





QUADERNI DI DISCIPLINE STORICHE





UNIVERSITÀ DI BOLOGNA
DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE STORICHE

Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna

CONVEGNO INTERNAZIONALE DI STUDIO



a cura di

Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard





© 2002 by CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna

Segretaria di Redazione: Angela De Benedictis



Volume pubblicato con il contributo
dell'Università degli Studi di Bologna
e con un contributo 40% del MURST
nell'ambito della ricerca nazionale «Evoluzione e metamorfosi
delle identità collettive dal tramonto del Medioevo allo Stato nazionale»



Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna. Convegno internazionale di studio / a cura
di Paolo Prodi e Wolfgang Reinhard. – Bologna : CLUEB, 2002
346 p. ; 22 cm
(Quaderni di discipline storiche ; 17)
In testa al front.: Università di Bologna, Dipartimento di Discipline Storiche
ISBN 88-491-1754-X

Copertina di Oriano Sportelli

CLUEB
Cooperativa Libreria Universitaria Editrice Bologna
40126 Bologna - Via Marsala 31
Tel. 051 220736 - Fax 051 237758
www.clueb.com





INDICE

	<i>pag.</i>
Paolo Prodi - Wolfgang Reinhard, <i>Presentazione</i>	7
Paolo Prodi, <i>Introduzione: evoluzione e metamorfosi delle identità collettive</i>	9
Sezione Etnico-Antropologica	
Jean-Loup Amselle, <i>I fondamenti antropologici della costruzione delle identità</i>	31
Renato G. Mazzolini, <i>Leucocrazia o dell'identità somatica degli Europei</i>	43
Giovanni Ricci, <i>Restauro di identità contaminate: gli schiavi liberati dai "turchi"</i>	65
Sezione Religiosa	
Wolfgang Reinhard, <i>Religione e identità – Identità e religione. Un'introduzione</i>	87
Iris Gareis, <i>Religione e identità tra gli Indiani del Perù coloniale</i>	125
Thomas Lau, <i>Appartenenza nazionale e confessione nella Svizzera moderna</i>	147
Adriano Prospero, <i>L'identità individuale nell'età confessionale ..</i>	169
István György Tóth, <i>Identità collettive: religione e nazionalità nell'Ungheria del XVII secolo</i>	187





Sezione Politico-Costituzionale

Pierangelo Schiera, <i>Dall'identità individuale all'identità collettiva. O piuttosto problemi di legittimazione?</i>	197
Joseph Jurt, <i>Rappresentazione simbolica dell'identità nazionale nella Francia rivoluzionaria</i>	217
Diego Quaglioni, <i>L'appartenenza al corpo politico da Bartolo a Bodin</i>	231
Heinz Schilling, <i>Identità repubblicane nell'Europa della prima età moderna. L'esempio della Germania e dei Paesi Bassi</i>	241
Angela De Benedictis, <i>Identità comunitarie e diritto di resistere..</i>	265

Sezione Culturale

Notker Hammerstein, <i>Introduzione: Europa, cultura del sapere e cultura dell'esperienza</i>	297
Gian Paolo Brizzi, <i>L'identità dello studente tra medioevo ed età moderna</i>	313
Attilio Bartoli Langelì, <i>Scrivere e leggere come fattori d'identità tra medioevo ed età moderna</i>	333





PRESENTAZIONE

Il presente volume contiene le relazioni presentate al convegno internazionale di studio “Identità collettive tra medioevo ed età moderna” che ha avuto luogo presso il Dipartimento di discipline storiche dell’Università di Bologna dal 28 al 30 settembre 2000. Il convegno è stato organizzato nell’ambito dell’attività del gruppo di ricerca finanziato dal MURST “Evoluzione e metamorfosi delle identità collettive dal tramonto del Medioevo allo Stato nazionale” (con unità presso le Università di Bologna, Ferrara, Firenze e Sassari) e si è valso, sin dalla sua progettazione, della collaborazione del gruppo di lavoro della cattedra di Storia moderna diretto, presso l’Università di Freiburg i. Breisgau, dal prof. Wolfgang Reinhard. Le relazioni (ne mancano due per le quali non è giunto il testo per la stampa) sono state divise nei quattro gruppi tematici corrispondenti alle quattro sezioni del convegno. Altri contributi, frutto dei seminari che hanno preceduto il convegno, sono già stati editi, insieme alle bibliografie preparatorie, in questa stessa collana nel volume *Problemi di identità tra Medioevo ed età Moderna* a cura di P. Prodi e V. Marchetti, Bologna 2001.

Rinviando all’introduzione per l’ingresso vero e proprio all’interno del tema, qui si vuole soltanto sottolineare che da quando abbiamo iniziato il lavoro di ricerca l’attualità di questa problematica si è venuta accentuando in modo esponenziale nel corso degli anni, quasi in parallelo con il lavoro di questo gruppo, nel dibattito tra politologi, sociologi e antropologi e nell’opinione pubblica, nello sconvolgimento che è derivato nelle nostre società, in tutti i parametri, con lo sviluppo del fenomeno che noi possiamo sinteticamente chiamare “globalizzazione”. La crisi delle identità collettive tradizionali, da quelle più legate alle tradizioni e alle comunità locali a quelle nazional-statali dominanti negli ultimi secoli, ci pone di fronte a problemi che toccano la sopravvivenza delle nostre comunità. Le tensioni che si manifestano nei fenomeni migratori e il conseguente rapido formarsi di squilibri e tensioni all’interno del corpo sociale rendono drammatica e urgente questa riflessione.





8

Nel moltiplicarsi dell'interesse dell'opinione pubblica e della ricerca su questi temi crediamo che l'edizione degli atti di questo convegno possa fornire un contributo specifico di memoria e di riflessione critica sullo snodo fondamentale che ha prodotto la modernità, dal medioevo al secolo dei lumi: un contributo di "razionalità" e di riflessione all'interno della nostra identità collettiva e – vorremmo dire – all'interno del nostro inconscio collettivo di uomini occidentali.

Paolo Prodi
Wolfgang Reinhard

Maggio 2002





PAOLO PRODI

INTRODUZIONE: EVOLUZIONE E METAMORFOSI
DELLE IDENTITÀ COLLETTIVE

I. *Premessa*

Le ragioni che ci hanno portato a progettare questo nostro incontro possono essere ricercate in una duplice direzione. In primo luogo l'esigenza interna del gruppo di ricerca che fa capo al nostro Dipartimento di verificare, insieme ad alcuni illustri amici con i quali abbiamo collaborato da tanti anni e dai quali abbiamo molto imparato, il cammino percorso negli ultimi anni. In particolare un grato saluto va immediatamente al prof. Wolfgang Reinhard dell'Università di Friburgo e al suo gruppo di lavoro che ha collaborato sin dall'inizio alla progettazione di questo incontro. Dopo la verifica compiuta nel precedente convegno di Bologna del 1993 del cammino compiuto nella prima tappa, verifica concretata nel volume *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*¹ e dopo la parallela ricerca che sotto la direzione dell'amico Schiera e di altri amici ha portato al convegno di Chicago e al volume sulle *Origini dello Stato*² abbiamo infatti deciso di puntare la nostra attenzione sulla formazione delle identità collettive che hanno preceduto e accompagnato la lunga gestazione del moderno Stato nazionale cercando di cogliere la dinamica particolare che si sviluppa nel processo di confessionalizzazione, di modernizzazione e di secolarizzazione nel quadro dei nuovi assetti del potere nell'Europa dell'antico regime. L'ipotesi cioè è stata quella di passare dallo studio del disciplinamento come



¹ P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994. L'ultimo bilancio storiografico è di H. SCHILLING, *Profil und Perspektiven einer interdisziplinären und komparatistischen Disziplinierungsforschung jenseit einer Dichotomie von Gesellschafts- und Kulturgeschichte* in H. SCHILLING (ed), *Institutionen, Instrumente und Akteure sozialer Kontrolle und Disziplinierung im frühneuzeitlichen Europa*, Frankfurt am Main 1999, pp. 3-36.

² G. CHITTOLINI - A. MOLHO - P. SCHIERA (edd), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994.





“strumento” alla ricerca sul “prodotto”, sulla nascita del suddito-cittadino che ha caratterizzato la vita sociale dell’Occidente sino ai giorni nostri: su questo obiettivo vogliamo ora compiere questa seconda verifica. Il metodo risulta un po’ diverso dal primo incontro perché non abbiamo potuto, per motivi pratici, inserire direttamente in queste giornate tutti i contributi maturati e in maturazione (contributi che saranno stampati insieme alla bibliografia di base selezionata per le quattro sezioni): gli autori non relatori sono anch’essi presenti e questa è la cosa più importante, particolarmente per la tavola rotonda, per la discussione finale che in questo caso non può essere una semplice appendice ai lavori del convegno ma ne costituisce un asse portante con la possibilità di interventi strutturati, anche se non programmati.

D’altra parte il tema delle identità collettive si è imposto in questi stessi anni in modo esplosivo non soltanto all’attenzione degli studi accademici ma anche a quello dell’opinione pubblica con un crescendo impressionante sotto la spinta dei processi di integrazione e di scontro connessi con la globalizzazione. Sul piano antropologico le discussioni sulle società multi-etniche ma anche multi-culturali, sembrano molto spesso senza alcuno sbocco perché non affrontano il problema più profondo sulla possibilità di esistenza storica di società caratterizzate da una “pluri-identità” collettiva. Sul versante più propriamente politico la “evaporazione” della sovranità dalle bottiglie degli Stati nazionali nelle quali era stata custodita per secoli (sia all’interno che all’esterno di essi) propone il tema del rapporto di identificazione del soggetto con il corpo politico in termini totalmente nuovi. Questa esplosione dell’interesse ci ha in qualche modo spaventati ma non ci ha indotto ad abbandonare una tematica che si ingrandiva ogni giorno di più sotto i nostri occhi: non possiamo certo affrontare di petto questi problemi ma non possiamo nemmeno rinunciare al nostro mestiere di storici; dobbiamo soltanto precisare che il nostro compito è esclusivamente quello di verificare alcuni fenomeni di pluri-identità che hanno preceduto il dominio dell’uni-identità dello Stato-Nazione. Il nostro è quindi un discorso che vuole rimanere strettamente storico pur nei vari versanti (le varie sezioni del nostro convegno) lungo i quali conduciamo le nostre esplorazioni. L’oggetto rimane unico: a noi interessa un periodo storico ben preciso, la situazione di pluri-identità nel passaggio tra il medioevo e l’età moderna; non per nostalgie o per indovinare un futuro ma per capire cosa di questo nostro passato riaffiora, dopo la crisi di una storiografia troppo dominata dal ruolo dello Stato nazionale, e cosa invece è tramontato in modo definitivo e non si può riprodurre artificialmente.





II. *Precisazioni metodologiche*

L'approccio storico non ci esime dall'analisi di una prospettiva che ci invita a tener conto dei processi più profondi (per questo abbiamo chiesto l'aiuto, proprio come punto di partenza ad amici antropologi) ma ci pone su un piano diverso rispetto alla modellistica che sembra ora dominare nella sociologia, nella politologia e nell'antropologia nell'affrontare i temi delle identità collettive. Ci accontentiamo di indicare empiricamente che per identità collettiva intendiamo il vincolo di appartenenza, dinamico ma dotato di una sua stabilità, che si trasmette da una generazione all'altra, di un individuo ad un determinato gruppo sociale, con la condivisione di valori, norme e rappresentazioni e quindi di ideologie e di simboli. Dobbiamo tener presenti le analisi che sono state compiute dagli scienziati sociali e le diverse definizioni che sono state date delle identità collettive negli ultimi decenni da antropologi e sociologi ma non possiamo addentrarci nelle loro discussioni rinviando alle rassegne specialistiche³: certamente ci riesce difficile definire e accettare caselle in cui collocare i fenomeni che noi cerchiamo di cogliere sempre nella loro individualità, nella loro particolarità nel tempo e nello spazio. Soprattutto ci sembra di dover precisare che rifiutiamo la divisione della realtà da una parte in strutture immobili e dall'altra in flussi mobili per dimostrare che dopo tutto le identità collettive non esistono se non come artificialità manipolabile, sovrapposta in qualche modo ad una realtà sottostante⁴. La discussione sulle "tradizioni inventate" che ha avuto tanto spazio nella storiografia degli ultimi due decenni e la stessa storiografia sul disciplinamento sociale ci hanno insegnato che è proprio in questa dinamica tra il potere e il consenso che si formano concretamente le identità collettive come humus in cui si sviluppano gli ordinamenti normativi, i sistemi culturali, le strutture di rappresentanza (quelle ideologiche e quelle formali proprie dello Stato di diritto) che costituiscono l'ossatura della costruzione politica. Questo rapporto con il potere e con il consenso costituisce il carattere distintivo delle identità collettive, come noi storici le concepia-

³ L. SCIOLLA, voce *Identità personale e collettiva*, in *Enciclopedia delle scienze sociali*, V, Roma 1994, pp. 496-506.

⁴ Come in F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Roma-Bari 1996, p. 3: «È vero, in natura come nella cultura esistono forme stabili, o strutture, che pure ci attraggono: un paesaggio, un quadro ... Ma sia in natura, sia nella cultura, esistono anche fenomeni che potremmo chiamare "di flusso": fenomeni di mutamento incessante ... E l'identità? Se conveniamo di indicare con S ("strutture") i fenomeni del primo tipo e con F ("flusso") i fenomeni del secondo tipo, potremmo dire che l'identità viene di solito rappresentata con la categoria S piuttosto che con la categoria F».





mo, rispetto alle “identità sociali” come sono state definite da sociologi ed economisti in rapporto all’identità individuale, alle percezioni e ai comportamenti, per usare le parole dell’ultimo saggio di Amartya Sen: «La comunità e le persone con le quali ci identifichiamo e a cui ci associamo hanno una grande influenza nel formare la nostra conoscenza e il nostro modo di leggere la realtà, nonché i nostri principi etici e le nostre norme di comportamento»⁵. In questo quadro sono sempre possibili e necessari diversi tipi di mappe sovrapposte per suddividere le persone in gruppi: «Una persona può contemporaneamente essere, ad esempio, un’italiana, una donna, una femminista, una vegetariana, una scrittrice, una conservatrice in materia fiscale, un’appassionata di jazz e una londinese»⁶. Per lo storico non è questo il problema: non credo abbiano molto senso le discussioni tra sostenitori della priorità dell’elemento razionale e della scelta individuale in una società aperta e pluralistica (liberali in senso classico) e liberali-comunitari sostenitori di una società multiculturale, tendenti cioè a difendere le diverse culture esistenti all’interno di una società come soggetti collettivi, come “isole” cognitive o morali che assorbono i singoli individui⁷. Ciò che importa è cercare di cogliere il processo concreto di interazione che trasforma questi processi in un’identità collettiva che produce strutture di appartenenza.

Personalmente ritengo molto stimolante l’approccio proposto dall’ultimo Elias nel saggio del 1986-87 sulle *Modificazioni dell’equilibrio Io-Noi*⁸: il rapporto tra l’identità-Io e l’identità-Noi non è fissato una volta per sempre ma, pur essendo una componente fondamentale e costante dell’*habitus* sociale («non esiste una identità-Io senza un’identità-Noi; mutano soltanto le accentuazioni nell’equilibrio Io-Noi, il modello del

⁵ A.K. SEN, *La ragione prima dell’identità*, in *La ricchezza della ragione. Denaro, valori, identità*, trad. it. Bologna 2000, p. 6.

⁶ *Ibidem*, p. 13.

⁷ Questa contrapposizione tra società pluralistica (buona) e società multiculturale (cattiva) è alla base dell’ultimo saggio di G. SARTORI, *Pluralismo, multiculturalismo e estranei. Saggio sulla civiltà multi-etnica*, Milano 2000. Sono totalmente d’accordo con Sartori nella denuncia di un «fasullo terzomondismo» parolai che crede di risolvere tutti i problemi dell’integrazione con vaghi discorsi sull’uguaglianza delle culture e sulla cittadinanza ma non ritengo, purtroppo, che una soluzione possa essere trovata all’interno dello Stato-nazione degli ultimi due secoli e del principio della tolleranza anche se questo rimane in ogni caso la grande e irrinunciabile conquista dello Stato di diritto: il deficit dell’analisi di Sartori sta proprio nel ritenere che prima della rivoluzione francese non esistessero i diritti se non come privilegi in una società immobile e stratificata: forse il nostro compito in questo incontro è proprio quello di dimostrare che la realtà storica è stata un po’ più complessa.

⁸ N. ELIAS, *La società degli individui*, trad. it. Bologna 1990, pp. 177-271.





rapporto Io-Noi»⁹) è variabile nel tempo ed è possibile storicamente cogliere il passaggio da stadi di sviluppo in cui l'identità-Noi ha prevalso sull'identità-Io e viceversa:

«La Repubblica romana dell'antichità è un classico esempio di uno stadio di sviluppo in cui l'appartenenza alla famiglia, alla stirpe o allo Stato, ossia l'identità-Noi del singolo aveva un peso superiore a quello di oggi nell'equilibrio Io-Noi»¹⁰.

È dalla fine del medioevo che, secondo Elias, il pendolo si sposta in favore dell'identità-Io con la riscoperta dell'individuo e con tutti i fenomeni collegati a questa riscoperta: il bisogno di identità-Noi viene compensato con la cessione agli Stati, da parte dei gruppi intermedi, del ruolo dell'identità-Noi, per tappe che vanno dallo “Stato sono io” di Luigi XIV alla matura identità nazionale post-rivoluzione francese; il venir meno di questa identificazione collettiva nell'età della globalizzazione, in assenza di una coscienza d'appartenenza planetaria all'umanità, di una storizzazione dei valori, costituisce il nocciolo della nostra crisi attuale:

«Una delle tante singolarità della situazione attuale è il fatto che anche su questo piano l'immagine-Noi, l'identità-Noi della maggioranza degli uomini arranca faticosamente dietro la realtà del livello effettivo di integrazione; l'immagine-Noi resta assai lontana rispetto alla realtà delle interdipendenze globali e dunque anche della possibile distruzione dello spazio vitale comune ad opera di singoli gruppi umani»¹¹.



III. *Problema di partenza*

Sulla base di queste osservazioni di Elias vorrei porre all'inizio dei nostri lavori alcuni problemi senza alcuna pretesa di anticipare le introduzioni che inquadreranno i lavori delle singole sezioni né tanto meno le relazioni che ci porteranno *exempla* concreti di questa complessità: voglio solo avanzare alcuni quesiti che mi sono nati nella preparazione di questo incontro sperando che accanto ai miei se ne accumulino in questi giorni

⁹ *Ibidem*, p. 210.

¹⁰ *Ibidem*, p. 179.

¹¹ *Ibidem*, pp. 259-260: «Ho già detto sopra quanto siano sempre più caduchi, mutevoli e volontari molti riferimenti-Noi, ivi inclusa – entro determinati limiti – l'appartenenza ad uno Stato. Durevole e inevitabile è rimasto soltanto lo stadio supremo d'integrazione, l'appartenenza all'umanità. Ma il vincolo con questa universale unità-Noi è così labile che, a quanto sembra, sono pochissimi coloro che lo vivono consapevolmente come un vincolo sociale».





altri e più importanti. Tutto deve essere discusso, cancellato corretto, ma ciò che ora dirò spero possa servire come tentativo di provocare risposte e smentite: ad ogni frase deve essere sottinteso (anche se non lo esprimo per evitare la pesantezza retorica) un punto interrogativo.

Vorrei prendere come punto di partenza per questi interrogativi la diagnosi tracciata un secolo fa da Émile Durkheim, prima della dissociazione avvenuta tra le scienze sociali che ha caratterizzato il secolo ora concluso, particolarmente nell'analisi del suicidio in quanto espressione della crisi dell'identità come coscienza collettiva di un gruppo sociale: al di là delle specifiche credenze e culture egli scopriva e definiva la correlazione tra il suicidio e la crisi dell'appartenenza, tra la volontà di sopravvivenza e la coesione dei gruppi minoritari (religiosi o culturali che siano): più il gruppo è definito e coeso, più forte è l'identità collettiva (anche sotto la pressione di avvenimenti straordinari come le catastrofi e le guerre) più l'individuo ha una visione positiva della vita; il progresso della scienza e il processo generale della modernità hanno minato la coesione propria delle antiche società. Interessante è notare che allora nell'analisi di Durkheim l'ebreo appariva vantaggiato in questo processo: «Egli assomma i vantaggi della forte disciplina, caratteristica degli antichi piccoli gruppi, ai benefici dell'intensa cultura, privilegio delle nostre grandi società attuali. Ha tutta l'intelligenza dei moderni, senza dividerne la mancanza di speranze»¹². Sappiamo tutti come è andata a finire per il popolo ebraico nel secolo successivo e certo questa osservazione di Durkheim non può essere ignorata nella valutazione dell'olocausto come risposta dei regimi totalitari di fronte al pericolo costituito dalla resistenza alla omologazione identitaria nello Stato-nazione. Ma al di là dello specifico ebraico (e anche delle sue analisi circa la minor propensione al suicidio da parte dei cattolici rispetto ai protestanti) mi sembra si debba ricordare la sua affermazione che:

«Il suicidio varia in ragione inversa al grado di integrazione dei gruppi sociali di cui fa parte l'individuo ... per il fedele fermamente aderente alla propria fede, per l'uomo impegnato nei vincoli di una società familiare o politica non esiste il problema. Senza riflettere, istintivamente, gli uni riportano ciò che sono e che fanno alla Chiesa e a Dio simbolo vivente di quella Chiesa, gli altri alla famiglia o alla patria o al partito»¹³.

Ciò che mi sembra si possa aggiungere nella nostra attuale situazione è che oggi il suicidio non è più da osservare come fenomeno individuale,

¹² É. DURKHEIM, *Il suicidio. L'educazione morale*, trad. it. Torino 1969, p. 211.

¹³ *Ibidem*, pp. 257-261.





come percentuale marginale di individui che hanno perso il rapporto tra l'identità-Io e l'identità-Noi all'interno di ben definite società: oggi esso si manifesta nella diminuzione della volontà di sopravvivenza di interi gruppi umani. La riflessione di Durkheim partiva dall'osservazione che i suicidi si erano quintuplicati in tutta l'Europa negli ultimi cinquanta anni dell'Ottocento, con l'incrinarsi delle antiche identità collettive, divenendo una vera e propria patologia sociale. Egli proponeva di ricostituire, cercando nel periodo pre-statale i germi di una nuova vita, gruppi di appartenenza fondati sulla divisione del lavoro in una società corporata, prima e al di fuori dello Stato:

«Unico modo di rimediare al male è quello di restituire ai gruppi sociali una sufficiente consistenza perché contengano più fortemente l'individuo e perché egli stesso tenga a loro. Egli deve sentirsi più solidale con l'essere collettivo che lo ha preceduto nel tempo, che gli sopravviverà e che lo supera da ogni parte»¹⁴.

Le tragedie dell'ultimo secolo hanno dimostrato il fallimento di questa proposta: l'anima collettiva è stata cercata non nel recupero di una società corporata ma nei totalitarismi, nelle guerre e negli stermini. Oggi, nell'età della globalizzazione, ci troviamo ancora più nudi come individui di fronte a questo problema.

Gli istituti di ricerca sociologica sono concordi nel rilevare negli ultimi trenta anni una netta caduta della fiducia sociale e un progressivo isolamento dell'individuo che porta a una situazione di malessere, ad una vera e propria patologia sociale che intacca non solo i meccanismi della vita democratica ma anche le propensioni più interne all'impegno e all'apertura verso gli altri: non contrasta con quest'affermazione il moltiplicarsi dei movimenti di volontariato che al contrario si affermano come un surrogato al venir meno di funzioni stabili e continue all'interno del corpo della società. La perdita delle nostre identità collettive non produce un aumento della percentuale dei suicidi in senso tradizionale, misurabile all'interno della società borghese che Durkheim aveva davanti, ma si traduce soprattutto nel venir meno della memoria come collegamento con il passato e della speranza come collegamento con il futuro, cioè del rapporto con le generazioni precedenti e con quelle future, con la diffusione enorme di psicopatologie che la psicanalisi tradizionale non riesce più a controllare con le terapie individuali. Oggi penso si possa e si debba inserire il discorso sul suicidio nel fenomeno più vasto in cui si manifesta il venir meno dell'appartenenza, dalla crisi demografica che si verifica proprio nei paesi più avanzati e dallo spezzarsi dei legami generazionali alla

¹⁴ *Ibidem*, p. 441.





cesura del cordone ombelicale tra l'individuo e il "luogo", sia che si tratti delle migrazioni a grande distanza sia che si tratti del passaggio tra il villaggio e la vicina periferia cittadina. Il quesito quindi può essere così formulato: al di là delle rappresentazioni edulcorate e pedagogiche di una planetaria identità mondiale (e delle prediche secolarizzate delle varie religioni a questo proposito) è possibile evitare il suicidio collettivo come auto-distruzione di *una* civiltà (non certo dell'umanità) e nello stesso tempo respingere le facili tentazioni del fondamentalismo etnico o religioso come affermazione di identità primordiale di gruppo basata sul rifiuto dell'"altro"?

IV. *Il lungo periodo*

Tutto questo dobbiamo darlo come premessa implicita, come il problema che urge alle nostre spalle. Il nostro compito è quello di storicizzare il problema in un periodo ben preciso del percorso dell'Occidente: il periodo pre-statale e di gestazione dello Stato moderno, il periodo che ha preceduto immediatamente la parabola storica che ora stiamo abbandonando. Naturalmente sarà necessario presupporre qualche filo anteriore: ho cercato, in precedenti ricerche, di esplorare alcuni punti di questo percorso, rispetto al patto politico, al rapporto tra ordinamento giuridico e ordinamento morale, al problema della giustizia e queste indagini che fanno perno sul dualismo tra il sacro e il politico come elemento caratterizzante della coscienza collettiva dell'Occidente sono in qualche modo sottintese a ciò che cerco di dire oggi¹⁵. Il punto di partenza non può che essere l'antichità: nel mondo medio-orientale e mediterraneo, della *polis* greca e poi del primo Stato romano, nella simbiosi del politico con il religioso, nel sistema degli dei, dei miti e dei rituali civici l'appartenenza non può che essere un'appartenenza totale ad una identità collettiva. Per superare la genericità di questo accenno all'antichità la cosa migliore è rinviare alle riflessioni di Emil Benveniste sui concetti di nemico, straniero e ospite come strettamente legati se non coincidenti:

«Si può capire tutto questo solo partendo dall'idea che lo straniero è necessariamente un nemico e, correlativamente, che il nemico è necessariamente uno stra-

¹⁵ P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*, Bologna 1992; P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000.





niero. Proprio perché colui che è nato al di fuori della comunità è a priori un nemico, è necessario un patto reciproco per stabilire, fra lui e EGO, delle relazioni di ospitalità che non sarebbero concepibili all'interno stesso della comunità»¹⁶.

Dobbiamo tenere presente, pur lasciandola da parte, la divaricazione graduale, lungo tutto il corso della storia dell'Occidente, della dialettica amico-nemico, teorizzata nel nostro secolo da Carl Schmitt, dalla dialettica tra appartenente al gruppo (compaesano, cittadino etc.: non è senza significato che non esista una denominazione unica) e lo straniero¹⁷.

La rottura graduale avviene nel mondo ebraico con il distacco di Dio dal governo diretto dello Stato e viene sviluppata dal cristianesimo occidentale in Europa: i fattori generatori di appartenenza, di identità collettiva (stirpe, lingua, cultura, potere politico, religione) in qualche modo si separano e inizia tra di loro una dialettica prima ignota¹⁸. Nasce, come società di tipo nuovo, la Chiesa in cui le nazioni coesistono in un'unica patria fondata sulla fede in Cristo e sulla nuova legge evangelica sino alla maturazione della dottrina delle due città in S. Agostino¹⁹. Ciò ha permesso di superare la contrapposizione elementare tra il "forestiero" (che rimane sempre estraneo agli dei ed alla costituzione della città antica, ed è definito e protetto in senso negativo) e il cittadino. Il pensiero va subito ai grandi testi di San Paolo: «Non so quante specie di lingue vi sono al mondo, ma so che tutte hanno un senso. Ma se io non conosco la lingua di chi mi parla, sono uno straniero per lui ed egli è uno straniero per me» (11 Cor. 14, 10-11). L'ipotesi di partenza è che nell'ambito del cristianesimo occidentale (diversa è la situazione dell'impero teocratico bizantino nella quale non possiamo qui entrare) si sviluppa un sistema di doppia appartenenza e quindi la possibilità di convivenza (certamente con tensioni e guerre) di molteplici piani di identità collettive, dalla chiesa del villaggio e dal castello sino ai grandi centri del potere politico e religioso e ai panorami sconfinati dei pellegrinaggi e delle migrazioni.

Per abbreviare il discorso sul tema della pluralità non soltanto delle

¹⁶ É. BENVENISTE, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., 2 voll., Torino 1981, I, p. 277.

¹⁷ Uno studio esemplare per la Francia alla fine del medioevo: PH. CONTAMINE, *Qu'est-ce qu'un "étranger" pour un Français de la fin du Moyen-âge? Contribution à l'histoire de l'identité française*, in *Peuples du Moyen-âge. Problèmes d'identification*, Aix-en Provence 1996, pp. 27-42.

¹⁸ La più profonda e recente riflessione in J. ASSMANN, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, München-Wien 2000.

¹⁹ J. RATZINGER, *L'unità delle nazioni. Una visione dei Padri della Chiesa*, Brescia 1973.





nazioni ma anche delle appartenenze sviluppato nella tarda antichità e nel medioevo ricordo la riflessione sull'angelologia medievale, avviata da Pierangelo Schiera: il parallelo tra le gerarchie angeliche e le gerarchie politiche che domina la concezione dell'ordine cosmico in questi secoli²⁰. Non si tratta di uno spirito collettivo, di un'anima unica collettiva, di un mostro leviatano analogo agli spiriti che abbiamo visto emergere nei totalitarismi dell'ultimo secolo: come per l'angelo personale così anche l'angelo delle nazioni non costituisce lo sdoppiamento dell'anima ma uno "io" segreto e misterioso che nella tradizione giudaico-cristiana rappresenta l'uomo e il suo popolo presso Dio e può contenere ambiguamente anche una potenzialità demoniaca. La cosmologia angelica permette di definire la personalità specifica dell'angelo, della nazione, come unitaria e animata dallo stesso soffio e nello stesso tempo inserire questa persona all'interno di sfere parallele a quelle celesti, di fondare quindi una identità plurima. È questo respiro di una identità plurima che esplose ed entra in affanno nella società europea tra medioevo ed età moderna, quando questa cosmogonia politica viene meno, nel pluralismo degli ordinamenti, nei conflitti tra la giurisdizione ecclesiastica e quella secolare, nel moltiplicarsi dei patti politici, nello sviluppo dello "ius mercatorum" etc. È la società giurata o corporata che è al centro del nostro interesse, dalla famiglia alle grandi organizzazioni ecclesiastiche e civili, in una sovranità diffusa: è stata recentemente indagata l'identità politica collettiva nella città ("corpus" o "universitas" come laboratorio politico europeo, nella definizione dell'appartenenza, della rappresentanza come proiezione dell'identità ("representatio identitatis") e fondamento dell'autorità, nell'elaborazione, in sintesi, del concetto e della prassi della cittadinanza²¹. Credo sia necessario non fermarsi all'aspetto dell'identità politica ma sia necessario (proprio anche per comprendere la politica) estendere lo sguardo ad un panorama più vasto. La multi-appartenenza è vissuta all'interno di un insieme di valori e di norme, valori e norme universalmente accettate e che non coincidono con lo specifico quadro politico e giuridico-positivo di



²⁰ P. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell'Occidente moderno*, Bologna 1999, pp. 153-184. Per la riflessione in W. Benjamin e nel pensiero del Novecento v. anche G. SCHOLEM, *W. Benjamin e il suo angelo*, trad. it. Milano 1978; M. NICOLETTI, *L'angelo e il potere. Figure dell'angelologia politica nel Novecento*, in F. ROSA (ed), *L'angelo dell'immaginazione*, Trento 1992, pp. 37-97.

²¹ P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa. I. Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999, p. 27: «... La rappresentaria 'identitaria' presuppone l'identità della parte col tutto nel rispetto dell'organizzazione gerarchica delle parti che lo compongono: nel corpo ordinato della città e in rapporto a determinate azioni ed eventi, il consiglio della città è direttamente la città».





uno specifico popolo e territorio: la “piccola patria” non è espressione del medioevo ma della crisi di questo sistema di appartenenza multipla.

V. Il piano antropologico

Se partiamo anche qui dalle osservazioni di Durkheim sulla dialettica tra la vita sociale e quella individuale (come realtà differenti ma strettamente intrecciate nella quale la carenza di una delle due componenti porta alla morte) dobbiamo approfondire il solco che negli ultimi decenni ci hanno aperto antropologi come Louis Dumont studiando la nascita dell'individualismo: «l'individualismo è incapace di rimpiazzare completamente l'olismo e di regnare su tutta la società, ma, ancor più, esso non è stato mai capace di funzionare senza che l'olismo contribuisca alla sua vita in modo inavvertito e in qualche modo clandestino»²². Dato per costante e necessario l'equilibrio tra l'identità individuale e quella collettiva si può ipotizzare che all'interno della civiltà occidentale non abbiamo soltanto il passaggio dall'*homo hierarchicus* all'*homo aequalis* ma uno sviluppo dell'anima collettiva proporzionato allo sviluppo dell'individualità: l'individualità è stata bilanciata dalla costruzione di una altrettanto forte contropinta in senso collettivo con lo sviluppo dell'identità collettiva dello Stato-nazione impersonata nel nuovo Leviatano: il totalitarismo del Novecento in questo cammino appare non come un'aberrazione, una patologia esterna, ma lo sviluppo di un lungo percorso²³. Oltre a questo occorre certamente tenere presente, nell'espansione coloniale come elemento portante della storia europea, anche la crescita di un'identità occidentale in cui il Noi di appartenenza si definisce in relazione all'*altro* nella superiorità culturale, scientifico-tecnologica, economica, nella “nuova trinità” composta dallo studioso, dal religioso e dal mercante: questa è la rappresentazione collettiva che sostituisce gradualmente sul piano universale quella precedente dell'impero-cristianità²⁴. Sarà un fenomeno molto



²² L. DUMONT, *Homo aequalis, II. L'idéologie allemande. France Allemagne et retour*, Paris 1991 in particolare la introduzione: «Identités collectives et idéologie universaliste. Leur interaction de fait», pp. 15-56. Vanno tenuti presenti naturalmente i precedenti volumi e saggi di Dumont in particolare la raccolta *Saggi sull'individualismo*, trad. it. Milano 1993 (orig. Paris 1983).

²³ Cfr. anche G. MARRAMAIO, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino 2000, pp. 53-58.

²⁴ T. TODOROV, *La conquista dell'America. Il problema dell'“altro”*, trad. it. Torino 1984.





lento sia nell'avanzare della secolarizzazione (le missioni rimangono a lungo come strumento di alterità e assimilazione) sia nel suo riflesso esterno (ricordiamo che anche oggi i musulmani definiscono come cristiani nostri comportamenti, come quelli relativi agli alimenti, al riposo etc. che noi riteniamo completamente secolarizzati) ma estremamente importante e che non credo possa essere circoscritto nella definizione tradizionale di "acculturazione" come modificazioni in una cultura primitiva in conseguenza con il contatto con una società avanzata: vi sono ripercussioni evidenti nel progresso della coscienza di superiorità dell'uomo europeo come individuo ma nello stesso tempo come ideologia collettiva. L'uomo europeo non ha distrutto l'altro per lo sfruttamento economico ma per il solo fatto di esistere proprio in base alla sua identità collettiva. Tra medioevo ed età moderna si trasforma lo stesso concetto di "barbaro": i popoli barbari non si identificano più con i popoli pagani ma con coloro che non partecipano al processo di civilizzazione occidentale; la barbarie è soprattutto mancanza di conoscenze, di tecniche e di valori politici e morali: l'attuale coscienza identitaria europea ha ancora le sue radici in questa rappresentazione dell'altro²⁵.



VI. *Il piano religioso*



Ripartiamo anche a questo proposito da Durkheim:

«Insomma, l'influenza benefica della religione non è dovuta alla speciale natura delle sue concezioni. Se si protegge l'uomo dal desiderio di distruggersi, non è perché gli predica con argomenti *sui generis* il rispetto della sua persona, ma perché essa è una società. Ciò che costituisce questa società è l'esistenza di un certo numero di credenze e di pratiche comuni ad ogni fedele, tradizionali e quindi obbligatorie. Più numerosi e forti sono questi stati collettivi, più la comunità religiosa è fortemente integrata e maggiore è la sua virtù preservatrice. Il dettaglio dei riti e dei dogmi è secondario. È invece essenziale che essi siano di natura tale da alimentare una vita collettiva di sufficiente intensità»²⁶.

Se, come credo, c'è qualcosa di vero in questa diagnosi, i responsabili delle istituzioni ecclesiastiche, che spesso sembrano risolvere il problema del rapporto con i fedeli soltanto con un allentamento dei vincoli, nella predicazione del "rispetto della persona", non comprendono appieno la

²⁵ D. CROUZET, *Sur le concept de barbarie au XVI siècle* in *La conscience européenne au XVe et au XVIe siècle*, Paris 1982, pp. 103-126.

²⁶ É. DURKHEIM, *Il suicidio*, cit., p. 213.





gravità di una crisi che coinvolge lo stesso “essere Chiesa”. Ma ciò che ci interessa come storici è comprendere come il problema fu affrontato alle origini della modernità nel passaggio dal regime medievale della “cristianità” all’affermazione delle moderne chiese confessionali: il processo di confessionalizzazione non come semplice Riforma e Controriforma ma come faticosa e dolorosa riconquista di questo “essere società” delle Chiese di fronte alla prima espansione degli Stati; la differenza di questo processo tra la via evangelico-protestante e la via cattolica e le conseguenze di questa diversità. Lo stesso Durkheim affermava che la Chiesa protestante non aveva la stessa forza di resistenza al suicidio perché aveva rinunciato in favore dello Stato da una parte e dell’individuo dall’altra a una parte di questa sua “consistenza sociale”. Non penso sia necessario di fronte a maestri come Reinhard e Schilling riprendere le tesi sulla confessionalizzazione che sono state alla base della nostra riflessione, limitandomi soltanto a sottolineare che la Riforma non ha costituito soltanto l’affermazione dell’individualismo sul piano religioso ma è strettamente connessa all’affermazione della nuova identità collettiva statale. Le confessioni, le Chiesa territoriali dell’età moderna sono una cosa nuova rispetto alla Chiesa medievale ed elaborano criteri di appartenenza di tipo nuovo senza i quali le appartenenze successive di tipo ideologico, nazionale o partitico, appaiono incomprensibili. Ancor più si può pensare che questa analisi sia necessaria per comprendere l’equivocità del tema della tolleranza così come viene posto con tanta buona volontà dalle persone più impegnate nei riguardi dell’“altro”. Pur benefico dal punto di vista pedagogico il tema della tolleranza rimane ambiguo sul piano della realtà storica: la tolleranza si iscrive infatti per sua natura all’interno di una mono-identità statale e non è concepibile al di fuori di essa²⁷. Il problema di una pluri-appartenenza o pluri-identità è diverso, ben più difficile da risolvere ed è questo che abbiamo davanti.



VII. *Il piano politico*

Credo che il primo problema da mettere in discussione da questo versante sia il binomio “Gesellschaft-Gemeinschaft” che abbiamo ereditato dalla riflessione tedesca dell’Ottocento, dominata dal problema della statualità²⁸: mi sembra sempre più evidente che esso accanto a grandi risultati

²⁷ J. DELUMEAU, *L’acceptation de l’autre de l’Édit de Nantes à nos jours*, Paris 2000.

²⁸ Vedi la voce di M. RIEDEL, *Gesellschaft, Gemeinschaft* in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (edd), *Geschichtliche Grundbegriffe*, vol. 2, Stuttgart 1975, pp. 801-862.





abbia prodotto anche equivoci, abbia portato le scienze sociali e la stessa storiografia su false piste sino alle più recenti invenzioni sui “mondi vitali”. Certamente l’indagine sulla prima età moderna è stata dominata nell’ultimo secolo dal problema della sovranità (“Herrschaft”), dalla preoccupazione di cogliere la lotta tra la statualità e le resistenze cetuali od ecclesiastiche, senza approfondire i passaggi interni dei meccanismi di identificazione collettiva. Forse questa visione deformata ha favorito la nascita di una riflessione sul nazionalismo contemporaneo che lo vede come collegato direttamente con l’origine etnica delle nazioni, con o senza una cesura con l’epoca pre-moderna ma sempre senza alcuna considerazione per le trasformazioni avvenute nel lungo periodo²⁹. Anche quando si è superata la visione di un sentimento nazionale (buono) in contrapposizione a un nazionalismo (cattivo) sviluppato successivamente è rimasta spesso l’idea di un proto-nazionalismo come punto di partenza unico, come leva interpretativa dei successivi sviluppi storici³⁰. Sulla base degli schemi proposti da Talcott Parsons³¹ si cerca «la differenziazione dei criteri di appartenenza alla nazione in contrasto con l’appartenenza ai gruppi più *primordiali* etnico-parentali e spesso religiosi», come se ci fosse un vuoto tra i popoli primitivi, oggetto di studio degli antropologi e degli etnologi, e la modernità.

Nell’ultimo decennio l’ultima versione è stata la contrapposizione tra le comunità politiche reali e la nazione come “comunità politica immaginata”³²: ciò ha prodotto un indubbio progresso nello studio delle interrelazioni tra il piano istituzionale e il piano culturale, ma ci sembra che questa storiografia rimanga ancora troppo ristretta in un circuito chiuso, dominata dal tema della costruzione della nazione e dello Stato come processo artificiale e autoreferente³³. L’arretramento al più profondo piano

²⁹ A.D. SMITH, *Le origini etniche delle nazioni*, trad. it. Bologna 1992.

³⁰ D. LANGEWIESCHE, ‘Nation’, ‘Nationalismus’, ‘Nationalstaat’ in *der europäischen Geschichte seit dem Mittelalter. Versuch einer Bilanz*, in D. LANGEWIESCHE-G. SCHMIDT, *Föderative Nation. Deutschlandskonzepte von der Reformation bis zum Ersten Weltkrieg*, München 2000, pp. 9-30.

³¹ T. PARSONS, *Comunità societaria e pluralismo. Le differenze etniche e religiose nel complesso della cittadinanza*, trad. it. Milano 1994, p. 115.

³² B. ANDERSON, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Roma 1996 (orig. New York 1991).

³³ Raccolte di saggi esemplari in: B. GIESEN (ed), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewusstseins in der Neuzeit*, Frankfurt a. M., 1991; M. BELLABARBA-R. STAUBER (edd), *Identità territoriali e cultura politica nella prima età moderna*, Bologna - Berlin 1998. Un’ampia rassegna: R. STAUBER, *Nationalismus vor dem Nationalismus? Eine Bestandsaufnahme der Forschung zu ‘Nation’ und ‘Nationalismus’ in den Frühen Neuzeit*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht» 47, 1996, pp. 139-165.





delle identità collettive nel periodo che qui consideriamo, con attenzione ai processi di osmosi e di metamorfosi, mi sembra molto adatto per rompere queste schematizzazioni. In realtà, come diceva già lo stesso Durkheim «tutta la vita sociale è fatta essenzialmente di rappresentazioni»³⁴. Il problema diventa quello di indagare queste rappresentazioni come strumenti del potere, di portare alla luce le correnti e simbiosi sotterranee tra identità religiose e dinastiche, le osmosi tra i credi religiosi e le nuove ideologie nazionali, dalla identificazione dinastica del Leviatano sino alla patria rivoluzionaria della nazione francese. Si tratta, anche in politica, di passare da una cosmogonia eliocentrica ad una visione che vede al centro di tutto la terra concretamente incarnata nello Stato. È il respiro pluralistico precedente che si tenta di trapiantare all'interno dello Stato moderno, del nuovo Leviatano man mano che esso prende forza e si impone, come la terra nel cosmo, al centro dell'universo politico. Si è parlato della dottrina politica moderna come insieme di concetti teologici secolarizzati, ma non si tratta di un'espressione generica. La nuova identità collettiva tende ad assorbire però al proprio interno tutto l'ordine cosmico: è la nuova ribellione diabolica che cerca un fondamento unico. La persona del sovrano, la proprietà e il benessere, le grandi parole d'ordine come libertà, eguaglianza, fraternità: la nuova identità collettiva cerca di assorbire in se tutte le molteplici identità precedenti in forma olistica sino all'affermazione del "pro patria mori" come nuova religione-testimonianza della bellezza della morte individuale in funzione della identità collettiva.

Ma forse vale la pena di rovesciare il problema: vedere questa dinamica non soltanto come processo di formazione dello Stato moderno ma all'inverso vedere la formazione dello Stato moderno anche come risposta alle nuove richieste di semplificazione dell'identità collettiva in rapporto con la scienza e il pensiero moderno, l'altra faccia della rivoluzione copernicana e galileiana.

Un problema particolare della storiografia italiana è forse anche quello di cogliere la ricchezza del patrimonio nazionale nella presenza di una complessità, uscendo finalmente in tutti i sensi dalla visuale del Risorgimento: non alla ricerca di un patrimonio culturale-politico omogeneo (si è parlato di una "identità italiana" al singolare come progetto di identikit nazionale) ma di un difficile equilibrio retto da interne tensioni che si sono consolidate in tradizioni secolari irrisolte, che sono state viste in passato come elementi negativi (il tema della mancata Riforma come spiegazione della debolezza nazionale italiana) ma che lascia intravedere

³⁴ É. DURKHEIM, *Il suicidio* cit., p. 373.





anche aspetti positivi. Oggi, in un momento in cui si parla di “evaporazione” della sovranità, sembra particolarmente interessante lo studio non soltanto delle simbiosi ma anche delle tensioni tra il potere e le identità culturali.

VIII. *Il piano culturale*

L’aver lasciato per ultimo il piano culturale può dimostrare la relatività dell’ordine organizzativo che abbiamo scelto per questo nostro incontro: esso si potrebbe o si dovrebbe rovesciare, cominciando con il piano culturale, se finito il convegno dovessimo riprendere un discorso sul nostro tema; anche nei nostri lavori molte relazioni potrebbero essere spostate dall’una all’altra sezione. Penso sia stato opportuno lasciarlo per ultimo perché più degli altri piani forse mette in discussione la nostra professione di storici. Sino ai nostri giorni la cultura è stata studiata tra medioevo e prima età moderna come strumento della “Staatsbildung”, per lo sviluppo della sua funzione, particolarmente dopo l’invenzione della stampa, di strumento per la concretizzazione e divulgazione delle rappresentazioni, come strumento formidabile di potere: la lingua, la grammatica, l’organizzazione della scuola, la scienza, la storiografia, i musei etc.. Nell’ultimo ventennio il problema sembra rovesciato avendo la storiografia messo al centro del proprio interesse il processo stesso di costruzione culturale come “invenzione della tradizione”, con interessanti e nuove applicazioni dei metodi warburghiani al contesto politico³⁵. In ogni caso la saldatura tra le tradizioni, inventate o no, e la memoria collettiva è avvenuta, tanto secondo la storiografia tradizionale che secondo la più recente, tramite la cultura. L’approccio rimane sempre in funzione della modernizzazione e della costruzione dello Stato nazionale nella saldatura tra il presente e il passato mediante la storia-memoria.

Il problema che si apre oggi è però quello della rottura tra storia e memoria: dopo la fine dell’ideologia nazionale o marxista questo rapporto indubbiamente si è rotto. Pierre Nora introducendo l’opera da lui diretta

³⁵ Il riferimento di partenza è naturalmente alla celebre raccolta di saggi della rivista «Past and Present», tradotta in italiano nel volume J. HOBBSBAWN - T. RANGER (edd), *L’invenzione della tradizione*, Torino 1987. Dello stesso Hobsbawn riportiamo la nota definizione (p. 3): «Per tradizione inventata si intende un insieme di pratiche, in genere regolate da norme apertamente o tacitamente accettate, e dotate di una natura rituale o simbolica, che si propongono di inculcare determinati valori e norme di comportamento ripetitive nelle quali è automaticamente implicita la continuità con il passato».





Les lieux de mémoire ha teorizzato questa separazione tra storia e memoria: ciò che si può fare oggi è l'inventario dei luoghi in cui la memoria collettiva si è sedimentata: feste, emblemi, monumenti e commemorazioni, dizionari e musei etc., luoghi della memoria come «ogni unità significativa, di ordine materiale o ideale, di cui la volontà degli uomini o il lavoro del tempo ha fatto un elemento simbolico del patrimonio memoriale di una qualsiasi comunità»³⁶, cioè in certo modo una storia nello specchio della cultura: non si celebra più la nazione ma si studiano le sue celebrazioni. Di fronte a questa separazione si è difesa la scienza storica come l'unico strumento per concretare la memoria culturale del moderno: è la memoria che crea l'identità³⁷. La memoria storica, dice Paul Ricoeur, è sempre più necessaria per la conservazione di un "noi", di una «ipseità collettiva» di cui abbiamo bisogno e che senza di essa evapora nel nulla: l'oblio può essere necessario soltanto come atto volontario di un corpo politico nei riguardi della verità storica, così come l'amnistia lo è nei riguardi della giustizia per conservare la pace sociale³⁸. Ora però credo che il rapporto sia divenendo inverso a quello definito da Ricoeur: l'oblio rappresenta in questo passaggio di secolo la normalità, nell'illusione di poter meglio entrare nella nuova civiltà globale e telematica senza il peso del passato, e il ricordo diventa l'eccezione: la storia ha perso la sua tradizionale sovranità sulla memoria e sull'oblio. Il ruolo della storia nella cultura dei paesi occidentali sembra diminuire di importanza di anno in anno, di fronte all'emergere delle discipline legate alle nuove tecnologie e alla globalizzazione, per loro natura a-storiche, sia nell'insegnamento che nella ricerca ed è a sua volta sterilizzato dalla specializzazione. Alla precedente crisi dovuta al venir meno della sua funzione pubblica come educazione civica del cittadino dello stato-nazione e del militante si somma la nuova crisi dovuta alla concezione della storia come un peso inutile in questa corsa verso il futuro. In questi ultimi anni sembra si stia verificando una ulteriore sterilizzazione della storia-memoria con una storiografia museale o con il suo superamento nella *fiction*, nel racconto storico che è ritornato così prepotentemente di moda non, come spesso si crede, per un rinnovato amore per la storia ma al contrario in quanto esso è fondato sulla dissoluzione del rapporto tra storia e memoria, mentre, con la scomparsa



³⁶ *Les lieux de mémoire* (7 voll. in 3 tomi), dir. P. NORA, Paris 1984-1992, III/1, p. 20.

³⁷ J.R. GILLIS, *Memory and Identity: the History of a Relationship* introduzione al volume da lui curato *Commemorations. The politics of National Identity*, Princeton 1994, pp. 3-24; O.G. OEXLE, *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995, pp. 9-78 (introduzione alla raccolta di saggi dallo stesso titolo da lui curata).

³⁸ P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.





della scrittura fisica, la corporeità del codice, del libro, del documento, è sostituita dalla scrittura elettronica come un “continuum informativo” che non ammette strappi³⁹.

Più di un secolo fa Friedrich Nietzsche delineava satiricamente la figura dello storico come colui che non sa fare altro che guardare indietro:

«La storia della sua città diventa per lui la storia di se stesso; egli concepisce le mura, la porta turrita, l'ordinanza municipale, la festa popolare come un diario illustrato della sua gioventù, e in tutte queste cose ritrova se stesso, la sua forza, la sua diligenza, il suo piacere, il suo giudizio, la sua follia e le sue cattive maniere... Così, con questo 'noi', egli guarda oltre la caduca e peregrina vita individuale, e sente se stesso come lo spirito della casa, della stirpe e della città»⁴⁰.

Penso che purtroppo questo affascinante richiamo di Nietzsche sia ormai inattuale e che questa funzione in qualche modo psicanalitica della storia per la ricostruzione dell'identità collettiva sia oggi molto difficile. Le mura della sua città rimangono altrettanto estranee a un giovane, anche se facciamo la storia di ogni mattone, quanto le città immaginarie che egli vede sugli schermi. Come il conquistatore Cortés voleva che i templi aztechi fossero conservati «perché voleva che quei templi degli idoli restassero in piedi come monumenti»⁴¹, cioè come testimonianze di un'identità sconfitta e destinata a scomparire, così rischiamo ora noi stessi di trasformare e pietrificare la storia e i beni culturali in “monumenti” (o beni culturali), testimonianza di un passato che non esiste più, che noi possiamo ammirare come turisti, ossia come *altri* rispetto a noi stessi, né cittadini, né nemici, né ospiti. A pagamento.

Di fronte a questa situazione penso che lo storico non possa rinunciare al suo mestiere. Credo che non possa esistere una vera storiografia senza che essa sia espressione di una nostra identità collettiva e quindi senza che essa non espliciti una sua funzione politica e che questa funzione si possa esplicitare oggi nell'indagare cosa abbiamo noi, nella nostra bisaccia di uomini occidentali, in questa transizione verso il nuovo millennio. Uno dei principali compiti a mio avviso è studiare se nei geni della nostra civiltà sia rimasta più o meno latente negli ultimi secoli, trasfusa nei meccanismi dello Stato liberale e di diritto, questa possibilità di esistenza di una pluri-identità, di un'appartenenza complessa. Per questo è forse opportuno ri-

³⁹ A. ASSMANN, *Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999, pp. 211-213 (ma tutta quest'opera è fondamentale per il rapporto tra storia e memoria).

⁴⁰ F. NIETZSCHE, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Milano 1973, p. 24.

⁴¹ T. TODOROV, *La conquista dell'America* cit., p. 134.





percorrere all'indietro il cammino dello Stato-nazione, nel quale sembrano ancora essere ingabbiate sul terreno politico le nuove dottrine federaliste e sul terreno culturale-spirituale le dottrine della tolleranza. Anche la nuova grande ondata retorica sull'accettazione dell'"altro" appare molto spesso vacua e contraddittoria: perché esista l'"altro" deve esistere un "Noi"; il problema è se è possibile costruire un "Noi" più ampio che comprenda il nuovo che emerge. Abbiamo certo bisogno di nuovi meccanismi per la difesa della democrazia e della libertà in questa nuova situazione post-statale ma probabilmente è necessario arretrare rispetto all'età illuministica e rivoluzionaria: per ripartire può essere utile anche il nostro lavoro di scavo dell'età in cui «la nostra identità era ancora necessariamente multipla» come nell'Europa della prima età moderna⁴².



⁴² B.B. DIEFENDORF - C. HESSE (edd), *Culture and Identity in Early Modern Europe (1500-1800). Essays in Honor of Natalie Zemon Davis*, Ann Arbor 1993: cfr. l'introduzione, p. 3.







SEZIONE
ETNICO-ANTROPOLOGICA







JEAN-LOUP AMSELLE

I FONDAMENTI ANTROPOLOGICI DELLA COSTRUZIONE DELLE IDENTITÀ*

Anziché tentare, come S. Gruzinski, di definire i contorni di un “pensiero meticcio”¹, vorremmo domandarci, nel contesto di questo breve contributo, se la nozione di meticcio è uno strumento adatto per pensare la nostra modernità globalizzata, o, per mettere la questione in un altro modo, se questo concetto, che si ritiene caratterizzi la nostra epoca, non valga anche per quelli che la precedono, perdendo così il suo valore discriminante. In altri termini, vorremmo mostrare, allontanandoci da qualsiasi problematica post-colonialista o post-modernista, le insufficienze di questa nozione e correlativamente sottolineare la necessità di affrontare con altri strumenti quel che è preso in considerazione nel concetto di meticcio, e cioè l’articolazione dal locale al globale in funzione di una pluralità di periodi storici e di spazi geografici.



Lo spazio del meticcio

Per ogni riflessione sul tema del meticcio è necessario mettere in conto la problematica delle frontiere, dei limiti o delle soglie e dunque la liminarietà, che si tratti di quella dell’individuo o di quella delle collettività. Tralascieremo in questo testo la questione delle frontiere dell’individuo, lasciando agli psicologi, agli psicanalisti e agli psichiatri la cura di occuparsi di questo problema, e ci accontenteremo di segnalare *en passant* che la definizione di queste frontiere gioca un ruolo cruciale nel mantenimento di sé e dunque nell’identità della persona, sottolineando al contempo che non accade lo stesso per i gruppi².

* Traduzione di Ugo Zuccarello.

¹ S. GRUZINSKI, *La pensée métisse*, Paris 1999.

² Per quel che riguarda la problematica della sovranità del corpo e le frontiere dell’individuo, in collegamento con la tematica della trance e della possessione, rimando alla tesi di R. BENEDEUCE, *Entre plusieurs mondes. Acteurs, discours et pratiques de la possession en Afrique*, Paris 2000.





Nell'ottica interazionista e politica che è la nostra, il successo o lo scacco nella conservazione del territorio dell'individuo o del gruppo è capitale per comprendere il modo in cui si forgiavano le identità e in questa prospettiva tutti gli strumenti che servono a delimitare questo territorio sono dunque pertinenti per comprendere le trasgressioni simboliche o reali di cui il meticcio non è che una delle componenti.

Come ha mostrato M. Douglas nella sua eccellente analisi dell'impurità³, non si può comprendere il significato delle nozioni di contaminazione e di tabù se non si tiene conto del loro ruolo capitale nella delimitazione delle frontiere tra i gruppi. Non c'è possibilità di esistenza dei concetti di contaminazione e di tabù, dunque, senza postulare contemporaneamente una pluralità di gruppi, che si tratti della ripartizione dei gruppi nello spazio – è quel che ho chiamato, a proposito dell'Africa occidentale le «catene di società» – o nel seno di una stessa società come nel caso delle caste indiane, ad esempio.

A proposito dell'Africa, si può segnalare l'esistenza dell'istituzione che gli antropologi hanno denominato a torto 'parentela da burla' e che è, in realtà, l'analogo del 'contratto sociale' della filosofia politica, con la differenza che essa riguarda dei gruppi e non degli individui. Questi patti includono frequentemente degli interdetti relativi alla commensalità e alle relazioni sessuali e sono dunque uno strumento principale della delimitazione delle frontiere tra i gruppi. D'altronde non è un caso se i primi scopritori portoghesi dell'Africa, nel XV secolo, hanno assimilato lo statuto di alcune 'caste' come i *griots*, i quali, a differenza degli altri abitanti del Senegal, erano 'sepolti' negli alberi, a quello degli ebrei della penisola iberica.

In un certo senso l'esistenza di una molteplicità di interdetti nelle società esotiche o nel passato delle nostre stesse società invalida gli assiomi della teoria funzionalista che pretende di cogliere le molle del sociale nella società stessa e azzarda dunque l'esistenza primitiva di una pluralità di gruppi, che questi gruppi siano di piccole dimensioni come nel caso della parentela e dell'affinità, porto privilegiato dello spiegamento delle famose parentele da burla o di gruppi più complessi come nel caso dell'interdetto del cavallo presente nelle società segmentarie 'autoctone' del bacino dei Volta, in Africa occidentale, e che esprime il timore di queste ultime davanti ai cavalieri invasori musulmani⁴. Questa ossessione del cavallo,

³ M. DOUGLAS, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris 1971 (ed. or. inglese 1966; trad. it. *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, Bologna 1976).

⁴ Cfr. J. GOODY, *Technology, Tradition and the State in Africa*, London 1971, cap. 4.





che si ritrova nei culti di possessione del Niger in cui il posseduto è 'cavalcato' da un genio, assimilando dunque la trance a una coppia formata da un cavaliere e dalla sua cavalcatura, rende ben manifesto il legame evocato sopra tra i fenomeni di sovranità territoriale individuale e collettiva e correlativamente la percezione del meticcio come sindrome di invasione.

La conservazione di sé dei gruppi esige dunque l'erezione di barriere stagne, in modo da assicurare il potere di coloro che si situano al vertice di questi gruppi: il *rex* nella tradizione indoeuropea è colui che delimita (Benveniste) e i «riti di istituzione» (Bourdieu) associati a questi interdetti sono quelli che, attraverso la loro messa in liminarietà⁵, assicurano la ridefinizione continua dei diversi gruppi presenti in seno a una stessa configurazione sociale.

In questa prospettiva, si concepisce che qualsiasi trasgressione delle barriere simboliche sia percepita come l'usurpazione del territorio di altri gruppi, facendo del meticcio, dell'ibridismo e del bastardismo il modo privilegiato di espressione di questa visione del mondo.

Come abbiamo potuto constatare nel corso delle nostre ricerche sul campo in Africa occidentale sui Peul, i Bambara e i Malinke, il tema del bastardismo rappresenta una vera ossessione per questi gruppi, a tal punto che la revisione settennale della casata del Kamabolon a Kangaba nel Mali consiste essenzialmente nel distinguere il grano buono dal loglio: cioè coloro che fanno davvero parte della stirpe reale dei Keita (*yerowolo*) dai bastardi (*nyamogoden*). Il fatto che esistano delle unioni, di per sé proibite, tra un nobile e una donna di casta, ad esempio, non invalida affatto questo principio di separazione poiché esse significano semplicemente che la trasgressione – così come l'incesto reale – è autorizzata per i dominanti dato che sono loro che definiscono dei limiti che non valgono che per coloro che essi dominano.

Se l'ossessione del bastardismo costituisce dunque l'ordinario dell'ideologia delle società aristocratiche dell'ovest africano, essa rappresenta anche un tema maggiore dei commenti degli autori indigeni sulle loro proprie istituzioni ed è dunque da situare sullo stesso piano della riflessione sul «pensiero meticcio» desiderata da S. Gruzinski.

Così Souleymane Kanté, marabù malinke, fondatore del profetismo n'ko, si dedica a delle considerazioni approfondite sulla questione del me-

⁵ Sul concetto di liminarietà in relazione con gli interdetti che circondano i 'primi occupanti' ndembu, vedere V. W. TURNER, *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris 1990 (ed. or. inglese 1969; trad. it. *Il processo rituale. Struttura e anti-struttura*, Brescia 1972).





ticciato⁶. Sul piano delle relazioni interculturali o inter-razziali, egli insorge contro coloro che abbandonano la propria cultura a vantaggio di una cultura straniera, nel caso specifico la cultura malinke per la cultura europea. Questo abbandono genera infatti, secondo lui, l'apparire di un sentimento di inferiorità (*kisikasa*) in coloro che si deculturano e induce simmetricamente del disprezzo nei membri della cultura dominante. È così che i meticci (*jantara*) di uomini bianchi (europei) e di donne nere sono condotti a rigettare la cultura delle loro madri e ad adottare la cultura e la religione dei loro padri. Questo rigetto della cultura africana, quando in genere sono stati abbandonati dai loro genitori, li conduce persino a rifiutare di sposare delle donne nere, tranne che in caso di necessità assoluta. Questa situazione di rigetto e di disprezzo verso i meticci, situazione che è legata alla situazione coloniale, si ritrova nel quadro delle relazioni inter-razziali tra le diverse popolazioni africane. Così i meticci peul del Wasolon hanno rigettato le loro origini nere per identificarsi con i Peul, quando è frequente che non possiedano neanche un capello peul, cioè liscio, sulla testa, che la loro pelle non sia bianca e che non parlino una sola parola della lingua peul⁷. S. Kanté non può tuttavia non constatare che questo snobismo dei Peul del Wasolon non li protegge peraltro dal disprezzo che i Peul autentici manifestano loro.

Il meticcio appare dunque per lui come una fonte di deculturazione, di degenerazione e di imbastardimento, fenomeno che si ritrova nell'ultimo esempio al quale si richiama, quello dei matrimoni misti tra i Wankara, antenati dei Malinke attuali, e i Krogba, quei pigmei che sarebbero i primi abitanti del paese. Queste unioni, che sarebbero d'altronde all'origine dell'etnia temne della Sierra Leone, avrebbero effettivamente causato un abbassamento dell'altezza delle popolazioni malinke nel loro insieme.

Così, in filigrana a questa teoria del meticcio, vediamo disegnarsi l'antropologia razziale implicita di questa specie di Gobineau africano che è S. Kanté: questa si appoggia sempre su delle coppie di opposti: Peul-Neri, Wankara-Krogba, ed ha come funzione quella di instaurare una gerarchia tra tipi diversi di popolazioni, in particolare tra le popolazioni dell'interno più sviluppate e le popolazioni costiere più selvagge. Questo schema della

⁶ Sullo N'ko e sull'opera di Souleymane Kanté vedere il nostro libro J.L. AMSELLE, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris 2001 (trad. it. *Connessioni. Antropologia dell'universalità delle culture*, Torino 2001).

⁷ Su Peul del Wasolon vedere il nostro libro, J.L. AMSELLE, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris 1990, nuova ed. 1999 (trad. it. *Logiche meticce. Antropologia dell'identità in Africa e altrove*, Torino 1999). Per un ritorno critico sulla nozione di meticcio, vedere anche la prefazione all'edizione italiana *Fortune e sfortune del meticcio*, pp. 19-39.





teoria delle razze e della conquista, che corrisponde, come abbiamo visto, al rigetto dei bastardi (*nyamogoden*) da parte dei Malinke e che si ritrova d'altronde negli autori coloniali, non impedisce tuttavia a S. Kanté di esprimere delle vedute totalmente opposte sui matrimoni tra parenti da burla e tra membri di caste distinte. E così si erge contro la costituzione messa in opera da Sunjata, fondatore dell'impero medievale del Mali, in occasione dell'assemblea di Kurukan Fuga, costituzione che proibisce le unioni tra parenti da burla (*senanku*) da una parte e tra nobili (*tontigi*) e gente di casta (*nyamakala*) dall'altra, mostrando che le distinzioni di casta non sono che delle distinzioni di ordine professionale e non devono dunque impedire in nessun caso le unioni tra caste diverse. Il fondamentalismo culturale o razziale di S. Kanté trova dunque rapidamente i suoi limiti allorquando si tratta di difendere gli interessi del suo gruppo e come ha riunito in una sola categoria i marabù e la gente di casta (*tontan*), così intende favorire i matrimoni tra questo gruppo e le altre componenti della società malinke.

