta; perciò, in questo caso, dovremmo ricorrere a fonti documentarie. A questo proposito una lunga serie di fattori causali sono stati ipotizzati per spiegare il fenomeno, specie da parte del professor von Below, in una classica ricerca, *Territorium und Stadt*[38]. Non rimane altro, allora, che allargare i punti di vista, soprattutto con considerazioni di tipo economico. Vediamo in che modo le condizioni dei proprietari orientali ed occidentali si differenziarono, allorché si ripromisero di sfruttare i contadini al di là delle tradizionali forme di tassazione.

Nella Germania occidentale la formazione dell'aristocrazia terriera così come la patrimonializzazione dei pubblici poteri era venuta avanti in maniera graduale sulla base degli antichi liberi ordinamenti nazionali. Le zone orientali, invece, si presentavano come territori colonizzati. La struttura sociale patriarcale slava si era dissolta ad opera del clero tedesco e del suo superiore livello culturale, dei mercanti e degli artigiani tedeschi e della loro abilità tecnica e commerciale, dei cavalieri tedeschi e della loro superiorità nella tecnica militare, dei lavoratori agricoli tedeschi e delle loro avanzate tecniche agricole. Al tempo della colonizzazione dell'est, la struttura sociale tedesca e le sue forze politiche avevano subito un processo di completa feudalizzazione, mentre ad oriente la struttura sociale era informata alla preminenza sociale dei feudatari sin dalle origini (e l'invasione tedesca alterò questo quadro solo di poco). Il contadino tedesco, pur godendo di più favorevoli condizioni di vita e di lavoro, doveva perdere il supporto, tipico del periodo feudale, delle solide tradizioni, dell'antica mutua protezione, della giurisprudenza consuetudinaria della comunità occidentale che si traduceva nei *Weistümer*[39]. La classe rurale slava, più numerosa, non conobbe niente di tutto ciò. Inoltre, ad ovest, sui singoli campi, che costituivano le proprietà nobiliari, insistevano anche dei piccoli villaggi; e ciò perché quelle grandi proprietà si erano gradualmente costituite a partire da terre originariamente libere. Quei terreni, inoltre, un po' ovunque, erano oggetto

di dispute patrimoniali incrociate fra piccoli signori locali e così, grazie alla complessità ed all'intreccio dei conflitti che ne derivavano, essi consentivano almeno la grama esistenza dei contadini. Molto di frequente il contadino si trovava politicamente, personalmente ed economicamente assoggettato a padroni molto diversi. Nelle regioni orientali un solo signore riuniva in sé la signoria ed i diritti patrimoniali relativi ad un intero villaggio; la formazione di un «feudo», nel senso inglese, risultava così di regola facilitata, dal momento che, molto più spesso che ad ovest, una sola corte feudale insisteva originariamente su di un villaggio, ovvero era già stata prodotta dalla struttura sociale slava. Ed infine c'è un fattore importante su cui il prof. von Below pone giustamente particolare accento: le proprietà dei feudatari orientali, sebbene dapprima di dimensioni limitate in proporzione all'intero territorio di un villaggio, erano tuttavia per lo più molto più estese che ad ovest. Perciò, l'allargamento delle aree messe a coltura fu per le proprietà signorili molto più facile che nell'ovest, ed anche una possibilità molto meno remota. Fu così che, fin dall'inizio si determinò, relativamente al sistema di distribuzione della terra, il primo impulso alla differenziazione fra est ed ovest. Ma il motivo di questa differenza nelle dimensioni delle originarie proprietà feudali era connesso alle differenti condizioni economiche dell'est e dell'ovest: perfino nel Medioevo si davano condizioni di vita notevolmente differenziate all'interno della classe sociale dominante.

L'ovest era più densamente popolato, e, ciò che secondo noi è decisivo, erano indubbiamente più sviluppate, rispetto all'est, le comunicazioni locali e lo scambio di beni all'interno e fra le più piccole comunità locali. Questo era evidenziato dal fatto che nell'ovest gli agglomerati urbani erano molto più frequenti. Ciò che trova spiegazione, in parte, nella semplice constatazione storica che la civilizzazione dell'ovest, risaliva, sotto ogni rispetto, a più antica data; e, in parte, in una meno evidente, e tuttavia importante, differenziazione geografica, cioè la molto maggiore varietà delle colture occidentali rispetto a quelle orientali. A guardare le cose da un punto di vista strettamente tecnico, le comunicazioni attraverso le sterminate pianure della Germania orientale devono avere incontrato un numero di impedimenti sensibilmente inferiore di quanto sia avvenuto nei territori occidentali, molto più vari ed accidentati. Eppure tali favorevoli condizioni tecniche per le comunicazioni non determinarono un incremento degli scambi di merci: al contrario, proprio perché nelle regioni occidentali e meridionali i terreni alluvionali si alternano alle vallate fluviali ed agli altopiani, e poiché le condizioni climatiche e naturali della produzione si differenziano in modo apprezzabile an-

che all'interno di regioni molto piccole, lo stimolo economico al commercio ed allo sviluppo di rapporti commerciali relativamente intensi si determinò in maniera più forte che nelle vaste pianure orientali, nelle quali le città vicine non avevano molto spesso niente da scambiarsi (e ciò anche oggi), per il fatto che si trovano nella medesima situazione geografica e producono tutte lo stesso tipo di beni. Le condizioni storiche e naturali di un intenso scambio commerciale su scala locale erano e sono per queste ragioni molto più favorevoli ad ovest che ad est.

È merito del prof. von Below aver richiamato l'attenzione sul fatto che nel Medioevo la condizione di feudatario non era fondata esclusivamente, ma neppure in modo predominante, sulla proprietà terriera. Tasse, pedaggi fluviali, rendite e imposte, legate ad un certo grado di traffico su scala locale, avevano il loro peso. Ciò era senza dubbio meno possibile, allora come oggi, nelle regioni orientali dove ogni feudatario doveva invece fondare la propria esistenza sul reddito derivante da una autonoma attività agricola. E grandi organizzazioni per la produzione e l'esportazione di merci, come quella dei cavalieri dell'Ordine teutonico, si incaricarono di fornire uno sbocco ad un processo che per l'omogeneità della produzione orientale indirizzava il commercio verso regioni più lontane. Fu così che l'economia monetaria locale, come può facilmente capirsi, rimase notevolmente arretrata rispetto a quella occidentale.

Se le stime in nostro possesso, pur del tutto inverificabili, ma credibili, sono almeno approssimativamente corrette, anche le condizioni di vita dei contadini ad est e ad ovest differivano di molto. È poco probabile che il signore avrebbe intrapreso un'attività agricola, con le fatiche, i rischi e le relazioni (assai poco feudali) con il mondo mercantile ad essa connessi, se avesse potuto continuare a vivere, sia nelle regioni orientali che in quelle occidentali, grazie alle tasse dei contadini, ai pedaggi, alle decime ed alle rendite. E difatti ciò avvenne ad ovest, ma non ad est, dove, perché questo potesse verificarsi, i contadini avrebbero dovuto essere in grado di pagare tasse considerevoli, sì da soddisfare i bisogni dei signori; ma non si vede come essi avrebbero potuto permetterselo. Ciò avrebbe presupposto che l'autonomo interesse dei contadini alla produttività della loro terra avesse raggiunto un certo grado, che insomma essi stessi fossero stati permeati da un considerevole livello di cultura economica. Ma niente poteva, né può essere sostitutivo, in quanto ad effetti modernizzanti sui contadini, della diffusa formazione di comunità urbane, di vie di comunicazione su scala locale molto sviluppate, dell'opportunità e dello stimolo a vendere i prodotti agricoli nei mercati locali più vi-

cini. Una differenza che salta bene agli occhi, se si confrontano i contadini della pianura del Baden con quelli delle regioni orientali.

Non sono le differenze d'ordine naturale nelle qualità chimico-fisiche del suolo, oppure le differenze di talento economico fra le diverse razze, a risultare il fattore determinante sugli esiti di un'agricoltura basata sul lavoro contadino, bensì il *milieu* economico storicamente determinato.

Un certo numero di città in una data area era necessaria per stimolare quella massa di contadini con un certo grado di interesse alla produzione, da cui i signori feudali ricavavano il necessario per il loro mantenimento, a servirsene come «fonti di reddito». Laddove queste influenze della cultura, che non possono essere sostituite nemmeno dalla migliore buona volontà e dal più intenso lavoro, erano assenti, al contadino, molto spesso, venne meno la possibilità, e sempre l'incentivo, di ottenere dal proprio campo un raccolto che andasse al di là dei suoi tradizionali bisogni.

Considerando l'estensione delle rispettive aree, le città orientali erano molto minori rispetto a quelle occidentali e meridionali. E lo sviluppo di un'agricoltura di tipo estensivo ad est coincide e, non a caso, con un periodo in cui è constatabile non la crescita ma il declino piuttosto notevole delle città. A causa del *surplus* di grano, lo sviluppo dell'est fu orientato verso un'agricoltura di esportazione, con tutte le relative caratteristiche. Questa tendenza raggiunse il suo culmine nel XIX secolo, dopo l'abolizione delle leggi sul grano inglesi [1846]. D'altra parte, sin dalla fine del Medioevo, molte regioni della Germania occidentale abbisognavano di grandi importazioni di beni alimentari, in particolare per l'allevamento di bestiame. L'assoluto contrasto fra est ed ovest risalta con la massima evidenza nei differenti prezzi (sempre maggiori nell'ovest) di quasi tutti i prodotti agricoli, una differenza solo recentemente eliminata, grazie ai premi all'esportazione di grano, garantiti per un decennio in forma più o meno velata. Ed anche se le ferrovie avevano in qualche modo diminuito questa differenza, essa era ancora molto forte intorno alla metà del secolo scorso. Lo stato incerto della storia numismatica tedesca, oltre a molte altre difficoltà tecniche, ci impediscono di avere una sufficiente quantità di dati attendibili per il Medioevo, ma sembra quasi impossibile che essa, in generale, abbia presentato differenze, nonostante grandi fluttuazioni dei prezzi in particolari casi.

Se quindi il proprietario terriero dell'est voleva sfruttare più intensamente i suoi lavoratori agricoli come fonti di reddito, i suoi soggetti finivano coll'incontrare un ostacolo molto forte nella loro tradizionale arretratezza, nell'asfitticità dei mercati locali ed in una

rete di comunicazioni poco sviluppata. A questo fattore vorrei assegnare un peso molto superiore di quanto finora, a mia conoscenza, sia stato fatto — naturalmente solo sotto forma di ipotesi, da suffragarsi coi fatti — : il proprietario terriero orientale ha scelto per le sue tenute la coltura estensiva non certo perché essa fosse tecnicamente più razionale — ciò sarebbe stato vero anche per l'ovest —, ma perché essa costituiva, nelle condizioni storicamente date, il solo mezzo economicamente vantaggioso per renderle più produttive. Egli si trasformò in un proprietario terriero attivo economicamente, ed il contadino, sempre più legato alla terra, divenne un servo, col dovere di fornire come manodopera servile i propri figli al padrone, di mettere a disposizione per la coltivazione i propri cavalli ed i propri carri, la propria forza-lavoro per ogni genere di attività durante l'intero anno, e ciò mentre la sua propria terra era considerata sempre più come una pura e semplice ricompensa per il suo lavoro.

Nonostante l'opposizione dello Stato, il signore espandeva costantemente le terre coltivate. E quando, in seguito, si ebbe l'emancipazione dei contadini, ciò non potè significare, come il 4 agosto in Francia, l'eliminazione dei grandi agrari dall'assetto della Germania orientale. E ciò non solo per il fatto che uno Stato finanziariamente debole, con un apparato industriale ancora non sviluppato, non poteva facilmente rinunciare al loro servizio gratuito nell'amministrazione e nell'esercito, ma soprattutto perché il decreto che abrogava i privilegi feudali, per cui signore e contadino si venivano a trovare in una comunità di produzione, non sciolse il nodo più importante, e cioè il destino della terra, che fu considerata proprietà del signore e non dei contadini. La pura e semplice dichiarazione della proprietà contadina della terra — come fu fatto più tardi nella Polonia russa, per motivi politici, allo scopo di abbattere la nobiltà polacca — avrebbe eliminato in Prussia circa ventimila grandi tenute poste a coltura, le uniche che la nazione allora possedeva: e ciò non avrebbe solo liquidato, come in Francia, la classe dei redditieri. Perciò, solo una parte dei contadini, quelli che avevano i poderi più estesi, e solo una parte delle loro terre sfuggirono al processo che vide la nobiltà appropriarsi gradatamente della maggior parte dei terreni.

L'est continuò ad essere, anzi da allora lo divenne sempre di più, la sede del capitalismo agrario, laddove invece il capitalismo industriale s'insediò principalmente nell'ovest. Questo sviluppo si arrestò alla frontiera russa che ne interrompeva il retroterra sociale: infatti, una forte attività industriale, che pure avrebbe potuto svilupparsi nelle regioni orientali (di cui si sta parlando), era venuta crescendo proprio al di là della frontiera russo-polacca della Germania.

Il *Rittergutsbesitzer* prussiano, sorto da questa situazione, fu un prodotto sociale molto diverso dal *landlord* inglese. Quest'ultimo è generalmente un locatore della propria terra, non un agricoltore. Suoi locatari non sono i contadini, come nel Medioevo, ma gli imprenditori agrari capitalisti. Egli monopolizza la terra. Le sue proprietà sono mantenute all'interno della famiglia dall'artificioso meccanismo giuridico dell'«eredità inalienabile» (*entail*), che si è sviluppato, come i moderni monopoli capitalistici, in una costante lotta con la legislazione; il bene è sottratto così ai meccanismi di compravendita, ipoteca, suddivisione ereditaria. Il *landlord* si colloca al di fuori della comunità di produzione rurale. Occasionalmente egli viene incontro al suo locatario con prestiti di capitali, ma egli gode della sua esistenza di locatore. Come prodotto sociale, egli è un genuino figlio del capitalismo, determinato dalla pressione dei contrastanti effetti, sopra menzionati, prodotti dal capitalismo in paesi densamente popolati e con una struttura sociale aristocratica. L'«aristocrazia terriera» desidera vivere nell'agiatezza del *gentleman*. Normalmente egli tende alla rendita, non al profitto.

Tipo di coltura ed estensione della proprietà non vanno di pari passo: per esempio, in alcune zone della Germania, una coltivazione di tipo intensivo richiede una diminuzione della proprietà, ma le esigenze del lusso crescente della classe aristocratica impongono una sua estensione, specie in coincidenza con la caduta del prezzo dei prodotti agricoli. Ogni acquisto, ogni compensazione di diritti di co-eredi carica la proprietà di pesanti debiti, mentre le operazioni agricole divengono maggiormente sensibili alle fluttuazioni dei prezzi, via via che esse si estendono e si intensificano. Solo in una struttura sociorurale come quella inglese questi sviluppi sono preclusi; mentre sono proprio quelle condizioni, insieme con l'accresciuta densità della popolazione ed il crescente valore della terra, a rappresentare, al giorno d'oggi, il fattore che altrove minaccia le grandi aziende agricole di tipo razionale; il pericolo non viene quindi dal monopolio statale della terra che molti riformatori chiedono. Anzi, rispetto a questo [in Inghilterra], dove pure si ha l'effetto opposto, il monopolio privato della terra, si è visto che, da un punto di vista economico, ciò produce i medesimi effetti benefici del monopolio pubblico: esso sottrae la terra ai meccanismi di compra-vendita e separa l'attività imprenditoriale dalla proprietà, le quali perciò possono prendere ognuna la propria strada. L'interesse del *farmer* impegnato nel conseguimento del suo profitto d'impresa, e l'interesse del proprietario a lucrare la propria rendita ed a preservare la posizione sociale ereditata corrono parallelamente, senza essere vincolati l'uno all'altro, come avviene

invece nel caso dell'agricoltore proprietario. Ne discende come effetto una capacità di recupero fortemente accresciuta dell'economia agricola di fronte alle crisi, i cui colpi cadono, infatti, sulle forti spalle di chi detiene il monopolio delle terre o dei *landlords* capitalisti. La crisi può quindi provocare una diminuzione della rendita, a volte un cambio del locatario, od una graduale diminuzione delle superfici coltivate, ma non certo l'improvvisa eliminazione di molte tenute agricole o il repentino crollo sociale di molte famiglie proprietarie del proprio appezzamento.

Del tutto diverse sono le condizioni dello *Junker* della Prussia orientale. Egli è un datore di lavoro agricolo, un uomo dai modi completamente borghesi, il cui *status* sociale è relativo alle dimensioni della sua proprietà e delle sue entrate. Egli possiede poco più di 1,5 o 2 *Usa sections* [1 *section* = ha 145,80], ma per tradizione egli è vincolato a mantenere una condotta di vita di tipo feudale ed a manifestare esigenze di tipo aristocratico[40]. Di solito, è proprietario della terra messa a coltura, la quale subisce vendite ed ipoteche, è tassata nel corso delle successioni ereditarie, e sottoposta ad atti di compravendita allo scopo di tacitare i co-eredi; da ciò deriva il fatto che essa è sempre gravata da servitù di ogni genere. E così il proprietario è esposto alle fluttuazioni dei prezzi di mercato, e direttamente coinvolto in tutti i conflitti economico-sociali che ogni volta minacciano direttamente la sua esistenza. Fino a che l'esportazione di grano verso l'Inghilterra fu fiorente, egli fu il più agguerrito sostenitore del libero commercio, ed il più fiero oppositore della giovane industria tedesca dell'ovest che abbisognava invece di protezione. Ma, non appena la concorrenza di terre meno sfruttate e più competitive lo estromise dal mercato mondiale, finendo poi per attaccarlo sullo stesso mercato interno, egli si trasformò allora nel più importante alleato di quegli industriali che, con interessi opposti a quelli di importanti branche dell'industria tedesca, domandavano un regime protezionistico; e si unì a loro nella comune lotta contro le rivendicazioni operaie, poiché nel frattempo, il capitalismo aveva intaccato i tradizionali rapporti sociali fra *Junker* e lavoratori della terra.

Nella prima metà del secolo scorso lo *Junker* era un patriarca rurale. I suoi lavoranti, della cui terra si era appropriato, non erano affatto in una situazione di proletarizzazione. Poiché lo *Junker* non disponeva di capitali, essi non ricevevano un salario, ma casa, terra e diritto al pascolo per le loro mucche; durante il raccolto e la trebbiatura, una certa parte di granaglie veniva data loro in pagamento, ecc. Essi erano così, su piccola scala, agricoltori con un diretto interesse all'attività produttiva del loro padrone. Ma col progressivo cre-

scere del valore della terra essi furono espropriati; il loro padrone rifiutò loro i pascoli e la terra, e si tenne il suo raccolto pagandoli invece con il salario. Così la vecchia comunanza di interessi si dissolse, ed i lavoratori agricoli divennero proletari. Le operazioni agricole divennero stagionali e limitate a pochi mesi. Il padrone assunse manodopera immigrata, poiché il mantenimento di una manodopera oziosa durante tutto l'anno sarebbe stato per lui un peso troppo grande.

Più cresceva l'industria tedesca nell'ovest, fino alle presenti dimensioni, più la popolazione si sottometteva ad enormi migrazioni; l'emigrazione raggiunse il suo culmine nella Germania orientale, dove, in spazi molto ampi, vivevano solo servi e signori, e da cui i lavoratori agricoli si mossero, sfuggendo al loro isolamento ed alla loro dipendenza di tipo patriarcale, o passando al di là dell'Oceano, negli Stati Uniti[41], oppure andando a respirare l'aria più libera, anche se fumosa e sporca, delle industrie tedesche. D'altra parte, i proprietari terrieri importarono la manodopera loro necessaria da dove potevano: e così gli slavi, chiamati da oltre frontiera, soppiantarono, in quanto «braccia più a buon mercato», la manodopera tedesca. Al giorno d'oggi, il proprietario terriero si comporta come un *business man*, e non può non farlo, ma le sue tradizioni aristocratiche contrastano con una tale condotta. Vorrebbe vivere come un signore feudale, ed invece deve trasformarsi in un imprenditore ed in un borghese. Altre sono le potenze sociali che si incaricano di appropriarsi del ruolo sociale del proprietario terriero.

I capitalisti industriali e commerciali si fanno sempre più avidi di terre. Industriali e mercanti, una volta arricchitisi, comprano i possedimenti dei nobili, li legano, mediante speciali disposizioni testamentarie (o *entails*), alle proprie famiglie, e si servono delle loro proprietà terriere per incunearsi all'interno della classe aristocratica. Il *fidei commissum* del *parvenu* è uno dei prodotti caratteristici del capitalismo in una nazione di antica storia con tradizione aristocratica e con una monarchia di tipo militare[42]. Ciò che ora si verifica nella Germania orientale corrisponde a quanto si è venuto verificando per secoli in Inghilterra, finché non vi si affermarono le presenti condizioni.

[Par. 3 *Verso l'europeizzazione dell'America?*][43]

Anche l'America sperimenterà nel futuro un processo simile, dopo però che la terra libera e disponibile si sarà esaurita e l'impulso

economico della nazione avrà rallentato il ritmo. Per ora è corretto dire che il peso della tradizione storica non opprime gli Stati Uniti, e che i problemi indotti dalla potenza della tradizione qui non si pongono; tuttavia la potenza del capitalismo è il fattore dominante, e ciò finirà prima o poi per favorire lo sviluppo del monopolio della terra. Quando il valore della terra sarà divenuto abbastanza elevato da garantire una rendita sicura; quando l'accumulazione di larghe fortune avrà raggiunto un grado ancora più alto rispetto a quello odierno; quando, nel contempo, la possibilità di ottenere adeguati profitti per mezzo di costanti nuovi investimenti nel commercio e nell'industria sarà diminuita a tal punto da indurre i «capitani d'industria» (come è avvenuto dappertutto nel mondo) ad adoperarsi a conservare per fini ereditari le loro fortune, invece di destinarle a nuovi investimenti che portano con sé profitto ma insieme rischio - allora, certo, il desiderio delle famiglie capitalistiche di formare una «nobiltà» si farà avanti, probabilmente non nella forma ma nella sostanza. I rappresentanti del capitalismo non si accontenteranno più a lungo di innocue occupazioni come le ricerche relative agli alberi genealogici o gli innumerevoli giochi legati all'esclusività sociale del loro ceto che tanto colpiscono il forestiero[44]. Solo quando il capitale sarà giunto a questa fase, e comincerà a monopolizzare la terra in maniera considerevole, sorgerà negli Stati Uniti una grande questione socio-rurale, una questione che non potrà essere dipanata con la spada, come fu per la questione schiavistica. I monopoli industriali ed i *trusts* sono istituzioni di durata limitata; le condizioni della produzione sono sottoposte a cambiamenti, ed il mercato non conosce prezzi definitivi. Ed al loro potere manca anche il carattere autoritario ed il marchio politico delle aristocrazie. Le situazioni di monopolio della terra creano sempre, invece, un'aristocrazia politica.

In Germania lo sviluppo delle zone orientali ha cominciato ad indirizzarsi verso condizioni inglesi, mentre la struttura sociale della Germania sud-occidentale assomiglia a quella francese. Ma, in generale, la zootecnia intensiva inglese non è possibile nella Germania orientale a causa del clima. Perciò il capitale s'impadronisce solo delle terre più adatte alla coltivazione. Ma, mentre in Inghilterra le terre di minor valore rimangono incolte, ed adibite a terreni di pascolo, nella Germania orientale esse vengono occupate da piccoli agricoltori. Questo processo assume un carattere peculiare, dal momento che due popoli, i tedeschi e gli slavi, si combattono l'un l'altro economicamente. Ed i contadini polacchi, che hanno minori esigenze rispetto a quelli tedeschi, sembrano avere il sopravvento. E così, mentre il piccolo agricoltore slavo senza pretese, per le spinte della congiun-

tura economica, sottrae la terra ai tedeschi, l'avanzata della cultura tedesca verso est, fondata durante il Medioevo sulla superiorità della sua antica tradizione, subisce una battuta d'arresto poiché incontra un ostacolo formidabile nel principio capitalistico della ricerca di manodopera a buon mercato.

Nessuno può dire se gli Stati Uniti avranno anch'essi a che fare con problemi simili nel futuro. La diminuzione delle operazioni agricole negli Stati produttori di grano, al momento, non è altro che il risultato della crescente produttività e della divisione del lavoro. Il numero delle fattorie negre sta crescendo, così come il processo di urbanizzazione. Considerato poi che la potenza espansiva degli insediamenti tedeschi e anglo-sassoni nelle regioni rurali è in declino, così come il numero dei figli della popolazione autoctona, e che nel contempo cresce l'enorme immigrazione di individui rozzi dall'Europa orientale, anche qui potrebbe in breve tempo formarsi una popolazione rurale impermeabile al patrimonio culturale di questa nazione; una popolazione che cambierebbe profondamente lo *standard* di vita e di cultura degli Stati Uniti, formando gradatamente una comunità di tipo completamente diverso rispetto a ciò che offre la grande creazione dello spirito anglo-sassone.

Per la Germania, tutte le questioni decisive per il suo futuro destino, riguardo alla politica economico sociale ed ai suoi interessi nazionali, sono strettamente connesse al contrasto tra la società rurale orientale e quella occidentale, ed al suo ulteriore sviluppo. Non riterrei corretto discutere qui, in un paese straniero, i problemi pratici posti da questo fatto. Il destino, che ci ha assegnato in sorte una storia carica di migliaia di anni, che ci ha posto in un paese con una densa popolazione e con una cultura ricca, che ci costringe a mantenere lo splendore della nostra cultura di antica data in campo armato, all'interno di un mondo segnato dal bagliore delle armi, ci ha riservato questi problemi. E noi dobbiamo affrontarli[45].

La nazione amica di cui siamo ospiti non conosce ancora problemi di questo tipo; e forse molti di questi essa non li incontrerà mai. L'America non ha alcuna antica aristocrazia; da qui l'impossibilità di tensioni causate dal contrasto fra tradizione autoritaria ed il carattere meramente commerciale della moderna situazione economica. A ragione essa celebra l'annessione di questo immenso territorio[46], al cui centro noi ci troviamo [St. Louis], come il vero sigillo storico impresso alle sue democratiche istituzioni; senza quell'annessione, in presenza di potenti e bellicosi popoli confinanti, sarebbe stato giocoforza dotarsi di corazza, alla pari di noi che costantemente teniamo nel cassetto dei nostri scrittoi l'ordine di marciare in caso

di guerra. E la maggior parte dei problemi per la cui soluzione noi ci stiamo attualmente adoperando riguarderanno anche l'America entro poche generazioni; ed il modo in cui essi saranno risolti finirà col determinare il carattere della cultura futura di questo continente. Forse non si è mai dato prima nella storia che una nazione divenisse così facilmente e rapidamente una grande potenza, come è avvenuto per il popolo americano. Ma, secondo calcoli umani, è anche l'ultima volta, per quanto a lungo potrà durare la storia umana, che saranno date condizioni favorevoli ad un libero e grande sviluppo, considerato che le aree disponibili stanno via via scomparendo dappertutto nel mondo.

Uno dei miei colleghi ha qui citato le parole di Carlyle: «migliaia di anni sono passati prima che tu potessi venire alla vita, e migliaia sono gli anni a venire che aspettano in silenzio per vedere ciò che tu farai con questa tua vita»[47]. Io non so se, come credeva Carlyle, l'individuo possa o voglia porsi riguardo alle proprie azioni in sintonia con questo sentimento. Quel che è certo è che una nazione deve farlo, se la sua esistenza nella storia deve avere un valore duraturo.

MAX WEBER

(*traduz. it. di Pietro L. Di. Giorgi*)

Elenco delle abbreviazioni

Riviste

AJS = «The American Journal of Sociology», Chicago, 1986 ss.
ASR = «American Sociological Review», New York, 1936 ss.
ASS = «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», Tübingen, 1904-1933.
KZSS = «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpolitik», Köln, 1949 ss.

Volumi

ES, I,II = M. Weber, *Economia e società*, tr. it. a cura di P. Rossi, Milano 1974², 2 voll.
FMW = *From Max Weber: Essays in Sociology*, transl., ed. and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills, London 1948².
GAR, I,II,III = M.Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920-21, 3 voll.
GASS = Id., *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, 1924.
GAW = Id., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a cura di J. Winckelmann, Tübingen 1973⁴.
GPS = Id., *Gesammelte politische Schriften*, a cura di T. Heuss e J. Winckelmann, Tübingen 1971³.
MWL = Marianne Weber, *Max Weber, ein Lebensbild*, Tübingen, 1926.

SR, I,II = M. Weber, *Sociologia della religione*, tr. it. a cura di P. Rossi, Milano, 1982, 2 voll.
WG,1922 = M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922, vol. unico.
— 1956 = IV ediz., a cura di J. Winckelmann, Tübingen, 1956, 2 voll.
— 1972 = V ediz., a cura di J. Winckelmann, Tübingen, 1972-76, 3 voll.

Note

[1]Hugo Münsterberg (1863-1916), filosofo e psicologo sperimentale (cfr. *Beiträge zur experimentellen Psychologie*, Freiburg, 1889-92; *Grundzüge der Psychologie*, Leipzig, 1900; *Grundzüge der Psychotechnik*, Leipzig 1914) fu autore i cui lavori di alta divulgazione ebbero ampia diffusione di qua e di là dell'Oceano; ricordiamo fra questi: *American Traits from the Point of View of a German*, Boston-New York, 1901; *Die Amerikaner*. Band 1, *Das politische und wirtschaftliche Leben*, Band 2, *Das geistige und soziale Leben*, Berlin, 1904 (tr. ingl. di E. B. Holt, New York, 1904); *Aus Deutsch-Amerika*, Berlin, 1909; *American Problems from the Point of View of a Psychologist*, New York, 1910. Come esempio di quei suoi interessi si veda la lettera a Jellinek (ottobre 1910) a proposito dei compiti dell'Amerika Institut di Berlino in G. A Ritter, *Motive und Organizationsformen der internationalen Wissenschaftsbeziehungen und die Anfänge einer auswärtigen Kulturpolitik im deutschen Kaiserreich vor dem ersten Weltkrieg*, in *Studien zur Geschichte Englands und der deutsch-britischen Beziehungen*, a cura di L. Kettenacker, M. Schlenke, H. Seier, München, 1981, pp. 153-200, in particolare alle pp. 184-86. In *Die Amerikaner*, che Weber aveva letto (si veda la nota 3 all'Appendice), si dà un quadro ottimistico di una nazione industriosa che «does not value money-getting if it is not the result of his own labour» (vol. I, p. 338 dell'ediz. ingl.), e che ha raggiunto «a maturity at which the masses are actually ready to be lead by the more competent» (vol. II, p. 318). (È altresì da ricordare che Weber discute di Münsterberg psicologo in GAW, pp. 71 sgg.). Sul Münsterberg si veda H. Matthew Jr., *Human Science and Social Order. Hugo Münsterberg and the Origins of Applied Psychology*, Philadelphia, 1980.

Al Münsterberg, vice-presidente del Congress insieme con Albion Small, fu affidato il compito di rendere ragione degli interessi scientifici di quella manifestazione. In *The Scientific Plan of the Congress*, premesso che quella doveva esser l'occasione per fare il punto sullo stato delle scienze in vista del «practical progress of mankind», egli affermava che il comitato organizzatore si era proposto «the definite purpose of working towards the unity of human knowledge [...] with the one mission, in this time of scattered specializing work, of bringing to the consciousness of the world the too-much neglected idea of the unity of truth» (cfr. *Congress of Arts and Science*. Universal Exposition, St. Louis, 1904, ed. by H. J. Rogers, vol. I, Boston-New York, 1905, pp. 85-134, in part. le pp. 89 e 92). E ciò non in nome di una improbabile sostituzione della metafisica alle scienze concrete, ma per integrare in una *new synthesis* le possibili unilateralità che possono derivare dall'indispensabile lavoro analitico (*ibidem*, pp. 95-96). Da qui la proposta di suddivisione delle scienze teoretiche e pratiche: le une a loro volta ripartite in *normative*, *historical*, *mental* e *phisical sciences*; le altre, distinte in *utilitarian sciences*, *sciences of social regulation* e *sciences of social culture* (cfr. *ibidem*, pp. 108-09 e 121). Ma oltre che per questo tentativo di ridefinizione e di classificazione delle scienze, in vista del quale ad ogni relatore era stato chiesto di soffermarsi sui rapporti intrattenuti dalla propria disciplina con le altre, quel *meeting* doveva rappresentare «the first great undertaking in which the Old and the New World stood on equal levels and in which Europe really became acquainted with the scientific life of [...] United States» (la quale era stata fino ad allora sottovalutata) (cfr. *ibidem*, p. 131). Sul Congress come occasione per porre a confronto le diverse modalità del lavoro sociologico in Europa ed America è stato osservato: «it was the most impressive educational and public relations enterprise of the social sciences ever organized. There were definite indications in the notable papers [...] presented that the social scientists of America, in contrast to their European colleagues, were following the road of the division of labour by a rigorous

differentiation of the disciplines from one another» (L. Wirth, *The Social Science*, in *American Scholarship in the 20th Century*, ed. by M. Curti, Cambridge (Mass.), 1953, pp. 33-82, ma qui a p. 45; da notare che il Wirth non cita la comunicazione di Weber).

[2]Alla grave malattia weberiana è dedicato il capitolo VIII (*Absturz*) nella biografia di Marianne: cfr. MWL, pp. 239-77. Alcune ipotesi sulla sua insorgenza possono trovarsi in FMW, pp. 28-29. Marianne, si ricordi, è autrice di *Ehefrau und Mutter in der Rachtsentwicklung. Eine Einführung*, Tübingen, 1907.

[3]Le lettere alla madre costituiscono gran parte delle pagine dedicate da Marianne al viaggio in America: cfr. MWL, pp. 292-317. Alcuni estratti di esse sono riportati in FMW, pp. 15- 18.

[4]Cfr. MWL, p. 317, ma anche GAR, I, p. 87 (= SR, I, p. 84). Sia Marianne che le lettere, pur dando notizia che Weber si assicurò alcuni contributi per l'«Archiv», tacciono del tutto sui suoi incontri con intellettuali di rilievo, i quali tuttavia non devono esser stati molti. Un fugacissimo accenno ad un incontro con William James, probabilmente grazie a Münsterberg, può trovarsi in GAR, I, p. 213 (= SR, I, p. 202); per il resto, da uno spoglio delle annate dell'«Archiv» successive al viaggio e da alcuni accenni ricavabili da MWL, abbiamo potuto risalire ai contatti che Weber ebbe con Florence Kelley, un'ispettrice del lavoro di orientamento socialista, e con W. E. Burghart du Bois, studioso della questione nera (ma per ulteriori notizie si veda la nota 3 all'Appendice).

[5]Il saggio *Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus* (compreso poi in GAR, I, pp. 207-36 (= SR, I, pp. 197-224)) era apparso sul numero di Pasqua della «Frankfurter Zeitung» (13-14 aprile 1906) col titolo *«Kirchen» und «Sekten»*, e successivamente, con qualche aggiunta, in «Die christliche Welt», 1906 (XX), nn. 24 e 25, pp. 558-61; 577-83, *«Kirchen» und «Sekten» in Nordamerika*; ma la redazione dei GAR risulta ampliata. Per le nostre citazioni si veda SR, I, pp. 197-201, 203-04, 208. Per la descrizione della cerimonia battesimale cfr. MWL, pp. 311-12.

[6]La prima parte de *La démocratie en Amérique* fu immediatamente tradotta in tedesco da F. A. Rüder (*Ueber die Democratie in Nord Amerika*, Leipzig, 1836) ed incominciò subito a circolare nella filosofia politica tedesca grazie anche ai contributi che successivamente vennero offrendo Christian Karl Bunsen, amico e corrispondente di Tocqueville, Robert von Mohl, e poi Ranke, Treitschke, Droysen, Bluntschli (ma sulla trasmissione di Tocqueville in Germania si rinvia a J. P. Mayer, *Tocqueville's «Democracy in America». Reception and Reputation*, in A. de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. by J. P. Mayer and M. Lerner, new transl. by G. Lawrence, New York-London, 1966, pp. XVI-XVII).

Le *Weltgeschichtliche Betrachtungen* del Burckhardt uscirono postume nel 1905; per le nostre citaz. cfr. *Riflessioni sulla storia universale*, tr. it. di M. T. Mandalari, Milano, 1966, pp. 23, 94, 254, 305. Su affinità e differenze fra Burckhardt e Weber si è soffermato R. Bendix, *Max Weber and Jakob Burckhardt*, ASR, 1965 (30), pp. 176- 84, poi in R. Bendix, G. Roth, *Scholarship and Partisanship. Essays on Max Weber*, Berkeley, 1971, pp. 266-81.

Sul rapporto fra il pensiero politico tedesco ed il « modello americano » si vedano: l'*Einleitung* di Ernst Fraenkel nell'antologia, curata dallo stesso, *Amerika im Spiegel des deutschen politischen Denken*, Köln-Opladen 1959, pp. 11-48; ed il saggio di W. J. Mommsen, *Die Vereigniten Staaten von Amerika im politischen Denken Max Webers*, in «Historische Zeitschrift», 1971 (213), pp. 358-81, poi in Id., *Max Weber.Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt a. M., 1982, pp. 72-96. Interessanti antologie composte di brani di autori europei dedicati all'America, oltre a quella del Fraenkel, sono le seguenti: H. Steele Commager, *America in Perspective. The United States through Foreign Eyes*, New York, 1947; O. Handlin, *This Was America. True Account of the People and Places, Manners and Customs as Recorded by European Travellers to the Western Shore in the 18th, 19th, 20th Centuries*, Cambridge (Mass.), 1949.

[7]R. Dahrendorf, *Die angewandte Aufklärung. Gesellschaft und Soziologie in Amerika*, München, 1963 (tr. it. G. Scattone, Bari, 1967, p. 12).

[8]Cfr. C. Sealsfield, *Lebensbilder aus beiden Hemisphaeren*, Zurich, 1835, vol. II, p. 54, citato in FMW, p. 17 (Charles Sealsfield è lo pseudonimo di Karl Postl (1793- 1864); e F. Kürnberger, *Der Amerikamüde*, Frankfurt a. M., 1855, che Weber cita nella prima parte dell'*Etica protestante* (cfr. GAR, I, p. 32 (= SR, I, p.32)).

[9]Cfr. *The Complete Works of W.E. Channing*, London, 1841, pp. 3, 7, 145, 440. Le notizie sulla lettura di Channing da parte di Weber si trovano in MWL, pp. 91-96, insieme con

alcune interessanti osservazioni di Marianne sulla filosofia del pastore americano. Gli unitariani furono avversi alla definizione trinitaria di Dio comune sia ai protestanti ortodossi che ai cattolici.

[10]Weber cita da *Advice to a Young Tradesman* (1748), in *The Works of Benjamin Franklin*, ed. by J. Sparks, Boston, 1840, vol. II, p. 87 (tr. it. in Id., *Opere morali*, Milano, 1882, pp. 49-51): si veda in GAR, I, pp. 31- 36 (= SR, I, pp. 31-35). Sulla lettura di Franklin da parte di Weber segnaliamo E. Baumgarten, *Benjamin Franklin in die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, Frankfurt a. M., 1937, vol. I (un volume che purtroppo non abbiamo potuto vedere).

[11]Cfr. MWL, p. 484; ma si veda anche M. Weber, *Gedenkrede auf Georg Jellinek*, in *Max Weber zum Gedächtnis*, a cura di R. König e J. Winckelmann, Fasc. spec. della KZSS, 1963 (XV), pp. 13-17 (ma a p. 15). Sul proficuo rapporto intrattenuto da Weber con Jellinek ha insistito Paul Hönigsheim, *Erinnerungen an Max Weber*, in *Max Weber zum Gadächtnis*, cit., pp. 161-271, *passim* (di questo lavoro esiste una tr. ingl., a cura di J. Rytina, in P. Hönigsheim, *On Max Weber*, New York, 1968, pp. 1-112). Su quello scambio intellettuale ha riflettuto anche G. Roth, *The Genesis of the Typological Approach*, in *Scholarship and Partisanship*, cit., pp. 253-65 (ma in particolare nelle pp. 260-65). Roth vede nella teoria sociale dello Stato di Jellinek (mediante cui questi considera la *Staatslehre* come disciplina empirica piuttosto che come scienza normativa) il fondamento della sociologia del dominio weberiana.

Jellinek (1851-1911) elaborò un'idea dello Stato moderno che implicava il superamento dell'ipotesi contrattualistica e giusnaturalistica, dell'idea cioè della pre-statualità dei diritti individuali, così come della teoria, così cara alla scuola giuridica tedesca, dell'assoluta centralità dello Stato-persona, di fronte al quale i diritti dei cittadini sono un puro riflesso. Per Jellinek una visione moderna nei rapporti di diritto pubblico comporta una sovranità statale autolimitantesi nei confronti di soggetti e gruppi sociali che, non più confinati nelle pieghe della società civile, pretendono la garanzia e la tutela dei diritti pubblici soggettivi grazie ai quali essi possono concorrere ai processi di decisione politica (cfr. soprattutto il *System der subjektiven öffentlichen Rechte*, Tübingen, 1892 (tr. it. dalla II ed. del 1905, di G. Vitagliano, prefaz. di V. E. Orlando, Milano, 1912). Ma per un inquadramento del pensiero di Jellinek nella storia del pensiero giuridico tedesco si rinvia a M. Fioravanti, *Giuristi e costituzione politica nell'Ottocento tedesco*, Milano, 1979, pp. 392-422.

[12]Citiamo dalla p. 79 dell'ediz. francese del volumetto di Jellinek, *La declaration des droits de l'homme et du citoyen. Contribution a l'histoire du droit constitutionnel moderne*, tr. fr. di G. Fardis, prefaz. di M. F. Larnaude, Paris, 1902. In argomento si veda T. Bonazzi, *Il sacro esperimento. Teologia e politica nell'America puritana*, Bologna, 1970 (ma senza alcun riferimento alla tesi di Jellinek).

[13]Cfr. Jellinek, *System...*, cit. (tr. it. cit., pp. 112-13).

[14]Rispondendo al Mayer, uno dei massimi studiosi del Tocqueville, Marianne affermava: «a mio avviso, è fuor di dubbio che Max Weber conoscesse le opere di Tocqueville, benché io non possa fornirne alcuna prova [...] La parentela spirituale tra le vedute storiche e sociologiche dei due pensatori mi sembra una cosa molto plausibile» (J. P. Mayer, *Prophet of the Mass Age. A Study of Alexis de Tocqueville*, London, 1939, p. 157). A questo proposito si veda anche D. Freund, *Max Weber und Alexis de Tocqueville*, in «Archiv Kulturgeschichte», 1974 (56), pp. 457-64 (in part. le pp. 462-63); in questo saggio si sostiene che Weber, partendo da premesse sociologiche, vede nel processo di razionalizzazione burocratica (e non nella democratizzazione, come Tocqueville) il destino inarrestabile della civiltà moderna (pp. 459-60).

[15]A. de Tocqueville, *La démocratie en Amérique*, I, parte I, cap. II (tr. it. in Id., *Antologia di scritti politici*, a cura di V. de Caprariis e N. Matteucci, Bologna, 1978, pp. 53, 55-56).

[16]*Ibidem*, parte II, cap. IX (tr. it. cit., p. 126).

[17]*Ibidem*, cap. X (tr. it., p. 137).

[18]*Ibidem*, II, parte IV, capp. VI e VII (tr. it., pp. 172-73). Secondo il Mayer (cfr. *Max Weber and German Politics. A Study in Political Sociology*, London, 1944, pp. 39-40) sia Tocqueville che Weber vedono nella società razionalizzata e tecnicizzata americana la prefigurazione del futuro che attende l'Europa. Qualche osservazione sul paradigma americano della società in Tocqueville ed in Weber si trova in F. Sidoti, *«Honesty» e «virtus» in America: Tocqueville e Weber*, in «Sociologia e ricerca sociale», 1986, n. 21, pp. 49-73.

[19]Secondo le notizie tratte da WG, 1972, Weber, grazie alla ricca biblioteca di Jellinek, aveva

acquistato familiarità con alcune delle opere capitali della storia istituzionale anglo- americana: W. Stubbs, *Constitutional History of England*, Oxford, 1896; S. Low, *The Governance of England*, London, 1904; C. E. Stevens, *Sources of the Constitution of United States*, New York, 1894; G. W. Lawton, *The American Caucus System*, New York, 1885 (cfr. WG, 1972, vol. III, pp. 236, 244). Ma l'incontro più proficuo per Weber fu quello con l'opera di James Bryce. Il Bryce (1838-1922), d'origine irlandese, magistrato fino al 1882, oltre all'opera per la quale è più noto, deve ricordarsi per gli *Studies in History and Jurisprudence*, New York, 1901 e per *Modern Democracies*, New York, 1921. La letteratura su quest'autore è molto scarsa, specie negli anni più recenti; si vedano: H. A. L. Fischer, *James Bryce Viscount of Dechmont*, New York, 1927, e *Bryce's American Commonwealth: Fiftieth Anniversary*, ed. by R. C. Brooks, New York, 1939.

[20]Citiamo dalla IV ediz. del 1910 in tre voll. che riproduce la III del 1898, notevolmente accresciuta rispetto alle prime due del 1888 e del 1893-95; la III ediz. cade proprio negli anni in cui per Weber era più vivo l'interesse per questi temi, e fu quella, forse, da lui utilizzata. Per le citaz. cfr. vol. II, pp. 386-401; in particolare: «in America we discover a palpable inducement to undertake the dull and toilsome work of election politics. It is the inducement of places in the public services. Politics has now become a gainful profession [...] The prospect of these illicit profits renders a political career distinctly more attractive to an unscrupulous man» (*ibidem*, pp. 391- 92).

[21]*Ibidem*, vol. I, cap. VIII, «Why Great Men Are not Chosen Presidents», p. 109.

[22]*Ibidem*, vol. III, cap. LXXXIV, «The Fatalism of Multitude»: «this tendency to acquiescence and submission, this sense of the insignificance of individual effort, this belief that the affairs of men are swayed by large forces whose movement may be studied but cannot be turned, I have ventured to call the fatalism of the multitude» (p. 127).

[23]*Ibidem*, cap. CXIII, «The Uniformity of American Life», pp. 623 sgg.

[24]E. A. Ross (1866-1951) avrebbe fondato nel 1905 il Department of Sociology presso l'Università del Wisconsin.

Il titolo della comunicazione di Weber era *Deutsche Agrarverhältnisse in Vergangenheit und Gegenwart* (cfr. MWL, p. 303); ciò di cui però oggi si dispone è solo la sua versione inglese apparsa negli atti del Congress: *The Relations of the Rural Community to Other Branches of social Science*, in *Congress of Arts and Science*, cit., vol. VII, Boston-New York, 1906, pp. 725-46 (da cui citeremo). Per ulteriori notizie sul testo rinviamo alla nota bibliografica premessa all'Appendice. La sezione in cui Weber presentò il suo *address*, «The Rural Community», era inserita nel «Department: Social Science», il quale a sua volta faceva parte della «Division: Social Regulation». Nella sezione weberiana fu inserito come unico altro contributo quello di K. L. Butterfield, *The Social Problems of American Farmers*, *ibidem*, vol. VII, pp. 747-62 (già pubblicato in AJS, 1905 (X), pp. 606-22). Nell'ambito invece del medesimo *Department* in cui parlò Weber, tenne la sua comunicazione anche Werner Sombart sul tema *The industrial Group* (*ibidem*, pp. 791-99); all'interno della medesima *Division* trovò posto quella di Bryce, *National Administration* (*ibidem*, pp. 339-52), la quale presenta singolari coincidenze con la caratterizzazione che della burocrazia Weber darà in WG, 1956, vol. II, pp. 551-79 (= ES, II, pp. 260-303). Il contributo di F. Tönnies, *The Present Problems of Social Structure*, trovò invece posto nel «Department: Sociology» in *ibidem*, vol. V, Boston-New York 1906, pp. 825-41 (ma si veda anche in AJS, 1905 (X), pp. 569-88). Infine i colleghi di Weber Ernst Troeltsch e Paul Hensel parlarono nell'ambito della «Division: Normative Science»: il primo su *Main Problems of the Philosophy of Religion: Psychology and Theory of Knowledge in the Science of Religion*, *ibidem*, vol. I, Boston-New York 1905, pp. 275-88; il secondo su *Problems of Ethics*, *ibidem*, pp. 403-16.

Il contributo weberiano al congresso di St. Louis non ebbe risonanza nella sociologia americana fino agli anni '20: infatti nella rassegna di A. Small su *Fifty Years of Sociology in the United States (1865-1915)*, in cui si parla del Congress come di un'occasione per fare il punto sulle scienze sociali e si fornisce un rapido sommario dei principali *papers* presentati, non figura alcun cenno a Weber (e nemmeno a Tönnies, il cui lavoro era stato anticipato sull'AJS): cfr. AJS, 1916 (XXI), pp. 721-864, in part. le pp. 815-16.

[25]Sulle relazioni fra questo testo e la precedente produzione weberiana di sociologia rurale cfr. le note 10 e 12 all'Appendice.

[26]Cfr. Weber, *The Relations of the Rural Community...*, cit., pp. 725-27; 731-33.

[27]Nell'unico contributo di qualche consistenza che la letteratura weberiana ha dedicato, per quanto ci consta, alla conferenza di St. Louis, il Mommsen (cfr. *Die Vereigniten Staaten...*, cit., pp. 77-80), forse enfatizzando il peso che in quella comunicazione avevano avuto i numerosi «politischen Pointen» che, a dire di Marianne (MWL, p. 303), avevano colpito ed interessato l'uditorio, è portato a dare maggior risalto alle osservazioni storico-politiche (pure presenti in quel testo) più che a quelle scientifico-tipologiche. Per Mommsen, Weber, nel rivendicare con fierezza la propria appartenenza ad una cultura carica di migliaia d'anni che assegnava alla Germania una responsabilità epocale di fronte ai destini mondiali, non faceva altro che dare spazio al proprio nazionalismo. Parimenti, una sorta di pregiudizio eurocentrico lo portava alla improbabile previsione, anche per gli Stati Uniti, di una «monopolizzazione della terra», una volta che questa fosse divenuto un bene scarso e appetibile come simbolo di *status* elevato da parte di una rinascente aristocrazia. Ed altrettanto inverosimile pare al Mommsen l'ipotesi weberiana di una europeizzazione della cultura americana in seguito alle massicce ondate migratorie che avrebbero potuto costituire comunità del tutto impermeabili alla «grande creazione dello spirito anglo-sassone» (cfr. Weber, *The Relations of the Rural Community...*, cit., pp. 744- 45). A nostro parere i pregiudizi ideologici weberiani non sono tali da inficiare l'impianto sociologico del saggio.

Qualche cenno alla conferenza weberiana del 1904 può trovarsi in A. Brodersen, *Themes in the Interpretation of America by Prominent Visitors from Abroad*, in «The Annals», 1954, n. 295, pp. 21-32 (in part. a p. 27).

[28]Riguardo alla prima ricezione di Weber in America ci permettiamo di rinviare al nostro studio *La fortuna di Max Weber negli Stati Uniti fra le due guerre* (di prossima pubblicazione).

[29]Per una discussione delle posizioni weberiane sull'America successive al viaggio si veda il saggio di Mommsen sopra citato.

[30]Il 21 settembre del 1904 Max Weber presenta una sua comunicazione al Congress of Arts and Science che si svolge nel contesto dell'Esposizione Universale di St. Louis del 1904, in occasione del centenario della «Louisiana Purchase» dovuta a Jefferson nel 1803.

Di quella conferenza è rimasta solamente la traduzione inglese compiuta dal prof. Charles W. Seidenadel (Ph.D. University of Chicago) ed intitolata *The Relations of the Rural Community to Other Branches of Social Science*, pubblicata in *Congress of Arts and Science*. Universal Exposition, St. Louis, 1904, ed. by Howard J. Rogers, vol. VII, Boston-New York, 1906, pp. 725-46.

Per la nostra traduzione ci siamo tuttavia avvalsi anche del riadattamento che di quell'intervento weberiano è stato fornito in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. by Hans H. Gerth and Charles W. Mills, New York, 1946, pp. 363-85, col titolo *Capitalism and Rural Society in Germany*; nonché della retroversione in tedesco, dovuta ancora al Gerth, *Kapitalismus und Agrarverfassung*, apparsa in «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 1952 (108), pp. 431-52.

La collazione delle tre redazioni si è rivelata molto utile per correggere, da un lato, la sommaria suddivisione in capoversi del traduttore inglese, dall'altro, l'eccessiva frammentazione sintattica delle due versioni successive, che, nel tentativo di semplificare i periodi, rischiano in alcuni casi di travisare alcuni nessi logici dell'argomentare weberiano.

I termini tedeschi, che abbiamo tutti riportati, figuravano già nella redazione originale.

La proposta di suddivisione in paragrafi è nostra, così come le note, per alcune delle quali ci siamo tuttavia serviti di alcune notizie che corredano la retroversione tedesca del 1952.

[31]Con l'espressione «Black Belt» si indicavano le regioni del Sud degli Stati Uniti d'America caratterizzate da un'agricoltura estensiva con prevalente manodopera nera.

[32]Sulla guerra di secessione americana e sulle particolari motivazioni ideologiche degli Stati confederati del Sud, Weber aveva trovato uno dei più qualificati resoconti storico-giuridici negli studi di Georg Jellinek, suo maestro ed amico, dedicati agli Stati federali ed alle modalità di associazione fra Stati (cfr. *Die Lehre von den Staatenverbindungen*, Wien, 1900, pp. 187 sgg.).

[33]Weber manifestò sempre una particolare sensibilità nel cogliere i portati culturali delle differenze etniche nella vita sociale, dai conflitti fra tedeschi e polacchi nel *Reich* bismarckiano, ai rapporti fra bianchi e neri americani, all'importanza del fattore razziale nella formazione del sistema castale indiano, agli sviluppi del giudaismo post-esilico (si veda a questo proposito l'acuto saggio di E. M. Manasse, *Max Weber on Race*, in «Social Research», 1947 (14), pp. 191-221. In particolare, alla fine del suo viaggio americano, egli riportò la netta impressione

che la «questione negra» fosse il problema più grave per gli Stati Uniti, confermando con ciò quanto era stato già sostenuto in F. Ratzel, *Die Vereigniten Staaten von Amerika*. Band 2 *Politische Geographie der Vereigniten Staaten von Amerika*, München, 1893[2], p. 281, nonché in H. Münsterberg, *Die Amerikaner*, Band 1, *Das politische und wirtschaftliche Leben*, Berlin, 1904, p. 282 (l'immagine di quest'ultimo della «questione negra» come «nuvola scura all'orizzonte della vita pubblica americana» è fatta propria da Weber: cfr. MWL, p. 315).

Indicativi dell'attenzione del mondo culturale tedesco verso quel problema sono pure i saggi di H. A. Fiedler e W. G. Burghart du Bois, col medesimo titolo, *Die Negerfrage in den Vereigniten Staaten*, pubblicati rispettivamente sui «Preussische Jahrbücher», n. 116, 1904, pp. 65-108 e sull'«Archiv» weberiano nel 1906 (XXII), pp. 31-39. Quest'ultimo articolo fu commissionato al Burghart du Bois, studioso della questione schiavistica (cfr. *The Suppression of the African Slave Trade*, New York, 1904) ed oppositore dell'intellettuale riformista nero Booker Washington (fondatore della Tuskegee Institution, un *college* per neri che Weber aveva visitato), nel corso della sua visita ad Atlanta dove il du Bois risiedeva (per queste notizie vedi l'art. del Manasse sopra cit., p. 197).

Da una nota che accompagna l'articolo del du Bois si ricava, fra l'altro, la notizia che uno degli editori dell'«Archiv» (e non poteva essere che Weber) avrebbe fatto il punto, in un numero successivo della rivista, sulla letteratura relativa alla «questione negra» (ma questo intervento non apparve mai). Ma, anche se Weber non dette mai sistematicità alle proprie ossevazioni in proposito, vi ritornò a più riprese, negando sempre ogni validità a qualsiasi pregiudizio razzistico; come quando fa risalire le diverse attitudini dei bianchi e dei neri americani riguardo all'industria tessile alle diverse condizioni sociali (Gass, pp. 27, 247), o quando rinvia al grande numero di mulatti come prova dell'inesistenza di una innata repulsione fra bianchi e neri (GASS, p. 489; GAR, II, p. 123 (= SR, II, p. 125); ma si veda anche in GASS, p. 460, 485; GAR, II, p. 7 (= SR, II, p. 9).

[34]Sulla distinzione fra «vivere per la politica» e «vivere della politica», che risale a J. Bryce, *The American Commonwealth*, London 1888 (si veda nella III ed. accresciuta del 1898, nel vol. II, il cap. LVII «The Politicians», pp. 55-68, ed in particolare p. 59: «politics has now become a gainful profession [...] People go into it to live by it»), di cui nella conferenza americana si ha la prima formulazione, Weber ritorna in una breve nota, *Bemerkungen im Anschluss an den vorstehenden Aufsatz* [R. Blank, *Die Soziale Zusammensetzung der sozialdemocratischen Wählerschaft Deutschlands*], ASS, 1904-05 (XX), pp. 550-53, in part. a p. 551 (tr. it. a cura di P. P. Portinaro in *Max Weber e la sociologia del partito. Note su un testo del 1904-05*, in «Il pensiero politico», 1984 (XVII), pp. 210-24, in part. p. 222). Su quella nota aveva richiamato l'attenzione G. Roth in *The Social Democrats in Imperial Germany*, Totowa, 1963 (tr. it. di A. Sivini Cavazzani, Bologna, 1971, pp. 271-72). Weber si soffermerà più diffusamente sul tema in *Politik als Beruf*, avvalendosi in quella sede anche della lettura di M. I. Ostrogorski, *La démocratie et l'organisation des partis politiques*, Paris 1903 (sul sociologo russo cfr. A. Tempestini, *Il problema dei partiti in Ostrogorski*, in «Quaderni di sociologia», 1976 (XXVI), pp. 366-91).

[35]Weber si riferisce al Civil Service Reform, un movimento sviluppatosi negli anni '80 del XIX sec., che spingeva verso la creazione di una struttura burocratica permanente contro la corruzione, l'inefficienza e lo spreco di risorse dello *spoils system* jacksoniano. La prima legge istitutiva di una qualche forma di burocrazia federale è del 1883. Significativamente fra gli animatori di quel movimento c'erano cittadini americani d'origine tedesca come Carl Schurz (1829- 1906) che, emigrato negli Stati Uniti dopo la rivoluzione del 1848, era ben presto diventato uno dei dirigenti più influenti del giovane Partito repubblicano; sostenitore di Lincoln, prese parte alla guerra di secessione, e fu poi segretario di Stato dal 1877 al 1881 (abbiamo tratto queste notizie su Schurz da *America im Spiegel des deutschen politischen Denken*, a cura di E. Fraenkel, Köln und Opladen, 1959, pp. 328-29). A proposito della presidenza Jackson (1829-1837) e dello *spoils system* che ad essa risale, Weber si era documentato su A. S. Colyar, *Life and Times of Andrew Jackson*, 2 voll., Nashville (Tenn.), 1904, un'opera che figurava fra i suoi libri di consultazione, secondo quanto documenta Winckelmann in *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5ª ed., Tübingen, 1972, riv. e completata da un terzo vol. (Textkritischen Erläuterungen) nel 1976 (si veda vol. III, p. 234).

[36]Weber pensa ai movimenti progressisti con venature socialiste sviluppatisi alla fine del secolo negli USA, come il Populist Movement dei *farmers* del *Midwest*, il movimento anti-*trust*,

le agitazioni socialiste di Eugen Debs (con il quale, poi, il Partito socialista avrebbe raggiunto, alle elezioni presidenziali del 1912 il 5,97% dei voti). Utili informazioni in proposito Weber trasse da una serie di saggi apparsi sull'«Archiv», come quelli di E. P. Cheyney, *Der Farmer-Bund (Farmer's Alliance) in den Vereigniten Staaten*, 1892 (V), pp. 132 sgg.; J. Braun, *Strikes und Lockouts in den Vereigniten Staaten (1881-86)*, 1889 (II), pp. 653-75; H. W. Macrosty, *Die Trusts in Amerika*, 1902 (XVII), pp. 281- 308. Un altro tramite prezioso per Weber riguardo alla documentazione in proposito è stato Werner Sombart, specie a partire dal comune lavoro di redazione dell'«Archiv» dal 1903; di Sombart si vedano: *Studien zur Entwicklungsgeschichte des nordamerikanischen Proletariats*, ivi, 1905 (XXI), pp. 210 sgg.; 556 sgg.; *Quellen und Literatur zum Studium der Arbeiterfrage und des Sozialismus in den Vereigniten Staaten von Amerika (1902-04)*, 1907 (XXIII), pp. 633 sgg.).