È nel contesto di una antropologia razziale o, che è lo stesso, di una teoria del meticcio a geometria variabile, che S. Kanté definisce la sua dottrina. L'esame di questa dottrina, come tutte le concezioni indigene dell'ibridismo ha per interesse di mostrare che le teorie locali del meticcio devono costituire la base preliminare di una riflessione sulle migrazioni di concetti e di istituzioni attraverso le culture.

Nelle società antiche o esotiche, ma anche nelle nostre, il meticcio, l'ibridismo, il bastardismo, cioè la trans-speciazione rappresentano un'ossessione di rilievo. Ne danno testimonianza gli interdetti del Levitico che pesano sul porco come ungulato non ruminante, i crostacei come animali marini che non possiedono né pinne, né squame, le stoffe che definiamo 'meticce' fatte di lino e di cotone, eccetera⁸. Tutte le società possiedono la loro propria teoria della purezza e del meticcio e si dovrebbe essere davvero ingenui per credere che essa sia scomparsa nella nostra modernità globalizzata.

Viaggio a Transgenia

Cosa hanno in comune gli OGM (organismi geneticamente modificati), il PACS (*pacte civil de solidarité*)⁹ e i cloni? Apparentemente niente.

⁸ Vedere a questo proposito il libro di M. DOUGLAS, *De la souillure*, cit.

⁹ Il PACS, *Pacte civil de solidarité*, è il nome che è stato dato in Francia al nuovo istituto giuridico, un contratto, che regola le convivenze o unioni di fatto sia tra persone di sesso diverso sia tra persone dello stesso sesso (N.d.T).





Tuttavia, attraverso il dibattito su questi tre oggetti o istanze si esprime una fascinazione-repulsione rispetto al meticcio e/o a ciò che ne costituisce la figura inversa, la Stessità o l'Identità. Aldilà dei rischi reali o supposti che gli OGM fanno pesare sulla salute degli umani, viene alla luce un'angoscia non meno reale che appartiene, da parte sua, al campo del simbolico e che ha a che fare con l'ibridismo.

Nel dibattito relativo al PACS, è attorno alla figura inversa del meticcio, quella della Stessità o dell'Identità, che si è concentrata la polemica. Unanimemente desiderato dai suoi partigiani e dai suoi avversari, lo schema della coppia mista ha ricevuto tuttavia dei significati diversi: per gli avversari del PACS, solo le coppie eterosessuali sono miste, mentre per i suoi partigiani tutte le coppie lo sono, e dunque le coppie omosessuali rientrano in questa categoria. Ma quel che colpisce, è che in entrambi i casi nessun protagonista si sia proposto di difendere l'Identità o la Stessità. Questa ossessione del meticcio la dice lunga sulla antropologia razziale fondamentale della *République*¹⁰.

Perché mai la *République* non dovrebbe potersi fondare sull'unione dell'uguale con l'uguale? Dopo tutto il concetto repubblicano della cittadinanza suppone che i cittadini siano degli atomi identici gli uni agli altri. Ora contrariamente alle apparenze o all'immagine che vuol dare di sé, la *République*, in questo erede fedele delle società aristocratiche e basate sulla stirpe d'altri tempi, obbedisce ad un principio non repubblicano di fusione, di assimilazione o di integrazione di elementi essenzialmente diversi. Dal momento in cui si suppone che la *République* si fonda sul miscuglio del sangue («Qu'un sang impur abreuve nos sillons» dice la *Marsigliese*: Che un sangue impuro abbeveri i nostri solchi), diviene necessario postulare delle origini distinte che corrispondano ai diversi segmenti della popolazione. A nostra insaputa, e all'insaputa dei repubblicani più accaniti, una concezione implicitamente poligenista abita dunque nel nostro immaginario nazionale.

Da questo punto di vista, non esiste alcuna contraddizione tra il diritto degli omosessuali a contrarre un PACS ed il patto repubblicano, poiché quest'ultimo deve fondarsi, secondo la logica, sull'unione di atomi o di cloni e non su quella di individui portatori di identità di genere differenti. Ma per ammettere questo, è necessario liberarsi da un concetto eugenetico della *République*, concetto che sta alla base di qualsiasi giudizio, positivo o negativo, si porti sul meticcio. Senza dissociare la Razza dalla *République*, non sarebbe possibile giustificare l'adozione di bambini da parte

¹⁰ La Francia per antonomasia (N.d.T).





di coppie omosessuali, dato che questa pratica è respinta da alcuni in nome di una concezione che vede nella riproduzione biologica il modello della riproduzione sociale. Ora proprio come il figlio di una coppia eterosessuale non è in alcun modo certo di divenire egli stesso eterosessuale, così un bambino adottato da una coppia omosessuale non è destinato a divenire omosessuale. Ma qui è di nuovo il modello genetico che oscura le rappresentazioni dominanti della nostra società e, da questo punto di vista, la discussione sugli OGM, sul PACS e sui cloni ha tra gli altri meriti quello di mettere in stato di crisi generalizzata le fondamenta biologiche del sociale come anche la familizzazione della psicanalisi¹¹.

Meticciano e globalizzazione

Se, come sosteniamo nel contesto di questo articolo, la tematica del meticciano è consustanziale alla maggior parte delle società – almeno quelle che si riferiscono in un modo o nell'altro a una purezza di sangue (*limpieza de sangre*) – questa prospettiva non può in alcun modo apparire come la caratteristica della nostra epoca come vorrebbero i teorici della globalizzazione.

Tra questi autori, alcuni come Barber¹² o Huntington¹³, vedono l'avvenire sotto forma di una frequenza sempre maggiore di 'scontri tra culture' mentre altri, al contrario, mettono l'accento su una mescolanza crescente di queste stesse culture o su una creolizzazione del mondo.

Nella sua ultima opera, J. Clifford sviluppa così l'idea secondo la quale le diverse culture del pianeta sarebbero soggette a un fenomeno di mobilità generalizzata (*traveling cultures*), dando alle società contemporanee dei contorni essenzialmente diasporici¹⁴. Si trova un'idea simile in U.

¹¹ Sull'indeterminatezza della nozione di gene e la rivendicazione non critica dell'eredità darwiniana da parte dei genetisti vedere il libro di A. PICHOT, *Histoire de la notion de gène*, Paris 1999. A proposito della critica della visione della coppia eterosessuale come necessaria per l'instaurazione di un ordine simbolico nel bambino vedere l'intervista di J. Butler in *Libération*, 24-25 giugno 2000.

¹² B.R. BARBER, *Djihad versus Mc World. Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris 1996 (trad. it. *Guerra santa contro Mc Mondo*, Milano 1998).

¹³ S.H. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, in «Foreign Affairs», 72 (3), 1993, pp. 22-49.

¹⁴ J. CLIFFORD, *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge 1997 (trad. it. *Strade. Viaggio e traduzione alla fine del secolo ventesimo*, Torino 1999). Su questo vedere anche il libro di P. GILROY, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge 1993.





Hannerz e E. Glissant che insistono entrambi sull'esistenza di un fenomeno di creolizzazione del mondo¹⁵. Questa idea, che è presa in prestito dalla filosofia, dalla linguistica e dalla storia naturale (acclimatazione), mette sullo stesso piano i fenomeni di ibridazione del linguaggio¹⁶ e di incrocio culturale e non è certo un caso se è difesa con forza da E. Glissant, uno scrittore antillano, con una formazione antropologica, poiché si sa che l'esempio paradigmatico delle lingue creole è quello dei Caraibi.

In E. Glissant, l'idea di creolizzazione del mondo o, più esattamente, quella dell'esistenza di società o di culture creole è fortemente associata a delle preoccupazioni di ordine identitario. Per lui, le culture creole o composite sono legate a un contesto geografico preciso, quello delle Antille, regione del mondo dove la popolazione non può definirsi che in rapporto alla piantagione schiavista e non può riferire la sua identità che al vascello negriero che la ha sbarcata sulle isole, come anche alle ulteriori mescolanze di cui è stata oggetto. In questo senso, per E. Glissant, l'identità antillana prefigura, in un certo senso, la strada sulla quale si avvia la totalità delle culture del pianeta e annuncia dunque la creolizzazione del mondo. A questo tipo di cultura, mista per natura, l'autore del *Discours antillais* contrappone le «culture ataviche», cioè quelle che si sviluppano nella cornice di una nazione statocentrica come la Francia (P. Nora) o quelle che si definiscono in riferimento ad un antenato comune reale o mitico come numerose società primitive, ad esempio.

Questa dicotomia, presa in prestito da G. Deleuze e F. Guattari¹⁷, anche se ha il merito di rendere adeguatamente conto della specificità delle società antillane e se spiega la focalizzazione degli studi caraibici sulla tematica dell'identità, ha comunque l'inconveniente di razzializzare le altre società, in particolare le società africane. Definire le società primitive o esotiche in termini di atavismo impedisce proprio di riconoscervi dei fenomeni di mescolanza e di creolizzazione.

In generale, conviene mantenere la più grande prudenza davanti all'idea di meticcio del mondo o di creolizzazione così come è difesa, ad esempio, da U. Hannerz nella sua concezione dell'«ecumene

¹⁵ U. HANNERZ, *The Global Ecumene*, in U. HANNERZ, *Cultural Complexity. Studies in the Social Organization of Meaning*, New York 1992, pp. 217-267 (trad. it. *La complessità culturale. L'organizzazione sociale del significato*, Bologna 1998); E. GLISSANT, *Traité du Tout-Monde, Poétique IV*, Paris 1997.

¹⁶ In questo campo, il padre fondatore dei post-moderni americani è evidentemente Bakhtin.

¹⁷ Cfr. l'opposizione della radice e del rizoma in G. DELEUZE - F. GUATTARI, *Mille plateaux*, Paris 1980 (trad. it. *Mille piani. Capitalismo e schizofrenia*, Roma 1987).





globale»¹⁸. Facendo del processo di omogeneizzazione contemporaneo il prodotto della riunione di segmenti sparsi, essa sottoscrive la sua appartenenza ad una problematica biologica o genetica che rappresenta l'equivalente di quel che la teoria della globalizzazione costituisce sul piano economico. In questo, l'idea di creolizzazione corrisponde ad una concezione poligenista del popolamento umano nella quale le diverse specie sarebbero oggetto di un lavoro permanente di incroci e di ibridazione. Questo innesto culturale del mondo rappresenta così l'estrema metamorfosi del pensiero biologico-culturale quale si è pienamente sviluppato nell'antropologia culturale americana.

È partendo dal postulato dell'esistenza di entità culturali discrete denominate 'culture' che si giunge infine ad una concezione di un mondo post-coloniale o posteriore alla guerra fredda visto come un essere ibrido¹⁹. Per sfuggire a questa idea di mescolanza attraverso l'omogeneizzazione e l'ibridazione, bisogna postulare al contrario che qualsiasi società è meticcias e dunque che il meticciaso è il prodotto di entità già mescolate, che rinviando all'infinito l'idea di una purezza originaria.

La globalizzazione non si traduce dunque né con la perdita di sapore delle diverse culture né con l'affiancamento di segmenti culturali sparsi che sarebbero rimasti intatti nel corso della storia. Essa genera o ospita una produzione differenziale delle culture che dovrebbe costituire il vero oggetto dell'antropologia e della storia contemporanee.



Meticciaso e genocidio

Lo schema dei popoli in via d'estinzione (*dying races*) entra in risonanza con il modello moderno del genocidio, in quanto l'antropologia del XIX secolo – come del resto con poche eccezioni l'antropologia contemporanea – se prevedeva effettivamente di operare il salvataggio degli usi dei Tasmiani, dei Fuegini (abitanti della Terra del Fuoco), degli Aborigeni d'Australia e dei Maori, non si poneva però la questione dell'eventualità dell'esistenza di sopravvissuti. Perché l'antropologia adempisse alla sua funzione museale infatti, bisognava che i testimoni viventi delle diverse

¹⁸ U. HANNERZ, *The global ecumene*, cit.

¹⁹ Su questa problematica vedere in particolare le opere di H.K. BHABHA, *The Location of Culture*, London - New York 1994 (trad. it. *I luoghi della cultura*, Roma 2001) e di R.J. YOUNG, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*, London - New York 1995. Benché adottati un atteggiamento critico rispetto ad alcuni di questi lavori, il libro di S. GRUZINSKI, *La pensée*, cit., non sfugge totalmente a questo difetto.





culture fossero scomparsi e questo in modo reale o metaforico come nel caso dei musei. E da questo punto di vista, è significativo che uno storico dell'antropologia tanto accorto come G.W. Stocking Jr. non consacrò, dopo aver narrato il racconto canonico del 'genocidio' tasmaniano, che una nota a piè di pagina alla temibile questione dei meticci, che costituisce veramente lo scoglio di qualsiasi problematica relativa al genocidio²⁰.

Solo scrittori di letteratura come P. Brantlinger o antropologi marginali come N. Thomas hanno potuto apprezzare nella loro giusta misura quel che rappresenta la questione dei sopravvissuti meticci per una antropologia che si situa nel contesto della tematica del genocidio o in quella della sua versione eufemistica, l'etnocidio²¹. Questa tematica si fonda infatti sull'idea di una autenticità primordiale, essa stessa intimamente legata ad una problematica della degenerazione. Di fronte alla storia, all'incontro con altri popoli e altre culture, questa autenticità non potrebbe che corrompersi, cancellando, d'altro canto, ogni possibilità di storia, di meticciato prima dell'arrivo dei Bianchi. Questa sorta di eurocentrismo al rovescio spiega, come ha mostrato P. Brantlinger, che i Tasmaniani meticci siano restati invisibili agli europei, permettendo di rimando a questi ultimi di restare sordi alle loro rivendicazioni.

Questa invisibilità dei meticci, e all'inverso la sottolineatura dell'autenticità, si ritrova nel contesto australiano dove serve da fondamento all'espressione dell' 'aboriginalità'²². L'affermazione di una identità autoctona australiana e nera distinta dall'identità australiana bianca passa, come nel caso dei Tasmaniani, attraverso il ricorso ad una problematica delle razze in via di estinzione, problematica ricaricata con il concetto moderno di 'genocidio', che permette a sua volta di formulare delle richieste di risarcimento²³. Ma nel termine 'aborigeno' come in 'autocto-



²⁰ G. W. STOCKING JR., *Victorian Anthropology*, New York 1987, p. 283 (trad. it. *Antropologia dell'età vittoriana*, Roma 2000).

²¹ P. BRANTLINGER, 'Dying Races': *Rationalizing Genocide in the Nineteenth Century*, in J. NEDERVEEN PIETERSE – B. PAREKH (edd), *The Decolonization of Imagination*, London 1995, pp. 43-56. N. THOMAS, *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Princeton 1994. Il caso degli indiani Caribi delle Antille è qui paradigmatico: se la cultura caribe non fosse stata salvata da un meticciato sistematico messo in opera da dei neri, sin dal XVII secolo, il popolo caribe sarebbe scomparso come nazione, ben prima della fine dell'Ancien régime. Cfr. S. RADIN, *Le discours identitaire antillais et la question des origines, mémoire de DEA*, EHESS 1999. Vedi anche il caso dei Garifunas dell'Honduras analizzati da A.M. D'ANS, *Le Honduras, difficile émergence d'une nation, d'un Etat*, Paris 1997, pp. 124-130.

²² Cfr. I. MERLE, *Le Mabo Case. L'Australie face à son passé colonial*, «Annales. Histoire, Sciences sociales», mars-avril 1998, pp. 209-229.

²³ B. GLOWCZEWSKI, *Droits territoriaux aborigènes*, «Ethnies», automne 1985, n° 3, pp. 18-25.





no', in 'prima nazione' o in 'arte primitiva' risiede un'ambiguità che contrassegna l'appartenenza di questo concetto all'essenzialismo e che incita dunque ad interrogarsi sul senso delle rivendicazioni identitarie che ne derivano. In effetti nel caso dell' 'aboriginalità' australiana, l'affermazione di una originarietà assoluta, che pretende persino di detronizzare il continente africano dal suo ruolo di culla dell'umanità, tiene in poco conto non solo il doloroso processo di meticciato forzato (*whitening*) intrapreso dagli europei, ma anche di tutti i mescolamenti anteriori. È in nome dell'ancestralità e dell'autenticità che gli aborigeni australiani esprimono le loro rivendicazioni, deducendone così un multiculturalismo che si fonda in ultima analisi sulla separazione delle diverse "comunità" mentre per N. Thomas la parola d'ordine del mescolamento concepito come la capacità della cultura aborigena di integrare apporti esterni potrebbe essere il fondamento di una nazione australiana interattiva. In questo caso come in altri, l'ideologia *new age* all'opera nel movimento identitario australiano porta a valorizzare una cultura atemporale e ad alimentare i fantasmi di un pubblico mondiale avido di vestiti 'etnici', di spiritualità e di ecologia. In questa ottica 'primitivista', l'immagine del 'nobile selvaggio' australiano rende impossibile la sua contemporaneità e genera degli stereotipi che favoriscono a loro volta le aggressioni commesse contro di essa²⁴.

Sullo sfondo di queste nozioni di ancestralità e di autenticità, nozioni legate esse stesse a quella di aboriginalità, si trova dunque quel concetto di genocidio che dà coerenza e consistenza al gruppo dei sopravvissuti meticci e che permette a questo di legittimare le sue richieste di risarcimento. In questo senso, il caso degli Herero della Namibia appare particolarmente emblematico del legame esistente tra il meticciato ed il genocidio. Poiché non possedevano un'unità etnica prima dell'arrivo dei Bianchi, gli Herero non hanno dovuto, se così si può dire, l'acquisizione di una coesione di gruppo che al genocidio quasi sistematico che hanno fatto subire loro le truppe tedesche del generale von Trotha alla fine del XIX secolo. Attingendo selettivamente al repertorio culturale tedesco, i sopravvissuti meticci di questo genocidio hanno veramente costituito l'etnia herero come la conosciamo oggi²⁵. Attraverso questo esempio appare chiaramente, mi sembra, il trucco della ragione genocida come anche l'aporia alla quale conduce un uso non controllato della nozione di meticciato.

²⁴ Per quanto precede, mi fido sul libro già citato di N. THOMAS, *Colonialism's Culture*, cit.

²⁵ Vedere a questo proposito l'opera di J. B. GEWALD, *Herero Heroes. A Socio-Political History of the Herero of Namibia 1890-1923*, Oxford 1999.



*Meticciano e connessione*

Facendo ricorso alla metafora elettrica o informatica della connessione, cioè a quella di una derivazione di significati particolaristici rispetto ad una rete di significanti planetari, si ottiene di smarcarsi dall'approccio che consiste nel vedere nel nostro mondo globalizzato il prodotto di un mescolamento di culture viste esse stesse come degli universi stagni e di mettere al centro della riflessione l'idea di triangolazione, cioè di ricorso ad un elemento terzo per fondare la propria identità. Utilizzando la metafora della connessione, si può anche mostrare, in opposizione ai sostenitori della tesi della globalizzazione contemporanea, che questa, lungi dall'essere nuova, è in realtà il seguito di dispositivi di globalizzazione precedenti. Così, per quanto riguarda l'Africa occidentale, ma questo si applica indubbiamente anche ad altre aree culturali, una prima fase di globalizzazione ha avuto inizio nel X secolo con l'islamizzazione di questa zona, islamizzazione che ha fornito un riferimento universalistico rispetto al quale le culture africane occidentali hanno dovuto riassetarsi. È questa fase di globalizzazione musulmana, che può essa stessa aver dato il cambio a globalizzazioni precedenti, che ha affrontato la fase di globalizzazione ulteriore rappresentata dall'azione missionaria e dalla colonizzazione europea. Più che un contrasto tra la tradizione africana e la modernità europea, contrasto tematizzato dall'antropologia nel contesto dell'opposizione tra il funzionalismo precoloniale e la globalizzazione contemporanea, la colonizzazione ha rappresentato essenzialmente una fase di contatto tra la globalizzazione musulmana e la globalizzazione cristiana. Da questo punto di vista, la nozione di sincretismo, vista essa stessa come prodotto dell'incontro tra religioni africane 'tradizionali' e religioni universalistiche 'moderne' diventa problematica a meno che non la si definisca come un patchwork di patchwork, un prodotto di tutti i collage precedenti. Il sincretismo non esiste infatti che al secondo grado, rinviando all'infinito o distruggendo l'idea stessa di una tradizione originaria.

In conclusione di questa breve riflessione, vorremmo indicare quel che ci sembra essere uno dei requisiti di una antropologia e di una storia che rinuncino ad ogni primitivismo e d'altra parte a qualsiasi tentazione modernista o post-modernista, e cioè la necessità, per pensare la questione del meticciano, di postulare per ogni epoca storica o ogni configurazione geografica una modalità propria di articolazione dal locale al globale. Le società navigano sempre all'interno di più spazi-tempi, cosa che dimenticano sia gli antropologi funzionalisti che i teorici della globalizzazione, ruoli che sono d'altronde interpretati molto spesso dagli stessi personaggi.





RENATO G. MAZZOLINI

LEUCOCRAZIA O DELL'IDENTITÀ SOMATICA DEGLI EUROPEI

1. Premessa

«EUROPEANS, The inhabitants of Europe. They are all white; and incomparably more handsome than the Africans, and even than most of the Asiatics. The Europeans surpass both in arts and sciences, especially in those called *liberal*; in trade, navigation, and in military and civil affairs; being at the same time, more prudent, more valiant, more generous, more polite, and more sociable than they: and though divided into various sects, yet as Christians, they have infinitely the advantage over a very large part of mankind. There are few places in Europe where men sell each other for slaves; and none where robbery is a profession, as it is in Asia and Africa»¹.

Questa citazione riproduce l'inizio della voce "Europei" pubblicata nel terzo volume di *The New and Complete American Encyclopædia* del 1807. Essa riecheggia una analoga voce enciclopedica del 1721 apparsa nel *Dictionnaire de Trévoux*². Ma vi è una differenza importante. Gli Europei, vi si dice, «are all white». Si tratta di un carattere somatico che in

¹ *The New and Complete American Encyclopædia: or, Universal Dictionary of Arts and Sciences*, 7 voll., New York, printed and published by E. Low, 1805-11, vol. III, 1807, p. 417. Per la problematica storiografica che è alla base della presente relazione cfr. R.G. MAZZOLINI, *Ripensare l'origine dell'antropologia fisica (1492-1848)*, in C. TUGNOLI (ed), *La conoscenza di sé. Aspetti e momenti di storia dell'antropologia*, Trento 1996, pp. 159-187; e M.M. SASSI, *Pensare la diversità senza le razze: l'ambiguità della physis*, in «I quaderni del ramo d'oro», III, 2000, pp. 137-162.

² «Les Européans sont fils de Japhet; car l'Europe fut peuplée après le déluge par les enfans de ce fils de Noé ... Les Européans sont les peuples de la terre les plus policez, les plus civilisez & les mieux faits. Ils surpassent tous ceux des autres parties du Monde dans les Sciences & les Arts, & principalement dans ceux qu'on nomme libéraux, dans le commerce, dans la navigation, dans la guerre, dans les vertus militaires & civiles. Ils sont plus vaillants, plus prudents, plus généreux, plus doux, plus sociables, plus humains ...». Così in *Dictionnaire universel françois et latin [Dictionnaire de Trévoux]*, 5 voll., Paris, chez Florentin De-laune, Hilaire Foucault [etc], 1721, vol. II, p. 1542.





precedenza non era stato incluso nelle definizioni di Europei presenti in altri dizionari o enciclopedie. Contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare la designazione degli Europei come “i Bianchi” è un fenomeno relativamente recente. Infatti, né i Greci, né i Romani e tantomeno gli uomini del medioevo latino si definirono come Bianchi.

Anche la designazione degli abitanti del Nord America come Rossi e di quelli dell'estremo oriente come Gialli è relativamente recente³. Infatti, sia nella letteratura del Cinquecento e del Seicento relativa alle esplorazioni geografiche, sia nella coeva letteratura scientifica è estremamente raro trovare simili codificazioni cromatiche dell'umanità⁴. Le sole popolazioni che, fin dall'antichità, furono denominate con termini che facevano chiaro riferimento al colore della loro pelle furono gli *Æthiopes* e i *Nigri* due termini, uno dotto e l'altro popolare, con cui si indicavano gli Africani sub-sahariani⁵.

La classificazione Europeo = Bianco, Americano = Rosso, Asiatico = Giallo, Africano = Nero è eminentemente settecentesca ed è legata soprattutto al nome di Linneo⁶. Come è noto, essa ha avuto una straordinaria fortuna a partire dal secondo Settecento e per tutto l'Ottocento e buona parte del Novecento anche grazie all'ampia diffusione che le è stata assicurata da testi scolastici di geografia, di scienze naturali e di storia. L'abbina-



³ W. DEMEL, *Wie die Chinesen gelb wurden. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Rassen-theorien*, in «Historische Zeitschrift», CCLV, 1992, pp. 625-666; N. SHOEMAKER, *How Indians got to be Red*, in «The American Historical Review», CII, 1997, pp. 625-644.

⁴ Gli storici dell'antropologia fisica considerano generalmente l'articolo attribuito a [FRANÇOIS BERNIER], *Nouvelle division de la terre, par les différentes especes ou races d'hommes qui l'habitent* in «Journal des sçavans», 24 aprile 1684, pp. 133-140 come il primo lavoro in cui si faccia uso del colore della pelle quale criterio di classificazione delle razze umane.

⁵ Sulla percezione degli Africani sub-sahariani nel mondo antico cfr.: L. CRACCO RUGGINI, *Il negro buono e il negro malvagio nel mondo classico*, in M. SORDI (ed), *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, Milano 1979, pp. 108-135; F. M. SNOWDEN, *Before Color Prejudice. The Ancient View of Blacks*, Cambridge, Mass. 1983; L. A. THOMPSON, *Romans and Blacks*, Norman/London 1989; N. KLATT, *Verflucht, versklavt, verketzert. Der verurthe Cham als Stammvater der Neger*, Göttingen 1998.

⁶ CAROLUS LINNAEUS, *Systema naturae ...*, Editio secunda, auctior, Stockholmiae, apud G. Kiesewetter 1740, p. 34; e *Systema naturae ...*, Editio decima, reformata, 2 voll. Holmiae, impensis L. Salvii 1758-59, vol. I, pp. 20-22. Sull'antropologia di Linneo cfr. G. BROBERG, *Homo sapiens L. Studier i Carl von Linnés naturuppfatning och människolära*, Uppsala 1975; o, dello stesso autore, *Homo sapiens. Linnaeus Classification of Man*, in T. FRÄNGSMYR (ed), *Linnaeus: The Man and his Work*, Berkeley 1983, pp. 156-194. Per una esposizione informativa delle classificazioni cui qui si fa riferimento cfr. R. G. MAZZOLINI, *Il colore della pelle e l'origine dell'antropologia fisica*, in R. ZORZI (ed), *L'epopea delle scoperte*, Firenze 1994, pp. 227-239.





mento di distribuzione geografica e codificazione cromatica dell'uomo è divenuto un patrimonio del linguaggio comune degli Europei e un modo immediato e apparentemente naturale per catalogare e addirittura pensare l'umanità.

Da un punto di vista storiografico questa codificazione cromatica dell'umanità, che ha generato stereotipi devastanti, presenta ancora numerosi enigmi nonostante alcuni importanti studi dedicati rispettivamente alle espressioni "i Gialli" e "i Rossi"⁷. Ad esempio, non è ancora stato chiarito come Linneo sia giunto a formulare la sua classificazione sulla base delle fonti a sua disposizione e, soprattutto, perché non l'abbia corretta grazie alle relazioni dei suoi allievi che andarono viaggiando in molti paesi extra-europei⁸. Resta, poi, l'enigma maggiore e cioè come e quando gli Europei abbiano iniziato ad auto-rappresentarsi come i Bianchi. Non si tratta di un fenomeno di scarso significato, nonostante i molti volumi dedicati alla storia dell'identità europea non ne facciano cenno alcuno, perché quest'uso sinonimico de i Bianchi per gli Europei configura una identità somatica collettiva di tipo esclusivo e distintivo. Una identità so-

⁷ Citati alla n. 3.

⁸ Alcuni dei molti allievi di Linneo compirono importanti spedizioni scientifiche oltre i confini d'Europa. Pehr Kalm visitò il Nord America (1747-1751), Pehr Osbeck e Olof Torén raggiunsero l'Estremo Oriente e la Cina (1750-1752), Fredric Hasselquist viaggiò in Egitto e in Medio Oriente (1749-1752), Pehr Löfling partecipò a una spedizione spagnola nel Sud America (1754), Peter Forskål fu aggregato alla spedizione danese in Medio Oriente diretta da Carsten Niebhur (1761), Daniel Carlsson Solander partecipò in qualità di naturalista assieme a Joseph Banks al primo viaggio nel Pacifico del capitano Cook (1768-1771), Anders Sparrman andò in Cina (1765-1767), visitò più volte il Sud Africa e fece il giro del mondo, Carl Peter Thunberg esplorò il Sud Africa e visitò il Giappone, Giava e Ceylon (1772-1778). Fu lo stesso Linneo a spronare, in molti casi, i propri allievi a compiere questi viaggi, a fornire loro le istruzioni essenziali, ad appoggiarne la richiesta di imbarco sulle navi della svedese Compagnia delle Indie orientali o di altre compagnie, a patrocinarne le imprese sotto le insegne dell'Accademia delle scienze di Stoccolma e a pubblicarne l'opera quando essi trovarono la morte in terre lontane. Pehr Osbeck, ad esempio, descrivendo i Cinesi scrisse che essi erano totalmente bianchi con l'eccezione di quanti lavoravano al sole ed erano pertanto abbronzati: cfr. PEHR OSBECK, *Dagbok oswer en ostindisk resa aren 1750, 1751, 1752*, Stockholm, tryckt hos Lor. Ludv. Grefing 1757, p. 168. Nella prima edizione svedese della relazione che Pehr Kalm dedicò al suo viaggio nel Nord America egli non definì mai le popolazioni autoctone come «uomini rossi» e, anzi a più riprese si soffermò sulla tecnica con cui gli aborigeni preparavano un pigmento rosso per dipingersi il volto e il corpo: cfr. PEHR KALM, *En resa til America ...*, 3 voll., Stockholm, tryckt pa Lars Salvii, 1753-61, vol. III, p. 469 e 476. Ciò è importante perché l'espressione «Red Men» che appare due volte nella traduzione inglese è assente in quella originale: cfr. PETER KALM, *The America of 1750. Travels in North America. The English Version of 1770 revised from the original Swedish and edited by A. B. Benson*, 2 voll., New York 1966, vol. II, p. 515 e 518.





matica – giova aggiungere – del tutto erronea, ma che ha avuto e ha tuttora, un potere evocativo dirompente per il carico di valori simbolici attribuiti a quel termine. Chiamo questa identità somatica collettiva europea: leucocrazia.

Nella presente relazione non si delineeranno, attraverso le tracce presenti nella documentazione dotta e comune, i tempi e i modi della costruzione di tale potente identità somatica collettiva, ma ci si limiterà a segnalare con alcuni esempi il contributo che vi hanno dato storici e studiosi di scienze sociali del tardo Settecento e del primo Ottocento. Si tralasceranno, inoltre, i contributi dati da altri studiosi coevi come medici, filosofi, teologi, letterati e naturalisti nonostante essi abbiano avuto notevole peso nella progressiva affermazione e interiorizzazione di tale identità da parte della cultura europea⁹.

2. *Lord Kames*

Linneo considerò tutti gli uomini come appartenenti a una unica specie, ma li divise in quattro varietà tra loro distinte principalmente dal colore della pelle. Nei suoi scritti egli non discusse né come si fossero generate queste varietà né quale fosse la causa della variazione del colore epidermico degli uomini. Anche Buffon considerò gli uomini come membri di una unica specie, perché interfecondi¹⁰. Non li distinse, inve-



⁹ Un indicatore significativo della genesi della leucocrazia è fornito dagli studi e dalle speculazioni di diversi intellettuali del Sei e Settecento sulla pigmentazione degli Africani sub-sahariani su cui cfr. R. G. MAZZOLINI, *Anatomische Untersuchungen über die Haut der Schwarzen (1700-1800)*, in G. MANN - F. DUMONT (edd), *Die Natur des Menschen. Probleme der Physischen Anthropologie und Rassenkunde (1750-1850)* Stuttgart 1990, pp. 169-187; R. G. MAZZOLINI, *Kiel 1675: la dissezione pubblica di una donna africana*, in M. BERETTA, F. MONDELLA, M. T. MONTI (edd), *Per una storia critica della scienza*, Bologna 1996, pp. 371-393; R. G. MAZZOLINI, *La maledizione di Canaan (Genesi IX.20-27) e gli Africani sub-sahariani nella letteratura scientifica e teologica (1646-1733)*, in «Philosophia Scientiae» cahier spécial II, 1998-1999, pp. 101-128; R. G. MAZZOLINI, *Frammenti di pelle e immagini di uomini (1700-1740)*, in G. OLMÍ, L. TONGIORGI TOMASI, A. ZANCA (edd), *Natura-cultura. L'interpretazione del mondo fisico nei testi e nelle immagini*, Firenze 2000, pp. 423-443.

¹⁰ GEORGES-LOUIS LECLERC, COMTE DE BUFFON, *Histoire naturelle de l'homme. Variétés dans l'espèce humaine*, in *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roi*, Paris, de l'Imprimerie royale 1749, vol. III, pp. 371-530; e *Addition à l'article qui a pour titre, Variétés dans l'espèce humaine*, in *Histoire naturelle, générale et particulière, avec la description du Cabinet du roi*, Paris, de l'Imprimerie royale 1777, Supplément vol. 4, pp. 454-582. Sulla antropologia di Buffon cfr. J. ROGER, *Buffon un philosophe au Jardin du Roi*, Paris 1989, pp. 223-247, 330-351.





ce, in varietà rigide secondo il colore della pelle, poiché notò come quest'ultimo variasse impercettibilmente anche tra gli individui appartenenti a una unica popolazione. Ostile a classificazioni astratte, Buffon si pose il problema di tale variazione attribuendolo prevalentemente all'ambiente o, come allora si diceva, al clima. Con il principio della interfecondità specifica Buffon diede al credo nell'unità della specie umana, proclamato dagli esegeti cristiani delle Scritture, una base naturalistica. Ma altri autori disconobbero tale principio adducendo l'esistenza degli ibridi, cioè di prole generata da specie diverse, e affermando che le differenze di colore epidermico erano talmente radicali da rinviare a creazioni separate, da parte di Dio, di coppie di uomini diversamente colorate. È questa la soluzione che adottò il giudice e proprietario terriero scozzese Henry Home, Lord Kames, nei suoi *Sketches of the History of Man* pubblicati nel 1774.

Formatosi, come tanti altri intellettuali scozzesi del tempo, sulla lettura approfondita dei classici e su quella delle opere di Voltaire, Bolingbroke, Montesquieu e Buffon, egli è stato un membro autorevole del circolo di Adam Smith a Edimburgo¹¹ di cui condivise alcuni programmi sostanziali. Innanzitutto quello a favore di una nuova visione della storia, ora non più intesa come una raccolta antiquaria di esempi, di *memorabilia*, o di documenti atti a sostenere rivendicazioni nobiliari, dinastiche o nazionali, ma come un corpo, esteso nel tempo e nello spazio, e modellato dalle continue interazioni tra clima, comportamenti umani e istituzioni sociali che, pur fatte dall'uomo, fanno anche l'uomo. Poi a favore di un metodo che, nell'ambito dei fenomeni sociali – allora divenuti i nuovi protagonisti della riflessione storica – consentisse di emulare i successi esplicativi ottenuti da Newton nell'analisi dei fenomeni fisici. Di qui il tentativo di individuare alcune costanti nella condotta umana paragonabili a quelle newtoniane di attrazione e repulsione, oppure l'attenzione prestata a concetti come equilibrio del potere. Tali costanti avrebbero dovuto consentire di oltrepassare la superficie dei singoli eventi per svelarne le cause profonde, le somiglianze e differenze reciproche per poterli aggregare o fornire descrizioni comparative.

Per realizzare questi programmi gli analisti sociali scozzesi si servirono di fonti storiche non tradizionali, come i memoriali o la corrispondenza privata dei protagonisti degli eventi descritti. Ma, soprattutto, guardarono alle fonti tradizionali, come quelle classiche, legali, religiose e letterarie con una maggiore sensibilità psicologica e con do-

¹¹ R.L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, Milano 1981, p. 73.





mande suggerite dalla lettura di relazioni e libri di viaggio che descrivevano organizzazioni sociali, credenze e mezzi di sussistenza di popolazioni non-europee coeve, ma tanto diverse dalle loro. Prioritaria divenne per loro la classificazione delle società umane secondo i mezzi di sussistenza in essa prevalenti. Tematizzando questo argomento, anche sulla scorta degli studi di alcuni autori francesi, essi svilupparono la teoria dei quattro stadi (caccia e pesca, pastorizia, agricoltura, commercio) e cercarono di correlare ciascuno stadio con credenze, leggi, forme di governo e nozioni e pratiche particolari di proprietà¹². L'espansione dei mercati, i rapporti con i popoli non-europei e la sorte degli imperi costituirono altrettanti oggetti di ricerca comune per gli studiosi dell'illuminismo scozzese rivelandone, ad un tempo, una preoccupazione e una intenzionalità di fondo: quella per il declino di società complesse, come l'impero britannico drammaticamente coinvolto nella rivoluzione americana, e quella della ricerca dei mezzi perché ciò non avvenisse. Da tale punto di vista essi rappresentano la più elevata espressione intellettuale dell'ideologia imperiale britannica a livello di diagnosi e prognosi. Anche Henry Home partecipò, negli anni cinquanta e sessanta, a questa teorizzazione¹³.

Lord Kames nutrì l'aspirazione di scrivere una storia dell'uomo nel suo progresso da uno stato selvaggio alla più alta civilizzazione. Risultato parziale di quell'ambizioso progetto, che col tempo ritenne superiore alle proprie forze, sono gli *Sketches of the History of Man*. Lì delineò, per i climi temperati del vecchio mondo, una graduale ma unilineare successione di società diversamente organizzate a seconda dei mezzi di sussistenza a loro disposizione che, partendo dallo stadio selvaggio della caccia e progredendo attraverso quelli della pastorizia e dell'agricoltura, giungeva fino a quello del commercio. Nell'incremento di popolazione e nel bisogno di cibo, posti in relazione allo spazio a disposizione e al clima di una determinata regione, credette di potere individuare i principali meccanismi di passaggio da uno stadio all'altro. La presenza di società che, nell'America del nord, erano passate all'agricoltura saltando lo stadio della pastorizia gli crearono dei problemi teorici che la rigidità del suo sistema non gli permisero di risolvere. Tuttavia, ciò che qui importa notare è

¹² Per la storia della teoria dei quattro stadi nel Settecento cfr., in particolare, l'opera di Meek citata più sopra, mentre sul nesso tra teoria degli stadi e razza cfr. S. SEBASTIANI, *Storia universale e teoria stadiale negli Sketches of the History of Man di Lord Kames*, in «Studi storici», XXXIX, 1998, pp. 113-136 e, della stessa autrice, *Razza, donne e progresso nell'illuminismo scozzese*, in «Passato e presente», L, 2000, pp. 45-70.

¹³ R.L. MEEK, *Il cattivo selvaggio*, cit., pp. 75-78, 110-14.





che il passaggio da uno stadio all'altro corrisponde a un incremento dei poteri mentali degli uomini coinvolti nel processo¹⁴.

Oltre alla teoria dei quattro stadi, Lord Kames utilizzò anche quella climatica. Tuttavia, diversamente da Montesquieu e da Buffon, egli ritenne che il clima agisse esclusivamente sull'organizzazione sociale dell'uomo, ma non sulla sua costituzione fisica. È l'esperienza stessa, egli argomentò, a insegnarci «that no animal nor vegetable is fitted for every climate»¹⁵. Lo stesso argomento vale anche per gli uomini: per questo vi sono razze di uomini adatte a climi diversi. Il concetto di razza assume, in tale contesto, un significato di differenza radicale quasi equivalente a quello di specie. Il rifiuto del principio dell'interfecondità specifica di Buffon sta a indicare, da parte di Lord Kames, che come specie diverse possono generare degli ibridi, così specie umane diverse, cioè razze, possono essere interfeconde¹⁶. Per lui le razze umane rinviano a distinti atti creativi di una divinità che non ha voluto lasciare alla casualità delle migrazioni di un unico ceppo umano il popolamento della terra¹⁷.

Per quanto avesse letto e meditato la sua conoscenza della storia naturale rimase tradizionale¹⁸ e simile, per molti versi, a quella di Voltaire. Di qui i suoi giudizi ironici sull'utilità del sistema di classificazione di Linneo che, al massimo, consentiva «from the nipples and teeth of any particular animal, to know where it lies in his book»¹⁹. E ancora «What will a plain man think of a method of classing that denies a whale to be a fish?»²⁰. Dopo avere screditato in tal modo i sistemi di classificazione dei naturalisti, egli attaccò il «system of color»²¹ di Buffon elencando tre pagine di eccezioni delle quali la più significativa era «that all Americans without exception are of a copper colour, tho' in that vast continent there is every variety of climate»²².

In lavori precedenti Lord Kames aveva individuato alcune costanti sociali e anti-sociali della natura umana come la «mutual sympathy», da lui

¹⁴ J. S. SLOTKIN, *Readings in Early Anthropology*, London 1965, p. 423.

¹⁵ [HENRY HOME, LORD KAMES], *Sketches of the History of Man*, 2 voll., Edinburgh, printed for W. Creech 1774, vol. I, p. 4.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 5-9.

¹⁷ Su questo argomento cfr. anche JOHN C. GREENE, *La morte di Adamo. L'evoluzionismo e la sua influenza sul pensiero occidentale*, Milano 1971, p. 281.

¹⁸ *Ibidem*, p. 264.

¹⁹ [HENRY HOME, LORD KAMES], *Sketches of the History of Man*, cit., p. 9.

²⁰ *Ibidem*, p. 9.

²¹ *Ibidem*, p. 13.

²² *Ibidem*, p. 13.





definita «the great cement of human society», e l'egoismo²³. Negli *Sketches* si diffonde più a lungo su costanti anti-sociali come l'avversione per gli stranieri che, sulla scorta di episodi selezionati dalla letteratura da viaggio, egli documenta essere presente in tutte le popolazioni del globo e a tutte le latitudini²⁴. Si trattava di un argomento ulteriore per avvalorare l'incompatibilità naturale tra le diverse razze umane e per sostenere la tesi

«That God created many pairs of the human race, differing from each other both externally and internally; that he fitted these pairs for different climates, and placed each pair in its proper climate; that the peculiarities of the original pairs were preserved entire in their descendents»²⁵.

Lord Kames fu tra i primi a istituire, nell'ambito di una teoria storico-sociale, una relazione tra il colore della pelle degli uomini – che per lui costituiva l'elemento di distinzione tra le razze umane – e il loro sviluppo civile e intellettuale. Gli storici hanno adeguatamente sottolineato l'importanza dei suoi contributi alla classificazione delle società umane e alla teoria dei quattro stadi, ma hanno sottovalutato l'influenza da lui esercitata nella formazione di questo modello di indagine che in seguito avrebbe goduto di straordinario e immeritato successo tra gli intellettuali europei.

Critiche a questa rigida classificazione cromatica dell'umanità non si fecero attendere. Nel 1775 James Adair, un commerciante che aveva vissuto per quarant'anni tra i Cherokee, i Chichsaw e i Choctaw nel sud-est dell'America del nord, attaccò fin dalle prime pagine della sua *History of the American Indians* «the whole system of colour, and separate races of men» avanzato da Lord Kames²⁶. Sulla base di una analisi comparata tra le concezioni, la lingua e le consuetudini degli Indiani e degli Ebrei egli propose 23 argomenti tra loro concatenati per sostenere la tesi, peraltro non nuova, secondo cui gli Indiani sarebbero stati discendenti degli Ebrei. A tale esposizione egli antepose una serie di osservazioni sul colore della loro pelle: «The Indians are of a copper or red-clay colour – and they delight in every thing, which they imagine may promote and increase it»²⁷. Tuttavia, il colore degli Indiani è «merely accidental, or artificial»²⁸. Es-

²³ Cfr. J.S. SLOTKIN, *Readings in Early Anthropology*, cit., p. 421.

²⁴ [HENRY HOME, LORD KAMES], *Sketches of the History of Man*, cit., pp. 15-19.

²⁵ *Ibidem*, p. 38.

²⁶ JAMES ADAIR, *The History of the American Indians* ..., London, printed for Edward and Charles Dilly, in the Poultry 1775, p. 2.

²⁷ *Ibidem*, p. 1.

²⁸ *Ibidem*, p. 2.





so, infatti, non è naturale, ma acquisito. Secondo Adair, gli Indiani nascono bianchi e il corpo mucoso della loro pelle appare rosso a causa dell'azione del clima sui loro corpi nudi e perché si cospargono «with Bear's oil, or grease, mixt with a certain red root, which, by a peculiar property, is able alone, in a few years time, to produce the Indian colour in those who are white born»²⁹. Richiamando un noto passo biblico (*Genesis* 30. 37-43) Adair riteneva che anche l'immaginazione materna durante la copolazione potesse contribuire a formare l'aspetto esteriore del nascituro³⁰. Il colore della pelle degli Indiani era dunque, secondo Adair, una conseguenza del clima, di una pratica sociale e dell'immaginazione materna e non doveva essere considerato come un ostacolo fisico a considerarli discendenti degli Ebrei.

Oltre a contestare a Lord Kames l'affermazione secondo cui gli Indiani non avrebbero alcun pelo sul corpo, Adair ritenne che l'idea di creazioni distinte fosse contraria alla bontà, giustizia e sapienza divina:

«as the difference of colour among the human species, is one of the principal causes of separation, strife, and bloodshed, would it not greatly reflect on the goodness and justice of the Divine Being, ignominiously to brand numerous tribes and their posterity, with a colour odious and hateful in the sight and opinion of those of a different colour. ... Moreover, to form one creation of *white*, a second creation for the *yellow*s, and a third for the *black*s, is a weakness, of which infinite wisdom is incapable»³¹.



3. Christoph Meiners

All'Università di Göttingen Christoph Meiners³², professore ordinario di filosofia dal 1775, conosceva bene la produzione degli stori-

²⁹ *Ibidem*, p. 3.

³⁰ Sul passo biblico menzionato e la teoria dell'influenza sul feto delle cose viste cfr. C. PANCINO, *Voglie materne. Storia di una credenza*, Bologna 1996, pp. 26-41.

³¹ J. ADAIR, *The History of the American Indians*, cit., pp. 2-3.

³² A. IHLE, *Christoph Meiners und die Völkerkunde*, Göttingen 1931; G. VALERA (ed), *Scienza dello Stato e metodo storiografico nella Scuola storica di Göttinga*, Napoli 1980, pp. 205-228; F. LOTTER, *Christoph Meiners und die Lehre von der unterschiedlichen Wertigkeit der Menschenrassen*, in H. BOOCKMANN - H. WELLENREUTHER (edd), *Geschichtswissenschaft in Göttingen*, Göttingen 1987, pp. 30-75; S. VETTER, *Wissenschaftlicher Reduktionismus und die Rassentheorie von Christoph Meiners*, Aachen 1996. Meiners è stato spesso visto dalla storiografia come il 'padre' dell'etnografia tedesca e solo di recente alcuni storici si sono finalmente resi conto delle forti componenti razziste delle sue teorie, ma non Ihle e Vetter.





ci scozzesi e, in particolare, l'opera di Lord Kames³³. Anch'egli, come loro, tendeva a una storia filosofica, ma si ispirava piuttosto all'esempio di Isaak Iselin³⁴. Tuttavia, ciò che lo distingueva nettamente tra i letterati suoi contemporanei era l'enfasi data al corpo umano come oggetto dell'indagine storica. L'uomo, egli argomentava, non era oggetto di storia solo per le sue azioni, per i suoi costumi, per i prodotti del suo spirito e del suo carattere, ma anche per il suo corpo³⁵: vi era una storia che ha per attore principale il corpo umano e che non era stata narrata. Nel *Grundriß der Geschichte der Menschheit* – l'opera sua principale pubblicata nel 1785 – Meiners sostenne che i popoli erano sostanzialmente disuguali tra loro poiché le disposizioni caratteriali, le doti e i talenti che manifestavano nel dispiegarsi degli eventi storici erano da ricondursi a differenze fisiche originarie.

Nell'esame della corporeità Meiners prese in considerazione, oltre al colore della pelle, le dimensioni, la forza, l'adipe, la bellezza, la pelosità, la forma del corpo e degli occhi. I dati li raccolse dalla letteratura da viaggio e su tale base, credette di potere dividere l'umanità in due ceppi: quello tartarico-caucasico e quello mongolico. Ciascun ceppo si divideva a sua volta in razze e varietà. Così, ad esempio, il ceppo tartarico-caucasico era costituito da due razze: quella celtica e quella slava a loro volta suddivise in numerosi sottogruppi. Nella trattazione di simili questioni Meiners si inseriva in un dibattito che da anni animava i docenti della piccola cittadina universitaria di Göttingen. Vivissimo era, infatti, in quegli anni l'interesse per le popolazioni extra-europee non solo da parte degli storici, ma anche da parte di medici e naturalisti come Johann Friedrich Blumenbach che proprio per i suoi contributi alla storia naturale dell'uomo aveva acquisito grande notorietà³⁶. Senonché molto diverso era l'atteggiamento di Meiners nei confronti dei popoli extra-europei rispetto a quella di colleghi come Blumenbach o Lichtenberg che, ad esempio, si erano decisamente schierati contro la tratta degli Africani e contro il sistema della schiavitù. Meiners, invece, fu un sostenitore della schiavitù non solo perché riteneva quest'ultima una neces-



³³ CHRISTOPH MEINERS, *Grundriß der Geschichte der Menschheit*, Lemgo, im Velage der Meyerschen Buchhandlung 1785, p. xxviii-xxxi della *Vorrede*.

³⁴ *Ibidem*, p. xxvii n.n. della *Vorrede*.

³⁵ *Ibidem*, p. vi n.n. della *Vorrede*.

³⁶ Sulle discussioni antropologiche di quegli anni a Göttingen cfr. L. MARINO, *I maestri della Germania: Göttingen 1770-1820*, Torino 1975, pp. 65-145.





sità economica, ma anche perché secondo lui gli Africani erano fisicamente inferiori agli Europei e la loro ineguaglianza naturale comportava un'ineguaglianza di diritti³⁷.

In una serie di saggi apparsi tra il 1785 e il 1793, anno in cui pubblicò una seconda edizione ampliata del *Grundriß*³⁸, Meiners approfondì ulteriormente la distinzione tra i due ceppi umani facendo leva sulla nozione di bellezza e sul colore della pelle. A suo dire, l'umanità era divisa in due ceppi, dei quali uno era bello, bianco e molto peloso (il ceppo caucasico), l'altro era brutto, colorato e poco peloso (il ceppo mongolico). Inoltre la perfettibilità morale di un popolo dipendeva dalla sua costituzione fisica: le nazioni di pelle scura erano sciocche e non potevano sperare di migliorare, mentre i popoli bianchi erano ingegnosi e potevano progredire. Nonostante Meiners fosse consapevole delle infinite gradazioni nel colore della pelle degli uomini, egli accoglieva la codificazione cromatica dell'umanità in Bianchi, Gialli, Rossi e Neri sostenendo che i colori originari erano il giallo e il bianco:

«Unter diesen vier Hauptfarben halte ich die weisse und gelbe für die Urfarben, aus welchen die übrigen Hauptfarben, und deren Schattierungen entstanden sind. Ich glaube nämlich, daß die gelbe Farbe sich durch die Hitze des Klima, und andere mitwirkende Ursachen auf der Indischen Halbinsel in die schwärzliche und schwarze Farbe, und in America durch noch nicht bekannte, aber der neuen Welt eigenthümliche physische Kräfte in die rothe Farbe verwandelt hat. Der Grund meiner Vermuthung ist dieser, daß die gelben, rothen und schwarzen Völker sich in allen wesentlichen Stücken der Körperbildung, und der Anlagen des Geistes und Herzens ähnlich sind.

Wenn die weissen und schönen, und die gelbe und häßlichen Völker von einander entsprungen sind; so stammen die letztern nicht von den erstern, sondern die erstern von den letztern ab. Die häßlichen so wohl gelben, als schwarzen Völker waren viel früher in Hindostan, in Afrika, in den Ostindischen und

³⁷ Meiners pubblicò parecchi saggi sia sulla questione della schiavitù, sia sugli Africani sub-sahariani: *Ueber die Rechtmässigkeit des Negern=Handels*, in «Göttingisches Historisches Magazin», II, 1788, pp. 398-416; *Ueber die Natur der Afrikanischen Neger, und die davon abhängende Befreyung, oder Einschränkung der Schwarzen*, in «Göttingisches Historisches Magazin», VI/3, 1790, pp. 385-456; *Von den Varietäten und Abarten der Neger*, in «Göttingisches Historisches Magazin», VI/4, 1790, pp. 625-645; *Historische Nachrichten über die wahre Beschaffenheit des Slaven=Handels, und der Knechtschaft der Neger in West=Indien*, in «Göttingisches Historisches Magazin» VI/4, 1790, pp. 645-679; *Ueber den Haar= und Baartwuchs der häßlichen und dunkelfarbigen Völker*, in «Neues Göttingisches Historisches Magazin» I/1, 1791, pp. 484-508.

³⁸ CHRISTOPH MEINERS, *Grundriß der Geschichte der Menschheit*. Zweyte sehr verbesserte Ausgabe, Lemgo, im Verlage der Meyerschen Buchhandlung, 1793.





Südseeinseln, endlich in den Südländern, als die schönen und weissen Menschen»³⁹.

Nell'opera di Meiners il colore della pelle diveniva un carattere fisico che indicava lo *status* sociale di un individuo: il suo rango nella società. È molto significativo che egli sia stato uno dei primi studiosi, se non il primo, a sostenere che vi fosse un nesso tra l'appartenenza a una determinata casta e il colore della pelle di un individuo. Egli estese questa sua personale opinione all'antico Egitto sperando in tal modo di poterne ricostruire la struttura sociale. Credette di potere affermare che nell'antico Egitto vi-geva un sistema castale fondato sul colore della pelle⁴⁰. Lo scopo che Meiners si proponeva era quello di dimostrare come, nel rapporto tra Bianchi e gente di colore, i Bianchi avessero sempre dominato e la gente di colore fosse sempre stata in una posizione subalterna, perché le spettavano meno diritti. Per Meiners il dominio dell'uomo bianco sulla gente di colore non era dunque un fatto solo recente, ma una costante storica fondata su una disuguaglianza fisica originaria⁴¹.

In Germania i lavori storico-etnografici di Meiners suscitarono disapprovazione e le polemiche che egli ebbe con Georg Forster e con Blumenbach lo indussero, dopo il 1793, a maggiore cautela o al silenzio almeno per quanto riguardava argomenti di etnografia e di storia naturale dell'uomo⁴². Mentre va ancora studiata la diffusione delle sue idee tra studiosi e, soprattutto, storici tedeschi del primo Ottocento, è stata accertata la sottile ma consistente influenza del suo pensiero su alcuni pochi ma significativi

³⁹ CHRISTOPH MEINERS, *Ueber die Farben, und Schattierungen verschiedener Völker*, in «Neues Göttingisches Historisches Magazin», I/4, 1792, pp. 611-672, a p. 672.

⁴⁰ CHRISTOPH MEINERS, *Ueber den Unterschied der Casten in alten Aegypten, und im heutigen Hindostan*, in «Neues Göttingisches Historisches Magazin», I/3, 1791, pp. 509-531.

⁴¹ Un concetto che Meiners ripropose anche in *Geschichte der Ungleichheit der Stände unter den vornehmsten Europäischen Völkern*, 2 voll., Hannover, im Verlag der Helwingischen Buchhandlung 1792, vol. I, pp. 1-54.

⁴² Per la polemica con Blumenbach cfr. F.W. P. DOUGHERTY, *Christoph Meiners und Johann Friedrich Blumenbach im Streit um den Begriff der Menschenrasse*, in G. MANN - F. DUMONT (edd), *Die Natur des Menschen*, cit., pp. 89-111. La polemica tra Meiners e Forster avvenne soprattutto tramite una serie di recensioni di cui qui segnalo le più significative. Meiners e Gmelin recensirono anonimamente *A Voyage round the World* di Forster sostenendo che questi aveva esaltato i Tahitiani a danno degli Europei in «Zugabe zu den Göttingischen gelehrten Anzeigen» del 7 marzo 1778, pp. 148-159. Forster rispose alle critiche pubblicando un libretto dal titolo *Antwort an die Göttingischen Recensenten*, Göttingen, Johann Christian Dietrich 1778. Anni più tardi Forster attaccò anonimamente le pubblicazioni di Meiners nel periodico «Allgemeine Literatur-Zeitung» del 4-6 maggio 1789 (colonne 273-293) e poi del 8-10 gennaio 1791 (colonne 49-62) criticando in particolare l'idea di Meiners secondo cui la superiorità degli Europei sarebbe innata.





studiosi francesi di fine Sette e primo Ottocento⁴³. Molti anni più tardi Joseph Arthur de Gobineau, che tematizzò la nozione di disuguaglianza propria di Meiners, ricordò come questi avesse «imaginé une classification des plus simples; elle n'était composée que de deux catégories: *la belle*, c'est-à-dire la race blanche, et *la laide*, qui renfermait toutes les autres»⁴⁴.

4. *Le caste: un problema storiografico*

È abbastanza noto come nei primi decenni dell'Ottocento storici, naturalisti e filosofi abbiano usato sempre più frequentemente il termine di 'razza' attribuendovi, nonostante la sua indeterminatezza, una funzione esplicativa piuttosto che semplicemente descrittiva. Limitandoci all'uso di questo termine in ambito storiografico, basterà ricordare come Niebuhr abbia interpretato i conflitti tra patrizi e plebei nella Roma antica come conflitti razziali e come alcuni storici francesi degli anni venti dell'Ottocento abbiano ritenuto di potere spiegare la rivoluzione francese come la conseguenza inevitabile della lotta secolare tra due razze: quella dei Franchi dominatori e quella dei sottomessi Galli⁴⁵. La nozione di guerra tra le razze assurde allora allo *status* di spiegazione storica.

Meno noto è, invece, come negli stessi anni si sia andato affermando tra gli storici il termine di 'casta' per designare sistemi sociali ritenuti simili a quello in uso in India. Diversamente dalla nozione di razza, non mi risulta che l'origine, diffusione e applicazione di questo termine nella cultura europea sia stata studiata e quanto andrò scrivendo ha un carattere provvisorio ed eminentemente ipotetico.

⁴³ S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Roma-Bari 1978, pp. 199-200; B. RUPP-EISENREICH, *Des choses occultes en histoire des sciences humaines: le destin de la 'science nouvelle' de Christoph Meiners*, in «L'Ethnographie», II, [1983], pp. 131-183; B. RUPP-EISENREICH, *Christoph Meiners et Joseph-Marie de Gérando: un chapitre du comparatisme anthropologique*, in D. DROIXHE E POL. - P. GOSSIAUX (edd), *L'homme des Lumières et la découverte de l'autre*, Bruxelles 1985, pp. 21-47.

⁴⁴ JOSEPH ARTHUR DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 4 voll., Paris, Librairie de Firmin Didot 1853-55, vol. I, p. 179.

⁴⁵ Sull'uso della nozione di razza nella storiografia del primo Ottocento sono sempre istruttivi i lavori di J. BARZUN, *Race: A Study in Superstition*, Revised, with a new Preface, New York 1965; e di L. L. SNYDER, *Race: A History of Modern Ethnic Theories*, New York 1939. Cfr. anche W. CONZE - A. SOMMER, *Racce*, in O. BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK (edd), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, vol. V, pp. 135-178; I. HANNAFORD, *Race: The History of an Idea in the West*, Baltimore 1996, pp.235-255.





La parola 'casta' è attestata nella penisola iberica con il significato di progenie, stirpe, discendenza già nel Quattrocento. Nel 1516 i Portoghesi la utilizzarono al plurale per designare le classi sociali ereditarie dell'India che, in seguito, divennero note con questo termine anche nelle altre lingue europee⁴⁶. Nel Seicento 'casta' è usato dagli Spagnoli in Messico e a Hispaniola per indicare, come si vedrà in seguito, la discendenza di una stessa gente, ma anche la progenie di incroci di genti diverse. A fine Settecento, probabilmente in seguito alla diffusione europea degli studi sulla antica letteratura indiana, alcuni storici come Meiners utilizzarono quell'unico termine non solo per descrivere i sistemi che gli Indiani chiamano *varna* e *jati*, ma anche altri sistemi di differenziazione sociale presenti in antiche civiltà come quella egiziana⁴⁷. Nel corso del primo ventennio dell'Ottocento il sistema "de las castas" applicato dagli Spagnoli nelle Americhe venne reso noto alla cultura europea non iberica soprattutto da Alexander von Humboldt.

Fin da giovane Humboldt nutrì un forte interesse per la storia naturale dell'uomo, ma le intime incertezze relative all'origine comune di tutti gli uomini e la consapevolezza delle implicazioni politiche e sociali di tale argomento gli dettarono una grande cautela nell'esposizione delle proprie idee⁴⁸. Durante il suo viaggio nelle Americhe egli prestò grande attenzio-



⁴⁶ S. R. DALGADO, *Glossário Luso-Asiático*, 2 voll., Coimbra 1919-21, vol. I, pp. 225-229.

⁴⁷ Come ha osservato D. QUIGLEY, *The Interpretation of Caste*, Oxford 1993, p. 4: «The word 'caste', as used in various European sources, is an extremely unhappy translation of two quite different indigenous concepts, *varna* and *jati*, which are generally believed, both by Hindus and by outside observers, to correspond in some way. In a sense, the history of the debate about the nature of caste can be viewed as the attempt to discover what exactly the correspondence between *varna* and *jati* is».

⁴⁸ Alexander von Humboldt ha avuto un interesse considerevole per l'antropologia fisica e si potrebbe rintracciarne l'origine fin dai suoi studi giovanili a Göttingen (1789-90) presso Blumenbach, e seguirne lo sviluppo nei suoi rapporti con Georg Forster – il suo maestro riconosciuto nell'ambito della etnografia comparata – e vedere come la sua visione umanitaria abbia tratto impulsi duraturi dall'opera amata e ammirata di suo fratello Wilhelm e da quella venerata di Herder. Tuttavia, egli fu molto cauto a esporre le proprie idee in proposito, che maturò molto lentamente. In *Ansichten der Natur* (1807) l'uomo, come oggetto di osservazione, è assente. Nessuno dei 35 splendidi volumi del *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent* (1805-1834) è dedicato all'uomo. Le osservazioni antropologiche di Humboldt si rinvengono soprattutto nella incompiuta *Relation historique* e nell'*Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne*. L'esposizione al pubblico delle proprie convinzioni antropologiche è dunque graduale. Essa avviene compiutamente nelle ultime pagine del primo volume di *Kosmos*, Stuttgart und Tübingen, Cotta'scher Verlag 1845, vol. I, pp. 378-386.





ne alla pigmentazione degli aborigeni che per lui costituiva un indizio della loro possibile origine⁴⁹.

Nel 1803-04 Humboldt soggiornò con l'amico Bonpland per un anno in Messico e lì, come a Cuba, gli si offrì l'occasione di studiare sul campo le conseguenze deleterie del sistema de "las castas". In due capitoli dell'*Essai politique sur le royaume de la Nouvelle-Espagne* – straordinari per raccolta di dati, analisi storico-sociale e profetismo politico – egli descrive la popolazione messicana secondo la classificazione adottata dai governanti locali. È la prima volta che la cultura europea non-iberica venne informata in modo dettagliato del sistema de *las castas*, il sistema cioè che classificava gli individui generati da incroci razziali. Si tratta di una

⁴⁹ Humboldt sostenne la teoria dell'origine asiatica delle civiltà amerinde sulla base di reperti archeologici, delle conoscenze astronomiche che tali reperti palesavano e sulla somiglianza dei tratti somatici, del colore della pelle e dei capelli tra Amerindi da un lato e Mongoli, Manciù e Malesi dall'altro. Si tratta di una somiglianza – egli sottolineò – non di una identità, poiché vi erano differenze nella conformazione del cranio. Egli avanzò l'ipotesi che le popolazioni indigene delle Americhe costituissero il miscuglio di popolazioni asiatiche immigrate e di popolazioni proprie a quel vasto continente. In questo contesto teorico la sua discussione del colore della pelle è molto significativa. Egli distinse, infatti, le popolazioni indigene delle Americhe in due grandi gruppi: da un lato gli Esquimaux-Tchougazes e dall'altro tutte le altre popolazioni. Gli Eschimesi avrebbero la pelle abbronzata «hâlés» per l'influenza dell'aria, ma essa sarebbe biancastra alla nascita e nei primi mesi di vita. Tutte le altre popolazioni indigene, invece, presenterebbero due tipi distinti di colorazione: una «bronzé» e l'altra bianca. Dal Messico al Perù, in pianura come sugli altopiani, i bimbi indiani di due o tre mesi «ont le même teint bronzé» che si osserva negli adulti. Nell'America del nord-est, invece, esistono delle tribù in cui i bimbi sono bianchi e in cui le parti del corpo degli adulti non esposte al sole rimangono bianche. Questo fenomeno non si osserva tra gli indigeni del Perù e del Messico. Sono queste osservazioni sul colore della pelle che Humboldt offre per sostenere la tesi che la popolazione indigene e non-eschimese delle Americhe è costituita da almeno due razze differenti. La tesi fondamentale di Humboldt è espressa nella affermazione seguente: «Lorsqu'on observe des différences de couleur, elles tiennent à la race» (A. VON HUMBOLDT, *Voyage aux régions équinoxiales du Nouveau Continent ...*, Paris, chez F. Schoell, vol. I p. 503). Secondo Humboldt, nell'uomo, a meno di incroci, la deviazione dal tipo comune di una razza determinata può riguardare la taglia, la fisiognomia, la forma del corpo, ma non il colore. Egli si dichiara contrario alla teoria di Buffon relativa all'azione del clima: «rien ne prouve que, dans l'état actuel de l'organisation humaine, les différentes races d'hommes noirs, jaunes, cuivrés et blancs, lorsqu'elles restent sans mélange, dévient considérablement de leur type primitif par l'influence des climats, de la nourriture et d'autres agens extérieurs» (*Ibidem*, vol. I, p. 502). Questa dichiarazione di Humboldt è molto importante perché dimostra che nel 1814 egli era convinto dell'esistenza di una primitiva divisione cromatica dell'umanità in quattro razze distinte. Su questo argomento specifico Humboldt si dimostra molto più vicino a Linneo e a Kant che all'amico e maestro Forster.





classificazione che, a scopo didattico, era allora illustrata in Messico da serie di 12 o 16 quadri⁵⁰.