[37]Weber si riferisce alle seguenti opere dello Knapp: *Die Bauernbefreiung und der Ursprung der Landarbeiter in den älteren Teilen Preussens*, Leipzig, 1887, 1897[2]; *Die ländlische Arbeiterfrage*, in *Verhandlungen von 1883, Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Band LVIII, Berlin, 1893, pp. 6-23.

[38]München und Berlin, 1900, 1923[2]. Ma del von Below si vedano anche *Der Ursprung der deutschen Stadtverfassung*, Düsseldorf 1892 e *Der deutsche Staat des Mittelalters. I. Die allgemeine Fragen*, Heidelberg 1914 (per un inquadramento della sua opera nella storia costituzionale tedesca cfr. E.W. Böckenförde, *La storiografia costituzionale tedesca nel sec. XIX. Problematica e modelli dell'epoca* (1961), trad. ed introd. di P. Schiera, Milano, 1970, pp. 235-42).

[39]Si tratta di pronunciamenti consuetudinari che servivano come precedenti giudiziali nell'antico diritto germanico. Avvicinabili ai *customals* inglesi, essi risultavano dalle ricerche annuali sugli usi vigenti in un feudo che, recitati in un primo tempo pubblicamente, venivano successivamente ridotti in forma scritta. Weber fa di nuovo riferimento ai *Weistümer* in WG, 1972, II, pp. 438, 444 (= ES, II, pp. 23, 31-32); ma si veda la nota di Winckelmann in WG, 1972, III, p. 146.

[40]Per la caratterizzazione degli *Junker* come capitalisti agrari con pretese aristocratiche si vedano di Weber *Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland*, in *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Band LV, Berlin, 1892, p. 796, ed ora nel vol. 3 della *Max Weber Gesamtausgabe*, a cura di M. Riesebrodt, Tübingen, 1984; e *Wahlrecht und Demokratie in Deutschland*, in «Der deutsche Volksstadt», 1917, poi in GPS, pp. 245-91 (tr. it. di P. Manganaro in *Scritti politici*, intr. di A. Bruno, Catania, 1970, pp. 167-242).

[41]Riguardo alla storia dell'emigrazione tedesca in USA Weber si documentò sull'opera di F. Kapp, *Geschichte der deutschen Einwanderung in Amerika*, Leipzig, 1868; Friedrich Kapp (1824-84), politico liberale, era stato uno dei frequentatori della casa paterna di Weber a Berlino. (Sulle diverse ondate migratorie tedesche si vedano A.B. Faust, *The German Element in the United States* (1909), ristampato nel 1969 a New York, vol. I, pp. 30-285; e G.A. Dobbert, *German-Americans between New and Old Fatherland 1870-1914*, in «American Quarterly», 1967 (XIX), pp. 663-80).

[42]Lo scopo del fedecommesso era di proibire, mediante una disposizione testamentaria, la divisione e la vendita della proprietà fondiaria: il *possessore* a titolo di fedecommesso di un appezzamento non poteva alienarlo o sottoporlo ad ipoteca, poiché, non essendone *proprietario*, non godeva del diritto pieno ed esclusivo di disporne. Contro quello che gli appariva il simbolo dell'integrazione, secondo lui da scongiurare, tra una aristocrazia terriera corrotta dall'arricchimento ed una classe media capitalistica corrotta da pretese aristocratiche, Weber doveva prendere una decisa posizione in *Agrarstatistische und sozialpolitische Betrachtungen zur Fideikommissfrage in Preussen*, in ASS, 1904 (XIX), pp. 503-74, poi in GASS, pp. 323-93, riprendendo peraltro considerazioni già svolte in *Die Verhaltnisse...*, cit. Per un esame articolato di quei primi studi weberiani di storia economica agraria si rinvia a R. Bendix, *Max Weber. An Intellectual Portrait*, New York 1960 (tr. it. di P.P. Giglioli, Bologna, 1984); e per un'attenta rassegna degli studi in argomento a M. De Bernart, *Le ricerche di Max Weber sui lavoratori agricoli, 1892-99: opere «minori»?*, in «Sociologia», 1986 (20), pp. 207-44.

[43]Ad una *rapide Europäisierung* delle società americana Weber accennerà anche nel saggio sulle sette protestanti americane del 1906, *«Kirchen» und «Sekten» in NordAmerika* (in M. Weber, *Soziologie. Universalgeschichtliche Analysen. Politik*, a cura di J. Winckelmann, introd. di E. Baumgarten, Stuttgart, 1973[5], pp. 382-97, si veda a p. 382 (= SR, I, p. 197).

[44]Si veda qui come l'ipotesi weberiana (per la quale cfr. anche il saggio del 1906 sulle «sette», GAR, I, p. 215. (= SR, I, p. 204) contrasti con quella di Veblen dello «sciupio vistoso» da parte della *leisure class*. Nella seconda parte dell'*Etica protestante*, scritta dopo la sua breve permanenza in America, Weber cita due volte T. Veblen, *The Theory of Business Enterprise*, New York 1904: la prima, a proposito del detto «honesty is the best policy», che Veblen considerava semplicemente «protocapitalistico» e Weber invece ancora valido (GAR, I, p. 160 (= SR, I, p. 152)); la seconda, in relazione alla tendenza del capitalismo alla *standardization* della produzione (il termine inglese è usato anche da Weber) e, con essa, dello stile di vita, su cui entrambi gli autori concordano (cfr. GAR, I, p. 187 (= SR, I, p. 177)). In un altro luogo dello stesso testo (GAR, I, p. 145 (= SR, I, p. 138)), Weber adopera poi, *en passant*, l'espressione *leisure classes*, mostrando così di conoscere, pur non citandola espressamente, l'altra opera di Veblen, *The Theory of Leisure Class*, New York 1899 (tr. it. di F. Ferrarotti, Torino, 1949). Dopo l'accostamento compiuto dal Parsons fra l'*instinct of workmanship* di Veblen e l'*innerweltliche Askese* weberiana (cfr. *The Structure of Social Action*, New York, 1937, p. 529 (tr. it. di M.A. Giannotta, introd. di G. Poggi, Bologna, 1962, p. 652), altri si sono soffermati sulle divergenze o assonanze tematiche fra i due autori: si vedano per esempio M. Vianello, *Weber e Veblen*, in «Rivista di Filosofia», 1962 (LIII), pp. 450-56 e J.P. Diggins, *Veblen, Weber e lo «spirito del capitalismo»*, in «La Critica Sociologica», n. 49, 1979, pp. 7-12.

[45]Sul compito storico-epocale della nazione tedesca Weber aveva insistito nella prolusione di Friburgo del 1895, *Der Nationalstaat und die Volkswirtschaftspolitik*, in GPS, pp. 1-25 (tr. it. in *Scritti politici*, cit., pp. 71- 110).

[46]Weber allude alla Louisiana Purchase del 1803.

[47]Questa suggestiva immagine di Carlyle sarà ripresa, in tutt'altro contesto, dopo molti anni, al termine di *Konfuzianismus und Taoismus*, 1915-16 (cfr. GAR, I, p. 526 (= SR, I, p. 513)).

P.L.D. GIORGI

Nei prossimi numeri, scritti di: Felice Dassetto, Federico La Sala, Anna Coen, Luigi Perrone, Jan Baetens, Marco Manicacci, Paolo Borsoni, Nicola Porro, Enrica Tedeschi, Maria Isaura Pereira de Queiroz, Arianna Montanari, Pier Paolo Leschiutta, Wlodzimierz Wesolowski, Giuliano Della Pergola, Patrik Tacussel, Zeila de Brito Fabri Demartini ed altri.

Cronache e commenti

«Scenari economici per gli anni '90» di Innocenzo Cipolletta

Apprezzo molto l'impostazione discorsiva e problematica di questo approccio previsionale il quale, partendo dai numeri dati dal Fondo Monetario Internazionale, motiva i possibili scenari. I numeri del FMI, a mio parere, costituiscono estrapolazioni delle tendenze in atto e, avendo carattere molto aggregato (in quanto considerano continenti o aree molto vaste) compensano, all'interno di questi agglomerati le tendenze, pur diverse, che potranno avere le diverse entità nazionali. Personalmente credo che sulla base di numeri dati senza motivazioni e senza individuazione delle componenti principali e delle interrelazioni tra queste, sia difficile prendere una qualche decisione per il futuro. Anche Cipolletta sembra pensare in questo modo e propone alle imprese scenari qualitativi, partendo dai numeri dati dal FMI.

È paradossale che dare i numeri (specialmente per grandi insiemi e per lunghi periodi nei quali le varietà si nascondono nelle medie) risulti molto meno criticabile dell'indicare tendenze. Ma, pur essendo paradossale, è logico. Infatti nessuno criticherà una previsione se sbaglia di un punto (es. l'aumento medio annuo del PIL in un decennio e per l'Asia) mentre molti criticheranno una previsione di crisi che poi non è seguita dalla crisi (vedasi, dello stesso Cipolletta: «Crisi annunciata è già quasi evitata», Il Sole 24 Ore, 6.4.'88 pag. 4).

La ragione di questo paradosso mi pare vada cercata proprio nella significanza o meno di una previsione; infatti il caso di una previsione poco chiara (per esempio perché in un numero aggrega tanti diversi fenomeni e per periodi lunghi), oltre ad avere poco valore predittivo, ha scarsa capacità di influenzare gli eventi. Invece il caso della descrizione chiara di una possibile tendenza futura, se espone uno scenario di interrelazioni causali ha grande capacità di influire sugli eventi, divenendo una previsione che incide nella realtà. Infatti, o si autorealizza (classico esempio: la diffusione della previsione dell'imminente fallimento di una banca che effettivamente fallisce a causa della caduta della affidabilità) oppure una previsione si autoannulla perché induce rimedi e correzioni alla prevista situazione non voluta (l'esempio della crisi annunciata e già quasi evitata). Io, comunque chiamerei il

primo caso: «estrapolazione» (che potrà avere carattere più tendenziale o più simulativo) e chiamerei il secondo approccio «previsione» perché descrive, anticipandola, una visione di futuro nella complessità del suo diverso scenario e non ridotto in un numero.

Cipolletta, a mio parere, fa delle previsioni a partire dalle «proiezioni» del FMI. E le fa per gli aspetti economici, che ben conosce, senza però isolarli artificialmente da altri importanti aspetti (politici, sociali, demografici, ecologici, di psicologia di massa, ecc.) i quali, mi pare molto opportunamente, sono tenuti presenti «al contorno» della previsione economica ed entrano nella descrizione degli scenari.

Per esempio la previsione, fatta nel settembre '89 da Cipolletta sulle prospettive di crescita della Germania anche in relazione al forte afflusso di immigranti provenienti dall'Europa dell'Est, sembra condivisa dalle borse e dai mercati finanziari i quali, proprio in questi giorni (gennaio '90) danno grande credito allo sviluppo della Germania occidentale. L'interesse di questa previsione mi sembra consistere, non tanto nella indicazione del Cipolletta che lo sviluppo tedesco occidentale nel complesso dell'89 dovrebbe risultare almeno del 4% in luogo del 3,3% indicato del FMI, quanto nella motivazione data. La motivazione infatti individua le probabili risultanze, in termini di sviluppo, di un fenomeno metaeconomico quale una immigrazione (di più facile assimilazione di quella nord-africana o medio orientale) di forza lavoro che compensa la scarsità dovuta all'invecchiamento della popolazione tedesca ed alla riduzione dei flussi demografici autoctoni.

In altri termini, ciò che interessa in questa previsione a chiunque (impresa o altro operatore) cerchi di orientarsi nel futuro è la indicazione di un nesso casuale consequenziale tra fenomeni di natura diversa (politici e demografici ed economici).

Gli scenari economici di Cipolletta indicano un insieme di interrelazioni tra fenomeni e di probabili conseguenze per possibili eventi futuri e pertanto forniscono un orientamento, una bussola, per chi voglia prepararsi ad affrontare il futuro. Le indicazioni che le imprese possono ricavare da questi scenari economici sono tendenze probabili di natura economica e meta-economica e, specialmente: l'importanza strategica che sta assumendo il mercato così come il fattore umano in una struttura socio-economica nella quale i processi di dematerializzazione post-produttiva nella concorrenza internazionale diventano cruciali.

Mi è parsa molto intrigante la convergenza tra l'impostazione data da Cipolletta allo sviluppo del fattore umano e quanto emerso dalla recente (novembre '89) conferenza dalla World Futures Studies Federation (vedasi mia relazione).

Infatti molti partecipanti a quella conferenza e specialmente i Giapponesi hanno sottolineato l'importanza strategica nella concorrenza internazionale degli aspetti qualitativi (piuttosto che della produzione materiale) e del capitale umano che le imprese giapponesi dovranno sempre più sviluppare e conservare con criteri che potenzino la creatività individuale evitando competizioni interne disgreganti e creatrice di entropia. Il modello, proposto dai giapponesi, di sviluppo del capitale umano e di gestione delle imprese come sviluppo dei suoi quadri, gestiti con il criterio della progressione per anzianità solo corretta dal merito accademico (titoli universitari) acquisito prima dell'ingresso nella impresa sembra evitare l'entropia delle lotte interne per la concorrenza nella carriera e della fuga dei quadri dalle imprese. Questo metodo appare specialmente efficace perché affiancato da un sistema di informazioni permanentemente diffuse e di comunicazione e partecipazione a tutti i livelli decisionali tra quadri che hanno l'interesse comune di fare crescere l'impresa dalla quale dipende il loro futuro. Questo metodo sembra assicuri la molteplicità di azioni coerenti con un unico obiettivo conosciuto da tutti i componenti l'impresa, nelle diverse sedi operanti all'interno ed all'esterno del Giappone.

L'ipotesi che la qualità e la valorizzazione del capitale umano sia fattore cruciale per lo sviluppo in una economia post-produttiva (o dell'informazione o post-industriale) che è sempre più internazionalizzata, mi sembra uno scenario nel quale le componenti economiche e quelle metaeconomiche sono collegate da un nesso di cause ed effetti diacronici e di interrelazioni significanti sincroniche, che può essere considerato una previsione che, anche se non si avvera, è una utile bussola per preparare il futuro.

ANNA COEN

Migrazioni vecchie e nuove: il caso italiano

A cura della Società italiana di demografia storica e con la collaborazione dell'Istituto Alcide Cervi, si sono tenute l'11 e il 12 gennaio 1990 a Roma due giornate di riflessione e studio su Le migrazioni internazionali dal Medioevo all'età contemporanea. *Il seminario intendeva fare il punto sulle ricerche in merito, in vista anche del prossimo Congresso internazionale di Scienze storiche che si terrà a Madrid nell'agosto 1990. Territorio privilegiato dell'analisi, l'Italia con i suoi*

insediamenti. Si tratta di comprendere l'andamento di certi processi, in certe epoche, di comprendere che non è esatto un quadro di immobilismo territoriale, neanche in epoca medievale e moderna, se non altro per una migrazione di qualità. Così ad esempio per i pisani trasferitisi in Sicilia, o per certi nuclei lombardi: migrazioni avvenute essenzialmente in base alle tradizioni di mestiere, come nel caso dei teatranti di Mantova ricordati da Braudel o degli stuccatori emigrati a Praga, che diverranno poi nuclei fissi.

Nel complesso, se ne evince l'impressione della opportunità di rivedere alcune categorie con cui storici e sociologi sono abituati a lavorare, come quella delle migrazioni di élite e delle migrazioni di massa.

Diversa ma non priva di analogie la situazione in età contemporanea. Gli interventi hanno messo in rilievo la consistenza degli studi riguardanti il fenomeno in epoca fascista: da una parte, le migrazioni verso la Francia; dall'altra, ricerche che colgono i prodromi delle migrazioni di massa verso il sud d'Italia. Diversi, in genere, i punti di partenza, le prospettive. Viene così ricordata la differenza fra migrazioni forzate da altri e quelle determinate dallo stesso individuo, la opportunità di distinguere fra mobilità e migrazione, tra straniero e emigrato; ancora, ci si sofferma sull'importanza, fino a tempi recenti, della famiglia per la strategia migratoria. In vari casi, si è sottolineata la tendenza a lavorare sui modelli.

Molti gli spunti interessanti, come l'ipotesi di Nora Federici, riportata in questa sede, circa l'importanza della pressione demografica come causa delle migrazioni e la notazione del medievalista Sanfilippo circa la possibilità di individuare alcune zone che sono state «fabbriche di mercenari».

Molti studi riguardanti specifiche, circoscritte realtà, accanto a relazioni di ordine più generale. Fra queste, si può collocare un intervento di Gianfranco Rosoli, che è stato distribuito agli intervenuti, su L'immaginario dell'America nell'emigrazione italiana di massa. *Il testo ha il pregio di sottolineare l'importanza dei fattori culturali non tanto e non solo nella prospettiva dell'integrazione quanto nel momento precedente la partenza: quali sono stati le immagini, i significati, i miti del Nuovo Mondo, e in che senso hanno giocato, nell'ambito dei ceti popolari?*

Nel complesso, giornate faticose (per la densità degli interventi) ma decisamente interessanti e stimolanti, che hanno riproposto la necessità di contemperare l'esigenza di ricerche circoscritte e di interrogarsi su concetti, modelli, tipologie, oltre che, naturalmente, sulle fonti. Fra queste, si è parlato del Libro d'oro delle maestranze *a Ve-*

nezia, che dà ampiamente notizie sulle dinastie arsenalotte, o i «processetti», che presentano schede biografiche sull'iter individuale, anche per i testimoni: fonte quindi di particolare rilievo, già utilizzata per la storia di Pisa e dintorni.

MARIA I.MACIOTI

Ipotesi per una politica di immigrazione

È questo il titolo di un lavoro di Christopher Hein (ACNUR) da cui è nato un convegno, a cura della Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia, tenutosi a Roma il 1 marzo 1990. Con incredibile e fortuita tempestività il Convegno si è svolto all'indomani della conversione in legge del decreto n. 416/89.

Ciò ha permesso ai diversi esponenti parlamentari e agli addetti ai lavori di scambiarsi le prime valutazioni sull'impatto che la tanto attesa legge sull'immigrazione avrà nell'affrontare un problema così delicato sia per le questioni morali che esso implica sia per le questioni di ordine sociale ed economico. Non c'è dubbio che si tratti di una legge-tampone che tenta di regolarizzare una situazione oramai di emergenza che non era più possibile né rimandare né ignorare.

Il dato preminente può essere individuato nella mancata corsa alla «regolarizzazione», infatti, al 17.02.90 le domande presentate non sono state più di 106.995, ovvero non più di quante prodotte dalla precedente legge n. 943 che ha tentato un primo censimento degli immigrati extracomunitari. Ciò si poteva facilmente prevedere in relazione al timore di perdere un lavoro quasi sempre illegale, per cui c'è da stupirsi della meraviglia dell'On. Valdo Spini quando ha affermato che molti immigrati che hanno presentato domanda si sono iscritti all'ufficio di collocamento: non è una novità che gli immigrati extracomunitari, soprattutto nel mondo del lavoro, risultino essere utili e funzionali in quanto bacino privilegiato della discriminazione.

L'emanazione di questa legge può considerarsi quale punto di partenza per una politica immigratoria più matura che tenga conto dell'esigenza di sviluppo dei paesi del Sud del mondo, in termini di reale cooperazione al fine di garantire una vita civile e dignitosa per tutti, sia nei paesi di emigrazione sia nei paesi di accoglienza. Tale legge abolisce finalmente il vincolo della «riserva geografica» ma non definisce chiaramente lo «status di rifugiato» che è meramente inte-

so come perseguitato politico; inoltre, considera rifugiato chi era sotto mandato ACNUR al 31.12.89, e lascia nell'illegalità quelle persone che sono entrate in Italia dopo tale data oppure che non riescono a dimostrare la data del loro arrivo. Rispetto alla soluzione del problema dei rifugiati, lascia comunque ben sperare la recente fondazione del «Consiglio Italiano dei Rifugiati» che si propone, tra l'altro, come lo stesso Hein suggeriva, l'applicazione effettiva della definizione di rifugiato ai sensi dell'art. 10 della nostra Carta Costituzionale.

Non sappiamo ancora come funzionerà la nuova legge ma già i recenti episodi accaduti a Firenze lasciano trapelare tendenze xenofobe nella popolazione italiana che probabilmente si porranno come ostacolo alla sua attuazione. Molto spesso fra l'altro i mezzi di comunicazione di massa hanno fatto da cassa di risonanza a paure immotivate rispetto al numero degli extracomunitari presenti nel nostro paese oppure ai pericoli derivanti dalla loro presenza o ancora in relazione alle «nuove» esigenze che si mettono in atto; al contrario, possiamo affermare con Bertinotti (CGIL), che i processi migratori sottolineano e acutizzano i problemi esistenti.

Sempre più spesso e ovunque si sente parlare di multiculturalità e multietnicità senza che si offrano proposte concrete per fondare un modello di pluralismo delle culture e delle religioni di cui lo Stato e le Istituzioni siano garanti. Tale modello può sorgere solo dal superamento dell'idea di tolleranza che si associa ad un'idea di sviluppo piramidale della società; va messo in atto un processo di rivalutazione delle differenze attraverso una educazione al valore delle diversità: processo difficile, non certo lineare, né a breve scadenza.

ARIANNA GRAZIANI

Sud Africa: l'altra faccia della storia

Masa Mbatha-Opasha è un giovane tenore sud africano di 29 anni. Si trova a Roma per studiare canto lirico con una borsa di studio conferitagli dal governo italiano. Masa è anche poeta e scrittore.

La testimonianza di Masa, che ha vissuto il problema dell'*apartheid* in prima persona, acquista speciale valore in questo momento in cui per la prima volta il Sud Africa si prepara ad affrontare apertamente i problemi di una società non soltanto multi-razziale ma anche multi-culturale. Il suo stile che a noi può sembrare a volte enfatico

ed inconsueto, rispecchia uno stile tipicamente africano, a metà tra la poesia e la prosa, quasi fosse una trascrizione della poesia caratteristica della tradizione orale.

L'appello di Masa, che si sviluppa in modo avvincente , si rivolge principalmente alla società occidentale la quale pur partecipando vivamente, ignora molti aspetti dei problemi sudafricani.

*Sii giusto...sii giusto figlio dell'uomo, con me e con quelli del mio paese. Permettimi di esprimere me stesso e le mie emozioni — ti imploro! Apprezzo il tuo grande interesse per la mia libertà. Ammiro la tua volontà di combattere per la mia causa e di vincerla per me. Ma, figlio dell'uomo, nel tuo ardente sforzo per rendermi libero — ricordati di parlare con me — così che tu possa conoscere ciò che penso e cosa sento. Perché vedi figlio dell'uomo, io vengo da quel paese — io sono figlio del Sud Africa. Io ho passato i primi, migliori ventotto anni della mia vita là. Ho respirato l'aria dell'*apartheid *dal giorno in cui sono nato. Ho vissuto e sofferto l'*apartheid *per tutta la mia vita. E posso dirti che non è stato facile — ma lascia che ti dica qualcos'altro.*

Durante quei torridi anni in una terra divisa, in segreto io desideravo fortemente un mondo più dolce. Pregavo ogni giorno per avere più tenerezza, pregavo più di quanto molti uomini abbiano osato, anche se ogni minuto portava più dolore e più miseria per ogni uomo del mio paese che io conoscessi.

Così oggi, figlio dell'uomo, ti sfido a toglierti di dosso tutte le verità che hai conosciuto a proposito del mio paese e della sua gente. Ti sfido ad ascoltare le mie bugie per una volta — e vedere se non c'è verità in esse. Ti sfido a spaccare a metà il mio cuore e la mia anima e vedere se dentro non c'è amore umano. Ti sfido a dormire il mio sonno stanotte, e a vedere se sognerai i miei sogni.

Mi fa male il cuore, figlio dell'uomo. Oh, mi fa male, quando mi ricordo dei giorni andati, che mi hanno visto camminare per i sentieri di una terra divisa — e salutare i volti di una nazione senza amore. Ricordo il ragazzino che ero — evitare i rovi nella giungla africana — fuggire dagli animali che fanno paura, per accogliere la vita di città dove io divenni giardiniere. Per molte notti mi sono interrogato sulle ragioni d'essere/vivere. Ed allo stesso modo per molte notti ho sfidato le divinità africane a spiegarmi l'enigma che stavo vivendo.

Molte volte ho fatto delle cose di cui vergognarmi nella mia vita dilacerata dandone la colpa ai miei padroni. Molte volte io mi sono fatto delle ferite da solo ed ho parlato delle mie sofferenze — per attirare l'attenzione. Molte volte ho ciondolato per le strade della

Township e ho chiamato questo «combattere per la libertà»... perché io avevo già perso la battaglia... la battaglia per essere un uomo tra gli uomini quando il mondo avrebbe preferito che io fossi altrimenti. Avevo perso la voglia di vedere con i miei occhi diventati ciechi. Avevo perso la voglia di ascoltare con le mie orecchie diventate sorde. E il coraggio di ergermi sulle mie gambe storpie — perché dimenticai la voglia di vivere nel ventre di mia madre quando tutto questo ebbe inizio.

*Ma ripensandoci, io ti dico grazie Sud Africa per avermi istruito in questo modo. Sono tentato di dire che sono riconoscente per le leggi che erano intese a distruggermi come essere umano — perché mi hanno reso più umano di quanto io avrei mai potuto osare. Oggi io non considero l'*apartheid *come un cattivo sistema come avevo imparato in passato. Oggi io lo vedo come una filosofia che era stata disegnata per permettere a gente di diversa cultura di vivere insieme. Ha fallito proprio come le leggi per il mercato degli schiavi — e proprio come sta accadendo al comunismo. La concezione di base era probabilmente in buona fede, ma la sua applicazione e il suo adempimento furono dolorosi — e così il sistema fu condannato — ma noi non dobbiamo insultare i suoi fondatori o farli sentire in colpa. Resta comunque il compito di liberi pensatori di discutere apertamente le questioni che concernono il benessere dell'umanità e trovare le soluzioni che siano soddisfacenti per tutte le parti coinvolte. Nessun uomo sotto il sole conosce tutte le risposte. Possiamo soltanto provare delle filosofie — e se queste funzionano, buon per noi, e se non funzionano, proveremo qualcos'altro!*

Quindi io ti esorto ad essere giusto, figlio dell'uomo. Ti esorto a dare ai sud africani una possibilità per risolvere i loro problemi. È vero che è stata dura per noi là — ma per la grazia di dio siamo sopravvissuti. Siamo sopravvissuti ai tormenti della schiavitù mentale e spirituale. Siamo sopravvissuti all'agonia della separazione fisica forzata. Siamo sopravvissuti agli orrori di una violenza ingiustificabile. Noi veramente siamo sopravvissuti all'inferno, e sono sicuro che il Diavolo è furente per questo. Non abbiamo bisogno che ci si ricordi da dove veniamo, perché non è un ricordo piacevole. Le buone notizie di oggi sono che noi siamo sul treno del cambiamento — e la mia preghiera è che noi arriviamo a destinazione sani e salvi.

*Bisogna che si sappia anche che sotto il mostro morente dell'*apartheid *giace l'intransigente bestia del tribalismo che ha afflitto l'Africa da tempo immemorabile. È questa bestia che si nasconde in silenzio aspettando il giorno del funerale dell'apartheid, che mi spa-*

venta più di tutto. Cercando e proponendo delle soluzioni per il Sud Africa, bisogna ricordarsi di trovare delle soluzioni per portare l'armonia tra le tribù. Tutte le tribù africane come gli Zulu, i Xhosa, i Venda, gli Swasi, i Sotho per dirne alcune, dovranno essere educate a dimenticare le loro cosiddette tradizionali rivalità e differenze che potrebbero portare forzatamente il paese ad una guerra civile, per far emergere una tribù superiore alle altre che governi il paese. Questo è il pericolo della regola della maggioranza nel contesto puramente africano, perché significa che è basata sulla popolarità di un capo di una tribù che costituisce la maggioranza del paese — nel caso del Sud Africa probabilmente sarebbero gli Zulu, perché costituiscono la maggioranza. Altre soluzioni quindi devono essere fornite per salvare il paese dal seguire le orme del resto dell'Africa. Noi abbiamo bisogno di un sistema politico più sofisticato — probabilmente più sofisticato del sistema democratico americano. Abbiamo bisogno di un sistema che insegni ad ogni sud africano a sentirsi responsabile del proprio paese e orientato verso una mentalità multi-razziale/non-razziale. Un sistema in cui ogni uomo si possa sentire a casa e non abbia paura di un'isteria tribale!

Questo è un compito che il mondo deve affrontare prima che tutto ciò si manifesti nei suoi aspetti bestiali.

Tutti i sud africani devono essere educati dal mondo a vivere insieme nel loro paese. Saremo capaci di fare questo soltanto se tutti i sud africani avranno il diritto alla libertà di fare tutto quello che ogni figlio dell'universo ha il diritto di fare, se avremo il diritto di partecipare ad ogni evento del mondo. Soltanto se avremo il diritto di unirci e stare insieme ad ogni persona di ogni parte del mondo, impareremo a vivere insieme nel nostro paese. Bisogna che noi si abbia la possibilità di viaggiare liberamente alla ricerca di una soluzione per il nostro paese. Perché se noi vediamo che l'armonia funziona nel mondo, noi torneremo e diremo ai nostri compagni della meraviglia della gentilezza umana. E in questo modo noi guadagneremo lentamente sempre più la fiducia l'uno nell'altro.

L'apartheid ha derubato ogni sud africano di tutte le glorie della vita umana. Questo naturalmente mi rende molto triste — ma come figlio del Sud Africa — un figlio che sa che cosa è l'apartheid — un figlio che sa cosa ha fatto l'apartheid a tutti i suoi compagni sud africani ed a lui stesso — una vittima sopravvissuta a questo spaventevole mostro — io dico che è abbastanza, figlio dell'uomo. Noi ci stiamo dirigendo nella giusta direzione. Abbiamo sofferto ma siamo sopravvissuti. Non ucciderci ora applicando ulteriori sanzioni punitive. Non ucciderci ora negandoci il diritto a partecipare ad ogni

evento del mondo. Permettici di competere con il mondo dello sport e delle arti. Abbiamo bisogno di queste libertà per crescere come nazione. Non ci stai aiutando mandandoci a casa quando noi siamo venuti ad imparare da te. Non aiuti il Sud Africa se impedisci agli atleti ed agli artisti sud africani di prendere parte agli eventi mondiali. Non stai aiutando il Sud Africa se proibisci agli artisti ed atleti del resto del mondo di andare in Sud Africa. Non ci aiuti in nessun modo isolandoci.

Abbiamo bisogno di imparare dal mondo quello che è l'unità. Abbiamo bisogno di imparare quello che fratellanza umana significa. Abbiamo bisogno di vedere queste cose applicate — perché abbiamo bisogno che queste cose crescano fino a quel punto a cui il mondo si aspetta che noi arriviamo — e se a noi viene negata l'opportunità di essere in contatto con il mondo, come ci si può aspettare che noi si produca quello che il mondo si aspetta da noi. Come potremmo mai osare?

Sii giusto mio compagno uomo — comprendimi bene — io non intendo affatto minare la tua importanza nell'aiutare il Sud Africa a realizzare i sogni di tutta la gente giusta del mondo. Ma penso che tu possa aiutarci molto di più se apri le tue porte ad ogni figlio del Sud Africa che voglia incontrare il mondo per imparare a sollevare lo spirito del suo paese e della sua gente in ogni modo possibile. In questo modo noi possiamo apprezzare di essere sud africani e di essere parte del mondo.

Io esorto te, figlio dell'uomo, ed il resto del mondo, ad avere il coraggio di dire risolutamente: «Io non so cosa accade in Sud Africa» — e poi andare senza vergogna a scoprire la giusta risposta!

Con il tuo aiuto incondizionato, la storia del Sud Africa avrà un lieto fine — e tutto ciò che io ho sognato e pensato germoglierà come i fiori in primavera e la pace e l'amore regneranno per sempre!

Dio ti benedica!

MASA MBATHA-OPASHA

Roma, 17 gennaio 1990

(Traduz. dall'inglese di Emmanuela Claudia del Re)

L'indulto in Argentina

Juan Gelman, è nato a Buenos Aires nel 1930.

Poeta e giornalista, ha vissuto il suo esilio in Italia, oltre che in Francia. Ha avuto il premio Mondello di poesia (Italia) e il premio Boris Vian (Argentina). Attualmente vive in Argentina. Juan Gelman, considerato uno dei più grandi poeti latinoamericani, non accetta il recente indulto concessogli dal governo Menem, non accetta di essere parte dello stesso decreto che libera torturatori e assassini, non accetta e non vuol mettere una pietra sopra gli scomparsi, sopra i suoi amici, sopra suo figlio, sopra suo nipote nato in galera, pure lui scomparso. Juan Gelman ci ha fatto arrivare questo testo:

Il presidente Menem ha concesso l'indulto a 216 tra militari e civili coinvolti nel genocidio, nelle tre rivolte contro la costituzione e nel disastro delle Malvine. L'aver concesso l'indulto, inoltre, a 64 persone presumibilmente vincolate alla «sovversione» ha portato al suo culmine la «teoria» dei «due demoni» teorizzata da Ernesto Sabato.

Mi ha fatto inorridire che nella lista dei «sovversivi» figurassero quattro militari uruguaiani che torturavano nel campo di concentramento Automotores Orletti. In quel campo «scomparvero» mio figlio Marcelo e sua moglie, Claudia. Ambedue avevano 20 anni ed erano in attesa della nascita di un figlio (o figlia) che oggi si trova nelle mani di chissà chi. Mi ha fatto inorridire che la lista includesse «desaparecidos» come Maria Alicia Morsillo, Graciela Alberti, Soria, o un morto che un certificato di morte in tutta regola dichiara: Norberto Gómez, per il cui assassinio — tra gli altri — è stato condannato Videla. Così pure, mi ha fatto inorridire che in quella lista apparisse il mio nome.

Ho pensato che l'inclusione di morti e «desaparecidos» in tale lista — con l'ovvio proposito di gonfiarla — fosse un fatto simbolico: ad eccezione dei torturatori uruguaiani, ci concedono l'indulto in quanto rappresentanti di 30.000 «desaparecidos» che non sono stati gli autori del genocidio né della resa del paese effettuata dalla dittatura. Ci «perdonano» proprio l'aver lottato contro la resa, per la giustizia sociale e la liberazione nazionale. In questo, più che nel numero dei graziati favorevole ai massacratori, radica la differenza: nella natura di ciò che si sta graziando. Mi stanno scambiando per i sequestratori dei miei figli e di altre migliaia di ragazzi che ora sono miei figli. Questo è per me inaccettabile. Così inaccettabile come la «riconciliazione» con i massacratori che il Sig. Firmenich [Capo dei Mon-

toneros, escluso dal decreto d'indulto] propone di fare. Sono fatti perversi che infettano ancor più la società argentina.

Il Dr. Menem ha spiegato che questi indulti — e quelli che verranno — sono necessari per la pacificazione nazionale. In realtà lo sono per la pacificazione militare. La spiegazione del Dr. Menem fa parte di una «razionalità» che costruisce argomenti per distaccarsi dal dovere morale.

Una «razionalità» che si oppone all'etica è nemica dell'umano.

I decreti di indulto che il Dr. Menem, avvocato, ha dettato non sono soltanto un attentato al dovere morale. Sono un attentato al diritto stesso. E quando una legge non può proteggere il diritto, è giusto che non impedisca nessuna ingiustizia. Così pensava Shakespeare, almeno.

JUAN GELMAN

(Traduz. di Claudio Tognonato)

La sinistra italiana e la Rivoluzione francese nel primo centenario dell'89

Organizzato dalla Fondazione di studi storici «Filippo Turati» di Firenze e dall'Istituto di studi storici «Gaetano Salvemini» di Messina, il convegno si è svolto a Catania alla fine del 1989. Dalle relazioni è emersa con evidenza la varietà delle posizioni che la sinistra italiana manifestava nei confronti di questo momento centrale nella storia europea.

I profondi legami culturale tra Italia e Francia, unitamente al rapporto di odio-amore che ha legato le due nazioni, spiegano la difficoltà con cui il mondo politico e culturale italiano ha, possiamo dire fino a non molto tempo fa, affrontato il tema. Non a caso Furio Diaz ha, di recente, pubblicato un lavoro su L'incomprensione italiana della Rivoluzione francese, *nel quale ripercorre il cammino di rifiuto, rimozione o interpretazione forzata degli studiosi italiani.*

Si sosteneva che la Rivoluzione francese aveva interrotto il processo riformatore italiano, già molto avanzato, e si affermava anche la superiorità del modello, rappresentato dal movimento risorgimentale, sul modello francese rappresentato dalla violenza e dal sangue della rivoluzione (Giuseppe Giarrizzo).

Su questa linea si poneva Francesco de Sanctis, come ha ricor-

dato Luigi Mascilli Migliorini nella sua relazione su «La sinistra storica». Il de Sanctis del 1862 per il quale è chiara la superiorità del risorgimento.

Maggiormente in sintonia con il mito francese appare invece la sinistra lombarda. Per molti patrioti degli anni cinquanta la Rivoluzione francese rappresenta l'aggancio forte cui aggrapparsi emotivamente nel deserto di riferimenti in cui si trovano dopo il fallimento della prima guerra d'indipendenza e il paradigma di guerra rivoluzionaria per attuare il riscatto del proprio paese che, analogamente alla Francia, deve recuperare sul terreno delle capacità d'iniziativa politica quello che non ha in termini di consenso e di supporto della società civile (Roberto Chiarini). Centrale in questa ottica è l'apprezzamento per l'operato dei girondini, gli stessi cui indirizza le sue simpatie lo storico Carlo Tivaroni che negli anni ottanta pubblica una buona storia della Rivoluzione francese.

Estimatori degli accadimenti francesi di fine settecento erano i radicali italiani apertamente filofrancesi e i repubblicani per i quali l'89 fu un valido momento di ricompattamento. Il passato, giudicato positivamente, veniva utilizzato come scuola di politica e come mezzo per educare il popolo che doveva essere reso consapevole della sua forza (Angelo Varni).

Totale invece la condanna della rivoluzione dell'89 da parte dei gruppi anarchici che la giudicavano solo portatrice di valori borghesi. Letterio Briguglio ha ricordato che gli anarchici sognavano un nuovo '89 come movimento antiborghese. La ricorrenza dell'anno centenario servì al gruppo per strutturarsi, ammodernarsi. La riorganizzazione diede però il via ad un esasperato individualismo che finì con il distruggere il movimento.

Complesso il rapporto tra il primo socialismo e il mito dell'89. I riferimenti agli avvenimenti francesi nella propaganda socialista sono molto ambigui e riflettono l'ambiguità del marxismo che oscillava tra identificazione e critica. Per il socialismo italiano il 1848 e la Comune apparivano più importanti del 1789. D'altra parte la Rivoluzione francese, in quanto momento di nascita della egemonia borghese, rappresentava una scansione storica fondamentale in quanto presupposto per la rivoluzione sociale. Negli anni '90 prevale un atteggiamento fortemente critico nei confronti di ciò che poteva essere e non è stato. All'inizio del '900 però la pubblicazione della Histoire socialiste *di Jean Jaurès segnò una svolta profonda nella cultura storica del socialismo. Cominciò il confronto con gli ideali di libertà e di uguaglianza e il socialismo cominciò a sentirsi l'erede legittimo dell'89 (Patrizia Audenino).*

Non è forse casuale che si debba a Salvemini la svolta impressa alla storiografia italiana sull'argomento con il suo lavoro del 1905 nel quale vengono lucidamente evidenziate le tante motivazioni che a quel moto diedero origine e la ricchezza del dibattito culturale del tempo.

*Più politicamente delineate appaiono invece le lezioni, tenute da Labriola, nel 1889 sull'argomento, all'università di Roma. Alla Rivoluzione francese si doveva una liquidazione mal fatta dell'*ancien régime*; la formazione della borghesia; la nascita della dottrina socialista. La celebrazione della presa della Bastiglia veniva da lui esaltata come la prima festa solenne della democrazia europea (Ugo Spadoni).*

Molto articolata al suo interno è la posizione della massoneria italiana di cui si è occupata chi scrive.

Motivi di politica interna ed internazionale spingevano Crispi su posizioni antifrancesi e quindi di ridimensionamento della rivoluzione. Sulla sua stessa linea si poneva il Gran Maestro della massoneria italiana Adriano Lemmi. L'89 veniva considerato un fatto interno alla storia di quel paese. Ad esso veniva contrapposto il risorgimento nazionale in una orgogliosa rivendicazione dell'identità nazionale italiana. In questa ottica era il 20 settembre la data simbolo del passaggio da un'epoca ad un'altra. Il progresso, la tolleranza, il libero pensiero, la nuova morale laica apparivano i veri cardini sui quali fondare la nuova società. Se le posizioni del vertice massonico appaiono chiare esse però non esauriscono una realtà che è invece estremamente variegata e che vede la base, in gran parte di orientamento democratico-radicale, apertamente legata ai valori della Rivoluzione francese i cui princìpi vengono ricordati e celebrati.

Il convegno, in sintesi, ha messo in luce l'estrema varietà di posizioni del mondo politico e culturale italiano nei confronti della Rivoluzione francese ad un secolo da avvenimenti che venivano sentiti ancora in modo coinvolgente ed interagente con la nostra storia e non ancora con il necessario distacco critico.

ANNA MARIA ISASTIA

Studenti a Roma

Quanto sta avvenendo negli ultimi mesi nell'ambiente studentesco e universitario nazionale ha imposto a molti, politici, sociologi, uomini di cultura, di riconsiderare la problematicità del rapporto scuola-società così come gli attuali rapporti di forze in atto nella società lo manifestano. Per capire il conflitto in atto possiamo iscrivere tale problematicità all'interno di una cornice di trasformazioni sociali che sembrano indicare «una società dotata di una più elevata capacità d'intervento su se stessa» (A. Touraine, 1988). Ovvero, di una società in cui l'investimento inteso soprattutto a trasformare l'organizzazione del lavoro e quindi la riproduzione, si pone invece il problema della produzione e dei fini. Una società che, per queste profonde trasformazioni, Touraine, sulla scia di D. Bell, definisce post-industriale in quanto «l'investimento arriva a produrre beni simbolici che modificano i valori, i bisogni, le rappresentazioni di sé».

Oggi gli studenti denunciano l'espropriazione di una soggettività sociale attiva voluta affermare sin dalla fine degli anni '60. Vogliono affermare l'inalienabilità del principio sancito dalla Carta Costituzionale del diritto per tutti allo studio. Tale diritto è stato talmente interiorizzato dalle coscienze degli studenti da essere ritenuto quasi un «diritto naturale». Ma lo stesso Croce ha dovuto ammettere che tutti i diritti erano diritti storicamente determinati. Si deve allora parlare di diritto allo studio non tanto come inalienabile diritto da parte di ogni essere umano alla conoscenza, ma piuttosto come determinazione voluta dagli uomini e legata ad una precisa condizione storica: la società industriale. I meccanismi e i processi sociali propri di tale tipo di società esigono un sistema di formazione degli individui che operi un grado di conoscenza sempre più elevato e sofisticato, quindi, l'instaurazione di meccanismi di competitività e di selezione dai toni a volte disumanizzanti e feroci, sublimati dalla riuscita e dal successo. È all'interno di questo quadro che viene a porsi la realtà delle strutture e degli interessi in gioco.

Da una parte abbiamo una Università che attaccata dalla «massa sociale» lancia grida di dolore per i limiti e disservizi che si scaricano quotidianamente su operatori e utenti, e che meglio non sa immaginare per sé se non la difesa attraverso l'abito della selezione indiscriminata e della pura riproduzione delle elite sociali (F. Ferrarotti, 1986). Dall'altra parte abbiamo le esigenze del mondo dell'industria, legittime ma sempre più voraci, che non possono fare a meno di frantumare e specializzare, in nome della produzione, uomini e

sapere. Salvo poi, in ragione del rapido sviluppo, magari abbandonarli.

Possiamo immaginare, a vedere la manifestazione del 3.2.90, che tutto ciò sia stato più che avvertito dagli studenti che si sono dovuti travestire da pantere per affermare la parità tra tutti i cittadini nelle opportunità della riuscita scolastica e sociale. E si sono dovuti immaginare pantere e non rimanere semplici esseri umani per poter affermare che il sapere non può essere spezzettato a gusto degli interessi di volta in volta emergenti e dominanti a seconda delle varie fasi storiche.

Rimanere nei propri panni è risultato impossibile per molti che appartengono a questo universo dopo che il sistema politico si è posto sempre più lontano dagli obiettivi interessi sia del sapere, non coartato agli interessi della produzione, sia di coloro cui questo sapere è indirizzato e che attraverso questo vedono un riconoscimento dei propri valori, meriti e capacità indipendentemente dalla provenienza familiare o del corso di laurea scelto in base alle proprie sensibilità. Questo, nella speranza (o nell'illusione?) che l'università non sia, come gli altri luoghi del pubblico, sede privilegiata di disfunzionalità, incompetenze, poteri partitici.

ANTONIO GULLI

Scritte raccolte durante l'occupazione dell'Università di Roma «La Sapienza»

Le scritte, i testi di canzoni, i ritornelli sono stati raccolti, in diversi momenti e in varie sedi, da Paolo Boni, Luca Fabbri, Alberto e Francesca Macchi, Valeria Folgiuro, che ringraziamo. Li pubblichiamo ben consapevoli che si tratta di una minima parte rispetto a una ben più ampia produzione.

Facoltà di lettere

— *Pecunia olet* (sulla porta del dip. di Filologia greca e latina)

— *Totem e tabù - Modalità d'uso: infilzare le istanze negative nel tabù (asta lunga) e quelle positive nel Totem (asta corta).*

— *Vista la miseria del possibile proviamo l'impossibile.*

— *Sono Cristo nato in Palestina. Prima di arrivare al Calvario sono passato per questi colli (verso «satanico» di un immigrato)*

— *Bambini per sempre*

— Pregi della notte:
1) non ci sono mozioni!
2) tutti sono stanchissimi ma molto calmi
3) la facoltà rivela i suoi angoli + nascosti
4) si ricevono comunicati stampa da tutte le università in occupazione
5) la notte porta consiglio
P.S. Naturalmente si fanno turni di sorveglianza

— Sostieni l'occupazione
Con ardore (scritta aggiunta)
E con furore! (ulteriore aggiunta)
E con la grana! (altra scritta aggiunta con il commento):
Esoso!

— Durante la Comune di Parigi, i communardi, prima di sparare alla gente, spararono agli orologi della città e li frantumarono. Nel fare ciò posero un termine al tempo degli altri, dei loro padroni per inventare un tempo nuovo. Nel guardare davanti-a-me, al di là del vostro mare di facce, io vedo un'interminabile distesa di orologi rotti. Questo io credo è il nostro tempo. Lettere 15-1-90

— Chi bussa a matematica trova occupato (sulla porta d'ingresso alla facoltà di matematica)

Scritte esterne sugli edifici

- burocrazia + movimento

Grazie Ruberti per questi momenti

Uno spettro si aggira per l'Europa: il movimento

Hasta siempre!

Chi vuole criminalizzare il movimento/ non Gava un ragno dal buco

A Magistero

— Pronto, Magistero?
Tuu, tuu, tuu... tuu
Magistero è occupato

— La «linea» di occupazione di magistero

— (disegno di persona con bavaglio alla bocca e libri) *Zitto e studia! L'Università è già così. Con la riforma Ruberti sarà peggio*

— Berlusconi all'università

— (disegno di Marx) *Marx ti vede e ti sente!*

— Facciamoci sentire, non lasciamo che il Magistero occupato sia una specie di feudo lontano dal mondo

— Ruberti si suicida. Si sentiva incompreso. Il movimento cade in una grave crisi di colpa

— Dopo quattro giorni di latitanza Ruberti si è costituito, è stata chiesta una perizia psichiatrica

— È dal sessantotto che non torno all'università.
Fuoricorso?
No, celerino!

— È ufficiale: la pantera siamo noi.

— Magistero dorme? No, sonnecchia, è difficile svegliarsi anche se si vorrebbe... se la pantera siamo noi ci dobbiamo credere di più altrimenti

la serpe Ruberti ci avvelenerà

— La pantera è un animale che non attacca ma se qualcuno la aggredisce e la spinge nell'angolo allora annienta l'aggressore in modo assoluto, totale, perfetto, completo

— La pantera è libera
Magistero occupato 1990

Statistica

— Statistica occupata
No all'università impresa. No alla riforma Ruberti
(sull'ascensore) Chi non occupa precipita
Sono le cose che non sapete che cambieranno la vostra vita
Vostell Come faceva lui a saperlo?

— ...Ma d'ogni dubbio il più bello è quando coloro che sono senza fede senza forza, levano il capo e alla forza dei loro oppressori non credono più!
Da: Lodi al dubbio, Brecht

— «ogni rivolta è nostalgia di innocenza e anelito all'essere» A.Camus

— «La libertà non è star sopra un albero, Non è neanche il volo di un moscone, la libertà non è uno spazio libero» Libertà è partecipazione, G.Gaber

— La pantera siamo noi
Cominciamo curvi con le spalle basse e gli occhi rivolti in terra, siamo i fantasmi d'oggi. Camminiamo curvi senza mai nulla di buono nella testa. Curvi come un fiore colpito dal vento. Camminiamo curvi per paura del nostro presente, impauriti dalla vita e dal nostro domani. Ma finalmente è l'ora di scrivere il nostro tempo, di salire sulla montagna e di scalare la vetta e «lottare». Per fare tutto ciò, è necessaria soprattutto la tua, la nostra la vostra partecipazione. Partecipa attivamente alla gestione della tua occupazione. Iscriviti a una delle commissioni. Facciamo sbocciare le nostre idee, perché le loro sono già appassite!
Perché voi non conoscete la spazzatura occidentale!
Dal contrasto può sgorgare una bellissima armonia
«Eraclito»

— (disegni di cuori intatti, accanto ad uno incrinato) *el corazon del enemigo*

— (striscione) *non è bello ciò che è bello, ma ciò che si crea!!!!*

— (figura di pupazzo con fiocco in testa e fiocco al collo. Accanto, la raffigurazione stilizzata di una forca) *Gioco dell'impiccato*
Indovina chi è?
Be..ino Cra..
Le lettere da escludere sono ABCDEFGHLMNOPQRSUVZ

— (disegno di volto; accanto:) *Foto ANSA Un terrorista universitario*
Della serie L'incomunicabilità
solincapacita
mevolissimevolmente
teritori occutati
tevolentazione
ricallatorando
chi capisce sa di non capire/ciò che si può capire
già la vita è troppo nera non cacciate la pantera

L'accusa di strumentalizzazione rivolta al nostro movimento da alcuni politicanti e da alcuni organi di informazione, risulta mirata a screditare il nostro operato. Gli studenti di Statistica in lotta, condannano fermamente tali strumenti denigratori asserviti al potere

— Università senza padrone
Quale cultura per quale produzione?

— De bello rubertico
(stralci dal disegno di legge Ruberti)
Ed il popolo silenzioso delle università lesse, ci pensò su, e assai meno silenziosamente, prima da Palermo, cominciò a rispondere ciccia *a Ruberti*

— Incazziamoci! Questa legge significa dare piena e totale capacità di penetrazione ai capitali privati! Pagheremo questa maggiore disponibilità economica (lo vediamo nel mondo della informazione) perdendo ancora una volta un poco dei diritti fondamentali che costituiscono la democrazia: l'indipendenza e la libertà di pensiero. *Che si vada liberamente alle urne,* ma *solo quando il controllo diretto dell'informazione e della cultura non ne abbia già prestabilito il risultato! Il disegno di legge Ruberti è un tassello fondamentale di questo* bieco progetto di controllo rigido della società. *Facciamo appello a studenti e professori ad unirsi assieme, in questo momento di lotta,* unico e irripetibile, *unirsi insieme agli studenti di* Palermo, Genova, Bari, Napoli, Torino *ed a quelli che occupano già a Roma, le facoltà di* Psicologia, Lettere, Magistero, *e* Scienze Politiche *per* riconfermare il nostro diritto allo studio. Uniamoci *per rilanciare tempestivamente un controprogetto di riforma per una* università libera da baroni, burocrati e mercanti *(né feudalesimo né società del profitto).* Aiutiamoci *e soprattutto* non diamo ascolto ai cattolici popolari *che essendo convinti di non poter cambiare nulla, propongono una resistenza passiva ai padroni. Un* arrendersi *che* non può *essere* accettato *da qualsiasi individuo che tale si professa. Diamo una* risposta secca *a chi esalta la libertà degli studenti ammazzata a Tien an men, e poi propone la sua università, in cui gli studenti vengono* considerati *solo come* massa passiva *e* pagante*: le rappresentanze studentesche verrebbero confinate in organi con sole* funzioni consultive*!*

Il collettivo di statistica

— L'Italia ci osserva e si aspetta qualcosa da noi (?)

— (testo di canzone)
'A pantera (Michele e Rino, Statistica libre)
Nuie stamm ca e vulimmo occupà
E 'sti secchioni invece vonno studià
Nuie ce facimmo 'o mazzo accussi
E 'sti sciemi nun vonno capi
Rit. *Siamo noi, la pantera siamo noi*
Siamo noi, la pantera siamo noi
'A riforma 'e Ruberti nun facimmo passà
Non ce facimmo sponsorizzà
Canale 5, l'Olivetti e 'a Fiat
Anna stà fora dall'università
Rit.
Ci avimmo ditto a Rizzi ca vulimmo 'o fax
Chisto fino a mo' c'ha rutto sulo 'o cazz
Ce simmo scucciati 'e chesta prepotenza

Occupamm co' fax o senza
Rit.
Da Palermo è nato chisto movimento
A chi dice me ne frego 'e cosce addà spezzà
Jamm forte chiù forte do viento
Mai nessuno ci acchiapperà
Rit.

— *Contro la Kultura dei baroni 10-100-1000 occupazioni*

— *Palermo, Palermo!*

— *Riforma Ruberti*
Ricerca militare
all'università
non devono entrare
— (A Economia e Commercio, brevemente occupata dai neri 20-1-90), striscione nell'atrio:*)*
A Economia il carnevale è già incominciato, è di rigore l'abito da occupante

— *carpe diem*

Corteo

— *Per il Sud Africa libero*

— *per la Ruberti non basta la sfilata, prognosi, prognosi riservata*

— (striscione del Gaio Lucilio) *Non siamo in vendita*

— (Tor Vergata) *Un urlo dal silenzio*

— *movimento, movimento!* — *fax ergo sum* — *occupo ergo sum*

— *Ruberti scemo, anvedi quanti semo!*

— *siamo tanti, siamo qui, alla faccia dei Cp. Da Palermo al settentrione, un solo grido: occupazione!*

— *la scienza non è mercato, per questo abbiamo occupato*

— *Né Andreotti né Berlusconi, no alla cultura delle selezioni*

— *Chi non salta è socialista, eh! chi non salta è socialista, eh!*

— *chi non occupa in compagnia viene l'industria e se lo porta via*

— *Pippo Baudo chi non occupa!*

— (Ruberti disegnato con cartuccere e mitra) *Ramberti!*

— (Ruberti disegnato mentre sputa fiamme) *Draguberti!*

— (Architettura) *Ma il micetto siamo noi!*

— *Occupiamo gli spaghetti?*

— *Le commissioni? lasciatele fare ai pony express*

Scienze politiche

— *Per un mondo ancor più bello, né fascio né martello, usa il cervello*

— *Non siete abbastanza grandi per conoscere odio e invidia, ma lo siete per non vergognarvi di essi*

— *un po' qui, un po' là, occupiamo la città*

— *Occupiamo il Vaticano*

— *Occupiamo il mondo*

— *addosso ai ciellini, tutti i sampietrini*

— *anche i sampietrini sono con noi, usiamoli*

— *no all'asfalto, sì ai sampietrini, Cp abbiamo bisogno di te*

— *Fasci al muro — cambiate il linguaggio*

— *Ma il movimento esiste oppure è una nostalgia che ci prende la sera? - ci sfugge di mano il movimento - e quando mai ce l'abbiamo avuto?*

— (dal testo di un Progetto Maggiori Effusioni:) *Avete il fidanzato? Se sì, siete disposte a tradirlo?*

— *non sporcate i bagni puliti delle studentesse*

— *scopa e paletta, occupante perfetta*

— *sex fax and rock'n roll*

— *per il sex si fax quel che si puox*

— *scarpe diem, cogli l'attimo, menagli subito* (contro i fascisti)

— *fax? fax? ma io non parlo così, io non penso così, io non sono così*

— *la vera libertà è nel sentirsi matti*

— *siamo matti, siamo molto, molto matti, siamo dei mattoni* (sul muro di carta a Scienze Politiche)

— *Quand'anche avessi tanta fede da muovere le montagne, se non avessi l'amore non sarei nulla*

— *Dio c'è o ce fa?* — *Dio c'è ma non ci vede* (conclusione) *Dio c'è, gli studenti pure, quelli che mancano sono i professori*

— *la pantera siamo noi*
(orme di vernice bianca sull'asfalto)
(tele multicolori di architettura, gabbie con dentro le caricature di Craxi e Andreotti)

— *Caro Ruberti, usa la testa, c'hai rotto il cazzo e te becchi 'sta protesta*

— (grossa pistola in cartapesta; sulla canna, fumetto:) *Gava domandalo a Kossiga chi è che spara*

— *chiediamo spazi ci danno polizia e questa la chiamano democrazia!*

— *da Palermo al settentrione un sol grido: occupazione*

— *chi non salta è socialista, eh eh!*

— *gente, gente, non state lì a guardare, scendete in piazza, venite a protestare!*

— (striscione da Napoli, che doveva aprire il corteo; c'è disegnata una tigre, con due frasi:) *Ora basta, parla lo studente - La tigre non si lascia cavalcare*

— *fate l'amore non fate la guerra*

— *il '68 tornerà*

— (croci nere vengono messe nei

giardinetti a piazza Venezia, per ricordare i morti nei cantieri dei Mondiali '90) *venti vittime per la logica del profitto-meno soldi allo stadio, più soldi allo studio*

— il sapere è divenire, non essere

— siamo in possesso di tutte le nostre facoltà

— libertà, cultura, immaginazione, insieme contro la privatizzazione

— i partiti offendono la politica, la vera politica è il movimento

— i nostri sogni le nostre tensioni non hanno bisogno di sponsorizzazioni

— contro la repressione delle nostre libertà continuiamo a sconvolgere la vostra civiltà

— sono incazzata

— i soldi non ci sono o sono spesi male, vaffanculo consiglio comunale

— rivoltiamo la scuola

— Canaro boia

— chi non salta è socialista!

— (la direzione del Testaccio è bloccata da carabinieri con mitragliatori) *via le armi, buttatele a fiume!*

— el pueblo unido jamas sera vencido

— (partecipano anche i Cobas dei macchinisti) c'è anche Pifano!

— (altezza di ponte Sisto, imbocco via Giulia) *Arrestate Gava!*

— Al governo son sempre quelli, Craxi, il gobbo e Licio Gelli!

— (in chiusura, dagli altoparlanti) *Ciao a tutti. Ci siamo fatti un mazzo così per venire. Ma ci siamo divertiti. Ciao, ciao a tutti* (musica dalla colonna sonora di «Fragole e sangue»)

Nello stesso giorno, contro-corteo di Nessie (il mostro di Lochness)
— chi divide non ride: questa è la festa degli studenti

— il nostro coordinamento è apartitico, ci sono studenti di destra e di sinistra ma non vogliamo essere strumentalizzati da nessun partito. Nessie ha gli occhi neri, il cuore rosso, la pelle verde.