Sebbene in origine applicato solo agli individui generati da incroci, il termine *casta* venne successivamente attribuito alle popolazioni cosiddette pure per cui, ad esempio, si parlò di *Casta de los blancos* o *de los Españoles*. Sette erano i principali gruppi razziali del Messico:

1. gli Spagnoli, o bianchi, nati in Europa (detti *Gachupines*)
2. gli Spagnoli, o bianchi, nati in America (detti *Créoles*)
3. i discendenti di un bianco e un indio (detti *Mestizos*)
4. i discendenti di un bianco e una negra (detti *Mulattos*)
5. i discendenti di un negro e una india (detti *Zambos*)
6. gli Indios
7. i negri africani.

In pagine, che a mio avviso mantengono ancora oggi tutta la loro forza, Humboldt ricostruisce le conseguenze che ebbero sulla popolazione india la vessazione del gruppo dirigente atzecco prima e spagnolo poi. Descrive la costituzione fisica, le facoltà intellettuali e lo stato sociale degli Indios. Per lui il Messico è il paese dell'ineguaglianza, perché tutto il potere economico e politico è nelle mani dei bianchi e il duro lavoro è eseguito dalle sole mani degli Indios e delle *castas* di colore: «Le Mexique est le pays de l'inégalité»⁵¹. Riporta per esteso i passi di un manoscritto di un vescovo in cui si dice a chiare lettere che nessun progresso è prevedibile per gli Indiani data la condizione di assoluta ineguaglianza in cui si trovano. Gli stessi discendenti di negri non più schiavi sono costretti a pagare un tributo: una sorta di schiavitù prolungata. In quel contesto il colore della pelle è segno di appartenenza a un determinato strato sociale: «En Amerique, la peau plus ou moins blanche décide du rang qu'occupe l'homme dans la société»⁵². Secondo Humboldt, una società così strutturata non può che generare conflitti d'interessi, pregiudizi e risentimenti. Anche se un governo illuminato facesse sparire poco a poco le ineguaglianze mostruose di diritti e di fortune, ci si troverebbe sempre di fronte a un ostacolo creato



⁵⁰ Per riproduzioni dell'iconografia in questione vedi, ad esempio N. LEON, *Las Castas del Mexico colonial o Nueva Españā. Noticias etno-antropologicas*, Mexico (Museo Nacional de Arqueologia, Historia y Etnografia) 1924; e M. C. GARCÍA SÁIZ, *Die Rassenmischung in Amerika und ihr Niederschlag in der Kunst*, in *Gold und Macht. Spanien in der Neuen Welt. Eine Ausstellung anlässlich des 500. Jahrestages der Entdeckung Amerikas*, Wien 1986, pp. 132-37.

⁵¹ *Voyage de Humboldt et Bonpland. Troisième partie. Essai politique sur le Royaume de la Nouvelle-Espagne*. Paris, chez F. Schoell 1811, vol. I, p. 103.

⁵² *Ibidem*, p. 136.





da secolari barriere di sangue e colore, per cui difficilissimo sarebbe costruire una trama di sociabilità e far sì che tutti gli abitanti del Messico si potessero considerare reciprocamente «concitoyens».

L'ipotesi storiografica che qui si suggerisce e che andrebbe ovviamente vagliata con grande attenzione, è che la teoria secondo cui in India il sistema delle caste sarebbe stato fondato sulla diversità della pigmentazione cutanea sia una invenzione europea originata da una prolungata pratica europea più o meno ideologicamente sistematizzata. Non si afferma che non sia esistito un sistema di caste in società extra-europee come quelle dell'India, ma si ipotizza che esso non sia stato basato originariamente e intenzionalmente sul colore della pelle⁵³. Del resto sembra associato che la dialettica tra bianco e nero usata per creare identità di gruppo sia stata esportata nell'Oceano Indiano dagli Europei⁵⁴.

Tuttavia, anche a prescindere da questa ipotesi, ciò che dimostra la testimonianza fornita da Alexander von Humboldt e che potrebbe essere suffragata da molte altre fonti, è che comunque nelle Americhe furono gli

⁵³ Manca, che io sappia, una storia esauriente delle concezioni che gli Europei hanno avuto tra il Cinquecento e il Settecento del sistema indiano delle caste. LOUIS DUMONT, nel suo classico lavoro del 1966, che qui si cita dall'ed. inglese rivista e integrata da nuovi saggi *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*, Chicago/London 1980, pp. 21-32, espone diverse concezioni soprattutto a partire dal primo Ottocento. Nella presente discussione riveste particolare rilevanza la teoria razziale dell'origine delle caste che fino a pochi decenni fa è stata sostenuta da numerosi antropologi, ma anche storici come R. MOUSNIER che così la riassume in *Le gerarchie sociali dal 1450 ai nostri giorni*, a cura di E. ROTELLI, Milano 1971, p. 17: «Una società di Ordini può evolversi in una società di caste. È successo in India, dove, nel corso del periodo vedico, la società di Ordini si è complicata di un quarto "colore" inferiore, i "neri" *Dasa*, i *Sudra*, i vinti, destinati a servire gli *Arya*, invasori, i "bianchi", che formavano i tre Ordini dei bramini, o sacerdoti, dei *Ksatriya* o *Rajanya*, guerrieri e nobili, e dei *Vais'Ya*, plebei, agricoltori e mercanti. Alla fine del periodo vedico, verso il 600 a.C., l'Ordine dei bramini presenta tutti i caratteri di una casta. Progressivamente il regime delle caste si è esteso a tutte le categorie della popolazione e si è diversificato. L'origine delle caste è qui, nell'urto di due razze». Nella genesi della teoria razziale il fatto che il termine *varna* significhi colore ha avuto un ruolo molto importante, ma proprio questo è stato contestato da A. T. EMBREE, *Sources of Indian Tradition*, vol. I: *From the Beginning to 1800*, New York 1988, pp. 215-216. Inoltre S. S. GUPTA, *Varna, Castes and Scheduled Castes. A Documentation in Historical Perspective with a Classified Index to Scholarly Writings in Indian Journals (1890-1990)*, New Delhi 1991, p. 31 documenta come anticamente il *varna* di un fanciullo non era determinato da quello dei genitori, ma veniva stabilito dopo la sua educazione dal sacerdote-educatore. Infine sembra utile ricordare come la storiografia recente sull'argomento sottolinei come il sistema delle caste sia andato irrigidendosi col tempo e soprattutto sotto il dominio britannico dell'India.

⁵⁴ Secondo l'autorevole giudizio di K.N. CHAUDHURI, *From the Barbarian and the Civilised to the Dialectics of Colour: An Archaeology of Self-identities* in P. ROBB (ed), *Society and Ideology: Essays in South Asian History*, Delhi 1993, pp. 22-48, in particolare p. 43.





Europei a istituire un sistema di gerarchia sociale in cui il rango d'appartenenza era in rapporto al colore della pelle bianca⁵⁵. L'ipotesi che qui si suggerisce è che mentre gli Europei praticavano tale sistema castale, essi cercarono di legittimarlo sia rivendicandone l'antichità e la diffusione presso altre popolazioni, sia affermando che esso rispondeva a una legge di natura.

5. Victor Courtet de l'Isle

Nella Francia degli anni venti e trenta dell'Ottocento storici, medici e naturalisti trovarono nella nozione di razza un argomento di interesse comune. Sintomatico, da questo punto di vista, è lo scritto dal titolo *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leur rapports avec l'histoire* che il naturalista William Edwards indirizzò nel 1829 allo storico Amedée Thierry⁵⁶. In quest'opera, che fu per alcuni decenni il manifesto dell'antropologia fisica francese, Edwards sostenne che quando razze diverse si stabiliscono su un medesimo territorio i Neri obbedirebbero ai Gialli ed entrambi ai Bianchi, mentre gente di colore cutaneo intermedio occuperebbe nella società ranghi intermedi. Edwards era convinto della fissità della razza e della permanenza dei suoi caratteri ereditari come il colore. Nozioni analoghe aveva sostenuto nel 1827 il giurista François-Charles Comte nel suo *Traité de législation* ove dedicò centinaia di pagine a una disamina della superiorità della specie bianca sui popoli di colore⁵⁷. Egli criticò la teoria climatica di Buffon sostenendo che la pigmentazione umana non dipendeva in alcun modo né da cause artificiali né dall'azione della luce e del calore, ma era una qualità originaria della razza e che una sua eventuale modificazione in un individuo non era da questi trasmissibile ai suoi discendenti.

È chiaro come simili discussioni fossero legate, anche se raramente in maniera esplicita, a problematiche politiche e sociali come l'abolizione

⁵⁵ Ciò avvenne anche nelle Antille francesi come ha messo in evidenza J.-L. BONNIOL, *La couleur des hommes, principe d'organisation sociale. Les cas antillais*, in «Ethnologie française», XX, 1900, pp. 410-417.

⁵⁶ M. SELIGER, *Race-Thinking during the Restoration*, in «Journal of the History of Ideas», XIX, 1958, pp. 273-282; A. SOMMER, *William Frédéric Edwards: 'Rasse' als Grundlage europäischer Geschichtsdeutung?* in G. MANN - F. DUMONT (edd), *Die Natur des Menschen*, cit., pp. 365-409; M.-F. PIGUET, *Observation et histoire. Race chez Amédée Thierry et William F. Edwards*, in «L'Homme», CLIII, 2000, pp. 93-106.

⁵⁷ FRANÇOIS-CHARLES COMTE, *Traité de législation*, 4 voll., Paris, A Sautetlet 1826-27, vol. II, pp. 69-93, vol. III, pp. 421-465.





della tratta degli schiavi, l'abolizione della schiavitù e le nuove avventure coloniali della Francia. Ciò balza agli occhi quando si considerino le relazioni sui temi della razza, della lingua e dello schiavismo antico e moderno che furono tenute a Parigi tra il 15 novembre e il 15 dicembre 1835 al *Congrès historique européen*, una manifestazione culturale di considerevole portata.

Il congresso, cui parteciparono storici come Jules Michelet e antropologi come Bory de Saint-Vincent, era diviso in sei classi che si riunirono in diverse sessioni, ciascuna con un tema particolare. La prima classe – la più importante – si aprì con una sessione che non poteva che avere per titolo “*Quel est le but de l'histoire?*”. Ma ad essa fece seguito immediato una sessione con un tema di grande attualità su cui relazionò Victor Courtet de l'Isle⁵⁸: «*Déterminer par l'histoire si les diversités physiologiques des peuples sont entre elles comme les diversités des systèmes sociaux auxquels ces peuples appartiennent*»⁵⁹.

Ricordando come in un'altra sessione del congresso si sarebbe discusso delle definizioni dei termini genere, specie e razza applicati all'uomo, Courtet disse che era inevitabile affrontare quelle definizioni assieme al tema proposto nella sua sessione. Egli definì come appartenenti alla stessa specie quella collezione di individui simili tra loro che, per fecondazione reciproca, generano individui fecondi. Costituiscono invece una razza quegli individui caratterizzati da una mutazione che si perpetua nelle generazioni successive, e una varietà gli individui le cui mutazioni non si perpetuano. Dopo avere ulteriormente chiarito tali termini e criticato l'uso superficiale che ne avrebbero fatto gli storici, Courtet de l'Isle distinse due scuole di studiosi: quella che con Buffon, Blumenbach e Cuvier aveva fatto dell'uomo un genere unico e una specie unica con più varietà; e quella che con Virey, Duméril, Desmoulins e Bory de Saint-Vincent riteneva vi fossero più specie di uomini. Quale che fosse l'origine dell'uomo, un fatto, secondo Courtet, era incontestabile: «*La diversité originelle et constante des types humains*»⁶⁰. L'angolo facciale di Camper e lo sviluppo del sistema nervoso nei vari tipi umani mostravano una innegabile gradazione della bellezza e della umana intelligenza che da forme grezze



⁵⁸ Sulla personalità complessa di Courtet, cfr. l'eccellente monografia di J. BOISSEL, *Victor Courtet (1813-1867) premier théoricien de la hiérarchie des races*, Paris 1972.

⁵⁹ VICTOR COURTET DE L'ISLE, *Déterminer par l'histoire si les diversités physiologiques des peuples sont entre elles comme les diversités des systèmes sociaux auxquels ces peuples appartiennent*, in *Congrès historique européen, réuni à Paris, au nom de l'Institut historique ... (Novembre-Décembre 1835)*, Paris, P.H. Krabbe, 1836, [vol. I], pp. 74-95.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 77.





ascenderebbe, secondo l'espressione di Virey, «à l'homme blanc, à l'Européen le plus industriel et le plus éclairé»⁶¹. Come uomini e animali si distinguevano per l'ineguaglianza morale, così le razze umane si differenziavano per caratteri fisici, morali e intellettuali. In sostanza Courtet sostenne che la doppia ineguaglianza dei caratteri fisici e morali nelle razze umane ne determinava una diversa collocazione sociale:

«1° Il existe dans le sein de l'espèce humaine une évidente gradation dans les caractères physiologiques des races;

2° Cette gradation entraîne une gradation analogue de facultés morales.

Or, partout où des races diverses sont associées, cette double inégalité doit infailliblement déterminer une *gradation sociale*»⁶².

Grande rilievo dette Courtet agli studi che storici recenti avevano condotto sul sistema delle caste e sulla schiavitù antica. Quindi, riprendendo le opinioni di Edwards sull'esistenza di una scala sociale parallela a quella relativa al colore della pelle tra gli uomini, affermò da un lato che il regime delle caste rifletteva una divisione tra razze e dall'altro che le ineguaglianze sociali erano la conseguenza di ineguaglianze originarie delle razze tra loro. Come altri prima di lui condivise anche l'opinione secondo cui «la civilisation des Européens est l'effet et non la cause de leur supériorité»⁶³. Così sintetizzò alcune delle sue idee:

«Je dis donc que par cela seul que les races diffèrent d'organisation, elles diffèrent de virtualité et par conséquent de destination providentielle. Je dis que partout où plusieurs races formeront une association, les unes exerceront sur les autres l'action de suprématie que légitime et rend inévitable leur supériorité de facultés natives. En un mot, le rapport des races entre elles, le degré de leur inégalité; les conditions variables de leur fusion exerceront la plus grande influence sur la nature des institutions humaines. Voilà ce qui a été méconnu jusqu'à ce jour; voilà ce que je viens en ce moment constater»⁶⁴.

Dallo studio dell'ineguaglianza Courtet passò poi all'analisi del principio d'eguaglianza. Esso prevaleva oramai nettamente nella popolazione francese ove non esistevano più caste, classi, ordini, ranghi o ceti. Senonché, anche tale principio era una manifestazione sociale di un processo fisiologico: e cioè della fusione delle razze. Quest'ultima – argomentò Courtet – era avvenuta in Francia attraverso invasioni, guerre e rivoluzio-

⁶¹ *Ibidem*, p. 78.

⁶² *Ibidem*, p. 79.

⁶³ *Ibidem*, p. 81.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 82.





ni che avevano di volta in volta abbattuto i ceti dominanti facendoli rimescolare col resto della popolazione che così si era andata uniformando. Un tema, quest'ultimo, che avrebbe sviluppato ulteriormente in un volume pubblicato nel 1838 che anticipava a sua volta numerose idee generalmente attribuite a Gobineau⁶⁵.

6. Considerazioni conclusive

La costruzione della leucocrazia è stato un fenomeno molto più ampio e diffuso di quanto possano suggerire i pochi esempi sopra riportati. Nel 1837, ad esempio, il bibliotecario Frédéric-Pascal de Brotonne affermava che l'umanità poteva iscriverne sul frontone del suo tempio la parola «progresso» esclusivamente per merito della razza bianca che con il suo attivismo aveva innescato il processo di incivilimento cui nulla avevano contribuito, invece, i Neri perché passivi o i Gialli perché immobili⁶⁶. Nello stesso anno l'anatomista Pierre-Paul Broc definiva la «race blanche» come una «race divine» per la sua incontestabile superiorità nei confronti di tutte le altre⁶⁷. Nel 1843 un noto fautore dello schiavismo, il reverendo Josiah Priest, scrisse riferendosi agli Europei che

«as to the intrinsic superiority of a white complexion over that of black, there is no question; for by the common consent of all ages among men, and even of God himself in heaven, there has been bestowed on white the most honorable distinction. White has become the emblem of *moral* purity and truth, not only on earth, but in eternity also ...»⁶⁸.

Simili citazioni svelano negli Europei un culto per il proprio colore epidermico, un forte amore per se stessi, una esaltazione esclusiva di sé in rapporto agli altri che vengono invece denigrati e stigmatizzati, in breve: una forma di narcisismo. Dal tardo illuminismo al positivismo maturo tale culto è stato praticato indifferentemente da reazionari, conservatori, libe-

⁶⁵ VICTOR COURTET DE L'ISLE, *La science politique fondée sur la science de l'homme, ou étude des races humaines sous le rapport philosophique, historique et social*, Paris, chez Artus Bertrand 1838.

⁶⁶ FRÉDÉRIC-PASCAL DE BROTONNE, *Histoire de la filiation et des migrations des peuples*, 2 voll., Paris, L. Desessart 1837, vol. I, p. 170.

⁶⁷ PIERRE-PAUL BROC, *Essai sur les races humaines, considérées sous les rapports anatomiques et philosophiques*, Bruxelles, Établissement encyclographique, 1837, p. 36.

⁶⁸ JOSIAH PRIEST, *Slavery, as it relates to the Negro, or African Race, examined in the light of circumstances, history and the Holy Scriptures ...*, Albany, printed by C. Van Benthusen, 1843, p. 136.





rali e giovani socialisti trovando solo saltuariamente alcune voci critiche⁶⁹. Inoltre, mentre durante le prime lotte per l'abolizione della schiavitù numerosi intellettuali ritennero che tutto il genere umano fosse capace di perfettibilità e incivilimento, nel primo Ottocento si fece strada con vigore crescente l'idea che la civiltà fosse un prodotto quasi esclusivo della razza bianca. Fu in questa associazione tra colore dell'epidermide e processo di incivilimento che risiedette il contributo peculiare fornito dagli storici alla costruzione di quella identità somatica collettiva europea che è la leucocrazia.

Per la prima volta nella storia, e cioè durante gli ultimi decenni del Settecento e i primi dell'Ottocento, alcuni storici hanno attribuito al solo corpo fisico, e in particolare alla pigmentazione delle popolazioni umane, un ruolo di primo piano nella spiegazione sia di grandi eventi storici, sia di fenomeni come la stratificazione sociale. Avendo fatto propria una codificazione cromatica dell'umanità – imprecisa se non addirittura arbitraria – formulata da naturalisti loro coetanei, quegli storici hanno iniziato a speculare sulla invariabilità di ipotetiche qualità originarie delle razze umane, sulla impossibile coesistenza pacifica di quest'ultime e sui loro inevitabili conflitti. Elevando, poi, quella stessa codificazione cromatica a criterio euristico per stabilire come si fossero formate in altre culture le disuguaglianze sociali e i regimi castali, essi hanno occultato l'unica cosa certa: e cioè, che nella pratica furono gli Europei a istituire a livello mondiale, ma senza dichiararlo, un regime castale basato su una rigida distinzione tra Bianchi e uomini di colore.



⁶⁹ Come, ad esempio, il conte Eusèbe-François de Salles, *Histoire générale des races humaines ou philosophie ethnographique*, Paris, Benjamin Duprat libraire et Pagnerre éditeur 1849, p. 179: "La science européenne, qui accepte l'inégalité intellectuelle des races, se fait solidaire d'une sorte d'orgueil national, puisque les races blanches sont à la fois juge et partie dans la question. Par ce trait elles ressemblent déjà à d'autres races qui se sont, elles aussi, faites centre du monde et dernier mot de la perfection physique et morale!"





GIOVANNI RICCI

RESTAURI DI IDENTITÀ CONTAMINATE: GLI SCHIAVI
LIBERATI DAI “TURCHI”

Propongo una lettura di una cerimonia pubblica considerata minore, pur se abbastanza frequente in Europa fra Cinque e Settecento: la si definiva “incontro dello schiavo redento”. L’analisi intensiva, attenta alle varianti individuali, si appunta su una situazione circoscritta nello spazio e nel tempo. Si tratta di una retrovia cristiana, rispetto al grande scontro delle civiltà; e di una provincia appartata, rispetto all’evoluzione della religiosità e del gusto all’epoca considerata. Lungi dall’essere limitanti, le due circostanze producono una certa ingenuità nei comportamenti tale da rendere i fenomeni più espliciti. Ma il ricorso, quando necessario, a comparazioni di vasto raggio, induce a pensare che le conclusioni possano essere estrapolate. Il fatto è che la struttura cerimoniale degli “incontri” sembra illuminare una presenza non dichiarata nell’identità cristiana del tempo: la nozione di contaminazione.

1. Si attendeva una gioiosa entrata, a Ferrara l’11 agosto 1720, ma non di un principe o un prelato. Tutt’altro: doveva entrare solennemente un mercenario della repubblica di Venezia, già schiavo dei turchi in Albania. Si chiamava Paolo Nigrisoli e la sua traversia è narrata da un opuscolo dato allo stampe da chi lo liberò: la confraternita ferrarese del Riscatto degli schiavi cristiani. Racconto ufficiale e encomiastico, tassello di un genere intriso di topoi narrativi, e in quanto tale da maneggiare con prudenza. Aveva trentadue anni, Paolo, militava “sotto l’insegna della Serenissima”. Ardeva la guerra del 1714-18, l’ultima contro i turchi, che sarebbe costata a Venezia la perdita della Morea. Presto la flotta veneta ripiegò sull’Albania, puntando su Dulcigno: un luogo che incontreremo spesso, «nido d’infami corsari sotto l’impero turchesco», secondo il cosmografo Vincenzo Coronelli¹. Inviato in avanscoperta, Paolo fu catturato, trasferi-

¹ VINCENZO CORONELLI, *Geografia sacra antica e moderna*, in *Atlante veneto*, I, Venetia 1691, p. 19.





to a Scutari e venduto a «Sali Allamelic». La schiavitù allora era più simile al sequestro a fine di riscatto che alla schiavitù antica o medievale, imperniata sullo sfruttamento di forza lavoro². Difatti Paolo scrisse «lettere al proprio padre col racconto penosissimo delle sue miserie e con calde suppliche ad adoprarsi per riscattarlo». Guerra o non guerra, da Venezia si comunicava sempre col Levante; perciò i ferraresi, secondo un uso frequente, ricorsero alla mediazione di un mercante veneziano³. Questi concordò con Sali la somma di 60 zecchini, da versare al di lui fratello, già a Venezia per affari. Dopodiché Paolo visse libero tre mesi a Scutari fra i turchi, per poi imbarcarsi su una nave di Cattaro alla volta di Venezia. Tutto compreso, l'operazione costò 133 scudi. Non restava che organizzare il solenne ritorno dello schiavo; lo analizzeremo più avanti.

Era la prima prova del sodalizio ferrarese, e l'opuscolo non lo nasconde. A un zoppicante sonetto introduttivo («Così parla il liberato alla sua patria») segue un'esortazione che decanta l'opera «da pochi anni promossa». «A fine di dare publico conto dell'esecuzione del presente riscatto, se ne avanza pertanto la descrizione ... per infiammare ne' cuori cattolici atti di christiana pietà». Giungono continui «avis» di concittadini preda dei «barbari», ma ciò ha prodotto «scarse carità». Ora si spera che il «racconto» rianimi una misericordia «compendio quasi di tutte l'altre»⁴ – come ogni confraternita specializzata vantava. Insomma, lo scopo pubblicitario è dichiarato e si conta sull'effetto di una bella cerimonia. Qualcosa però il testo non dice, ed è che l'intero proemio è ricopiato dalla relazione di un riscatto compiuto tre anni prima dall'analoga istituzione bolognese – la confraternita di Santa Maria della Neve o del Gonfalone⁵. Il primo segno di una rete di contatti che riapparirà in momenti cruciali.

2. La storia che abbiamo introdotto si colloca in un paesaggio oggi scomparso, ma allora assai animato. Confraternite del riscatto agivano da tempo nelle città mediterranee affacciate sul mondo musulmano: Napoli, Venezia, Roma, Palermo, Genova... Ce n'erano anche vicino Ferrara, a

² Cfr. K.R. BRADLEY, *Slaves and Masters in the Roman Empire*, Bruxelles 1984; M. MALOWIST, *La schiavitù nel Medioevo e nell'Età moderna*, Napoli 1987, pp. 7-62.

³ Cfr. P. PRETO, *I servizi segreti di Venezia*, Milano 1994, pp. 87-109; A. TENENTI, *Gli schiavi di Venezia alla fine del Cinquecento*, in «Rivista storica italiana», LXVII, 1955, p. 56.

⁴ *Nel riscatto di Paulo Nigrisoli cittadino ferrarese schiavo in Scutari*, Ferrara, Barbieri, 1720, pp. 1-13.

⁵ *Nel riscatto di Carlantonio Betti cittadino bolognese schiavo in Candia*, Bologna, Rossi, 1717, s.p.





Bologna (dal 1578) e a Ravenna (dal 1666)⁶, mentre la costa adriatica si popolava di torri di guardia⁷. Nelle reggenze barbaresche del Nordafrica, accanto ai Francescani operavano ordini redentori per statuto: i Trinitari, i Mercedari, i Lazzaristi⁸. Bolle papali tenevano vivo l'argomento, le reiterate pubblicazioni dei redentori facevano eco⁹. E poi, lasciti testamentari e altre iniziative individuali a pioggia, anche in un secolo come il XVIII in cui la gravità del problema scemava. Per restare nei dintorni, citiamo la cassetta per le elemosine agli schiavi, posta a Bologna nel 1727 dal conte Luigi Ferdinando Marsili, già schiavo dei turchi in Ungheria; o l'aiuto che la comunità romagnola di Alfonsine prestò nel 1749 a due coniugi che si dichiaravano (senza prove) ex schiavi dei turchi¹⁰. D'altra parte, sull'argomento fiorivano truffe e inganni che la letteratura giuridica e furfanteca denunciava¹¹.

Ferrara non è una città marittima, e neppure più, all'epoca considerata, una città di rilievo: elementi di opacità che consentono di accreditarle buoni caratteri di rappresentatività generale. Tutto parte dalla volontà di un notevole locale, il giurista Antonio Lodovico Boschini, che il 26 gennaio 1714 eresse, presso la chiesa di San Leonardo, la confraternita del Riscatto degli schiavi cristiani¹². Lì la confraternita rimase fino all'età napoleonica, quando la chiesa fu sconsacrata e il sodalizio soppresso. Ripristinato alla Restaurazione, il Riscatto ebbe poi vita stentata fino alla metà dell'Ottocento.



⁶ Cfr. S. BONO, *La pirateria nel Mediterraneo. Romagnoli schiavi dei Barbareschi*, in «La Piè», XXII (1953), pp. 205-210; S. BONO, *Bolognesi schiavi a Tripoli nei secc. XVII e XVIII*, in «Libia», II (1954), 3, pp. 25-37; *Gli archivi delle istituzioni di carità e assistenza attive in Bologna nel Medioevo e nell'Età moderna*, a cura di M. FANTI, Bologna 1984, pp. 129-131; e ora R. SARTI, *Bolognesi schiavi dei "turchi" e schiavi "turchi" a Bologna tra Cinque e Settecento: alterità etnico-religiose e riduzione in schiavitù*, in «Quaderni storici», 107, 2001, pp. 437-473.

⁷ Cfr. S. BERNICOLI, *Le torri della città e del territorio di Ravenna*, Ravenna 1923, p. 101; G. VOLPE, *Le torri di guardia tra Romagna, Marche, Abruzzo e Molise*, in S. ANSELMINI (ed), *Pirati e corsari in Adriatico*, Milano 1998, pp. 47-73.

⁸ Cfr. S. BONO, *I corsari barbareschi*, Torino 1964, pp. 310-323; S. BONO, *Corsari nel Mediterraneo*, Milano 1997, pp. 191-211.

⁹ Ad esempio, [P. MENSURATI], *Ristretto ovvero sommario del manuale de' fratelli dell'ordine della SS. Trinità*, Udine, Fongarino, 1727.

¹⁰ Cfr. G. RICCI, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati fra Medioevo e Età moderna*, Bologna 1996, pp. 190-191.

¹¹ Cfr. *Il libro dei vagabondi*, a cura di P. CAMPORESI, Torino 1973, pp. 30-31, 115, 297, 338, 352, 356.

¹² Per i dati istituzionali cfr. G. SPIRITO, *Schiavi del Turco infedele. La Confraternita del Riscatto nella Ferrara del Settecento*, Ferrara 1999, pp. 72-73; M. TURRINI, *Penitenza e devozione. L'episcopato del card. Marcello Crescenzi a Ferrara (1746-1768)*, Brescia 1989, p. 195.





Un bombardamento del 1944 ha distrutto la chiesa di San Leonardo, che ai tempi migliori si ornava di reliquie e di una pala cinquecentesca di Nicolò Roselli commemorante le gesta del santo eponimo (oggi scomparsa)¹³. Vissuto forse nella Gallia merovingia, Leonardo crebbe in fama dopo il Mille grazie ai prigionieri liberati per sua intercessione. Le crociate diedero larga attualità al santo, il cui culto in Italia si diffuse nel XII secolo¹⁴. Da allora le catene ne divennero l'insegna distintiva. Anche a Ferrara, nel Settecento, facevano mostra di sé gli arredi specifici delle sedi intitolate a San Leonardo: «catene con le tabelle, nomi e patria de' schiavi cristiani liberati da' Turchi colla diligenza di questa confraternita»¹⁵. Queste catene, oggi non più rintracciabili, non dovevano essere diverse dalle catene ancor visibili nella chiesa bolognese di San Gerolamo alla Certosa, appese a cartigli del tipo: «1683. Riscatto di G. M. Ghiselli in Costantinopoli. Lire 2963»¹⁶. Se poi le catene fossero autentiche, ossia fossero quelle del tempo di cattività, è questione che discuteremo.

I capitoli del Riscatto ferrarese furono approvati nel 1720 dal vescovo Tommaso Ruffo. In breve la confraternita si aggregò all'ordine camaldolese e a due confraternite romane di analogo intento: San Carlo alle Quattro Fontane e Santa Maria del Gonfalone. A predicatori e parroci il vescovo raccomandò il sodalizio e i suoi cercatori di elemosine. Sappiamo inoltre che nel 1740 fu introdotto un Direttore dell'Opera pia: altro non si può dire sul funzionamento istituzionale, essendo irreperibili gli statuti. Dopo una vita piuttosto intensa nel pieno Settecento, il Riscatto ferrarese esaurì le sue forze. L'ultima redenzione documentata è del 1779, l'ultimo registro amministrativo superstite copre il periodo 1769-1801.

Allora il Riscatto possedeva due case che rendevano 33 scudi annui; 21 luoghi in Monte di Pietà e 42 scudi liquidi. Negli ultimi anni le cer-

¹³ Cfr. G. BARUFFALDI, *Vite de' pittori e scultori ferraresi*, I, Ferrara 1844, pp. 410-411; A. MEZZETTI, E. MATTALIANO, *Indice ragionato delle "Vite de' pittori e scultori ferraresi" di Gerolamo Baruffaldi*, II, Ferrara 1981, p. 73; III, ivi 1983, p. 119.

¹⁴ Cfr. L. RÉAU, *Iconographie de l'Art Chrétien*, III, Paris 1958, pp. 799-802; B. CIGNITTI, C. COLAFRANCESCHI, *Leonardo di Nobiliacum (o di Limoges)*, in *Bibliotheca Sanctorum*, VII, Roma 1966, coll. 1198-1208; G. KAFTAL, F. BISOGNI, *Iconography of the Saints in the Painting of North East Italy*, Florence 1978, coll. 611-614 (riferimenti anche negli altri voll. del repertorio).

¹⁵ G.A. SCALABRINI, *Memorie storiche delle chiese di Ferrara e de' suoi borghi*, Ferrara, Coatti, 1773, p. 131.

¹⁶ Riproduzione in M. CARBONI, M. FORNASARI, M. POLI (edd), *La città della carità*, Bologna 1999, p. 132. Cfr. *Nel riscatto di Gio. Maria Ghiselli bolognese fatto in Costantinopoli dalla ... arciconfraternita di S. Maria della Neve*, Bologna, Monti, 1683, p. 14 («lire 2965.1»).





che fruttavano in media 30 scudi, un terzo di un ventennio prima, mentre gli oneri devozionali assorbivano gran parte delle risorse. L'iniziativa si raffreddava, sicché non stupisce che la rinascita ottocentesca sia stata solo formale. D'altra parte, gli equilibri mediterranei mutavano profondamente. La conquista francese di Algeri nel 1830 eliminava l'ultima base corsara e la riva nord, la riva cristiana, conquistava un'egemonia fin lì mancata.

3. Al di là delle contingenze locali, quale contesto generale suscita la fondazione del 1714? Sul tempo breve, i conflitti contro i turchi sul Danubio e nel Levante veneto: la guerra della Sacra Lega (Austria, Polonia, Venezia, Russia) chiusa dalla pace di Karlowitz nel 1699; e la guerra condotta da Venezia e dall'Austria nel 1714-18, conclusasi a Passarowitz¹⁷. Di quest'ultima era stato vittima Paolo Nigrisoli. Sul tempo medio-lungo, si segnala un angosciato interesse al flagello della corsa, grande generatore di schiavi. E non è il caso di sottilizzare sui termini: con "turchi" si designavano non solo i sudditi dell'Impero ottomano, ma tutti i membri della "setta maomettana", secondo certificazione dell'Accademia della Crusca¹⁸.

Se, alla fine del Cinquecento, ci sono solo sei ferraresi fra i 3142 schiavi da liberare nominati dalle *litterae hortatoriae* papali; se Clemente VIII, nel 1604, dirottò altrove un lascito ferrarese teso al riscatto degli schiavi¹⁹; le razzie dei turchi tuttavia riempivano di timore gli animi, d'inchiostro le pagine locali²⁰. Superfluo insistere sulle violenze fisiche e morali subite dagli schiavi cristiani. Sicuramente vere, anche se non saranno mancate situazioni pacifiche che i nostri testi ignorano: schiavi e redentori avevano il medesimo interesse a esagerare l'asprezza del trattamento. Una documentazione unilaterale come la nostra non consente di valutare le reciprocità, nel bene e nel male. Ma sappiamo che le culture stanno sempre sulla difensiva l'una davanti all'altra,

¹⁷ Cfr. P. PRETO, *Venice and the Ottoman Empire. From War to Turcophilia*, in *La Méditerranée au XVIIIe siècle*, Aix-en-Provence 1987, pp. 135-136.

¹⁸ *Vocabolario degli Accademici della Crusca*, Firenze, Accademia della Crusca, 1691³, p. 1736.

¹⁹ Cfr. W.H. RUDT DE COLLENBERG, *Esclavage et ransons des chrétiens en Méditerranée (1570-1600)*, Paris 1987, pp. 95, 97, 246, 278; G. SPIRITO, *Schiavi* cit., p. 71.

²⁰ G. BARUFFALDI, *Dell'istoria di Ferrara ... dall'anno MDCLV fino al MDCC*, Ferrara, Pomatelli, 1700, pp. 43-44. E cfr. S. ANSELMi, *Adriatico. Studi di storia*, Ancona 1991, pp. 204-206; G. RICCI, *Ossessione turca. In una retrovia cristiana dell'Europa moderna*, Bologna 2002.





interpretando la diversità come inferiorità o minacciosa aberrazione²¹; e che tendono a trasformare la distanza in indifferenza morale, se non addirittura in ostilità²². In sede storica, la pratica del relativismo deve essere ormai un riflesso automatico.

Così non era, così non poteva essere per i contemporanei, naturalmente. E allora, scelte istituzionali, emozioni collettive, terrori e rivincite: tutto ciò sta dietro la solenne entrata di Paolo Nigrisoli a Ferrara nel 1720. Vediamo come andò. Al canto del *Te Deum* una folta processione si incamminò verso porta San Paolo. Lì attendeva il redento, «in figura di schiavo in abito turchesco». I confratelli del Riscatto, in cappa bianca con croce di Malta, lo presero sotto il loro stendardo. Attorno stavano putti vestiti da angeli, «portanti in sacro trionfo le divise di schiavo con le catene d'appendersi alle pareti del tempio della venerabile confraternita, sovrapposti l'iscrizione di memoria». La processione percorse la città, con la partecipazione del cardinal legato, della nobiltà e di gran folla, al fragore di musiche e mortaretti, fino alla chiesa di San Leonardo. Ed ecco il momento decisivo: «Levate le catene al schiavo, e sprezzate le barbare spoglie, gli furono offerti altri vestiti di libertà e soliti alla propria nazione»²³ – nazione cristiana, principalmente, e anche un po' nazione cittadina. Parata, svestizione, vestizione: versione adattata di un *adoubement* feudale o di una monacazione, cambiamento di status in cui si riassumono gli intenti pedagogici della giornata.

Ma crediamo che non sia tutto, che altri significati più profondi tocchino l'identità stessa di Paolo Nigrisoli. Prima di parlarne, osserviamo però le successive entrate di schiavi redenti a Ferrara. Dopo quella del Nigrisoli, abbiamo notizia di altre dodici in mezzo secolo, fino al 1779. La produttività della confraternita non è disprezzabile comparativamente. Il Riscatto bolognese in centoquarantanni (1632-1772) liberò venti schiavi²⁴; in compenso Lucca, per fare un altro esempio, città equivalente a Ferrara ma “dominante”, ne liberò trentasei in poco più d'un secolo

²¹ Lapidariamente cfr. U. ECO, *Préface a Connaissance et réciprocité*, Louvain-la-Neuve 1988, pp. 11-15.

²² Cfr. C. GINZBURG, *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Milano 1998, pp. 194-209.

²³ *Nel riscatto di Paulo Nigrisoli* cit., pp. 13-16.

²⁴ Si veda la nota spese ms. in calce a un volume posseduto dalla Biblioteca comunale dell'Archiginnasio in Bologna (A.V.H.VIII.17) che riunisce quindici relazioni di riscatti a stampa; dieci di queste, più altre due ms., sono rilegate in un altro volume presso la Biblioteca universitaria di Bologna (A.V.Tab.1.E.II.353).





(1681-1806)²⁵. L'assenza di riscatti di massa, come quelli che si facevano nelle metropoli mediterranee, consente alla confraternita ferrarese di pubblicare opuscoli commemorativi dei singoli casi. La documentazione è sicuramente tarda rispetto al baricentro del fenomeno schiavile, che è cinque-seicentesco; il campione, non amplissimo, è però variegato per età, sesso, destini. Salvo un caso, incontriamo solo persone di modesta condizione, già titolari di vite avventurose prima di incappare nella sventura. A chi era dotato di fortuna e relazioni si offrivano vie di libertà più veloci e efficaci.

4. Veniamo dunque agli schiavi riscattati a Ferrara dopo il primo del 1720. L'anno più proficuo è il 1726, con quattro redenzioni. Bartolomeo Govonni, trentacinquenne, era stato preso a Durazzo mentre militava su una nave veneziana. Passò quattro anni e mezzo in Albania, nella famiglia Dulcigno. Dopo tre tentativi di fuga, fu liberato (per 30 zecchini) grazie a un compagno di sventura già riscattato, un chirurgo di Vasto. Questi informò la confraternita che ricorse ai consoli francesi ad Ancona e Dulcigno (la Francia coltivava buoni rapporti con gli ottomani e si proclamava protettrice dei cristiani nel Levante)²⁶. Il 20 giugno il Govonni tornò a Ferrara, accolto da una processione «in figura di schiavo». Il solito sonetto messogli in bocca così conclude: «I miei ferri, che appesi qui staranno/ per gloria, in faccia alle future genti/ della mia libertà sempre diranno»²⁷.

Pochi mesi dopo, la seconda occasione del 1726, con una triplice redenzione. Ma questa volta non abbiamo dettagli significativi sul «trionfo dei tre schiavi redenti»²⁸. Più chiaro invece ciò che avvenne nel 1732, all'arrivo del trentunenne Giovanni Battista Beluò. Forzato su una galera veneziana, fuggì in barca ma, sfortunato, naufragò davanti all'«Albania turchesca». I ventotto mesi di schiavitù trascorsero presso Valona; poi, grazie all'intervento di vari religiosi e con la garanzia d'un capitano di mare, il Beluò fu portato a Venezia, ove scontò la prevista quarantena. Lì la confraternita lo riscattò per una spesa

²⁵ Cfr. M. LENCI, *Riscatti di schiavi cristiani dal Maghreb. La Compagnia della SS. Pietà di Lucca (secoli XVII-XIX)*, in «Società e storia», 31, 1986, p. 69.

²⁶ Cfr. J. BÉRENGER, *La politique ottomane de la France dans les années 1680*, in G. MOTTA (ed), *I Turchi il Mediterraneo e l'Europa*, Milano 1998, pp. 269-295.

²⁷ *Nel riscatto di Bartolomeo Govonni ferrarese schiavo in Dulcigno*, Ferrara, Pomatelli, 1726.

²⁸ *Nel riscatto di Giuseppe Antonio Benedetto Dotti, Lorenzo Benedetto Pavini e Ugo Forlani ferraresi schiavi in Tunisi*, Ferrara, Pomatelli, 1726.





globale di 50 scudi. La solenne entrata a Ferrara ebbe luogo il 16 novembre, con l'usuale offerta dei ceppi a San Leonardo («per sempre intorno a quest'altar vedansi»)²⁹.

Dopo undici anni silenziosi, il rilancio è segnato da una nuova rendizione triplice. Si trattò dei fratelli veronesi Francesco, Marta e Celeste Ronca, poco più che ventenni. Servitori di una baronessa siciliana, viaggiavano da Venezia a Messina, ma a Capo Spartivento furono catturati e portati a Tripoli. La schiavitù, tribolattissima, durò cinque anni. Alla liberazione si impegnarono le confraternite del Riscatto di Ferrara e di Venezia, e fu ancora determinante l'azione di un francese, un mercante. I Ronca erano merce pregiata, la giovane età li esponeva all'apostasia, e così non si badò a spese: l'esborso finale fu di quasi 3000 scudi. Trasferiti a Livorno su una nave francese, dopo la quarantena arrivarono a Ferrara il 15 giugno 1743. Ma la cerimonia si ebbe solo il 24, quando l'entrata fu replicata in forma solenne. Come sempre, i tre furono ricevuti «in abito da schiavi» e poi rivestiti con le insegne della confraternita, fra orazioni, cortei, frastuoni³⁰.

Di nuovo poco sappiamo della «pubblica e solenne funzione» che accolse un redento nel 1759³¹. Altro è il caso del 1770, quando toccò al ventitreenne Giuseppe Rovere. Fanciullo povero, vagava di città in città. Un giorno, sulla costa di Ancona, vide ormeggiata «una bella tartana creduta cristiana». Sfacendato, curioso e ingenuo, visitò il vascello, ma il capitano turco prese il mare e lo vendette schiavo a Dulcigno. Di qui Giuseppe finì a Tunisi. Ai missionari cappuccini in Barberia era concessa una certa libertà di azione, purché non sfociasse nel proselitismo – in terra cristiana si dava minor reciprocità³². E così i cappuccini di Tunisi lo liberarono dopo tre anni di stenti, al prezzo di 230 zecchini veneti. Il «trionfante ingresso» in Ferrara, il 17 aprile, aggiunse un'innovazione scenica: «un bellissimo stuolo di molti angioletti ... rappresentanti ogn'uno di essi con diversi fatti della Divina Scrittura li pericoli dell'anima e le pene del corpo



²⁹ *Nel riscatto di Gio. Battista Beluò ferrarese schiavo nella villa de Ducatti territorio della Vallona*, Ferrara, Pomatelli, 1732.

³⁰ *Nel riscatto di tre fratelli Francesco, Marta e Celeste Ronca veronesi schiavi in Tripoli*, Ferrara, Pomatelli, 1743.

³¹ *Compendio storico del riscatto di Giorgio Grotti schiavo in Tripoli*, Ferrara, Fornari, 1759.

³² Cfr. E. LUCCHINI, *La merce umana. Schiavitù e riscatto dei liguri nel Seicento*, Roma 1990, pp. 75-76, 117-129; S. BONO, *Schiavi musulmani nell'Italia moderna*, Napoli 1999, pp. 213-252.





da Giuseppe in Tunesi sofferte»³³. Davanti a tanto apparato, non stupisce che solo in quest'occasione un registro contabile menzioni 5 scudi per spese di vestizione³⁴. Vedremo che non tutti credettero a una storia iniziata scambiando una nave turca per cristiana. Ma se sul caso specifico restiamo agnostici, è pur vero che i camuffamenti di navi si praticavano largamente, in entrambi i sensi³⁵.

Nel 1775 tornò l'avventuroso Luigi Fioretti, quarantenne. Unico personaggio di «civile famiglia» fra schiavi di umile origine, ma privo di risorse, andò in cerca di fortuna, confortato da una prestanza che suscitava ovunque brame femminili. Si arruolò nell'esercito spagnolo, disertò, fu incarcerato. Liberato e destinato al presidio spagnolo di Orano, fu catturato durante un'azione bellica. Ad Algeri restò schiavo due anni e mezzo, rintuzzando gli «attentati impudici» di varie donne, fra cui una certa Ninfa. La redenzione, propiziata dai missionari di Algeri, costò 200 zecchini romani. Il «trionfo» ferrarese ebbe luogo il 25 maggio con speciale grandiosità, commentato da una «relazione esatissima che poi fosse per servire di norma negli anni venturi» (conobbe in effetti due edizioni).

Lo spazio accanto a San Leonardo era stato trasformato da «un gran tendato a guisa di sala teatrale», con palchi, scalinate, decorazioni. Alla processione partecipavano «vari angioletti» a rappresentare «simboli e virtù». In particolare, la «carità del prossimo di rosso vestita» spargeva monete «verso un fanciullino che le veniva al fianco, da schiavo vestito leggiadramente». (E chi ha dubbi interpretativi, si consiglia, «esamini l'*Iconologia* di Cesare Ripa», dove ne troverà le «misteriose ragioni»: a due secoli dall'uscita, quel repertorio d'immagini, riedito nel 1764, ancora ispirava le culture provinciali)³⁶. Altri angioletti seguivano: «Chi la marra portava, chi le chiavi la prigionia indicanti, chi la borsa significante il riscatto, chi li ceppi, chi il pane e scarso e nero; tenendo altri dipinti in cartelloni li faticosi esercizi ... che si sostengono da poveri schiavi». Alla fine il Fioretti, ancora in «barbare divise», entrò in chiesa, «depositando a più del sacro altare le catene finalmente e il giogo scosso della sua bar-

³³ G. BADIA, *Istorico discorso ... per la redenzione di Giuseppe Rovere già schiavo in Tunesi*, Ferrara, Pomatelli, 1770.

³⁴ Cfr. G. SPIRITO, *Schiavi* cit., p. 82.

³⁵ Cfr. A. PERTUSI (ed), *La caduta di Costantinopoli*, I, Milano 1976, p. 21; F. BRAUDEL, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, trad. it. Torino 1976², p. 933.

³⁶ C. RIPA, *Iconologia notabilmente accresciuta dall'ab. Cesare Orlandi*, I, Perugia, Costantini, 1764, p. 287 («Carità. Donna vestita di rosso Terrà nel braccio sinistro un fanciullo»). E cfr. E. MÂLE, *L'art religieux de la fin du XVIe siècle, du XVIIe siècle et du XVIIIe siècle*, Paris 1951², pp. 383-428.





bara schiavitù». Per l'occasione si affrontò anche una pendenza scottante. Riapparve Giuseppe Rovere, «cinque anni prima riscattato, del suo abito barbaresco vestito, che pur da lui per anche si conserva; e ciò a smentire le calunnie del volgo che lo infamava come un ribaldo fuggiasco o dalla giustizia sbandito»³⁷. Piacerebbe sapere qualcosa su queste «calunnie», rintuzzate esibendo vesti turchesche, come pure sull'ultima redenzione, avvenuta «processionalmente» nel 1779³⁸. Ma altro i testi non dicono.

5. Abbiamo assistito a cerimonie in cui i redenti hanno percorso una serie di tappe rituali e sono stati infine reintegrati, cambiando gli abiti «turcheschi» con quelli «soliti alla propria nazione». Feste di questo tenore in Europa erano organizzate da un paio di secoli, per iniziativa degli ordini redentori; meno spesso però in Italia, ove prevaleva l'azione delle confraternite specializzate. A Lisbona nel 1559 duecento redenti attraversarono la città, issando i pani bigi di cui si erano nutriti per anni; a Marsiglia nel 1635 sfilarono in catene quarantadue schiavi liberati dai Trinitari, e novantuno ne sfilarono a Venezia nel 1765; altre volte (a Marsiglia e a Parigi nel Seicento) i ceppi furono sostituiti da cordoni di seta o catenelle d'oro. A Roma il popolo assisteva in massa alle processioni, con ciò lucrando l'indulgenza concessa da Sisto V nel 1585; e sovente si pubblicavano cataloghi di riscattati e opuscoli celebrativi³⁹.

Spettacolare poi ciò che accadde a Loreto dopo la battaglia di Lepanto, quando migliaia di rematori liberati dalla flotta cristiana vennero a depositare le loro catene; con esse furono poi fabbricate le cancellate del santuario⁴⁰. Talora si imposero moduli carnevaleschi: a Douai nel 1667 fu presentato a Luigi XIV un carro in forma di galera ricolmo di schiavi liberati⁴¹. Qualsiasi sondaggio sulle storie locali o sulle carte degli enti redentori conferma che il nostro non è un campione isolato, anche se il ricorso ad abiti turcheschi è documentato abbastanza raramente. Per restare alla comparazione bolognese, su diciotto relazioni di riscatto solo una volta (nel 1717)

³⁷ C. CITTADELLA, *Discorso composto ... in occasione del solenne incontro fatto al già schiavo in Algeri Luigi Fioretti*, Ferrara, Pomatelli, 1775.

³⁸ *Compendio istorico del riscatto di Ippolito Mazzolani schiavo in Algeri*, Ferrara, Stamperia camerale, 1779.

³⁹ Cfr. P. DAN, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires*, Paris, Rocolet, 1649², pp. 60, 199, 224; P. DESLANDRES, *L'ordre des Trinitaires pour le rachat des captifs*, I, Toulouse-Paris 1903, pp. 394-400; S. BONO, *I corsari barbareschi* cit., pp. 283-309, 470-474; S. BONO, *Schiavi marchigiani dal Cinquecento al Settecento*, in *Pirati e corsari* cit., pp. 123-133.

⁴⁰ Cfr. L. SCARAFFIA, *Loreto*, Bologna 1998, pp. 25-26.

⁴¹ Cfr. P. DESLANDRES, *L'ordre des Trinitaires* cit., p. 400.





si descrive il redento «in comparsa di schiavo in abito turchesco»; le stesse catene non appaiono più dopo il 1735⁴². Dunque il Riscatto ferrarese si mostra più fedele al suo stile originario, o forse meno capace di aggiornarsi.

L'intento pubblicitario è esplicito. Ne abbiamo letto a proposito dell'ingresso del primo redento, Paolo Nigrisoli. Ma sempre si sottolinea che le solenni entrate servono a raccogliere elemosine: «viepiù eccitare la liberalità de' fedeli»⁴³. Siamo nell'alveo del cattolicesimo tridentino, poco scalfito, in provincia, dalla regolata devozione illuministica. Un cattolicesimo spregiudicato nell'usare le risorse della teatralità barocca, gli strumenti di propaganda messi a punto in due secoli di pratica missionaria⁴⁴. Dopo teschi e corone di spine, funi e flagelli, processioni notturne e Cristi snodabili, musiche e fiamme, perché non anche catene da schiavi e travestimenti turcheschi?

Tutto ciò è vero ma riduttivo e un po' tautologico; né sembra sufficiente evocare l'implicazione giuridica della cerimonia, ossia il recupero della piena capacità da parte di chi usciva dalla mortifera condizione schiavile. Per capire meglio, notiamo anzitutto che i nostri personaggi non sono per definizione dei rinnegati, non hanno compiuto il passo cui molti furono spinti da necessità o convinzione. Uomini di confine, protagonisti talora di strepitose carriere nel mondo musulmano; deprecati, temuti, invidiati, i rinnegati attirano lo sguardo degli storici come hanno attirato quello dei loro contemporanei. A Ferrara lo si ignorava, o così si fingeva, ma un influente clan di rinnegati ferraresi aveva agito nella Tunisi del Seicento: quella Tunisi ove lo hanafismo ottomano sempre favorì le conversioni degli schiavi più che non i riscatti⁴⁵. Due i principali esponenti del clan, entrambi originari del villaggio di Ariano, passati all'Islam dopo una giovanile cattura in mare: Mami Ferrarese, potentissimo fino al 1637, armatore a Biserta, consigliere di Yusuf Dey e regista della sua successione; e Ali Raïs (alias Francesco Guicciardo), capo corsaro, costruttore di moschee in fama di marabutto, caduto in mano spagnola nel 1624 e capace di negare per vent'anni all'Inquisizione la sua origine cristiana⁴⁶.

⁴² *Nel riscatto di Carlantonio Betti* cit., s.p.

⁴³ *Compendio storico del riscatto di Ippolito Mazzolani* cit., p. 8.

⁴⁴ Cfr. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino 1996, pp. 600-649.

⁴⁵ Cfr. W.H. RUDT DE COLLEBERG, *Esclavage* cit., p. 30.

⁴⁶ Cfr. B. BENASSAR, *Un corsaire ferrarais: Ali Raïs*, in *Echanges culturels dans le bassin occidental de la Méditerranée (France, Italie, Espagne)*, Toulouse 1989, pp. 139-147; B. et L. BENASSAR, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats. XVIe et XVIIIe siècles*, Paris 1989, pp. 78-109, 394-396.





Nei nostri resoconti i rinnegati sono invece ridotti a stereotipi. Sono padroni duri («con ferocia ancor peggiore de' stessi maomettani») oppure istigano all'abiura («tentando per mezzo d'alcuni rinegati di farl'apostatare la santa fede»). Ma la pressione all'abiura non si avvale solo dei rinnegati. Scontate le minacce, fantasiose le lusinghe: «pane, vino [sic], riso, denari ed onori ... per indurre così furtivamente l'animo all'osservanza dell'Alcorano». E poi, «allettamenti di sfacciate donne» e altri innominati piaceri, coerenti con l'immagine di lussuria⁴⁷ attribuita ai «sensuali ed effeminati turchi»: «sforzato rimirare scandali li più enormi, lascivie le più brutali, affine così d'immergerlo nella loro nefanda setta»⁴⁸.

Forse il proselitismo non fu così spiccato, perché implicava affrancamenti nocivi all'economia stessa degli stati barbareschi. Altre erano semmai le spinte all'abiura: la possibilità di ascesa sociale offerte dall'assenza di privilegi di sangue (esemplari i casi di Mami e Alì), la fine delle speranze di riscatto, le attrattive della parziale tolleranza religiosa turca e di una morale sessuale poco ossessiva, per arrivare al sincero convincimento favorito dalla semplicità delle regole dell'Islam. Così le riassume nel 1770 il cappellano del Riscatto ferrarese:

«L'Alcorano non obbliga nemmeno una volta all'anno andare alla moschea, ma solamente adorare il grande Iddio e prestare onori e laudi alla gran Vergine Maria»; «Dopo il santo digiuno non condanna Iddio verun all'inferno, quantunque morisse ... reo di tutti li peccati immaginabili, purché sia stato fedele al profeta Maometto o siasi lavate con acqua la mano, il piede, la faccia, l'orecchio o altra parte del corpo con cui avesse commesso qualche nefando peccato»⁴⁹.

Le parole del sacerdote rispecchiano l'idea di una facile praticabilità dell'Islam, inteso come deviata setta cristiana. Nel secondo Settecento la cultura europea assume atteggiamenti di miglior conoscenza e rispetto⁵⁰. Ma la cultura alta; qui operano schemi attardati e provinciali, eredità della controversistica medievale.

⁴⁷ A. WHEATCROFT, *The Ottomans. Dissolving Images*, Harmondsworth 1995, pp. 208-230.

⁴⁸ *Compendio storico del riscatto di Giorgio Grotti* cit., pp. 6, 8; *Nel riscatto di Giovanni Battista Beluò* cit., p. 12; G.M. BADIA, *Istorico discorso* cit., pp. IX, XII-XIII; G.M. BADIA, *Orazione ... in occasione della solenne processione ... per la redenzione di Francesco, Marta e Celeste fratelli Roncha*, Ferrara, Filoni, 1743, pp. 12-13.

⁴⁹ G.M. BADIA, *Istorico discorso* cit., p. IX.

⁵⁰ Cfr. P. PRETO, *Venezia e i turchi*, Firenze 1975, pp. 146-154, 163-232, 480-505; L. ROSTAGNO, *Mi faccio turco. Esperienze ed immagini dell'islam nell'Italia moderna*, Roma 1983, pp. 5-11, 52-59, 73-85.





6. Nei rinnegati il problema dell'identità è evidentemente clamoroso. Identità plurali, non univoche, abbandonate e ricostruite svelano il meccanismo che fa di ogni identità, anche la più antica e profonda, un prodotto di invenzione, «un fatto di decisioni»⁵¹. Ma i redenti non sono rinnegati e nell'insieme hanno suscitato minori inquietudini, restando sempre sul fondale della storia. Non ci interessa qui sapere se davvero siano stati incrollabili come lo stereotipo li presenta. Ci si contentava di poco: «attestati in voce dall'africano padrone e dal vicario apostolico in iscritto»⁵². Ma chissà com'erano andate le cose in quei paesi lontani, fra solitudine, paura o nuovi affetti. Per questo non diamo troppo spazio alle vicende della prigionia, così ricche di spunti romanzeschi (tanto che si colgono echi dell'episodio del «Prigioniero» nel *Don Chisciotte* di Cervantes)⁵³. Accettiamo dunque la verità ufficiale: sono stati liberati uomini «costanti ne' loro cristiani proponimenti», «illibati senza infangarsi nei vizi ed errori del maomettismo»⁵⁴. Eppure questi cristiani incorrotti si presentano in sembianze da turchi, anche se la solenne entrata tarda rispetto all'arrivo. Sicuramente prendono panni turcheschi nuovi, fabbricati per l'occasione, dal momento che gli originali non possono essere sopravvissuti alle misure di sanità a Venezia o nella puntigliosa Livorno⁵⁵.

Così vuole la logica, ma bisogna dire che di manovre sui panni quasi non si ha notizia. Solo una volta il retrobottega dei redentori esce dall'oscurità. Non capita a Ferrara ma a Bologna, nel 1683, a quel Giovanni Maria Ghiselli di cui già abbiamo letto il cartiglio commemorativo. Schiavo a Costantinopoli, fu consegnato nudo al bailo veneziano perché il padrone «per rabbia gli levò di dosso fin la camicia»; e neppure volle, «benché pregato, dargli manco i suoi ferri; anzi, ad espressione del suo mal talento, inutilmente spezzolli». Nonostante questo attentato alla cerimonia dell'«incontro», a Bologna poi il Ghiselli ostentò «le insegne della propria schiavitù»⁵⁶ – catene che ancor oggi vediamo appese in San Gerolamo, false dunque. Sappiamo che nel XVIII secolo i redenti d'alto ceto si sottraevano all'esposizione pubblica e quelli di basso recalcitravano, avviando la fine della costumanza. Cominciarono anche a levarsi ac-

⁵¹ F. REMOTTI, *Contro l'identità*, Roma-Bari 1996, pp. 3-10.

⁵² C. CITTADELLA, *Discorso* cit., p. XXIII.

⁵³ M. DE CERVANTES, *Don Chisciotte della Mancia*, a cura di C. SEGRE, D. MORO PINI, Milano 1998⁹, pp. 429-475 (I, 39-41).

⁵⁴ *Nel riscatto di tre fratelli* cit., p. 17; G.M. BADIA, *Orazione* cit., p. 14.

⁵⁵ Cfr. C.M. CIPOLLA, *Il burocrate e il marinaio. La "sanità" toscana e le tribolazioni degli inglesi a Livorno nel XVII secolo*, Bologna 1992.

⁵⁶ *Nel riscatto di Gio. Maria Ghiselli* cit., p. 14.





cuse agli organizzatori delle messinscene: barbe e capelli lasciati ad arte incolti, per offrire aspetti più miserevoli; imposizione di *burnus* arabi e di catene che gli schiavi magari mai avevano subito⁵⁷. In questo quadro la storiella costantinopolitana, con lo schiavo che desidera abiti e catene negati dal rabbioso padrone, diventa assai istruttiva.

False o vere che fossero le insegne di schiavitù, resta aperto il problema di quale significato dare all'insieme di questi comportamenti. Alla ricerca di un metodo di analisi adatto, la proposta è di trattare i riti di ingresso così come Freud ha fatto coi sogni. In fondo, riti e sogni sono costruzioni sceniche che rimescolano frammenti di realtà, non temono il fuori tempo e il fuori luogo, contestualizzano liberamente; e come ogni atto linguistico, si offrono a diversi livelli di lettura. Nei sogni si sommano un contenuto manifesto e uno latente: ossia una traduzione condensata ("geoglifica") e un testo originale⁵⁸. Nelle nostre cerimonie il contenuto manifesto può essere considerata la propaganda. Quanto al contenuto latente, quello che tocca le sfere del profondo, è soggetto a censure e si rivela da dettagli secondari, lo riassumiamo in una cascata di dubbi inespressi ma non per questo inoperanti: che le scorie del passato si siano oggettivamente depositate sui redenti; che essi siano davvero, in qualche misura, diventati turchi, indipendentemente da volontà o buona fede; che l'avvenuta mutazione richieda una reintegrazione rituale, quasi un nuovo battesimo che riaffermi l'appartenenza originaria. Le cerimonie fungerebbero pertanto da "spie" di un fenomeno sommerso cui applicare il paradigma indiziario – paradigma che proprio nella psicoanalisi dei sogni si è definito⁵⁹. Come si vede, né opzioni psicostoriche né questioni di storia culturale dei sogni⁶⁰ guidano il nostro approccio: la teoria freudiana si pone come puro suggerimento metaforico.

È poi probabile che non manchino anche sospetti di segreti cedimenti all'Islam, ma questa è solo una circostanza aggiuntiva. Né va sopravvalutata la lontananza dai sacramenti degli schiavi redenti. I missionari agivano regolarmente, seppur con prudenza, nei territori barbareschi e ottomani; l'interruzione della pratica cristiana difficilmente era stata così totale da imporre una riconsacrazione. No, quello che conta davvero sembra l'aspetto messo in rilievo: l'identità viene intaccata anche in chi non vuole

⁵⁷ Cfr. P. DESLANDRES, *L'ordre des Trinitaires* cit., pp. 395-396.

⁵⁸ Cfr. S. FREUD, *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. in *Opere*, a cura di C.L. MUSATTI, III, Torino 1980, pp. 257-285, 312-321.

⁵⁹ Cfr. C. GINZBURG, *Miti emblematici spie. Morfologia e storia*, Torino 1986, pp. 158-209.

⁶⁰ Cfr. P. BURKE, *Sogni, gesti, beffe. Saggi di storia culturale*, trad. it. Bologna 2000, pp. 35-58.





che ciò accada. Si può obiettare che quest'interpretazione si fonda su contesti plausibili, su «indizi», non su «prove». Ma quale è mai la natura delle «prove» di cui dispongono le due «scienze» chiamate in causa, psicoanalisi e storiografia?

7. Le prime domande che l'inquisitore di Palermo fece al ferrarese Ali Raïs furono: «A che razza appartiene la tua famiglia? Ebraica? Mora? Turca? O di un'altra setta di recente conversione? O sei cristiano battezzato?»⁶¹. Così parlava un cristiano dei primi del Seicento, ma avvertito e in anticipo sui tempi nel suo sforzo di distinguere l'appartenenza religiosa, culturale, etnica. Invece nel mondo musulmano l'identità si determina in modo più compatto, come adesione a atti obbligatori di culto (professione di fede, preghiera, elemosina, digiuno, pellegrinaggio) e a norme morali. Queste ultime, che impegnano vistosamente il fedele, comprendono gli interdetti alimentari, le prescrizioni igieniche e sessuali, l'etica economica e sociale in genere. Somma di precetti che esigono manifestazione concreta, l'Islam è inscindibilmente una religione e un modo di vita. Ciò impedisce la distinzione europea fra religione e stato, foro interno e foro esterno, e riduce lo spazio per forme di individualismo o nicodemismo⁶². (Le derive integraliste si nutrono di queste posizioni senza esserne necessaria conseguenza, andando semmai riferite a reazioni anticoloniali e antimperialiste)⁶³.

Il quadro che precede è brutalmente semplificato. Ma intanto serve a dar significato a una curiosa coincidenza che accomuna i nostri cristiani «illibati» ai rinnegati – più avanti vedremo invece dove le sue condizioni si distanziano. Capitava che i rinnegati desiderassero spontaneamente tornare alla fede originaria. In tal caso si presentavano a un'autorità cristiana: un console, un bailo, un religioso. Lì iniziava la pratica di riconciliazione che i tribunali seguivano con occhio benevolo, prendendo per buone le ipotesi giustificative e contentandosi di sommesse penitenze.

Le fonti, comprese le inquisitoriali, insistono sull'aspetto esteriore dei pentiti, aspetto in tutto simile a quello imposto ai redenti il giorno

⁶¹ In B. BENASSAR, *Un corsaire* cit., p. 140; B. et L. BENASSAR, *Les Chrétiens* cit., p. 86.

⁶² In sintesi, cfr. E. RIVERSO, *L'Islam*, Roma 1985, pp. 119-136; A. VENTURA, *L'Islam sunnita nel periodo classico (VII-XVI secolo)*, in G. FILORAMO (ed), *Islam*, Roma-Bari 2000, pp. 110-157.

⁶³ Cfr. B. SCARCIA AMORETTI, *Tolleranza e intolleranza nell'Islam*, in P.C. BORI (ed), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Bologna 1986, pp. 147-169; B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo musulmano*, Roma 1998, pp. 15-40.





dell' «incontro». Ecco le espressioni ricorrenti, tratte da un campione seicentesco: «vestito da turco», «in habito turchesco», «apostata in abito e rito turchesco», «vestito da giannizzero»⁶⁴. Abito, turbante, babbucce, testa rasata, conoscenza della lingua «turca»: nelle storie di apostasia questi elementi sono preliminarmente registrati da chi deve valutare la reale identità del pentito.

D'altra parte, ciò era diretta conseguenza dei riti di passaggio all' Islam che si svolgevano in terra musulmana. Essi comprendevano alcune fasi fisse⁶⁵. La professione di fede a indice destro alzato (*La ilaha illa Allah Mohammed rezul Allah*) sanciva la formale conversione. Venivano poi le trasformazioni esteriori: rasatura della testa salvo una ciocca, assunzione del turbante e di sgargianti abiti «turchi», acquisizione del nuovo nome, e infine la temuta circoncisione. A volte si aggiungevano musiche e stendardi, soprattutto se la conversione era davvero volontaria; solo in tal caso era d'obbligo il cambiamento d'abiti. Grazie alle testimonianze dei rinnegati, la procedura era nota in terra cristiana. Ne era informato anche il Riscatto ferrarese: «con mille superstiziose ed anche dolorose cerimonie [circoncisione] lo spogliano degli abiti di schiavo, lo conducono alla moschea ... a rinnegare e a vestirsi alla moresca foggia»⁶⁶. Al centro di tutto, la vestizione non era una mera necessità funzionale, anzi, segnalava l'adesione alla legge cerimoniale, la nuova forma di appartenenza.



8. Ipotizziamo che sia così anche per le solenni entrate in abito turchesco; che esse fungano da inconsapevoli riconciliazioni. Riconciliazione è termine tecnico, dotato di «sacramentalità» nell'ambito della disciplina penitenziale: è «atto finale e momento culminante del processo di penitenza canonica o pubblica», è «perdono che mette fine allo stato di separazione esterna dalla comunità»⁶⁷. A rigore, il termine qui non può essere usato. Perciò, mancando un linguaggio consolidato per siffatte paraliturgie, parliamo di restauro: restauro dell'identità di chi, senza abiurare, ha subito comunque un contagio che i suoi abiti dichiarano; di chi, strappato

⁶⁴ Cfr. S. BONO, *Conversioni all'islàm e riconciliazioni in Levante nella prima metà del Seicento*, in *I turchi* cit., pp. 325-339. Inoltre, P. PRETO, *Venezia* cit., pp. 188-191, 196, 206, 228-229; J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, trad. it. Milano 1997, pp. 41-43, 87-92.

⁶⁵ Cfr. L. ROSTAGNO, *Mi faccio turco* cit., pp. 61-63; B. et L. BENNASSAR, *Les Chrétiens* cit., pp. 308-332.

⁶⁶ C. CITTADELLA, *Discorso* cit., pp. XXI-XXII.

⁶⁷ Cfr. P. ADNÈS, *Réconciliation*, in *Dictionnaire de spiritualité*, XIII, Paris 1988, col. 243.





a quadri di vita stanziali, si è immerso nel crogiolo mediterraneo di culture uscendone intaccato.

Il restauro avviene in cerimonie cui partecipano le supreme autorità ecclesiastiche: a Ferrara, cardinal legato e arcivescovo. Ne deriva una conseguenza importante relativa alla vita religiosa, intesa come somma di pratiche, rituali e immagini attraverso cui la norma si trasforma in concreta esperienza quotidiana⁶⁸. Infatti, l'esigenza del restauro d'identità introduce surrettiziamente nella vita religiosa cristiana il tema della contaminazione materiale. È un tema propriamente ebraico e poi musulmano ma non cristiano. Le rigide soglie di separazione (tabù alimentari, abiti, regole di gestione del corpo, segni fisici d'appartenenza)⁶⁹ sono state espunte dal Cristianesimo fin dalle origini. Sulla scia di san Paolo, a loro si è sostituito il valore di pensieri e volontà.

Questa differenza fra i monoteismi era già colta dagli osservatori settecenteschi, compreso (l'abbiamo letto nella sua rozzezza) il cappellano del Riscatto ferrarese. Il tutto è così compendiato da Max Weber: nell'Islam il peccato compare come «impurità rituale» o «sacrilegio religioso», il Cristianesimo invece privilegia l'«etica dell'intenzione»⁷⁰. Ciò sul piano dei principi e di gran parte delle applicazioni pratiche, anche riferite ai rinnegati pentiti. In questo caso, infatti, l'idea di un'esteriorità che guidi la vita religiosa era rifiutata dagli inquisitori, che pur sottolineavano i lunghi periodi trascorsi dal penitente sotto la legge coranica e «vestito alla turchesca». I tribunali si contentavano che i riconciliati garantissero di esser rimasti interiormente cristiani – con implicito omaggio alla formula nicodemitica. Interpretando l'apparenza esteriore come fatto culturale senza valore religioso, essi negavano le costrizioni rituali della contaminazione. Se poi sia questa la strada attraverso cui si costruisce la moderna soggettività, scissa e segmentata⁷¹, è cosa da approfondire. Questa prassi inquisitoriale aveva comunque altri scopi rispetto a quanto si faceva con gli eretici: non già sottilizzare sul terreno dottrinale, ma consolidare il fronte militare facilitando i rientri in cristianità.

Invece per i redenti, rimasti ufficialmente cristiani, non occorre appellarsi a un'interiorità distinta dalle apparenze. Il caso è meno scabroso di

⁶⁸ Cfr. O. NICCOLI, *La vita religiosa nell'Italia moderna. Secoli XV-XVIII*, Roma 1998, pp. 11-12.

⁶⁹ Le basi antropologiche in M. DOUGLAS, *Purezza e pericolo. Un'analisi dei concetti di contaminazione e tabù*, trad. it. Bologna 1993, in part. pp. 85-105.

⁷⁰ M. WEBER, *Economia e società*, trad. it., I, Milano 1968, pp. 567-568, 609.

⁷¹ Secondo L. SCARAFFIA, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Roma-Bari 1993, pp. 94-99, 155-188.





quello dei rinnegati e il livello di analisi si fa, per definizione, meno sofisticato. Nel calo di vigilanza si insinua l'idea concorrente: aver vissuto fra musulmani e quasi da musulmani (mangiando a forza carne il venerdì, cosa spesso rilevata, o digiunando nel Ramadan, o facendo il bagno intero) intacca il foro interno anche di chi non ha ceduto. Qui il pericolo starebbe, più che in un'adesione esplicita o criptica all'Islam, in forme di indifferenzismo religioso, di non teorizzato sincretismo, collocate in una zona grigia di cui all'epoca si incontrano curiose testimonianze⁷². Insomma la contaminazione, negata sui rinnegati, ricompare sugli «illibati», alterandone l'identità al punto da richiedere un rito purificante di svestizione/vestizione. Sempre costruita, ogni identità si connette con una purezza a sua volta costruita da azioni «purganti, eliminanti»⁷³.

Così si spiega anche un'apparente contraddizione cerimoniale. Infatti questo rito, riservato a incorrotti cristiani, non solo ricalca il rito di apostasia all'Islam; richiama anche l'opposto rito di passaggio dei musulmani al Cristianesimo, spesso culminante nell'abbandono degli abiti originari⁷⁴. È una corrispondenza con situazioni di apostasia: corrispondenza sul piano concettuale indebita. Cos'è accaduto allora, in occasione del ritorno degli schiavi, per dare tanto rilievo alle apparenze esteriori del loro passato? Hanno assunto un'ottica di formalismo rituale, i responsabili religiosi cristiani? Ci spingeremo a dire che ragionano essi stessi da musulmani? Come che sia, una cosa sembra di vedere: davanti al caso degli schiavi redenti la nozione cristiana di identità entra in crisi.

Non possiamo più considerare gli abiti turchi degli imbarazzanti *revenants* come un'ingenua mascherata. La debolezza del vocabolario, che privo di terminologia ufficiale costringe a parlare di restauro, rispecchia dunque un'idea non canonica, la contaminazione; la cerimonialità fantasiosa e instabile ne è una conseguenza. D'altra parte, la polarità puro/impuro, se non esiste nel Cristianesimo a rigor di teologia, di fatto opera in vari contesti della società cristiana. La nozione di soglia concreta di identità è presente e forse in espansione fra Medioevo e Età moderna: professioni infamanti, ossessione spagnola per la *limpieza de sangre* ... E altro

⁷² Cfr. L. ROSTAGNO, *Mi faccio turco* cit., pp. 68-69; B. et L. BENNASSAR, *Les Chrétiens* cit., pp. 311-312; R. SARTI, *Viaggiatrici per forza. Schiave "turche" in Italia in età moderna, in Altrove. Viaggi di donne dall'antichità al Novecento*, Roma 1999, pp. 262-271.

⁷³ Cfr. F. REMOTTI, *Contro l'identità* cit., pp. 26-27.

⁷⁴ Cfr. S. BONO, *Schiavi musulmani* cit., p. 282; O. GOBBI, «Quando il Turco si fece cristiano»: conversioni di schiavi e relativo cerimoniale, in *Pirati e corsari* cit., pp. 145-157; O. GOBBI, *Battesimi di schiavi cristiani nell'Ascolano: rituale e integrazione fra XVII e XIX secolo*, in «Proposte e ricerche», 43, 1999, pp. 222-233.





ancora, al di là dei confini dell'antropologia religiosa, terreno originario della nozione di impurità. Nella Germania percorsa dalle tensioni del disciplinamento sociale, si assiste alla contaminazione del disonore su chi, pur assolto, ha subito le pratiche della giustizia penale⁷⁵. Una contaminazione *ex opere operato*, si direbbe, non influenzata da condizioni morali o intenzioni, in tutto simile a quella che macchia lo schiavo «illibato» fra gli infedeli. Edificio semiabusivo ma corposo, quello della contaminazione in terra cristiana, al quale il nostro dossier ipotizza di aggiungere un mattone.



⁷⁵ Cfr. K. STUART, *Disonore, contaminazione e giustizia criminale ad Augusta nella prima Età moderna*, in «Quaderni storici», XXXIII, 1998, pp. 677-705.







SEZIONE
RELIGIOSA







WOLFGANG REINHARD

RELIGIONE E IDENTITÀ – IDENTITÀ E RELIGIONE.
UN'INTRODUZIONE*

Quando l'erede alla corona francese, Enrico di Navarra, nel 1593 ritornò ancora una volta alla Chiesa cattolica, questo atto riguardò un'intera serie di possibili dimensioni dell'identità religiosa: (1) a livello individuale, si trattò del cambio formale dell'identità religiosa, per il quale resta sino a oggi non chiaro (2) se l'animo religioso e l'identità personale del monarca fossero generalmente toccati, dato che forse la sua identità personale non era determinata quasi per niente in modo religioso. La presunta asserzione del nuovo re, parloria dai suoi oppositori, «Parigi val bene una messa» fece di lui un cinico politico. A lungo andare, però, egli riuscì a ricusare questi motivi di discussione e a rendere la cattolicità del sovrano un'ovvietà non più da indagare. Con ciò furono eliminate (3) – certo solo in parte – persino le identità fino allora dominanti dei partiti confessionali, che vennero (4) trascese durevolmente da una nuova identità nazionale francese, che (5) si articolava soprattutto nel ruolo religioso del re e in una vera e propria «religion royale» cattolica. Enrico IV può non essersi convertito alla dottrina della religione cattolica, ma di certo si è convertito alla «religion royale» di un regno cattolico¹.



I.

Ad un primo sguardo, quindi, l'identità e la religione si dimostrano, viste sia storicamente sia sistematicamente, quali concetti così poco chiari, che bisogna innanzitutto spiegare di cosa si vuole parlare. Che cos'è *identità*, che cos'è *religione*, qual è il legame di entrambe con l'*identità religiosa*?

* Traduzione di Valentina Rossi.

¹ Cfr. M. WOLFE, *The Conversion of Henri IV. Politics, Power, and Religious Belief in Early Modern France*, Cambridge-MA. 1993.





Soprattutto nella sociologia della conoscenza, l'identità e la religione si tengono strette, forse solo grazie a una definizione di religione funzionale e altamente formalizzata, che ad un primo sguardo non ha più molto a che vedere con ciò che è familiare agli storici come religione², ma che certo non è rimasta neppure indiscussa³. La religione appartiene, nel contesto della sociologia del sapere, alla «costruzione sociale della realtà», che si svolge in un processo dialettico e circolare, pressappoco nel modo seguente: l'agire umano opera nel mondo (esternalizzazione), dà forma alla realtà che poi si oppone autonomamente all'uomo (oggettivizzazione) e infine viene acquisita di nuovo dall'uomo (interiorizzazione)⁴, ma non dallo stesso uomo, e questo è particolarmente importante nel nostro contesto. Poiché l'uomo nasce certo con l'obbligo, addirittura quasi con l'istinto, di dare al proprio mondo un ordine sensato; è però capace di farlo solo in comunicazione con gli altri uomini ed è, perciò, un essere inevitabilmente sociale, vale a dire parlante. L'isolamento e l'incapacità di parlare gli sono mortali⁵. Così nasce la società, così nasce la religione ed esse possono essere viste come identiche in quanto sistemi che determinano il controllo del comportamento⁶. L'identità personale e sociale, l'identità e la religione diventano addirittura aspetti diversi della stessa cosa.

A favore della correttezza di questo ritrovato paradossale della sociologia del sapere, secondo il quale può diventare una persona solo chi riesce a trascendere se stesso, interviene a mio avviso il fatto che esso si possa formulare anche nel linguaggio di un'antropologia essenzialistica oggi



² P. L. BERGER, *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt am Main 1973 (ed. americana 1967); P. L. BERGER, *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Freiburg 1991², ed. americana 1990 (trad. it. *Il brusio degli angeli. Il sacro nella società contemporanea*, Bologna 1995); TH. LUCKMANN, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in modern Society*, New York-London 1967, ed. tedesca 1963 (trad. it. *La religione invisibile*, Bologna 1976²); TH. LUCKMANN, *Persönliche Identität und Lebenslauf*, in G. KLINGENSTEIN - H. LUTZ - G. STOURZH (edd), *Biographie und Geschichtswissenschaft*, Wien 1979, pp. 29-46; TH. LUCKMANN, *Über die Funktion der Religion*, in P. KOSLOWSKI (ed), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen 1985, pp. 26-41.

³ Di grande effetto soprattutto R. SPAEMANN, *Funktionale Religionsbegründung und Religion*, in P. KOSLOWSKI, *Die religiöse Dimension*, cit., pp. 9-25 e R. SPAEMANN, *Philosophische Essays*, Stuttgart 1994, pp. 208-231.

⁴ P. L. BERGER-TH. LUCKMANN, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt am Main 1969 (trad. it. *La realtà come costruzione sociale*, Bologna 2000²).

⁵ P. L. BERGER, *Dialektik*, cit., p. 4, 22 s.

⁶ TH. LUCKMANN, *Funktion*, cit., p. 35.





quasi proibita. L'uomo diventa quindi completamente tale, solo se entra in relazione con un qualcosa di assoluto al di fuori del proprio ego e, in questo modo, supera la meschinità del proprio egoismo quotidiano. Certo, «ciò che riguarda assolutamente l'uomo» noi lo chiamiamo «religione»⁷. Per il teologo si solleva qui la questione della verità secondo l'esistenza reale di una realtà trascendente («Dio esiste?»), ma non per lo storico, per il quale la verità dev'essere trovata nella realtà immanente, che consiste anche e proprio in costrutti umani, costrutti che possono diventare paurosamente reali; si pensi alla «razza» o alla «nazione». Le difficoltà dello storico con l'identità e la religione, invece, hanno radici concrete, vale a dire storiche.

Da una parte, per lo storico il giudizio secondo il quale la religione e l'identità stanno in un rapporto necessario e non contingente non significa, in nessun modo, che esse possano essere reciprocamente ridotte del tutto l'una all'altra, come sembrano consigliare alcuni teorici. In entrambi i casi continua a sussistere un'eccedenza di significato⁸, che può portare a costellazioni storiche in concreto estremamente complesse. Il caso certamente più importante è quel rapporto problematico tra identità religiosa e identità nazionale nella premodernità e nella modernità, di cui si dovrà ancora parlare.

Dall'altra, lo storico – quale uomo della contemporaneità – si vede inevitabilmente messo a confronto, nei rapporti con la religione e l'identità premoderne, con i risultati del processo di secolarizzazione che dura da allora. Alla luce dei risultati di questo processo – dei quali fa parte la stessa sociologia del sapere⁹ – il necessario rapporto tra identità e religione qui descritto è veramente dato come costante antropologica duratura, o non si tratta semmai di un tipico riflesso di rapporti premoderni? Di fronte all'eredità dell'ex Repubblica Democratica Tedesca non ci si dovrebbe aspettare, piuttosto, un uomo al quale religione e trascendenza sono completamente estranei e che non ha più bisogno di essi per la sua identità? Il concetto formale di trascendenza nella sociologia del sapere non rappresenta, forse, solo un residuo mentale della premodernità, un tentativo di salvare – attraverso la riduzione – perlomeno un avanzo formalizzato di religione¹⁰? O, al contrario, la religione è diventata in questo modo una

⁷ Una volgarizzazione della «immanenza paradossale del trascendente» secondo P. TIL-
LICH, *Wesen und Wandel des Glaubens*, Frankfurt am Main 1963, ed. americana 1957.

⁸ Riflessione di E. ANGEHRN, *Geschichte und Identität*, Berlin-New York 1985.

⁹ Cfr. P.L. BERGER, *Spuren*, cit.

¹⁰ L'argomentazione dell'ex teologo luterano P.L. BERGER, *Spuren*, cit., potrebbe essere interpretata in questo modo.





categoria formale priva di contenuto per il processo di creazione dell'identità individuale?

Significativamente, anche il concetto di identità comincia, nella cosiddetta «tarda» o «postmodernità», a perdere i suoi contorni apparentemente così chiari. È quindi questa disponibilità a piacimento o, piuttosto, il disorientamento ad essa legato che fa diventare la «identità» uno slogan di moda onnipresente con la «semantica scivolosa di una parola di plastica»¹¹?

In maniera del tutto elementare, vengono originariamente differenziati tre significati di identità: 1. L'identità logica ($A=A$) che qui non gioca alcun ruolo, ma che naturalmente sta sempre sullo sfondo; 2. L'identità trascendentale di Immanuel Kant, quale capacità dell'uomo di pensare il proprio io nell'atto di pensare; 3. L'identità personale che si costruisce su di essa, quale coscienza della propria individualità come una persona che si differenzia da tutte le altre. Quest'ultima, della quale ci si deve qui interessare in particolar modo, non si basa però solo sulla propria consapevolezza, bensì altrettanto sul continuo riconoscimento e sulla continua conferma attraverso gli altri, sia pure con una stigmatizzazione negativa. Per ottenere ciò, l'uomo è costretto a una vera e propria politica dell'identità¹². Questa relazione sociale dell'individuo gioca un ruolo centrale anche nella teoria dell'identità psicologicoevolutiva di Erikson¹³. Secondo questa teoria, l'identità è il risultato di un processo di apprendimento, che raggiunge nell'adolescenza la sua fase decisiva. Mentre il bambino si identifica coi propri genitori, i giovani si distaccano nell'autonomia¹⁴ e



¹¹ Cfr. B. ESTEL, *Identität*, in H. CANKIK-BURKHARD GLADIGOW - K.-H. KOHL (edd), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, vol. 3, Stuttgart 1993, pp. 193-210, qui p. 193 s.; W. GEPHART in W. GEPHART - H. WALDENFELS (edd), *Religion und Identität im Horizont des Pluralismus*, Frankfurt am Main 1999, p. 233, secondo Lutz Niethammer, il quale ha mosso ora un'imponente critica al concetto di identità collettiva, concentrandosi però soprattutto sull'identità nazionale e in seguito a questa contrazione del tempo storico analizzato egli riesce a malapena a concentrare in uno sguardo i rapporti premoderni assieme alle identità religiose, oppure ne rimane stupito: L. NIETHAMMER, *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*, Reinbek 2000, in particolare p. 74 e 625. Il concetto di *Parola di plastica* deriva invece da U. PÖRKSEN, *Plastikwörter*, Stuttgart, 1988.

¹² Cfr. E. GOFFMAN, *The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City 1959; E. GOFFMAN, *Stigma. Über Techniken der Bewältigung beschädigter Identität*, Frankfurt am Main 1975, ed. americana 1963 (trad. it. *Stigma. L'identità negata*, Milano 1983).

¹³ E.H. ERIKSON, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt am Main 1966; E.H. ERIKSON, *Identity, Youth and Crisis*, New York 1968 (trad. it. *Gioventù e crisi d'identità*, Roma 1995). Cfr. anche J. E. WRIGHT, *Erikson: Identity and Religion*, New York 1982.

¹⁴ Nell'ambito religioso, in questo processo il cosiddetto ateismo della pubertà può giocare un suo ruolo in quanto separazione dal padre divino, almeno secondo H.-J. FRAAS, *Die Religiosität des Menschen. Ein Grundriß der Religionspsychologie*, Göttingen 1990, p. 239.





raggiungono, se tutto va bene, quella maturazione della personalità che si basa sulla fiducia nella propria capacità di poter salvaguardare, anche internamente a se stessi, la coerenza e la continuità che si hanno agli occhi degli altri. Detto diversamente, la consapevolezza di essere nelle condizioni di integrare durevolmente le tre domande: chi sono? Chi vorrei essere? Per chi mi si considera? Le ulteriori differenziazioni di questo modello sono per noi di minore importanza, rispetto all'evidente relazione sociale della costruzione dell'identità individuale e al necessario riferimento di questa con l'identità collettiva.

Maturazione della personalità significa, dunque, socializzazione nel senso dell'interiorizzazione di valori e norme della società o, perlomeno, di un gruppo. La sociologia del sapere ci ha insegnato come, in questo, l'identità individuale e quella collettiva si presuppongano a vicenda. Solo la società crea l'individuo e solo l'individuo crea la società. Identità collettiva significa che gli appartenenti a un (grande) gruppo, come quelli di un popolo o di una chiesa, si identificano talmente con i suoi valori fondamentali e le sue istituzioni basilari, da percepire un attacco a questo nucleo normativo come una minaccia alla propria identità personale¹⁵. Al contrario, il fallimento dello sviluppo della personalità a causa della dispersione della identità può essere riportato non solo ai problemi individuali della persona interessata, bensì anche al fatto che i valori, le istituzioni e le norme del gruppo per qualche motivo hanno perso la loro forza integrante e allora hanno preso il sopravvento il disorientamento, le crisi di senso e – in casi estremi – l'anomia. In questo caso è annunciata la ricostruzione dell'identità collettiva secondo quello schema della sociologia del sapere, menzionato all'inizio, esternalizzazione-oggettivazione-internalizzazione. In una situazione simile «sembrano tutte attraenti le ideologie che evocano un'identità afferrabile solo nell'immaginario e quindi inattaccabile e, nello stesso tempo, dotano quest'identità di tutte le caratteristiche della grandezza»¹⁶. Questo vale, a prima vista, per le nazioni, in secondo luogo, però, anche per le religioni con pretese di infallibilità e di elezione. Finché l'interiorizzazione delle nuove norme non ha fatto presa, o nel caso che essa manchi addirittura, l'angustia emotiva della persona colpita, soprattutto dei più giovani, porta non di rado all'esplosione di una violenza più o meno insensata. Talvolta meno insensata tuttavia, perché l'identità si può trovare, o perlomeno cercare,

¹⁵ B. ESTEL, *Identität*, cit., p. 199, secondo Habermas.

¹⁶ G. ELWERT, *Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», XLI, 1989, pp. 440-464, qui p. 453.





apparentemente anche in rituali di violenza collettiva contro terzi. Chiaramente, i conflitti religiosi del XVI secolo rappresentano, con le loro conseguenze, una simile crisi dell'identità collettiva. Già qui possiamo perciò chiederci, se a tale riguardo il rapporto tra identità e religione si sia presentato forse in modo diverso nella prima età moderna rispetto a quanto avvenne nel Medioevo.

L'identità collettiva ha uno status ontologico diverso da quello dell'identità individuale; malgrado possibili stabilizzazioni istituzionali, essa mantiene – in quanto fenomeno mentale – un carattere fittizio, poiché l'attore collettivo esiste in primo luogo non «realmente», bensì «solo» nella rappresentazione dei suoi membri, da una parte, e di coloro che ne stanno fuori, dall'altra. L'identità collettiva del «Gruppo-di-noi» nasce attraverso «trasformazioni diverse, organizzativamente efficaci, di socializzazioni mirate in rapporti collettivi personali (immaginari)»¹⁷. Gli appartenenti al «Gruppo-di-noi» attribuiscono a se stessi un'identità collettiva, alla quale deve corrispondere un'attestazione di estraneità attraverso gli altri, altrimenti l'identità collettiva tende all'instabilità.

In altre parole, l'altro o gli altri, sembrano essere altrettanto costitutivi per l'identità collettiva come per quella individuale. All'essere se stessi dei (grandi) gruppi corrisponde necessariamente, secondo quel che si dice, tanto la percezione delimitante e spesso ostile della diversità altrui, quanto la percezione riflessiva della propria diversità attraverso questi altri. La nascita intrecciata delle chiese confessionali successive alla Riforma e degli stati nazionali moderni in Europa sembra derivare completamente da questa tensione, prevalentemente ostile ma creativa, tra l'identità e l'alterità dei (grandi) gruppi. Il problema dell'identità in generale e il suo rapporto con l'alterità in particolare hanno sempre stimolato specialmente i pensatori ebrei, da quando – in un ambiente sempre tendenzialmente ostile – l'ovvia identità religiosa del popolo eletto andò persa e l'alternativa nazionale dimostrò la propria fragilità¹⁸. L'altro è il medium attraverso il quale noi definiamo noi stessi, dicono alcuni di loro¹⁹. I teorici del postmoderno – tra i quali una figura così determinante come quella di Jacques Derrida, che trae chiaramente le radici del suo pensiero nel

¹⁷ *Ibidem*, p. 450: qui forse il preponderante interesse materiale per la socializzazione è troppo in primo piano.

¹⁸ L. J. SILBERSTEIN-R.L. COHN (edd), *The Other in Jewish Thought and History. Constructions of Jewish Culture and Identity*, New York-London 1994; Z. SOBEL - B. BEIT-HALLAHMI (edd), *Tradition, Innovation, Conflict. Jewishness and Judaism in Contemporary Israel*, New York 1991.

¹⁹ L. J. SILBERSTEIN-R.L. COHN (edd), *The Other*, cit. p. 5.





proprio ebraismo – si sono fissati apertamente sull'alterità, e certo su di un'alterità prevalentemente ostile e violenta²⁰.

Il filosofo ebreo Emmanuel Levinas abbozza però un modello alternativo, positivo e rovesciato, quando deduce l'identità non dal confronto, bensì dal dialogo con l'altro, dalla risposta ad esso²¹. Questo corrisponderebbe al discorso della «identità aperta» presso i teologi cristiani²², che sembra veramente opporsi a tutte le esperienze storiche e politiche, ma sul quale sinora si può dire poco di concreto. Tuttavia, procede assieme ad esso una nuova sensibilità per la creazione non occidentale dell'identità²³; si delinea la possibilità che l'ossessione della cultura occidentale per l'alterità, ereditata dall'ebraismo e dal cristianesimo, sia una suo speciale cammino verso la fondazione dell'identità e dunque non un universale antropologico e transculturale²⁴.

Simili riflessioni sono la reazione a una nuova situazione storica, che non poteva restare senza conseguenze per il problema dell'identità. Già Krappmann aveva introdotto, con il concetto della «identità bilanciata dell'io», vale a dire la necessità di equilibrare costantemente le aspettative di ruolo nell'individuo, una dinamizzazione temporale della rappresentazione dell'identità²⁵. Per Giddens l'identità individuale si è trasformata in un processo riflessivo con tendenze aperte: «The reflexive project of the self, which consists in the sustaining coherent, yet continuously revised, biographical narratives takes place in the context of multiple choice... among a diversity of options»²⁶. L'identità viene compresa più che mai non come fattività, bensì come processo, una prestazione che l'uomo deve fornire per prima. In questo, egli non resta mai lo stesso, cosicché l'identità strettamente intesa rappresenterebbe una finzione, una subordinazione controfattuale. Mentre nella premodernità l'autonomia riflessiva era una prestazione eccezionale dei filosofi, oggi essa è assegnata inevitabilmente a tutti. Böhme l'ha definita «la trivializzazione della forma di vita

²⁰ *Ibidem*, p. 6 e oltre.

²¹ Secondo Jacob Meskin, *ibidem*, pp. 402-421.

²² H. RINGELING, *Christliche Ethik im Dialog mit der Anthropologie: das Problem der Identität*, in *Handbuch der christlichen Ethik*, vol. 1, Freiburg 1978, pp. 474-518.

²³ Cfr. per esempio E. KAWAMURA-HANAOKA, *Religiöse Identität - Fallbeispiel Japan*, in GEPHART-WALDENFELS (edd), *Religion*, cit., pp. 192-205.

²⁴ Tale questione nasce da un progetto di ricerca multidisciplinare condotto da chi scrive, intitolato *Hermeneutik interkulturell - intrakulturell - transkulturell*.

²⁵ L. KRAPPMANN, *Soziologische Dimensionen der Identität*, Stuttgart 1969.

²⁶ A. GIDDENS, *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge 1991, p. 5, 52 s.





filosofica»²⁷. All'uomo non resta oggi quasi più niente altro che realizzare una biografia coerente in condizioni storiche e sociali mutevoli; una biografia quale residuo dell'identità rimanente. Da qui, la nuova fioritura della biografia nella scienza storiografica, assieme alla sua forma diminuita nella microstoria.

Non è però probabile né indispensabile che *ogni* uomo realizzi questa identità biografica, poiché nelle condizioni postmoderne non è quasi più necessario, socialmente, che ogni uomo abbia una biografia: responsabilità, personalità, identità sono a malapena occorrenti nell'epoca dei sistemi funzionanti²⁸. È ancora valida, allora, la differenziazione realistica tra l'identità attiva, che si cura consapevolmente e di cui si è orgogliosi, e l'identità passiva, che viene accettata come dato di fatto della vita, talvolta persino contro voglia²⁹. Come sempre, dobbiamo fare i conti con processi di identità elitari e non elitari. Viceversa, dobbiamo anche porci la questione se le nuove nozioni sull'identità multipla e mutevole, sull'identità come processo e biografia, esprimano effettivamente qualcosa solo sulla contemporaneità postmoderna o, magari, possano anche essere riferite alla storia premoderna, provocando, tra l'altro, correzioni alle nostre rappresentazioni della religione premoderna.

«Religio» significò, fino al sedicesimo secolo, quella «venerazione di Dio» che in parte era motivata meno teologicamente che come dovere naturale di giustizia; inoltre, la parola definiva le congregazioni religiose. Quello che oggi si intende per una concezione del mondo, con più o meno forza normativizzante e formante dei propri appartenenti, si chiamava all'epoca «fides» o «lex». Nella pace religiosa di Augusta (che però non si autodefiniva in questo modo) emerse il nuovo significato di «religio»; ma ancora nella parabola della tolleranza nel *Nathan* di Lessing si può osservare il passaggio dalla «legge» alla «religione»³⁰.

Questa religione poté diventare oggetto di scienza, solo in seguito a una distanza senza pregiudizi, quando la tradizionale «religione naturale» da primo stadio della rivelazione si trasformò in un suo surrogato. Ma con ciò si intendeva il superamento delle diverse religioni attraverso una religione dell'umanità univoca e deistica. L'impegno scientifico con la reli-

²⁷ G. BÖHME, *Identität*, in CH. WULF (ed), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim 1997, pp. 686-697.

²⁸ *Ibidem*, p. 697.

²⁹ Secondo Z. GITELMAN in Y. RO'I-A. BECKER (edd), *Jewish Culture and Identity in the Soviet Union*, New York-London 1991.

³⁰ E. FEIL, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986.





gione cominciò a sembrare sensato solo quando Friedrich Schleiermacher, col suo *Discorso sulla religione a quelle persone colte che la spreghiano* del 1799, riabilitò in parte la molteplicità delle religioni positive. In maniera idealistica, egli spiegò l'universalità della religione, definita come sentimento ed essenza propria delle creature, come riconoscibile solo in particolari religioni.

Questa scienza della religione era certamente liberale e non dogmatica, ma non ancora strettamente empirica. Certo, poiché le crescenti conoscenze storiche ed etnologiche non potevano essere comprese con un concetto di religione né deistico, né idealistico, si affermarono definizioni di tipo nuovo alla maniera del sociologo Emile Durkheim, che afferma: «La religione è un sistema solidale di rappresentazioni della fede e di comportamenti, riferito a cose sacrali, cioè staccate e vietate; queste rappresentazioni e questi comportamenti riuniscono in una comunità morale, chiamata Chiesa, tutti coloro che vi aderiscono»³¹. Con questa definizione, che pretendeva di essere valida per tutte le religioni di tutte le società, si preparava il cammino a quel funzionalismo nella scienza delle religioni che, nonostante la fioritura di una fenomenologia essenzialistica delle religioni, divenne fra le due guerre mondiali la direzione dominante. Il funzionalismo non si interessa di ciò che è religione, bensì di ciò che essa fa per la società. La questione della verità resta esclusa o ritorna, al massimo, mascherata attraverso la porta di servizio dell'antropologia. Le prestazioni essenziali della religione consistono nella fondazione dell'identità individuale e nella stabilizzazione dell'ordine sociale.

Per Thomas Luckmann la funzione religiosa originaria è l'interpretazione dell'esistenza umana. Tale funzione risulta dalla regolamentazione sociale che vincola i rapporti col trascendente, che viene definito come realtà non quotidiana dell'uomo. Essa si basa sul fatto che l'uomo, e presumibilmente solo l'uomo, trascende la propria costituzione biologica. In quanto a ciò, tutti gli uomini riconoscono la trascendenza, anche se non sempre quella «grande» nel sogno e nell'estasi, nonché nella percezione della morte altrui³². Peter L. Berger accetta fundamentalmente questa po-

³¹ E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, 1912 (trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, introduzione di Remo Cantoni, Milano 1982³), secondo G. KEHRER, *Religion, Definitionen der*, in CANKIK-GLADIGOW-KOHL, *Handbuch*, cit., vol. 4, Stuttgart, 1998 pp. 418-425, qui p. 421. Sulla categoria del sacro, centrale in questo senso, cfr. anche M. MITTERAUER, *Dimensionen des Heiligen*, Wien 2000.

³² Th. LUCKMANN, *Invisible Religion*, cit.; Th. LUCKMANN, *Funktion*, cit., in particolare p. 26 s.





sizione ma vorrebbe tuttavia trovare, tra le diverse possibilità dell'uomo di trascendere sé stesso, una selezione quasi essenziale, definendo la religione più strettamente quale costruzione di un cosmo sacro della corrispondenza di significato, come il «temerario tentativo di rapportare l'intero universo all'uomo e di pretenderlo per esso». La religione preserva in questo modo l'umanità poiché – trasmessa attraverso i simboli e i rituali – essa è il miglior strumento di legittimazione dell'ordine istituzionale, visto che lo pone in un quadro di riferimento sacro. Per di più, essa spiega le esperienze estreme dell'uomo – il male, la sofferenza e la morte – perlomeno finché la società, ovvero la struttura sociale di plausibilità su cui essa si fonda, resta intatta. Perciò l'alienazione è il prezzo di questa creazione di senso, poiché la religione fa credere all'uomo che le sue oggettivazioni culturali sono sovrumane³³.

Berger vede certamente che la relativizzazione storica e la funzionalizzazione sociologica minano la credibilità di questo tipo di religione. Robert Spaemann, contro ogni spiegazione funzionalistica della religione, si attiene con tutta la chiarezza possibile al fatto «che la relativizzazione dell'assoluto è sinonimo della sua scomparsa» e si richiama al *Gorgia* di Platone, cioè alla tradizione idealistica dell'Occidente: «Considera però, Callicle, se il nobile e il buono non siano qualcosa di completamente diverso dal mantenere e dall'essere mantenuti»³⁴. Per Berger, al contrario, la distruzione – da parte della sociologia della conoscenza – della religione rivelata obiettiva lascia il posto per una nuova fondazione empirica della religione sui fenomeni dell'esperienza, che possono valere «quali segnali del trascendente»: il bisogno di ordine, l'amore materno, il gioco, la speranza, la negazione della morte, e così via³⁵.

Questo indica già il cammino verso un cambiamento di prospettiva culturale e antropologico, dove un sistema simbolico religioso non viene considerato come oggettivazione della realtà sociale, bensì la realtà sociale è considerata il prodotto dell'esperienza religiosa. Quello che, dal punto di vista funzionalista, doveva passare per contraddittorio o per un fallimento, riceve così il proprio senso. Certo, in condizioni normali l'esperienza religiosa segue regole culturali stabilite e strutture sociali; i suoi rituali legittimano e stabilizzano il sistema socioculturale, essa è quindi

³³ P.L. BERGER, *Dialektik*, cit., p. 28, cfr. pp. 26, 32 s., 43, 47, 98.

³⁴ R. SPAEMANN, *Funktionale*, cit., p. 17 e 20. Per questo, le Chiese agiscono quindi contro il proprio interesse all'assolutezza del proprio messaggio, quando sottolineano in maniera troppo zelante che la propria fede rende abili: così per esempio l'arcivescovo Saier di Friburgo in un discorso radiofonico del 30 luglio 2000.

³⁵ P.L. BERGER, *Auf den Spuren*, cit.





funzionale e conservatrice nel senso del sistema. Ma è anche possibile che l'esperienza religiosa degli individui non segua alcuna regola culturale prestabilita, che faccia saltare l'ordine costituito e che porti una nuova concezione del mondo e una nuova identità. Nascono nuovi gruppi, che si contrappongono all'ordine sociale esistente, che vanno in rovina oppure si affermano, che rimuovono il vecchio ordine oppure lo completano³⁶; e con questo tra l'altro si descrive la situazione dell'epoca della Riforma.

In ogni caso, con ciò ritorniamo allo stretto rapporto tra religione e identità. Se la questione dell'identità suona: «Chi sono io, da dove vengo e dove vado?», allora le religioni sembrano essere specializzate proprio nel rispondere a queste domande. L'uomo viene definito attraverso il suo rapporto con Dio, apprende la sua origine attraverso i miti della creazione e pone la sua speranza nella vita promessa dopo la morte³⁷. L'identità religiosa dell'individuo, fondata in questo modo, sta in un rapporto dialettico e in reciproca dipendenza con l'identità religiosa del gruppo. La religione crea un senso della vita cognitivo e morale, preserva la continuità della linea vitale individuale e biografica e permette, in caso di necessità, l'allontanamento dai ruoli sociali imposti fino alla radicale negazione del mondo: la religione fonda la comunità attraverso esperienze trascendenti omogenee³⁸.

Hans Mol ha espressamente definito la religione, conformemente a ciò, quale «sacralization of identity»³⁹. Per sacralizzazione egli indica processi attraverso i quali determinati modelli ottengono a livello simbolico la qualità della certezza eterna. Essi sono: 1. La proiezione in uno spazio ultraterreno, dove i modelli vengono resi inattaccabili (*objectivation*); 2. Il loro ancoraggio emozionale (*commitment*); 3. Il rituale; 4. Il mito, cioè la loro integrazione alla spiegazione della realtà attraverso una descrizione vincolante e coerente. In questo modo l'uomo ottiene, assieme al suo gruppo, l'identità, ovvero una nicchia stabile in un ambiente potenzialmente caotico, che risponde al suo bisogno – forse geneticamente con-

³⁶ Secondo la sintesi di B. HÜLSEWIEDE-I. W. SCHRÖDER (edd), *Religion and Identity in the Americas. Anthropological Perspectives from Colonial Times to the Present*, Möckmühl 1997, pp. 3-7.

³⁷ W. GEPHART, *Zur Bedeutung der Religionen für die Identitätsbildung*, in GEPHART - WALDENFELS, *Religion*, cit., p. 261.

³⁸ B. ESTEL, *Identität*, cit. secondo DREHSEN; cfr. anche G. KEHRER, *Glaube und Identität. Zum soziologischen Verständnis von Religion*, in H. BECK et alii, *Theologie und Humanwissenschaften*, Bamberg 1979, pp. 17-34.

³⁹ H. MOL, *Identity and the Sacred. A Sketch for a New Social-Scientific Theory of religion*, Oxford 1976, p. 1.





dizionato – che le cose e i rapporti restino uguali a se stessi. Di questo fa sempre parte l'alterità, come limite sicuro dal di fuori.

Però, questo lo dobbiamo aggiungere, il rapporto dell'identità religiosa con l'alterità non ha assolutamente bisogno di andare a finire nel confronto del cristianesimo, storicamente noto, tra ortodossia ed eterodossia. Non di rado si tratta, invece, di forme di vita incompatibili, «pure» e «non pure», come nell'ebraismo e in India. Ma la stessa alterità «debole», che si presume caratterizzi le religioni politeiste, resta alterità e ci si chiede, dunque, se l'identità senza l'alterità, l'identità religiosa senza l'alterità religiosa, siano effettivamente possibili. La frequente entrata in scena del sincretismo, il mescolarsi di elementi da diverse tradizioni religiose nella storia delle religioni⁴⁰ sembra parlare a sfavore, perché il risultato dei legami sincretici viene tuttavia percepito dai suoi appartenenti probabilmente proprio come un'unità gravida di identità. D'altra parte, il sincretismo si può comprendere anche come una maniera, risultante da determinati rapporti di forza, di trattare l'alterità. L'alterità viene trasformata, attraverso cambiamenti di significato e fusioni, in identità. Qualcosa di diverso sono le identità religiose multiple, come quelle che si trovano in Brasile o in Giappone. Ci si chiede, però, in che misura si tratti di fenomeni della post-modernità, e se non possano essere generalizzati storicamente.

Alle crisi personali e al cambiamento sociale, che emergono anche in Mol accanto alle condizioni stabili, egli ha attribuito propri meccanismi di desacralizzazione. Accanto a quello della distruzione e della ricostruzione attraverso un carisma religioso innovativo, qui viene discusso anche il fenomeno della conversione. Con la conversione può essere inteso una specie di risveglio religioso come esperienza di vita centrale, nel senso del calvinismo o del pietismo. In questo modo ci chiediamo ancora, come già all'inizio, in che misura la religiosità e l'identità fondata religiosamente siano in generale, o perlomeno in determinate epoche della storia, veramente affare di tutti o se piuttosto, osservate attentamente, non rimangano e non siano rimaste limitate a «virtuosi religiosi»⁴¹, a un «homo religiosus» come tipo umano⁴² condizionato forse geneticamente. La conversione può permettere, però, il cambio consapevole dell'identità religiosa personale di individui, con il passaggio in altri gruppi religiosi, non di rado

⁴⁰ G. WIESSNER (ed), *Synkretismusforschung*, Wiesbaden 1978.

⁴¹ M. WEBER, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, in M. WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. 1, V ed., Tübingen 1963, p. 264 s., p. 545; M. JOSUTTIS, *Identität und Konversion*, in D. STOLLBERG – A. VON HEYL et alii (edd), *Identität im Wandel in Kirche und Gesellschaft*, Göttingen 1998, pp. 118-127.

⁴² Cfr. E. SPRANGER, *Psychologie des Jugendalters*¹⁷, Leipzig 1925.





antagonisti⁴³. Di qualunque tipo siano i motivi personali che portano alla conversione, essa presuppone necessariamente una determinata configurazione, vale a dire l'esistenza di identità religiose collettive differenti, chiaramente circoscritte, come si può osservare facilmente nell'epoca confessionale europea⁴⁴.

L'io, esperito e integrato biograficamente nel compimento quotidiano della vita, viene stabilizzato attraverso il suo riferimento a una realtà trascendente non analizzata. In ciò si presentano però tipi storicamente differenti, che possono – ma non devono necessariamente – corrispondere ai livelli di sviluppo. Una posizione chiave spetta, a questo proposito, all'istituzionalizzazione della religione nella società. Nelle società arcaiche, dove esiste difficilmente qualcosa di simile, il sé mantiene la propria identità trascendente attraverso l'ovvia collocazione nel suo gruppo e la unione di quello con l'universo. Nelle società tradizionali di cultura elevata, la religione organizzata può portare a una separazione tra l'identità sociale e il «vero» trascendente, col separatismo («sette»), gli scismi (per esempio tra «spirituale» e «temporale») e il rifiuto del mondo (asceti e monaci). Con la Riforma cominciò la moderna desacralizzazione delle istituzioni religiose e la loro sostituzione attraverso la «individual responsibility for identity construction», che però – a causa delle aspettative di vita troppo scarse – restò ancora a lungo legata alla condizione sociale attribuita nella famiglia, nella confessione, nell'etnia e nella nazione. Nel frattempo, il miglioramento esplosivo delle possibilità di vita ha reso gli individui, potenzialmente, del tutto indipendenti dalle identità di gruppo imposte e li ha resi liberi da qualsiasi acquisto di identità (religiosa) secondo l'offerta dei mercati della religione e dell'identità⁴⁵.

La sintesi fugace che segue deve servire come primo orientamento in questo ampio campo storico, iniziando (II) con l'identità cristiana nell'antichità e nel Medioevo e (III) la sua trasformazione nel segno della confessionalizzazione. A questo riguardo, deve essere preso in considerazione

⁴³ V. KOCH, *Religiöse Bekehrungen in soziologischer Perspektive. Zur gegenwärtigen Lage der Konversionsforschung*, in «Spirita», VIII, 1994, pp. 24-41; M. QUESTIER, *Conversion, Politics and Religion in England, 1580-1625*, Cambridge 1996; B. LÉAL, *Conversion et changement d'identité des renégats chrétiens en terre d'islam*, in G. AUDISIO (ed), *Religion et identité*, Aix-en-Provence 1998, pp. 17-28; C. DOLAN, *Relations sociales, regard des autres et identité chez les néophytes aixois du XVIe siècle*, *ibidem*, pp. 97-108; F. NIEWÖHNER – F. RÄDLE (edd), *Konversionen im Mittelalter und in der Frühneuzeit*, Hildesheim 1999.

⁴⁴ Cfr. tra l'altro U. MENNECKE-HAUSTEIN, *Konversionen*, in W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloh-Münster 1995, pp. 242-257.

⁴⁵ R.C. BEALS, *Religion and Identity*, in «Internationales Jahrbuch für Wissens- und Religionssoziologie», XI, 1978, pp. 147-162; su questo punto anche Th. LUCKMANN, *Funktion*, cit.





ne (IV) anche il gioco combinato, così importante per la storia dell'identità europea nella prima età moderna, tra costruzione delle confessioni e costruzione delle nazioni. Da uno sguardo (V) all'identità religiosa quale fondamento della colonizzazione e della decolonizzazione, noi giungiamo (VI) al ruolo dell'identità e dell'alterità religiosa presso i non cristiani e, infine (VII), al rapporto problematico tra religione e identità nella contemporaneità. Con uno sguardo storico retrospettivo alla teoria abbozzata inizialmente si ricavano, poi, alcune conclusioni: tesi e questioni aperte.

II.

La Bibbia rispecchia la lotta dell'ebraismo per la propria identità nella continua contrapposizione con alterità religiose mutevoli e, alla fine nell'epoca dei Maccabei, con l'ellenismo come una prima cultura mondiale con componenti religiose sincretiche⁴⁶. Per il cristianesimo fu decisivo il fatto che esso non restasse imprigionato in questa costellazione, quale setta giudaica, ma costruisse una propria identità religiosa per i suoi membri, e anche una collettiva per sé in quanto gruppo, nella contrapposizione – rispecchiata negli Atti degli Apostoli – con gli ebrei e i pagani⁴⁷. Il prezzo di ciò non fu solo la secolare ostilità dei cristiani verso gli ebrei, bensì il conflitto con l'alterità nemica dell'impero romano pagano. Per qualsivoglia motivo⁴⁸, infine, da ciò emersero un *orbis christianus* e una Chiesa, che avevano assorbito le ricche tradizioni dell'alterità greca e romana.

La sua ampiezza, però, portò a nuovi processi sincretici «la cristianità o l'Europa», quel mondo del Medioevo che ad un primo sguardo aveva l'aspetto di un sistema chiuso, di un'identità fondata religiosamente senza alterità. Forse, l'armonia straordinariamente elevata tra i sistemi di spiegazione del mondo, individuali e sociali, poteva essere attribuita alla di-

⁴⁶ M. HENGEL, *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976 (trad. it. *Ebrei, Greci e barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia 1981).

⁴⁷ B. HOLMBERG, *Jewish versus Christian Identity in the Early Church*, in «Revue biblique», CV, 1998, pp. 397-425; M. SACHOT, *Comment le christianisme est-il devenu "religio"?*, in «Revue des sciences religieuses», LIX, 1985, pp. 95-118; K. WENGST, *Christliche Identitätsbildung im Gegenüber und im Gegensatz zum Judentum zwischen 70 und 135 d. Zt.*, in «Kirche und Israel», XII, 1998, pp. 99-105.

⁴⁸ R. L. CLEVE, *The Triumph of Christianity: Religion as an Instrument of Control*, in T. YUGE-M. DOI (edd), *Forms of Control and Subordination in Antiquity*, Leiden 1988, pp. 530-542.





sciplina presso le élite, ma presso le masse, piuttosto, essa era di gran lunga dovuta all'indolente accettazione o all'integrazione di elementi popolari che, a rigor di termini, non avrebbero retto alle richieste della teologia ortodossa. Perciò sarebbe anacronistico applicare successivamente tali richieste e con ciò contestare alla religione popolare premoderna la sua cristianità creatrice di identità. Laddove, però, sorsero nuove identità religiose nell'interno e si isolarono gruppi come gli albighesi o i valdesi, o dove i cristiani vissero – come nella Penisola iberica – al confine con l'Islam, vale a dire l'unica alterità religiosa spiccata che si conoscesse al di fuori del proprio mondo, si costituì nel conflitto una consapevolezza della propria identità cristiana altamente sviluppata. E dove crisi interne di diverso tipo misero in questione la propria identità, ci si preoccupò di assicurarla, non di rado, attraverso rituali di violenza religiosa contro l'unica alterità ampiamente diffusa all'interno del proprio mondo, quella degli ebrei.

L'eredità della storia antica e medievale del cristianesimo non consiste, però, solo nella consapevolezza collettiva dell'identità dei cristiani, bensì almeno altrettanto nella costruzione di fondamenta mentali per la coscienza dell'identità individuale. Qui furono poste delle basi, non solo per il successivo sviluppo delle identità religiose nella storia europea, bensì anche e ripetutamente per la possibilità di rendere questa identità oggetto di riflessione, per una volta a livello mondiale. Agli appartenenti ad altre culture, qualcosa di simile poteva a malapena essere venuto in mente. Il nuovo motivo fondamentale cristiano della salvezza individuale dell'anima, di personalità uniche, rese la storia della vita personale per la prima volta particolarmente interessante; il secolare «reflexive project of the self» di Anthony Giddens presuppone le «Confessiones» religiose di Aurelio Agostino. Della mediazione si incaricarono le «Confessiones» di Jean Jacques Rousseau. La soggettività umana si riconobbe inizialmente come incompleta e dipendente dal suo creatore, ma percepì allo stesso tempo anche le caratteristiche dell'identità invariabile come predicati della completezza divina: autonomia, immutabilità, eternità, onniscienza, capacità di creare. «Nella misura in cui l'uomo mirava alla sua autonomia e cominciava a fondare il suo vero io nella sua individualità, invece di cercarlo nel 'tu' estraneo del suo dio creatore, l'esperienza estetica si impadroniva dei predicati dell'identità divina e li sfruttava come norme di un'autocoscienza che si manifestava letterariamente nelle forme e nelle esigenze della moderna autobiografia»⁴⁹. Rousseau sosteneva l'immutabilità del proprio io autonomo,



⁴⁹ H. R. JAUSS, *Gottesprädikate als Identitätsvorgaben in der Augustinischen Tradition der Autobiographie*, in O. MARQUARD-K. STIERLE (edd), *Identität*, München 1979, pp. 708-717, qui p. 709.





che sa tutto di se stesso o che perlomeno vuole sapere e che nel processo del ricordo diventa immortale. In definitiva, l'uomo diveniva il creatore della propria identità; per Goethe il mondo e il prossimo erano ancora solo la materia prima, dalla quale il genio costruiva la sua singolare personalità e faceva della propria vita un'opera d'arte. Non si deve però ignorare che il concetto di individualità di Giddens è ancora solo una forma minore di questa modernità classica e, persino in questa forma ridotta, non è più la norma per tutti gli uomini⁵⁰. L'attenzione radicale di Levinas per il «tu» rappresenta forse, per questo, una specie di ritorno al rapporto premoderno con Dio?

III.

«Religion and belief, in all their countless manifestations, whether within or outwith the church, were the primary categories of individual and collective identities in the early modern world»⁵¹; e noi ora dobbiamo rivolgerci a questa religione e a questa fede. Qui, l'identità in quanto identità religiosa diventa un problema nettamente individuale e collettivo, poiché essa è presente per la prima volta ripetutamente in concorrenza reciproca, ma allo stesso tempo si comprende – come sempre – di volta in volta quale l'unica possibile. Anche se ora ci sono molte Chiese, tuttavia – come prima – ce ne può essere solo una. Altrimenti non è pensabile né l'identità religiosa individuale, né quella collettiva. La Riforma e la Controriforma o, formulati in maniera più adatta all'oggetto, il movimento evangelico e il processo di confessionalizzazione suscitato di fronte ad esso⁵² rappresentano bene, insieme, il complesso di processi di identità religiosa più importante della storia e perciò quello meglio definito. I contrasti tra la religione istituzionalizzata degli esperti e i bisogni religiosi degli individui, la desacralizzazione delle istituzioni religiose attraverso l'innovazione carismatica, le crisi di identità individuali e collettive, la risacralizzazione attraverso nuovi «Gruppi-di-noi» religiosi nella contemporanea lotta violenta all'alterità costruita ex novo, costituiscono il contenuto dominante di un'intera epoca della storia europea.

⁵⁰ G. BÖHME, *Identität*, cit.

⁵¹ B. GORDON, *The Changing Face of Protestant History and Identity in the Sixteenth Century*, in B. GORDON (ed), *Protestant History and Identity in Sixteenth Century Europe*, vol. 1, Aldershot 1996, p. 6.

⁵² W. REINHARD, *Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters* (1977), in W. REINHARD, *Ausgewählte Abhandlungen*, Berlin 1997, pp. 77-101.





Se un sistema completo come quello della «cristianità o dell'Europa» non è più nelle condizioni di adempiere alla sua funzione principale, quella di ridurre la complessità per creare significato, si costituiscono attraverso la differenziazione dei sottosistemi autonomi, delle nuove chiese e delle nazioni, che tuttavia restano come sempre fedeli alla richiesta totale del vecchio sistema. Essi perdono, però, plausibilità con il loro carattere particolare e così finiscono, per il semplice dato di fatto della loro pluralità, sotto la pressione della concorrenza. Da ciò è colpita sia l'identità collettiva del (grande) gruppo, come anche quella individuale dei suoi membri. Poiché solo la coerenza del comportamento dei membri, regolata dalle norme di gruppo, costituisce il costruito astratto del «sistema». Se questa unitarietà non è più data, non solo si arriva al cambiamento culturale e sociale a livello dei sistemi, bensì in primo luogo alla crisi di identità degli individui. La desacralizzazione dell'esistente produce un vuoto di identità, la risacralizzazione del nuovo si deve circoscrivere rispetto all'alterità; entrambe le cose liberano un'enorme dinamica emozionale fino a cieche orge dell'odio e della violenza⁵³. La «teoria dell'epoca confessionale» è necessariamente una teoria dell'identità religiosa, un'osservazione tautologica che è richiesta dall'oggetto.

Dal rapporto fra processi di identità religiosa, collettivi e individuali, emerge il problema metodologico della relazione tra le domande di macro e microstoria. Heinz Schilling e chi scrive si sono concentrati sulla prospettiva macrostorica e, da questo punto di vista, hanno coniato il concetto di «confessionalizzazione», che attribuisce la formazione di nuovi grandi gruppi religiosi soprattutto all'azione mirata delle autorità spirituali e temporali, nota bene, di autorità di diverso tipo, fino al presbiterio delle comunità ecclesiastiche riformate⁵⁴. Contro questa visione, gli studiosi di microstoria hanno posto quella del soggetto, paradossalmente non solo annullato, bensì anche contemporaneamente riabilitato dalla postmodernità, che si sarebbe dimostrato efficacemente recalcitrante nei confronti della spinta alla confessionalizzazione e al disciplinamento; oppure avrebbe addirittura preso in mano la cosa a livello più basso, in famiglia e nelle comunità, attraverso l'autoconfes-

⁵³ Secondo W. REINHARD, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa* (1981), in W. REINHARD, *Abhandlungen*, cit., pp. 103-125, qui pp. 112-116, secondo Berger, Erikson, Luhman e Mol.

⁵⁴ W. REINHARD-H. SCHILLING (edd), *Die katholische*, cit., in particolare i contributi dei curatori, pp. 1-49 e pp. 419-452.





sionalizzazione⁵⁵. Forse, lo scopo della confessionalizzazione fu in seguito raggiunto, perlomeno in Germania, sia pure solo in una «seconda epoca confessionale» nel XIX secolo⁵⁶.

Entrambi i modi di vedere, però, non solo sono da conciliare l'un con l'altro, bensì devono addirittura essere combinati esplicitamente. La vecchia dicotomia tra innovazione nella cultura e nella religione d'élite e ricezione da parte della cultura e della religione popolare è stata sì sostituita da molto tempo dall'idea dell'appropriazione produttiva attraverso i diversi gruppi umani; tale appropriazione, tuttavia, trascorre a seconda delle condizioni generali in modo abbastanza confuso, non è sempre chiaramente diretta e soprattutto è prevalentemente a lungo termine⁵⁷. Questa visione delle cose corrisponde non solo alla scarsa libertà d'azione che la moderna ricerca sull'intelligenza accorda al comportamento individuale, e all'inerzia da ciò derivante dei cervelli interagenti⁵⁸, bensì già alla dura convinzione dei pensatori della prima cristianità, come Aurelio Agostino, secondo cui sarebbe necessaria e salutare una costrizione esteriore per superare le false abitudini e per mettere in moto un processo di apprendimento che dovrebbe portare, finalmente, alla sincera accettazione del giusto comportamento⁵⁹. Le autorità dell'epoca confessionale si sono sempre rivolte, non senza successo, a questo padre della chiesa.



⁵⁵ Un rapido riassunto anche di queste controversie in W. REINHARD, *Konfessionalisierung*, in A. VÖLKER-RASOR (ed), *Frühe Neuzeit*, München 2000, pp. 299-303, 312 s. Chi scrive aveva forse fatto affidamento sin dal principio su di un gioco combinato di entrambe le prospettive e perciò, già nel 1981 (vedi nota n. 53), aveva sviluppato un reticolo di questioni per il processo di confessionalizzazione, da ultimo modificato anche nel 1995 (vedi la nota n. 54, p. 426 s.), che però finora è stato a malapena utilizzato.

⁵⁶ Cfr. O. BLASCHKE, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*, Göttingen 1997, p. 12.

⁵⁷ Due esempi opposti, scelti quasi casualmente: secondo O. DI SIMPLICIO, *Confessionalizzazione e identità collettiva – il caso italiano: Siena 1575-1800*, in «Archiv für Reformationsgeschichte», LXXXVIII, 1997, pp. 380-411, l'attività intensiva della chiesa, rinforzata da un ampio apparato inquisitoriale, ha raggiunto a Siena, per quanto riguarda il disciplinamento, successi notevoli e senza concorrenti al mondo, mentre secondo M. HÄBERLEIN, *Reform, Authority and Conflict in the Churches of the Middle Colonies, 1700-1770*, in D. K. ADAMAS-C. A. VAN MINNEN (edd), *Religious and Secular Reform in America. Ideas, Beliefs, and Social Change*, New York 1999, pp. 1-27 la stabilizzazione dei "Gruppi-di-noi" in ambito coloniale era in concorrenza con altre simili rispetto alle sue prestazioni.

⁵⁸ Cfr. W. SINGER, *Hirnforschung an der Schwelle zum nächsten Jahrhundert*, in P. SITTE (ed), *Jahrhundertwissenschaft Biologie*, München 1999, pp. 203-233, in particolare p. 230 s.

⁵⁹ Secondo J. LECLER, *Geschichte der Religionsfreiheit im Zeitalter der Reformation*, Stuttgart 1965, vol. 1, pp. 120-125 (trad. it. dall'originale francese *Storia della tolleranza nel secolo della Riforma*, Brescia 1967).





La prospettiva della riluttanza e dell'autoconfessionalizzazione ha permesso, tuttavia, di rendere meglio giustizia a un problema prima poco osservato, quello del fondamento religioso dell'identità femminile. Le chiese antiche, come quelle nuove, erano e restavano chiese maschili e anche le comunità della Riforma radicale accordarono alle donne solo eccezionalmente un ruolo paritario. La Riforma portò il nuovo ruolo della moglie del pastore, che però restava aiutante dell'uomo, ma eliminava i monasteri quali luoghi dell'identità religiosa specificamente femminile. Per buoni motivi, le canoniche passate al protestantesimo difendevano la loro esistenza autonoma, talvolta energicamente; per buoni motivi la chiesa clericale romana repressero il tentativo di creare, parallelamente al moderno ordine maschile dei gesuiti, un corrispondente ordine moderno femminile. In dimensioni limitate, tuttavia, anche nella chiesa cattolica sembra che sia comunque riuscita la formazione di una nuova spiritualità femminile⁶⁰.

Che, nonostante tutto, si affermasse la pluralità delle confessioni, potrebbe aver portato alla lunga a minare la chiara identità religiosa. Ma questo non poté essere valido nel breve periodo. Al contrario, noi dobbiamo fare i conti col fatto che l'identità minacciata ha portato, invece, a un'associazione tanto più salda dei «Gruppi-di-noi» religiosi e a una delimitazione rafforzata contro l'alterità religiosa. Questo parere empirico conosce tuttavia eccezioni, come quella di pastori che tenevano servizi religiosi per entrambe le confessioni⁶¹ e costituivano forme religiose miste⁶², o quella degli slesiani che praticarono un eclettismo religioso tra cattolicesimo, luteranesimo e schwenckfeldismo⁶³. Da una prospettiva di lunga durata, adatta solo per la confessionalizzazione, si tratta però di fenomeni della fase di disintegrazione del XVI secolo, quando la situazione



⁶⁰ L. ROPER, *Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation*, Frankfurt am Main 1995; A. CONRAD, *Die Kölner Ursulagesellschaft und ihr "weltgeistlicher Stand" - eine weibliche Lebensform im Katholizismus der frühen Neuzeit*, in W. REINHARD-H. SCHILLING, *Die katholische*, cit., pp. 271-295; A. CONRAD, *Zwischen Kloster und Welt. Ursulinen und Jesuitinnen in der katholischen Reformbewegung des 16./17. Jahrhunderts*, Mainz 1991; M.E. WIESNER, *Gender, Church and State in Early Modern Germany*, London-New York 1998.

⁶¹ Cfr. E.W. ZEEDEEN, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe* (1956), in E. W. ZEEDEEN, *Konfessionsbildung*, Stuttgart 1985, pp. 67-112, qui 86-88.

⁶² *Ibidem*, p. 97 s.

⁶³ A. CONRAD, "Bald papistisch, bald lutherisch, bald schwenckfeldisch" - *Konfessionalisierung und konfessioneller Eklektizismus*, in «Jahrbuch für Schlesische Kirchengeschichte», LXXVI-LXXVII, 1997-98, pp. 1-25.





religiosa appariva ancora per molte persone altamente confusa e si poteva ancora credere a semplici varianti all'interno di una chiesa, a prescindere completamente dalle considerazioni individuali di opportunità in situazioni poco chiare.

In alcuni casi, soprattutto in Germania, ai partiti in conflitto riuscì tuttavia di stabilizzare legalmente e a lungo questo pluralismo provvisorio, con risultati parzialmente grotteschi, come la comunità femminile di Schildesche vicino a Bielefeld che comprendeva sei canoniche calviniste, sei cattoliche e sei luterane, ognuna delle quali faceva a turno la badessa⁶⁴; oppure come il *Simultaneum*, altamente diffuso, l'utilizzo contemporaneo della stessa chiesa da parte di due confessioni⁶⁵. Ma soprattutto, in parte nel 1555 e definitivamente nel 1648, fu prescritta la parità, la «*aequalitas exacta mutuaque*» quale principio costituzionale per le questioni di religione a livello imperiale come anche per il principato di Osnabrück e di diverse città imperiali, con Augusta in testa⁶⁶. L'analisi puntigliosa del caso di Augusta tra il 1648 e il 1806⁶⁷ ha però mostrato esemplarmente che la conseguenza di ciò non fu il germogliare di un'identità superiore di Augusta, bensì piuttosto una coesistenza di due società separate, ciascuna con la propria identità. Il confine invisibile nelle menti trasformò le mescolanze e le conversioni in delle eccezioni disapprovate. La parità in Germania non era tanto una tolleranza, quanto piuttosto un'intolleranza a due!