— il mondiale è strapagato, lo studente va tutelato
— Questa università è nostra, voi fatevene un'altra

— non violenti... ma incazzati (nel mezzo dello striscione, la faccia aggrondata di Paperino)

— urla dal silenzio

— chiamo le tue forze a sostenere le mie

— La pantera ha gli occhi aperti dove fuggirà Ruberti

— L'università privata, la pantera s'è incazzata

Architettura

— *La fantasia attakka il potere*

— *Occupare tutto anche gli anfratti*

— *È un gran giorno per morire (dal film «Un piccolo grande uomo»), iscriviti al servizio d'ordine*

— *Occupazione è bello*

— *Sì alle emozioni, no alle mozioni*

— *Riprendiamoci i nostri sogni*

— *Humphrey Bogart*
Robert Mitchum
Steve McQuinn
Charles Bronson
Yul Brinner
Marty Feldmann
Gino Bramieri hanno lavorato per il servizio d'ordine se vuoi diventare uno di loro iscriviti

— *Free Nelson Pantera*

Corsi, ricorsi, concorsi

...L'esigenza più sentita in questa materia è quella di ridurre al minimo l'influenza dei gruppi organizzati, di professori e di candidati, i quali non coincidono necessariamente e forse non coincidono frequentemente, con quella entità indefinibile che si chiama volontà generale, a rappresentare la quale giova ridurre al minimo il peso degli accordi per candidature, sostituendo alle previsioni organizzate il caso o sorte...

Luigi Einaudi nella nota «Sulle elezioni a Commissari nei concorsi universitari» (28 gennaio 1952), nel volume «Lo scrittoio del Presidente» (1948-55), Torino, Einaudi, 1956, pag. 606.

...È noto che questo rinnovamento [dei quadri dei docenti] viene fatto oggi esclusivamente attraverso i concorsi statali, dei quali il meno che si può dire è che si prestano a tener lontani dalla cattedra universitaria giovani d'indiscutibile valore scientifico sol perché, per una ragione o per un'altra, non possono contare sull'appoggio di maggioranze precostituite in seno alle commissioni giudicatrici...

Gustavo Colonnetti, «Si può salvare l'Università italiana?», Milano, Edizioni di Comunità, 1961, pag. 89.

Schede e recensioni

ACEA 1909-1989, *La risorsa Roma. Un'azienda fra passato e futuro, Acea 1909-1989*, Roma, Editore De Cristofaro, pp. 251.

Un bel modo di festeggiare i propri ottanta anni di attività lo ha trovato l'ACEA, con la pubblicazione *La risorsa Roma*, curata da Vittorio Emiliani e Giuseppe Geraci. Non si tratta infatti di una rievocazione in termini di gratificazione o autoesaltazione, ma di uno studio a più voci sulle origini e gli sviluppi di quella che un tempo era l'Azienda elettrica municipale, passata attraverso uno dei primi referendum della capitale, all'epoca del sindaco Ernesto Nathan, fino ai nostri giorni. Chiude il testo la presentazione di alcuni progetti futuri, lo apre la rievocazione degli anni della giunta di sinistra, del blocco popolare, fatta da Mario Sanfilippo (*Il sindaco venuto da Londra*). Sanfilippo ricorda l'importanza dell'incontro con Montemartini, fecondo specie con riguardo alla politica di riorganizzazione dei servizi pubblici (acqua, elettricità, gas, trasporti): ed ecco il referendum del 1909, «l'ultimo momento di forza della coalizione», a detta dello storico, perché poi ci si limiterà al «buon governo comunale». Nathan infatti «ha il difetto di essere un pragmatico, ma di non essere un opportunista». E uscirà di scena, lasciando la responsabilità del comune a Prospero Colonna.

A Vittorio Emiliani, per lungo tempo direttore de *Il Messaggero* (la stessa testata che si era schierata a favore di Nathan e ne aveva favorito l'ascesa), si deve il pezzo su Giovanni Montemartini, l'altro grande nome della giunta, «teorico ed animatore della municipalizzazione così come fu appassionato promotore di studi, di proposte, di nuovi strumenti per i grandi e angosciosi problemi del lavoro in quel difficile inizio di secolo» (p. 33). Emiliani si sofferma anche sulle figure di Ivanoe Bonomi e di Meuccio Ruini, che con Nathan cercheranno, per la capitale, «le vie di una cultura urbana, metropolitana, le linee di un disegno sociale e civile, i tratti distintivi... di una identità moderna superando antiche pigrizie, scetticismi, corporativismi» (p. 42).

Nando Tasciotti interviene invece, in particolare, sul referendum, in un suo pezzo titolato *Il voto nell'urna di cristallo*, dà spazio al clima dell'epoca, per cui il referendum è vissuto, nonostante i proclami di a-apoliticità, come un momento, uno scontro di tipo decisamente politico (Nathan inizia il suo discorso al teatro Argentina, subito prima, esaltando il valore democratico del referendum); ricorda l'impegno de *Il Messaggero*, la pubblicazione da parte del giornale di *manchettes* quasi-pubblicitarie, di un corsivo di Guido Celli in cui si parla dell'eventuale assenteista come di un «animale nocivo».

I primi passi dell'azienda sono seguiti da Corrado Giustiniani (*Se il comune accende la luce*) che ricorda («che notte magica, questa del 30 giugno 1912. Ognuno, adesso, vorrebbe l'elettricità comunale in casa sua, ma non tutti se la possono permettere») l'euforia del momento, le richieste di utenza. Dal sistema misto che vede l'uso del gas, dell'elettricità, del petrolio, dell'acetilene, si passa progressivamente al netto prevalere dell'elettricità (*Dai fanali a gas alle lampadine*).

L'acqua del Comune, secondo la ricostruzione di Carlo Ciavocci, avrà *Un lungo, difficile percorso,* verrà incanalata in

una complessa struttura, dopo traversie e peripezie dovute al fatto che la «Presidenza delle Acque» è stata a lungo, nella storia della Roma papale, carica governativa, non comunale. «Le acque, a quell'epoca erano distribuite a basso livello vale a dire solo nelle fontane e nelle fontanelle, pubbliche e private. "Sorgenti" d'acqua, situate nei cortili e nei locali a piano terra, soltanto in qualche raro caso nei primi piani. Non c'eranon poteva esserci-distribuzione di acqua nelle abitazioni ai piani superiori. I cittadini romani, dunque, dal punto di vista della fruizione dell'acqua potevano essere distinti in due grandi categorie: i proprietari, i quali godevano di acque acquistate e, di conseguenza, private, e i consumatori, i quali avevano la possibilità dell'uso (non si trattava, però, di un vero e proprio diritto, in qualche modo paragonabile all'uso civico) delle acque pubbliche, erogate dalle fontane e dalle fontanelle» (p. 85). Bisognerà aspettare il 1847, quando al Comune passano le competenze anche delle acque, degli acquedotti, serbatoi, fontanelle di uso pubblico, cloache. Del 1872 sarà il primo «ordinamento acquedottistico» municipale. Intanto, le nuove case, i quartieri che sorgono, si servono tutti dell'acqua Pia: «insomma, è la breccia di Porta Pia che porta ricchezza all'omonima acqua» (p. 87).

Il 3 luglio 1885 si sigla un «compromesso» fra il Comune di Roma e la società Acqua Pia, siglato su basi ineguali: «la società accetta alcuni vincoli temporanei, ma in cambio ottiene l'esclusiva della distribuzione. Il monopolio insomma» (p. 88). I rapporti fra governo comunale e potere centrale sono alterni e oscillanti, all'aprirsi del nuovo secolo; intanto, sale l'astro politico di Giolitti, e a Roma si afferma il blocco popolare con E. Nathan, che nel suo discorso di apertura insiste sulla «necessità di sottrarre i pubblici servizi al monopolio privato» (p. 89).

Liste di nomi, una appendice sull'arrivo, nel 1870, dell'Acqua Marcia arricchiscono il testo, già notevolmente impreziosito da una vasta e ricca parte iconografica curata da Diego Mormorio; ci sono foto di Ernesto Nathan, di Giovanni Montemartini, di Crispi, di Giolitti, di Pio IX (al collodio), della celebre alluvione (sono sott'acqua i dintorni della Bocca della Verità, del Tempio per la Fortuna Virile, piazza Navona ecc.); vediamo una «bella» e «serena» piazza Venezia, quasi vuota, in cui sosta una «vettura d'aspetto» per riparare i passeggeri in attesa; vediamo gruppi e luoghi, foto d'autore (di Giacomo Brogi, tratte dall'archivio fotografico del Comune e di Alfredo De Giorgio, che segue gli scempi arrecati dalla costruzione del Vittoriano); vediamo venditori di vino, giochi di bocce, accanto a luoghi celebri, a fontane e fontanelle, a raffigurazioni di antichi fanali; vediamo anche le prime foto industriali della capitale, «gioielli della tecnologia».

Dato lo sforzo evidente di documentazione, l'ampiezza degli studi e dei saggi, sono certo da perdonare piccole mende: così la citazione da un pezzo di Giuseppe Barbalace, uscito su *La Critica Sociologica* n. 86-87, diventata per l'occasione *La critica socialista*, o addirittura scomparsa.

MARIA I. MACIOTI

AGRIPPA, CARDANO, FLUDD, *La magia naturale nel Rinascimento*, UTET, Torino, 1989, p. 135.

Si tratta di una «strenna UTET» che ripropone alcuni testi di Agrippa, Cardano e Fludd preceduti da un'ampia introduzione di Paolo Rossi.

Lo studioso tratteggia i caratteri e la struttura del sapere magico, chiarendo come «le tecniche magiche e quelle alchemiche sono, insieme, una via per operare sul mondo e un processo di rigenerazione religiosa». Infatti, «la conoscenza magica è anche salvezza». Fra i tratti ri-

correnti, il carattere «segreto e riservato del sapere» e dei rituali, la demarcazione fra i sapienti e il volgo, l'eccezionalità della figura del mago. Paolo Rossi sottolinea come nella magia convivano misticismo e sperimentalismo, come in essa siano presenti desideri di riforma culturale, aspirazioni ad un rinnovamento politico anche radicale, tratti millenaristici.

Nel parlare dell'astrologia, il discorso di Paolo Rossi si fa evocativo e letterariamente molto godibile: «Nasce — ricorda Rossi — sul terreno di una integrale umanizzazione del cosmo, di una estensione a tutto l'universo dei comportamenti e delle emozioni dell'uomo. Le stelle non sono soltanto corpi mossi da forze. Sono esseri viventi e divini, dotati di un sesso e di un carattere, capaci di riso e di pianto, di odio e di amore. I nomi dei pianeti non sono meri simboli... Le "figure" delle costellazioni... hanno potere evocativo, seducono e imprigionano la mente, rendono reale la presenza dell'oggetto cui si riferiscono... rivelano gli esseri che si identificano con le stelle e in esse si incorporano» (p. 11). È sempre presente, fortemente intrecciata, una vena di tipo religioso; di qui il ricorso a «scambi semantici», «slittamenti di significati», «analogie», metafore. Il significato, il richiamo simbolico sono magna pars di questo modo di accostarsi all'universo, rimandano a un sapere esoterico, per pochi, cui non hanno accesso gli incolti: formule, citazioni, esempi ritornano, a distanza di tempo, fra autori diversi: i testi dell'antica sapienza sono una sorta di libro sacro cui attingere, la figura del mago non si differenzia poi molto da quella del sacerdote. Così, «anche quando la magia rinascimentale accentua le caratteristiche di "naturalità" delle operazioni magiche fino a collegarle con il lavoro artigianale e a porsi come ministra e ancella della natura, essa non riuscirà mai a liberarsi né dalla ambigua concezione del *metodo come iniziazione*, né dalla immagine del mago come *eletto*» (p. 19). Il mago-sapiente è nello stesso tempo un essere semi-divino.

In questo modo di interpretare la magia, in questo richiamo al suo ruolo, al suo essere vicina alla religione, al simbolismo iniziatico, Paolo Rossi si rivela studioso attento e rispettoso di fenomeni che, con evidenza, sente come lontani e in qualche modo colmi sì di interesse ma anche, contemporaneamente, di ambiguità. Si percepisce una certa diffidenza nei confronti dell'irrazionale, in nome della scienza e della razionalità: ma senza cedimenti a semplificazioni eccessive, e nella piena consapevolezza di intrecci continui e molteplici, di difficoltà a tracciare demarcazione nette: «I bordi di quell'incredibile e bellissimo arazzo che fu tessuto nell'età del Rinascimento da maghi e alchimisti si sovrappongono in più punti al tessuto della scienza e della tecnica moderna. Magia e scienza costituiscono, alle soglie della modernità, un intreccio non facilmente districabile. L'immagine, di derivazione illuministica e positivistica, di una marcia trionfale del sapere scientifico attraverso le tenebre e le superstizioni della magia sembra oggi definitivamente tramontata...» (p. 28).

Paolo Rossi, da raffinato studioso quale è, appare perfettamente consapevole della compresenza di continuità e discontinuità tra tradizione ermetica e rivoluzione scientifica; denuncia la superficialità e l'inutilità di troppo facili dicotomie, parla del «lento mutare di senso di idee e di termini che hanno alle spalle una lunga storia», dell'«inserirsi faticoso delle idee nuove in un contesto tradizionale» (p. 31).

Bisogna riconoscere, secondo lo studioso, le origini «torbide» della scienza moderna, le commistioni, il momento ibrido che ne è alla base: di qui la consapevolezza che «la razionalità, il rigore logico, la controllabilità delle asserzioni, la pubblicità dei risultati e dei metodi, la stessa struttura del sapere scientifico come qualcosa che è capace di crescere su se stesso, non sono né categorie perenni dello spirito né dati esterni della storia umana, ma conquiste storiche che, come

tutte le *conquiste*, sono suscettibili di andare perdute» (p. 31). Riconoscimenti tutti che non vogliono significare accettazione, ricorda Rossi, delle «attuali regressioni verso il pensiero magico», verso la «perfezione», verso una supposta «rigenerazione».

Forse, troppo sicura di netti limiti e evidenti demarcazioni, la visione di Paolo Rossi, che lascia in fondo pochi spazi fra la razionalità e l'irrazionale, fra la scienza e la magia, pur nella consapevolezza di ambiguità e rischi di commistioni, di attrazioni reciproche, specie con riguardo al passato: un passato che comunque, come lo studioso sottolinea, è anche, per più versi, il nostro presente. Dobbiamo, a suo parere, distinguere fra fili e colori di questo arazzo in cui tutto è sovrapposto e mescolato, accogliere l'idea che il sapere è non solo contemplazione ma anche intervento, operatività, manipolazione.

Pur con riserve e distinguo, la magia nella visione di Paolo Rossi riassume spazio e dignità, torna ad essere quel che era stata in passato, tronco da cui molti rami sono sbocciati e si sono sviluppati; nulla a che fare con la visione riduttiva e mortificante, basata su qualche caso di speculazione e bassa magia, che deriva da certe inchieste paragiornalistiche. Anche i brani di Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, sulla filosofia occulta, di Girolamo Cardano, sulla varietà delle cose naturali, di Robert Fludd, sulla storia metafisica, fisica e tecnica dei «due mondi» acquistano così un ruolo non tanto e non solo di curiosità e preziosità desuete, quanto invece di squarci di un pensiero che ha avuto un ruolo e uno spazio notevoli in passato, che ancor oggi è alla base di ripensamenti, pulsioni, istanze mai completamente appagate, mai completamente sopite.

Una ampia documentazione iconografica, in seppia e a colori (A. Dürer, Io Stradano, H. Bosch, il Pinturicchio, J. Brueghel, oltre agli autori già citati e vari altri artisti) impreziosisce e completa questo bel testo, destinato purtroppo a restare «esoterico», proprio per la sua natura di strenna.

MARIA I. MACIOTI

JAMES CASEY *The History of the family*, ed. Basil Blackwell, Oxford e New York 1989, pp. 202.

Da quando l'ipotesi, avanzata nell'ottocento, sull'esistenza di un primordiale stadio dell'umanità in cui si ritroverebbe solo la promiscuità sessuale o il matrimonio di gruppo è stata respinta, gli studi e le ricerche sulla famiglia come principale nucleo della società sono state sempre più numerose.

Negli ultimi anni studi storici, antropologici, statistici, sociologici hanno visto la famiglia al centro di analisi condotte con metodi e prospettive diverse, ma con il convincimento comune che il nucleo familiare fosse un ottimo indicatore sociale.

Sia che si tratti di ricerche condotte con l'approccio istituzionale, che con quello strutturale funzionalista, marxista, interazionista o situazionale e dello sviluppo, si tratta di analisi in cui si tende complessivamente a sottolineare da un lato la progressiva riduzione delle sue funzioni e dall'altro a mettere in evidenza la forte residualità storica ed economica del lavoro materiale e non, che in essa si adempie, confermando tutte il ruolo egemone che la famiglia ha nei confronti del processo di socializzazione delle giovani generazioni.

Questo studio di Casey si differenzia da altri per i suoi due obiettivi dichiarati. Il primo, di tipo teorico è un tentativo compiuto dall'autore di proporre una lettura antropologica e insieme storica della famiglia nel tempo. L'idea di fondo è che sia gli antropologi, che gli storici sociali si sono occupati della famiglia con ottiche parziali e quindi viene riproposta un'analisi storico antropologica sulla «relazione sociale» più diffusa del

pianeta. Si tratta di una proposta metodologica che si pone nell'ottica di un superamento dei punti di vista particolari, ma che non toglie nulla alla loro peculiarità analitica.

Il secondo obiettivo è quello di fornire uno schema di riferimento nel quale poter collocare diacronicamente gli studi e le analisi fatte. Ciò che emerge è un'analisi di ciò che la famiglia è stata e che può forse illuminare sul processo di mutamento in atto, considerando i nodi salienti dell'economia e dello Stato moderno. Si tratta in sostanza di un'analisi che pone in evidenza i mutamenti delle relazioni fra la famiglia ed il più ampio sistema sociale in un contesto che tiene conto contemporaneamente della dimensione politica e religiosa nel corso dell'ultimo millennio.

A partire dai tradizionali approcci alla famiglia in termini di luogo deputato alla socializzazione primaria, ai rapporti ereditari, alle relazioni fra i sessi ed ai rapporti generazionali, l'autore dimostra così ancora una volta la centralità del ruolo svolto dalla istituzione familiare nei confronti dello sviluppo sociale.

I riferimenti ai mutamenti/evoluzioni/crisi dei rapporti fra la famiglia e lo Stato e le diverse tipologie di struttura sociale, l'accesso alla proprietà nelle società tradizionali e industriali, va tutto in questa direzione. In quest'ottica di elementi interdipendenti si dimostra anche come la perdita di status femminile avvenuta intorno al 1100 e l'ascesa del modello maschile siano eventi «culturali» derivanti da precisi contesti storici.

Infine l'autore riesce a dimostrare come la famiglia, e/o il suo ruolo, possa essere meglio studiata ed interpretata se posta in continua relazione con altri elementi delle strutture sociali piuttosto che come elemento/istituzione in evoluzione, rivalutando così di fatto soprattutto l'approccio sistematico.

MARINA D'AMATO

RALF DAHRENDORF, *Per un nuovo liberalismo*, tr.it. di Michele Sampaolo, Laterza, Bari-Roma, 1988.

Uno dei temi fondamentali affrontati da Dahrendorf nel suo libro è quello dell'esclusione verificatasi all'interno delle società a sviluppo avanzato dell'OCSE (Organizzazione per la Cooperazione e lo Sviluppo Economico) di un largo settore dei cittadini dal godimento dei frutti della crescita economica. Tale crescita, continua e progressiva nel corso di questi decenni del dopoguerra della ricostruzione e dell'espansione economica generalizzata, non avrebbe cioè impedito che nelle società del lavoro si formasse una sottoclasse di emarginati, di disoccupati o di sotto-occupati, comprendente — a seconda della prospettiva di vari interpreti — il dieci o quindici per cento, il quarto o il terzo del totale della popolazione attiva: una minoranza di esclusi, in ogni caso, a fronte di una maggioranza di lavoratori relativamente soddisfatti dei risultati raggiunti, i quali tendono a difendere a ogni costo i diritti acquisiti e i privilegi sociali che ciò comporta anche rispetto a ogni «velleitaria» rivendicazione di redistribuzione dei ricavi (occupazionali, finanziari, sociali) che venga sollevata dalla minoranza stessa. E, mentre la maggioranza appagata e avvantaggiata dalle posizioni conquistate si tiene strettamente aggrappata a quei valori e a quelle strutture che le hanno permesso di raggiungere tali posizioni di privilegio, le masse escluse e emarginate tenderebbero invece a porre in dubbio la validità di assunti assiologico-giuridici problematici i quali sembrano essi stessi averli condotti a una siffatta situazione di impasse e di emarginazione sociale. Tutto ciò avrebbe come risultato di irrigidire sempre più da un lato le posizioni della maggioranza privilegiata, la quale si trova a dover frenare ogni spinta a un miglioramento della situazione della minoranza, che implichi anche solamente delle minime rinunce da parte della stessa maggioranza, e, dall'altro,

quelle della minoranza stessa, tendente con questo a lasciarsi progressivamente ricadere in una specie di anomia che può assumere le forme — solo apparentemente contrapposte — di una rinuncia accidiosa a far sì che le cose possano finalmente volgersi anche a suo favore (anomia passiva), oppure di una ribellione che può confinare con l'illegalità, la delinquenza o la violenza della protesta rivoltosa (anomia attiva) (p. 186). La miseria, o per lo meno, la relativa povertà in cui viene ricacciata la minoranza — a seconda degli Stati di cui si tratta: se appartengono, cioè, al Primo al Secondo o al Terzo Mondo — è allora in parte la conseguenza del rifiuto della classe della maggioranza a estendere a tutta la collettività privilegi e diritti che essa è pervenuta con estreme difficoltà a conquistarsi nel corso dei due ultimi secoli: una maggioranza più o meno silenziosa che approfitta in sostanza della sclerosi delle società aperte, dei punti di frizione e di attrito in cui possono cadere con facilità queste società, sino al punto di giungere a tracciare confini e limiti dinanzi a coloro che si attardano e indugiano, oppure che sono decisamente esclusi dal godimento dei più elementari diritti e privilegi. Senza che ciò possa voler significare che una tale situazione di esclusione sia stata prodotta dagli individui stessi componenti la maggioranza, che sia cioè dipesa dalla loro volontà individuale l'emarginazione e la povertà in cui è sprofondata la minoranza, questo non toglie che la maggioranza, ottenuta per via di grandi miglioramenti economici e giuridici una condizione privilegiata, non tenda alla fine a opporre strenua resistenza affinché tali prerogative non vengono estese a tutti indistintamente. «Quando delle classi — dice Dahrendorf — diventano troppo sicure della propria posizione, non si limitano a difendere lo status quo, ma lo rendono rigido. Le convenzioni diventano norme, le norme regolamenti, che ben presto vengono amministrati da impiegati con un interesse di posizione a conservare tutto immutato» (p. 55). Il ruolo di irrigidimento dello status quo da parte delle burocrazie è solo una delle cause che conducono una minoranza ai margini del benessere e della partecipazione agli utili della crescita economica in una società a sviluppo avanzato. Una di tali cause, del tutto primaria, della diminuzione delle chances di partecipazione ai risultati dello sviluppo, non è tuttavia tanto da ricercare in un puro e semplice processo di fossilizzazione e di irrigidimento della società della maggioranza, ma anche in una vera e propria riduzione delle opzioni essenziali e delle aperture peculiari di una società democratica (uguaglianza davanti alla legge, suffragio universale, diritto al lavoro o all'attività retribuita, ecc.). Che poi una siffatta diminuzione delle opportunità di partecipazione da parte di tutti indistintamente al godimento dei diritti fondamentali faccia comodo a molti (alla stessa maggioranza soddisfatta, e, d'altro canto, a tutti coloro che, come i datori di lavoro, tendono ad approfittare di una situazione di stallo dell'estensione dei diritti e della giustizia alla intera collettività per porre dei freni pregiudiziali nel caso di una eventualità che gli stessi occupati possano alzare il tiro delle loro rivendicazioni salariali e contrattuali in genere), ciò non esclude il fatto che la responsabilità principale di un tale stallo sia per lo più da individuare in una insufficienza dell'ampliamento dei diritti civili il quale si riveli in grado di proseguire secondo giustizia quel processo di modernizzazione delle società europee, iniziato — nella sua fase finale — due secoli or sono, che ha voluto soprattutto significare diffusione delle «nuove possibilità di vita nel senso di opzioni» (p. 52). Il fatto che un crescente numero di persone cada fuori dalla rete delle sicurezze esistenziali, predisposta dalle società che hanno raggiunto un grado altamente elevato di modernizzazione; che delle minoranze vengano discriminate nei loro diritti alla partecipazione effettiva, vengano escluse ed emarginate finendo nella disoccupazione (particolarmente

maligna quella giovanile), nella piccola o grande delinquenza, nella tossicodipendenza, nel nuovo analfabetismo; oppure che esse finiscano nell'anomia della disperazione e dell'abbandono, dell'incapacità di resistere alla tendenza alla rinuncia; che ciò comporti tra l'altro le nuove forme di degrado urbanistico di certe parti delle città (di per sé centri dai quali il processo di modernizzazione ha preso in realtà il suo avvio); da questo fatto molti sociologi hanno la tendenza a trarre la conclusione che si tratti di un fenomeno secondario, residuo, transitivo del processo inarrestabile di crescita economica, di un fenomeno inevitabile del mercato mondiale e delle sue esigenze di razionalizzazione ed economizzazione delle risorse, ossia di un fenomeno che può venire inteso sia come irreversibile: legato cioè per l'appunto a inevitabili resti residuali e strutturali del sistema economico in progressiva espansione, sia come reversibile: collegato in questo caso a delle cause congiunturali i cui effetti potrebbero scomparire non appena si potessero apportare delle opportune modificazioni alla struttura del sistema che implica quelle determinate cause.

Secondo Dahrendorf sarebbe possibile sfuggire a tutte queste conseguenze nocive, semplicemente proseguendo il processo della modernizzazione nel senso di un allargamento dei diritti, di quelli che egli chiama *Anrechte*, non pregiudicando tuttavia il cammino verso l'ulteriore ampliamento della crescita. Sarà dall'unione dell'estensione degli *Anrechte* anche alla minoranza per ora risultata emarginata e della crescita che dovrà, a suo parere, derivare la soluzione della maggior parte dei problemi (p. 112). Individuando nel compimento del movimento incompiuto della *modernità* il punto da cui partire per ovviare alle difficoltà nelle quali si sono involute le società a sviluppo avanzato dell'OCSE, ma verso le quali si stanno avviando o si sono avviati anche gli Stati appartenenti al Comecon e al Gruppo dei 77, Dahrendorf sviluppa sostanzialmente le premesse poste da Habermans, che, nel «*discorso filosofico della modernità*», vede l'epoca contemporanea non tanto come superamento *post-moderno* dei presupposti razionali indicati quali essenzialmente irriducibili dall'epoca precedente, correndo così il rischio di dissolvere le potenzialità di razionalità affidateci come una tradizione da conservare e da rielaborare dall'Illuminismo o a svilupparle in una direzione nella quale il ruolo della ragione umana possa essere rimesso in qualche modo in discussione, quanto come epoca che per l'appunto prosegue o deve proseguire il *progetto incompiuto* dell'Illuminismo in quanto tale: e ciò qualora si voglia — per lo meno — non perdere di vista e rischiare letteralmente di disperdere le conquiste raggiunte con estreme difficoltà e lotte nella modernità. Si situa allora in questo «discorso filosofico della modernità» il riferimento sociologico-economistico che Dahrendorf fa alla possibilità di riunire diritti e crescita in funzione di un allargamento alla minoranza delle prerogative di cui ormai da qualche tempo usufruisce la maggioranza dei cittadini degli Stati appartenenti all'OCSE. Ovviamente si tratta di una maggioranza che, se confrontata con la totalità degli abitanti della Terra, risulta a sua volta una minoranza; solo che questa volta si tratterà piuttosto di una minoranza privilegiata rispetto alle masse in miseria e diseredate del resto del globo: quelle masse le quali, come le minoranze escluse del *Primo Mondo*, possono ancora oggi essere definite bene come i *dannati della terra*. L'estensione dei diritti e delle possibilità materiali di crescita economica alla totalità di queste masse appare tuttavia un'impresa disperante, sia per motivi storici, sia per motivi di mentalità: manca a esse una tradizione quale la nostra che ha visto nascere lo spirito del capitalismo dall'etica protestante (Weber), così come manca nella maggior parte dei casi la tendenza ad accumulare beni in un modo che oltrepassi le esigenze imposte dai bisogni necessari del breve termine, manca cioè

in generale l'etica del lavoro e dell'attività in funzione di una previsione dei tempi di carenza che potrebbero sopravvenire. Ma il problema, anche per queste masse diseredate, non è tanto quello della carenza di beni, ma quello piuttosto — messo in luce da Amartya Sen (*Poverty and Famines. An Essay on Entitlement and Deprivation*, Oxford, 1981, citato da D. e p.12) che individua nelle catastrofiche e ricorrenti carestie che colpiscono volta a volta il Bangladesh, l'Etiopia o altri luoghi, come sia soprattutto la mancanza di diritti a impedire la distribuzione di beni e derrate, i quali in realtà non sono mai del tutto mancati nelle zone circostanti e limitrofe a quelle da esse colpite — della estensione di fondamentali diritti a settori delle popolazioni che invece ne vengono colà sistematicamente esclusi (dalle minoranze ricche e benestanti): che vengono esclusi cioè dalla partecipazione al godimento di quei diritti che giustificherebbero un trasferimento anche a loro favore di parte delle risorse interamente a disposizione degli stessi settori ricchi (p. 10 sgg.). È quindi evidente la grande difficoltà che si presenta dinanzi a chi intenda proporre delle soluzioni minimali al fine di risolvere l'intrico dei problemi riguardante questa drammatica questione. Che tale questione non si lasci affatto delimitare completamente dallo sguardo onniabbracciante di una teoria perfetta è cosa del tutto ovvia. E tuttavia, le soluzioni proposte paiono essere molto più plausibili quando esse siano riferite alle *minoranze* emarginate e disoccupate dell'Europa e dell'America del Nord (e, più in generale, dei paesi appartenenti al sistema dell'OCSE) e non alle *maggioranze* miserevoli e affamate del Terzo Mondo. L'allargamento degli *Anrechte* e della crescita a queste maggioranze comporta dimensioni planetarie e internazionali talmente complesse che la sua applicazione appare, a una sobria considerazione delle cose, un puro e semplice *desideratum* la cui realizzazione potrebbe valere più per i prossimi millenni che per i prossimi secoli. Se ciò non deve affatto distogliere dalla speranza che l'applicazione di questo allargamento abbia un giorno possibilità effettiva di aver luogo, ciò tuttavia non deve nemmeno sollevare soverchie illusioni; questo anche in considerazione del fatto che tutto tende a mostrare che la cosiddetta «forbice» tra paesi ricchi e paesi poveri, così come quella che divide le minoranze dalle maggioranze all'interno dei singoli paesi, invece di diminuire rivela piuttosto la tendenza ad aumentare in maniera esponenziale nel corso del tempo. Di questo Dahrendorf è pienamente consapevole, e pure lui non si fa eccessive illusioni di un sostanziale miglioramento della situazione sotto il profilo della politica internazionale e della macroeconomia planetaria; riguardo, invece, alla situazione molto differente che caratterizza i paesi dell'OCSE nei loro rapporti tra di loro e nel rapporto delle loro componenti interne, egli può essere giustamente più ottimista che le cose possano prendere nei tempi medio-lunghi una piega un po' diversa da quella che sembrano aver preso negli ultimi decenni di crescita economica. Il suo principale presupposto è che, almeno per i paesi che compongono l'OCSE, l'ampliamento degli *Anrechte* — ormai stabilmente acquisiti dalla maggioranza dei cittadini — anche alle minoranze emarginate e discriminate non possa prescindere da un parallelo aumento della crescita. Ciò non distingue certamente la sua posizione in merito da quella che contraddistingue in genere l'atteggiamento specifico dei liberali, e che si mostra essere ormai un presupposto abbastanza generalizzato di gran parte dei partiti politici occidentali: ossia la crescita non si tocca. Quello che Dahrendorf a questo proposito non considera in modo sufficiente è, tuttavia, che la crescita — anche quella più controllata — porta con sé una serie di difficoltà che non paiono propriamente poter essere facilmente conciliabili con una gestione *eco-logica* della natura. Il nuovo contratto, il quale dovrebbe estendere a tutti il godimento di quei diritti che

per ora è riservato alla maggioranza (p. 215 sgg.), fondato — come potrebbe essere in futuro — su un reddito minimo garantito (p. 135 sgg.), non può implicare una diminuzione della crescita dalle imprevedibili conseguenze, e deve piuttosto venir giustamente inteso come «abbozzo umano», come «rete di regole» che non sono stabilite una volta per sempre ma vengono stabilite sulla base di determinate circostanze (p. 222), e perciò esclude la considerazione delle devastazioni ecologiche che una crescita progressiva e illimitata potrebbe comportare. La minacciata desertificazione della Terra non sembra ormai proprio essere una previsione del tutto fantascientifica, e il nuovo contratto dovrebbe a questo punto tenerne in qualche modo conto. Anche l'illusione mai smessa che la scienza, la tecnica, la civiltà umana in generale siano sempre in grado di aggiustare e apportare dei rimedi ai guasti che provocano, ha in parte fatto il suo tempo. Ci sono probabilmente delle ferite che non possono rimarginarsi, delle malattie da cui non si può guarire. Il pio desiderio che a tutto sia possibile porre rimedio si rivela da qualche tempo per quello che è: un pio desiderio, appunto. Ovviamente non si può pretendere che alla crescita economica pongano dei freni proprio coloro che da essa ricavano più immediatamente degli enormi utili, ma, in ogni caso, una qualche resistenza all'espansione senza freni bisogna pure opporla: il difficile sta propriamente nello stabilire le possibili modalità e gli aspetti che dovrà assumere questo atteggiamento di resistenza, modalità e aspetti che vadano in qualche modo oltre la plausibile eventualità di ridursi essi stessi a puri e semplici pii desideri senza costrutto.