Questa situazione fu creata o rinforzata da un modo di procedere, diffuso in Europa presso tutte le confessioni in varianti ampiamente equivalenti dal punto di vista funzionale, che non di rado confluiva in tecniche sociali introdotte consapevolmente⁶⁸. Fondamentale fu il disciplinamento dei credenti a un comportamento conforme, nel senso della propria confessione, attraverso diversi metodi e istituzioni di controllo: visite e norme disciplinari della comunità religiosa, censura dei libri e inquisizione, esame delle opinioni e giuramento, impedimento del contatto con membri di altre confessioni, e così via. A ciò corrispondeva un

⁶⁴ W. ZEEDEN, cit., p. 99 con ulteriori esempi.

⁶⁵ CH. SCHÄFER, *Das Simultaneum*, Frankfurt am Main 1995.

⁶⁶ IPO V, 1, 3.

⁶⁷ E. FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze. Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806*, Sigmaringen 1991; cfr. anche O. CHRISTIN, *Identités urbaines et pluralité confessionnelle: les pactes d'amitié entre catholiques et protestants à l'automne 1567*, in G. AUDISIO, *Religion*, cit., pp. 69-76.

⁶⁸ A questo proposito innanzitutto W. REINHARD, *Konfession*, cit.





controllo, o perlomeno un influsso e un cambiamento mirato dell'universo simbolico delle masse.

Determinati riti furono particolarmente curati o impediti, per differenziarsi dalle altre confessioni. Così il calice dei laici, in sé e per sé teologicamente neutrale, fu promosso a segno di riconoscimento confessionale; i calvinisti soppressero grandi parti della vecchia liturgia, che erano state mantenute da Lutero; i cattolici curarono il culto dei sacramenti assieme alla processione del Corpus Domini e, soprattutto, alla venerazione dei santi, con in testa quella di Maria, così come quel pellegrinaggio legato al culto delle reliquie e dei santi, che anche nell'Islam e in India agisce sulla formazione dell'identità. Una simile fondazione dell'identità attraverso il culto dei santi, nel vescovado di Münster funzionò ancora all'epoca della *Kulturkampf* e nel contrasto col nazionalsocialismo⁶⁹. Le sante possono essere state utili nella formazione di un'identità religiosa femminile. Una venerazione dei martiri analoga al culto cattolico dei santi si trova, come simbolo di identificazione, anche presso i protestanti e persino tra gli anabattisti, come elementi di integrazione per il gruppo⁷⁰. A qualcosa di simile arrivò il persistente culto di Lutero come primo riformatore fino alla soglia della contemporaneità⁷¹. D'altra parte i santi, proprio come le loro immagini, erano ritenuti dai protestanti come degli «idoli» che dai tempi della prima Riforma, ma ancora nelle guerre di religione francesi, venivano simbolicamente distrutti in iconoclastie rituali. A ciò poté corrispondere una restaurazione cattolica altrettanto altamente importante⁷². Anche per gli ortodossi slavi l'icona deve avere avuto per la creazione dell'identità, secondo quel che si dice, un'importanza particolarmente forte⁷³.

La prescrizione cattolica del 1566 di scegliere per i bambini dei nomi di santi, così come la soppressione calvinista di determinati nomi della fede tradizionale non può in alcun modo essere sopravvalutata, visto che

⁶⁹ W. FREITAG, *Heiliger Bischof und moderne Zeiten. Die Verehrung des heiligen Ludger im Bistum Münster*, Münster 1995.

⁷⁰ Cfr. su questo tema lo studio comparativo, attualmente in lavorazione, di PETER BURSHEL sulla venerazione dei martiri tra i cattolici, i protestanti e gli anabattisti.

⁷¹ Accanto alle immagini, attualmente popolari, di Lutero con l'aureola e simili, cfr. soprattutto: *Luthers Leben in Illustrationen des 18. und 19. Jahrhunderts. Kunstsammlungen der Veste Coburg* (catalogo della mostra), Coburg 1980.

⁷² S. MICHALSKI, *The Reformation and the Visual Arts: the Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*, London 1993; O. CHRISTIN, *Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique*, Paris 1991.

⁷³ Così K. ONASCH, *Die Ikone und die Identität der slavisch-orthodoxen Völker*, in M. SCHNEIDER-W. BERSCHIN (edd), *Ab Oriente et Occidente*, St. Otilien 1996, pp. 307-321.





i nomi propri sono certamente – dal punto di vista odierno – il simbolo centrale della finzione contrafattuale dell'identità individuale duratura⁷⁴. Mentre i primi cristiani, come altri popoli dell'antichità e più tardi nuovamente i pietisti, stimavano nomi come, una volta, Teofilo e, più tardi, Gottlieb, per il loro valore di «teofori», nel Medioevo dominava la concorrenza tra l'imposizione del nome, da una parte, degli antenati, del padrino o anche del principe e di altri patroni terreni e, dall'altra, di santi quali patroni celesti. In una grande perdita di nomi, a partire dall'alto Medioevo Giovanni, Giovanna e Maria divennero, in quanto patroni particolarmente vicini a Cristo e perciò «potenti», i nomi predominanti, mentre quelli più importanti a seguire si differenziarono a seconda del luogo e del tempo. Poiché gli antenati portarono a lungo anche i nomi di santi, i nomi degli avi furono «assorbiti» dai nomi dei santi. Che l'uso dell'imposizione del nome non giochi più un grande ruolo nella contemporaneità, si spiega certo attraverso la mutata struttura familiare, ma è allo stesso tempo una conseguenza della suddetta individualizzazione dell'identità⁷⁵.

La stessa lingua può diventare simbolo di identità religiosa. Molte religioni istituzionalizzate hanno una lingua sacra, non di rado di carattere esoterico e riservata a una casta di sacerdoti. Si pensi al ruolo del latino come lingua ecclesiastica o all'arabo nell'Islam e al sanscrito in India, che per altri motivi sono persino più importanti che la lingua della chiesa «romana». Il protestantesimo ha forzato, innanzitutto, questo monopolio e ha posto al centro della religione la Sacra Scrittura nella lingua del popolo. Forse, il messaggio della Bibbia non era affatto così chiaro come Lutero aveva sostenuto: esso aveva bisogno dell'interpretazione, soprattutto quando si trattava del Vecchio Testamento e del suo impiego topologico per la legittimazione storica del protestantesimo. In questo modo sorse immediatamente una nuova «testual community» di dotti evangelici, che parlavano la stessa lingua⁷⁶.

Poiché l'educazione in Europa, dai tempi dell'umanesimo, era più che altro un'educazione linguistica, il controllo della lingua dipese strettamente dal controllo dell'educazione. Molto consapevolmente, le confessioni ampliarono il loro sistema di educazione a tutti i livelli, per determinare l'identità religiosa delle generazioni a venire attraverso la rispettiva

⁷⁴ G. BÖHME, *Identität*, cit.

⁷⁵ M. MITTERAUER, *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*, München 1993 (trad. it. *Antenati e santi. L'imposizione del nome nella storia europea*, Torino 2001); S. WILSON, *The Means of Naming. A Social History*, London 1998.

⁷⁶ GORDON, *The changing*, cit., p. 10; M. KAEMPFERT (ed), *Probleme der religiösen Sprache*, Darmstadt 1983.





socializzazione indottrinata, visto che non erano riuscite a muovere già completamente alla conversione i contemporanei dello scisma.

IV.

Se si considera la vera o, nel caso della Germania, la piuttosto presunta importanza delle traduzioni protestanti della Bibbia per la nascita delle lingue nazionali, delle letterature nazionali e con ciò, infine, delle nazioni, se si osserva il ruolo dell'educazione per il controllo dei sudditi, allora diventa infinitamente chiaro, quanto la costruzione di nuove identità religiose nell'epoca confessionale fosse strettamente in relazione con quella di nuove identità nazionali o territoriali, nonché con l'ascesa dello stato premoderno. Di pari passo con la differenziazione della cristianità in diverse confessioni comincia quella dell'Europa in nazioni e stati. Entrambi i processi non sono di certo completamente congruenti, sono tuttavia strettamente in relazione, fintantoché il comportamento religioso e quello politico restano a malapena distinguibili nella loro struttura di senso. Ancora, entrambi partecipano in ugual modo alla sacralizzazione dell'identità.

In ambito simbolico vi era già nel Medioevo la figura del re santo, non di rado persino re fondatore e patrono della futura nazione, come nucleo di cristallizzazione per l'identità politica: Edoardo il Confessore in Inghilterra, Luigi il Santo in Francia, Olaf in Norvegia, Stefano in Ungheria, Venceslao in Boemia e altri ancora. Nell'incoraggiamento mirato di questi culti, l'intenzione politica e quella religiosa sono a malapena distinguibili⁷⁷. Lo stesso vale per la reciproca delimitazione dei territori e delle future nazioni, dove la salvaguardia della giusta fede dei sudditi e il controllo sulla chiesa del proprio territorio, attraverso l'emarginazione delle alterità confessionali e di quelle politiche, furono per alcuni principi due facce della stessa medaglia. Questo valse in maniera del tutto particolare per i signori territoriali tedeschi, a disposizione dei quali non vi era alcun elemento distintivo assodato, come la lingua o i confini «naturali». Non è dunque un caso, che linee rivali della stessa dinastia appartenessero a diverse confessioni in Baviera, in Assia e in Sassonia⁷⁸.

⁷⁷ Cfr. per esempio E. HALLAM, *Philip the Fair and the Cult of Saint Louis*, in S. MEWS (ed), *Religion and National Identity*, Oxford 1982, pp. 201-214.

⁷⁸ La successiva opposizione tra l'elettorato filippino e il ducato sassone gnesioluterano doveva adempiere alla stessa funzione: alle università di Marburgo e Gießen in Assia, corrispondevano in Sassonia quelle di Wittenberg e Jena.





Poiché le future chiese confessionali, compresa la cattolica, furono solo in rari casi nella condizione di imporsi con la propria forza, la simbiosi col futuro stato moderno era per esse, anche per questo motivo, una cosa ovvia. D'altra parte, la Riforma liberò la strada a quella completa nazionalizzazione e territorializzazione delle chiese, che era cominciata già nel tardo Medioevo. La chiesa si trasformò definitivamente, da rivale autonoma, in giovane partner del futuro potere statale. Potrebbe essere un caso storico il fatto che la Chiesa anglicana si separasse definitivamente da Roma, e la Chiesa gallicana invece no, o solo temporaneamente tra il 1790 e il 1802. Chi vuol parlare di identità religiosa nell'epoca confessionale, non può dunque tacere di quella politica⁷⁹!

Nell'alterna delimitazione nei confronti dell'alterità spagnola e poi di quella francese, l'Inghilterra anglicana imparò, dai tempi di Maria Tudor, a considerarsi come un popolo eletto del protestantesimo. Solo una minoranza poté venire a capo della doppia identità, all'epoca ancora difficile e fino al diciannovesimo secolo politicamente non tollerata, di inglese e cattolico. Tuttavia, l'anglicanesimo soffrì a lungo sotto le notevoli tensioni interne tra puritani ed episcopalisti. In più, sulle isole britanniche dominate dagli Inglesi, si arrivò a una Scozia presbiteriana e un'Irlanda con una piccola classe dominante protestante e una grande maggioranza cattolica. Questa situazione complessa portò alle guerre civili del XVII secolo, che sono state definite le ultime guerre di religione della storia inglese. Ma il nuovo slancio della consapevolezza dell'identità nazionale irlandese, scozzese e gallese in tempi recenti non è pensabile senza la funzione di sostegno del cattolicesimo, della chiesa scozzese e del *dissent* gallese, fino all'attuale conflitto nordirlandese⁸⁰. Inoltre, la Gran Bretagna ha portato negli Stati Uniti una



⁷⁹ Cfr. tra l'altro W. REINHARD, *Zwang zur Konfessionalisierung?*, in W. REINHARD, *Abhandlungen*, cit., pp. 127-147.

⁸⁰ D.W. BEBBINGTON, *Religion and National Feeling in Nineteenth-Century Wales and Scotland*, in MEWS (ed), *Religion*, cit., pp. 489-503; J. BOSSY, *The English Catholic Community, 1570-1850*, London 1975; J. BOSSY, *Catholicity and Nationality in the North-European Counter-Reformation*, in MEWS (ed), *Religion*, cit., pp. 285-308; QUESTIER, *Conversion*, cit.; T. CLAYDON-I. MCBRIDE (edd), *Protestantism and National Identity. Britain and Ireland, c. 1650-c. 1850*, Cambridge 1998; A. FALCONER, *Ecumenism in Ireland*, in «Kirchliche Zeitgeschichte», X, 1997, pp. 74-88; D.N. HEMPTON, *The Ulster Protestant Frame of Mind: Past and Present*, *ibidem*, pp. 89-109; A. J. FLETCHER, *The First Century of British Protestantism and the Growth of National Identity*, in MEWS (ed), *Religion*, cit., pp. 309-318; M. J. HICKMAN, *Religion, Class and Identity: the State, the Catholic Church and the Education of the Irish in Britain*, Avebury 1995; P. O'SULLIVAN (ed), *Religion and Identity*, London-New York 1996; D.T. JENKINS, *The British: their Identity and their Religion*, London 1975; D. LOADS, *The Origins of English Protestant Nationalism*, in MEWS (ed), *Religion*, cit., pp. 297-307; K. ROBBINS, *History, Religion and Identity in Modern Britain*, London 1993; H.R. SEFTON, *The Church of Scotland and Scottish nationhood*, in MEWS (ed), *Religion*, cit., pp. 549-555.





potente propaggine con identità protestante, perlomeno finché durò il predominio informale del WASP (*Acronimo di «White Anglo-Saxon Protestant», la definizione con la quale ci si riferiva agli Americani bianchi e protestanti, membri delle classi sociali medio-alte e discendenti dai primi colonizzatori, N.d.T.*).

Dall'altra parte, gli Spagnoli impararono nella *reconquista* a definirsi per mezzo dell'alterità islamica e più tardi anche di quella ebraica, alle quali in seguito si aggiunse la «minaccia» protestante. Ancora nella crisi d'identità nazionale del tardo XIX secolo furono nuovamente impiegati i contributi storici al cattolicesimo per la fondazione dell'unità nazionale spagnola; lo stesso franchismo si legittimò non solo attraverso la sua «crociata» contro i «rossi», bensì anche accentuando il suo carattere cattolico in accordo con la Chiesa, tanto più quando – dopo il 1945 – esso fu costretto a sbarazzarsi gradualmente dei suoi tratti «fascisti». Solo con lo sviluppo ecclesiastico successivo al Concilio Vaticano II iniziò un cambiamento, che da allora trovò nella *transición* la sua conclusione, forse non senza lasciare nuovi problemi di identità⁸¹.

Processi di identificazione religioso-politici più sottili sembrano essersi svolti nel cattolicesimo francese e in quello italiano. Il marcato anticlericalismo volgare del Sud della Francia potrebbe avere radici nell'alterità protestante dell'antico territorio ugonotto⁸². In Italia, l'idea cattolica tradizionale di Roma si dimostrò già nel Rinascimento come un nucleo di cristallizzazione della consapevolezza di un'identità nazionale⁸³, forse fortemente attaccata all'avversione per l'alterità dei «barbari» spagnoli, francesi e tedeschi che erano sopraggiunti dal 1494. Tale identificazione nazionale non era certo fondata religiosamente, ma poteva essere significativamente foderata proprio religiosamente, se gli Spagnoli venivano insultati quali ebrei o mori e i Tedeschi come luterani. Singoli stati, come Venezia e la Savoia⁸⁴, Napoli e la Toscana esercitarono contemporanea-

⁸¹ F. LANNON, *Modern Spain: the Project of a National Catholicism*, in MEWS (ed), *Religion*, pp. 567-591; P. LINEHAN, *Religion, Nationalism and National Identity in Medieval Spain and Portugal*, *ibidem*, pp. 161-199; S.G. PAYNE, *Die Kirche und der Übergangsprozeß*, in W. L. BERNECKER-J. OEHRLEIN (edd), *Spanien heute*, Frankfurt am Main 1991, pp. 105-120.

⁸² M. AGULHON, *La république au village*, Paris 1970 (trad. it. *La repubblica nel villaggio. Una comunità francese tra rivoluzione e seconda repubblica*, Bologna 1981); cfr. anche C. FORD, *Creating the Nation in Provincial France. Religion and Political Identity in Brittany*, Princeton 1993.

⁸³ D.M. WEBB, *Italians and Others: some Quattrocento Views of Nationality and the Church*, in MEWS (ed), *Religion*, cit., pp. 243-260.

⁸⁴ R. COMBA, *Il progetto di una società coercitivamente cristiana: gli statuti di Amadeo VIII di Savoia*, in «Rivista storica italiana», CIII, 1991, pp. 33-56.





mente la loro politica religiosa a servizio dell'identità territoriale; la Toscana, nel tardo XVIII secolo, con un orientamento illuminista e di riforma cattolica.

Nell'Impero, le riforme illuministe hanno contribuito alla riduzione dell'identificazione confessionale. Ma anche sotto i regimi illuminati, l'Austria e la Baviera restarono paesi cattolici, Hannover e la Prussia protestanti. L'identità religiosa dell'epoca confessionale si affermò ovunque fin nel tardo XX secolo, fosse anche solo come avversione latente e in fin dei conti secolarizzata contro l'alterità di ogni altra confessione (per esempio contro il «Preiß», il prussiano, in Baviera). Particolarmente istruttivo è il complicato caso della Prussia, dove una dinastia riformata dominava su sudditi luterani e su di una minoranza di cattolici. Mentre restò una distanza politica dal cattolicesimo, ci si servì del movimento evangelico del pietismo per creare una sorta di identità protestante sovraconfessionale di secondo grado. Nel 1817, vi fu infine l'unione politica, in parte imposta con la forza militare, della Chiesa luterana e di quella riformata. Che movimenti affini di devozione sotto diverse condizioni sociali e politiche possano generare differenti conseguenze politiche, come ha mostrato il confronto dei puritani inglesi con i pietisti del Württemberg e della Prussia⁸⁵, non significa nulla contro la serietà dei rispettivi costrutti di identità religiosa, nemmeno contro il protestantesimo culturale tedesco quale discendente longevo dell'unione ecclesiastica dell'antica Prussia⁸⁶.

Nell'Europa del Nord, dell'Est e del Sud, il rapporto dell'identità nazionale fondata sulla religione con la minaccia di alterità identificate religiosamente si coglie certamente in modo chiarissimo, in parte fino a oggi. La Svezia si creò la propria evidente identità luterana, che per alcuni aspetti dovette durare fin nel XX secolo⁸⁷, nonostante la prima riforma da parte del re fosse stata introdotta solo in considerazione della minaccia da parte di un re polacco cattolico, verso la fine del XVI secolo. L'identificazione, altrettanto perdurante fino alla soglia della contemporaneità, di polacco con cattolico è solo un risultato della crisi del XVII secolo, quando il paese fu contemporaneamente esposto agli attacchi dei luterani sve-

⁸⁵ M. FULBROOK, *Piety and Politics. Religion and the Rise of Absolutism in England, Württemberg and Prussia*, Cambridge 1983.

⁸⁶ D. BREUER, *Konfessionelle Vorbehalte in der Frühneuzeitforschung und ihre Folgen für die bibliothekarische Sammlung und Erschließung*, in «Bibliothek und Wissenschaft», XXX, 1997, pp. 50-58; G. HÜBINGER, *Kulturprotestantismus und Politik: zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland*, Tübingen 1994.

⁸⁷ K. BLÜCKERT, *The Church as Nation. A Study in Ecclesiology and Nationhood*, Frankfurt 2000.





desi, degli ortodossi russi e dei mussulmani turchi. Dall'altra parte si trova nell'Ucraina, all'epoca polacca, l'unico caso di una confessionalizzazione ortodossa come rifiuto dell'unione di Brest del 1595/96, poiché in essa fu vista una minaccia alla propria identità da parte dei signori polacchi cattolici e di Roma⁸⁸. Quando l'Ucraina divenne russa, incominciò quella persecuzione di questi «unitari» da parte del mondo russo ortodosso, che per la sua motivazione nazionalistica dovette poi raggiungere l'apice sotto Stalin.

In Ungheria e nei Balcani, il dominio turco e l'interminabile processo della sua estinzione ha portato alla conseguenza che anche l'assolutismo controriformato degli Asburgo non poté introdurre alcuna unificazione religiosa. Noi incontriamo etnie o «nazionalità», nelle quali si celano identità etniche e religiose, o perlomeno si sono rafforzate vicendevolmente, come quelle dei serbi ortodossi, dei cattolici croati, dei transilvani luterani sassoni, mentre i magiari, gli slovacchi e i bosniaci appartengono a diverse religioni, cosicché – al crollo della Jugoslavia – in Bosnia l'identità politica poté essere definita religiosamente. Certo, si tratta tanto poco di una guerra di religione vecchio stile – nonostante la palese forza dirompente dell'identità religiosa – quanto nell'Irlanda del Nord, poiché in nessuno di questi paesi sono in gioco scopi di guerra puramente religiosi⁸⁹.

Evidentemente, l'identità confessionale ha un'importanza costitutiva in tutt'Europa per la formazione dello stato e per l'identità etnico-nazionale, anche se in modo diverso, in tempi diversi e con un peso differenziato.

⁸⁸ Sulla politica del papato nei confronti delle chiese ad esso soggette con rito ortodosso o slavo, che ebbe ben poco riguardo alla loro identità, fu già critico W. DE VRIES, *Rom und die Patriarchate des Ostens*, Freiburg 1963.

⁸⁹ S.M. DZAJA, *Der bosnische Konfessionalismus - ein Phänomen der weltgeschichtlichen Peripherie*, in «Saeculum», XXXV, 1984, pp. 267-292; S.M. DZAJA, *Konfessionalität und Nationalität Bosnies und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463-1804*, München 1984; R. EVANS, *Religion und Nation in Ungarn 1790-1849*, in Z.K. LENGYEL-U.A. WIEN (edd), *Siebenbürgen in der Habsburgermonarchie*, Köln 1999, pp. 13-45; L. STEINDORFF, *Konfession und Nation im Raum des ehemaligen Jugoslawien. Ein Überblick vom 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart*, in «Kirchliche Zeitgeschichte», X, 1997, pp. 122-137. Durante i trasferimenti obbligatori di massa di Greci e Turchi in seguito alla prima guerra mondiale, l'identità nazionale venne definita religiosamente: É. KOLODNY, *Primauté de l'identité religieuse sur la citoyenneté: le cas des échanges obligatoires de populations entre la Grèce et la Turquie* (1923), in G. AUDISIO, *Religion*, cit., pp. 133-142. Anche i nazionalsocialisti si preoccuparono di definire religiosamente la pretesa identità di razza degli ebrei.





V.

Non meraviglia, quindi, che l'identità religiosa appartenesse anche ai fondamenti del colonialismo europeo. Ancora nel XX secolo inoltrato, le potenze coloniali e i missionari lavorarono a stretto contatto, per diffondere attraverso il dominio coloniale il cristianesimo e la civilizzazione⁹⁰. Il comandamento missionario di Cristo servì da legittimazione alla prima espansione europea. Perlomeno durante l'ancien regime, quest'ordine poté essere sfruttato solo dai principi cristiani o, almeno, in collaborazione con essi. Inoltre, l'ordine nel libro della Genesi di rendere la terra sottomessa, giocò un ruolo importante laddove i cacciatori, i raccoglitori e i nomadi lasciavano inutilizzato il loro fertile terreno arabile. In quanto a ciò, la conquista dei pagani americani costituì effettivamente una continuazione della *reconquista* dei mussulmani iberici; così come la rimozione dei pagani del Nord America da parte dei colonizzatori inglesi può celare altrettanto poco il modello delle *plantations* del XVI secolo nel territorio dei «black Irish» papisti. Gli stessi *conquistadores* spagnoli si autodefinivano come «cristiani» e non, per esempio, «Spagnoli» o perlomeno «Castigliani»⁹¹. La definizione dei templi messicani da parte degli stranieri era «moschee», sebbene una piramide a gradini non fosse certo da scambiare facilmente con una sala per la preghiera⁹². L'identità cristiana trova conferma, in continuazione, di fronte all'alterità pagana. Questo vale, in modo sottile, persino per quegli impressionanti tentativi dei missionari gesuiti del XVII secolo di entrare in qualche maniera in relazione con i culti del Giappone, della Cina e dell'India del Sud, che sino al XX secolo non ebbero eguali in quanto a disponibilità alla comunicazione interculturale⁹³.

I conflitti per l'identità confessionale dell'Europa sono presenti sullo sfondo anche oltremare e talvolta si mettono persino espressamente in primo piano. Nell'America spagnola i pirati inglesi erano presentati al giudizio dell'inquisizione come eretici recidivi. Nel Curaçao olandese, la missione cattolica presso gli schiavi africani venne addirittura promossa

⁹⁰ H. GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh 1992.

⁹¹ Cfr. per esempio: *Cartas de Don Pedro de Valdivia*, Barcelona 1991, passim.

⁹² Cfr. per esempio: HERNÁN CORTÉS, *Cartas de Relación*, Madrid 1918, pp. 1-153.

⁹³ Come visione d'insieme su questo tema, cfr. la vecchia ricerca comparativa: W. REINHARD, *Gelenkter Kulturwandel im 17. Jahrhundert. Akkulturation in den Jesuitenmissionen als universalhistorisches Problem* (1976), in W. REINHARD, *Abhandlungen...*, cit., pp. 347-399.





dai Paesi Bassi riformati, per stabilizzare – per mezzo di identità religiose divise – la segregazione nella società schiavista⁹⁴. Dopo che gli olandesi ebbero conquistato Ceylon e cacciato i portoghesi, il cattolicesimo introdotto da costoro si affermò sullo sfondo e divenne, infine, la piattaforma della protesta anticoloniale⁹⁵. Ci si ricordi, poi, del protestantesimo coreano, che si identificò sin dai suoi inizi nel 1884/85 con il movimento di resistenza contro il dominio giapponese, spesso in contrapposizione con i suoi missionari americani⁹⁶.

Nei processi di appropriazione produttiva, i notevoli paralleli con le condizioni dei sudditi europei durante la confessionalizzazione autoritaria dimostrano che i gruppi indigeni hanno reso anche altrove le varianti del cristianesimo un loro affare e talvolta le hanno messe a fondamento dell'identificazione anticoloniale. In quanto a ciò, anche il cristianesimo prende parte alla dialettica del colonialismo, che consiste nel fatto che esso pone proprio nella sua costante attuazione i fondamenti per il proprio superamento nella decolonizzazione, anche attraverso la formazione di moderne élite autoctone. Significativamente, i capi della decolonizzazione africana sono in gran parte usciti dalle scuole missionarie! Dipende tuttavia dalla propria comprensione del cristianesimo, ovvero dalla propria identità religiosa, se si vorrà utilizzare la popolare categoria di «varianti indigene del cristianesimo»⁹⁷ anche rispetto all'ampio spettro della religione popolare latinoamericana e delle chiese profetiche africane.

Anche dove sembra trattarsi, in America Latina, di un'unione armoniosa di elementi cristiani, indiani e africani verso una nuova identità religiosa⁹⁸, non si dovrebbe parlare di sincretismo nel senso di un miscuglio di culture che si incontrano, poiché potrebbe trattarsi piuttosto di una sottile forma di resistenza contro il cattolicesimo spagnolo strapotente e intollerante⁹⁹. Questo diventa particolarmente chiaro riguardo alla storia

⁹⁴ A. LAMPE, *The Dutch Reformed Church and Catholicism in Curaçao (17th-18th Century)*, in K. KOSCHORKE (ed), «Christen und Gewürze». *Konfrontation und Interaktion kolonialer und indigener Christentumsvarianten*, Göttingen 1998, pp. 106-116.

⁹⁵ K. KOSCHORKE, *Dutch Colonial Church and Catholic Underground Church in Ceylon in the 17th and 18th Centuries*, in K. KOSCHORKE, «Christen», cit., pp. 95-105.

⁹⁶ K. YONG-BOCK, *Korean Christian Movement and Japanese Imperialism*, *ibidem*, pp. 216-229.

⁹⁷ K. KOSCHORKE (ed), «Christen...», cit.

⁹⁸ I. GAREIS, *Popular Religion and Identity in Colonial Lima*, in HÜLSEWIEDE-SCHRÖDER, *Religion*, cit., pp. 105-122.

⁹⁹ P. DRESSENDÖRFER, *Notes to the Validity of «Syncretism» in Latin American Spiritual History*, *ibidem*, pp. 37-45.





della Madonna messicana di Guadalupe¹⁰⁰, o in altro modo riguardo al «mondo alla rovescia» alla maniera cattolico-spagnola che portò alla rivolta di Tzetal del 1712, addirittura in contemporanea con un'apparizione della Madonna¹⁰¹. In Brasile, l'intollerante ortodossia cattolica conobbe un nuovo sostegno grazie alla convergenza del nuovo orientamento romano nel clero con l'arrivo di quegli immigrati del XIX secolo, ai quali il locale cattolicesimo popolare sembrò superstizioso e pagano¹⁰². Oggi in Brasile le religioni miste africano-europee come *candomblé* e *umbanda*, che derivano dall'autoidentificazione religiosa degli schiavi africani e hanno a malapena qualcosa a che fare col cristianesimo, godono di milioni di seguaci e del riconoscimento ufficiale, il ché non è però d'intralcio alla contemporanea appartenenza dei propri membri alla chiesa cattolica¹⁰³. Si tratta di una doppia identità religiosa nel segno del qualunquismo postmoderno, o di un'integrazione di entrambe le componenti di un'identità comune in una concezione del mondo religioso-popolare che la supera?

Il culto vietnamita di *Cao-Dai* fonde componenti cattoliche e buddiste, daoitiche e confuciane, attraverso lo spiritismo europeo, in una nuova religione. Il caso più efficace sulle masse di un'unione, indotta dal colonialismo e dalle missioni, di elementi cristiani con elementi autoctoni fu però certamente il movimento cinese *taiping*, che a metà del XIX secolo sembrava essere vicino alla presa del potere in Cina. Per le diverse identità cristiane è particolarmente istruttiva la valutazione delle varie confessioni da parte del *taiping*, così come la valutazione del *taiping* da parte delle diverse correnti cristiane¹⁰⁴. In generale, però, il cristianesimo rimase piuttosto marginale in Asia, con l'eccezione delle Filippine cattoliche, che nella tradizione della resistenza anticoloniale ed ecclesiastico-popolare hanno inoltre prodotto, con la «Iglesia in Kristo», una potente chiesa indigena¹⁰⁵.

¹⁰⁰ Sintetico è R. NEBEL, *Unsere Liebe Frau von Guadalupe. Kulturelle Identitätsfindung und Inkulturation in Mexiko*, in «Wort und Antwort» XXXVII, 2, 1996, pp. 77-82.

¹⁰¹ E. DÜRR, *Religion and the Forging of Identity in a Native Resistance Movement in Colonial Mesoamerica*, in HÜLSEWIEDE-SCHRÖDER, *Religion* cit., pp. 123-133.

¹⁰² F. WEBER, *Europäische Einwanderer und lokale Frömmigkeitsformen im Brasilien des 19. Jahrhunderts*, in K. KOSCHORKE (ed), «Christen», cit., pp. 191-202.

¹⁰³ Cfr. per esempio: G M S. DANN, *Religion and Cultural Identity: the Case of Umbanda*, in «Sociological Analysis», XL, 1979, pp. 208-225.

¹⁰⁴ R.G. WAGNER, *Understanding Taiping Christian China: Analogy, Interest and Policy*, in KOSCHORKE (ed), «Christen», cit., pp. 132-157.

¹⁰⁵ Cfr. R. WENDT, *Fiesta Filipina. Koloniale Kultur zwischen Imperialismus und neuer Identität*, Freiburg 1997.





Al contrario, l'Africa a Sud del Sahara è finita, nonostante la forte concorrenza islamica, in maniera molto più forte sotto l'influenza cristiana, per cui gli Africani seppero, già presto e molto consapevolmente, impiegare talvolta le nuove religioni per la fondazione di una nuova identità. Accanto all'Uganda¹⁰⁶, si potrebbe citare il Madagascar o l'utilizzo che un religioso africano seppe fare a tale scopo della missione di Basilea¹⁰⁷. Un ampio movimento cristiano, creato dalle numerose ex chiese missionarie e dalle chiese profetiche, è diventato un elemento essenziale della realtà africana del XX secolo e con ciò, di per se stesso, un aspetto costitutivo dell'identità africana¹⁰⁸. Un movimento come il *kimbanguismo*¹⁰⁹ del Congo ha vinto solo attraverso il confronto con l'alterità belgo-cattolica dei colonizzatori e il martirio del suo fondatore.

VI.

Per quanto l'identità religiosa giochi un ruolo nei movimenti anticoloniali e nel mondo postcoloniale, non si tratta però solo di varianti locali del cristianesimo, bensì altrettanto di religioni non cristiane, che tuttavia hanno subito non di rado un rinnovamento parziale indotto dall'occidente. Questo vale per l'Islam, così come per determinate correnti della religione indiana e, non da ultimo, anche per l'ebraismo, che visse per quasi duemila anni nella diaspora, in una simbiosi tesa e conflittuale con il cristianesimo.

L'identità ebraica consiste certo nella presunta appartenenza al popolo eletto, basata sulla discendenza, e con ciò è già definita religiosamente. Una religione che, tuttavia, mira non tanto ad un edificio dottrinale accentrato, quanto piuttosto ad una forma di vita che comprenda, accanto a rituali elaborati, anche un determinato modo di maneggiare la dottrina religiosa. Ancora più che altrove, l'alterità è costitutiva per l'identità ebraica. Quello che all'inizio rappresentarono i Cananei per l'antico Isra-

¹⁰⁶ K. WARD, *African Culture, Christianity and Conflict in the Creation of Ugandan Identities, 1877-1997*, in K. KOSCHORKE (ed), «Christen», cit., pp. 158-170.

¹⁰⁷ S. ABUN-NASR, *Christianisierung und Konflikt. Das Leben des afrikanischen Missionars David Asante*, tesi di dottorato, Freiburg 2000 (ms.).

¹⁰⁸ T. RANGER, *Religion, Development and African Christian Identity*, in K. H. PETERSEN (ed), *Religion, Development and African Identity*, Uppsala 1988, pp. 29-57.

¹⁰⁹ J. NDI OKALLA, *Historiographie indigener Christentumsbewegungen im Kongo-Bekken: der Kimbanguismus und seine Varianten. Eine afrikanische Initiative des 20. Jahrhunderts*, in K. KOSCHORKE (ed), «Christen», cit., pp. 230-245.





ele e i cristiani per gli ebrei europei, sono attualmente gli Arabi per Israele e i Tedeschi per la comunità ebraica mondiale. Dopo il tentativo del sionismo di definire l'identità ebraica in maniera non religiosa, essa è diventata contestabile, con la conseguenza che oggi – soprattutto nello stato di Israele – l'alterità infragiudaica crea problemi. Gli ashkenaziti, i sefarditi, gli yemeniti¹¹⁰, come pure i falascià etiopi possiedono veramente la stessa identità ebraica? Da questo dipendono anche i rapporti problematici tra gli ortodossi e la maggioranza non religiosa in Israele che, quanto più a lungo tanto più, è destinata a farsi dare la propria identità ebraica dagli ortodossi, proprio perché essa ha un carattere inevitabilmente religioso¹¹¹.

Nella misura in cui vogliono ritornare a determinati fondamenti dell'ebraismo, certi movimenti ortodossi si possono qualificare completamente come fondamentalisti, anche se questo discusso concetto era inizialmente limitato alle correnti protestanti degli Stati Uniti. Esso ha visto però, nel frattempo, un ampliamento a mio avviso assolutamente giustificato¹¹²: poiché, specialmente nel milieu postcoloniale, si ricorre volentieri e in maniera altamente efficace al rilancio della religione tradizionale per quella creazione di identità, in cui non si possono non riconoscere forti paralleli con la costruzione confessionale dello stato e della nazione in Europa. Nella maggior parte dei paesi arabi, i movimenti islamici giocano un ruolo politico più o meno grande, anche se finora essi sono giunti al potere solo eccezionalmente, come in Iran. Mentre essi deducono le loro idee dalla fede, in India si tratta piuttosto della forma di vita religiosa e culturale degli Indù, in conflitto con i mussulmani indiani; in effetti, una dottrina religiosa comune esiste a malapena. Anzi, l'induismo viene fondato come costruito di identità sulla storia comune, o meglio, su di un'elaborata mitologia storica¹¹³. Lo stesso buddismo ha conosciuto, nel frattempo, il problema dell'identità¹¹⁴. Soprattutto nello Sri



¹¹⁰ N. DRUYAN, *Yemenites in Israel - in Search of Cultural Identity*, in «Hebrew Annual Review», XIV, 1994, pp. 43-54.

¹¹¹ SILBERSTEIN-COHN, *The Other*, cit., SOBEL-BEIT-HALLAHMI, *Tradition*, cit..

¹¹² M. E. MARTY-R. S. APPLEBY (edd), *The Fundamentalism Project*, 5 voll., Chicago, 1991-95; W. REINHARD, *Fundamentalistische Revolution und kollektive Identität*, in W. REINHARD, *Die fundamentalistische Revolution. Partikularistische Bewegungen der Gegenwart und ihr Umgang mit der Geschichte*, Freiburg 1995, pp. 9-47.

¹¹³ V. DALMIA-H. VON STIETENCRON (edd), *Representing Hinduism. The Construction of Religious Tradition and National Identity*, New Delhi 1995.

¹¹⁴ B.M. SINHA, *Identity, Temporality and Nirvana: a Buddhist Response to Identity Theory of Religion*, in «Religious Traditions», XI, 1988, pp. 555-62.





Lanka, esso serve da medium dell'identità cingalese contro coloro che sono tamil, indù o addirittura mussulmani¹¹⁵. Tra gli indiani, i popoli siberiani e gli eschimesi, tra gli aborigeni australiani e i maori neozelandesi è ugualmente iniziato un ricordo dell'antica religione con l'intenzione di fondare l'identità¹¹⁶.

Come già i fondamentalisti protestanti degli Stati Uniti, quelli del mondo postcoloniale non sono affatto tradizionalisti completamente rivolti all'indietro. Il fondamentalismo religioso è piuttosto caratterizzato, di norma, da un rapporto ambiguo con la modernità. Lo stato teocratico dell'Iran integra, senza problemi, le conquiste politiche, economiche e tecniche della modernità; la mitologia indù viene diffusa attraverso la televisione e tutti si servono abilmente del mitra e del plastico. Analogamente, le comunità religiose degli indù e dei mussulmani immigrati in Occidente – raggruppate attorno ai templi e alle moschee – assumono fino a un certo grado in questo ambiente quel carattere occidentale di «parrocchie», che era loro estraneo nei paesi d'origine¹¹⁷. In questo, l'identità etnica in conflitto con l'identità nazionale del paese ospitante non viene tanto data, quanto più spesso accettata rassegnatamente, mentre quella religiosa è di solito scelta consapevolmente. In particolare, la pretesa di immutabilità dell'Islam potrebbe essere benvenuta come punto fisso in una costellazione di identità incerta¹¹⁸.



VII.

La dissoluzione postmoderna delle identità semplici e stabili si è realizzata certo non da ultimo anche attraverso la vasta migrazione. Le società multiculturali dell'America e dell'Europa sono perciò caratterizzate da molto tempo da una molteplicità di identità concorrenti o che si intersecano, per cui – come già detto – quella religiosa può servire al rafforzamento

¹¹⁵ S. R. H. HOOLE, *The Tamils: the Problem of Identity and Religion*, in «Indian Church History Review», XXV, 1991, pp. 88-135.

¹¹⁶ Cfr. su questo tema, tra l'altro, le ricerche di Hans Mol, come per esempio: H. MOL, *Religion and Eskimo Identity*, in *Native American Religion and Black Protestantism*, New York 1993, pp. 66-80.

¹¹⁷ W. A. R. SHADID-P. S. VAN KONINGSVELD (edd), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe*, Kampen 1991, in particolare pp. 230-236.

¹¹⁸ J. JACOBSON, *Islam in Transition. Religion and Identity among British Pakistani Youths*, London-New York 1998, pp. 152-155.





di quella etnica¹¹⁹. In simili condizioni comincia a dissolversi quell'unità e quell'uguaglianza di fronte al diritto, che erano state uno dei palladi della moderna identità nazionalstatale. Anche in Germania, lo stesso diritto matrimoniale e civile non vale più incondizionatamente per gli ebrei e i mussulmani come per gli altri tedeschi¹²⁰. L'identità nazionale che, come abbiamo visto, è sorta un tempo con l'aiuto di quella religiosa, per sostituirla successivamente e assumerne su di sé il carattere religioso – il martirio per la vera fede venne sostituito dalla morte degli eroi per la patria – gioca sempre certamente, assieme a questo meccanismo di trasformazione, un ruolo importante a livello internazionale; essa subisce però da molto tempo una forte concorrenza, soprattutto nei paesi altamente sviluppati.

Dall'altra parte, la tradizionale identità religiosa è, persino in questi paesi, confluita da tempo nel generale processo di secolarizzazione attraverso il cambiamento sociale. A quanto pare, tutte le società storiche hanno avuto sempre, oltre alla religione in senso strettamente funzionale, anche la religione nel senso di fede in qualsivoglia istanza sovrumana, mentre nel frattempo il puro immanentismo non è solo possibile, bensì da tanto tempo reale. Certo, le generazioni cresciute dopo vengono sempre socializzate nelle forme della religione ecclesiastica ufficiale, che però da tanto tempo non sono più prese «alla lettera» da nessuno. Nella società frammentata, differenziata in maniera funzionale, le pretese di grande rilevanza universale della religione non sono più da molto tempo plausibili e hanno dovuto essere gradualmente abbandonate. La razionalità dei diversi sistemi e delle grandi organizzazioni, che sono determinanti per la quotidianità, non può nemmeno porre questioni di senso e di identità, né tanto meno dare risposte. Tali questioni diventano, quindi, problemi del tempo libero dell'individuo; l'identità non è più assicurata collettivamente e la religione diventa un affare privato del consumatore, che in linea di massima si costruisce il proprio sistema di significati, adottando una selezione tra l'offerta di sistemi di significato disponibili sul mercato. Certo, il cristianesimo si è ancora giustamente ben affermato in ciò, ma solo attraverso l'adeguamento alla rappresentazione secolare di quei valori come l'autorealizzazione individuale, il lavoro, la prestazione di lavoro come fondamento della dignità umana e altro ancora, che furono introdotti



¹¹⁹ R. WUTHNOW, *Sources of Personal Identity: Religion, Ethnicity, and the American Cultural Situation*, in «Religion and American Culture», II, 1992, pp. 1-22; K. H. CHONG, *What It Means to Be Christian: the Role of Religion in the Construction of Ethnic Identity and Boundary Among Second-generation Korean Americans*, in «Sociology of Religion», LIX, 1998, pp. 259-286.

¹²⁰ E. JAYME, *Religiöses Recht vor staatlichen Gerichten*, Heidelberg 1999.





pria identità¹²⁸. In questo, però, la razionalità dello svolgersi quotidiano della vita ammette ancora solo una comprensione funzionale della religione che, malgrado le acrobazie ermeneutiche dei teologi e degli scienziati della religione, significa la perdita del monopolio – da parte della religione – della spiegazione dei significati e, con ciò, la sua fine. L'uomo postmoderno, forse, non ha comunque bisogno né della religione, né dell'identità.



¹²⁸ B. VEDDER, *Was ist Hermeneutik? Ein Weg von der Textdeutung zur Interpretation der Wirklichkeit*, Stuttgart 2000, in particolare p. 18 e p. 96.





loro dominio⁹. L'interesse dei conquistatori era rivolto principalmente agli oggetti d'oro, nei templi della religione di stato inca e in altri importanti luoghi di culto. Dopo il saccheggio dei tesori dei templi i soldati distrussero le immagini divine. Come spiega il racconto di Hernando Pizarro sulla sua spedizione del 1533 verso un distretto di templi sulla costa del Perù, gli Spagnoli credettero di vedere nelle statue degli dei locali l'incarnazione del diavolo¹⁰. Questo non deve stupire ulteriormente, poiché le immagini degli dei andini corrispondevano certamente alle rappresentazioni del diavolo che a quel tempo si avevano in Europa. Spesso gli dei del territorio andino venivano rappresentati come animali o, se erano raffigurati in maniera antropomorfa, non di rado erano dotati degli attributi di animali feroci, come per esempio con le grosse zanne di felini o coccodrilli. I resti di sacrifici di sangue, che rimanevano attaccati agli altari o alla stessa immagine divina, dissiparono presso gli Spagnoli ogni dubbio sulla natura demonica degli dei andini¹¹.

A ciò si aggiungeva la convinzione, all'epoca molto diffusa tra gli Europei, che dopo la cristianizzazione dell'Europa il diavolo si fosse ritirato coi suoi aiutanti demoniaci in America. Là egli sarebbe riuscito a erigere un dominio illimitato e a istigare gli Indiani a un culto idolatra¹². Questa tesi offriva ai contemporanei europei non solo un fondamento plausibile per la



⁹ I. GAREIS, *Religiöse Spezialisten*, cit., pp. 217-219, 371-373. Come esempio può essere addotta l'attività di un prete cattolico, che fu missionario nel Nord del Perù attorno al 1540. Egli si trasferiva da un luogo all'altro, predicava alla popolazione indiana e incendiava i luoghi di culto locali (I. ORTIZ DE ZÚÑIGA, *Visita de la Provincia de León de Huánuco 1562*, 2 voll., Huánuco 1967 e 1972, vol. 1 p. 28 s., 11v, p. 39 s., 17r, p. 49 s., 22v-23r). Venti anni dopo, durante l'ispezione di un funzionario reale, si rivelò che gli sforzi del prete non avevano prodotto alcun risultato duraturo. La maggior parte della popolazione indiana della regione non aveva avuto più alcuna ulteriore assistenza da parte dei preti cattolici e mostrava solo conoscenze rudimentali della religione cattolica. Sporadici tentativi missionari di tal fatta andarono in fumo, qui come in altre zone (*ibidem*, p. 28 s., 11v, p. 49 s., 23r, p. 57 s., 26v, p. 62 s., 30r, pp. 92-93 s., 47v; vol.2, p. 29 s., 40v, p. 36 s., 45r, p. 42 s., 48v, p. 57 s., 59r, passim).

¹⁰ H. PIZARRO [1533], *Carta de Hernando Pizarro. A los magníficos señores, los señores oidores de la audiencia real de su majestad que reside en la ciudad de Santo Domingo*, in «Biblioteca de autores españoles», vol. 19, Madrid, 1946, pp. 494-499. Sull'attività di Hernando Pizarro a Pachacamac cfr. I. GAREIS, *Religiöse Spezialisten*, cit., pp. 203-204.

¹¹ Cfr. I. GAREIS, *La metamorfosis de los dioses: cambio cultural en las sociedades andinas*, in «Anthropologica», IX, 1991, pp. 245-257, qui p. 250-254; W. REINHARD, *Missionaries, humanists and natives in the sixteenth-century Spanish-Indies – a failed encounter of two worlds?*, in «Renaissance Studies», VI, 1992, fasc. 3-4, pp. 360-376, qui pp. 364-366.

¹² P. RAGON, *Démonolâtrie et Démonologie dans les recherches sur la civilisation mexicaine au XVIe siècle*, in «Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine», XXXV, 1988, pp. 163-181, qui pp. 164-166.





presenza massiccia di «apparizioni demoniache» in America, bensì forniva in più anche una spiegazione per la strabiliante somiglianza di alcuni rituali indiani con i sacramenti cattolici, come per esempio la confessione o la comunione. Così, nel 1588, il gesuita José de Acosa sostenne l'opinione che il diavolo aveva indotto gli Indiani, con l'inganno, a compiere i sacramenti cattolici in una forma pervertita¹³. In questo modo, le religioni indigene americane furono messe in relazione con quella venerazione del diavolo, che nell'Europa della prima età moderna veniva attribuita alle streghe. Secondo questa interpretazione, l'idolatria coincideva con la demonolatria. L'idolatria, il culto degli idoli, era dunque sinonimo di venerazione del diavolo e stregoneria, entrambi delitti che, secondo la coeva concezione spagnola del diritto, realizzavano la condizione del reato di eresia¹⁴.

Per i missionari europei, la demonizzazione degli dei autoctoni significava che il loro avversario, nella battaglia per le anime degli Indiani, non era una qualunque allucinazione sorta dalla fantasia naïf dei loro parrochiani, bensì un potente nemico che doveva essere combattuto con ogni mezzo. I testi degli autori dell'epoca non lasciano alcun dubbio sulla serietà della situazione nella quale, secondo loro, la popolazione indigena si trovava a causa dell'intervento del diavolo. Così, nel 1598, l'autore spirituale Luis Hieronymo de Oré rilevò quale merito particolare del viceré Francisco de Toledo, che governò il Perù dal 1569 al 1581, le sue opere di riforma, con le quali egli aveva finalmente strappato gli Indiani dalle grinfie del diavolo¹⁵. Si chiarì presto, tuttavia, quanto ostinatamente gli



¹³ J. de ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute*, Introd., traducción y notas por FRANCISCO MATEOS S.J., Madrid, 1952, pp. 209-212, 457-462, 563-564. Letteratura ulteriore in I. GAREIS, *Wie Engel und Teufel in die Neue Welt kamen. Imaginationen von Gut und Böse im kolonialen Amerika*, in «Paideuma», XLV, 1999, pp. 257-273, qui p. 259.

¹⁴ In Castiglia, la magia e la stregoneria furono considerate come eresia già dalla fine del XIV secolo. Questa convinzione continuò a sussistere per tutto il XVI e fino all'inizio del XVII secolo: H. KAMEN, *Notes on Witchcraft, Sexuality, and the Inquisition*, in A. ALCALÁ (ed), *The Spanish Inquisition and the Inquisitorial Mind*, Boulder-Colorado 1987, pp. 237-247, qui pp. 238-240. P. DUVIOLS, *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Lima 1971, pp. 23-48, si è occupato particolarmente dell'interpretazione delle religioni andine come culto idolatra e opera diabolica e con le conseguenze che risultarono da ciò per la politica religiosa coloniale.

¹⁵ Oré scrisse letteralmente «...y reina solo el nombre de Ch<rist>o en toda esta tierra donde aura cien años y aun menos de ochenta que la tenia toda poseyda y tirani-//zada el demonio...»: L.H. DE ORÉ, *Symbolo Catholico Indiano, en el qual se declaran los mysterios de la Fé contenidos en los tres Symbolos Catholicos, Apostolico, Niceno, y de S. Athanasio. Contiene assi mesmo vna descripcion del nueuo orbe y delos naturales del. Y vn orden de enseñarles la doctrina Christiana en las dos lenguas Generales, Quichua y Aymara, con vn confessorario breue y Catechismo dela communion*, Lima 1598, fs.42r-42v.





abitanti delle Ande restassero fedeli alle divinità originarie. Comprensibilmente, se si considera che secondo gli Indiani l'abbandono del proprio culto avrebbe potuto avere come conseguenza il completo annientamento dei gruppi locali¹⁶.

Per quanto riguarda la religione, due concezioni completamente diverse cozzarono l'una contro l'altra nella conquista spagnola. Mentre la politica religiosa degli Inca mirava all'incorporamento di altri sistemi religiosi nel culto di stato, gli Spagnoli solo nel 1492 – esattamente quarant'anni prima della conquista dell'impero inca – avevano smembrato l'ultimo dominio moresco nella Penisola iberica, dopo lotte centenarie. Proprio nel 1478, l'introduzione della nuova inquisizione spagnola da parte dei re cattolici Fernando e Isabella indicò il ruolo preminente che si assegnava all'unità della fede per l'unificazione politica, poiché l'autorità inquisitoriale fondata di recente era, accanto all'unione matrimoniale dei due monarchi, l'unica istituzione che unisse i regni di Castiglia e Aragona¹⁷. Nei possedimenti d'oltremare la corona introdusse i propri tribunali dell'inquisizione attorno al 1570. Tutti i gruppi della popolazione sottostavano alla giurisdizione inquisitoriale, con l'eccezione degli Indiani¹⁸. Le autorità coloniali tentarono lungo tutto il corso del sedicesimo secolo



¹⁶ Le tradizioni orali dei *Checa*, un gruppo etnico di Huarochirí nel centro dell'altopiano peruviano, raccontano di delegazioni che portavano annualmente, in epoca precoloniale, offerte al lontano centro di culto del dio Pachacamac. In questo modo, esse volevano rendere benevolo e placare Pachacamac. Si credeva, infatti, che il dio potesse far tremare la terra. Con un movimento della sua testa egli provocava i terremoti. Se egli, una volta, si fosse addirittura girato su stesso, questo avrebbe causato la rovina di tutta la terra (*Rites et traditions de Huarochirí: manuscrit quechua du début du 17e siècle. Texte établi, traduit et commenté par GERALD TAYLOR, Paris 1980, cap. 22, p. 153*).

¹⁷ Sul progetto di unificazione in Spagna e sui suoi legami con la religione in questa fase iniziale, vedi W.L. BERNECKER, *Spanische Geschichte. Vom 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, München 1999, pp. 8-9; J.H. ELLIOTT, *Imperial Spain, 1469-1716*, London 1963, pp. 6-10, 65-66 (trad. it. *La Spagna imperiale, 1469-1716*, Bologna 1967); H. PIETSCHMANN, *Teil I: Von der Gründung der spanischen Monarchie bis zum Ausgang des Ancien Régime*, in W.L. BERNECKER-H. PIETSCHMANN (edd), *Geschichte Spaniens. Von der frühen Neuzeit bis zur Gegenwart*, II edizione, rivista e ampliata, Stuttgart-Berlin-Köln 1997, pp. 13-203, qui pp. 30 ss.

¹⁸ Per il Vicereame del Perù, la cerimonia ufficiale per l'instaurazione del tribunale dell'inquisizione ebbe luogo a Lima nel 1570. Diversamente dal Messico, dove inizialmente gli Indiani erano sottoposti all'inquisizione episcopale, la popolazione indigena del Perù, sin dall'inizio della conquista spagnola, non poté essere citata in giudizio dall'inquisizione. Cfr. P. DUVIOLS, *La lutte*, cit., pp. 217-218; I. GAREIS, *Extirpación de Idolatrías e Inquisición en el Virreinato del Perú*, in «Boletín del Instituto Riva-Agüero», XVI, 1989, pp. 55-74, qui pp. 55-56, 68-69; J.T. MEDINA, *Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición de Lima 1569-1820*, 2 voll., Santiago de Chile 1887, vol. I, p. 17, Instrucción n. 36; J. DE SOLÓRZANO PEREYRA, *Política Indiana* (1648), Madrid 1930, Lib. IV, cap. XXIV, p. 364, n. 18.





di far sottoporre anche gli abitanti indigeni delle Ande all'inquisizione, ma inutilmente¹⁹.

All'inizio del diciassettesimo secolo, i fautori di una «inquisizione per gli Indiani» ricevettero un nuovo slancio: nel 1608 Francisco de Avila, parroco di una comunità peruviana dell'altopiano, pubblicò l'annuncio che i suoi parrocchiani non erano veramente cristianizzati, che essi praticavano segretamente gli antichi culti e che fingevano soltanto di essere cattolici credenti²⁰. In base a questa notizia, il viceré del Perù, assieme all'arcivescovo di Lima, dette vita a una nuova istituzione, la cosiddetta «estirpazione dell'idolatria», che imitava l'autorità inquisitoriale²¹. Per accelerare l'eliminazione dell'idolatria nelle comunità indiane rurali, furono effettuate delle cosiddette «visite dell'idolatria», per le quali l'arcivescovo di Lima inviò propri giudici ecclesiastici dell'idolatria, a tal fine ordinati, nelle lontane regioni del suo arcivescovado. All'inizio del loro soggiorno, essi pubblicarono «l'editto dell'idolatria», il cui testo seguiva quello degli editti dell'autorità inquisitoriale. Essi raccolsero denunce, incarcerarono e interrogarono dei sospetti e proclamarono sentenze, che venivano eseguite dal braccio secolare del potere statale. Diversamente dalla giurisdizione inquisitoriale, il giudice dell'idolatria non poteva assolutamente condannare a morte il comprovato idolatra, tuttavia le punizioni erano draconiane e non di rado



¹⁹ A questo scopo si espresse in maniera particolarmente veemente il domenicano FRANCISCO DE LA CRUZ in una lettera scritta al re spagnolo da Lima, il 25 gennaio 1566: ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (d'ora in poi AGI), AUDIENCIA DE LIMA (d'ora in poi «Lima») 313. Anche il viceré Toledo si rivolse al re in numerose lettere con la stessa preghiera, come per esempio nei seguenti scritti: F. DE TOLEDO an den König, Cusco, 25 marzo 1571, AGI, Lima 28 A, n. 49, lib. II, fs. 29r, 42r-42v; Cusco, 24 settembre 1572, AGI, Lima 28 B, lib. IV (ora n. 2), f. 345v; La Plata, 3 giugno 1573, AGI, Lima 29, lib. I, fs. 134r-134v. Ancora nel XVII secolo, l'arcivescovo di Lima intraprese in questa faccenda un rinnovato tentativo alla corte spagnola, tuttavia senza successo, come i suoi predecessori: L'arcivescovo GONZALO DE CAMPO al Re, Llamellín, 8 ottobre 1626, AGI, Lima 302.

²⁰ F. DE AVILA al Re, Los Reyes (cioè Lima), il 30 aprile 1610, AGI, Lima 325. Il retroscena delle accuse avanzate da Avila lo spiegano P. DUVIOLS, *La lutte*, cit., pp. 145-150, 174-175 e A. ACOSTA, *El pleito de los indios de San Damián (Huarochirí) contra Francisco de Avila 1607*, in «Historiografía y bibliografía americanistas», XXIII, 1979, pp. 3-31; A. ACOSTA, *Francisco de Avila*, in G. TAYLOR, *Ritos y tradiciones de Huarochirí. Manuscrito quechua de comienzos del siglo XVII*, Lima 1987, pp. 551-616, qui pp. 571-593.

²¹ La rara unanimità tra il viceré e l'arcivescovo in questo affare è sorprendente, anche perché essi erano implicati spesso in continui litigi, che solitamente ruotavano attorno a questioni di protocollo durante le apparizioni in pubblico. Cfr. I. GAREIS, *Repression and cultural change: the 'Extirpation of Idolatry' in colonial Peru*, in N. GRIFFITHS-F. CERVANTES (edd), *Spiritual Encounters: Interactions between Christianity and native religions in colonial America*, Birmingham 1999, pp. 230-254, qui pp. 232-233.





distruggevano l'esistenza sociale e – di conseguenza – anche quella fisica del condannato. Un festoso autodafé, durante il quale venivano bruciati su di un grande rogo le immagini divine, i parafernali, le serie di mummie degli avi venerati come dei dagli Indiani, costituiva la degna conclusione della visita all'idolatria²². Questi e concomitanti provvedimenti delle autorità coloniali spagnole miravano a cancellare per sempre la fede negli antichi dei e ad annientare le religioni autoctone. Tutte le tradizioni indigene, che erano anche solo lontanamente collegate con rappresentazioni religiose, dovevano essere eliminate dagli estirpatori²³.

Le campagne dei colonizzatori contro le religioni andine condussero gli abitanti delle Ande, in particolare le loro autorità politiche, in una situazione estremamente precaria. Da una parte, essi dovevano adempiere alle richieste del potere coloniale; dall'altra, secondo la concezione delle popolazioni indigene era indispensabile portare avanti la venerazione culturale degli dei locali, per assicurarsi il benessere e la protezione delle forze numinose. In caso contrario, incombeva l'inevitabile punizione da parte della divinità. Con lo sfruttamento del territorio da parte degli Spagnoli e, in particolare, durante la fase di intensa repressione delle religioni indigene, presto la pratica del culto poté avvenire solo segretamente. Agli abitanti delle Ande ora tornavano utili le strategie, sviluppate sotto il dominio degli Inca, per la preservazione del proprio stile di vita e della propria religione. Essi nascosero i luoghi di culto in territori inaccessibili e modificarono i rituali, in modo che re-



²² Sull'andamento della visita dell'idolatria nelle comunità, vedi in particolare il manuale per i lottatori contro l'idolatria, pubblicato nel 1621 dal gesuita PABLO JOSEPH DE ARRIAGA, *Extirpación de la idolatría del Perú*, Madrid 1968, cap. XIII-XVII, pp. 243-259; P. DUVIOLS, *La lutte*, cit., pp. 201-217; e I. GAREIS, *Religiöse Spezialisten*, cit., pp. 382-393; I. GAREIS, *Repression and cultural change*, cit., qui pp. 233-237. P. DUVIOLS, *La lutte*, cit., p. 209, cita le seguenti parti dal rapporto di un visitatore dell'idolatria, che danno un'impressione dell'atmosfera opprimente in cui si svolgeva un tale atto di fede: «Si cercavano circa trenta mummie di coloro che, durante la loro vita, erano stati condottieri politici della loro gente... si erigeva un rogo... poi io predicavo contro questi riti malvagi... convincevamo colui che al momento portava la dignità di capo a dare fuoco egli stesso a suo padre, a sua madre e ai suoi nonni, (alla serie di mummie), ma egli si rifiutava ed era un grande sforzo... (necessario, per convincerlo finalmente)». È mia la traduzione dal francese.

²³ Con la distruzione dei luoghi di culto e delle immagini divine si credeva di sminuire la stima dei numi e di potere, così, cancellare a poco a poco il ricordo della fede autoctona, come pensava il gesuita JOSÉ DE ACOSTA, *De Natvra Novi Orbis libri duo et de promulgatione Evangelii apvd barbaros, siue, De procuranda Indorum salute, Libri sex* (1588), Coloniae 1596, Lib. II cap. XVIII, p. 249.





stassero celati agli Spagnoli²⁴. I monaci agostiniani missionari, attivi da alcuni anni nel Nord del Perù, riferirono attorno al 1560 di avvenimenti che illustrano come la popolazione locale controbattesse le misure repressive prima degli Inca e poi degli Spagnoli. Nel tardo periodo pre-coloniale, il più importante santuario per il dio Apo Catequil in questa regione era stato oltraggiato da un dominatore inca, che era montato in collera per un responso dell'oracolo. Le truppe dell'Inca avevano dato fuoco al tempio, ucciso i sacerdoti, distrutto l'immagine di pietra del dio e gettato la testa della statua nel vicino fiume²⁵. Dopo il ritiro dell'esercito inca, i sacerdoti sopravvissuti avevano recuperato la testa e alcuni pezzi dell'immagine divina. Essi fecero costruire allora un nuovo edificio di culto, dove si venerava il dio come prima. Solo più tardi, quando nel paese arrivarono sempre più Spagnoli, si nascosero i resti della statua in un altro luogo, che offriva un miglior nascondiglio²⁶. Né la distruzione del santuario da parte degli Inca, né l'irruzione degli Spagnoli posero allora fine al culto di Apo Catequil. A dire il vero, gli agostiniani raccontano di cambiamenti nella venerazione del dio. Alcuni anni dopo la conquista spagnola, una donna deve aver trovato sul terreno una pietra, che secondo l'informazione di un sacerdote dell'oracolo era un figlio di Apo Catequil e che, in quanto tale, meritava una venerazione culturale. Poco dopo, si trovarono anche in altri luoghi dei dintorni altri «discendenti» della divinità, finché finalmente in ogni comunità vennero venerati divinamente più «figli» di Catequil²⁷. In questo modo la continuazione del culto era certamente assicurata, tuttavia in una forma modificata, poiché i «figli» di Apo Catequil venivano pregati rispettivamente solo in un luogo. Se anche continuò a sussistere la fede nel più importante dio del Perù del Nord, nell'ambito culturale si era certamente verificato un forte cambiamento, essendosi spostata la pratica del culto da un livello sovraregionale a uno locale. In tal modo, andarono perse le grandi strutture sociopolitiche, che si



²⁴ I. GAREIS, *Transformaciones de los oficios religiosos andinos en la época colonial temprana*, in M.S. ZIÓLKOWSKI (ed), *El culto estatal del imperio inca*. Memorias del 46° Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam 1988, Warszawa 1991, pp.113-126.

²⁵ *Relación de la religión y ritos del Perú, hecha por los primeros religiosos agustinos que allí pasaron para la conversión de los naturales (ca.1560)*, in «Colección de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía», vol. III, 1964, pp. 5-58, qui pp. 25-26. Per un'ulteriore documentazione sulle fonti riguardo a questo complesso, vedi I. GAREIS, *Religiöse Spezialisten*, cit., p. 193.

²⁶ *Relación de la religión*, cit., pp. 25-26.

²⁷ *Ibidem*, pp. 26-27.





erano formate attorno ai principali centri di culto nell'epoca precolombiana. Per essere «invisibile» ai conquistatori e ai missionari, il culto di Apo Catequil dovette, in un certo qual modo, ripiegare nella clandestinità e il dio si trasformò in tanti dei, in tal modo però meno importanti a livello sovraregionale. Processi simili ebbero luogo anche in regioni limitrofe, dopo la distruzione di altre figure divine venerate a livello sovraregionale²⁸.

La lunga battaglia attorno al dio Apo Catequil, che la popolazione residente combatté sino alla fine prima contro i conquistatori inca, poi contro quelli spagnoli, dimostra che le posizioni dei missionari e quelle degli Indiani andini erano alla fine inconciliabili. Se gli Europei credevano di dover liberare gli Indiani dagli influssi diabolici, distruggendo i culti autoctoni, gli Indiani credevano invece di doversi assolutamente mantenere attaccati alle antiche religioni. Da questa opposizione insormontabile derivò una lotta tenace tra missionari e Indiani, che si protrasse per tutta la prima epoca coloniale.