Problemi di natura abbastanza differente da quelli commentati sinora sorgono allorquando si prendano a oggetto di analisi le argomentazioni di Dahrendorf sull'anomia e sulle «legature». Il concetto di *anomia*, come egli stesso mette bene in luce, nasce come termine sociologo nelle opere di Durkheim e Robert K. Merton (p. 182). Egli tende a estendere la portata del fenomeno da esso descritto a tutte le minoranze emarginate. Anche e soprattutto per una carenza di diritti, sancita peraltro da rilevanti lacune di un contratto sociale il quale viene considerato chiuso una volta per sempre e immodificabile secondo le esigenze del presente, si producono delle condizioni anomale che, se da un lato provocano degli irrigidimenti da parte della maggioranza, soddisfatta dei privilegi ottenuti mediante una attiva partecipazione agli *Anrechte* e al godimento dei frutti della crescita economico-sociale che questi permettono: di una maggioranza che oppone delle strenue resistenze dinanzi al desiderio delle minoranze di un trasferimento anche a esse delle *chances* di vita, di partecipazione e di opzione collegate a una suddivisione — in tutti i sensi — degli «utili», dall'altro vedono precipitare queste stesse minoranze in «processi di denormazione» che sono sintomi di profondi disagi derivanti dal venire meno della fonte del senso, vale a dire — secondo un peculiare concetto di Dahrendorf — dal venir meno delle *legature* (p.44). In una *società del lavoro* nella quale, per lo meno a partire da un certo punto di vista, ogni valore pare risolversi nella occupazione lavorativa e nelle prerogative che comporta lo svolgere una determinata attività regolarmente retribuita in modo equo, chi viene privato della possibilità di lavorare, secondo certi criteri che non sono quelli dell'attività pura e semplice, in direzione della quale si sta pian piano trasformando la stessa attività lavorativa (*La società del lavoro in crisi*, p. 148 sgg., *Lavoro e attività: una nuova paura della libertà*, pp. 160 sgg.), subisce con ciò uno scacco in cui va a convergere e accumularsi tutta una serie di fattori negativi e di spiacevoli conseguenze, le quali vanno ovviamente dall'esclusione stessa dalla partecipazione a *chances* e opzioni di per sé desiderabili che sono peculiari di una società in continua crescita, sino alla perdita di ruolo,

di identificazione sociale, e alla implicazione della possibilità della disperazione, della delinquenza, del suicidio, della rinuncia a porre resistenza a una situazione vista come destino personale, come una disgrazia o frutto di incapacità, il che si accompagna con una «disponibilità per falsi idoli», con l'abbandono della speranza e la caduta nella letargia (pp. 112, 151), con la noia di una società senza lavoro e il vuoto del tempo libero riempito solo più dalle programmazioni televisive e dalla passività più radicale, dall'alcolismo e dal consumo di droghe (p. 165). Se le *chances* di vita sono realmente la combinazione di diritti civili e di benessere che viene resa possibile dall'occupazione lavorativa, o — per lo meno — dall'attività retribuita, oppure da una qualsiasi modalità di retribuzione fissa ed equamente garantita (introiti da pensione assicurativa e assistenziale o rendite), allora l'esclusione da queste *chances* di vita priva in modo sostanziale delle «benedizioni» (che non sono — come si sa bene — completamente immuni, tuttavia, da «maledizioni») che ne risultano. Questa condizione non è però legata solamente alla mancanza di godimento dei diritti fondamentali di una società evoluta o alla mancanza di denaro. «Gli uomini hanno bisogno di qualcosa di più dei diritti e del denaro per vivere una vita piena e soddisfacente».

Hanno bisogno di metri che diano senso alla loro vita, supporti orientativi per il loro cammino, che impediscano loro di «scivolare in una condizione di *anomia*, di disorientamento e mancanza di norme»: ossia hanno bisogno di vincoli significativi, di *legature* (p. 182). Il fatto è che questi vincoli e queste legature non sono mai del tutto scindibili dai diritti e dal benessere che si possono o si è riusciti a ottenere. A queste «legature» è assegnato il compito di sottrarre le minoranze, ma non solo esse, allo svuotamento del senso che colpisce soprattutto gli abitanti delle città del nostro globo, di sfuggire da quel «miscuglio di anomia passiva della noia, della droga e delle orge di televisione nelle case a schiera, e di anomia attiva della delinquenza e della miseria che minaccia la vita nei casamenti malandati» (p. 186). Lo svuotamento dell'esistenza dal rapporto col senso tocca certamente anzitutto le minoranze escluse dai diritti e dal benessere, e tuttavia sono toccate da esso anche le maggioranze contente e soddisfatte dei privilegi goduti. La città, luogo della «quintessenza della modernità», incarnazione — sin dalle sue origini — delle possibilità del progresso e della mobilità sociale, è anche il luogo essenziale del disincanto del mondo (si veda tutto il tredicesimo capitolo su la *La città e il bilancio del moderno*, p. 176 sgg.). Dalle città, nelle quali gli uomini cominciarono a muoversi dapprima nello spirito, imparando a uscire dall'immobilità rurale delle campagne, imparando la mobilità dello spirito quale germe primario dell'*eldorado della modernità*, si è anche dipartito il *virus della modernità*, per esempio la trasformazione della povertà rurale nella catastrofe della miseria suburbana. Restituire parte dell'incanto perduto — sulla base della considerazione che «un mondo del tutto privo di incanto non può durare» (p. 190) — sarà dunque compito delle nuove legature e dei nuovi vincoli, alla cui nascita, a partire dalla decomposizione e — si potrebbe dire — dalla «slegatura» delle vecchie, secondo Dahrendorf, stiamo assistendo (p. 188). Il sorgere di una «nuova cultura della vita della città», la «riconquista delle città come ambiente vitale degli uomini», potrebbe essere ciò in base a cui anche il disincanto, l'emarginazione, l'anomia, e la disperazione urbana potrebbero venir un giorno superati.

Il fatto è tuttavia che l'anomia, la disperazione, l'angoscia di vivere, la profonda malinconia, il suicidio, non sono certamente soltanto, né anzitutto, conseguenza — come potrebbe invece parere da una analisi delle considerazioni di Dahrendorf — della esclusione di una minoranza (o di una intera maggioranza, a seconda, appunto, del punto di vista da

cui ci si pone: da quello della situazione interna che caratterizza i paesi dell'OCSE, oppure quella del Terzo Mondo, sia in rapporto alle sue minoranze ricche sia nel rapporto «macroscopico» con gli stessi paesi a sviluppo avanzato dell'OCSE) dagli *Anrechte* e dal benessere economico, ovvero dalle *chances* e dalle fondamentali opzioni di vita. L'anomia, l'angoscia e il suicidio sono ovviamente dei «fattori» che hanno ben precise e riconoscibili valenze sociologiche, le quali possono, a livello macrosociale, giocare un ruolo sostanziale nella loro definizione e nella spiegazione delle loro cause; a essi è però inerente un aspetto esistenziale che ha da fare con lo stesso estenuarsi delle legature tradizionali in un senso che non pare poter essere ridotto su un piano «semplicemente» economico-politico-sociale. Dahrendorf è in realtà ben consapevole che la questione del venir meno delle legature e della necessità di ritrovarne delle nuove non si può ricondurre del tutto all'emarginazione sociale e all'esclusione dalle chances di vita, ossia che anche le maggioranze (o le minoranze) ricche dei popoli del pianeta sono assillate dalla scomparsa di vincoli sicuri su cui fare affidamento e dallo svanire nichilistico del significato dell'esistenza personale e collettiva: il suo stesso parlare anche di *legature* e non solamente di pura e semplice esclusione giuridica, sociale ed economica, potrebbe dimostrarlo ampiamente. Eppure il suo porre soprattutto in risalto la questione delle opzioni, dei diritti, della partecipazione inesaudita al benessere economico, giuridico, politico e sociale delle minoranze povere e emarginate, lascia pensare che egli non colga che di sfuggita e in modo marginale la rilevanza sostanzialmente esistenziale-filosofica del problema. L'anomia, la disperazione, l'angoscia e la malinconia non sono fenomeni che hanno solamente una rilevanza e una causa sociale — sebbene, ovviamente, abbiano anche una rilevanza e una causa sociale ben precisa, e sebbene l'elemento sociale, giuridico economico e politico in generale svolga qui un ruolo riconoscibile e abbia degli effetti (che sono anche concause) su di essi; tali fenomeni hanno piuttosto delle radici nella consapevolezza ormai diffusa del venir meno dell'origine del senso nel centro della persona, nella coscienza e nella volontà personali. Le radici di questi fenomeni si trovano piuttosto in una *esclusione* primaria dalla padronanza da parte della soggettività delle origini del senso e delle legature, in una anomia originaria che è il punto da cui scaturisce qualsiasi anomia sociale e politica. L'esclusione del soggetto dalla legge originaria del conferimento del senso è, a sua volta, l'origine radicale della possibile emarginazione e esclusione sociale-giuridico-politica di una minoranza o di una maggioranza discriminata. Ma questa anomia e questa esclusione è originaria anche in un altro senso: un senso positivo che si annida nella stessa negatività che pare caratterizzare totalmente tale concetto. È infatti solo perché siamo radicalmente esclusi dall'essere origine del senso che possiamo anche contribuire a ricercare e a realizzare una situazione di diritti e di opzioni più adeguate alla condizione presente. Per questo è tuttavia necessario che il centro della deliberazione personale sia costituito da una essenziale a-nomia che sia condizione di possibilità (e così permetta) di modificare quelle strutture che non rispondono più o rispondono solamente in parte a una consapevolezza sempre più allargata dei diritti e delle *chances* di partecipazione dei cittadini. Si tratta, in sostanza, di quel punto, colto anche — sebbene solo di sfuggita — da Dahrendorf, secondo cui le nuove legature che debbono riempire il vuoto lasciato dietro di sé dallo svanire della validità di vecchi vincoli richiedono una resistenza fondata sulla speranza che le cose possano radicalmente migliorare. «Bisogna sperare che gli uomini non accettino ottusamente l'intollerabile, ma approntino una resistenza, si ribellino, cerchino nuove strade» (p.191 sg.). Quanto non viene più riempito da una «organizzazione

razionale della società», creando in tal modo un vuoto che lascia «irrompere l'anomia», richiede una a-nomia superiore o più radicale, un punto originariamente anch'esso vuoto da cui possa dipartirsi lo scardinamento delle condizioni sociali e esistenziali irrigidite o inadeguate. Da questa prospettiva, l'anomia originaria rappresenta anche il luogo atopico dal quale può prendere avvio una critica fondata dell'esistente. Se non si desse affatto un tale nucleo radicalmente a-nomico/a-topico — quale punto problematico e originario in cui si evidenziano e vengono a coincidere al contempo il nostro essere primariamente spossessati dall'origine del senso e delle legature, e il nostro essere tuttavia ancora rimandati a noi stessi e al principio di autodeterminazione e di libertà che condiziona il nostro atteggiamento verso la realtà —; se non si desse un tale nucleo della persona in cui vengono a condensarsi insieme la necessaria «illibertà» dello spossessamento dall'origine del senso e la «libertà» della resistenza e della critica, che condizionano a loro volta la partecipazione alla formulazione della consistenza reale della possibilità di nuove legature in grado di riempire ancora una volta il vuoto spalancatosi dinanzi agli esseri umani nell'epoca moderna e contemporanea, non si darebbe nemmeno la possibilità di comprendere come destino e autodecisione, determinazione della situazione e emancipazione, eteronomia e autonomia vengano a coincidere nella persona anche come soggetto di diritti e di doveri, come soggetto economico, giuridico, politico e sociale: ossia come cittadino, il quale è sempre per principio esposto alla esclusione, ma mai abbastanza da non potersi e doversi autoincludere e re-includere di diritto nella continua ricostruzione dei vincoli significativi della sua esistenza.

Senza quella peculiare sospensione anomica del consenso improblematico nei riguardi delle norme consuetudinarie e normalmente da tutti accettate, senza quel «passo indietro» e quell'*epoché* dell'assenso a prescindere dai quali risulta realmente impossibile ogni libertà e autodeterminazione della persona, ma anche senza quella esclusione primaria dall'origine del senso, quell'ex-sistere che ci tiene lontani dal nostro stesso centro vitale, quella trascendenza di noi a noi stessi e quell'essere rinviati a un enigmatico. Altro da considerare come origine del senso: senza tutto ciò viene a dissolversi completamente l'autentica speranza che una vera giustizia possa venir progressivamente instaurata, che il sempre nuovo contratto possa venir stabilito, in un modo tale cioè che nuove condizioni economiche, politiche, giuridiche e sociali possano svilupparsi adeguandosi sempre meglio con la situazione presente. E questo vuol dire che senza un particolare tipo «positivo» di anomia e di esclusione originariamente esistenziali — il quale, ovviamente, non impedisce che un tipo «negativo» possa avere per lo più il sopravvento su di esso e in effetti lo abbia nella maggior parte dei casi — non è possibile nessun superamento dell'anomia e dell'esclusione sociali. Certo, gli effetti perversi dell'anomia e dell'esclusione si manifestano con virulenza evidente nel campo sociale, e anche l'individuo — nel campo personale — ne è lacerato e straziato quasi senza possibilità di remissione, ma proprio da questa medesima freccia infetta che incide la ferita più insanabile nasce anche giorno per giorno la salvezza.

LIVIO BOTTANI

F. DANI, a cura di, *Il libro delle case*, Sarin, Roma, 1989, pp. 254.

La pubblicazione della Sarin si propone di fornire un ampio panorama sul tema della casa, anzi, delle case, a significare la molteplicità e ricchezza dei significati assunti nel tempo. Un lungo percorso attraverso usi, modi, forme, tecniche e significati del costruire ed abita-

re, che, dagli albori dell'umanità, si proietta nel futuro.

Il libro, comunque, non si propone come avverte una nota dell'editore, di essere né «un atlante storico né un diorama della civiltà dell'abitare» ma intende valutare sia i rapporti che l'oggetto casa ha instaurato con la società, indagandone le molteplici valenze, tipi, strutture, forme, funzioni, significati e valori assunti, sia ipotizzarne i possibili sviluppi, con un'analisi delle attuali tendenze soprattutto in funzione delle nuove tecnologie di informatizzazione e automazione dei processi tecnologici che alla casa ed al suo uso fanno riferimento.

Il tema, organizzato per schede tematiche, è trattato, sotto molteplici punti di vista, da un numeroso gruppo di specialisti e studiosi del settore. Un primo contributo ruota intorno al tema della strutturazione degli spazi abitativi e al loro significato sociale, su come ogni epoca abbia avuto un suo modo di costruire e rappresentare lo spazio domestico in termini non solo tecnico-tecnologici ma anche fortemente simbolici. La casa non soddisfa soltanto un bisogno di protezione e un generico senso estetico, non è un mero fatto economico o tecnologico; vi è sempre incorporato un alto valore segnico e simbolico. Lo sviluppo della casa risulta infatti così non solo questione di un abitare migliore in termini strutturali-fisiologici ma dà subito un segnale di qualificazione sociale: la bella casa o grande casa sta a significare più ricchezza, più potere, più autorità all'interno della società. A tal proposito interessante è il contributo di Aldo Castellano, architetto e docente, che dimostra l'erroneità dell'idea della spontaneità, dell'originalità e dell'autonomia dell'abitazione rurale italiana, frutto non di una soprastorica capacità creativa, ma storicamente ed economicamente legata e figlia della colonizzazione non solo culturale ma umana della città sulla campagna. In pratica le tipologie abitative contadine sono il prodotto di una cultura cittadina che in varie epoche si è riversata nelle campagne: Medio Evo, Rinascimento, Ottocento, in quest'ultimo periodo con dei veri e propri interventi di progettazione e razionalizzazione. Gli ulteriori contributi inerenti lo sviluppo delle città, l'apporto formalizzante di nuovi materiali, i criteri funzionali e costruttivi propri della nuova edificazione, mettono in luce come la tendenza propria del Movimento Moderno alla razionalizzazione e normalizzazione si sia esplicata sia in ambito urbano che domestico. Tendenza che si è andata modificando in virtù di una sempre minore corrispondenza tra spazi e funzioni, tanto che la «vocazione univoca dei singoli spazi è sempre più inutile e pretestuosa, e di segno contrario alla necessità di libertà d'uso del proprio ambiente» (p. 77, A. Dell'Acqua Bellavitis). «Questo scenario implica che la struttura dei comportamenti, ancora per molti versi, considerata con ottica ottocentesca, venga rinnovata e riesaminata nella sua complessità. L'interazione tra la struttura dei servizi e la struttura dei comportamenti possibili diventa il concetto prevalente» (ibidem). Siamo già in fase post-moderna in cui cade ogni criterio gerarchico di strutturazione dell'ambiente, ma questo sviluppo non è antropologicamente lineare, infatti oggi il modello domestico «è quello di un piccolo gruppo di nomadi raccolti in cerchi attorno al loro centro, in uno spazio delimitato dai segni magici della loro identità» (ibidem, p. 75), e «ogni gruppo socio-culturale ha una sua propria domesticità» (ibidem). In questa fase «la funzionalità e la necessità delle funzioni razionaliste viene risolta tramite un sistema di servizi (interni alla Casa e collegati ad una rete più ampia)» (ibidem, p. 76). L'abitazione diviene un territorio attraversato da una molteplicità di segnali, punto di accumulo di flussi comunicativi. La rivoluzione tecnologica che investe l'ambiente domestico fa sì che «liberando la casa dalle millenarie servitù dei più duri lavori domestici e dall'isolamento» (F. Dani, p. 7) l'abitazione non sia più il momento finale di un processo produttivo ma seg-

mento di un mercato in cui emergono potenzialità nuove con «la possibilità di comunicare, dalla casa, all'impresa, alla scuola, alla banca, all'istituzione sanitaria, ai centri di distribuzione beni» e con la tendenza alla sovrapposizione di ambienti diversi: lavoro-studio, divertimento-relax, assorbendo al suo interno spazi e funzioni un tempo esterne e divenendo così elemento di una rete globale di messaggi e servizi. La casa è dunque oggi, al centro di un processo di trasformazione a cui contribuiscono e sono di stimolo le ricerche di razionalizzazione e compattazione dei servizi «es.: una Smart House è dotata di un sistema-base [...] comprendente: la rete unificata multifunzionale che distribuisce energia elettrica, telefonia, informazioni, tv (via cavo e non) e dati; le prese intelligenti unificate; la rete di tubi flessibili per la distribuzione del gas e le relative prese, interruttori e sensori; la centrale di controllo generale [...] a cui fanno capo le forniture esterne» (p. 140, M. Simonazzi). Questi sistemi permettono di programmare e controllare anche dall'esterno (via telefono) le funzioni delle attrezzature domestiche coordinandole tra loro o collegandole a reti governate da centrali elettroniche in grado di organizzare temporalmente e secondo le esigenze programmate l'uso delle apparecchiature e servizi domestici. Unitamente a questo la ricerca di un maggiore confort e di un più attento uso delle risorse energetiche rende evidente come funzione basilare dello sviluppo sia stata e sia la necessità di un aggiornamento tecnologico e come il miglioramento degli standard abitativi sia oggi più che mai legato alla possibilità di affidare la gestione strumentale della casa a macchine intelligenti o governate da macchine intelligenti: «In avvenire non sarà importante, dunque la forma dei palazzi o delle villette, ma l'aumento di cultura degli esseri umani che le abitano» (p. 156, R. Vacca).

L'ultima parte della pubblicazione è dedicata all'analisi della casa come luogo della mente, evento emotivo carico di valenze simboliche, struttura immediatamente significante, anzi che «tende ad autosignificarsi e, per rimanere con Eco: autosignificandosi informa non solo sulle funzioni che promuove e denota, ma anche sul modo (così come la musica) in cui ha deciso di promuovere e denotare) (p. 163, G. Fonio). In essa convergono e si solidificano (per così dire) significati che vanno oltre la pura funzionalità abitativa tanto all'esterno: la facciata è già volto, viso «per cui, se la casa ha come prima funzione quella dell'alloggio, del riparo, dell'intimità familiare, ha comunque la funzione di cui la faccia è specchio, di rappresentare una sorta di estensione del nucleo familiare e di immagine ingrandita e potenziata dell'uomo che la abita» (p. 169, G. Dorfles), quanto all'interno «luogo della teatralità diffusa — labirinto di ruoli spesso sostenuto dalla sola donna. È lo spazio in cui si sono irrigiditi, insieme ai codici architettonici, i codici culturali connotativi» (p. 184, V. Fantinel) in cui le passioni e i sentimenti hanno da sempre avuto un loro ambito specifico per rappresentarsi: il salotto che dal 600 all'800 diviene spazio della messa in scena fra gesto intimo, squisitamente privato e il suo ribaltamento pubblico (p. 181, V. Fantinel); il boudoir luogo della regia del fascino femminile (p. 182); la stanza da letto «da teatro dell'erotismo... al teatro del piacere santificato» (p. 182); la stanza da pranzo luogo dell'«ostentazione della famiglia riunita» (p. 184).

A fare da contraltare alla casa con i suoi spazi formalizzati e formalizzanti si sviluppa il desiderio di un'evasione totale, che ponga l'uomo a contatto solo con se stesso e la natura.

E se è pur vero che «oggi in pratica non ci si muove più»; «l'evasione è affidata alla televisione e ai rotocalchi» (p. 194, E. Battisti) e che la nostra mobilità è più che altro «solo di trasferimento, con aspetti di crescente pigrizia e, in fondo, di alienazione mascherata» (p. 194, E. Battisti) in quanto «io posso essere dovunque, sapendo che il ritorno a casa mi

costerà sempre pochissime ore di volo» (p. 196, E. Battisti) e «passando da canale televisivo a canale televisivo potrò scorrere in pochissimi secondi l'intero mondo civile» (p. 196), tuttavia rimane la tensione a infrangere lo stato delle cose non solo per dare risposta ad un antico desiderio di libertà ma sempre più come opzione necessaria. La possibilità sembra ormai affidata all'ipotesi di un ulteriore balzo in «alto», del sapere tecnico e scientifico, che recuperando tutta la potenzialità e creatività utopica si pongano alla base di una futura migrazione e colonizzazione dello spazio, attraverso un percorso che porti alla costruzione di una nuova dimora per l'uomo.

GENNARO NAPOLITANO

MICHELE C. DEL RE, *Nuovi idoli, nuovi dei*, Gremese, Roma, 1988, pp. 272.

È unica in Italia una indagine così ampia e accurata sui tratti distintivi delle nuove religiosità. Il lettore troverà in questo lavoro di alto livello documentario tutte le informazioni necessarie, le indicazioni più utili per muoversi all'interno del caotico universo «cultico» che costituisce, non credo a caso, lo scenario dell'incombente fine-millennio.

La fatica dell'A. è stata una fatica da certosino: praticamente tutte le formazioni neoreligiose non segrete, opuscoli, cronache più o meno nere, atti processuali, mass media in genere, sono state minuziosamente schedate; ha controllato anche rigorosamente le eventuali fonti, classificate e collocate in una griglia ordinata e chiarificatrice della fenomenologia religiosa post-moderna. Delle formazioni apparentemente inedite sono state accuratamente rintracciate le origini storiche, che talvolta si perdono molto lontano nel tempo, sociali o, in mancanza di dati sufficienti, perlomeno culturali. Di quelle più note, sia per capacità aggregante, sia perché giunte alle orecchie del gran pubblico, sono state ricostruite con acume e dovizia di particolari le tappe significative, le metodologie di contatto, reclutamento, gestione interna, eventuale espulsione e/o rivalsa nei confronti degli adepti e delle loro famiglie.

Nel complesso questo libro è una preziosa raccolta di materiali, ordinata in modo intelligente, cioè con la realizzazione di una presentazione non semplicemente cronologica, né geografica. La ricca documentazione, di carattere prevalentemente descrittivo, corredata di schede rapidamente consultabili, è organizzata secondo una logica analitica che mette in evidenza, di volta in volta, il comun denominatore e/o gli elementi dominanti dei vari «culti», il che è estremamente importante — sia per il lettore comune che per lo studioso — al fine di collocare immediatamente una certa formazione all'interno di una determinata area culturale o filone esperienziale. Il non addetto ai lavori avrà finalmente a disposizione un'opera chiara e di facile consultazione che lo orienti rapidamente nella identificazione delle varie aggregazioni socio-religiose; lo storico, l'antropologo, il sociologo utilizzeranno ampiamente la dettagliata documentazione, la puntuale bibliografia, come materiale di primo approccio per le ricerche di sfondo, come materiale di supporto per l'indagine scientifica o come materiale di confronto e di verifica in studi paralleli o laterali.

Alcune perplessità affiorano, invece, quando si considerino le ipotesi interpretative (la civilizzazione morente e l'infantilismo dell'individuo) alla luce delle quali viene presentano il lavoro nel suo insieme. A proposito dell'attuale fase di sviluppo delle società complesse, l'A. scrive: «È un fatto accaduto altre volte: una civiltà muore e nel marasma finale (nella tarda, crepuscolare, civilizzazione) la fede, forza portante della cultura, si perde in mille rivoli in cerca di nuove strade» (p. 8). Dal punto di vista sociologico, categorie come «civilizzazione» e come «fede, forza portante della cultura» non

hanno alcuna portata esplicativa, dal momento che non sono concetti operazionalizzabili ai fini dell'indagine empirica. Da discutere è, inoltre, l'opzione per l'ipotesi interpretativa — di scuola americana — dei modelli contemporanei della conversione, secondo la quale quest'ultima viene vista sostanzialmente come brain-washing (lavaggio del cervello). Qui sarebbe stato opportuno rendere avvertito il lettore, soprattutto il non addetto ai lavori, che l'ipotesi del brain-washing è soltanto una tra le molte elaborate dai sociologi statunitensi, e che essa non è sempre quella dominante nella letteratura sociologica europea (si veda, anche per la sua influenza sugli studi compiuti in Italia, la produzione sulle nuove religiosità del gruppo francese diretto da Jean Séguy presso il Cnrs di Parigi).

Ma Michele del Re non è un sociologo: è un erudito e fine giurista, dotato di una sensibilità rara e di capacità a cogliere gli umori, gli spasimi, gli aneliti di questo nostro tempo carico di tensioni e di complessi segnali da decifrare. Ed è in questa sua dimensione, di giurista e di uomo attento e sensibile, che possiamo meglio apprezzare il suo lavoro e i suoi notevoli contributi anche nel settore dei culti emergenti. Egli è, infatti, attivamente impegnato su questo terreno sociale, solcato da profonde ferite e da sofferenze acutissime (non meno dell'universo droga o degli ormai rimossi anni di piombo), e conduce con fervore e competenza una battaglia di trincea per la libertà e la dignità dell'individuo, che oltre ad essere prettamente giuridica e tecnica, è anche una importante operazione culturale. Di questa attività c'è una consistente traccia nel suo libro, in particolare nell'ultimo capitolo «Libertà di credere, libertà di sbagliare» (pp. 227-256), in cui l'A. propone una articolata panoramica delle possibili connessioni, in positivo e in negativo, tra Stato e Chiesa, tra ordinamento giuridico e forme della religiosità. Non manca un'accurata disamina della giurisprudenza specifica nei principali ordinamenti internazionali, assai utile per valutare con maggiore sicurezza il significato dei molti comportamenti collettivi osservati, nonché dei modelli e degli atteggiamenti posti in essere dall'opinione pubblica e dalle autorità nei diversi paesi interessati al fenomeno delle nuove religiosità.