IV. *La religione e la costruzione dell'identità nelle province e nelle città del Perù*



Nel passaggio dal sedicesimo al diciassettesimo secolo, le differenze tra ambito rurale e cittadino, specialmente per quanto riguarda la religione e l'identità della popolazione indigena, divennero più marcate. Nelle province del vicereame, le comunità contadine indiane poterono conservare molto della loro cultura precolombiana, sebbene – ovviamente – anche qui si verificassero profondi cambiamenti, soprattutto a causa dell'ordine economico coloniale. Tuttavia, si mantennero alcune strutture precoloniali, per esempio nell'articolazione sociale delle singole comunità, nella regolamentazione interna della proprietà terriera e persino nella costituzione politica dei gruppi etnici. In ambito religioso si può dire che il legame, che univa i gruppi locali ai propri avi divinizzati e alle divinità creatrici, non fu reciso neppure nel periodo coloniale. In questo giocò un ruolo de-



²⁸ Così è accaduto nel distretto amministrativo coloniale di Cajatambo e in altri territori del Nord del Perù. Vedi i documenti della fine del XVI secolo (successivi al 1580) dalle annotazioni del combattente dell'idolatria C. DE ALBORNOZ, *Instrucción para descubrir todas las guacas del Pirú y sus camayos y haciendas*, in P. DUVIOLS (ed), *Un inédit de Cristóbal de Albornoz: la instrucción*, in «Journal de la Société des Américanistes», LVI, 1967, fasc. 1, pp. 7-39, qui p. 31. Documenti del primo XVII secolo sono citati da P. DUVIOLS, *Un mythe de l'origine de la coca: Cajatambo*, in «Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines», II, 1973, fasc. 1, p. 34.





terminante la continuità spaziale e sociale. Determinati segni naturali dei dintorni, come montagne, fonti o alberi, venivano individuati e considerati sede di divinità. Gli dei andini, quindi, erano sempre presenti nella vita delle comunità di villaggio²⁹.

Quali luoghi di culto valevano, in alcuni territori, anche gli spazi di sepoltura dei defunti, le cui mummie erano venerate. Esistono numerose fonti scritte del diciassettesimo secolo, provenienti dalla provincia di Cajatambo, nel Nord del Perù, che documentano la lotta esasperata tra missionari cattolici e la popolazione locale attorno alle serie di mummie³⁰. Gli abitanti di Catajumbo credevano che i morti esercitassero un influsso immediato sulla fertilità dei campi e sulla crescita delle piante³¹. Per una società agraria, che viveva principalmente dei frutti del lavoro dei campi, questa funzione dei *mallqui* – come veniva chiamata la serie delle mummie – era di importanza vitale. Nelle precarie condizioni di vita di una comunità contadina della prima età moderna, che in più doveva soddisfare le richieste di tasse da parte dei colonizzatori e che, allo

²⁹ C. DE ALBORNOZ, *Instrucción*, cit., nelle sue istruzioni per scovare i luoghi di culto andini, descrive dettagliatamente i posti in cui in genere venivano venerate le divinità. In base a queste e ad ulteriori informazioni, più tardi JOSEPH DE ARRIAGA, *Extirpación*, cit., cap. II, pp. 201-205, costruì il suo manuale per i combattenti dell'idolatria e poté perciò dare precise disposizioni per le attività sul posto di un giudice dell'idolatria. Indicazioni concrete sui luoghi di culto si trovano in alcuni rapporti delle visite dell'idolatria, come ad esempio in quello sulla provincia dell'altopiano Yauyos. Nel 1660 il giudice dell'idolatria Sarmiento de Viuero si recò, accompagnato dalle autorità indigene e dalle forze dell'ordine, nei dintorni per visitare e distruggere un luogo di culto. A causa del terreno impraticabile e delle imprecise indicazioni dei testimoni, che comprensibilmente non volevano essere sospettati – per esempio – di avere essi stessi fatto sacrifici agli antichi dei in quei luoghi, col sopraggiungere dell'oscurità il proposito dovette essere sospeso come cosa non fatta. Dopo diversi giorni di ricerca senza risultati, infine, il giudice dell'idolatria individuò i luoghi della venerazione sulla cima di una montagna e in grotte, che si trovavano in dirupi rocciosi: «*Causa criminal de oficio hecho de hechisera contra Francisca Mayguay, india del pueblo de San Pedro de Pilas anejo de la doctrina de Omas en los Yauyos del ayllu tamara y contra Francisca Yanac del pueblo de Omas del ayllu de Maguaca. San Gerónimo de Omas, Yauyos, 1660*», in ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL), IH, Sección Idolatrías y Hechicerías, Leg. 2, III (=2, XVIII), fs. 24r-26r, 34v-36r, 37r-39r, 57v. Nell'archivio arcivescovile di Lima, nel 1992, venne effettuata una nuova catalogazione della sezione sulla lotta all'idolatria. Qui di seguito le indicazioni con la dicitura «nuova numerazione» segnalano il luogo in cui si trovano attualmente. Nel caso del documento citato sopra: Leg. III, Exp. 14.

³⁰ Documenti citati in P. DUVIOLS, *Cultura andina y represión. Procesos y visitas de idolatrías y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII*, Cusco 1986, pp. 14, 53, 80.

³¹ L. HUERTAS VALLEJOS, *La religión en una sociedad rural andina, siglo XVII*, Ayacucho 1981, pp. 60-61.





stesso tempo, viveva sull'altopiano delle Ande in difficili condizioni climatiche, le cattive annate potevano veramente minacciare la sussistenza dei gruppi locali³². Allora, per assicurarsi la protezione dei defunti, i gruppi eseguivano rituali complessi, durante i quali non venivano risparmiate le offerte sacrificali. A queste feste prendevano parte tutti i membri della comunità dell'agglomerato. In fondo, si trattava del benessere dell'intero gruppo e per questo le festività per la venerazione dei *mallqui*, perlomeno quelle legate al ciclo agrario, venivano celebrate annualmente sempre in maniera collettiva. In queste cerimonie si rafforzava il legame tra i vivi e i morti³³.

Sebbene gli Indiani cercassero di nascondere ai colonizzatori spagnoli le serie di mummie e le immagini degli dei, i preti delle comunità o i giudici ecclesiastici riuscivano sempre e nuovamente a rintracciarli e distruggerli. Coloro che combattevano l'idolatria seguivano in questo il loro principale predecessore, Cristobal de Albornoz, il quale attorno al 1565 aveva sconfitto il movimento nativista Taki-Onqoy: nelle sue istruzioni per scoprire i luoghi di culto indiani, egli suggeriva di distruggerli davanti agli occhi delle popolazioni locali, con l'argomento che i gruppi locali avrebbero stimato molto meno le divinità, non appena queste fossero state sconfitte³⁴. Contrariamente alle aspettative, che si legavano alla distruzione materiale delle statue e dei *mallqui*, essa non pose in alcun modo fine, nella maggior parte dei casi, alla venerazione culturale delle divinità e degli antenati da parte della popolazione indigena³⁵. Insomma, il sacerdote indigeno continuava a pregare il suo dio, sebbene la sua immagine fosse stata ridotta in cenere da un giudice ecclesiastico. Tuttavia, la distruzione della rappresentazione del dio si ripercuoteva nelle sue parole come segue: «... Signore, padre bruciato, tu che disponi dell'acqua e della terra, dammi acqua, dammi terra, dammi



³² L'importanza delle serie di mummie per la fertilità dei terreni si esprime anche nel fatto che la definizione Quechua di *mallqui* viene tradotta da González Holguín, nel vocabolario pubblicato nel 1608, come «albero che porta frutti» o come «germoglio di pianta». D. GONZÁLEZ HOLGUÍN, *Vocabulario de la Lengva General de todo el Perv, llamada Lengva Qquichua o del Inca*, a cura di R. PORRAS BARRENECHEA, Lima 1952, p. 224.

³³ Il desiderio di non rompere il legame con i morti si manifesta, in maniera particolarmente impressionante, in una danza rituale che veniva eseguita nel primo anniversario della morte di una persona. In essa, il parente più vicino del defunto si caricava la mummia sulla schiena e danzava con il suo peso per tutta la notte. Citato da un documento del 1656, in HUERTAS VALLEJOS, *La religión*, cit., p. 63.

³⁴ C. DE ALBORNOZ, *Instrucción*, cit., p. 37.

³⁵ Cfr. I. GAREIS, *Repression and cultural change*, cit.





sostentamento; da quando tu fosti bruciato, noi moriamo di fame e non abbiamo niente da mangiare...»³⁶.

In questa citazione appare chiaro che il pensiero della reciprocità, centrale nell'ambito sociale del territorio andino, si estende anche a livello religioso. Nella stessa maniera in cui i singoli uomini e tutti i gruppi umani sono legati tra loro vicendevolmente attraverso un intreccio di rapporti di scambio, così essi stanno in relazione anche con il mondo degli dei rispetto alle offerte e ai doni in contraccambio³⁷. Se gli uomini non offrono più alcun dono alle loro divinità o trascurano il culto, violano il principio della reciprocità. L'equilibrio viene turbato e gli dei arrabbiati puniscono gli uomini con malattie, cattivi raccolti o catastrofi naturali³⁸. Durante le grandi epidemie, che funestarono il territorio andino nel sedicesimo e nel diciassettesimo secolo e richiesero enormi sacrifici soprattutto tra la popolazione indigena, i sacerdoti autoctoni spiegavano che le malattie erano state mandate dagli dei andini, per punire gli Indiani che avevano trascurato il loro culto. I sacerdoti esortavano le loro comunità indigene a ritornare immediatamente all'antica fede e a rendere omaggio alle vecchie divinità, altrimenti sarebbero dovuti morire tutti³⁹.

³⁶ La traduzione dallo spagnolo è mia. Citato in P. DUVIOLS, *Cultura andina*, cit., p. 11. Un altro testimone di Cajatambo spiegò al giudice dell'idolatria che il suo predecessore aveva certamente bruciato due rappresentazioni di dei, ma che queste divinità scendevano verso i credenti quando questi le chiamavano (citato *ibidem*, p. 7).

³⁷ Sulla reciprocità nel territorio andino vedi U. OBEREM, *Das Inkareich*, cit., qui pp. 473-474; H. J. PREM, *Geschichte Alt-Amerikas*, cit., pp. 193-194.

³⁸ Questa concezione si manifestò chiaramente nel movimento Taki Onqoy, che attorno al 1565 abbracciava ampie parti dell'altopiano nel centro del Perù. Predicatori ambulanti annunciavano nelle comunità indiane che gli dei andini erano stati sì inizialmente sconfitti dagli Spagnoli, ma che erano tuttavia risuscitati e che si armavano per la battaglia contro il dio spagnolo. Sì, questo era già stato sconfitto da essi e tutti gli Spagnoli erano destinati alla sconfitta. Le divinità trascurate dai fedeli erano affamate e adirate con gli Indiani che si erano convertiti al dio cristiano, che non avevano più curato i loro doveri culturali e avevano fatto mancare le offerte sacrificali. Tutti gli Indiani sarebbero stati sterminati assieme agli Spagnoli se non fossero tornati in sé, non avessero portato sacrifici agli dei e non si fossero immediatamente sbarazzati di tutte le cose spagnole. Cfr. I. GAREIS, *Religiöse Spezialisten*, cit., pp. 398-405. Con l'allontanamento dai culti ereditari e con la conversione al cristianesimo, gli Indiani avevano rotto il patto tra gli uomini e gli dei. Secondo questa linea di argomentazione, essi avrebbero perso la protezione e la benevolenza delle loro divinità.

³⁹ Alla fine del XVI secolo, «moro onqoy» (= malattia delle macchie), una devastante epidemia di vaiolo, mobilità ovunque gli Indiani nel vicereame del Perù, i quali cercarono di liberarsi al più presto dei vestiti spagnoli e di tutti gli altri oggetti europei e portarono sacrifici agli dei andini, negli antichi luoghi di culto. Cfr. I. GAREIS, *La enfermedad de los dioses: las epidemias del siglo XVI en el virreinato del Perú*, in «Bulletin de la Société Suisse des Américanistes» LXI, 1997, pp. 83-90, qui pp. 87-88.





Così come ai *mallqui*, anche alle divinità bisognava offrire dei sacrifici, poiché esse si preoccupavano della fertilità delle piante e di tutti gli essere viventi. Le si implorava, nelle preghiere, di continuare ad assicurare il benessere ai propri «figli», come si consideravano gli Indiani della rispettiva regione⁴⁰. Mentre i *mallqui* erano veramente gli antenati fisici dei rispettivi gruppi locali, gli Indiani vedevano gli dei locali spesso come avi mitici o come divinità creatrici, che nella preistoria mitica avevano stabilito quell'ordine, secondo il quale la vita comune degli uomini era ancora regolata nella contemporaneità⁴¹.

Dagli esempi di Cajatambo fin qui presentati dovrebbe essere diventato già chiaro che – accanto alla continuità spaziale, ovvero alla vicinanza agli originari luoghi di culto e di residenza degli antenati – anche la continuità sociale era importante per la conservazione delle religioni indigene e per la costruzione dell'identità. Documenti della seconda metà del diciassettesimo secolo, che furono raccolti nella provincia di Huarochirí, nell'hinterland di Lima, mostrano come si poté arrivare, sotto la spinta della repressione religiosa, a un'individualizzazione dei culti andini. Nel corso di circa sessant'anni, la persecuzione delle religioni indigene in questa regione aveva portato alla quasi completa scomparsa delle feste religiose collettive. All'inizio del diciassettesimo secolo, esse venivano celebrate ancora sotto il manto delle feste ecclesiastiche cattoliche⁴². Nel 1660 furono sì offerti sacrifici alle divinità nei loro antichi luoghi di culto, tuttavia i fedeli indigeni vi si recarono singolarmente, per paura della denuncia, e tentarono inoltre di dissipare ogni dubbio di idolatria presso gli altri membri della comunità⁴³.

Dal rapporto di una collettività con le proprie divinità, si era passati a un rapporto di individui o, nel migliore dei casi, di piccole unità sociali con gli dei. Questo influì anche sull'identità di gruppo che a Huarochirí, nella seconda metà del diciassettesimo secolo, veniva vistosamente erosa; le grandi festività per onorare le divinità locali servivano infatti, non da

⁴⁰ Cfr. le citazioni in P. DUVIOLS, *Cultura andina*, cit., pp. 7 e 11.

⁴¹ I. GAREIS, *Religiöse Spezialisten*, cit., pp. 229-247, 362 e 420.

⁴² F. DE AVILA, *Prefación al libro de los Sermones, o Homilías en la lengua castellana y la índica general quechua, 1648*, in «Colección de Libros y Documentos referentes a la Historia del Perú», XI, 1918, pp. 57-98, qui pp. 63-64 e 77.

⁴³ *Causa criminal de hechisera contra María Guanico mestisa del pueblo de Quinti y Sicilia Cancho Suyo del ayllu de Curitupi*, San Lorenzo de Quinti 1660. AAL, Fs. 11, IH: 2:XXI; nuova numerazione Leg. IV, Exp.13, fs. 8v-9r; *Memoria que hace una india temerosa de los castigos de dios, sobre actividades de los indios e indias hechiceras*, San Lorenzo de Quinti 1660. AAL, Fs. 6, IH: 3:I; nuova numerazione: il documento non è più registrato, f. 3v.





ultimo, al rafforzamento della coesione sociale all'interno della comunità in festa. I riti si compivano insieme, ognuno occupava il posto riservatogli nella coreografia rituale e contribuiva in questo modo, per la sua parte, al consolidamento del legame tra mondo degli uomini e sfera divina⁴⁴. Le feste collettive rafforzavano i legami sociali tra gli uomini e rinnovavano, allo stesso tempo, il patto tra gli uomini e gli dei. Come conseguenza della repressione delle religioni indigene a Huarochirí si spezzò la principale unità, quella dell'unione etnica nella comunità di culto. In seguito, fu ancora possibile portare avanti i culti solo a livello di più piccole unità sociali e in forma esclusivamente nascosta⁴⁵.

Nelle città coloniali si determinò, immediatamente dopo la conquista, una situazione completamente diversa rispetto a quella del Perù rurale. In particolare nella fondazione di città spagnole, gli Indiani furono spesso semplicemente insediati o vi giunsero per un tempo limitato, solo per compiere il loro lavoro forzato e ritornare poi nelle comunità d'origine⁴⁶. Accanto a questi gruppi di popolazione cittadina indiana, che con l'assenso dei colonizzatori occupavano determinati quartieri, relativamente ben attrezzati, nel corso del sedicesimo secolo si trasferirono nei centri urbani numerosi Indiani nullatenenti che cercavano il minimo indispensabile per vivere e, non di rado, avevano perso in circostanze ostili le loro famiglie e il legame con le comunità d'origine. All'inizio del diciassettesimo secolo, grandi parti della popolazione cittadina – soprattutto nella capitale Lima – erano com-



⁴⁴ Nelle tradizioni orali di Huarochirí significa che lo stesso dio Pariacaca aveva stabilito che uomini di diverse località della provincia dovevano incaricarsi, quali rappresentanti dei loro gruppi sociali, di determinati compiti religiosi nel suo culto. Di ciò faceva parte, soprattutto, la partecipazione alle danze rituali per le grosse festività religiose dedicate alle divinità più importanti della regione, che avevano luogo tre volte all'anno. Nessuno di questi uomini indicati da Pariacaca trascurò di adempiere al suo dovere, poiché si temeva che le divinità punissero questa trasgressione con la morte (*Rites et traditions*, cit., cap. 9, pp. 77 e 79). Durante il periodo coloniale, gli uomini destinati alle danze si aiutavano, affittando dei rappresentanti, che dovevano compiere la danza rituale al posto loro e così anche altri doveri culturali (*ibidem*, cap. 9, pp. 81 e 85, cap. 10, p. 89, cap. 13, p. 103).

⁴⁵ Su questo processo di trasformazione vedi I. GAREIS, *Religiöse Spezialisten*, cit., pp. 396-398; I. GAREIS, *Repression and cultural change*, cit., qui pp. 241-243.

⁴⁶ A Lima, nel 1570, fu costruito un quartiere a sé per la popolazione indiana, il cosiddetto «Cercado». Il nome alludeva all'alto muro che circondava il distretto abitativo. Solo tre porte collegavano il Cercado alla Lima spagnola, quella dei colonizzatori. Esse venivano chiuse di notte, per proteggere gli abitanti indiani dai possibili «cattivi influssi» della popolazione non indiana: A. MÁLAGA MEDINA, *Las reducciones del Perú (1532-1600)*, in «Historia y Cultura», vol. 8, 1974, pp. 141-172, qui pp. 158 e 160; H. PEREYRA PLASENCIA, *Indios y mestizos en la Lima de los siglos XVI y XVII*, in «Cielo Abierto», vol. 11, XXXII, 1985, pp. 49-57, qui p. 51.





pletamente estraniare dalla loro origine etnica⁴⁷. Gli appartenenti a questo settore della popolazione vivevano per la maggior parte in condizioni di vita precarie, assieme ad altri gruppi di popolazione emarginati: Spagnoli poveri, meticci e afroperuviani⁴⁸. Attraverso la stretta convivenza, si arrivò ad uno scambio tra gli appartenenti a questi settori di popolazione differenziati, anche in ambito religioso⁴⁹. Per esempio, nel 1640 gli Indiani della città di Lima consultarono un guaritore indigeno a Cercado⁵⁰. Un processo dell'inquisizione nella città di Huamanga, l'attuale Ayacucho sull'altopiano centrale del Perù, chiarisce possibili mezzi di mediazione tra concezioni della fede e pratiche rituali di diversi gruppi di popolazione. Due sorelle di origine meticcica o creola furono citate in giudizio, nel 1588, perché erano ricorse ai servizi di indiane specializzate nella pratica della magia d'amore⁵¹.

⁴⁷ Questo si mostra chiaramente in un elenco, compilato nel 1613, nel quale la popolazione indigena di Lima è registrata con l'indirizzo esatto. Molte singole persone si erano insediate a Lima anche da remote regioni del vicereame, per questo nelle rispettive case viveva una schiera variopinta di persone messe insieme dalle origini più diverse (*Padrón de los Indios que se hallaron en la Ciudad de los Reyes del Piru hecho e virtud de Comisio del Exellentissimo señor M^a R^o Q^{ue} de Montesclaros Virei de l por Miguel de Contreras Escruano de su Mag^esta, Año de 1613*, Biblioteca Nacional, Madrid, Ms. 3032).

⁴⁸ Mentre gli abitanti del Cercado vivevano in una certa misura protetti dalla città coloniale, gli Indiani nullatenenti si insediavano all'interno di Lima, nei quartieri più poveri, soprattutto in *San Lázaro*, che veniva definito anche «Bajo Puente» e che si trovava sulla sponda del fiume Rimac (A. MÁLAGA MEDINA, *Las reducciones*, cit., p. 160). Nel 1590 un'ordinanza dispose il trasferimento di tutti gli abitanti indiani di quel quartiere nel Cercado (*ibidem*, p. 160), ma inutilmente. Come mostra il censimento del 1614, molti degli abitanti indiani di *San Lázaro* non ottemperarono a quest'ordinanza e restarono nei loro appartamenti (N.D. COOK, *Les indiens immigrés à Lima au début du XVII^e siècle*, in «Cahiers des Amériques Latines», XIII-XIV, 1976, pp. 33-50, qui p. 37). Sulla situazione sociale di questi settori della popolazione vedi I. GAREIS, *Religión popular y etnicidad: la población indígena de Lima colonial*, in «Allpanchis Phuturinga», XXIII, n. 40, 1992, pp. 117-143, qui in particolare pp. 129-130. Nella traduzione inglese: I. GAREIS, *Popular Religion and Identity in Colonial Lima*, in B. HÜLSEWIEDE-I. W. SCHRÖDER (edd), *Religion and Identity in the Americas. Anthropological Perspectives from Colonial Times to the Present, Part I*, Möckmühl 1997, pp. 105-122, qui pp. 110-111.

⁴⁹ Vedi I. GAREIS, *Religión popular*, cit., qui p. 123 ss.; I. GAREIS, *Popular Religion*, cit., qui p. 108 ss.

⁵⁰ *Aberiguación y auto contra Hernando Julca yndio, por echicero*, Cercado, 1641. AAL, Fs. 3, IH, Leg. 6 Exp. VI; nuova numerazione Leg. II, Exp. 1, f. 2r.

⁵¹ *Ynformación contra doña ynes de villalouos y doña francisca de villalouos su hermana*, Guamanga 1588 (Madrid, Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Leg. 1647 N. 19). Si tratta, qui, di uno dei pochi processi per magia dell'inquisizione peruviana, di cui sono conservati gli atti. Sulla reciproca influenza tra le concezioni e le pratiche della magia amorosa europee e indigeno-americane, specialmente nel vicereame peruviano, vedi G. HENNINGSEN, *La evangelización negra: difusión de la magia europea por la América colonial*, in «Revista de la Inquisición», III, 1994, pp. 9-27, qui pp. 15-18.





Nella seconda metà del diciassettesimo secolo, i diversi settori della popolazione interagivano in maniera ancora più intensiva e divenne visibilmente difficile per gli stessi giudici ecclesiastici chiarire a quale ambito di competenza appartenessero gli accusati, se a quello dell'inquisizione o a quello della lotta all'idolatria, che era previsto proprio per gli Indiani⁵².

Cattolici profondamente credenti formavano una parte della popolazione cittadina indigena⁵³. Essi organizzavano i loro contatti sociali attraverso le confraternite cristiane della loro parrocchia⁵⁴. Nel periodo coloniale, le confraternite religiose assunsero più volte il ruolo di quell'ambito di riferimento etnico andato perduto. L'identità si costituiva, anche in questo caso, oltre la comunità in un gruppo⁵⁵. La differenza rispetto alla venerazione collettiva di una divinità locale in epoca precoloniale non era poi così grande, come potrebbe sembrare in un primo momento, poiché in città come in campagna le confraternite coloniali erano, nella maggior parte dei casi, legate ad un determinato santo. Il modello andino della costruzione dell'identità, attraverso l'adesione a determinate divinità, legate al gruppo locale, non fu in tal modo fondamentalmente violato nel culto coloniale dei santi⁵⁶.

⁵² I. GAREIS, *Religión popular*, cit., p. 128; ID., *Popular Religion*, cit., p. 110.

⁵³ Un esempio di un simile indiano credente, che raggiungeva le caratteristiche di un modello per il suo comportamento profondamente religioso e la sua condotta di vita, è Nicolás Ayllón, originario del Nord del Perù. Il gesuita BERNARDO SAROLO gli dedicò nel 1684 la voluminosa opera: *Vida admirable y mverte prodigiosa de Nicolas de Ayllon y con renombre mas glorioso Nicolas de Dios, natvral de Chiclayo en las Indias del Perv. Escrita por el P. ... de la Compañía de Iesvs, Cathedratico de Artes en el Colegio de Santiago, de la misma Compañía*, Madrid, Iuan Garcia Infançon, 1684. Sulla popolazione indiana della città di Lima, vedi anche: I. GAREIS, *Religión popular*, cit.; I. GAREIS, *Popular Religion*, cit.; L. LOWRY, *Religión y control social en la colonia: el caso de los indios urbanos de Lima*, in «Allpanchis Phuturinga», XX, n. 32, 1988, pp. 11-42; inoltre H. PEREYRA PLASENCIA, *Indios y mestizos*, cit.

⁵⁴ Anche nella vita della popolazione indiana semplice, quindi non solo in quella dei dignitari indigeni, l'appartenenza a confraternite religiose giocava un grande ruolo. Nel 1686 un uomo di Santiago de Surco, un posto vicino a Lima, spiegò nel suo testamento di essere stato membro di non meno di cinque confraternite: *Testimonio de testamento que Andrés Cancho-haique, indio ... otorgó en 9 de Marzo de 1686...* Fs. 3, Lima, Perù, ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN (AGN), Derecho Indígena, C. 151, fs. 1r-1v.

⁵⁵ Sul ruolo delle confraternite religiose nell'America coloniale, cfr. O. CELESTINO-A. MEYERS (edd), *Las Cofradías en el Perú: región central*, Frankfurt am Main, 1981; A. MEYERS-D. E. HOPKINS (edd), *Manipulating the Saints. Religious Brotherhoods and Social Integration in Postconquest Latin America*, Hamburg 1988.

⁵⁶ Tanto più che, spesso, la strategia delle comunità indigene, in particolare quelle rurali, era di utilizzare la venerazione dei santi cattolici per mimetizzare il culto delle divinità native. Francisco de Avila osservò, all'inizio del XVII secolo, che i suoi parrocchiani facevano costruire delle edicole per i santi cattolici solo per potere venerare indisturbati, presso di esse, i loro dei autoctoni. Cfr. F. DE AVILA, *Relación que yo, el doctor..., presbítero, cura y bene-*





Accanto agli Indiani che si organizzarono nell'ambito delle istituzioni ecclesiastiche, vi fu anche un gran numero di persone che misero insieme una mescolanza di rappresentazioni e atti di culto delle religioni indiane con quelli della fede popolare spagnola. Per esempio, le foglie di coca godettero della più grande popolarità tra gli appartenenti a tutti i settori della popolazione. Nei culti indigeni, le foglie di coca servivano come oblazione e alla divinazione, quando venivano gettate via per attivare capacità profetiche, oppure come pianta curativa⁵⁷. La pianta della coca fu utilizzata dalla popolazione coloniale tanto come genere valutario, quanto anche per la divinazione, talvolta pure in combinazione con l'oracolo delle carte introdotto dall'Europa⁵⁸. Metodi di guarigione indiani, per esempio i bagni di erbe curative, furono preparati recitando la formula di supplica spagnola e i santi cattolici vennero richiamati nelle preghiere indiane⁵⁹. Si trattava, per la maggior parte, di pratiche magiche che venivano effettuate per migliorare la situazione individuale, per ottenere denaro oppure un partner⁶⁰. In queste attività si rifletteva la precaria condizione di vita delle

ficiado de la ciudad de Huánuco, hice por mandado del señor Arzobispo de los Reyes acerca de los pueblos de indios de este arzobispado donde se ha descubierto la idolatría y hallado gran cantidad de ídolos, que los dichos indios adoraban y tenían por sus dioses (1611), in J. T. MEDINA, *La imprenta en Lima (1584-1824)*, 4 voll., Santiago 1904-1907, vol. I, 1904, pp. 386-389, qui p. 389. Informazioni simili le ricevette anche J. de Arriaga durante la sua ricerca sulla sopravvivenza delle religioni autoctone (J. DE ARRIAGA, *Extirpación*, cit., cap. VIII, p. 223). Con questo, però, non deve essere postulato un generale abbinamento della venerazione dei santi con la venerazione delle divinità autoctone. Sull'introduzione dei santi cattolici e sul suo significato nella vita degli indigeni peruviani vedi anche le argomentazioni di M. MARZAL, *La transformación religiosa peruana*, Lima 1988³ (1 edizione 1983), p. 184, 203 ss.

⁵⁷ I. GAREIS, *Religiöse Spezialisten*, cit., pp. 299-301. Sulle diverse funzioni delle piante di coca nelle società andine, vedi *La coca andina, visión indígena de una planta satanizada*, Instituto Indigenista Interamericano, México 1986.

⁵⁸ Così è dimostrato in un documento del 1668: *Acusación y juicio seguido contra María Rodríguez, mulata que tenía fama de hechicera y supersticiosa*, Lima, 1668, Fs.7 (AAL, IH, Leg. 7, Exp. VII; nuova numerazione Leg. VI Exp. 13). Il titolo, sotto il quale il documento fu originariamente archiviato, non è corretto, poiché María Rodríguez non comparve in questo processo come accusata, bensì come testimone. Oggi il titolo suona: *Causa contra Clara Ledesma, mulata por bruja*. Numerosi atti di processi del tribunale inquisitoriale peruviano documentano l'utilizzo delle piante di coca da parte di non indiani (J. T. MEDINA, *Historia del Tribunal*, cit., vol. II, p. 179). Riguardo a questo complesso, cfr. anche I. GAREIS, *Religión popular*, cit., p. 131.

⁵⁹ Così, tra l'altro, anche in *Declaración y denuncia que hizo Juana de Mayo, natural de Ica contra María de la Cruz, por hechicera*, Lima, 1668, Fs.69 (AAL, IH, Leg. 7 Exp. VI; nuova numerazione Leg. VI Exp. 8) f. 9v, 18r. Oggi nel catalogo dell'archivio, sotto il titolo: *Declaracion y denuncia de si misma de Juana de Mayo, india*.

⁶⁰ I. GAREIS, *Religión popular*, cit., pp. 130-131.





classi inferiori indiane⁶¹. Spesso le esecutrici dei rituali erano donne, che in questo modo si guadagnavano un modesto sostentamento. La loro clientela consisteva essenzialmente in donne sole e senza protezione, che volevano liberarsi da quelle disperate condizioni di vita. A questo proposito non si trattava solo di soldi, bensì soprattutto di legami sociali. Diversamente che alla popolazione indiana contadina, alle classi inferiori indigene nelle città mancava quell'intreccio di relazioni sociali che offriva il gruppo etnico⁶².

Il quadro generale, che ci si fa incontro attraverso le fonti storiche per le città della prima epoca coloniale, è quello di una società frammentata, all'interno della quale l'individuo – specialmente nelle classi meno privilegiate – doveva sostenersi in un ambiente ostile. Le vecchie identità di gruppo erano andate perdute con la fine del legame con le comunità d'origine, tuttavia si poteva trovare nuovo sostegno nella religione cristiana e nelle sue istituzioni. Alcuni ricorsero anche a pratiche magiche, che mescolavano elementi delle credenze popolari spagnole e andine, spesso con la speranza di liberarsi dall'isolamento sociale.

V. Nota finale

Ricapitoliamo in chiusura le nozioni fin qui acquisite: il punto di partenza delle nostre riflessioni è stato l'impero inca, nel quale la religione giocò un ruolo importante per la costruzione dell'identità. Sotto la protezione della religione di stato, che gli Inca introdussero in ogni provincia, continuarono a sussistere i culti regionali. I dominatori inca considerarono le divinità dei gruppi etnici, che furono incorporate all'impero, ugualmente degne di venerazione e le accolsero nel Pantheon costruito a

⁶¹ Queste misere condizioni sono riportate dovunque nei documenti contemporanei. A ciò si aggiungeva, perlomeno a Lima, la violenza che pregiudicava la vita quotidiana delle classi più povere. Ecco come, nel 1668, una giovane spagnola si recava verso le otto di sera nel centro della città, per comprare foglie di coca: a tale scopo, essa si armava di un coltello, di un pugnale e di un paio di forbici [*Acusación contra María Rodríguez (i.e. Clara Ledesma)*, cit., fs.1v, 3v, 6r-7r]. Nel 1697 un'indiana presentò una querela contro due donne indigene, che la avevano appostata verso le nove del mattino nel centro di Lima e l'avevano maltrattata con delle percosse. La donna aveva opposto resistenza con una pietra, finché i passanti non avevano messo in fuga le due assaltrici: *Autos seguidos por María Ambrosia contra María de la Rosa y María Magdalena, todas indígenas, sobre maltratos e injurias*, Lima 1697, Fs. 12 (AGN, Real Audiencia, Causas Criminales Leg. 4, C. 15).

⁶² I. GAREIS, *Religión popular*, cit., pp. 129-131; I. GAREIS, *Popular Religion*, cit., pp. 110-111.





Cuzco. Tanto gli Inca, quanto i popoli da loro sottomessi, si considerarono come discendenti delle rispettive divinità. Questa discendenza differenziata costituiva, presso i popoli andini precoloniali, l'identità di ognuno di essi. In questo modo furono mantenute le identità di gruppo precedenti, anche dopo la conquista da parte degli Inca.

Non meraviglia, perciò, che la religione di stato dell'impero inca sparisse già poco tempo dopo la conquista spagnola: essa aveva infatti simbolizzato, prevalentemente, uno stato conquistatore. D'altra parte, la venerazione degli dei locali fu portata avanti indomita nei territori rurali del vicereame peruviano. I numerosi tentativi dei missionari spagnoli di sopprimere le religioni autoctone mancarono il bersaglio. L'identità etnica era troppo strettamente legata alla rispettiva divinità. Creatrice di identità era, da una parte, la postulata discendenza dell'etnia dal relativo dio e, dall'altra, la concezione – a ciò associata – che i singoli gruppi di uomini avessero in un certo qual modo concluso un patto di reciprocità coi propri dei. Gli uomini offrivano alle loro divinità una venerazione culturale, in cambio della quale esse si preoccupavano del benessere del gruppo etnico. Se gli uomini violavano il principio della reciprocità, dovevano aspettarsi di essere annientati dalle divinità. Persino le mancanze di un singolo riguardavano l'intero gruppo, per cui anche in questi casi alla comunità era richiesto di conciliare le divinità con offerte e rituali.

Nelle province del vicereame, i gruppi indigeni tentarono contemporaneamente – in una pratica religiosa parallela – di adempiere ai loro compiti sia nei confronti degli dei indigeni, sia come parrocchiani cristiani. Essi furono in ciò incoraggiati dai sacerdoti delle religioni indigene. Secondo la concezione andina si poteva senz'altro venerare una molteplicità di divinità, purché si facesse avere solo agli antenati e agli dei locali la dovuta dedizione. Per tutta l'epoca coloniale le autorità ecclesiastiche nel Perù rurale non riuscirono né a eliminare completamente le religioni indigene, né a mettere al loro posto definitivamente la fede cristiana. L'identità etnica quale discendente di un antenato divinizzato aveva evidentemente un peso maggiore di quella di un singolo cristiano.

Diversamente che nell'ambito rurale, il cattolicesimo operò nelle città persino come elemento di integrazione. Nel corso del diciassettesimo secolo, all'interno della religiosità popolare cattolica confluirono elementi indiani, spagnoli e africani, specialmente nelle classi più povere della popolazione. La pratica religiosa comune creava in questi gruppi di popolazione anche un sentimento di appartenenza comune, che indebolì le differenze etniche e culturali.

Religione e identità ebbero perciò effetto l'una sull'altra, in modo diverso, in entrambe le sfere del Perù coloniale. Nei territori rurali continua-





rono a sussistere le identità collettive, perlomeno in una forma modificata, poiché là era necessaria la coesione della comunità colonizzata, per poter sopravvivere in condizioni climatiche difficili. Poiché qui un individuo da solo non poteva ottenere nulla, le religioni andine ressero, visto che favorivano le identità collettive. Nelle città, al contrario, il risalto cristiano dell'individuo, che agisce responsabilmente per se stesso, ma allo stesso tempo è anche parte della totalità dei cattolici, poteva offrire un sostegno agli Indiani sradicati. Il legame che in passato unì essi o i loro antenati agli andini, era comunque spezzato da molto tempo. Essi non erano più legati alle identità etniche e perciò erano più sensibili alle nuove forme di identità collettiva, che si sviluppavano progressivamente nella convivenza con altri gruppi.





THOMAS LAU

APPARTENENZA NAZIONALE E CONFESSIONE NELLA
SVIZZERA MODERNA*

È stato detto che il nazionalismo moderno sacralizza il secolare e secolarizza il sacro¹. Un'importante funzione del nazionalismo moderno è dunque quella di controbilanciare l'antagonismo religioso, cioè di pacificare società religiosamente divise². Fino al tardo XVI secolo comunque,

* Traduzione di Ugo Zuccarello

¹ T. NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800-1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München 1983, p. 300. Il termine nazione, come è qui utilizzato, deve essere inteso come una comunità immaginaria che consiste in membri che le appartengono per diritto di nascita. I suoi membri dovrebbero comportarsi secondo un sistema secolare di idee e simboli che definiscono l'identità culturale di questo gruppo – un sistema che possiamo chiamare nazionalismo. Cfr. W. REINHARD, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999, pp. 440-458 (trad. it. *Storia del potere politico in Europa*, Bologna 2001).

² Su religione e nazionalismo cfr. E. GELLNER, *The sacred and the national*, in E. GELLNER (ed), *Encounters with Nationalism*, Oxford 1994, pp. 59-73; L. GREENFIELD, *The modern religion?*, in «Critical Review», 10 (2), 1996, pp. 169-191; C. HAYES, *Nationalism. A Religion*, New York 1960; A. HASTINGS, *The Construction Of Nationhood. Ethnicity, Religion, and Nationalism*, Cambridge, New York 1997; B. KAPFERER, *Legends of People. Myths of State*, Washington 1988; J.R. LLOBERA, *The God Of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*, Oxford 1994, pp. 134-147; D. MARTIN, *A General Theory of Secularization*, Oxford 1978; A. D. SMITH, *Nationalism in the Twentieth Century*, London 1979, pp. 14-36. All'influenza della propaganda religiosa sullo sviluppo del nazionalismo dell'età moderna non è ancora stata data l'attenzione che merita: R. STAUBER, *Nationalismus vor dem Nationalismus? Eine Bestandsaufnahme der Forschung zu "Nation" und "Nationalismus" in der Frühen Neuzeit*, in «Geschichte in Wissenschaft und Unterricht», 3, 1996, pp. 139-165. Il più importante e lucido contributo al dibattito è probabilmente H. SCHILLING, *Nationale Identität und Konfession in der Europäischen Neuzeit*, in B. GIESEN (ed), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt 1991, pp. 192-252. Cfr. anche H. SCHILLING, *Nation und Konfession in der frühneuzeitlichen Geschichte Europas. Zu den konfessionsgeschichtlichen Voraussetzungen der frühmodernen Staatsbildung*, in K. GARBER (ed), *Nation und Literatur im Europa der frühen Neuzeit*, Tübingen 1989, pp. 87-107. Sull'importanza della propaganda alla fine della guerra





l'idea di un'identità di gruppo secolare esistente indipendentemente da qualsiasi legame religioso era unanimemente rifiutata. Ulrich Zwingli, umanista per educazione e spirito, utilizzò il concetto recentemente sviluppato della comunità nazionale svizzera come un pericoloso strumento di propaganda contro i suoi avversari cattolici, che egli accusò di tradimento contro lo spirito svizzero di libertà. Secondo Zwingli, l'integrità della Svizzera e l'essenza della sua identità potevano essere salvate solo convertendo i papisti in veri credenti della sua fede cristiana riformata, se necessario anche con la forza. L'antagonismo religioso, come egli si sforzò di convincere i suoi superiori, avrebbe inevitabilmente comportato la disintegrazione politica³.

La storia ha sconfessato queste predizioni. La Confederazione elvetica è sopravvissuta alle tempeste dell'età confessionale senza cadere a pezzi. Un fattore importante, benché sottovalutato, nel mantenere uniti i gruppi confessionali antagonisti, è lo sviluppo di un'identità nazionale secolare. Nell'analizzare il modo in cui le argomentazioni nazionalistiche erano usate e come questi usi sono cambiati, potremmo imparare di più sullo sviluppo e le caratteristiche del nazionalismo moderno⁴.



dei Trent'anni, cfr. A. WANDRUSZKA, *Vom Begriff des "Vaterlands" in der Politik des Dreißigjährigen Krieges* (1ª ed., 1938), in *Der Dreißigjährige Krieg*, Darmstadt 1977, pp. 175-184; A. WANDRUSZKA, *Reichspatriotismus und Reichspolitik zur Zeit des Prager Friedens vor 1634*, Graz 1955; J. JANSEN, *Barockpatriotismus und Nationalethos in den Flugschriften und Friedensspielen des Dreißigjährigen Krieges*, Köln 1964; K.H. WELS, *Die patriotischen Strömungen in der deutschen Literatur des Dreißigjährigen Krieges*, Greiffswald 1913. Sull'Inghilterra nel XVI e XVII secolo, cfr. C. HILL, *Protestantismus, Pamphlete, Patriotismus und öffentliche Meinung im England des 16. und 17. Jahrhunderts*, in B. GIESEN (ed), *Nationale und kulturelle Identität*, cit., pp. 100-120. Sull'Olanda, cfr. S. SCHAMA, *Überfluß und schöner Schein. Zur Kultur der Niederlande im Goldenen Zeitalter*, München 1988 (ed. or. inglese 1987; trad. it. *La cultura olandese dell'epoca d'oro*, Milano 1988 oppure *Il disagio dell'abbondanza. La cultura olandese dell'epoca d'oro*, Milano 1993).



³ *Huldrych Zwingli's Werke, Erste vollständige Ausgabe durch MELCHIOR SCHULER und JOH. SCHULTHESS*, Zürich 1828-1842, Vol. II, 3, pp. 78-80; cfr. H. DREYFUSS, *Die Entwicklung eines politischen Gemeinsinns in der schweizerischen Eidgenossenschaft und der Politiker Ulrich Zwingli*, in «Zeitschrift für Schweizerische Geschichte», 6, 1926, pp. 61-127, 145-193. Sull'importanza della propaganda nazionalista nei pamphlet di Zwingli e Bullinger, G.P. MARCHAL, *Die Antwort der Bauern. Elemente und Schichtungen des eidgenössischen Geschichtsbewußtseins am Ausgang des Mittelalters*, in H. PATZE (ed), *Geschichtsschreibung und Geschichtsbewußtsein*, Sigmaringen 1986, pp. 778-781.

⁴ Il dibattito in essere per quanto riguarda l'origine e le caratteristiche del nazionalismo è stato recentemente analizzato da Anthony Smith (A.D. SMITH, *Nationalism and Modernism*, London - New York 1998). Smith distingue tra teorie moderniste e premoderniste, mettendo





È vero, le precondizioni per la pace erano eccellenti nella Svizzera moderna⁵. Innanzi tutto gli interessi economici e politici di tutti i cantoni svizzeri richiedevano indubbiamente che l'indipendenza fosse preservata. Inoltre, in Svizzera era essenzialmente risolta la questione di chi dovesse essere incaricato di controllare il clero e le entrate della chiesa, che causava conflitti militari in gran parte dell'Europa. Ogni confederato avrebbe controllato la sua chiesa indipendentemente dagli altri e nessuno dei suoi vicini mostrava alcuna intenzione di interferire con la sua autonomia ec-

in questo modo gli storici marxisti Eric Hobsbawm e Thomas Nairn, l'antropologo liberale Ernest Gellner, il sociologo Karl Deutsch, il linguista Benedict Anderson e l'orientalista Elie Kedourie in una stessa categoria – la categoria dei modernisti. Benché ognuno di essi abbia seguito concetti diversi di modernizzazione, essi sono stati d'accordo, afferma Smith, su alcuni punti fondamentali: che il nazionalismo è un prodotto artificiale della società moderna, che esso adempie ad una speciale funzione per questa società e che scomparirà quando questa società non esisterà più. Smith e altri premodernisti (Hans Kohn, Liah Greenfield, Adrian Hasting ed altri) non hanno messo in dubbio il fatto in sé che il nazionalismo moderno sia il prodotto della società moderna. Essi hanno rifiutato la teoria che questa ideologia potesse essere creata dal nulla. L'ex maestro di Smith, il compianto Ernest Gellner, uno dei più importanti sostenitori della cosiddetta teoria modernista dal 1964, non ha in effetti mai negato l'esistenza di movimenti patriottici in età premoderna. Mantenendosi all'interno della tradizione di Malinowsky, egli tuttavia ha rigettato l'idea che la tradizione fosse necessaria per creare il nazionalismo moderno. Poiché mancano ancora studi dettagliati sulla tradizione delle idee e dei miti nazionali nell'Europa moderna, la questione se il cordone ombelicale del nazionalismo (per usare le parole di Gellner) abbia avuto alcun impatto sulla sua funzione, è ancora aperta. Cfr. B. ANDERSON, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London - New York 1991 (trad. it. *Comunità immaginate. Origini e diffusione dei nazionalismi*, Roma 1996); K.W. DEUTSCH, *Nationalism and Social Communication. An Inquiry into the Foundations of Nationality*, New York 1953; E. GELLNER, *Nationalism*, London 1998; L. GREENFIELD, *Nationalism. Five Roads to Modernity*, Cambridge 1992; E.J. HOBBSAWM, *Nationen und Nationalismus. Mythos und Realität seit 1780*, Frankfurt 1990 (ed. or. inglese 1990; trad. it. *Nazioni e nazionalismo dal 1780. Programma, mito, realtà*, Torino 1991); M. HROCH, *Das Erwachen kleiner Nationen als Problem der komparativen sozialgeschichtlichen Forschung*, in H.A. WINKLER (ed), *Nationalismus*, Königstein 1985, pp. 155-172; E. KEDOURIE, *Nationalism*, Oxford 1993; H. KOHN, *Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution*, Frankfurt 1962 (ed. or. inglese 1946; trad. it. *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, Firenze 1956); B. BRADSHAW, P. ROBERTS (edd), *British Consciousness and Identity. The Making of Britain*, Cambridge 1998; N. CANNY, A. PAGDEN (edd), *Colonial Identity in the Atlantic World, 1500-1800*, Princeton 1989.

⁵ Cfr. con la situazione in Germania prima della guerra dei Trent'anni, J. BURKHARDT, *Der Dreißigjährige Krieg*, Frankfurt am Main 1992.





clesiastica⁶. Naturalmente, molti conflitti rimanevano insoluti, causando irrequietezza politica (senza causare peraltro conflitti militari permanenti). Questioni relative a quanto lo stato moderno dovesse essere forte e a quale livello territoriale dovesse essere organizzato (confederale, semi-confederale, cantonale o locale), erano discusse in Svizzera con lo stesso calore che nel resto d'Europa⁷. Conflitti permanenti derivarono anche dal problema di come le materie ecclesiastiche dovessero essere regolate in quei distretti soggetti alla Svizzera che erano governati da un'amministrazione congiunta di confederati protestanti e cattolici (le cosiddette *Gemeine Herrschaften*)⁸. Il problema, tuttavia, che causava gran parte del dissidio tra i partiti religiosi non era di carattere costituzionale, politico o economico, ma essenzialmente di natura psicologica.

Il rapporto tra confederati cattolici e protestanti era dominato dalla sfiducia. In un'età in cui le informazioni relative a paesi e corti straniere si spargevano in tutto il continente, le conoscenze sul vicino cattolico o protestante erano sorprendentemente scarse⁹. Sia Zuri-

⁶ J. STRICKLER (ed), *Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede*, Zürich 1876, 4/1 b, pp. 1571-1577; F. ELSNER, *Das Majoritätsprinzip in konfessionellen Angelegenheiten und die Religionsverträge der schweizerischen Eidgenossenschaft vom 16. bis 18. Jahrhundert*, in «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung» (ZRG, KA) 86, 1969, pp. 238-281; F. FLEINER, *Die Entwicklung der Parität in der Schweiz*, in «Zeitschrift für schweizerisches Recht» (ZSR), Neue Folge, XX, 1901.

⁷ Per la lotta delle élite locali contro le élite cantonali nel 1653, cfr. A. SUTER, *Der Schweizer Bauernkrieg von 1653. Politische Sozialgeschichte - Sozialgeschichte eines historischen Ereignisses*, Tübingen 1997. Per uno dei tanti conflitti delle entità semi-autonome contro le pretese dei cantoni alla sovranità, cfr. H.A. KEISER, *Der Tschurrimurri- oder Vogthandel*, in «Zuger Neujahrsblatt auf das Jahr 1892». Il conflitto sul *Defensional* rivelò un profondo antagonismo tra i cantoni relativamente alla struttura della Confederazione: cfr. A. MANTEL, *Der Abfall der katholischen Länder vom eidgenössischen Defensional im Jahre 1678*, JSG 38, 1913; B. WILHELM, *Obwaldens Abfall vom eidgenössischen Defensionale im Jahre 1678*, IJH 1, 1936; STAATSARCHIV ZUG, E 1, 7 (pp. 79-159) ed E1, 8 (pp. 29-34).

⁸ Conflitti permanenti sorsero nell'amministrazione della Turgovia, cfr. A.L. KNITTEL, *Werden und Wachsen der evangelischen Kirche im Thurgau von der Reformation bis zum Landfrieden 1712*, Frauenfeld 1946; F. VOLKLAND, *Konfessionelle Grenzen zwischen Aufklärung und Verhärtung. Bikonfessionelle Gemeinden in der Gemeinen Vogtei Thurgau des 17. Jahrhunderts*, in «Historische Anthropologie», 5, 1997, pp. 370-387; J. KRAFF, *Der Wigoltinger Handel vom Jahre 1664*, Weinfelden 1855.

⁹ Oltre alle numerose fonti ufficiali (specialmente a partire dall'anno 1656 circa), cronache, giornali e rapporti di testimoni oculari, una minuta collezione di pettegolezzi, pamphlet e giornali messa insieme dal teologo protestante Johann Heinrich Fries (1639-1718) è stata usata per studiare lo scambio di informazioni tra le fazioni religiose. JOHANN HEINRICH FRIES, *Kollektaneenbände über Weltliche meist vaterländische Geschichten*, 7 Vol., 1675-1723, in ZENTRALBIBLIOTHEK ZÜRICH (ZBZ), B 186 a-f. Cfr. le teorie di A. WÜRGLER, *Unruhen und Öffentlichkeit. Städtische und ländliche Protestbewegungen im 18. Jahrhundert*, Tübingen 1995.





go che Lucerna mandavano regolarmente inviati segreti e spie in posti che si trovavano a non più di poche miglia dalle loro città d'origine. Questa forma rudimentale di servizio segreto dimostrò di essere molto poco affidabile. Pettegolezzi, diffusi da contadini ubriachi, erano presi sul serio e spediti ai responsabili politici nella forma più allarmante possibile. Si mobilitavano le truppe, si scambiavano note diplomatiche, la guerra sembrava essere inevitabile, prima che qualcuno suggerisse che nessuno aveva mai voluto realmente attraversare la frontiera. Mandrie di bestiame disperse, erroneamente prese per un esercito in avvicinamento, portarono più di una volta la Confederazione sull'orlo di una guerra imminente¹⁰.

Una tale situazione di allarme incessante nella quale la Confederazione venne a trovarsi, schiuse possibilità affascinanti a minoranze interne all'élite, che volevano risolvere i problemi qui menzionati con la forza. Quando la guerra infine scoppiò nel 1656, non fu un semplice incidente a causarla. Benché i responsabili politici abbiano fatto di tutto per affermare il carattere spontaneo di un conflitto che era scoppiato sullo *ius emigrandi* di una minoranza protestante di Schwyz, la guerra era stata pianificata accuratamente da molto tempo¹¹. Parti dell'élite protestante di Zurigo e Berna volevano che la Confederazione fosse riorganizzata territorialmente,



¹⁰ Cfr. STAATSARCHIV LUZERN (STA LUZERN) 13/2299, 13/2307, 13/2350; STAATSARCHIV ZÜRICH (STA ZÜRICH) A 235, 1, Report 23. IV.1654, Interogation 30. IX. 1655, Report 4. X. 1655, Report 13. X. 1655, Report 18. X. 1655, Report 9. XI. 1655; STAATSARCHIV BERN (STA BERN), BII 351 No. 1, No. 3, No. 4, No. 5, No. 10, No. 12, No. 14, No. 15, No. 36, No. 40; *Amtliche Sammlung der ältern Eidgenössischen Abschiede*, cit., 6 2 I, No. 309, pp. 569.

¹¹ Il 23 aprile 1655 politici protestanti avevano elaborato un piano su come organizzare una guerra e provvisto una lista di possibili motivi di conflitto (STA BERN, A IV 104, pp. 45-55, Beibrief, No. 4-5). I disordini a Schwyz iniziarono solo poco dopo che questo piano era stato accettato da Berna. I cosiddetti nicodemiti che lasciarono Arth il 18 novembre 1655 erano stati accuratamente allenati da missionari protestanti. Dopo il loro arrivo a Zurigo l'affare fu utilizzato come un'occasione perfetta per provocare un conflitto con i cantoni cattolici su questioni fondamentali. Cfr. A. REY, *Geschichte des Protestantismus in Arth bis zum Prozeß von 1655*, Freiburg i. Ü. 1944; Kurtze, *wahrhaftige, Grundliche Bericht Warum und auß was Ursachen die Evangelischen von Arth, Befreite Landleuth zu Schweytz Ihr Vatterland verlaßen und sich zu dem heiteren klaren Licht Deß Heiligen Evangelii begeben haben d. 18. Herbstmonat 1655. Darauß der Blutige Religions Krieg und die Villmerger Schlacht entstanden also beschriben* von HANS RODOLFF VON HOSPITAL, BÜRGERBIBLIOTHEK BERN (BBB), Ms. Helv. 145, pp. 1-57. Sulla situazione a Zurigo subito prima che la guerra scoppiasse, cfr. HANS KD. WIRZ, Pfarrer am Prediger: *Diarium über die Jahre 1650-1666*, ZBZ J 56.





politicamente e costituzionalmente¹². Lo stallo politico davanti al quale si trovava il paese doveva essere rapidamente eliminato da una guerra abile e vittoriosa.

Tuttavia il progetto implicava un rischio notevole. Il partito della guerra, benché fosse composto dalle famiglie più nobili ed antiche, non aveva una maggioranza solida nell'élite al potere. Certo, l'immigrazione delle famiglie protestanti da Schwyz e le esecuzioni capitali dei loro parenti furono abilmente usate per modificare l'atmosfera politica¹³. L'effetto di questo capovolgimento politico, però, durò solo per un paio di settimane¹⁴. Dopo la completa sconfitta delle truppe di Berna a Villmergen il vento tornò a cambiare. La violenza e l'odio confessionale che si erano svelati da entrambe le parti durante le prime battaglie della guerra avevano terrorizzato gli stessi membri del partito della guerra¹⁵. Il clero protestante e quello cattolico avevano sfruttato allo stesso modo la situazione per approfondire l'antagonismo religioso e per rafforzare i legami con i loro alleati religiosi fuori dalla Confederazione. La maggioranza laica dell'establishment politico di entrambe le parti, comprendente membri sia del partito della pace sia di quello della guerra, si rese conto che la guerra doveva essere fermata prima di perderne il controllo¹⁶. Benché una parte



¹² Politici protestanti volevano riformare il sistema giudiziario per rendere possibile la soluzione giuridica di conflitti confessionali (alcuni richiesero persino un equivalente svizzero del *Reichskammergericht* tedesco). La confederazione di cantoni, secondo il loro avviso, doveva essere trasformata in una confederazione del popolo. Dotando le élite locali di diritti che potessero essere difesi davanti a corti imparziali, i politici protestanti speravano di rimettere in riga i territori insubordinati (cfr. STA BERN, A IV 104, pp. 3-40). La riorganizzazione di Appenzell nel 1597 e l'interminabile dibattito su una possibile divisione di Glarona provocarono la questione se si dovesse iniziare una riorganizzazione territoriale delle *Gemeine Herrschaften* e la fondazione di una semiconfederazione protestante. Cfr. N. DOMMEISEN, *Bürgermeister Johann Heinrich Waser (1600-1669) als Politiker. Ein Beitrag zur Schweizer Geschichte des 17. Jahrhunderts*, Bern 1975; Berner Ministerium (Christopherus Luthardus) an Zürich, 24. VIII. 1651, ZBZ, B 285, pp. 765/66; JOH. WASER, *De vita sua, Tom. II., vom 31 Julii, Anno 1633. an/ biß in Martium ao 1652*, ZBZ, A 133, l'anno 1643.

¹³ STA ZÜRICH, A 235 1, 8.XII.1655.

¹⁴ Sono stati analizzati dati genealogici, politici e sociali di più di 1500 cittadini di Zurigo e Berna per spiegare la struttura dell'élite politica nelle principali città protestanti.

¹⁵ *Kurze doch wahrhafft Beschreibung des verndrigen Kriegs, ihr unterthänigster Bürger Hans Ulrich Schilpli jetzund Proviser in Arauw, Ao 1657*, BBB, Ms. Helv. X 122. Descrizione della battaglia di Villmergen da parte di un cittadino di Zug, BBB, Ms. Helv. VII 97; *Manuscript betreffend Villmergerkrieg de anno 1656 und Bauernkrieg de anno 1653*, BBB Ms. Helv. VI 80.

¹⁶ L'idea del generale Erlach di vincere la guerra assumendo professionisti stranieri fu respinta unanimemente: STA BERN, B II 102.





dell'élite politica avesse provato a risolvere i problemi politici con la forza, praticamente nessuno aveva interesse ad avere una guerra religiosa. Tuttavia la restaurazione della pace tra i partiti religiosi ormai alienatisi l'uno dall'altro risultò essere un compito estremamente difficile¹⁷.

La guerra era stata giustificata come l'unico mezzo per regolare il conflitto sui punti più essenziali dell'identità secolare della Svizzera. Benché questa argomentazione lasciasse la porta aperta ai negoziati di pace, essa mostrava anche apertamente quanto fosse già avanzato il processo di reciproca alienazione tra i due gruppi religiosi¹⁸. Dei pamphlet pubblicati durante la guerra ignoravano completamente le teorie e leggende nazionali che propagandisti cattolici e protestanti avevano elaborato di comune accordo durante la seconda metà del XVI secolo¹⁹. Nessuna delle due parti faceva riferimento ad argomenti della tradizione comune o della comune ascendenza. Persino Guglielmo Tell e Nicola di Flue, eroi onorati sia da cattolici sia da protestanti, non erano popolari nella propaganda bellica, mentre emblemi che rappresentavano singole città, come l'orso, il leone, l'uomo selvatico e così via, erano molto usati²⁰. La consapevolezza di un'identità comune stava evidentemente svanendo.

Oltre a ciò, il dibattito sui valori essenziali della Confederazione Elvetica rivelò un profondo antagonismo tra cattolici e protestanti non solo su



¹⁷ Wettstein dovette far uso di tutta la sua capacità di persuasione per convincere gli ambasciatori del cantone a garantire la sicurezza personale delle loro controparti durante la conferenza di pace. STAATSARCHIV BASEL (STA BASEL) *Politisches Q 15*, «Wettstein – Acten Tagungsbüchlein von Joh. Rud. Wettstein 1645. 1653-1663», 6. 2. 1656.

¹⁸ *Manifest oder ofenes Ausschreiben der wichtigen Ursachen, welche die evangelischen Ort der Eydgnoschafft genöhtiget, wider die von Schwytz und ihre Anhänger öffentlich zu feld zuzuehen*, Zürich 1655.

¹⁹ W. NÄF, *Schweizerischer Humanismus. Zur Glareans: "Helvetiae Descriptio"*, in «Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte», 5, 1947, pp. 186-198; T. MAISSEN, *Ein "helvetisch Alpenvolck". Die Formulierung eines gesamteidgenössischen Selbstverständnisses in der Schweizer Historiographie des 16. Jahrhunderts*, in K. BACZKOWSKI et al. (edd), *Studia Polono - Helvetica. Bd. II: Historiographie in Polen und in der Schweiz*, Krakau 1994, pp. 69-86; M. WEHRLI, *Der Nationalgedanke im deutschen und schweizerischen Humanismus*, in *Nationalismus in Germanistik und Dichtung*, Berlin 1967. Sono di estrema importanza: U. IMHOF, *Mythos Schweiz. Identität, Nation, Geschichte, 1291 – 1991*, Zürich 1991; G.P. MARCHAL, *Die "Alten Eidgenossen" im Wandel der Zeiten. Das Bild der frühen Eidgenossen im Traditionsbewusstsein und in den Identitätsvorstellungen der Schweizer vom 15. bis ins 20. Jh.*, in *Innerschweiz und frühe Eidgenossenschaft*, 2, Olten 1991, pp. 307-403.

²⁰ Cfr. BBB, Ms. Helv. VI 44. Un'altra ragione per cui le élite cittadine non fecero riferimento al mito di Tell potrebbe essere stata la sua popolarità durante la guerra contadina del 1653, cfr. A. SUTER, *Der Schweizer Bauernkrieg von 1653*, cit., pp. 417-460.





questioni religiose ma anche su questioni relative a valori laici. La Libertà svizzera era ritenuta da entrambe le parti come la vera essenza dell'identità secolare delle loro terre, ma era interpretata in termini completamente diversi. La questione di quali fossero i confederati e, di conseguenza, di chi aveva titolo a pretendere i diritti di un confederato, fu discussa aspramente. Più gli antagonisti discutevano del carattere della libertà e della giurisdizione tradizionale svizzera, meno si comprendevano reciprocamente²¹. Il carattere aspro e diretto del dibattito minacciò di far rovinare anche un altro pilastro dell'identità comune, l'idea dell'amicizia confederale²². Le regole di comportamento altamente formalizzate non erano più osservate. Non solo la comunicazione verbale, ma anche la non verbale era in grave crisi²³. Cattolici e protestanti erano paragonati ad una vecchia coppia che stava insieme solo per far funzionare i propri affari finanziari, mentre entrambe le parti cercavano una strada per porre termine ad un rapporto di cui nessuno era soddisfatto²⁴.

²¹ Il conflitto tra cantoni protestanti e cattolici divenne sempre più un conflitto tra due sistemi legali. Mentre i cattolici, specialmente i cantoni rurali cattolici, continuavano ad aderire a un sistema giuridico tradizionale, Zurigo, Berna e Basilea volevano modernizzare la legge confederale. L'élite protestante ad esempio intendeva introdurre lo *ius emigrandi* come diritto civile e rafforzare la posizione della Facoltà di Diritto di Basilea (BBB, Ms. Helv. VI 67, 189r-202r). Cfr. F. ELSENER, *Die Schweizer Rechtsschulen vom 16. bis zum 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung des Privatrechts. Die kantonale Kodifikationen bis zum Schweizerischen Zivilgesetzbuch*, Zürich 1975; C. SCHOTT, *Wir Eidgenossen fragen nicht nach Barteile und Baldele...*, in K. KROESCHELL (ed), *Genietrauben-Vorträge. Freiburger Festkolloquium zum 75. Geburtstag von Hans Thieme*, Sigmaringen 1983; pp. 17-45. Cfr. anche *Rapperswüler Krieg*, Tom. II., in BBB Ms. Helv. 87.

²² Cfr. *Rapperswüler Krieg, 1656*, Tom. II., p. 121, BBB Ms. Helv. VI 87.

²³ Fino alla fine del XVI secolo, l'élite della Confederazione era entrata in stretto contatto nelle terme della sua capitale informale e luogo di incontro Baden im Aargau – uno dei centri termali più famosi d'Europa. Appena trenta anni dopo la situazione era cambiata. Il consiglio cittadino di Baden si sentì obbligato a combattere la propaganda e l'odio religiosi all'interno degli stabilimenti termali. Il sistema informale che teneva la politica e la religione fuori dalle terme non funzionava più. Sin dal 1659 la frequentazione delle terme di Baden era stata proibita per legge ai cittadini di Zurigo. STADTARCHIV BADEN, A 31 5. Descrizione delle terme di Baden del 1578. Si trova anche in D. HESS, *Die Badenfahrt*, Zürich 1818 (nuova ed., 1929); STADTARCHIV BADEN, A 31.2, A 31.4.

²⁴ Appena pochi anni prima della guerra, Ritter Ludwig Pfyffer aveva descritto la situazione della Confederazione in questi termini: «Fidelis et arcana Remonstratio, das ist, treu und geheimbe Warnung, an die Hochlobliche Catholische Eydtnosschafft, und insonderheit an die hochlob. Statt Lucern, als derselbigem erstes Orth, zu besserer Defension, und mehrere Versicherung in Friden und Kriegs Zeiten, derselbige orthodoxische Religion, auch hochberühmten wohlhergebrachten Freyheiten und Gerechtigkeiten, so wohl gegen frömden Königen, Fürsten und Ständen, als gegen Vatterländischen Fründen und Feinden», STAATS - UND HOCHSCHULBIBLIOTHEK LUZERN, Ms 21 fol.





La necessità politica di conservare la Confederazione unita rendeva perlomeno desiderabile una soluzione per questa crisi ideologica. La *Tagsatzung* svizzera, una dieta in cui si dovevano discutere l'amministrazione dei distretti soggetti, la politica estera e questioni giuridiche, forniva alla Confederazione un forum in cui queste questioni potessero essere risolte²⁵. Nel XVI secolo gli incontri formali ed informali degli ambasciatori avevano effettivamente rafforzato i legami personali e politici dell'élite politica della Confederazione. Dopo che entrambi i partiti religiosi ebbero cominciato a incontrarsi in sessioni separate prima di rendersi alla *Tagsatzung*, l'importanza della dieta declinò. Ciononostante le potenze straniere ritenevano ancora l'istituzione un luogo importante in cui perseguire i propri interessi. Il destino della Svizzera del XVII secolo era di considerevole importanza per le grandi potenze europee. Le superbe truppe mercenarie del paese ed il suo significato strategico lo rendevano un alleato molto ricercato. Qualsiasi alleanza con potenze straniere, tuttavia, poteva facilmente mettere in pericolo il precario equilibrio tra le fazioni religiose della Confederazione. Era improbabile che un qualche inviato straniero potesse persuadere uno dei gruppi religiosi a correre il rischio della guerra civile. I rappresentanti di Francia, Spagna, Paesi Bassi, Savoia, Venezia e Austria così dovevano trovare un modo per fare stringere un'alleanza con i loro sovrani che fosse accettabile, o almeno tollerabile, sia ai cantoni cattolici sia a quelli protestanti. La crisi ideologica della Confederazione, la sua mancanza di un'identità comune, l'alienazione delle fazioni religiose, fornirono loro un'opportunità eccezionale per adempiere a questo incarico. Per far sì che la dieta lavorasse in loro favore, gli ambasciatori provarono a colmare il vuoto ideologico con il loro proprio concetto di cosa dovesse essere l'identità svizzera.



²⁵ Testi sulla *Tagsatzung*: M. BÜTIKOFER, *Zur Funktion und Arbeitsweise der Eidgenössischen Tagsatzung zu Beginn der Frühen Neuzeit*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 1, 1986, pp. 15-42; R. JOOS, *Die Entstehung und rechtliche Ausgestaltung der Eidgenössischen Tagsatzung bis zur Reformation*, Zürich 1925; *Regiment Gemeiner loblicher Eydgnoschaft: Berschriben und in zwey Bücher gestellet durch Josiam Simler von Zürich: Yetzo aber von newem übersehen und an vilen orten gemehret und verbessert. ...*, Getruckt zu Zürich in der Froschouw 1576, 170v-180r.; FRANCISCUS MICHAEL BÜELER, *Tractatus von der Freyheit, Souverainitet und Independenz der Loblichen Dreyzehnen Orten der Eydgnosenschaft*, Baden 1689; JOHANN CONRAD FÄSI, *Genauere und vollständige Staats- und Erdbeschreibung der ganzen Helvetischen Eidgenossenschaft, derselben gemeinen Herrschaften und zugewandten Orten*, Zürich 1765-66; JOHANN CONRAD FÜESSLIN, *Staats- und Erdbeschreibung der schweizerischen Eidgenossenschaft*, Schaffhausen 1770-71; JOHANN RUDOLF VON WALDKIRCH, *Gründliche Einleitung zu der Eydgnossischen Bunds- und Staats-Historie*, Basel 1757.





I rappresentanti della Francia dimostrarono di essere i più esperti ed efficaci²⁶. Facendo leva sulla lunga tradizione di servizio al loro re dei mercenari svizzeri, essi cercarono di porsi come i veri garanti dell'indipendenza ed unità svizzere. Gli antenati dei Confederati, affermavano, avevano accresciuto l'onore del loro paese con le gloriose vittorie. L'onore comune era il vero fondamento su cui poggiava la Confederazione²⁷. I tempi però erano cambiati e la Svizzera non era in grado di arrischiare una guerra contro i suoi vicini. Inoltre la frattura religiosa avrebbe molto probabilmente condotto alla guerra civile, se la Confederazione avesse deciso di rinunciare alla neutralità e di prendere partito nel conflitto europeo. L'onore e la gloria dovevano essere ottenuti solo attraverso l'alleanza col re francese, che era il più grande monarca europeo. Le sue vittorie erano le loro vittorie²⁸. La loro élite militare era ammessa e profondamente onorata in tutte le corti europee²⁹. Il re aveva costretto l'Austria, che aveva

²⁶ E. ROTT, *Histoire de la représentation diplomatique de la France auprès des cantons Suisses, de leurs alliés et de leurs confédérés*, Vol. II-VI, Bern 1902-1917; M. FRIGERIO, *Das Vorgehen des französischen Ambassadors Jean de la Barde im Zusammenhang mit der Bündniserneuerung zwischen der alten Eidgenossenschaft und Frankreich (1653-1658)*, in «Jahrbuch für Solothurnische Geschichte», 69, 1996, pp. 63-121; F. GALLATI, *Zürich und die Erneuerung des französischen Bündnisses 1654-1658, in Festgabe für Paul Schweizer*, Zürich 1922, pp. 246-286; F. GRÖBLI, *Ambassador Du Luc und der Trücklibund von 1715. Französische Diplomatie und eidgenössisches Gleichgewicht in den letzten Jahren Ludwigs XIV.*, Basel 1975; E. MEYER, *Solothurns Politik im Zeitalter Ludwigs XIV., 1648-1715, 1st Vol.*, in «Jahrbuch für solothurnische Geschichte», 28, 1955, pp. 1-104; U. PFISTER, *Politischer Klientelismus in der frühneuzeitlichen Schweiz*, in «Schweizer Zeitschrift für Geschichte», 42, 1992, pp. 28-68; H. SIGRIST, *Die Niederlassung der französischen Ambassade in Solothurn*, in «Jurablätter», 1957, pp. 99-103.

²⁷ L'importante ruolo giocato dalla leggenda dei coraggiosi e virtuosi guerrieri svizzeri del XV secolo nel dibattito politico della Svizzera del XVII secolo è stato descritto da G.P. MARCHAL, *Die "Alten Eidgenossen" im Wandel der Zeiten*, cit., pp. 326-338; K. GUT, *Das Vaterländische Schauspiel der Schweiz - Geschichte und Erscheinungsformen*, Freiburg 1996. Sull'onore nella Svizzera medievale: E. WECHSLER, *Ehre und Politik. Ein Beitrag zur Erfassung politischer Verhaltensweisen in der Eidgenossenschaft (1449-1500)*, Zürich 1991.

²⁸ Cfr. *Proposition An die zu Baden versamblete Löbl. Eydgnoßschafft von Ihrer Excellenz dem Königlichen Frantzösischen Herrn Ambassadors den 7. Julij 1701 abgelegt*. Sulla natura dell'alleanza tra la Confederazione ed il re, St. Romain alla *Tagsatzung*, 28. I. 1676 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 109, 288r-289r), Gravel alla *Tagsatzung*, 9.VII.1676 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 109, 425r-426r).

²⁹ Gran parte dell'Europa, inclusa la Francia, considerava gli svizzeri un popolo barbaro e avido: R. AEBERHARD, *Die schweizerische Eidgenossenschaft im Spiegel ausländischer Schriften von 1474 bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, Zürich 1941; M. MORKOWSKA, *Vom Stiefkind zum Liebling. Die Entwicklung und Funktion des europäischen Schweizbildes bis zur Französischen Revolution*, Zürich 1997.





perseguitato per secoli la Confederazione con invidia e odio, ad accettare la loro neutralità e indipendenza³⁰. Il re, avendo fatto un giuramento sulla loro alleanza, era in effetti più di un alleato; egli era il più nobile di tutti i confederati, egli era il protettore della Confederazione contro qualsiasi danno che potesse provenire dall'interno o dall'esterno del paese. L'alleanza con il re di Francia manteneva unite le fazioni religiose. In tempo di conflitto, le sue raccomandazioni imparziali aiutavano a risolvere i loro conflitti³¹. Inoltre le sue guerre e le sue vittorie davano loro l'opportunità di concentrarsi su un obiettivo comune, di procurare onore al loro paese servendo il più grande e più glorioso di tutti i monarchi³².

Questa concezione francese dell'identità svizzera risultava attraente prima di tutto per quelle parti della classe superiore svizzera che si consideravano parte dell'aristocrazia europea³³. La maggior parte di queste famiglie aveva una lunga tradizione di servizio alle corti straniere e negli eserciti stranieri. Lo stigma derivante dall'essere un'élite repubblicana, i capi di repubbliche contadine, era in qualche modo compensato dalla posizione presumibilmente privilegiata di cui godevano alla corte francese³⁴. Quelli che avrebbero potuto trovare sgradevole il carattere aristocratico e persino imperialistico della propaganda francese, furono messi a tacere con privilegi economici e con i sussidi finanziari diretti che il re concedeva ai suoi alleati³⁵.

³⁰ Amelot alla *Tagsatzung*, 18-25 aprile 1690 (StA BASEL, Eidgenossenschaft E 117).

³¹ St. Romain alla *Tagsatzung*, 3 luglio 1675 (StA BASEL, Eidgenossenschaft E 109, 95v).

³² Quest'idea fu sostenuta con forza dagli ufficiali francesi durante la celebrazione in onore degli ambasciatori svizzeri del 1663: *Beschrybung Deß Bundt – Schwurs zwüschent König Ludwig XIV. zu Frankrych und Navara: Und den XIII. Orten, auch etlichen Zugewandten Lobl. Eydgnoßschafft: Beschehen zu Prayß im Novembri anno 1663. Mit der Reis dahin auch der Wider- Heim- reis und andren Verloffheiten*, in ZBZ, Ms A 115. Un'argomentazione simile in *Proposition An die zu Baden versamlete Löbl. Eydgnoßschafft von Ihro Excellenz dem Königlichen Frantzösischen Herrn Ambassadoren den 7. Julij 1701 abgelegt*.

³³ Cfr. la vita di J.L. Erlach in BBB, Ms. Helv. VI 39.

³⁴ R. SABLONIER, - M. WEISHAUP, *Die alte Schweiz als "Bauernstaat"* (NFP 21 Kurzfassungen der Projekte), Basel 1991; R. SABLONIER, *Die "Bauernstaat"-Ideologie*, in «Itinera. Neue Studien zum Schweizerischen Nationalbewußtsein», 13, 1992, pp. 9-22; M. WEISHAUP, *Bauern, Hirten und "frume edle puren". Bauern- und Bauernstaatsideologie in der spätmittelalterlichen Eidgenossenschaft und der nationalen Geschichtsschreibung der Schweiz*, Basel - Frankfurt am Main 1992.

³⁵ H. VON DULONG, *Entstehung und Verfall der eidgenössischen Zoll- und Handelsfreiheiten in Frankreich, insbesondere in Lyon, vom ewigen Frieden 1516 bis zum Tarif Colberts 1664*, München 1959; W. SCHINDLER, *Zur Geschichte von Schweizer Handel und Industrie unter besonderer Berücksichtigung der Privilegien der eidgenössischen Kaufleute in Frankreich im 17. und 18. Jahrhundert*, Calw 1922.





Il vento cambiò tra il 1680 e il 1712, quando i Paesi Bassi, l'Inghilterra e l'Austria cominciarono a mandare inviati alla dieta svizzera per modificare le sue preferenze politiche³⁶. Come poteva la Svizzera servire il tiranno francese? Il re francese metteva in pericolo la libertà di tutti gli stati europei, era accusato di cooperare con i turchi e di mirare alla sovranità universale³⁷. Non si poteva aver fiducia in nessuna promessa fatta dal re, nessun contratto sarebbe stato osservato. I francesi, in breve, erano traditori per natura³⁸. Corrompendo le loro vittime prima di soggiogarle, essi avrebbero abilmente sovvertito la virtù svizzera con la

³⁶ Letteratura sulla politica estera nel periodo in esame: M. JORIO (ed), *1648 - die Schweiz und Europa: Aussenpolitik zur Zeit des Westfälischen Friedens*, Zürich 1999; R. BOLZERN, *Spanien, Mailand und die katholische Eidgenossenschaft zur Zeit des Gesandten Alfonso Casati (1594-1621)*, Basel 1982; A. CHOPARD, *Die Mission des englischen Gesandten Philibert Herwarth in der Schweiz, 1692-1702*, Affoltern 1932; R. FELLER, *Die Schweiz und das Ausland im spanischen Erbfolgekrieg*, Bern 1912; C.F. VON HOININGEN - HUENE, *Beiträge zur Geschichte der Beziehungen zwischen der Schweiz und Holland im XVII. Jahrhundert*, Dessau 1899; H.C. HUBER, *Bürgermeister Johann Heinrich Escher von Zürich (1626-1710) und die eidgenössische Politik im Zeitalter Ludwigs XIV.*, Zürich 1936; F. KILCHENMANN, *Die Mission des englischen Gesandten Thomas Coxe in der Schweiz, 1689-1692*, Zürich 1914; A. STERN, *Die reformierte Schweiz in ihren Beziehungen zu Karl I. von England*, in «Jahrbuch für Schweizer Geschichte», 3, 1878; A. STERN, *Oliver Cromwell und die evangelischen Kantone der Schweiz*, Aarau 1926; A. WENDLAND, *Der Nutzen der Pässe und die Gefährdung der Seelen. Spanien, Mailand und der Kampf ums Veltin (1620-1641)*, Zürich 1995.

³⁷ Valkeiner andò oltre la ben nota teoria che il re francese e il sultano turco lavorassero mano nella mano, sottolineando le somiglianze tra le due nazioni nello stile politico e nell'argomentazione, cfr. Valkenier alla *Tagsatzung* 6 aprile 1691 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 118). Nella teologia protestante la Turchia era tradizionalmente identificata con l'apocalittico «piccolo corno» (Daniele 7, 8). La parola *Erzfeind* che l'ambasciatore tedesco usava quando parlava dei francesi era abitualmente usata per l'Anticristo o per il sultano turco, Neveu alla *Tagsatzung* il 6 luglio 1693 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 119).

³⁸ Lodron alla *Tagsatzung*, 29 maggio 1690 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 117). Lettera degli «Heiligen Römischen Reichs Churfürsten, Fürsten undt Ständen, zu gegenwärtigem Reichstag bevollmächtigte Rätthe, Pottschafter und Gesandte» alla Confederazione Elvetica, 9 settembre 1690 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 117). Ancora più duro: *Des Hoch-Edlen, Gestrengen Herren H. PETER VALKENIERS Der H.H. General Staten der Vereinigten Niederlanden Extraordinari Envoyé an die Loblichen Eygnosschafft, Ansprach An die Dreyzehen, wie auch Zugewandt Ort der Lobl. Eydgnosschafft, in Baden versamlet; gethan den 31.Oct/10. Nov. 1690* (a stampa). Neveu alla *Tagsatzung*, 31 luglio 1693 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 119). *Schreiben Welches Seine Excellenz der Kayserliche Pottschafter Herr FRANTZ EHRENREICH GRAFF und Herr zu TRAUTMANSDORF an samentlich XIII. und Zugewandte Ohrt Löbl. Eydgnossenschaft erlassen haben*, [24 November, 1702] (a stampa); F. BOSBACH, *Der französische Erbfeind. Zu einem deutschen Feindbild im Zeitalter Ludwigs XIV.*, in F. BOSBACH (ed), *Feindbilder. Die Darstellung des Gegners in der Frühen Neuzeit*, Köln 1992, pp. 117-139.





corruzione ed il lusso³⁹. Presumibilmente essi sostenevano le turbolenze politiche e le divisioni religiose per stabilirsi come parte indispensabile del sistema politico svizzero. L'indipendenza svizzera sarebbe svanita come l'indipendenza e i privilegi di tante città e stati che erano conquistati dalle armate francesi. La libertà svizzera, il carattere nazionale svizzero e l'onore svizzero erano in gioco. La loro nazione, che aveva provato tante volte la sua abilità militare ed il suo carattere schietto e sincero, in una parola tedesco, doveva combattere per questa causa sacrosanta⁴⁰.

L'aspetto più notevole di questa argomentazione è probabilmente il modo in cui era usato il termine onore. L'onore, in questo contesto, non doveva essere guadagnato, ma riguadagnato o protetto. L'onore era messo in pericolo. Si poteva dire che una concezione aggressiva maschile

³⁹ *Das Interesse Einer Gesamten Löblichen Eydgenößschafft bey itzigen Coniuncturen 1697* (probabilmente scritto da Valkenier). Nel tardo XVII secolo l'antica tradizione protestante di critica del lusso si fuse con la *Alamodekritik* tedesca: B. BADELDT, *Die Alamode - Kritik im gesellschaftlichen Kontext neu gelesen*, in «Frühneuzeit-Info», 7, 1996, pp. 9-17; M. BIRCHER, «Gegen der Teutschen Dicht- und Reimkunst sehr verliebt». *Das literarische Zürich im Frühbarock*, in U. IM HOF – S. STEHELIN (edd), *Das Reich und die Eidgenossenschaft, 1580-1650. Kulturelle Wechselwirkungen im konf. Zeitalter*, Freiburg 1986, pp. 293-318; M. BIRCHER, *Der Teutsche Palmbaum. Eine Züricher Sammlung zur fruchtbringenden Gesellschaft*, in «Librarium», 36, 1993, pp. 74-126; L.L. FINK, *Vom Alamodestreit zur Frühaufklärung. Das wechselseitige deutsch-französische Spiegelbild, 1648-1750*, in «Recherches germaniques», 21, 1991, pp. 3-47; W. HUBER, *Kulturpatriotismus und Sprachbewußtsein. Studien zur deutschen Philologie des 17. Jahrhunderts*, Frankfurt 1984. Cfr. con J. GROB, *Epigramme Nebst einer Auswahl aus seinen übrigen Gedichten*, Leipzig 1929; GOTTHARD HEIDEGGER, *Mythoscopia Romantica oder Edicours von den so benannten Romans. Faksimileausgabe nach dem Originalabdruck von 1698*, ed. da W.E. SCHÄFER, Berlin - Zürich 1969.

⁴⁰ *Memoriale Des Holländischen Herren Envoyé VALKENIERS an das Löbliche Canton Bern zu weiterer Conniventz der Holländischen Werbung vom 1./11. Martii, 1694. Proposition An die Allhier versamblete Löbl. Eydgenossenschaft von mir FRANTZ EHRENREICH GRAFFEN und Herrn zu TRAUTMANSDORFF, als Kayserl. Ambasciatoren abgelegt* [5. VII. 1701]; *Proposition An die allhier versamblete Löbl. Eydgenossenschaft von mir FRANTZ EHRENREICH GRAFFEN und Herrn zu TRAUTMANNSDORFF als Kayserl. Ambasciatoren abgelegt* [10. II. 1702]; Promemoria dell'ambasciatore olandese Valkenier letto alla *Tagsatzung* il 26 luglio 1702 (StA BASEL, Eidgenossenschaft E 126). *Zwey Memorialien Welche Seine Excellenz der Kayserl. Ambassadeur Herr FRANTZ EHRENREICH GRAFF und Herr zu TRAUTMANSDORFF, bey währender Tagsatzung in Baden übergeben haben* [1701] (a stampa); *Gründtlicher Bericht Der Hollander Religion, Und andere obschwebende Welt-Händel betreffend, Übersechß Epistelen, so vor etlichen Monathen auß Utrecht an einem Professori Theologiae zu Bern in der Schweiz, geschrieben, und in die Welt verspreyt worden, 1674. Appendix Le Suisse desinteresse, à l'assemblée de Baden - Der Unpartheyische Schweitzer, Auf der angesetzten Tagsatzung zu Baden, 1678.*





dell'onore era sostituita da una concezione difensiva femminile dell'onore⁴¹. L'argomentazione degli ambasciatori poteva essere messa facilmente in relazione col sorgere del simbolo di Helvetia, che divenne sempre più popolare nel tardo XVII secolo. Riflesso di un diffuso sentimento di vulnerabilità religiosa e politica, la prima apparizione iconografica e letteraria di Helvetia si poteva far risalire agli anni tra il 1650 e il 1675. Benché l'idea di una vergine che rappresenta la nazione fosse stata sviluppata in Inghilterra e fosse stata adottata dai Paesi Bassi e dalla Germania protestante, essa faceva presa allo stesso modo sulla Svizzera protestante e cattolica⁴². Di fatto la vergine Helvetia, essendo la madre benedetta di tutti i cantoni, rispecchiava nettamente il culto della vergine Maria.

L'uso di elementi sacrali e la loro secolarizzazione era tipica della nuova concezione dell'identità nazionale svizzera come era promossa da von Trautmannsdorf e Valkenier. Questo diventa ancor più evidente nel modo in cui essi descrivevano il pericolo nel quale si trovava la Confederazione Elvetica. Dovevano convincere la dieta che Helvetia stava per essere stuprata dalla Francia. Il modo migliore probabilmente era quello di usare un elemento dell'identità svizzera che era vecchio quanto la Confederazione. Il rifiuto comune della tirannia. L'accusa di mirare alla sovranità universale e di agire come un tiranno era passata dagli Asburgo alla Francia già negli anni Trenta del Seicento, quando l'azione militare francese nella Re-



⁴¹ S. SCHOLZ, *Den Körper schreiben: Nationale Erzählung und Subjektwerdung im frühneuzeitlichen England*, in U. BIELEFELD – G. ENGEL (edd), *Bilder der Nation. Kulturelle und politische Konstruktionen des Nationalen am Beginn der europäischen Moderne*, Hamburg 1998, pp. 76-106.

⁴² *Helvetia come una vergine: Ein schön neues Lied genant der Eydgnössischen Damen Ehren Kranz, Gestelt der Eydgnössische Lands-Friden geschlossen worden zu Aarau, den 11ten Augstmonat des 1712 Jahrs Gesungen wie das Straßburger Lied. Ich weiß ein schöne Dam [Blumenornament mit Bär] Getrukt in diesem Jahr. Le similitudini tra Helvetia e Maria sono evidenti nel dramma patriottico di Johann Caspar Weissenbach *Contrafeth: Eydgnössisches Contrafeth Auff- und Abnehmender Junfrawen Helvetiae. Den Edlen Ehrenvesten Vornehmen Vorsichtigen und weisen Herren gesambter Burgerschaft loblicher Statt Zug Durch offenliche Exhibition am 14. und 15. Sept. Anno 1672 vorgestellt*, Zug 1673. Marchall interpreta Helvetia come un simbolo antiaristocratico, Maissen come un'espressione della pretesa della Svizzera alla sovranità e all'indipendenza: G.P. MARCHALL, *Die "Alten Eidgenossen" im Wandel der Zeiten*, cit., pp. 334-336; T. MAISSEN, *Von wackeren alten Eidgenossen und souveränen Jungfren. Zu Datierung und Deutung der frühesten Helvetia-Darstellung*, in «Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte», 56, 1999, pp. 266-301. Sulla tradizione inglese: M. MITTAG, *"Oh, my ships, my ships": Jakobäische Erzählung und Subjektwerdung im frühneuzeitlichen England*, in U. BIELEFELD – G. ENGEL (edd), *Bilder der Nation*, cit., pp. 107-122. Influenza in Svizzera: *Send-Schreiben der Königin ELISABETH, An Die XIII Orte Loblicher Eidgnößschafft, Den 18. Heumonat, 1590*, Von Neuem Getruckt, Im Jahr, MDCXCI [1691].*





nanza superiore era osservata con sospetto dai suoi vicini protestanti⁴³. Gli ambasciatori, tuttavia, non rimproveravano a Luigi soltanto di avere infranto tutti i patti che aveva concluso, tutti i privilegi che aveva confermato, tutte le leggi che aveva emesso. Essi evidenziarono anche la sua cooperazione con i turchi. Benché Valkenier usasse il termine solo in lettere scritte ad amici nella parte protestante della Confederazione, il messaggio era chiaro: Luigi non era semplicemente un tiranno, egli era l'Anticristo, cosa che si poteva facilmente provare analizzando le sue tattiche⁴⁴. Come l'Anticristo, egli non attaccava le sue vittime apertamente, ma in segreto, corrompendo le loro élite e sovvertendo i loro valori. Pretendeva di essere il loro migliore amico mentre in effetti provava a distruggere la loro integrità. Naturalmente l'interpretazione apocalittica della tirannia può essere fatta risalire a Oddone di Cluny. In Svizzera tuttavia questo approccio era stato tradizionalmente di scarsa rilevanza. Stabilendo con successo questo elemento come parte del dibattito sugli interessi comuni e l'identità comune della Confederazione Elvetica, un altro importante elemento della propaganda confessionale venne secolarizzato. Benché religiosamente divisi su alcune questioni, tutti i cantoni erano tenuti a combattere contro il tirannico Anticristo che era il vero nemico di tutte le congregazioni cristiane. Gli ambasciatori fecero persino un passo ulteriore, incorporando un elemento nazionalistico nella loro concezione della tirannia. Non era solo il re francese che era accusato di essere un tiranno, era della nazione francese che evidentemente non ci si doveva fidare. I francesi erano corrotti e malvagi per natura, erano gli alleati naturali della tirannia. L'idea del popolo malvagio, i sostenitori del diavolo che combattono contro Cristo e i suoi sudditi leali, è naturalmente vecchia quanto il cristianesimo. La questione della possibilità di convertire queste persone in veri credenti in Gesù Cristo, rendendoli parte del suo corpo spirituale era stata discussa con fervore sin da allora. Relativamente alla conversione degli ebrei, era stato detto frequentemente che questo popolo era incapace per natura di qualsiasi conversione, che la grazia di Dio era per loro irraggiungibile. Propagandisti olandesi avevano utilizzato questi argomenti quando ave-



⁴³ *Wecker Ahn die Hoch und Wolgeachte / Großmächtige Herren, Burgermeister, Schultheiß, LandtAmman und Räthen der Dryzehen Orthen im Schweizerlandt. Vor disem vielfältig Schriftlich spargiert: Nun aber allen Gut- Eydtnosischen Gemüthern und Herten, durch eien der Eydtnoßschafft wolaffectionierten, wolmeinend in Truck verfertigt, Im Jahr MDCXXXIX.*

⁴⁴ *Sammelband, enthaltend Briefe Peter Valkeniers, niederländischen Gesandten am Reichstag zu Regensburg an Joh. Hch Heidegger in Zürich, 1685-87, in ZBZ B 28. Malpert alla Tagsatzung, 1 luglio 1673 (StA Basel Eidgenossenschaft E 107).*





vano dichiarato che i loro oppressori spagnoli discendevano dagli ebrei, che erano inferiori alle altre nazioni per natura – la leggenda nera era nata⁴⁵. Il suo primo impatto con la Svizzera può essere fatto risalire agli anni Venti del Seicento. Già negli anni Quaranta dello stesso secolo panflettisti svizzeri avevano utilizzato lo schema delle caratteristiche malvagie elaborate per mostrare l'inferiorità della nazione spagnola, al fine di diffamare i francesi⁴⁶. Questa argomentazione tuttavia era sprofondata nell'oblio prima di essere fatta rivivere dagli ambasciatori olandesi e austriaci nei tardi anni Ottanta del XVII secolo⁴⁷. La fervente propaganda

⁴⁵ G.J. GEERS, *De zwarte legende van Spanje*, Groningen 1947; C. GIBSON, *The Black Legend. Anti-Spanish attitudes in the Old World and the New*, New York 1969; W.S. MALTBY, *The Black Legend in England 1558-1660*, Durham 1971; J. POLLMANN, *Eine natürliche Feindschaft: Ursprung und Funktion der schwarzen Legende über Spanien in den Niederlanden, 1560-1581*, in F. BOSBACH (ed), *Feindbilder, cit.*, pp. 73-94 e 237; K.W. SWART, *The Black Legend during the Eighty Years War*, in J.S. BROMLEY e E.H. KOSSMANN (edd), *Britain and the Netherlands V: some political mythologies*, Den Haag 1975; H. HENRICH, *Johan Brouwer en de Zwarte Legende. Spanje en de Nederlanden in het licht van de historiografie der "twee Spanjes"*, in «Theoretische Geschiedenis», 11, 1984, pp. 359-380.

⁴⁶ *Monarchensüchtiger Spannier*, [ca. 1620], in *Kopienband, meist zur europäischen Geschichte des 17. Jahrhunderts: Venedig, dreißigjähriger Krieg, Glaubensstreitigkeiten etc.*, ZBZ B 26, pp. 640-647. *Monarchensüchtiger Franzos Anno 1640*, in *Kopienband, meist zur europäischen Geschichte des 17. Jahrhunderts: Venedig, dreissigjähriger Krieg, Glaubensstreitigkeiten etc.*, ZBZ B 26, pp. 648-653. La tradizione di pamphlet che accusavano la nazione spagnola di essere inaffidabile e tirannica per natura può essere fatta risalire al XVI secolo: *Ein sehr Nothwendige / und ernstliche Warnung / und Vermanungsschrifft / an die Dreyzehen Ort der Loblichen Eydgnoschafft / sampt alle andere derselbigen Bundsgenossen und Mitverwandte / Betreffend / Die vielfaltige und grosse gefährlichkeiten etlicher außländischer Potentaten: dardurch sie unsers geliebten Vatterlands / wolhergebrachte Freyheit / auch zeitliche und ewige Wolfahrt mit gewalt zu undertrucken / und in ewige Dienstbarkeit zubringen / gedencken: mit zeitigem rhat / und einhelligem gemüth zuverhütten. Jetzund Newlich auß sonderlichen Ursachen der gantzen Teutschen Nation so wol / als gemeiner Eydgnoschafft zu gutem in Truck verfertigt / durch Eusebium Philadelphum. Psalm LV. Aber Got du wirst sie hinunder stossen / in die tieffe Grube / die Blutgrigen und Falschen werden ihr leben nciht zum halben Bringen. Ich aber hoffe auf dich, M.D.LXXXVI.*

⁴⁷ *Bedenken, Ob eine Lobl Eydgnößschaft mit Franckreich in eine Bündnuß treten solle Gestellt Ao 1662 oder 1656 Durch N.N. oder Herr Burgermr Wetstein*, in ZHBL, *Collectanea Schweizerisch-historischer Denkschriften 1ten Bandes*, (M 35 fol.) [l'autore e la data in cui apparve questo pamphlet non sono noti]. *Treugemeinter Eydgnössischer Auffwecker, Oder: Wahrhaffte Erzehlung und Betrachtung der Gefahr, mit welcher diß-mahl die Schweitzerische Republic umgeben; sampt Anweisung der Mittel, dardurch sie sich heraus wicklen und erretten kan. Aus rechtschaffner Liebe zum Vatterland kürztlich beschrieben durch Ernst Warnmund von Freyenthal*, Gedruckt in dem zu End lauffenden 1688sten Jahr.





antisemita che si poteva osservare nella Svizzera protestante dello stesso periodo, potrebbe aver spianato la strada per il loro successo⁴⁸.

La secolarizzazione dell'idea della nazione malvagia si rispecchiava nella secolarizzazione dell'idea del popolo eletto⁴⁹. Pur essendo religio-

⁴⁸ L'assenza di comunità ebraiche non salvò la Confederazione dall'impatto della propaganda anti-ebraica. Michael Stettler fu solo un esempio eminente tra altri. Lo storico ufficiale di Berna vedeva nell'espulsione degli ebrei dalla sua città d'origine (nel 1298) la prima azione eroica dei suoi compatrioti. Gli ebrei, affermava, erano cattivi per natura, nessun governo cristiano avrebbe dovuto tollerarli nel suo paese. Stereotipi tradizionali dell'inferiorità e della crudeltà ebraiche divennero ancora più popolari quando i pietisti svizzeri cominciarono i loro sforzi per convertire gli ebrei al cristianesimo alla fine del XVII secolo. Ci sono prove convincenti del fatto che il clero ortodosso di Zurigo cercò di contrastare questo movimento promuovendo sentimenti anti-ebraici. Essi probabilmente prepararono il terreno per la propaganda anti-francese diffondendo l'idea dell'inferiorità naturale di una nazione nella Svizzera del XVII secolo più di quanto lo fosse prima, cfr. *Weltliche meist Vaterländische Geschichten welche sich zugetragen von 1675. bis 1691. jahr* Von J. H. FRIES Prof: Ling: in Colleg: Hum, ZBZ B 186, 4v, 152v.; *Weltliche Meist Vatterländische Geschichten welche sich begeben, und zugetragen im Jahr nach Christi gebührt ao MDCCXIII biß ao. MDCCXXIV*, ZBZ MS B 186 f, 17r-19r.; *Allerlei Religion- und Kirchen Geschichten, die sich in unserem Lieben Vaterland von jahren zu jahren zugetragen, Zum Nachricht der Lieben Nachkommenschaft. Vom jahr 1701 bis 1715*, ZBZ B 185a, 177r-186r.; *Chronikon oder Grundliche Beschreibung der fürnembsten Geschichten und Thaten, welche sich in gantzer Helvetia den jüngsten Jahren nach, von ihrem Anfang her gerechnet ... bis auf das 1627 Jahr, participirt, verlauffen*, Bern 1627.

⁴⁹ Lettera dell'ambasciatore inglese Cox a Zurigo del 21 gennaio 1690: *Das Durch Gottes Gnad, Raht und That Ruhiglich, und glücklich im Flor schwebende, In vestem Freyheits-Bund und Einigkeits-Bund stehende, In allem Wolergehen gehende, Vom Himmel beglückte, erquickte, vergnügte und unversigte Rediviva Helvetia, Oder von andern so genante Edle Schweizerland, Nach denen Hochlöblichen Dreyzehen Orten, Cantones genennt, Dem ganzen Land zu wolverdienten Ehren, in geringschätzigen Deutschen Reimen, gutgesonnener Einfalt, und bestmüglichster Kürtze abgebildet/ und entworfen/ Von JOH. JACOB HAUGEN VON LINDAU, Gedruckt im Jahr Christi, M.DC.LXXXII. (1682); GOTTHARD HEIDEGGER, *Mythoscopia Romantica, cit., Vorbericht*. L'idea che la nazione svizzera fosse eletta da Dio divenne sempre più popolare tra le élite del paese nel tardo XVII secolo. Diversamente dagli ambasciatori stranieri, gli svizzeri stessi ritenevano il fatto che il loro paese fosse scampato dai disastri della guerra come la vera prova della grazia senza precedenti di Dio. Soprattutto gli inviati tedeschi e olandesi criticavano la strategia svizzera di mantenere la neutralità nei conflitti europei come un comportamento indegno di una nazione coraggiosa e virtuosa. Come si poteva restare neutrali in un conflitto che metteva in pericolo la vera religione cristiana e la libertà di tutti gli stati europei. Gli svizzeri, comunque, non adottarono semplicemente la posizione degli ambasciatori francesi che avevano messo in evidenza il diritto di ogni stato sovrano a mantenere la neutralità. Per loro la neutralità divenne lo strumento sacro che aveva salvato il paese dalle conseguenze devastanti della guerra. La neutralità divenne un fine in sé stessa: cfr. i discorsi e celebrazioni in occasione della *Tagsatzung* a Lucerna (13-27 febbraio*





samente divisi, i popoli della Svizzera sostenevano le stesse virtù. Essi rifiutavano rigorosamente il lusso e il tradimento, erano modesti e sinceri, erano benedetti e superiori alle altre nazioni per natura. I loro alleati naturali erano gli olandesi, che avevano combattuto la tirannia come avevano fatto gli svizzeri, o i tedeschi, che erano legati agli svizzeri dalle loro origini⁵⁰.

1694), specialmente *Gelegenheitsreden und Complimente, von JOHAN CARL BALTHASAR, gewesten Verdienstvollen Stadtschreiber der Republik Luzern, von Ao 1689 bis 1699*, ZHB Luzern Ms. 38 4°. Sulla neutralità in generale: M. SCHWEIZER, *Neutralität*, in O. BRUNNER et al. (edd), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart 1978, 4, pp. 315-370.

⁵⁰ Il concetto di solidarietà repubblicana fu sostenuto per la prima volta dall'ambasciatore dei Paesi Bassi Malpert il 28 dicembre 1672 ad un incontro dei cantoni protestanti in Argovia. All'incontro confederale di Baden il 19 aprile 1673 Malpert combinò l'idea di una causa repubblicana comune con la teoria che le repubbliche trovavano il loro onore perseguendo una forma difensiva di politica estera. Il carattere di dono di Dio di entrambe le nazioni, gli elveti (svizzeri) e i batavi (olandesi), enfatizzò Malpert, non lasciava loro altra scelta che quella di combattere ogni forma di tirannia (la sua interpretazione della solidarietà repubblicana era più o meno una versione secolare del suo appello alla solidarietà protestante tra i Paesi Bassi e Zurigo). Uno dei suoi successori, Valkenier, si volse a uno stile di argomentazione più erudito facendo riferimento agli ammonimenti di Demostene ai suoi compatrioti a non concludere alcuna alleanza col re di Macedonia. Secondo Maissen l'idea della solidarietà repubblicana tra stati fu introdotta nella Confederazione da Valkenier: T. MAISSEN, *Petrus Valckeniers republikanische Sendung. Die niederländische Prägung des neuzeitlichen schweizerischen Selbstverständnisses*, in SZfG, 48, 1998, pp. 149-176. Il terreno per questo tipo di argomentazione comunque era ben preparato: *Regiment Gemeiner loblicher Eydgnoschaft: Berscriben und in zwey Bücher gestellet durch JOSIAM SIMLER von Zürich: Yetzo aber von newem übersehen und an vilen orten gemehret und verbessert. ...*, Getruckt zu Zürich in der Froschouw 1576, pp. 140v-141r. Esso evidenzia l'odio dei monarchi per le democrazie: *Wecker Ahn die Hoch und Wolgeachte / Großmächtige Herren, Burgermeister, Schultheiß, LandtAmman und Räten der Dryzehen Orthen im Schweizerlandt. Vor disem vielfältig Schriftlich spargiert: Nun aber allen Gut-Eydtgnossischen Gemüthern und Herten, durch eien der Eydtnoßschafft wolaffectionierten, wolmeinend in Truck verfertigt, Im Jahr MDCXXXIX.*; *Renovirter Wecker, An die Hoch- unnd Wohlgeachte, Großmächtige Herren, Burgermeister, Schultheiß, Landt – Amann und Räten, etc. der Dreyzehen Orthen im Schweitzerlandt. Vor disem vilfältig schriftlich spargiert: Nun aber allen Gut – Eydtnossischen Gemüthern und Herten, durch einen der Eydtnoßschafft wol affectionierten, wolmeinend in Truck verfertigt. Sampt einer Problematischen Quaestion. Quis Carolo Secundo Hispaniarum Regi, si quid eo ante susceptos liberos fiat humanitus, de jure succedat?*, 1667. Il primo appello alla solidarietà nazionale tra l'Impero e la Svizzera fu fatto dall'ambasciatore imperiale Pappus all'incontro confederale del 7 aprile 1674. Uno stile nazionale più esplicito fu usato dall'ambasciatore austriaco Anton Wirtz alla *Tagsatzung* del 30 gennaio 1676 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 109, 294v). Ancor più forte, Leopoldo I nella sua lettera alla Confederazione Elvetica del 6 giugno 1689 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 116). Neveu nel suo discorso alla *Tagsatzung* del 6 luglio 1692 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 118).





L'inviato austriaco cattolico e l'olandese protestante lavorarono mano nella mano⁵¹. I principali elementi della concezione che essi promossero erano tuttavia presi dalla propaganda protestante tedesca e olandese. Benché attraente sia per i protestanti che per i cattolici, non ci si dovrebbe sorprendere del fatto che la sua maggior influenza fu sentita nelle parti protestanti della Confederazione. La nuova nobiltà di Berna (il cuore del partito della pace durante la prima guerra di Villmergen) la utilizzò per mettere da parte i suoi oppositori aristocratici (l'ex partito della guerra). A Zurigo la pressione economica, abilmente esercitata dall'Impero, fece la sua parte per convincere l'élite cittadina a passare al partito anti-francese⁵². Una posizione che il potente clero protestante della città aveva perseguito sin dal XVI secolo⁵³.

La concezione dell'identità nazionale introdotta dagli ambasciatori olandese e austriaco iniziò dunque a dominare il dibattito politico nella Svizzera protestante⁵⁴. Il suo effetto principale fu quello di portare le diverse fazioni delle città protestanti sulla stessa posizione. In effetti la nuova ideologia nazionale era accettabile allo stesso modo per i falchi e le colombe confessionali. Come è stato mostrato, la propaganda religiosa poteva essere integrata facilmente nella sua cornice ideologica senza attaccare direttamente i cattolici. Inoltre alcuni aspetti della nuova concezione, come l'idea di onore nazionale e la necessità di preservare le antiche virtù, attraevano anche i cantoni cattolici. Invece di discutere questioni legali e costituzionali, i protestanti avevano adesso il governo dello strumento che dava loro l'opportunità di dominare il dibattito ideologico sull'identità

⁵¹ Rapporti di missione, Vienna 12 giugno 1691, BA P Wien 27, Fasz. 62 (dalla collezione dell'archivio federale di trascrizioni dallo HAUS- HOF- UND STAATSARCHIV - WIEN).

⁵² Dibattito sul boicottaggio del grano del circolo svevo alla *Tagsatzung* dell'11 settembre 1689, 1-13 dicembre 1692 (STA BASEL, Eidgenossenschaft E 118). N. RÖTHLIN, *Das österreichische Zollwesen. Ein wichtiger Gegenstand in den politischen Beziehungen zwischen Österreich und der alten Eidgenossenschaft*, in «Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde», 88, 1988, pp. 21-52.

⁵³ Cfr. *Fürtrag vor unseren Gnädigen Herren Rät und Burgern betreffende die erneuerung der Pündtnuß mit Frankreich, im Naemen des Ehrwürdigen Ministerii, Sa. 11 February, 1654*, ZBZ A 124 b, 374r-380r.

⁵⁴ Sulla sua influenza: *Reflexions Sur un Memoire secret que le Sr. de Mellarde adressé en Suisse, dont l'Original a esté intercepté en Italie, envoyé a l'Ambassadeur du R. T. C. auprès du L. C. H. & communiqué a quelques uns des Louables Contons*, 1706, ZHB Luzern; *Die erstere Staatsbedenken Einer Lobl. Eidgnoschafft in denn von der Cron Frankreich wider das Römische Reich im 7bria 1688 angehoben kriege; Gestellet über die in dem 8bri und 9bri desselben Jahres uff der Eidgnosischen tagleitung in Baden gewahlthete verschiedene zwo Meynungen*, in *Collectio variorum Manuscriptorum betreffend die Schweiz und einzelner Kantone*, ZHB Luzern, Ms 68 4.





nazionale svizzera, senza essere costretti a definire la loro posizione in certe questioni costituzionali⁵⁵. La guerra di propaganda che accompagnò il conflitto militare del 1712 tra protestanti e cattolici rivelò chiaramente i cambiamenti e i pericoli di questo nuovo sviluppo. La Svizzera cattolica poteva difficilmente portare un'alternativa alla robusta e fiduciosa cornice ideologica che i protestanti sostenevano⁵⁶. La concezione comunque mostrò di non essere adatta a fornire una base comunemente accettata per un'identità confederale secolare. Per ottenere questo scopo, erano necessari dei cambiamenti importanti⁵⁷.

Ad ogni modo, il silenzio ideologico del XVII secolo era stato infranto. Esperti internazionali che mescolavano idee recentemente introdotte con vecchi schemi ideologici avevano levato le loro voci. Lo sviluppo della Confederazione Elvetica così divenne un altro elemento nella creazione di una nuova forma di nazionalismo europeo che secolarizzava la propaganda religiosa radicale al fine di disciplinare le stesse fazioni e rendere possibile la coesistenza pacifica per gli antagonisti religiosi. È indubbiamente vero che questa forma di nazionalismo non intese mai trasformarsi in un movimento di massa. Pamphlet che erano pubblicati in dialetto tedesco, omettevano per questo le argomentazioni nazionalistiche⁵⁸. Ciononostante un confine era stato attraversato. Una na-



⁵⁵ In modo particolare, la questione di dove risiedesse la sovranità fu lasciata aperta: K. MOMMSEN, *Auf dem Weg zur Staatssouveränität. Staatliche Grundbegriffe in Basler juristischen Doktordisputationen des 17. und 18. Jahrhunderts*, Bern 1970.

⁵⁶ Molto interessante in questo contesto: *Begreifentliche und sehr nachtruckenliche Vorstellung des ganzen Toggenburger Kriegs umfaßet in schön und tiefsinnige poetische verße mit allem verlauff, vom anfang desselben bis zum end und welcher alles durch eine lustige wolangestellte Comödi agiert und vorgetragen werden möchte anno Domini 1712*, ZBZ E 8 pp. 179-202.

⁵⁷ U. ALTERMATT et al. (edd), *Die Konstruktion einer Nation. Nation und Nationalisierung in der Schweiz, 18.-20. Jahrhundert*, Zürich 1998.

⁵⁸ *A Früntlis wolmeinlis Gspräch, zwüschet einem junge Catholische Landrichter ußm Obere Thurgou und einer Steinalte Wirthin von Andelfinge Madleni genannt. IM Jahr aLs Der Abbt z St. GaLLen enLoffen Vvar. 1712*, in *Allerhand über den 1712 Jahrs verloffnen Toggenburger Krieg außgegangner Getruker und Geschribner lustiger, historisch- und Satyrischer Comoedien, gesprächen, Liederen, gesängen und inscriptionen, Zusammen getragen von Erhard Dürsteler Pfarrer zu Horgen*, ZBZ E 8. *Ein Nagelneuwer Pantli und das Madleni in form einer bricht sondt ser Lunzi und die Lißä geheißten*, *ibidem*, pp. 85-92; *Ein Freundliches Gespräch zwischen einer Lucerner Bäurin von Rothenburg, und einem Schaubändler aus den Freyen Ämteren*, *ibidem*, pp. 97-100; *Ein lustiges Gespräch zwischen einem Cahtolischen Pfarrherrn uß den Ländera usa, und Einer Evangelischen Wirthin von Andelfingen, deß im vorigen Krieg vonr Rapperschweyl todgeschlagenen Bandlis Seel hinderlassenen Ehrlichen Tochter, und dero zwey Söhnen und Töchter, Bandli, Jogli und Grethli*





zione, essendo una comunità immaginaria, poteva evidentemente sopravvivere alla sfida dell'antagonismo religioso⁵⁹. Inoltre, integrando aspetti della propaganda religiosa nella cornice argomentativa del nazionalismo, i suoi sostenitori potevano sfruttare antiche paure e speranze, icone e canti tradizionali che facevano leva sulle emozioni di tutti i gruppi della società.



genamt. Erneueret Druch Hn.Dochtor Göldi Professoren zu Uznacht. Und getruckt In selbigem Jahr, als der Jung Bandli wieder erstanden war, ibidem, ZBZ E 8 pp. 101-120; Ein artiges Gespräch/ Von zweyen alten Ammellenmühl-Trägeren/ Auß den Freyen-Aempteren/ Wie sie discuriert haen von den jetzigen Toggenburgischen Kriegs-Läuffen. Gedruckt im Jahr 1712, in Weltliche meist vaterländische Geschichten welche sich begeben und zugetragen in jahr nach Christi geburt MDCCXII. Begreifen fürnemlich der Ständen Zürich und Bern mit den V. Orten Lucern, Uri, Schweitz, Unterwalden Zug, und dem Abt zuS. Gallen geführten, wegen des Togkenburgs ertegten Kriegs. Gott sei dank für verleihenen Sieg!, in ZBZ, MS B 186e, 252r-259v.

⁵⁹ B. ANDERSON, *Imagined Communities*, cit., pp. 5-7.







ADRIANO PROSPERI

L'IDENTITÀ INDIVIDUALE NELL'ETÀ CONFESSIONALE

La mia comunicazione si colloca nell'ambito del terzo significato di "identità" dello schema proposto da Wolfgang Reinhard: coscienza della individualità e insostituibilità di una persona. Ora, il problema dell'identità individuale può avere molti aspetti: può essere un drammatico nodo esistenziale che richiede l'intervento di consiglieri spirituali o di medici della psiche e della personalità, insomma di specialisti dell'io sacri e profani; ma può essere anche – e normalmente lo è – un banale problema burocratico. Anzi, in questa divaricazione sempre più forte fra le esigenze di controllo burocratico col conseguente effetto di massificazione e di cancellazione delle differenze personali e – dall'altro – l'approfondimento del senso dell'individualità, si pone un problema tipico del nostro tempo. Forse anche per questo la riflessione filosofica e la ricerca storica sembrano attratte di nuovo dai fondamenti religiosi del senso di sé e ne ricercano i caratteri originari nelle origini ebraiche e cristiane¹. Ma, piuttosto che sui vasti insiemi delle religioni e delle filosofie, qui si vorrebbe concentrare l'attenzione sull'indicatore minimo dell'identità personale: il nome. È qui che la questione dell'identità ancor oggi si riassume nella maniera più semplice ed evidente. Forse, un giorno ci sarà un numero al posto del nome; già oggi, molti nomi sono accompagnati o sostituiti da numeri (per carte di credito e conti bancari il numero è tutto). Ma noi ci muoviamo ancora nel mondo del nome come condensato dell'identità personale. L'identificazione dell'individuo è un atto che avviene attraverso un documento specifico recante i dati del nome personale e del nome di famiglia (il cognome). Questo è il punto d'arrivo di una evoluzione. È anche, com'è ovvio, il dato di partenza di qualcosa che cambierà in futuro e che sta già cambiando sotto i nostri oc-



¹ In una letteratura sempre più diffusa, si segnala l'opera di JAN ASSMANN e, in collaborazione con lui, di GUY G. STROUMSA (autori di *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden 1999); di J. ASSMANN, G.G. STROUMSA, A. BAUMGARTEN, *Self, Soul and Body in Religious Experience*, Leiden 1998.





chi. Dovendo rispondere di quel che è avvenuto e non potendo dire quel che accadrà, si vorrebbero proporre alcune osservazioni relativamente alla storia dei nomi e alle discussioni sulla identità individuale, insomma su ciò che fa sì che un essere umano esista e che sia individuato attraverso un nome.

Sul potere dei nomi, sulla convinzione che un nome esprima qualcosa di più di una semplice indicazione e che pertanto non possa ridursi – per esempio – a un numero (idea non per niente ricorrente nelle immagini fantascientifiche di un futuro di depersonalizzazione e massificazione) molto ci sarebbe da dire.

Anche un atto prosaico e razionale come un convegno di studi si apre invocando dei nomi protettivi e auguranti. Quando si fanno atti solenni è d'obbligo invocare un nome; lo facciamo se si è religiosi di qualche divinità invocandone il nome o i nomi, o celandone religiosamente il nome dietro un appellativo (il Padre, il Figlio, lo Spirito). Altrimenti, iniziamo nel nome dello Stato e del suo rappresentante o titolare, o – come si fa dalla rivoluzione francese in poi – “nel nome del popolo sovrano”. Ma i nomi ci dominano continuamente. Si giura e si spergiura “in nome di”. Il nome ha una funzione decisiva in tutti i riti di passaggio: viene dato alla nascita, viene invocato alla morte. Cambia quando cambia lo status. Un mutamento radicale di identità (una “conversione”) comporta un cambiamento del nome: da Saulo a Mohammed Ali. Il nome prende il posto del nominato: offendere il nome è ingiuria gravissima; macchiare il nome della famiglia o rendere ignominioso il proprio nome richiede (o richiedeva) complicati meccanismi di riscatto. Ma, proprio per la trasparente ricchezza di implicazioni e di legami che connettono il nome all'individuo, non abbiamo uno studio adeguato.

Particolarmente complicato è l'intreccio che esiste tra aspetti simbolici e preoccupazioni religiose. E questo ci aiuta a far emergere un carattere fondamentale e originario del nostro oggetto: il nome è una rappresentazione, la più semplice e la più diffusa delle rappresentazioni. Sulla storia e sulla funzione delle rappresentazioni, sul modo in cui sono state elaborate e discusse gli studi (non solo storici) sono moltissimi. Ma, nella storia delle rappresentazioni, non ne esiste ancora una adeguata per quella più a buon mercato, più diffusa e anche più soggettivamente importante per ogni essere umano: il nome. Forse perché si tratta di un tipo di rappresentazione in cui il carico di valori simbolici non dà luogo a esiti estetici nemmeno lontanamente paragonabili a quelli che si trovano ad esempio in pittura o in letteratura. E tuttavia, che si tratti di rappresentazione non c'è dubbio: il nome “rappresenta”, nel senso che riassume e indica chi lo porta, lo rende presente se è assente, ne svolge determinate funzioni, si carica di significati e valori simbolici importanti, ha una vita indipendente rispetto alla reale esistenza del nominato. Sono aspetti che condivide con altri tipi di rappre-





sentazioni ben più note e studiate, come quelle letterarie e figurative, con le quali del resto ha molteplici relazioni. Una scena dipinta può avere la sua chiave interpretativa in un nome: si prenda ad esempio il celebre dipinto di Piero della Francesca conservato nel Tempio Malatestiano di Rimini. Raffigura Sigismondo Malatesta, inginocchiato davanti a san Sigismondo, in un atto di omaggio che è rivolto oltre che al santo anche all'imperatore Sigismondo che gli aveva concesso il titolo nobiliare². Le molteplici relazioni simboliche e di potere racchiuse nel vincolo onomastico rendono evidente il carattere di "microracconto" che il nome può avere³. Alla comunità che guardava il dipinto, il nome dei due protagonisti riassume storie di potere sacro e di potere politico, di rapporti di clientela terrena e di protezione celeste: storie note ai membri della comunità, racchiuse in un indicatore decifrabile solo per loro, né più né meno di quel che avveniva per il mondo classico coi nomi dei protagonisti della mitologia.

Il nome porta con sé una storia, un carico di memorie private o pubbliche, familiari o collettive, che viene affidato al singolo o alla collettività; il nome dell'antenato rivive nell'erede e ne rinnova la memoria, così come il nome dell'eroe o del caduto in guerra deve garantire e consolidare il senso di appartenenza e lo spirito civico. Quest'ultima è la dimensione più familiare alla storia contemporanea, che ha visto una proliferazione incontrollabile del nome-monumento conseguente alle dimensioni quantitative inaudite delle stragi belliche. È sullo sfondo dei massacri della prima guerra mondiale che fu inventata la piastrina metallica col nome come potenziale sostituto del corpo del soldato e fu concepito un modo di celebrare la memoria dei caduti fondato sull'ossessiva monumentalizzazione del nome. Sir Reginald Blomfield, l'architetto che progettò il monumento della rimembranza per i cimiteri inglesi di guerra, riprese nella scritta commemorativa – "Their name liveth for evermore" – un passo biblico che parlava di corpi sepolti in pace⁴. Non era que-

² Il dipinto è citato per questo anche da M. MITTERAUER, *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*, München 1993, p. 329 (trad. it *Antenati e santi*, Torino 2001).

³ Così C. GINZBURG, *Occhiacci di legno, nove riflessioni sulla distanza*, Milano 1998, p. 70, che sviluppa un'osservazione di Claude Calame.

⁴ «Corpora ipsorum in pace sepulta sunt/ et nomen eorum vivit in generationem et generationem» (*Ecclesiasticus*, 44,14). Cfr. TH.W. LAQUEUR, *Memory and Naming in the great War*, in J.R. GILLIS (ed), *Commemorations. The Politics of National Identity*, Princeton 1994, pp. 150-167. Da notare che nel passo biblico la sopravvivenza del nome è promessa solo ai patriarchi: «Qui de illis nati sunt reliquerunt nomen/narrandi laudes eorum. /Et sunt quorum non est memoria/perierunt quasi qui non fuerint:/et nati sunt quasi non nati,et filii ipsorum cum ipsis». La memoria è per pochi ed è contrapposta all'oblio dei molti. Invece, l'età democratica rivendica il nome per tutti, almeno come compenso per il sacrificio collettivo della vita.





sta la condizione dei soldati della guerra mondiale. Il corpo poteva essere distrutto e irriconoscibile, poteva essere sepolto in terra straniera (come accadde ai caduti inglesi in Francia): per assicurare la memoria, bastava il reperimento e l'individuazione del suo nome, così come per garantire della sepoltura si ricorreva alla solenne cerimonia dei funerali di un soldato senza nome – uno per tutti. Anche in questo caso, come spesso accade, il volto negativo della storia umana – la morte, la guerra – mette a nudo il processo di costruzione dell'identità meglio delle condizioni normali. Il nome da un lato, il corpo dall'altro; il primo è fondamentale, il secondo no⁵. Da qui, si apre il lungo percorso della monumentalizzazione del nome che ha raggiunto una realizzazione particolarmente suggestiva e originale nel monumento ai caduti americani della guerra del Vietnam: una nuda sequenza di nomi sulle pareti di una fossa aperta nel verde di un prato.

E tuttavia, a impedire una confusione tra il nome e altre forme di rappresentazione rette da un sistema di relazioni con la realtà rappresentata, si deve ricordare il suo carattere di essere totalmente convenzionale. Il fatto che possa essere costituito da un semplice numero sta a dimostrarlo. Il nome rientra in questo senso nella regola fondamentale formulata da F. de Saussure: «il segno linguistico è arbitrario»⁶. Osservazione banale, di per sé; ma la società ha avuto bisogno di molto tempo per scoprirlo. Oggi, l'arbitrarietà dell'atto di scelta di un nome proprio per un essere umano che viene al mondo è entrata nella coscienza collettiva: le regole che organizzavano la successione dei nomi e presiedevano alla loro erogazione sono state cancellate. E la prova è il venir meno della memoria parentale, così come l'ha registrata in un villaggio tirolese lo storico Michael Mitterauer in quello che è il più ampio e sistematico tentativo di offrire una storia complessiva delle regole che hanno retto il sistema dalle origini ebraiche in poi⁷. Ma proprio il venir meno di una antica e radicata convinzione sulle leggi non scritte regolanti il rapporto tra nome e essere nominato ne fa emergere oggi la lunga durata e le radici profonde.

Qui si vorrebbero presentare documenti e questioni relative al rapporto tra nome e individuo, intorno all'epoca in cui l'identità individuale diventa un dato anagrafico, cioè viene raccolto e censito a scopi di

⁵ Cfr R. KOSELLECK, *Kriegerdenkmale als Identitätsstiftungen der Überlebenden*, in O. MARQUAND - K. STIERLE (edd), *Identität*, München 1979, pp. 255-276.

⁶ F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale*, a cura di T. DE MAURO, Bari 1992, p. 86.

⁷ M. MITTERAUER, *Ahnen und Heilige. Namengebung in der europäischen Geschichte*, cit.





conoscenza e di governo da autorità che sono in primo luogo ecclesiastiche e poi civili, statali: si è registrati con un nome che ci accompagna per tutta la vita e che indica il nudo fatto del nostro essere venuti al mondo. Questo accade intorno alla prima età moderna, col passaggio dalla registrazione battesimale al registro anagrafico statale, in un'età che va dal '300 al '600. I nomi, tutti i nomi, vengono registrati, cioè ricordati. Lunga e complicata è la storia del cognome (nome di famiglia) e del modo in cui diventa patrimonio di tutti, non più solo delle famiglie dominanti. Basterà osservare che il movimento verso la democratizzazione del cognome appartiene allo stesso fenomeno della estensione del controllo sociale in cui rientra la registrazione di tipo ecclesiastico prima e statale poi.

La ricostruzione storica che Michael Mitterauer ha proposto del processo della donazione di nomi ("Namengebung") ha fatto emergere i fili conduttori del richiamo agli antenati ("Ahnen") e della dedicazione a potenze protettrici ("Heilige"). Siamo qui finalmente davanti a una storia che affronta in maniera adeguata un oggetto importante eppure sfuggente, difficilmente afferrabile per il modo in cui vi si intrecciano natura e cultura, credenze e conoscenze, tradizione e innovazione, linguaggio e storia. È merito della storiografia tedesca avere riconosciuto l'importanza della questione nei suoi termini generali di vera e propria storia universale. Su di essa è sempre utile tornare al classico volume di Hermann Usener⁸. Libro certamente ambizioso, come ebbe a dire Giorgio Pasquali, la sua dotta e acuta esplorazione di materiali antichi portò l'attenzione sul modo in cui gli esseri umani hanno creato i loro dèi col semplice fatto di dar loro un nome. Analizzando i nomi degli dèi, in realtà, Usener mostrò come col nome si inventasse il dio: gli dèi del momento, gli dèi che intervengono regolarmente in determinate circostanze (nascita, etc). Usener scoprì in tal modo un carattere originario della invenzione dei nomi propri, precedente alla semplificazione portata dall'ebraismo e dai suoi eredi: il cristianesimo e l'islam. Le aree non toccate dall'opera semplificatrice di questa tradizione religiosa occidentale rivelano ancora all'opera le stesse tendenze profonde: un attento viaggiatore ha registrato le tradizioni di culture dell'Africa, dove il neonato riceve un nome narrativo ed evocativo

⁸ *Götternamen. Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn 1895 (II ediz. Bonn 1929). Su Usener, cfr. il saggio di Arnaldo Momigliano e gli studi raccolti in G. ARRIGHETTI, R. BODEI ET ALII (edd), *Aspetti di Hermann Usener filologo della religione*, Pisa 1982.





delle circostanze della nascita⁹. La ricerca di Usener mostrò come, per tal via, il linguaggio creasse gli dèi, incoraggiando la credenza nella esistenza personale di metafore: una vera e propria “teoria linguistica della religione” (Momigliano) che assumeva della religione il momento del timore e dell’augurio, creando divinità destinate ad aiutare in circostanze determinate. In quel libro ricchissimo, come negli altri studi di Usener sugli elementi pagani implicati e nascosti nella liturgia e nella agiografia cristiana come pure nelle credenze popolari italiane, affondano le radici di temi e ricerche di allievi dai nomi celebri. I lavori di Aby Warburg e di Ernst Cassirer sulla storia delle rappresentazioni rinviano pur sempre all’intuizione di Usener e ci rendono evidente che qui si è aperta una grande via di ricerca, che ha inserito il nome in un vasto campo di riflessioni storiche, con particolare riguardo all’universo del religioso e del sacro.

Il nesso tra concezione della divinità e concezione della persona umana è quello che caratterizza tutta la tradizione del pensiero occidentale. Dal rapporto tra nascita dell’essere umano e creazione del suo dio – così come l’aveva indagato Usener – il legame tra elaborazione teologica e percezione della identità umana è il filo costante. Si può dire che l’uomo crea i suoi dei e che nelle qualità degli dei tende a raffigurare se stesso. Bisogna arrivare a Feuerbach perché la questione assuma una esplicita connotazione filosofica. Ma ben prima di quella data si erano svolte furiose dispute teologiche sulla questione della Trinità: il cristianesimo aveva proposto una nozione della persona divina fondata sul legame unità/pluralità. Intorno alla concezione della Trinità le correnti minoritarie e settarie del mondo cristiano europeo erano entrate in conflitto con la dottrina ufficiale. Occorrerebbe porre a questo punto il problema di come dalla pluralità delle persone divine sia potuta nascere un’idea della persona fondata sulla sua non monolitica unità ma piuttosto sulle diverse individualità che lo stesso io può ospitare. Come ben sappiamo, un aspetto fondamentale della nozione moderna di “persona” consiste proprio nella pluralità degli stati di coscienza, nella loro mutevolezza secondo età e stati d’animo (si pensi a Montaigne) e nella loro diversa capacità di affiorare alla luce: la psicologia del profondo ha sostituito all’io unitario una visione trina dell’individuo.

Nell’intreccio fra nomi e divinità e nelle complesse vicende di que-

⁹ R. KAPUSCINSKI, *Ebano* (1998), trad. it., Milano 2000, p. 65. L’autore osserva anche che «l’avvento del cristianesimo e dell’islam ridusse questo rigoglioso mondo di poesia e di storia a qualche decina di nomi tratti dalla Bibbia e dal Corano».





sta peculiare forma di rappresentazione dell'individuo e dei suoi dèi, Michael Mitterauer ha cercato di dipanare il filo che regola la scelta del nome nel mobile e conflittuale equilibrio fra antenati e santi protettori. È una vicenda in cui l'autore sottolinea il lungo peso della tradizione ebraica. Di questa lunghissima storia, un momento di svolta importante fu costituito, anche secondo Mitterauer, dall'età della frattura dell'unità religiosa europea. E proprio qui, nella considerazione degli effetti importanti che ebbero Riforma e Controriforma a questo proposito, non si deve dimenticare il prestigio lungamente mantenuto dalla tradizione di pensiero ebraica, che annetteva al nome un significato e un'importanza speciali. Nel nome, è celato il segreto di chi lo porta. Conoscere il significato riposto dei nomi è importante. Pronunciare un nome è impadronirsi di chi lo porta. Da qui, come ha illustrato in un fondamentale e affascinante saggio Gershom Scholem, il divieto biblico di pronunciare e di conoscere il nome di Dio¹⁰. È un divieto analogo a quello di farne rappresentazioni. Come osserva Scholem, «la rivelazione, secondo la dottrina della Sinagoga, è un evento acustico, non visivo»¹¹. Il nome di Dio, invocato nella preghiera ebraica, dal punto di vista teologico «occupa il posto che, in altri culti, spetta all'effigie culturale»¹². E questo ci riconduce all'osservazione preliminare sul nome come rappresentazione: nella tradizione culturale di origine ebraica, questa funzione è preminente, rispetto a quelle classica e cristiana, più legate all'immagine figurata. Religione della parola e non dell'immagine, quella ebraica assegnava un posto dominante al nome di Dio: e da qui derivava anche la convinzione che nel nome fosse celata l'essenza dell'essere nominato e che dal possesso di quell'essenza potessero derivare poteri immensi. Con questo tema si intreccia, com'è noto, la questione antica, se il linguaggio sia una convenzione o un rispecchiamento della intima realtà degli esseri (da Platone a J.G. Hamann). Seguendo questo filone, che l'ebraismo della cultura umanistica e riformata del '500 rinvigorisce, si arriva alle discussioni sulla lingua perfetta



¹⁰ Cfr. G. SCHOLEM, *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio* (1970), trad. it. Milano 1998. A proposito di Scholem, Momigliano osservava che «sarebbe anche da domandarsi se ci sia un rapporto tra Usener e Gershom Scholem»: G. ARRIGHETTI, R. BODEI ET ALII (edd), *Aspetti di Usener*, cit., p.19.

¹¹ «Non avete visto alcuna immagine – soltanto una voce» (Deut. 4, 12); G. SCHOLEM, *Il nome di Dio*, cit., p. 11.

¹² G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, München 1957, p. 185 (trad. it. Brescia 1972). Non ho potuto vedere B. JACOB, *In Namen Gottes. Eine sprachliche und religionsgeschichtliche Untersuchung zum Alten und Neuen Testament*, Berlin 1903.





ta di Adamo in Paradiso e sui nomi tutti come deformazioni e traduzioni dei nomi originari¹³.

Ma questo filone per così dire essenzialista di attenzione al significato o ai significati riposti del nome attraversa come una componente la riflessione del cristianesimo europeo. La ritroviamo nelle meditazioni del biblista e mistico spagnolo fra Luis de Leòn sul Nome di Gesù. «Il nome sostituisce il nominato», scrive fra Luis; e poiché

«il suo fine è che la cosa assente che esso significa ci sia presente in esso, e ci sia prossimo e accanto quello che è lontano da noi, è molto conveniente che nel suono, nella figura, o veramente nell'origine e nel significato di quello da cui nasce si avvicini e assomigli a quello da cui deriva, tanto quanto è possibile che il suono di una parola si avvicini a una cosa solida e reale»¹⁴.