Una buona informazione sulle possibilità e sulle articolazioni del pensiero giuridico riguardo a questo argomento è fondamentale, anche per le altre discipline sociali, quando si voglia portare un contributo scientifico alla conoscenza di certi fenomeni collettivi. Tale conoscenza presenta, tuttavia, delle ambivalenze: del Re non manca di sottolineare, con la limpida onestà che caratterizza il suo stile di ricerca, i limiti di qualsiasi giudizio sociale sui fenomeni di cui si tratta. Il giudizio di oggi non può che essere provvisorio e parziale, in quanto esso «è consapevolmente statico, poiché valuta la società dal punto di vista della sua conservazione piuttosto che sotto la prospettiva del fermento sociale che una nuova manifestazione del religioso può portare, fermento che all'inizio può essere distruttivo o delirante o eversivo per poi equilibrarsi in una forza che innova e rinnova una cultura» (p. 233).

Mi piace, infine, concludere questa recensione con l'invito — che l'A. raccoglie dai Vangeli e fa proprio — alla libertà e alla centralità dell'essere umano anche e soprattutto nei confronti delle proprie creazioni e manifestazioni culturali (delle quali i modelli di religiosità e di spiritualità sono una componente fondamentale): dice il Cristo, a proposito degli obblighi liturgici e della disciplina imposta dalle chiese ai credenti, che «il sabato è fatto per l'uomo, non l'uomo per il sabato» (Marco, 3, 27). Su questa frase felice dovremmo riflettere tutti: studiosi di scienze sociali, giuristi, politici, credenti e, perché no?, anche coloro che si ritengono laici senza macchia!

ENRICA TEDESCHI

PAULE MARIE DUCHUT, Editor, *Les femmes et la Révolution 1789-94*, Julliard, Paris, 1971, pp. 237.

Questo testo è una raccolta commentata di scritti di vari autori riguardante le donne e la Rivoluzione francese. Partendo dall'opera dei Goncourt *La femme au XVIIIe siècle*, la studiosa si domanda se il XVIII secolo sia stato un secolo femminista. L'arco degli anni considerati è quello nel quale vengono fondate Società da parte dei patrioti dell'uno o dell'altro sesso; quello in cui le donne vengono ammesse al «diritto di città»; si fondano e sviluppano clubs femminili, si approva la legge sul divorzio ecc. Poi inizia l'involuzione, con posizioni antifemministe quali l'esclusione delle donne dai diritti politici, lo scioglimento dei clubs e le esecuzioni di tante patriote come Olympe de Gourge e M.me Roland. La sintetica raccolta di questi scritti mette in evidenza che, nel periodo in cui si affermavano nuovi diritti per gli uomini, le donne venivano, ancora una volta, messe da parte nonostante la loro determinante partecipazione ai cambiamenti della società francese.

M. DORETTA SIMONI

FRANCESCO FAETA, *Le figure inquiete. Tre saggi sull'immaginario folklorico*, Angeli, Milano, 1989, pp.158 e 26 foto fuori testo.

È da tempo che Francesco Faeta frequenta con assiduità i luoghi ed i tempi della cultura popolare meridionale. E lo fa con competenza non usuale, esperto com'è *anche* nelle tecniche delle arti visive. È dunque con grande interesse che ci si avvicina ai suoi prodotti scientifici che esulano da presupposti meramente estetici, anche se non manca il momento «espositivo», sia esso in forma di mostra (a livello locale ancor prima che nazionale) o di «corredo» fotografico (come nel caso di questo testo). Ma il termine corredo è da intendersi non come complemento ma come sostanza del discorso, un po' come nel caso della cultura popolare dove il corredo è parte integrante del matrimonio tant'è che lo si «espone» perché tutti possano usufruire della sua vista, valutarlo, prenderlo a modello, stimare la consistenza economica della futura famiglia.

Chi ha seguito quasi per intero il percorso investigativo di questo autore non può non apprezzarne l'evidente maturazione di cui il presente volume fornisce ampia prova. Si tratta di uno studioso che si lascia imbibere — pur con molta accortezza critica — dalle linfe vitali del suo *entourage* accademico (con Luigi M.Lombardi Satriani in prima linea) ma che non disdegna ed «assaggia» la commestibilità euristica di altre «cucine»: non si giustificherebbe altrimenti il rischio calcolato del ricorso a Lévi-Strauss, il cui strutturalismo è ben lontano dai canoni consueti di Faeta e dei suoi colleghi più vicini.

Colpisce altresì positivamente il lettore la ricchezza dell'apparato bibliografico nelle note a piè di pagina. Anche chi è fruitore attento di certa produzione specialistica si trova di fronte a numerose scoperte ed informazioni difficilmente reperibili altrove. Ed il rinvio agli autori classici, italiani e stranieri, più volte si sposa felicemente alle citazioni di studi locali o di esperienze sul campo, condotte in prima persona dall'autore con un grande rispetto dell'interlocutore-informatore.

I tre saggi riguardano, nell'ordine, il rapporto tra fotografia e morte (peraltro già affrontato — con altri — in *Imago Mortis* del 1980), tra soma e cero votivo, tra dolci votivi e dissoluzioni-scomparse ritualmente caratterizzate.

Il pregio-difetto del libro è forse nella sua sapiente gestione della parola, che ha un suo fascino indiscutibile ma che meriterebbe forse un maggior *corredo* teorico d'insieme. L'esito potrebbe ridursi ad un descrittivismo ben manipolato tra

immagini ed immaginario, sicché alla fine prevarrebbe l'immaginario dell'intellettuale-ricercatore rispetto alla problematicità ed alle contraddizioni del soggetto studiato. È un problema più volte discusso in ambito socio-antropologico ma che non sembra risolto, per esempio, da una conclusione come quella che segue (sulla preparazione delle figurine commestibili e sul loro consumo alimentare): «Il corpo, che ha presieduto alla creazione della figura tramite la testa, l'occhio, le mani, procede attraverso le mani, la bocca, il ventre alla sua distruzione: la parte alta del corpo si è mossa obbedendo ai bisogni, ai dettati, alla logica di quella bassa. Il corpo nel suo complesso, guidato dall'imperativo dell'appropriazione del mondo, ha operato una duplice trasformazione demiurgica: dalla materia edule ha plasmato un segno, da questo ha estratto la sua potenza nutritiva» (p. 158). In fondo il problema non è quello della sola consapevolezza dell'attore sociale cui in effetti possono sfuggire le valenze stratificate di un comportamento, di un rito, quanto piuttosto della legittimità e fondatezza di *questa* interpretazione e non di altre. Detto altrimenti e per riandare ad un'immagine di *Imago mortis*, davvero un nastro, un filo posto dinanzi ad un marmo tombale segna il limite fra vita e morte o non è altro che una semplice protezione per impedire la caduta di un lumino o di un portafiori o di un altro oggetto posto dinanzi ad un cassettone mortuario?

Non è però che a Faeta manchi un corretto scetticismo scientifico (cfr. a p. 128 i dubbi sull'arcaicità della pasticceria votiva) o una capacità di elaborazione autonoma (cfr. a p. 94 la presa di distanza da Bachtin sul tema del corpo grottesco) o un'impostazione metodologica chiara (cfr. a p. 80 la tripartizione dello studio sulla ceroplastica votiva). In definitiva, le sue tre ricerche appaiono quanto mai suggestive pure nel senso di offrire spunti per una discussione più ampia. È un passo ulteriore che si attende: una chiarificazione del nesso teoria-ricerca in termini meno sfuggenti. Per il resto, cioè per la validità e la potenzialità gnoseologica dell'indagine empirica, ormai con questa prova de *Le figure inquiete* ogni dubbio risulta infondato.

ROBERTO CIPRIANI

GIOVANNI FILORAMO, CARLO PRANDI, *Le scienze delle religioni*, Morcelliana, Brescia, 1987, pp. 238.

In Italia la scienza delle religioni — alla maniera di Michel Meslin, per intenderci — non ha incontrato molta fortuna. Le ragioni di questo esito sono numerose, ma non ultima è da considerare l'atteggiamento tendenzialmente «antiecumenico», per così dire, di molta parte dell'accademia italiana, religiosa e non. In effetti la sola cittadinanza riconosciuta, semmai, è stata quasi sempre quella della religione *tout court*, che nel nostro contesto è ovviamente il cattolicesimo.

Il vero problema è rappresentato tuttavia dalla necessità di un approccio realmente scientifico (e dunque aconfessionale) al fenomeno religioso. Il che significa anche prescindere dall'eventuale fede di appartenenza per gettare uno sguardo attraverso un'ottica — comparatista o meno — più ampia e più attenta alle diversificazioni ma senza un paramentro *étalon*, senza cioè un'ipotesi di religione ideale che sottenda ogni indagine scientifica.

A quest'*impasse* di carattere epistemologico e metodologico insieme cerca di porre rimedio il testo di Filoramo e Prandi, due specialisti ben noti in Italia e fuori. Essi si avvalgono delle loro specifiche competenze storiche e socio-antropologiche (coniugate felicemente in una coppia di studiosi che forse sono i più adatti in assoluto nel nostro paese) per avanzare una proposta che in Italia risulta innovativa mentre altrove è già prassi consolidata.

Il discorso della scienza della religio-

ne nasce in ambito storico ma trova addentellati in altre discipline attinenti le scienze sociali, sociologia ed antropologia in primo luogo. La contrapposizione fra lo spiegare ed il comprendere il fenomeno religioso, secondo quanto dicono i due autori, «appare oggi, per più aspetti, in via di superamento» (p. 13).

È soprattutto apprezzabile — e non usuale — lo sforzo che i due autori hanno compiuto nella parte iniziale del testo per mettere realmente in comune le loro prospettive di analisi, non limitandosi dunque ad una semplice giustapposizione e sovrapposizione ma entrando nel merito delle questioni ed offrendo una lettura unica dei complessi problemi interdisciplinari e definitori (cfr. pp. 7-29).

Per una presentazione sommaria del volume seguiamo la stessa parte conclusiva dell'introduzione: «Apre il lavoro un capitolo sulla fenomenologia della religione, in cui sono affrontati alcuni nodi di fondo che hanno accompagnato le SR [scienze delle religioni] dal loro sorgere fino agli esiti più recenti. Seguono i capitoli dedicati alle scuole storico-religiose, sociologiche, psicologiche, antropologiche, secondo gli indirizzi e gli autori che — tra ottocento e novecento, sino ai nostri giorni — hanno offerto contributi rilevanti per una conoscenza più approfondita dell'inesauribile aspetto dei fenomeni religiosi dell'ecumene» (pag. 29).

Se Filoramo mostra una maggiore frequentazione delle scuole fenomenologiche (cfr. pp. 31-64) e psicologiche (cfr. pp. 159- 209), Prandi lo fa per le scuole storico-religiose e sociologiche (cfr. pp. 65-157) ed antropologiche (cfr. pp. 211-231). Ma tale divisione del lavoro avrebbe potuto facilmente essere invertita, date le competenze di prim'ordine che i due studiosi manifestano e mettono in campo.

Le rassegne e le discussioni che le accompagnano risultano ben documentate ed attente alle possibili implicazioni che concernono l'indagine sul fenomeno religioso. Semmai vi è da lamentare qualche piccola dimenticanza, soprattutto in ambito tedesco: Scheler, Simmel, Maier avrebbero meritato qualche cenno più che *en passant*. In ambito italiano forse valeva la pena di dedicare un pò più di spazio ad Alfonso Maria Di Nola, la cui poderosa *Enciclopedia delle Religioni* lo rende certamente meritevole di affiancarsi a Pettazzoni, Brelich e Lanternari. Per non parlare di Ugo Bianchi e Gabriele De Rosa. Del tutto assenti sono invece Tentori e Lombardi Satriani per l'ambito antropologico. Inesistente è poi la sociologia italiana della religione. Per Fromm infine si sarebbe dovuto dire almeno del suo *Psicanalisi e religione*.

Al di là di queste osservazioni, resta la validità del testo che indubbiamente rappresenta un punto di riferimento essenziale per quanti siano interessati all'analisi scientifica del fatto religioso.

ROBERTO CIPRIANI

ISTITUTO NAZIONALE DELLA PREVIDENZA SOCIALE, *Il modello INPS e le prime proiezioni al 2010*, Roma, 1989, pp. 319.

Il volume riporta, sia pure in modo conciso, un'interessante relazione di G. Alvaro, G. Pedullà e L. Ricci che risale al 1987, sull'andamento del sistema economico italiano e dei trattamenti pensionistici agli inizi del 2000. In questo saggio, non più recente, degne di attenzione, tuttavia, sono alcune previsioni circa il rapporto occupazione-popolazione, riferite al periodo compreso tra il 1985 ed il 2010. Fin da allora, infatti, si previde che l'occupazione sarebbe cresciuta, anche grazie al decremento demografico; che i problemi dell'occupazione, gravi nel medio e nel breve periodo, si sarebbero ridimensionati nel lungo periodo anche grazie al calo della fecondità; che a seguito del prolungarsi della vita media delle persone, si sarebbero prolungati i tempi di fruizione delle pensioni, con conseguente aggravio degli oneri de-

gli enti previdenziali ecc. Il testo tratta una materia particolarmente tecnica, quale appunto quella previdenziale, e si rivolge soprattutto ad addetti ai lavori (statistici, attuari ecc.). A conferma di ciò, si consideri che sul totale delle pagine di cui esso è composto (pp. 319) soltanto novantanove sono discorsive, si presentano, cioè, nella veste di saggi, mentre le altre sono sostanzialmente rappresentate da un susseguirsi di tavole (per l'esattezza cinquantacinque), utili per ulteriori elaborazioni di tipo statistico-attuariale.

MARIAROSARIA DAMIANI

CATHERINE MARAND-FOUQUET, *La femme au temps de la Révolution*, Stock, Paris, 1989, pp. 417.

Questo volume - che fa parte di una collana, diretta dall'editore Laurence Perou, che riguarda la donna in tempi storici o letterari diversi - tratta del periodo 1789-99 della Rivoluzione francese e in particolare delle donne. L'autrice vuole sgombrare, dalla mente dei lettori, gli stereotipi delle «tricoteuses» o delle donne che, prima manipolate dai preti controrivoluzionari, sono state «liberate» dai patrioti. C. Marand Fouquet analizza individualmente la vita e la personalità delle donne prese in considerazione: quelle che tentarono di agire nelle prime ore della rivoluzione, che scrissero, manifestarono, presero la parola nelle assemblee, quelle che furono relegate al ruolo di spose virtuose secondo la «buona tradizione borghese»; le seguaci di un partito o dell'altro, quelle che sopravvissero come quelle che morirono. Le fuggiasche della Vandea e le donne che subirono la morte come C. Corday o M.me Roland.

Un libro di storia scritto in modo appassionante e partecipe da questa specialista di storia delle donne, un contributo che illumina le azioni e le intenzioni di «una metà della società: le donne», le sofferenze e le conquiste delle quali sono state troppo spesso dimenticate dagli uomini che trattano la storia.

M. DORETTA SIMONI

CARLO MONGARDINI, *Saggio sul gioco*, Angeli, Milano, 1989, pp. 108.

Gli interessi dell'autore sono molteplici. Accanto alla linea portante relativa agli studi sugli sviluppi del pensiero sociologico altri aspetti vengono toccati, di tanto in tanto, per mettere a fuoco una problematica sovente trascurata dalla letteratura sociologica contemporanea. Così, dopo il lavoro antologico — da lui curato per la stessa casa editrice — su *Il magico e il moderno*, è ora la volta di questo volume sul gioco, nato dall'ipotesi che «l'istituzione gioco è [...] solo l'aspetto più esteriore e più evidente di un fenomeno che coinvolge a più livelli la realtà sociale. L'istituzione gioco è infatti solo una semplificazione idealtipica di una realtà complessa che si manifesta tanto nell'individuo quando deve operare delle scelte, quanto nell'attore sociale quando nei processi di interazione si lascia un "margine di gioco" e una zona di indeterminazione per il proprio agire» (pag.7).

Si direbbe che appunto nel «margine di gioco» sia la chiave principale di lettura di questo breve ma denso testo, la cui valenza — non scevra da presumibili suggestioni autobiografiche, come spesso avviene nelle vicende scientifiche — va ben al di là delle preziose citazioni addotte e raggiunge un traguardo sempre apprezzabile lungo l'itinerario della conoscenza sociologica: in effetti nella ponderazione meditata di queste pagine capita sovente di soffermarsi a riflettere sulle implicazione teorico-empiriche di un'affermazione, di un passaggio, per cui la riflessione si approfondisce e diventa pensiero maturo, cioè approccio fondato e base di nuove verifiche. Poco impor-

ta — a dire il vero — se poi le prime cinquanta pagine sono le più fertili mentre le altre appaiono piuttosto un'appendice *ad adiuvandum*, il fatto è che chiunque abbia un minimo di dimestichezza con la fenomenologia ludica non può non essere grato all'autore per questo stimolante apporto.

Ma forse l'elemento più interessante concerne il ruolo dell'attore sociale nel suo uso, nella sua gestione del gioco. In fondo come per Adorno la musica costituiva il campo più aperto all'espressione della libertà, qui per Mongardini il gioco sembra assolvere la medesima — pur non comparabile — funzione. In effetti è nel gioco che l'individuo riesce a ritagliarsi quegli spazi che non sono consentiti in altri momenti ed in altri luoghi; è nel gioco che l'attore sociale recupera in parte la sua autonomia e conclama la sua individualità.

Non è dunque un caso che la *Spielfieber* costelli ampiamente la società contemporanea in cui i margini di indipendenza del soggetto risultano sempre più evanescenti. Ma altrettanto evanescenti e non facilmente decifrabili sono i significati del ludico. Esso offre molto spazio all'indeterminazione. Anzi si può dire che questo sia un espediente che fa parte del gioco, per così dire. Se esso fosse troppo determinato, regolato, fisso, sarebbe anche prevedibile e dunque governabile da altri e dall'esterno, con conseguenze queste sì immaginabili, cioè la fine del gioco e del suo quasi sinonimo che è la libertà, l'autonomia.

Intanto però se anche «*l'elemento di indeterminazione* è ineliminabile dalle situazioni esistenziali» tuttavia il gioco presuppone delle regole. È dunque in questo va e vieni fra determinato ed indeterminato, fra società ed individuo, che si struttura il momento ludico.

Un'altra sua articolazione, richiamata continuamente (e talora con qualche difficoltà, per il lettore, nel ricostruire i riferimenti ai singoli concetti, il cui ordine espositivo varia sovente), concerne le azioni seguenti: «giocare con la sorte, giocare con l'altro, giocare con la maschera, giocare con se stessi ovvero *alea, agon, mimicry* e *ilinx*» (pp.79-80). Si tratta (com'è noto e come correttamente Mongardini ricorda) di differenziazioni che risalgono al testo di Roger Caillois dal titolo *I giochi e gli uomini*. Ma va detto che il nostro autore le rielabora e le rivisita in modo abbastanza originale e convincente.

Si è già accennato: la seconda metà del volume appare meno solida, meno informata e con qualche ripresa di troppo. Di fatto, comunque, gli ultimi capitoli scendono maggiormente sul terreno della verifica empirica ed offrono spunti suggestivi, utili per meglio comprendere il punto di vista sostenuto nel testo: l'attore sociale si muove tra *sociabilità* (come mediazione fra autonomia del soggetto e coercizione sociale) e *socialità* (come mediazione fra la necessità di *porre e mantenere le regole* e quella di *giocare con le regole*).

In fondo anche il gioco di una recensione come questa deve trovare un suo *ubi consistam*? fra l'aderenza al testo di cui essa tratta e l'adesione coerente al punto di vista reale del recensore. Ancora una volta, dunque, ha ragione Mongardini nel ricordarci che il gioco è una forma sociale per eccellenza.

Vale dunque la pena di addentrarsi nei meandri del ludico, di cui qui non è possibile fornire altri spunti critico-interpretativi. Chi lo ha già fatto, parola per parola, non può non invitare altri ad un'attenta lettura.

ROBERTO CIPRIANI

EDGAR MORIN, *Il pensiero ecologico*, Hopeful Monster, Firenze, 1988, pp. 141.

Questa è la traduzione italiana completa della prima parte del secondo tomo dell'opera *Il metodo* (*La Méthode II*). Nell'ambiziosa e poliedrica opera di Ed-

gar Morin non poteva mancare una sintesi del pensiero ecologico. L'affascinante obiettivo è stato brillantemente raggiunto, lungo le coordinate che già conosciamo come proprie dell'autore.

Nei primi capitoli, con un piglio ed una sapienza insospettata da buon divulgatore scientifico, egli introduce le principali nozioni e le teorie che hanno configurato l'ecologia come onnicomprensiva «scienza delle scienze» e del rapporto tra uomo e natura secondo Morin. Ciò che fonda l'ordine vivente è la differenziazione, la quale genera antagonismo e complementarietà; ma non esiste una frontiera netta che separi queste due sfere (p. 24).

Al concetto darwiniano della competizione e della selezione naturale, Morin oppone quello della solidarietà: «Ciò che viene selezionato non sono solo le specie in grado di sopravvivere in determinate condizioni, ma è soprattutto quanto favorisce le regolazioni e la riorganizzazione degli ecosistemi. Non sono selezionati individui o specie ma anche retroazioni ed anelli... Viene selezionato tutto ciò che può rendere più salda una catena, ...tutto ciò che riorganizza» (pp. 39-40).

Ritroviamo continuamente in veste biologica il motivo dell'importanza fondamentale della diversità, che in altri saggi Morin aveva applicato al sociale ed alla pluralità delle culture. La grande diversità favorisce lo sviluppo di forme di resistenza alle aggressioni ed alle perturbazioni. Per esempio, la diversità genetica aumenta le resistenze alle perturbazioni esterne: «Laddove predomina l'omogeneità, quando uno è colpito, tutti sono colpiti; l'omogeneità porta con sé la morte, mentre la diversità aumenta le possibilità di vita» (p. 48). Inoltre «ciò che viene eliminato dalla «selezione naturale» è soprattutto il concorrente più vicino e il più simile, ma non ciò che è differente... La complessità non è il rifiuto del meno complesso da parte del più complesso, ma al contrario l'integrazione del meno complesso nella diversità. Senza la diversità la complessità degli ecosistemi, semplicemente, non esiste» (pp. 50-51).

Tra le righe è possibile scorgere avvertimenti circa i pericoli che aleggiano sull'attuale società «globale», assediata dal conformismo e minacciata da un'omogeneizzazione planetaria che viene incoraggiata dal libero mercato.

Ma come si caratterizza la risposta intellettuale a tale crisi planetaria? E quali sono le conseguenze sociali (economiche e politiche) del nuovo pensiero ecologico? A tali domande Morin si propone di rispondere — o meglio di suggerire velate risposte — negli ultimi due capitoli finali, dedicati rispettivamente al pensiero ecologizzato ed alla relazione tra scienza e coscienza ecologica. Le dicotomie manichee tra bene e male si dissolvono nel principio onnicomprensivo dell'(auto)-eco-organizzazione, in cui non si concepisce vita senza morte e viceversa.

Nella bibliografia prevalgono nomi tratti dalle scienze biologiche e matematiche. È un libro che può essere letto anche come agile manuale di ecologia (intesa come scienza, non come ideologia), con scarsi riferimenti — almeno nella prima parte — alle scienze sociali. Non si può che restare sorpresi dalla densa capacità sintetica ed esplicativa di Morin.

DANIELE CONVERSI

ODCVI, a cura di, *Capo Verde una storia lunga dieci isole*, D'Anselmi Editore, Milano, 1989, pp. 95.

Uscito a cura della Organizzazione delle Donne Capoverdiane in Italia (ODCVI), col patrocinio della Regione Lazio e della Provincia di Roma, il libro si raccomanda per la ricchezza dei testi oltre che per la bellezza delle fotografie, a colori, di Marzio Marzot.

Scopo esplicitato del testo è la proposta di «una conoscenza più approfondita e partecipata tra etnie di culture diverse», onde permettere «un interscam-

bio culturale ed un reciproco arricchimento». Nelle foto, la natura è protagonista indiscussa: sono mari dai colori cangianti, cieli tempestosi, barchette multicolori che si cullano ai bordi di mari dai colori ora cupi ora teneri, terreni aridi su cui si staglia un'unica, svettante palma rugosa, animali al lavoro, prodotti dall'agricoltura. Le fotografie ci accompagnano in un giro da isola a isola, insieme a brani di poesia e di canti. Dalla ricostruzione storica all'assetto contemporaneo, il discorso di Marzot sulle isole si sofferma sui tipi di agricoltura, ma anche sull'industria e il commercio. Apprendiamo così della sorveglianza ai campi fatta dai bambini, che tirano sassi per allontanare gli uccelli, fanno rumore con barattoli vuoti, lanciano nell'aria canti minacciosi, in cui si promettono guai ai passeri che si azzardassero a beccare i grani di *milho*, il prezioso granturco locale; ma veniamo anche a conoscere l'esistenza di un'adeguata rete di attrezzature per il turismo, e del tentativo di utilizzare nuove tecnologie: così ad esempio a Majo vengono costruite case in pietra locale, e la copertura è fatta in terracotta; sempre a Majo, il 50% dell'acqua utilizzata è raccolta da pompe a vento.

Piccole isole che non offrono vita facile agli abitanti, perché la natura è spesso ostile, le spiagge e i mari che si possono ammirare per pace e armonia possono mutare bruscamente di aspetto; c'è molta pesca, ma, avverte Marzot, «per i pescatori, pescare non è uno sport, e il mare, per loro, spesso è un nemico impietoso. Parliamo dell'Oceano, frequentemente agitato, profondo chilometri, attraversato da correnti pericolose, spazzato dal vento di nord-est, un mare tante volte affrontato con piccole e inadeguate imbarcazioni» (p.28). Minacce che derivano dalla natura (su una delle isole, ancor oggi è difficile l'approdo), minacce derivate dall'uomo: il Pelourinho si erge ancor oggi, «in mezzo alla piazza di terra battuta» a ricordare le punizioni a frustate degli schiavi, l'asta che li vedeva trasformati in oggetti.

Ma non solo a fattori legati al ciclo dell'esistenza e a ricordi di sofferenze ci si richiama: ci sono descrizioni di una *notte caboverdiana*: «quando i suonatori arrivano, molto compassati e compresi nel loro ruolo, si fa spazio con quattro sedie messe a semicerchio: il violino sta al centro, accanto la chitarra solista, la chitarra da accompagnamento e il *cavaquinho*, piccolo chitarrino che funziona anche da ritmica [...] Le dita instancabili ripercorrono le posizioni sulla tastiera sviluppando il motivo antico attraverso guizzi di improvvisazioni personali. E la notte procede» (p.33), una notte in cui il tempo assume significati e modalità che le culture occidentali sembrano avere ormai da tempo perduto. Il motivo della musica è così rilevante nella cultura capoverdiana che vi è un ampio capitolo dedicato ai vari generi musicali a firma di Amilcar Spencer Lopes (*Morna, coladeira, batuque e funana*). Sia nei canti che nei testi poetici tornano spesso il motivo della partenza, della nostalgia, dell'amore per le isole, pur piccole e aspre. Popolazione di emigranti, i capoverdiani passano ora dall'Isola del Sale per il loro esodo. Un tempo, vi erano donne che trasportavano il prezioso minerale sul capo, in gusci di testuggini. Ora accanto ai Jumbo e ai Concorde c'è la conca naturale di un vulcano spento, dove si può camminare «sulla costa scricchiolante di sale, abbagliante come ghiaccio» (p.47).

L'itinerario di Marzot ci porta a S.Nicolau, al seminario fondato dai cappuccini: nato per preparare al loro ruolo i figli della classe dominante, offrirà comunque nel corso degli anni a molti intellettuali armi culturali atte alla costruzione di una cultura, di una identità capoverdiana. Diversa la situazione fra isola e isola, se là si sono aperte fucine da fabbro, officine meccaniche, mulini per la pasta, mentre S.Luzia è disabitata, ed è nota per la qualità della sabbia, la ricchezza dei suoi mari pescosi, e S. Vicente vanta una capitale Mindela, che è anche la capitale, commerciale

dell'arcipelago.

Ma non solo di un giro fra isole che la macchina fotografica ha colto con evidente amore si tratta. Alberto Sobrero rivà alla storia lontana del Capo Verde, alla mescolanza di genti europee e africane già a fine Cinquecento, inizio Seicento. Capo Verde risulta essere « il primo caso nel quale razze diverse si unirono per formare un solo popolo ed una sola cultura ». Attento antropologo, Sobrero si interroga sulle ascendenze anche africane dei capoverdiani, sull'influenza culturale araba, sulla nascita e le modalità del creolo. Méta di immigrazione, Capo Verde è anche terra di emigrazione, tanto che i capoverdiani all'estero sarebbero più di quelli in patria; crogiolo di varie civiltà, la cultura capoverdiana è aperta, accogliente pur nel mantenimento della propria identità, «primo laboratorio-secondo alcune definizioni della futura società multietnica», o ancora, «terra saggia».

Sull'uso del creolo (*crioulo*) si sofferma Carolina Pimentel nel suo intervento intitolato *Voglio un poema differente*; questa lingua appare «fondamentale per la rappresentazione del lirismo popolare, nei suoi temi di gelosia, amore, nostalgia, tristezza [...] cui si aggiungono più tardi contestazione e impegno sociale» (p.79), così come importante è per la nascita di una letteratura capoverdiana nuova, in uso in nuove, importanti riviste.

È Maria De Lourdes Jesus che entra nel vivo della problematica relativa alla situazione delle donne capoverdiane in Italia; ricorda le difficoltà iniziali a farsi riconoscere un contratto di lavoro, rivà al variare dei flussi migratori: le prime capoverdiane arrivate in Italia passano attraverso i missionari, entrano in famiglie di fasce medio-alte come collaboratrici domestiche; seguono donne anche analfabete, che arrivano senza indicazioni sicure, allo sbaraglio, e magari lasciano nelle isole i propri bambini piccoli. Nelle parole di Maria De Lourdes abbiamo una forte rivendicazione del ruolo costruttivo delle donne capoverdiane nell'ambito dell'economia italiana, del loro forte impegno nel senso dell'istruzione e della formazione professionale. La studiosa si sofferma sulla novità, per il Capo Verde, di una emigrazione femminile, sulla difficile situazione dei figli delle capoverdiane che sono in Italia, sulla necessità del ricorso a qualche collegio, dove i bambini vengono educati «in un ambiente totalmente estraneo [...] da persone che ignorano tutto della loro cultura d'origine, che parlano una lingua diversa da quella dei genitori», che certo non possono sostituire le famiglie: temi tutti ripresi ancora da Carolina Pimentel, nel pezzo *Fino al giorno che ci incontreremo*.

Il testo, molto bello per la parte documentaria, interessante e vario nei tagli per quella espositiva, non potrà non concorrere a dare in Italia una diversa visione del Capo Verde, andando quindi nella direzione propostasi di un arricchimento reciproco fra i due paesi; unico rischio del testo, a mio parere, è che susciti eccessive aspettative...

MARIA I.MACIOTI

TATIANA PIPAN, *Sciopero contro l'utente. La metamorfosi del conflitto industriale*. Bollati Boringhieri, Torino, 1989, pp. 185.

Lo sciopero di un ristretto numero di dipendenti precari del Centro meccanografico dello Stato di Latina impedì, nella primavera dell'84, l'erogazione degli stipendi e, poi, dei modelli 101 a circa due milioni e mezzo di impiegati e pensionati pubblici. Quella vertenza è l'oggetto e l'occasione di una riflessione a più largo raggio sul mutamento del conflitto sindacale propostaci da Tatiana Pipan in questo suo lavoro. L'autrice, che allo studio delle dinamiche di azione collettiva, del sindacalismo e delle sue trasformazioni ha dedicato buona parte della sua

produzione sociologica, ci conduce attraverso tale riflessione a ripensare in radice l'identità stessa della categoria di conflitto nelle cosiddette società industriali mature (o neo-industriali, o comunque a prevalente composizione terziaria dell'occupazione).

Il luogo sociale e simbolico del conflitto — lo sappiamo — si è venuto negli ultimi decenni spostando. Teatro privilegiato dello scontro è divenuto l'ambito di produzione dei servizi, soprattutto dove maggiore è il contenuto tecnologico del lavoro o dove più estesa e nevralgica è la vulnerabilità agli effetti sociali della lotta (trasporti, sanità). Si è incrinata la filosofia e l'etica solidaristiche che presiedevano al tradizionale sindacalismo di classe, con una vistosa perdita di rappresentatività di quello che in Italia si è definito il movimento confederale. Si sono imposte strategie fondate sul *potere di offesa* delle categorie in lotta, sino a prefigurare una situazione in cui il cittadino utente — non più interlocutore da conquistare a una causa giusta — si è trasformato in controparte involontaria, cioè in ostaggio della vertenza sindacale. Di qui il rischio di una collisione dagli esiti imprevedibili ma socialmente preoccupanti fra i diritti di cittadinanza del lavoratore (fra cui lo sciopero) e quelli del cittadino utente. Insieme, si è affermata una cultura della comunicazione sindacale assai più attenta ad amplificare le potenzialità offensive degli attori che non a pubblicizzarne le rivendicazioni. E si è venuta appannando l'immagine — così nitida nel conflitto industriale classico — del nemico: non più il visibile e facilmente personificabile padrone, bensì prevalentemente l'anonima macchina burocratica della Pubblica amministrazione.

Nemico anonimo, perciò e vittime prive di qualsiasi responsabilità nello scontro. Una metamorfosi radicale rispetto alle categorie familiari a tutte le teorie del conflitto sindacale, densa di implicazioni politiche ad ampio raggio. Alcune, molto persuasive, le sottolinea Vittorio Foa nella prefazione al volume della Pipan. Ma è sicuramente merito dell'autrice se il discorso politico-sindacale incontra — nello studio del caso proposto — il robusto supporto dell'indagine empirica. Esperienza di ricerca sul campo quasi inedita in Italia e che adotta, integrandoli efficacemente, due approcci: quello canonico delle interviste in profondità ai protagonisti della vertenza e quello — ancora sperimentale in sociologia — del *repertory grid test* ispirato alla psicologia di George Kelly. Strumenti che ci consentono di cogliere, da un lato, la dimensione soggettiva in cui si sviluppa e si costruisce — attraverso la rielaborazione delle varie fasi della lotta — la particolare identificazione degli attori nella vertenza; e di verificare, dall'altro, come la vicenda stessa interagisca con l'immagine di sé, producendo di volta in volta distanza o avvicinamento fra sfera percettiva e sfera ottativa (come mi percepisco in relazione alla catena di effetti che la mia azione produce/come vorrei essere percepito dagli altri attori). Questo profilo analitico — convincente malgrado l'obbligata esiguità del numero dei soggetti indagati — fa affiorare latenze culturali e comportamentali, sedimenti di identità politiche e spezzoni di identità virtuali, nuove solidarietà di gruppo antagonistiche alle tradizionali appartenenze di classe. I materiali, insomma, di una soggettività politica costruita sulla dimensione del gruppo e sulla vertenzialità del qui e ora, e perciò tendenzialmente refrattaria a identificarsi con il paradigma del conflitto industriale. Con tutti i rischi che ciò comporta: di deriva corporativa, di frantumazione della rappresentanza, di imbarbarimento dello scontro attraverso l'esasperazione del potere di offesa di piccoli gruppi ubicati nevralgicamente nei gangli della «macchina».

E con tutti gli interrogativi che il problema solleva in relazione ai diritti conculcati del cittadino-utente-ostaggio. In particolare: perché l'azione conflittuale protratta che priva la cittadinanza di diritti fondamentali difficilmente genera

«rivolta»? E perché il soggetto storico — chiamiamolo il sindacato di classe — appare così restio a misurarsi senza rete con la qualità nuova del problema, derivandone tutte le conseguenze operative (e legislative) che la situazione impone? In altre parole: è ancora possibile un paradigma universalistico del conflitto sociale, seppure non riducibile al vecchio modello classista e industrialista, o dobbiamo prepararci a una crescente polverizzazione delle lotte e a una simmetrica particolarizzazione degli interessi in competizione? E, ancora, quali domande di significato, forse socialmente inespresse o inesprimibili, giacciono al fondo di vertenze in cui la rivendicazione sindacale sembra sovrapporsi sino a confondersi con bisogni latenti di protagonismo, di visibilità sociale, di «comunicazione aggressiva»?

L'autrice, ma anche Foa nella sua prefazione, avanzano alcune ipotesi e alcuni quadri esplicativi, seppure in forma problematica. È probabile, ad esempio, che la terziarizzazione del conflitto sociale preceda e anticipi quella della composizione sociale della stessa forza-lavoro, generando tensioni, ma anche meccanismi di ammortizzamento e compensazione. Lo stato abituale di disservizio della Pubblica amministrazione diviene, ad esempio, un paradossale fattore di assuefazione al danno ricevuto dagli utenti. Così come l'assenza in Italia di una diffusa cultura dei diritti — di cui è testimonianza la debolezza dell'associazionismo di utenza —, insieme alla crescita di varie forme di integrazione — si pensi alla crescita delle famiglie plurireddito, ma anche all'ambiguità intrinseca della figura del cittadino che è anche lavoratore —, spiegherebbero la reattività, tutto sommato assai modesta, dei cittadini utenti. D'altra parte, il sindacalismo confederale — seppure attraversato dalle suggestioni della rappresentanza universalistica ma non classista (tipo il sindacato dei cittadini) — non sembra aver maturato ancora una scelta radicale di discontinuità, che appare non facile né indolore e che imporrebbe una estesa capacità di governo politico e organizzativo della trasformazione. La letteratura sociologica sull'azione collettiva utilizzata nella ricerca — da Boudon a Olson, da Melucci a Hirschman (personalmente aggiungerei alcuni contributi di Offe e dello stesso Touraine) — ci aiuta certamente a produrre modelli tendenziali di interpretazione del nuovo conflitto.

Lo sforzo è semmai quello di evitarne la riduzione ad astratte tipologie formali. Anche sotto tale profilo il contributo che viene dalla ricerca della Pipan mi sembra muovere nella direzione giusta. A confermare l'utilità e la fecondità di paradigmi teorici da contestualizzare criticamente e verificare entro profili di analisi metodologicamente corretti. Un compito scientificamente impegnativo, ma anche politicamente appassionante.

NICOLA PORRO

ANNAMARIA RIVERA, *Frammenti d'America. Arcaico e postmoderno nella cultura americana*, Dedalo, Bari, 1989, pp.147.

Sono, secondo le parole introduttive della Rivera, piccoli saggi o se si vuole lunghi frammenti ispirati dalla osservazione di fatti, episodi, comportamenti durante un soggiorno negli Stati Uniti; per la maggior parte, riguardano New York.

La poca sistematicità, cui si fa cenno nella premessa, non è poi del tutto tale, poiché l'autrice da lungo tempo si occupa di fenomeni religiosi e di cultura popolare, oltre ad essere una cultrice dell'approccio autobiografico nelle scienze sociali: e sono tutti in riferimento ai suoi interessi i temi affrontati in questo agile testo. Dai predicatori televisivi al caso del People 's Temple, della Chiesa dell'Unificazione a Dianetica e Scientology, fino al rituale che circonda quello che Evelyn Waugh chiamerebbe «il caro

estinto» (chi può dimenticare la titanica, impari lotta ingaggiata fra le *funeral homes* e le ditte che si occupano, con analoghi rituali, degli amati animali domestici?) il testo scorre in una agile prosa, tratteggia aspetti noti e meno noti del mondo statunitense: è l'America delle terapie selvaggie, dei *support groups* e degli *encounter groups* (ce ne sono anche di quelli rivolti alle «donne che amano troppo») reclamizzati magari sul «The Village Voice», degli annunci «non classificati» che parlano di solitudine e di speranza: fa da perno un'occhiata, un incontro fugace fra la folla, il colore di un indumento, o magari, il tipo di pettinatura.

La Rivera percorre, nella modernissima New York, tracce che richiamano presenze arcaiche accanto a tratti postmoderni, che danno luogo ad un incredibile e paradossale equilibrio, sempre passibile di mutamento, sempre calato nella profondità del mito americano, per cui contano comunque denaro, fama, successo, potere, ma in cui hanno cittadinanza, insieme, religioni salvifiche, istanze millenariste, timori legati al mito apocalittico.

Un testo forse non ortodosso dal punto di vista delle scienze sociali, dal taglio più giornalistico: ma decisamente godibile alla lettura, tanto da stimolare il lettore ad un approfondimento dei temi tratteggiati.

MARIA I. MACIOTI

Summaries in English of some Articles

MAX WEBER - *Relations of the Rural Community to other branches of Social Sciences.*
P.L. DI GIORGI - *Max Weber in St. Louis, Mississippi: the American Experience.*

This is an unpublished (in Italy) work by Max Weber, together with a wide introduction by Pietro Leandro Di Giorgi who focuses on the journey of Max Weber in America to explain the genesis of the lecture given at the Congress of Arts and Science in St. Louis (1904). Di Giorgi points out the attitude of german culture, at the beginning of this century, towards America which was wither seen with unconditioned exaltation or radically criticised; consequently, Di Giorgi analyses the position of Max Weber who had certainly been influenced by the study of american culture through the works of W.E. Channing, B. Franklun, G. Jellinek and J. Bryce.

In his lecture given at the Congress of St. Louis, Max Weber shows the peculiar characteristics of the urban society in relation to the rural society, remarking that «today a rural society totally torn away from the context of a urban social community, does not exist in most of the world». Di Giorgi points out the fact that Weber's lecture shows on one hand Weber as an historian of the capitalistic institutions who takes advantage from his aknowledge of economic and juridical history, and, on the other hand, shows that this lecture is important because it points out Weber's interest for american culture and its ways of rationalization.

STEFANO PETILLI - *The answer of the Roman Church to the culture of Enlightenment and to the «declaration of human rights».* This is part of a series of articles which are concerned with the influence of the French Revolution in Rome and in the Papal States.

The Author analyses the relations and deep differences existing between the french society of the second half of the XVIIIth century and the Italian society, focusing on roman society in particular. The A. gives a sociological interpretation of the attitude of part of the illuministic italian culture of the end of the XVIIIth century and of the catholic culture towards the French Revolution, attitude which was cautious at the beginning, and then detached. Through the analyses of the influence of Enlightenment in the evolution of the catholic culture, and of the clash between Church and Revolution, the A. comes to the conclusion that Rome was certainly open to the new influence, but it was also extremely cautious, reconfirming the principle that «Christian religion is the safest guardian of Human Rights».

M.I. MACIOTI - *Moods and low classes in the collective imaginary of the republican Rome.* The A. acutely analyses the reactions of Rome to the ideals of the French Revolution, pointing out the differences between the various social classes. If at the beginning in Italy the reactions were bland and moderate, after 1790 the situation changed and protests against the aristocrats and riches started. In Rome the situation became so exasperated that it caused the fall of the Papal government and the consequent establishment of the republican regime. In order to explain these historical facts, the A. analyses the urban structure of Rome, the structure of the various social groups together with very interesting documents which give an example of the reactions to the historical and political facts of the middle and low classes through

songs, sayings and the use of writing poems which were put at the feet of a Roman statue called «Pasquino», as if the statue itself was to express its own opinion.

CARLO DE PAOLIS - *Revolution and religious suggestions in Northern Latium. Two cases Civitavecchia and Viterbo*. French Revolution in Italy and especially in Latium, which was under the dominium of the Roman Church, was responsible in 1796-97 for many collective visions. Most of these phenomena consisted in seeing movements of the eyes in the images of Mary. The A., with the help of historical documents, analyses those phenomena from an historical and sociological point of view.

FABRIZIO M. APOLLONJ GHETTI - *Some notes about Ennio Quirino Visconti «Roman Consul»* Ennio Quirino Visconti is called to life through the words of Apollonj Ghetti, who makes a pleasant, unusual and enjoyable portrait of the great historical personage. The A. runs through the life of Visconti, as in a brief biography, showing us his qualities as an archeologist, antiquarian and very well read man. The A. also describes the times in which Visconti lived, the people who surrounded him, and, of course, his reaction to the French Revolution and to the descent of the French into Italy.

(Emmanuela C. Del Re)

PUBBLICAZIONI RICEVUTE

IL POLITICO

Rivista Trimestrale di Scienze Politiche
Università di Pavia
Direttore: Pasquale Scaramozzino

Sommario del fascicolo 151, (anno LIV, n. 3 1989)

ROBERTO CHIARINI - Profilo storico-critico del MSI
VIRGINIO PAOLO GASTALDI - Cavour e la strategia dell'unificazione (1850-1861)
FILIPPO SABETTI - Un precursore siciliano di «Public Choice»? Francesco Ferrara e lo sviluppo delle scienze sociali in Nord-America
DONALD SASSOON - German Social-Democracy between a National Strategy and an European Dimension
FRANÇOIS SAINT-OUEN - A propos des partis autonomistes valdôtains et de l'Europe (1945-1988)
ENRICO SERRA - Incontri europei e americani col Risorgimento (a proposito dei saggi storici di Giorgio Spini)
ARIANNA ARISI ROTA - La politica estera italiana tra le due guerre e un osservatore inglese: spunti per alcune considerazioni

Il mondo di Vittorio Beonio-Brocchieri

ARTURO COLOMBO - Politica e storia nella lezione di Beonio-Brocchieri
GIAN MARIO BRAVO - Oswald Spengler: la lettura di Beonio-Brocchieri
ARDUINO AGNELLI - Il metodo di lavoro di Beonio (a proposito degli scritti giovanili)
SALVO MASTELLONE - Il Locke di Beonio-Brocchieri

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

Direzione e redazione: Facoltà di Scienze Politiche, Università di Pavia, Strada Nuova 65, Casella postale 207, 27100 Pavia
Amministrazione: Dott. A.Giuffrè editore, Via Busto Arsizio 40, 20151 Milano
Abbonamenti 1990: Italia lire 60.000. Estero lire 90.000. Ridotto studenti lire 50.000

IL POLITICO

Sommario del fascicolo 152 (anno LIV, n. 4, 1989)

HERBERT A. SIMON - Large Organizations in Modern Societies 545
SALVATORE VECA - Una filosofia politica della cittadinanza 553
DANIELA PREDA - De Gasperi, Spinelli e l'art. 38 della CED 575
ALESSANDRO DE NICOLA - National Security and the Media: the American Perspective 597
PASQUALE SCARAMOZZINO - Sui probabili effetti di alcune riforme elettorali (un esercizio di simulazione) 635
ALESSANDRA DEL MONACO - L'opposizione politica in trasformazione (A proposito di un convegno su «L'opposizione in Europa: valori, regole, programmi») 641
ENRICA COSTA BONA - Storia e metodologia delle relazioni internazionali 651
Seminario su «Il contributo di Herbert A. Simon alle scienze sociali contemporanee (Scritti di S. Zamagni, G. Freddi, H.A. Simon) 657
ANTONINO GIANNONE - Presentazione del volume «Studi sulla ricchezza e il reddito» di Agostino de Vita 677

RECENSIONI E SEGNALAZIONI

Indice generale dell'annata 1989

Studi di Sociologia

Direttore:
VINCENZO CESAREO

pubblicazione trimestrale

1

anno XXVII gennaio-marzo 1989

Comitato scientifico

S.S. ACQUAVIVA P. AMMASSARI A. ARDIGÒ
F. BARBANO V. CESAREO P. CRESPI
F. DEMARCHI G. DE RITA
P. DONATI C. MONGARDINI A. SCIVOLETTO

Comitato di Redazione

B.AVANZINI E. BESOZZI L. BOVONE S. BURGALASSI
G. CATELLI M. COLASANTO G. GASPARINI
R. GUBERT C. LANZETTI L. RIBOLZI
G. ROSSI G. ROVATI R. STRASSOLDO I. VACCARINI

Capo redattore

LAURA BOVONE

Responsabile del settore analisi d'opere

Giovanni Gasparini

Segreteria

G. Rovati (responsabile) E. Mora

SOMMARIO

Saggi e ricerche

D.S. LANDES
Tempo sociale e modernizzazione p. 3
E. ROGGERO
L'emergere della tendenza critica nel positivismo sociologico italiano » 26
G. ROVATI
Disuguaglianze, classi, cittadinanza: ascesa o declino? » 45

Note e commenti

C. BARALDI
Il concetto di classe e la teoria dei sistemi sociali » 64
A. MAGATTI
L'utopia della società di mercato: la sfida di Karl Polanyi » 77
C. MONGARDINI
La tradizione paretiana » 94
E. MORA
Il contributo di A. Ardigò al dibattito sul postmoderno » 99
R. STRASSOLDO
I vent'anni dell'Istituto di sociologia internazionale di Gorizia. Una rassegna bibliografica » 113

Summaries » 125
Analisi d'opere » 127
Segnalazioni » 139

Studi di Sociologia

Direttore:
VINCENZO CESAREO

pubblicazione trimestrale

2

anno XXVII aprile-giugno 1989

SOMMARIO

A.L. CARLOTTI
Premessa p. 147

G. BIANCHI
Dalla morfologia sociale alla sociologia nella storia » 151

A.L. CARLOTTI
Gli storici italiani e la sociologia: un bilancio » 158

M. FERRARI
Storia militare e sociologia: l'istituzione militare nell'attuale società » 198

A. CAVALLI
Alcune considerazioni sul rapporto dei sociologi con la storia e degli storici con la sociologia e le scienze sociali in genere » 217

F. FERRAROTTI
Brevi osservazioni su racconto storico e analisi sociologica » 222

R. CIPRIANI
Storia, sociologia e storia di vita » 228

M.I. MACIOTI
Memoria, oralità, vissuto: fra storia e sociologia » 240

E. TEDESCHI
L'approccio storico-sociologico in una ricerca di sociologia religiosa » 250

Summaries » 259

Religioni e Società

rivista di scienze sociali della religione

Direttori: Tullio Tentonri, Arnaldo Nesti (responsabile)
direzione: Via S. Agostino 16, 50125 Firenze, tel. 055-294938
redazione: Via Cavour 82, 50129 Firenze
Indirizzare corrispondenza, lavori proposti per la stampa, libri per recensione e riviste in cambio
amministrazione: Rosenberg & Sellier Editori in Torino, Via Andrea Doria 14, 10123 Torino (Italia), tel. 011-532150
Indirizzare richieste di abbonamento, informazioni, annate arretrate, singoli fascicoli e cambi di indirizzo.
abbonamento 1989: Italia L. 34.000, Europa L. 48.000, paesi extraeuropei L. 60.000
Inviare assegno bancario non trasferibile o effettuare versamento sul ccp **11571106** intestato a Rosenberg & Sellier Editori in Torino, specificando la causale «Religioni e Società»

salvezza e salvezze, n. 5 (1, 1988)
Arnaldo Nesti, Preliminari

saggi
Ugo Bianchi, Categorie e figure del salvifico nella storia delle religioni.
Giuseppe Barbaglio, Sul salvifico cristiano: la soteriologia paolina.
Arnaldo Nesti, Il «labirinto della solitudine» e le identificazioni soteriologiche nel Messico contemporaneo
Alberto Ventura, L'Islam tra Legge e istanze salvifiche.
Riccardo Venturini, Religione, salvezza e modernizzazione nella società giapponese.

dialoghi/documenti
Ferruccio Masini, Dolore e salvezza nelle stagioni dell'impegno, con un ricordo di **Arnaldo Pini**

note
Emiliana Petrolini, Tracce di elementi soteriologici nelle culture preistoriche.
Marco Vannini, Sul concetto di salvezza nella mistica speculativa.
Stefano Martelli, Tempo e sacro nella scuola durkheimiana.

la terra e il regno, n. 6 (2, 1988)
Arnaldo Nesti, Editoriale

saggi
Salvatore Natoli, «Oeconomia salutis». Le metamorfosi dell'idea di salvezza nell'età moderna
Maurilio Adriani, Religione, utopia, salute
Giovanni Filoramo, Concezioni della salvezza nei «nuovi» movimenti religiosi
Achille Ardigò, La domanda di salvezza dell'ipercomplesso. Un'apertura di riflessione

dialoghi/documenti
Jean-François Lyotard, L'Occidente e il suo Doppio, a cura di Carlo Catarsi e Arnaldo Nesti

note
Riccardo Burigana, Lutero e il mistero della salvezza nel 1536
Susanna Becherini, L'«honnête homme» e la sua salvezza. Figure del «borghese» in Bernhard Groethuysen
Vittorio Biagini, Pensiero del concreto, pensiero della salvazione di Walter Benjamin
Ubaldo Fadini, Sul protagonismo salvifico delle istituzioni: schema dell'agire ed estraneazione in Arnold Gehlen
Scipione Lanini, Il sacro, la violenza, il regno. Note a René Girard (a cura di Pietro De Marco)

Italia religiosa contemporanea, n. 7 (1, 1989)

Tullio Tentori, Editoriale

saggi

Arnaldo Nesti, Dimensioni e problemi dello studio dell'Italia religiosa contemporanea

il quadro nazionale

Silvano Burgalassi, La religione italiana verso il Duemila: tendenze 1958-1988

Enzo Pace, Movimenti e associazione in un sistema religioso complesso. Il caso della Chiesa cattolica italiana

Franco Garelli, Stato della ricerca sulla religione dei giovani in Italia

tipologie ed aree socio-religiose

Luigi Berzano, Forme e saperi esoterici in contesto metropolitano (Torino)

Giuseppe Capraro, La componente religiosa dell'appartenenza socio-territoriale in aree alpine

Vittorio Dini, Paura del male e economia dell'atteggiamento magico-religioso nell'area appenninica toscomarchigiana

Massimo Conte, Domenico Pizzuti, Giacomo Di Gennaro, Lavoro, conflitto e secolarizzazione alla Nuova Italsider di Bagnoli

Luigi M. Lombardi Satriani, La plasmazione culturale della morte nella società contadina del Sud d'Italia

dialoghi/documenti

card. Silvano Piovanelli, Firenze terra di missione, a cura di Arnaldo Nesti

note

Giovanni Borelli, Il protestante italiano

Cultura italiana e riforma civile-religiosa, n. 8 (2, 1989)

Arnaldo Nesti, Editoriale

saggi

tra risorgimenti e modernizzazioni

Riccardo Albani, La «Civiltà Cattolica» di fronte alla «rivoluzione italiana» (1850-1852)

Paolo Lippi, Cultura ecclesiastica e governo della morale sessuale tra Otto e Novecento

Maurilio Guasco, Cultura laica e cultura ecclesiastica nei fermenti di «riforma» del primo Novecento

Rocco Cerrato, L'Italia religiosa tra modernità e restaurazione: il dibattito sulla «mancata riforma» tra le due guerre

per una storia dell'Italia religiosa

Pietro De Marco, Preliminari

Maurilio Adriani, Nota sulla storia religiosa d'Italia

Piergiorgio Camaiani, La «religione degli italiani», la morale, la morte

Carlo Prandi, Storia religiosa d'Italia e mondi popolari subalterni (tendenze e problemi)

dialoghi/documenti

Franco Fortini, «...fare diversa questa realtà, non farne un'altra» (con un inedito), a cura di Arnaldo Nesti e Pietro De Marco

note

Giulio Cattaneo, Ferdinando Tartaglia (1916-1988): memoria di un «progetto di religione»

Gianni D'Elia, Scrittura mentale e *religio* anti-ermetica in Michele Ranchetti

Giano

ricerche per la pace

n. 3 1989

Direttore: Luigi Cortesi

Sommario

3 Luigi Cortesi, *Il sangue e le speranze d'Europa.*

Il punto

13 Paolo degli Espinosa, *Nucleare militare e nucleare industriale: i nodi della questione.*

Interventi

36 *Roberto Fieschi, Per una discussione.*

37 Marcello Cini, *Nuovi chiarimenti contro il nucleare.*

39 Paolo Loizzo, *Della non contiguità tra i due nucleari. Trattatello teorico-pratico.*

43 Massimo Scalia, *Il superamento del nucleare come problema epocale.*

45 Giovan Battista Zorzoli, *Accettare le sfide senza steccati ideologici.*

48 Tiziano Bagarolo - Riccardo Liburdi, *Capitalismo, produttivismo e «catena delle generazioni umane».*

Saggi

51 *Tre contributi al III Convegno Uspid di Castiglioncello* (R. Fieschi)

55 Lev Masterkov, *Stato dei colloqui in tema nucleare e spaziale (Nst) tra Urss e Usa.*

61 Richard L. Garwin, *Problemi e prospettive dei negoziati tra le Superpotenze.*

67 Elmar Schmähling, *Critica del «concetto globale» in materia di armi nucleari in Europa.*

73 Angelo d'Orsi, *La «Grande Guerra». Ricerca storica e dibattito negli ultimi vent'anni (I).*

Inchiesta

Gli intellettuali italiani e la condizione atomica.
91 Ernesto Balducci, «*La Storia mi disturbava*».

Note e ricerche

97 Stefano Semenzato, *La Nato e il sistema militare in Italia. Un'esperienza di ricerca.*
109 Ettore Zerbino, *Sulla psicologia della difesa.*

Idee e movimenti

Supplemento didattico
a cura di Aldo Visalberghi

Redazione: Mario Pianta (*redattore capo*), Carlo Manzocchi (*segreteria*), Riccardo Antonini, Daniele Archibugi, Luisa Avitabile, Andrea Baglioni, Romeo Bufalo, Milvia Capalbi, Anna Desimio, Antonietta Graziani, Stefano Leonardi, Riccardo Lipurdi, Salvatore Minolfi, Sarah Nicholson, Giuseppe Rotunno, Andrea Tognotti.
Direzione e Redazione hanno sede in via di Torre Argentina, 18 - 00186 Roma - Prezzo di un fascicolo: L. 15.000 / Abbonamento annuale L. 40.000 / Estero: L. 70.000 / Sostenitore: L. 200.000. I versamenti vanno effettuati sul c.c.p. n. 68598002 intestato a «Giano Ricerche per la pace», Roma, oppure per mezzo di assegno non trasferibile.

democrazia e diritto

anno XXX, numero 1, gennaio-febbraio 1990

IL TEMA
I lavori atipici

Antonio M. Chiesi
Un quadro di riferimento concettuale
Gosta Esping-Andersen
Traiettorie dell'occupazione postindustriale
Pietro Ichino
La fuga dal lavoro subordinato
Luisa Rosti
Il lavoro indipendente tra impresa e mercato
Maria Elisa Sartor
Nuove forme del lavoro nel terziario avanzato
Luciano Pero
L'impresa chiede nuovi orari
Anna Tempia
I tempi anomali della prestazione

LA QUESTIONE

Il reddito di cittadinanza

Paola Negro
Un diritto senza condizioni?
Gérard Martin
Oltre il reddito minimo
David Purdy
La fattibilità politica di una società a reddito di base
Walter Van Trier
Social dividend e Keynes-connection
Chiara Saraceno
Ambiguità e rischi nel dibattito italiano
Gian Guido Balandi
Garanzie per chi?

IL SAGGIO

Giovanni Mazzetti
Per un lavoro non mercificato

ARGOMENTI

Giovanna Vicarelli
Il Servizio sanitario nazionale tra politica e società
Francesco Taroni
Competizione e managerialità per risolvere la crisi del Servizio sanitario nazionale?

IL DIBATTITO

Vincenzo Accattatis
Giusnaturalismo e costituzionalismo

L. 9.000 (...)

L'Eco della Stampa

MILANO — Via Compagnoni, 28

vi tiene al corrente di tutto ciò
che si scrive sul vostro conto

Artisti e scrittori

non possono farne a meno

Richiedete le condizioni d'abbonamento a ritagli da giornali e riviste scrivendo a
"L'ECO DELLA STAMPA" - Milano - Casella Postale 3549

LA CRITICA SOCIOLOGICA
Periodico Trimestrale diretto da Franco Ferrarotti
Corso Vittorio Emanuele, 24 - 00186 Roma
Spedizione in abbonamento postale Gruppo IV 70%

L. 10.000