L'idea che la conoscenza del nome segreto della divinità conferisse poteri sacri e terribili non fu dunque limitata all'ambito ebraico. È una dimensione che ci è diventata estranea ma che ha occupato una vasta zona della cultura europea dei secoli passati, tra il Medioevo e l'età moderna, emergendo in filoni consistenti della devozione cristiana. Nel mondo della cultura e della vita religiosa italiana, è facile trovare riscontri di queste tendenze seguendo il filo dei temi devoti che fra il '300 e il '500 ebbero come oggetto il nome di Gesù. Nel contesto di questa attenzione al valore protettivo e salvifico del nome, si ha la nascita di congregazioni e di ordini religiosi che si pongono sotto il segno del nome di Gesù: prima i Gesuati, poi, nel '500, i Gesuiti (che si dettero anche il titolo di "societas Nominis Iesu"). Celebre fra tutti fu l'episodio della campagna condotta da San Bernardino da Siena per introdurre la devozione a quel nome. Si trattò di una vicenda importante: la proposta di San Bernardino suscitò reazioni ostili con accuse di eresia e processi, ma poté contare anche su echi straordinariamente favorevoli in quel mondo del consumo di devozioni che decretava il successo o il fallimento di quel genere di proposte. Il monogramma bernardiniano garantiva speciali privilegi a chi venerava e pronunziava il



¹³ F. MOTTA, "Geographia sacra": il luogo del Paradiso nella teologia francese del tardo Seicento, in «Annali di storia dell'esegesi», 14/2, 1997, pp.477-506, v. p. 479, rinvia a questo proposito all'opera di ETIENNE MORIN, *Exercitationes de lingua primaeva eiusque appendicibus, in quibus multa S.Scripturae loca, diversae in linguis mutationes, multiplices nummorum Israelitarum, et Samaritanorum species, atque variae veterum consuetudines exponuntur*, Ultraiecti, apud Gulielmum Broedelet 1694: «Sane suam habent efficaciam nomina; sed cum ex alia lingua petuntur, insita illa efficacia non potest urgeri, quia incertum est an primitivis etiam inesset; itaque expedit certiore fieri de genuinis Textus sacri verbis, ut ex iis validiora, et omni exceptione majora argumenta firmiter deducantur» (f. 4r.).

¹⁴ LUIS DE LEÒN, *I nomi di Cristo*, trad. a cura di M. DI PINTO, Torino 1997, pp. 17-18.





nome di Gesù. Nello stesso tempo, San Bernardino ribadiva il divieto della conoscenza del nome vero e segreto di Gesù, per i poteri terribili che tale conoscenza avrebbe conferito (se lo si pronunziasse «tremarebbe il cielo e la terra e lo inferno»¹⁵). Nelle pratiche magiche di chi scriveva il presunto nome segreto di Gesù in “brevi” da portare indosso, il predicatore senese riconosceva e denunciava l’opinione «pessima e gattiva» degli ebrei¹⁶. Ci troviamo dunque davanti a un’eco della tradizione ebraica e a un momento della lunga storia dell’antigiudaismo cristiano. La proposta di San Bernardino tendeva a rendere utilizzabile come devozione l’invocazione del nome di Gesù nel momento stesso in cui ne depotenziava (pur non negandola) la carica di evocazione magica; la cosa merita attenzione perché ricorda il processo analogo che si era svolto e continuava a svolgersi in materia di immagini devote. In questo caso, la definizione del dogma della transustanziazione (al concilio Lateranense IV) aveva sì liberato l’arte figurativa nel suo rapporto con la realtà, come ha osservato Carlo Ginzburg, ma senza eliminare con questo la permanenza delle devozioni a immagini miracolose. Ancora una volta, dunque, la storia del nome considerato come rappresentazione rivela il suo interesse.

Della funzione per così dire “presentificatrice” del nome – strumento per dominare l’essenza dell’individuo nominato e per rendere presente l’assente – ci rendono avvertiti anche gli usi riscontrati da ricerche di antropologia storica, come quelle che Christiane Klapisch-Zuber ha dedicato alla pratica del dare ai neonati i nomi di antenati. Le sue indagini hanno mostrato i risvolti profondi nella mentalità del ’400 fiorentino di un uso



¹⁵ BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. DELCORNO, Milano 1989, vol. I, predica XXIV, pp. 39ss; v. p. 44.

¹⁶ “E tali sonno stati che dicono: ‘Io il so questo nome’, e nominarallo, e non farà però tremare il cielo e la terra. E di tali persone so’ già state che hanno scritto uno nome, e datolo come uno breve, dicendo che chi il nominasse o vedesse, se non è santo uomo, che potrebbe fare molto male. E dicono anco che non si vuole insegnare a persona, e fannosi promettere che mai non l’apriranno e nol mostreranno. ...Io dico che se tu il tieni e credi che così sia, tu se’ uno eretico con lui insieme. La tua oppinione è come fu quella de’ giuderì, pessima e gattiva; che dicevano che i miracoli che faceva Cristo, fu perché elli andando una volta nel tempio nel quale c’era scritto un nome che non si poteva nominare né sapere; e tenevano intorno a questo nome dimolti cani che guardassero quello luogo, acciò che quello non fusse né imparato né letto né scritto né tolto per niuno modo, e dicevano che chi l’aveva, avrebbe potuto fare ogni gran fatto. E dissero che Cristo v’era ito in quel luogo con grande malizia, e che elli ebbe questo nome, e che si sdrucì la coscia e missevelo dentro, e poi tornandosi a casa, elli nel cavò fuore, e che con quello elli faceva tutti quelli grandi fatti che elli fece. Oh, che fantasia fu questa! Oh, pazzia maladetta!” (ibidem). Sulla leggenda ebraica a cui San Bernardino si riferisce (un “quodlibetum” tenuto nel 1309, ridotto a trattato nel 1330) cfr. J. COHEN, *The Friars and the Jews*, Ithaca-London 1982, pp. 180-191.





sociale che rientra nei caratteri originali del conferimento di nomi: “Ahnen” e “Heilige”, come ha scritto Mitterauer¹⁷. E su questo potremmo diffonderci a lungo, ma non è qui opportuno farlo. Basti dire che, dalle fonti delle culture folkloriche, emerge una immagine del circuito tra vivi e morti di tipo ciclico, non rettilineo: il deposito da cui escono i viventi – in questa rappresentazione del percorso umano – è costituito e alimentato dal mondo dei morti. Contro questa rappresentazione, che affiora nella pratica del dare i nomi, si venne lentamente affermando la nozione cristiana di individualità come differenza irriducibile di persone dotate ciascuna di anima immortale. L’osservatorio più adatto e anche quello più noto da cui seguire questa vicenda è offerto dal sacramento del Battesimo a cui dedicheremo qualche osservazione nella seconda parte del discorso. Ma dobbiamo qui almeno segnalare alcuni aspetti della riforma dei nomi che impegnò le chiese nell’età della Riforma. È noto, ad esempio, che una divisione netta oppose la pratica cattolica con la sua libertà di attingere dal deposito dei santi – una libertà che entrò in conflitto larvato col sistema dell’ereditarietà dei nomi all’interno del nucleo parentale – alla pratica protestante fortemente caratterizzata dal letteralismo biblico e dall’avanzata dei nomi ebraici. La cosa doveva avere singolari effetti quando la tradizione luterana fu inglobata e sommersa dal nazismo e si ebbero anche processi contro chi metteva nomi ebraici ai propri figli¹⁸. Intanto, può essere interessante leggere una voce degli anni della Riforma – quella cattolica e quella protestante – e ascoltare la sua proposta in materia di abusi da correggere. Testimone appartato eppure significativo, fra’ Sabba da Castiglione, nei suoi allora popolarissimi *Ricordi* affrontò la questione degli «abusi» che si commettevano in Italia e in particolare in Romagna in materia di nomi¹⁹. «Ogni contadino e ogni povero artefice pone all’ suoi figliuoli e figliuole gli antichi nomi degli uomini grandi, illustri e famosi, greci, latini e cartaginesi». Abitudini radicate in Romagna. Un barbiere di nome Pompeo, un frate ortolano di nome Cesare, un ciabattino di nome Annibale, un «bastaro» (che aggiusta il basto dell’asino) di nome Ales-



¹⁷ Oltre a CH. KLAPISCH-ZUBER, *Le nom ‘refait’; la transmission des prénoms à Florence (XIV-XVIIe siècles)*, in «L’homme», 20, 1980, pp. 70-104 (ora in CH. KLAPISCH-ZUBER, *Women, Family, and Ritual in Renaissance Italy*, Chicago 1985, pp. 283-309) sono da vedere le osservazioni di carattere antropologico e folklorico di A. FINE, *Parrains, marraines. La parenté spirituelle en Europe*, Paris 1994, pp. 265-277.

¹⁸ Cfr. W. SEIBERT, *Das Mädchen, das nicht Esther heissen durfte. Eine exemplarische Geschichte*, Leipzig 1997 (ora tradotto in italiano: *La bambina che non poté chiamarsi Esther*, Bologna 2001).

¹⁹ FRA SABBA DA CASTIGLIONE, *Ricordi ovvero ammaestramenti*, a cura di S. CORTESI, Faenza 1999, pp. 229-237.





sandro. Ma la spiegazione di questa pratica finisce col giustificarla: un nome è un augurio, un pronostico, un modo per occupare il futuro: «come un brutto nome fa mala presunzione, così un bel nome la fa buona e fa la persona alquanto grata ... 'l mal nome è un pronostico e uno augurio di mala morte». Pratica ben nota e destinata a riaffacciarsi di continuo nell'uso dei nomi: i decreti sinodali e gli atti delle visite pastorali dei vescovi tridentini dovevano registrare da allora in poi una gran quantità di fatti sociali di questo stesso tipo in materia di nomi e di riti augurali della nascita. Né si trattò solo di nomi di santi beneauguranti, perché all'occorrenza servirono anche nomi di animali. Nella relazione che l'arcivescovo di Santa Severina presentò in occasione della visita "ad limina" del 1633, trovò modo di lamentarsi perché i padri della sua diocesi, nella convinzione che i lupi fossero animali longevi, davano ai figli il nome di Lupo per garantire loro vita più lunga²⁰.

Il valore di augurio, di pronostico e di protezione significa però, per il devoto fra Sabba, che al nome di grandi uomini pagani si deve preferire quello di santi cristiani. «La parità del nome partorisce qualche affezione» e autorizza a rivolgersi per aiuto al proprio santo omonimo. Non si può sperare aiuto da pagani come Pompeo, Scipione, Cesare, Ippolita o Lucrezia: santi «dell'inferno e martiri di Satanasso». All'Inferno sono tutti i grandi dell'antichità, perché furono «avanti il cristianesimo e non adorano debitamente Iddio» (Inf. IV, 37-38). Sabba era disposto, naturalmente, a fare un'eccezione per Socrate, Platone, Aristotele, Catone uticense e Catone il censore, che – per esser vissuti secondo la legge di natura – era presumibile che fossero finiti al Limbo, per patirvi solo la pena della privazione di Dio e non pene «del senso».

L'esposizione piuttosto elementare e alla buona di fra Sabba è un esempio di come si potesse ragionare sulla questione da parte di un uomo di non mediocre cultura della metà del '500. La scelta del nome per i figli, come si vede, richiama subito il problema della sorte eterna. Come ci si può salvare? Prima della legge mosaica, a chi viveva sotto la legge di natura, bastavano «gli intrinseci moti della loro buona volontà», bastavano «le oblazioni e li sacrifici per la grazia e bontà di Dio» a cancellare «l'original peccato». Ci fu poi la legge di Mosé: e qui fra Sabba arrischia l'ipotesi che per la salvezza bastasse allora la circoncisione. In generale e senza entrare nei dettagli della questione teologica che avverte intricata, fra Sabba si rifugia nella ipotesi che tutti coloro che credettero nella venuta di Cristo si salvarono, mentre si dannano tutti quelli che non credono in

²⁰ L'episodio è riferito da G. CARIDI, *Uno "stato feudale" nel Mezzogiorno spagnolo*, Roma 1988, p. 67.





Cristo dopo la sua venuta, come fanno «gli ostinati e pervicaci giudei». E tuttavia, i cristiani morti prima del battesimo pagheranno una pena del danno maggiore dei bambini ebrei o pagani²¹.

Un argomento apparentemente banale come la scelta del nome evoca immediatamente la grande questione dell'anima immortale dell'individuo e della sua salvezza eterna. È in questo contesto che fra Sabba rievoca un avvenimento della sua vita: un neonato abbandonato, trovato esposto sulla strada da un vetturale, gli era stato portato e lui lo aveva fatto battezzare subito, ponendogli nome Giovan Maria (perché la Vergine Maria era la sua «perpetua e precipua avvocata e S. Giovanni Battista mio gonfalone»). Un nome, un'anima salvata dal battesimo. Il giorno del giudizio, «ove li libri delle nostre coscienze saranno stati aperti e chiari a tutto il mondo», azioni del genere gli facevano sperare di essere collocato tra gli eletti.

Come si vede, dietro la questione del nome si affaccia quella dell'anima individuale. E questo ci ricorda che da tempo era entrata sulla scena la nozione cristiana di "persona" legata appunto alla dottrina dell'anima individuale e immortale. Su questo, è quasi inutile ricordare che dobbiamo rifarci ancora al saggio celebre di un grande antropologo, Marcel Mauss su «una categoria dello spirito umano: la nozione di persona», comparso nel 1938. Gli storici vi furono invitati a confrontarsi con le proposte di Mauss; non furono numerosi quelli che lo fecero²².

«L'argomento è veramente immenso», scriveva Mauss²³. Ma la sua tesi era chiara: che

«una delle categorie dello spirito umano – una di quelle idee che crediamo innate – sia nata e si sia sviluppata molto lentamente nel corso di lunghi secoli e attra-

²¹ Così si sostenne anche in un trattato teologico di non molto posteriore: «Christianorum infantes ante susceptum Baptismi sacramentum emortui, maiorem luunt damni poenam, aut maius potius damnum, quam Iudaeorum vel gentium parvuli, nullo fidei symbolo insigniti: quippe qui propter cumulatiorem gratiam, quam ex Baptismi fonte hausturi erant, cumulatiorem olim accepturi erant gloriam» (*De statu animarum in altero seculo theologica disputatio*, Ingolstadii, ex officina Weissenhorniana, 1577, c. A 4 r).

²² Tra i pochi, spicca il caso di A. Momigliano, che pose l'accento sul nesso storiografia-biografia ma notò la differenza fondamentale tra la nozione cristiana del Santo e il rapporto del mondo antico col divino. «Quando arrivano i Santi finisce la storiografia antica, la quale – sia in storia propria, sia in biografia – ricostruisce il divino solo marginalmente». Cfr. A. MOMIGLIANO, *Marcel Mauss e il problema della persona nella biografia greca*, in «Rivista Storica Italiana», 97, 1, 1985, pp. 253-263; ora in *Ottavo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma 1987, pp. 179-190.

²³ *Teoria generale della magia*, trad. it. Torino 1991, pp. 351-381.





verso numerose vicissitudini, al punto da essere ancora, ai nostri giorni, fluttuante, fragile, preziosa e bisognevole di ulteriore elaborazione».

Sulla fragilità, non possiamo che essere d'accordo. L'idea dell'io la troviamo «naturale, precisa» nel fondo della nostra coscienza. Ma è una rappresentazione ingenua. La nozione di identità umana doveva essere sottoposta proprio in quegli anni alla prova di una deliberata distruzione da parte di macchine di potere spaventose; la domanda di Primo Levi – «se questo è un uomo» – riassume il senso di quella tragedia e ci pone davanti alla questione come si fosse giunti a quell'esito e come se ne potesse uscire.

Ci stanno davanti i due percorsi storici, uno dell'Europa protestante, l'altro dell'Europa cattolica, che si spartirono allora l'eredità cristiana. In tempi recenti, la lunga questione del rispettivo contributo alla storia europea e mondiale ha visto un ribaltamento della idea della “modernità” di radice protestante e liberale, con una proposta che fa emergere l'importanza del contributo cattolico. Nella storia della nozione di persona, qual è stato dunque il significato dell'età della Riforma e dell'età tridentina?

Siamo all'interno di un capitolo tardo del disegno affrontato da Mauss, un'appendice al capitolo VI del suo saggio, quello che affronta la nozione cristiana di «persona». Persona come unità. «È a partire dalla nozione di *uno* che si è creata la nozione di *persona* ... a proposito delle persone divine, ma a un tempo, a proposito della persona umana, sostanza e modo, corpo e anima, coscienza e atto»²⁴.

In questa sede, in via preliminare possiamo ricordare (e accogliere) la distinzione di Mauss tra «sentimento dell'individualità» e «storia sociale» della nozione di “persona”. Ricordiamo la sua distinzione:

«È evidente, soprattutto per noi, che non è mai esistito un essere umano sprovvisto, non soltanto del senso del proprio corpo, ma anche di quello della propria individualità spirituale e materiale a un tempo. ... [Gli psicologi] hanno accumulato numerose conoscenze su questo punto: sul modo, cioè, in cui si forma, agisce, decade, devia e si decompone questo sentimento, e sul ruolo considerevole che riveste».

Ma qui si tratta della «nozione, del concetto che gli uomini delle varie epoche se ne sono fatti», delle forme che la nozione ha assunto «secondo il diritto, le religioni, le usanze, le strutture sociali e le mentalità».

Il rapporto che Mauss suggerisce di seguire è quello tra “persona”, come nome e come immagine. E questa strada si è rivelata di grande interesse: si pensi alle ricerche di Paul Zanker sull'immagine dell'intellet-

²⁴ *Ibidem*, p. 377.





tuale nel mondo antico. Ma già Mauss aveva segnalato il percorso fondamentale, che lega il diritto al nome al possesso di immagini degli antenati. È un diritto aristocratico: «*Servus non habet personam*»: lo schiavo non possiede antenati, nome, cognome, beni propri. Fu il cristianesimo che dette alla nozione di persona il contributo decisivo dell'anima immortale, offrendo «una base metafisica», non solo morale, come quella stoica. È su queste basi che Mauss può affermare: «La nostra nozione di persona umana è ancora fundamentalmente la nozione cristiana».

L'età della Riforma e del Concilio di Trento entra in questo disegno solo per la condanna dell'averroismo che «fortunatamente pone termine a polemiche inutili sulla creazione personale di ogni anima». Fu una fortuna che ebbe dei prezzi, come vedremo. Comunque, l'osservazione di Mauss tiene conto delle dottrine vincenti, ufficiali. Ci fu allora, accanto ai portatori dell'ortodossia, un mondo di dubbi e di discussioni appassionate che investirono i temi dell'immortalità dell'anima individuale e dei rapporti tra generazione secondo la carne e nascita secondo lo spirito: le inchieste poliziesche dell'Inquisizione ecclesiastica contro l'eresia ne hanno conservato ampie tracce. Dottrine come la "psicopannichia" o la salvezza dei bambini morti senza battesimo o la salvezza dei selvaggi d'America sono esiti radicali di meditazioni sul contenuto dottrinale del cristianesimo possibili solo in un momento di crisi delle istituzioni e assenza di una "vera" chiesa. Quando Lelio Sozzini si sofferma a meditare sulla risurrezione dei morti, (*De resurrectione*, 1549?) può aver certamente ascoltato ambienti averroistici bolognesi (Ludovico Boccadiferro), ma al fondamento del suo scritto c'è la convinzione che esiste una radicale differenza tra corpo spirituale e corpo animale e che proprio per questo gli uomini che risorgeranno saranno oggetto di una nuova creazione, avranno un'altra «natura et substantia»²⁵. Questa opposizione tra natura spirituale e natura animale attraversa tutta la dinamica delle discussioni religiose dell'epoca. Calvino ebbe un bel da fare per sottrarsi ai dubbi insidiosi di questo genere e ristabilire una solida base di governo.

Questioni del genere sembravano a Mauss tipiche di un'età ingombra fino al secolo XVIII di questioni residuali prima dell'avvento dell'"io" moderno. Quanto ai movimenti settari, gli appariva evidente la funzione svolta nel porre le questioni «riguardanti la libertà individuale, la coscienza individuale, il diritto di comunicare direttamente con Dio, di essere il sacerdote di se stessi, di avere un Dio interiore». Il tratto fondamentale della nozione di persona si fissa nella idea di coscienza.

²⁵ Cfr. LELIO SOZZINI, *Opere*, a cura di A. ROTONDÒ, Firenze 1986, pp. 77-80; v. p. 322n.





La storia delle nozioni di coscienza individuale che affiorarono nel mondo della Riforma protestante e dei movimenti ereticali costituisce il percorso più largo e più noto che è stato esplorato dalla storia del pensiero politico e delle elaborazioni intellettuali europee. La parte che conta di una persona è la sua consapevolezza razionale, la sua “coscienza”. Da questo punto di vista, il disegno proposto da Ruth Lindemann nel 1938 non differisce sostanzialmente nelle sue conclusioni da quello ricostruito di recente da Heinz Kittsteiner²⁶.

Varrebbe la pena di riprendere e approfondire tanti aspetti di questa storia. Ma in materia di identità individuale la considerazione degli studi che si sono succeduti ci porta a una constatazione: la strada della storia di “coscienza” e della “libertà di coscienza” è ancora segnata da studi e ricerche che si muovono nel solco della tradizione calvinista e francese. Sulla questione del rapporto tra morale e leggi si avventura invece la ricerca di studiosi cattolici, che intendono non accettare più la visione tradizionale della Chiesa della Controriforma come negatrice della libertà.

Per quanto riguarda l'Europa cattolica e lo sviluppo che vi ebbe la nozione di individuo, si apre davanti agli occhi dello storico una strada diversa da quella del concetto di “coscienza”: è la storia delle concezioni della identità individuale che non vanno dietro la parte “alta”, razionale e adulta dell'individuo ma che ne affrontano invece la consistenza biologica. Fa parte di questa storia l'avanzata irresistibile del battesimo verso il momento iniziale della vita – un'avanzata lunga nel tempo ma che si conclude nell'età della Riforma anche per l'importanza che assunse nel conflitto delle ortodossie il controllo della pratica sacramentale. E ne fa parte un altro processo, finora poco indagato: quello dell'intervento di una conoscenza scientifica dello sviluppo biologico che fece arretrare la nozione di inizio della vita fino al momento della formazione dell'embrione. È una lunga storia, nel corso della quale vediamo stringersi un'alleanza fra teologi e medici destinata a durare a lungo.

Del modo in cui questo processo si svolse, si è già avuto modo di parlare²⁷. La diversa evoluzione del rito battesimale nel mondo cattolico e in

²⁶ R. LINDEMANN, *Der Begriff der Conscience im französischen Denken*, Jena und Leipzig 1938; H.D. KITTSTEINER, *Die Entstehung des modernen Gewissen*, Frankfurt am Main - Leipzig 1991.

²⁷ Si veda per questa parte, dello scrivente, *Scienza e immaginazione teologica nel Seicento: il battesimo e le origini dell'individuo*, in «Quaderni storici», 100, 1999, pp. 173-198. E si veda altresì, per gli esiti ottocenteschi della questione, il saggio di E. BETTA, *Anime salve e feti abortivi. L'Irlanda ottocentesca terreno di missione*, in «Quaderni storici», 105, 2000, pp. 767-801.





quello della Riforma è il filo che permette di seguirne gli aspetti più rilevanti sul terreno dei rituali e delle idee della vita e della morte che vi erano depositate. Intorno al sacramento e al rituale fissato ufficialmente si incontrano e talvolta si scontrano le ansie e i desideri dei genitori e le operazioni decise dalle autorità ecclesiastiche e politiche. È interessante notare la differenza dei rituali, quale viene emergendo da studi anche recenti sul mondo della Riforma e in particolare su quello calvinista: qui, a quanto pare, la resistenza della popolazione davanti alle novità liturgiche si fece avvertire soprattutto sul fronte della eliminazione di aspetti particolari del rito, come gli esorcismi. Fu soprattutto l'opera di Calvino a imporre a una popolazione recalcitrante una forte riduzione dell'importanza del battesimo ai fini della salvezza²⁸.

Ben diversa fu l'evoluzione del mondo cattolico, dove l'insistenza sui dettagli del rito alimentò una sacralizzazione esasperata di tutti gli ingredienti del sacramento e un terrore latente di tutto ciò che poteva rendere non valido il battesimo. Il problema dei bambini morti senza battesimo, vissuto come un dramma anche altrove, vi fu esasperato dagli aspetti terrorizzanti della dottrina ufficiale che legava all'esatta amministrazione del battesimo l'accesso alla beatitudine eterna e condannava altrimenti alle pene infernali. Qui si colloca la radice della fioritura dei santuari dove si praticava quello che si è definito come un miracolo istituzionale, cioè reso necessario da una situazione altrimenti intollerabile e senza sbocco: la resurrezione temporanea per poter amministrare il sacramento. Le tracce che emersero allora sotto gli occhi dei vescovi, degli inquisitori e delle autorità romane furono numerose; ma fu evidente il desiderio da parte delle congregazioni romane di stendere un velo su quel genere di pratiche, che svelavano l'esistenza di una aporia insolubile nei percorsi provvidenziali amministrati e interpretati dalla Chiesa.

Non della Chiesa soltanto, del resto, fu la gestione della nascita degli individui. Nella polizia statale della nascita, si possono individuare due momenti distinti: il primo fu quello segnato e avviato dall'editto con cui Enrico II di Francia impose nel 1556 le "déclarations de grossesse", cioè la denuncia di gravidanze da parte di donne non sposate. L'intervento di questo genere fu promosso da un potere sovrano che gareggiava con la Chiesa nei provvedimenti di "polizia cristiana" e si rivelava all'occorrenza più drastico e più efficace nel salvare l'anima del nascituro. In seguito, uno stato lai-

²⁸ Cfr. F. WENDEL, *Calvin: Sources et évolution de sa pensée religieuse*, Paris 1950, pp. 249-50; e v. ora S. KARANT-NUNN, *The Reformation of Ritual*. Si attende la pubblicazione di una ricerca sulla pratica del battesimo nella Ginevra di Calvino condotta da Karen Spierling. Ringrazio Solfaroli Camillocci per avermene reso accessibili i testi.





cizzato (e ormai consapevole dell'importanza fondamentale dell'incremento demografico per la sua politica di potenza) impose un diverso genere di controllo sulla nascita, mirando a salvaguardare la vita fisica e non quella eterna degli esseri umani. In conseguenza di ciò, un limitato beneficio fu avvertito anche dalle gestanti, che non dovettero più temere di doversi imolare nei parti a rischio per consentire il battesimo del feto.

Un'ultima osservazione va fatta a questo proposito. Sarebbe miope concentrare l'attenzione sugli aspetti religiosi e politici dell'identità ignorando gli interessi economici e sociali che passavano attraverso la regolata riproduzione della specie. Robusti legami hanno sempre unito le leggi e le consuetudini civili alle rappresentazioni mentali dominanti: nella vicenda della costruzione dell'identità individuale, il momento del battesimo ha rappresentato a tal punto la ratifica sociale dell'esistenza dell'individuo che da lì è dipeso normalmente anche il meccanismo successorio. Nei parti che si concludevano con la perdita della madre e del figlio, il padre correva il rischio di perdere contemporaneamente il diritto alla successione ereditaria nei confronti della dote della moglie. Se invece si faceva in tempo a battezzare il bambino, questo era sufficiente a trasmettere i beni dotali all'asse paterno. Solo chi è nato con un atto formale riconosciuto dalla società entra a pieno titolo nella catena dei rapporti sociali. È un aspetto che va tenuto presente per decifrare un movente a prima vista nascosto di tanti battesimi di emergenza²⁹.



Questa lunga storia dell'identità individuale nell'Occidente cristiano segue dunque il filo dell'affermazione del valore cristiano fondamentale: quello che concepisce l'essere umano come portatore di un'anima individuale e immortale. La vittoria di questa concezione contro le diverse interpretazioni della nozione aristotelica di "anima" ha segnato l'età del Concilio Lateranense V e del Tridentino. È una vittoria che ha avuto dei costi, come abbiamo visto: costi spesso terribili per la vita delle donne. La questione continua a lambire sotterraneamente – ma non tanto – il nostro presente, con le discussioni sull'aborto e sulla sorte degli embrioni: solo che i valori esplicitamente religiosi della fede nell'esistenza dell'anima e nella sua immortalità nonché nel valore decisivo del Battesimo per l'ingresso nel

²⁹ Un caso significativo a questo proposito mi viene segnalato dall'amico Alberto Malvolti. Nel *Diario Galleni* dell'archivio storico comunale di Fucecchio una nota relativa all'anno 1620 registra la morte di una Ortensia, moglie di Berto Guidotti, «gravida di otto mesi ... Il marito fece aprirla per veder, se gli riusciva cavare il feto ancor vivo». Il feto fu battezzato «sebben morto ... per seppellirlo in loco sacro», per evitare al marito il dovere di restituire la dote della moglie alla di lei famiglia.





cielo dei beati sono generalmente mascherati sotto un velo dottrinale capace di raccogliere adesioni anche tra i non credenti e in particolare tra gli specialisti della vita materiale (medici, biologi ecc.), quello della “sacralità della vita”. Vita, vita – verrebbe voglia di dire –, quanti delitti si compiono in tuo nome. E qui, si può osservare marginalmente quanto sia discutibile la tradizionale rappresentazione del rapporto storico fra teologi e scienziati della natura come una lunga lotta fra tendenze antitetiche: un conflitto continuo e insolubile tra una Chiesa sospettosa e scientificamente arretrata e una scienza moderna posta in difficoltà da resistenze oscurantiste del mondo ecclesiastico. In realtà, sembra legittimo chiedersi se non sia stata piuttosto la tenace volontà della Chiesa cattolica di restare a ogni costo nel solco della ricerca scientifica e di governarne le scoperte traducendole sul terreno teologico a creare molti dei problemi che ancor oggi ci occupano. Ma, tornando in conclusione alla storia dei nomi, una constatazione che si impone è quella dello stretto rapporto venutosi storicamente a creare fra identità individuale, possesso di un’anima immortale, possesso di un nome proprio. A questo intreccio, l’età della Riforma e del Concilio di Trento ha dato un contributo essenziale. Si tratta di un nesso in cui ogni elemento è essenziale. Si tratta anche di un nesso peculiarmente occidentale, che si è affermato in conflitto con altri fattori di identità: la famiglia, l’etnia parentale. In altre culture, le cose sono andate diversamente³⁰. E questo è tutto ciò che è dato constatare, in un processo storico per altri versi estremamente complesso e al quale si ritorna continuamente per decifrare quanto ci sia di buono e quanto di cattivo nell’individualismo occidentale³¹.



³⁰ Parlando dei somali, un viaggiatore europeo ha annotato tra l’altro: «La sua unica identità (del somalo) è data dal legame con la famiglia, con l’etnia parentale, con il clan. Quando due sconosciuti di incontrano, cominciano dalla domanda: “Chi sono? sono Me stesso, della famiglia Ahmad Abdullah, famiglia appartenente all’etnia Mussa Araye, gruppo del clan Hasean Said, dell’associazione di clan Isaaq ecc. ecc.”. Poi tocca all’altro interlocutore elencare i propri dati d’appartenenza e spiegare le proprie origini. ... La relazione interpersonale tra i due, le simpatie o antipatie private non contano nulla ... L’uomo singolo o isolato non esiste, conta solo in quanto parte di questa o quella stirpe» (R. KAPUSCINSKI, *Ebano*, cit., pp. 177-178).

³¹ Soprattutto sul buono: si veda, ad esempio, sul processo di individuazione e le sue connessioni con altre forme del “Moderno”, il saggio recente e ricco di informazioni di R. VAN DÜLMEN, *Die Entdeckung des Individuums 1500-1800*, Frankfurt am Main 1997.





ISTVÁN GYÖRGY TÓTH

IDENTITÀ COLLETTIVE: RELIGIONE E NAZIONALITÀ
NELL'UNGHERIA DEL XVII SECOLO*

Dal punto di vista delle identità collettive di gruppi religiosi e nazionali, nel XVII secolo l'Ungheria (insieme con la Polonia) era molto probabilmente il paese più variegato nell'intera Europa. Grande era la varietà di lingue parlate in Ungheria: ungherese, tedesco, slovacco, croato, serbo, rumeno, ucraino, turco, ed anche il latino era una lingua molto parlata¹. Una grande varietà c'era non solo nelle nazionalità, ma anche nelle confessioni religiose: cattolici, unati (cattolici di rito greco), ortodossi, luterani, calvinisti, antitrinitari, anabattisti, sabbatisti o cristiani di rito ebraico, ebrei, e naturalmente musulmani, vivevano tutti in Ungheria.

Questo fu un vero colpo per i missionari italiani inviati in Ungheria dalla Sacra Congregazione *de Propaganda Fide*. A loro che provenivano dall'Italia, questo paese con tante lingue diverse e con tante religioni apparve come una vera e propria Babilonia, come osservavano ripetutamente nelle loro lettere ai cardinali romani².

L'Ungheria non è mai stata un paese monoconfessionale. Nel tardo Medioevo era abitata da serbi, rumeni ed ucraini di rito ortodosso; vi erano eretici dissimulati, bogomili ed hussiti; in molte città vivevano floride comunità ebraiche. Tuttavia, benché non sia possibile fare statistiche relativamente alla composizione religiosa dell'Ungheria medievale, non c'è dubbio che intorno al 1500 la maggior parte della popolazione del regno

* Traduzione di Ugo Zuccarello.

¹ Su tutte queste lingue parlate in Ungheria, cfr. I.G. TÓTH, *Literacy and Written Culture in Early Modern Central Europe*, Budapest 2000, pp. 130-149.

² «Quae demum erat dilecta Hierusalem, mutata est in Babilonem confusam, non solum, quia in se continet tot idiomata diversa et confusa ut sunt Turcica, Ungarica, Hebraica, Germanica, Slavonica, Polonica, Rutenica et Vallatica, sed quod est pejus, quia tot diversas ac pessimas ubique sectantur haereses»: ARCHIVIO STORICO DELLA SACRA CONGREGAZIONE DI PROPAGANDA FIDE, SOCG, Vol. 320, Fol. 94 (1643, Fra Andrea Scalimoli da Castellana). Cfr. *Relationes missionariorum de Hungaria et Transilvania 1627-1707*, a cura di I.G. TÓTH, Budapest - Roma 1994, pp. 41-78.





d'Ungheria seguisse gli insegnamenti della Chiesa cattolica. Questa situazione mutò radicalmente nel XVI secolo. Con l'occupazione turca la proporzione di musulmani crebbe drasticamente. Nei secoli XI-XIII l'Ungheria era popolata da prospere comunità musulmane, che però erano sparite praticamente tutte dopo il 1300. Con i turchi arrivarono non solo molti slavi meridionali di religione ortodossa, soldati cristiani del sultano, ma anche mercanti e contadini colonizzatori. Il vero cambiamento nella situazione religiosa tuttavia non fu causato dall'occupazione turca, ma dalla Riforma. Alla fine del XVI secolo circa tre quarti della popolazione del regno ungherese apparteneva ad una delle confessioni protestanti, in evidente contrasto con la situazione di gran parte dei paesi europei. Ciononostante, malgrado la vittoria dei protestanti, la chiesa cattolica non scomparve dall'Ungheria, e nessuna delle chiese protestanti concorrenti divenne dominante nel paese. Inoltre le nuove chiese protestanti non erano organizzate sulla base dell'esclusività territoriale, con la notevole eccezione del territorio sassone della Transilvania con il suo blocco monolitico luterano. In altre parole, nell'Ungheria della prima età moderna una stessa regione aveva un vescovo cattolico, uno luterano, uno calvinista, uno antitrinitario ed uno ortodosso: un fenomeno molto naturale nel XX secolo, ma decisamente contrario alle concezioni religiose della prima età moderna³.

Furono due le ragioni per cui l'Ungheria nei secoli XVI-XVII divenne una terra con tante confessioni: la grande varietà delle nazionalità e la divisione politica del paese si riflettevano in questa diversità di sviluppi religiosi.

La Riforma luterana giunse a Buda e nelle città minerarie dell'Ungheria settentrionale più o meno nello stesso momento in cui arrivò nelle grandi città imperiali e nelle corti dei principi in Germania. Non c'è da stupirsi: i cittadini tedeschi di Buda e di quelle città minerarie parlavano (e quel che è più importante, leggevano!) il tedesco proprio come i cittadini di Augusta o di Lipsia, e alla corte di Maria d'Asburgo, moglie del re ungherese, predicavano preti tedeschi. Una delle ragioni per cui la Riforma calvinista ebbe tanto successo in Ungheria nel XVI secolo fu proprio il fatto che la Riforma luterana rimase per molti ungheresi un movimento fondamentalmente tedesco, e quindi i nobili ungheresi, i contadini e i cittadini delle città mercantili preferirono gli insegnamenti di Calvino.

Nonostante considerevoli iniziative dei principi di Transilvania per convertire i rumeni al calvinismo, la Riforma toccò solo eccezionalmente

³ K. PÉTER, *Later Ottoman Period and Royal Hungary*, in P. SUGAR (ed), *A History of Hungary*, London - New York 1990, pp. 100-120; I.G. TÓTH, *Hungarian Culture in Early Modern Age*, in L. KÓSA (ed), *A Cultural History of Hungary*, Budapest 1999, pp. 154-228.





e marginalmente la popolazione ortodossa. Dopo l'unione di Brest, comunque, durante il XVII secolo l'unione degli ucraini dell'Ungheria settentrionale e l'unione dei rumeni di Transilvania rese la composizione religiosa della regione ancora più intricata⁴.

La Riforma in Ungheria e Transilvania ha mostrato di avere molte caratteristiche radicalmente diverse rispetto a quella che è la storia della Riforma nell'Europa occidentale, benché sia vero che se paragoniamo l'Ungheria con la confinante Polonia anziché con l'Inghilterra o la Francia, le differenze sono molto meno notevoli.

In Ungheria le confessioni luterana, calvinista e unitariana (antitrinitaria) poterono organizzarsi come chiese nello stesso periodo. Credo che una delle ragioni di ciò fu che la dinastia regnante, la casa d'Asburgo, era cattolica, e quindi non sostenne una chiesa protestante contro le altre, come fecero invece le dinastie protestanti europee, favorendo la loro propria chiesa. Allo stesso tempo, il debole potere statale dei principi di Transilvania non era abbastanza forte per condurre una delle confessioni protestanti ad una vittoria finale. Questi principi, che erano vassalli del sultano, ma che anche l'imperatore considerava suoi sudditi, avevano bisogno per mantenere il loro instabile potere del sostegno di tutti gli strati della società transilvana, fossero i sassoni luterani, i Sikuli cattolici, i cittadini unitariani o i nobili calvinisti.

Non era solo la dinastia asburgica a legare l'Ungheria alla chiesa romana. Anche quando ebbe una maggioranza protestante, l'Ungheria non poté alienarsi completamente il papato. Certo il potere del papa era ben lontano da ciò che era stato nel Medioevo e l'idea della crociata contro i turchi pagani era più propaganda che realtà in Europa, dato che persino il re di Francia era alleato del sultano. Tuttavia, la Lega Santa di Lepanto era stata organizzata da un papa, Pio V, così come più di un secolo dopo, l'altra Lega Santa che riuscì infine ad espellere i turchi dall'Ungheria, fu organizzata da papa Odescalchi, Innocenzo XI.

Il papato considerò sempre che fosse un suo dovere aiutare ad espellere i turchi pagani dall'Ungheria. Dopo la conquista di Buda da parte del sultano Solimano nel 1542, il futuro Pio IV, che allora era soltanto un funzionario di alto rango della curia romana, partecipò personalmente alla guerra contro i turchi, giungendo in Ungheria con i soldati papali. La Santa Sede aiutò anche più tardi nella lotta contro i turchi, generalmente in-

⁴ G. BARTA, *The Emergence of Principality and its First Crises* e K. PÉTER, *The Golden Age of the Principality*, in B. KÖPECZI (ed), *History of Transylvania*, Budapest 1994, pp. 245-352 (ed. or. tedesca 1990). F. SZAKÁLY, *The early Ottoman Period* in P. SUGAR (ed), *A History of Hungary*, cit., pp. 83-98.





viando denaro, e talora anche soldati. Durante la guerra dei quindici anni alla fine del XVI e all'inizio del XVII secolo, questo aiuto del papato fu decisivo. Papa Clemente VIII mandò in Ungheria diecimila soldati ben addestrati contro i turchi, sotto il comando del proprio nipote, il principe Aldobrandini. Nello stesso periodo l'aiuto finanziario dato dal papa in un solo mese per la guerra contro i turchi in Ungheria fu maggiore del tributo che il principato di Transilvania versò al sultano in un intero anno! Anche dopo la vittoria della Riforma, dunque, un sovrano d'Ungheria che avesse rotto completamente con il papa sarebbe stato davvero uno sciocco.

Nonostante tutto l'aiuto di Clemente VIII, i cristiani non riuscirono ad espellere i turchi all'inizio del XVII secolo, e l'Ungheria rimase divisa in tre parti, e più avanti persino in quattro. La parte centrale dell'Ungheria era una provincia dell'impero Ottomano. La parte settentrionale ed occidentale apparteneva ai domini asburgici, e nella parte orientale del medievale regno di Ungheria sorse uno stato semi-indipendente: il principato di Transilvania, un vassallo cristiano dei sultani. Intorno a Kassa (Kosice, Kaschau) dal 1682 il principe Imre Thököly formò un nuovo stato, anch'esso vassallo del sultano, il principato di Ungheria Superiore (per i turchi esso era il regno dell'Ungheria Centrale). Tutti gli stati formatisi sul territorio ungherese avevano un sovrano di confessione diversa: gli Asburgo erano cattolici ed i sultani, naturalmente, musulmani. Nel XVI secolo, i principi di Transilvania erano cattolici; un principe, nipote del re polacco Stefano Báthory, Andrea Báthory, era persino vescovo e cardinale della chiesa romana. Il governatore di Transilvania, Giorgio Martinuzzi, ucciso nel 1551, era un monaco paolino, arcivescovo e cardinale. Dopo la guerra dei quindici anni, tuttavia, nel XVII secolo, i principi di Transilvania furono tutti calvinisti, ferventi sostenitori della loro fede. Imre Thököly, principe dell'effimero stato dell'Ungheria Superiore, era luterano, e durante il suo breve regno fece tutto ciò che era in suo potere per sostenere la chiesa luterana.

Quattro stati con quattro sovrani di quattro religioni diverse costituivano già una situazione piuttosto complicata, ma la realtà era ancora più colorita. In ogni stato si trovano diverse religioni e confessioni.

I cattolici che vivevano in Transilvania potevano sempre contare sul sostegno dei re della dinastia degli Asburgo, mentre i protestanti dell'Ungheria asburgica erano talvolta aiutati con operazioni militari, più spesso con pressioni diplomatiche dai principi calvinisti di Transilvania. Questa interdipendenza tra gli stati era una delle cause per cui la diversità religiosa non venne meno nel XVII secolo.

Nessuno dei sovrani di Ungheria o Transilvania poteva raggiungere l'ideale del XVII secolo, cioè avere una sola religione in ogni stato.

Nel XVI secolo gli Asburgo non riuscirono a mantenere l'egemonia





della chiesa romana in Ungheria. Ferdinando I non dovette solo combattere con i turchi, ma dovette anche conquistare il suo regno con una vera guerra civile. Non poteva in alcun modo permettersi di alienarsi nessuno di coloro che appartenevano al suo partito per divergenze religiose. Più tardi, nella seconda metà del XVI secolo, la forza che gli imperatori avrebbero usato contro i protestanti nel XVII secolo, i reggimenti tedeschi stanziati su suolo ungherese contro i turchi, non furono utili per gli scopi controriformistici, dato che gli stessi soldati ed i loro generali tedeschi appartenevano alla chiesa luterana ed avevano pastori luterani nelle loro caserme. Solo dopo il 1600, quando generali cattolici italiani come Giorgio Basta o il conte di Belgioioso assunsero il comando dell'esercito imperiale in Ungheria, divenne possibile usare questa forza contro i protestanti.

Benché l'entusiasmo controriformistico di Ferdinando II sia indubbio, tuttavia durante la guerra dei Trent'anni, con la vicinanza dei turchi e dopo la pace di Vienna conclusa con i magnati ungheresi, l'imperatore non era in condizioni di usare la forza contro i protestanti. Nella prima metà del XVII secolo, comunque, i veri sovrani dell'Ungheria asburgica, i grandi aristocratici, si convertirono a loro volta al cattolicesimo. Di certo i gesuiti e la gloria restaurata della chiesa cattolica ebbero un ruolo importante in questo movimento, ma più importante fu che questi aristocratici si resero conto che con l'imperatore Ferdinando II era iniziata una nuova era, e alla sua corte solo i cattolici potevano ottenere i favori del monarca. Questa grazia regale poteva concretizzarsi in donazioni di terre o in nomine ai massimi uffici del regno, ma altrettanto importante era il giudizio favorevole nei sempre complicati casi di eredità o nei processi pendenti. C'era un'aspra concorrenza tra le famiglie aristocratiche per ottenere il favore regio e per i migliori matrimoni, e dunque non fu solo l'influenza spirituale dei grandi predicatori gesuiti a causare un processo accelerato di conversione al cattolicesimo tra gli aristocratici ungheresi nella prima metà del XVII secolo. Quelle famiglie aristocratiche che rimasero nella fede di Lutero o Calvino divennero sempre più marginali. Tuttavia queste conversioni non erano dettate solo da interessi materiali, ma anche da profonda convinzione e dalla disperata ricerca della salvezza: alcuni aristocratici tornarono al protestantesimo mentre altri, membri delle più ricche famiglie, divennero monaci negli ordini più rigidi della Controriforma. La nobiltà ungherese allo stesso tempo rimase in gran maggioranza protestante, sia per convinzione sia per sottolineare la sua indipendenza⁵.

⁵ L. KONTLER, *Millenium in Central Europe. A History of Hungary*, Budapest 1999, pp. 159-181; I.G. TÓTH, *Les missionnaires Franciscains venus de l'étranger en Hongrie au XVIIe siècle*, in «Le XVIIe siècle», 1998, 1.





Il potere asburgico provò a mettere in atto i metodi brutali della Controriforma solo dopo il 1670. In quel momento non solo il principato transilvano era indebolito in seguito alla disastrosa campagna polacca del principe Giorgio Rákóczi II, ma anche il potere degli aristocratici ungheresi era in frantumi. Questi aristocratici si erano ribellati contro l'imperatore Leopoldo I perché egli aveva sacrificato la guerra contro i turchi in Ungheria agli interessi spagnoli della dinastia. Essi erano tutti cattolici ferventi, e perseguitavano i loro servi protestanti a tal punto, che persino l'arcivescovo di Esztergom e primate d'Ungheria furono tra i cospiratori. Tuttavia, dopo il fallimento della ribellione e le esecuzioni capitali e le confische, la corte di Vienna si sentì abbastanza forte da imitare la politica del re francese non solo nel campo della tassazione ma anche nelle questioni di Controriforma. Ad ogni modo i rapporti di forza erano alquanto diversi in Francia e in Ungheria e gli Asburgo non poterono seguire le orme dei Borboni. Così, dopo un decennio di resistenza della nobiltà ungherese, alla dieta del 1681 dovettero giungere ad un compromesso anche sulle questioni religiose.

La Transilvania ha un posto quasi unico nella storia ecclesiastica dell'Europa di età moderna, poiché in questo paese non meno di quattro confessioni godevano degli stessi diritti ed erano ugualmente considerate religioni dello Stato. La famosa dieta di Torda nella quale venne proclamata la libertà religiosa e l'uguaglianza tra cattolici, calvinisti, luterani ed antitrinitari ha nella coscienza nazionale degli ungheresi un posto simile a quello che i colpi di martello di Martin Lutero contro la porta della chiesa di Wittenberg occupano per i tedeschi⁶. Ma la Transilvania era forse un'isola ideale di libertà religiosa in un'Europa in cui migliaia di persone erano massacrate e condannate a morte per la loro fede religiosa? Ancora una volta la realtà storica è ben lontana dalla mitologia. Non ci fu solo una dieta di Torda, ma una serie di diete tenute in questa città durante 25 anni, che davano sempre un po' più di libertà ai protestanti, e solo ai protestanti, dato che in realtà i cattolici furono ammessi a godere di queste libertà religiose solo più tardi, durante il governo del principe e re cattolico Stefano Báthory. I rumeni ortodossi restarono esclusi da queste libertà religiose, ma comunque nel XVII secolo la chiesa ortodossa ebbe i propri vescovi e seminari, mentre entrambi i diritti vennero negati ai cattolici dai principi calvinisti, anche se la cattolica era una delle quattro confessioni ammesse mentre la ortodossa non lo era.

⁶ I.G. TÓTH, *La tolérance religieuse au XVIIe siècle en Hongrie, en Transylvanie et sur le territoire hongrois occupé par les Turcs*, in G. SAUPIN – R. FABRE – M. LAUNAY (edd), *La Tolérance. Colloque international de Nantes*, Nantes 1999, pp. 127-132.





La Transilvania aveva tante e diverse identità religiose non perché i suoi principi avessero idee illuminate alcuni secoli prima dell'Illuminismo, ma perché era abitata da molte nazionalità ed anche a causa della debolezza dei suoi sovrani. Quando dopo il 1630 i principi Rakoczi ritennero che il loro dominio fosse sufficientemente stabile (come la storia avrebbe presto provato, essi si sbagliavano profondamente) essi tentarono di rendere il calvinismo religione di Stato *de facto*. Perseguitarono così i protestanti radicali, gli antitrinitari con tutta la brutalità che si attribuisce in genere alla sola Controriforma, e cominciarono a vessare i preti cattolici, soprattutto i gesuiti, che furono espulsi dalla Transilvania *de iure*, ma tollerati *de facto*.

Questa struttura storica delle quattro confessioni ammesse più una (complicata ulteriormente dalla successiva Unione dei rumeni) fu mantenuta anche dopo l'incorporazione della Transilvania nell'Impero asburgico, ma gli Asburgo sostennero in ogni maniera possibile i cattolici, aprendo esclusivamente a questi ultimi la via degli uffici e delle carriere.

Alla fine del XVII secolo l'Ungheria fu liberata dal dominio turco e il territorio occupato dai turchi fu unificato con l'Ungheria, come anche il principato di Transilvania che divenne di nuovo parte del regno d'Ungheria, a sua volta membro dei domini asburgici. Dal punto di vista delle identità nazionali, l'Ungheria divenne un paese ancor più variegato e multicolore di quanto fosse nel diciassettesimo secolo: questa terra fertile con una popolazione relativamente scarsa attrasse colonizzatori da molte parti d'Europa. La maggior parte di coloro che vi si stanziarono erano tedeschi cattolici, ma arrivarono anche italiani, francesi e spagnoli, benché in proporzioni ridotte. Armeni e bulgari giunsero in Transilvania, facendo dell'Ungheria uno dei paesi d'Europa con la più differenziata composizione nazionale.

Dal punto di vista delle identità religiose, lo sviluppo fu contraddittorio: dopo che gli Asburgo ebbero esteso il loro dominio a tutto il territorio ungherese, il cattolicesimo divenne la religione dominante. A mio avviso, l'Ungheria divenne un paese con una netta maggioranza cattolica non durante gli anni del terrore controriformistico dal 1670 al 1680, ma durante il diciottesimo secolo⁷. Questo fu un periodo di pressione più dolce e proprio per questo più efficace da parte delle autorità cattoliche, quando, in seguito alla sparizione del principato di Transilvania, sembrò non esservi alcuna alternativa al cattolicesimo: l'unico potere esistente era lo stato cattolico degli Asburgo che favoriva molto apertamente i cattolici in ogni

⁷ I.G. TÓTH, *Le monde de la petite noblesse hongroise au XVIIIe siècle*, in «Revue d'histoire moderne et contemporaine», 46, 1999, pp. 171-184.





campo della vita pubblica, dalle possibilità di carriera all'istruzione. Allo stesso tempo, anche se la posizione della chiesa cattolica divenne molto più forte che in qualsiasi precedente periodo, rimase una grande varietà di religioni sul territorio del regno ungherese: le già bisecolari chiese protestanti, calvinista, luterana, unitariana (antitrinitaria) proseguirono la loro attività, come anche gli ortodossi. Alla fine del diciottesimo secolo, secondo stime ragionevoli, metà della popolazione ungherese era cattolica romana, il 6% cattolica di rito greco, il 21% ortodossa, il 14% apparteneva alla chiesa calvinista, il 9% alla luterana, e vi era anche un 1% circa di ebrei.

L'età della Riforma e della Controriforma è finita in Ungheria nel 1781 con il Decreto di tolleranza emanato dall'imperatore Giuseppe II, che diede la libertà non solo ai protestanti, come si scrive in genere, ma allo stesso tempo anche agli ortodossi ed agli ebrei. In seguito alla sua storia tanto complessa dei secoli XVI-XVII, l'Ungheria è entrata nell'età contemporanea come uno dei paesi europei con le più diversificate identità religiose.





SEZIONE
POLITICO-COSTITUZIONALE







PIERANGELO SCHIERA

DALL'IDENTITÀ INDIVIDUALE ALL'IDENTITÀ COLLETTIVA. O PIUTTOSTO PROBLEMI DI LEGITTIMAZIONE?

1. Identità vuol dire in primissimo luogo, per me, “ciò che una cosa è (*id esse*)”, e non ancora, come suggerisce il *Grande dizionario della lingua italiana* del Battaglia, «l'essere o il rimanere identico». In entrambi i casi, comunque, finché non si ricorre ad un contesto, sembrerebbe trattarsi di tautologia o addirittura di petizione di principio.

L'identità di cui io devo qui occuparmi va commisurata, mi pare, al contesto della politica. Di quest'ultima va sottolineata la dimensione di artificialità, nel senso che per me si tratta, innanzi tutto, di una teorica, astratta definizione di limiti e di campi (*regere-regio*) entro cui collocare costruire e rendere praticabile la soluzione di problemi inerenti alla vita (= *non morte*) dell'uomo e nascenti dalla necessaria interferenza di ogni singolo con altri uomini¹. Tali problemi toccano il superamento (il più possibile attraverso previsione) di conflitti scaturenti dallo scontro – mi si perdoni il bisticcio di parole – fra la naturale tendenza individuale alla solidarietà e il bisogno sociale di solidarietà, qualora non siano sufficienti altre forme di aggregazione (famiglia-tribù, religione-setta, arte-movimento, economia-mercato ecc.)².

Studiare l'identità politica significa allora prima di tutto ricercare i soggetti della politica, da quelli individuali a quelli collettivi. Al di fuori di quest'ambito ben determinato e molto reale (la storica esistenza di sog-

¹ È quello che una volta si chiamava “obbligazione politica” (cfr. G. MIGLIO, *Le regolarità della politica. Scritti scelti raccolti e pubblicati dagli allievi*, 2 voll., Milano 1988). Per un aggiornamento cfr. L. ORNAGHI, *L'obbligo politico e il ciclo storico della 'moderna' autorità*, in G. VALERA (ed), *La forma della libertà. Categorie della razionalizzazione e storiografia*, London 2000, pp. 3-14.

² C. SCHMITT, *Le categorie del politico. Saggi di teoria politica*, trad. it. a cura di G. Miglio e P. Schiera, Bologna 1972.





getti politici) non vedo spazio per impostare teoricamente alcun problema di identità³.

Identità può però voler dire, anche, ciò che si tende a voler essere, piuttosto che ciò che si è. In tale accezione, la già accennata dimensione di artificialità si rende ancor più manifesta e si amplia, comprendendo tutto ciò che viene, con coscienza maggiore o minore, prodotto o usato da un soggetto (individuale o collettivo) per elaborare e perfezionare l'identità ricercata o un'identità purchessia⁴.

Qui il discorso trapassa, significativamente, dalla politica alla cultura, alla civilizzazione. Allora, la preoccupazione di fondare ragioni e modi di una pacifica (non conflittuale) convivenza di collettività fra loro (al fine di trasformarle e mantenerle quali comunità o società) si trasferisce dal piano sincronico e per così dire orizzontale della fondazione antropologica, o filosofica o giusnaturalistica (patto sociale), a quello diacronico e verticale della storia, del "lungo periodo", della civiltà⁵.

Se a governare la prima fase era la melancolia, cioè il timore-speranza e l'impegno di sottrarsi all'originaria indigenza individuale mediante la solidarietà di gruppo o la simbiosi politica, a governare questa seconda fase sono le istituzioni e le dottrine⁶. Si tratta di fissare *know-hows*, prati-



³ O. BRUNNER, *Il problema di una storia sociale europea* (1953), in *Per una nuova storia costituzionale e sociale*, Milano 2000², pp. 21-50, inizia, molto semplicemente, così: «Con storia sociale intendo ... un modo di considerazione, una prospettiva che colga l'uomo ed i gruppi umani nella loro vita in comune, nei loro rapporti associativi», e aggiunge, subito dopo: «Per me ... la storia sociale si fonda su un tipo di considerazione interessato in primo luogo alla costruzione interna, alla struttura delle associazioni umane, mentre la storia politica ha per oggetto l'agire politico, l'autoconservazione. In entrambi i casi tuttavia oggetto di osservazione resta l'uomo, e si tratta sempre di politica, se è concesso per una volta impiegare il termine non solo nel significato, proprio dell'età moderna, di lotta per il potere, ma in un senso più ampio, vagamente aristotelico».

⁴ P. FUCHS, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit*, Frankfurt am Main 1992 e B. PETERS, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1993.

⁵ N. ELIAS, *Il processo di civilizzazione*, trad. it. Bologna 1982.

⁶ Si veda il rapporto di E. GUARALDI, sul "Seminario sulle istituzioni, Bologna 25 febbraio 2000", in «Scienza & Politica» 22, 2000, pp. 125-131. Il tema è di grande attualità anche in Germania: R. BLÄNKNER – B. JUSSSEN (edd), *Institutionen und Ereignis. Über historische Praktiken und Vorstellungen gesellschaftlichen Ordens*, Göttingen 1998; G. GÖHLER (ed), *Die Eigenart der Institutionen. Zum Profil politischer Institutionentheorie*, Baden-Baden 1994. Resta attualissima la posizione in proposito di Gianfranco Miglio, sintetizzata nelle *Considerazioni retrospettive*, da lui premesse al I vol. dei suoi *Scritti scelti* appena citati (*Le regolarità della politica*), in particolare p. XXX.





che procedure saperi, tecniche e scienze, utili allo scopo, in quanto applicabili ai concreti bisogni della convivenza pacifica e, come tali, riconoscibili e condivisibili, accettabili, trasmissibili, perpetuabili. Dottrine e istituzioni fanno parte, insieme, del grande processo di disciplinamento che accompagna la crescita e lo svolgimento delle forme della convivenza politica nella nostra esperienza occidentale⁷.

Le “forme”, appunto. Questo mi pare un altro aspetto costitutivo del multiforme problema dell’identità politica. Le forme infatti non sono indifferenti per l’agire degli uomini, neppure per quello politico⁸. Oltre a basarsi sul bisogno primordiale di convivenza (melancolia), oltre a dipendere dai fini e dai mezzi politici di cui si è appena detto (dottrine e istituzioni), il campo o i campi di convivenza consistono di forme, grazie alle quali soltanto si può compiere il necessario e sostanziale processo di radicamento, approfondimento ed allargamento del ben comune⁹. Si torna così al momento topico e cruciale dei soggetti politici, rispetto ai quali soltanto può essere condotto un discorso sull’identità collettiva in senso politico.

Non si tratta di un problema quantitativo, ma soprattutto di un discorso di qualità. L’emergere della frazione mercantile della popolazione (*middle rank of population*), che molti autori hanno indicato come il parametro principale dello sviluppo civile o politico dell’Occidente, è stato determinato, e ha determinato esso stesso, per via di rivoluzioni economiche, po-

⁷ Su ciò, come sul tema appena accennato nel testo della melancolia, il rimando è, per quel che mi riguarda, a P. SCHIERA, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell’Occidente moderno*, Bologna 1999. Più specificamente cfr. P. PRODI (ed), *Disciplina dell’anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994 e, per l’aspetto statutale, G. CHITTOLINI - A. MOHLO - P. SCHIERA (edd), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994: due volumi che rappresentano forse il culmine dell’attività di ricerca impostata, intorno a quegli anni, dall’allora “Istituto storico italo-germanico in Trento”.

⁸ R. MÜNCH, *Die Struktur der Moderne. Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionellen Aufbaus der modernen Gesellschaften*, Frankfurt am Main 1984; G. VALERA (ed), *La forma della libertà* cit., in particolare: “Parte I: Le forme del potere: ordine e regole fra tradizione, organizzazione e calcolo”.

⁹ P. SCHIERA, *Le bien commun et le principe d’association dans l’héritage doctrinal de l’Etat moderne*, in W. BLOCKMANS, J. BORGES DE MACEDO, J.-P. GENET (edd), *The Heritage of the Pre-industrial European State. The Origins of the Modern State in Europe, 13th to 18th Century*, Second Plenary Conference, Lisbon, Archivio da Torre do Tombo, 8-11 April 1992, Lisbon 1996, pp. 185-195 e più recentemente: *Dal ben comune alla pubblica felicità. Appunti per una storia delle dottrine*, in H. KELLER - W. PARAVICINI - W. SCHIEDER (edd), *Italia et Germania. Liber Amicorum Arnold Esch*, Tübingen 2001.





litiche e scientifiche, mutamenti qualitativi non inferiori agli effetti macrosociali.

Si è andato insomma verificando – coll’ampiamiento della sfera dei soggetti interessati alla politica – un crescente (se non esponenziale) raffinamento delle pretese e delle richieste di soddisfazione di quello stesso bisogno politico da cui ha preso le mosse la ricerca d’identità di cui stiamo parlando. Da una generica, benché importantissima, rivendicazione di autonomia della “forma” politica di azione e comportamento sociale, rispetto a quella a dominanza teologica o giuridica (secoli XII-XVI) che stava all’inizio della modernità, si è passati all’individuazione, per via dottrina-ria e istituzionale, di una “forma” più regolata e stringente, quindi anche più vincolante e mirata allo scopo, in rapporto sia al territorio che ai soggetti implicati: quella dello Stato, inteso nella sua accezione storica di “Stato moderno” (secoli XVI-XIX)¹⁰. Per giungere infine, attraverso riforme e rivoluzioni, ad una “forma” ancora più precisa e sofisticata di collegamento dei soggetti alla comunità, mediante la codificazione di doveri e diritti comuni, improntati a valori condivisi, se non da tutta almeno dalla maggioranza della popolazione, e in particolare da quel *middle rank* in espansione di cui si è appena parlato: mi riferisco alla costituzione (kantianamente la “*bürgerliche Verfassung*”)¹¹. In vigore a partire almeno dal XVIII secolo, tale ulteriore forma è giunta fino a noi, grazie al poderoso elastico di adattamento e uniformazione del politico al sociale che è stato il costituzionalismo otto- e novecentesco¹². Anche se esso ha avuto a che fare, per più di metà del secolo scorso, il ventesimo, con una specie di sua controfigura in proiezione schizoide, il totalitarismo.

2. Passando per le tre “forme” indicate (politica-stato-costituzione), la politicità occidentale ha certamente avuto bisogno di ricercare e di dotarsi

¹⁰ Oltre e prima del già citato *Origini dello Stato*, cfr. G. MIGLIO, *Genesi e trasformazioni del termine-concetto ‘Stato’* (1981), in *Le regolarità della politica*, cit., vol. II, pp. 799-832.

¹¹ P. SCHIERA, *Überlegungen zum Problem des Konstitutionalismus in Europa im Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert*, in CH. DIPPER - L. KLINKHAMMER - A. NÜTZENADEL (edd), *Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder*, Berlin 2000, pp. 93-112; R. BLÄNKNER, *Constitution and Memory. Constitutionalism and Political Culture in Late 18th and early 19th Century Germany*, in G. VALERA (ed), *La forma della libertà* cit., pp. 257-273.

¹² M. KIRSCH - P. SCHIERA (edd), *Denken und Umsetzung des Konstitutionalismus in Deutschland und anderen europäischen Ländern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Berlin 1999; e anche M. KIRSCH - P. SCHIERA (edd), *Verfassungswandel um 1848 im europäischen Vergleich*, Berlin 2001. Ma già, molto prima, paradigmaticamente: A. NEGRI, *Costituzionalismo e parlamentarismo* in A. NEGRI (ed), *Scienze politiche I (Stato e politica)*, «Enciclopedia Feltrinelli Fischer», Milano 1970, pp. 81-88.





di identità collettive diverse. Mi è però difficile cogliere con precisione, in campo politico, dove finisce il terreno della legittimazione (che è quello propriamente riferibile al complesso istituzioni-dottrine di cui ho parlato) e dove inizia quello dell'identità. Per me resta cruciale capire quale sia la molla che spinge i soggetti ad accettare la sottomissione alle regole della comunità organizzata, cioè ad adottare in modo automatico (salvi i meccanismi di resistenza che sono più o meno impliciti in tale discorso) l'obbedienza al comando di cui consta la disciplina¹³.

Posso capire che da comportamenti collettivi, accolti e accettati in modo condiviso, possano scaturire anche sentimenti di identità comuni ai soggetti interessati e che questi ultimi servano a rendere più dolce e motivato (oppure più confuso e spietato) il nodo di appartenenza alla comunità. Posso accettare l'idea che, in tal modo, scelte che altrimenti abbisognerebbero di giustificazioni razionali e crudeli (appunto "mercantili") appaiano naturali e perciò inevitabili e anche buone, perché dettate da qualcosa di profondo, primigenio e positivo come solo l'identità può essere. Continua però ad impressionarmi il fatto che, sotto la stessa rubrica, si possano raggruppare musei nazionali, gas nazionali e stermini nazionali e che tutti noi analisti dei comportamenti politici si sia contenti di aver trovato la parolina che spiega tutto: identità.

Io d'altra parte stento a credere che le comunità siano cattive e gli individui buoni. Non riesco a capacitarmi del fatto che esseri moralmente buoni e biologicamente sani come gli uomini (e le donne, naturalmente), così buoni e sani da costruire quelle cellule di carità e di amore che sono le comunità (dalla famiglia alla nazione), perdano poi il controllo della loro originaria purezza, commettendo talvolta, in nome delle più diverse identità (etnica, nazionale, religiosa, di razza), le più bestiali atrocità, all'insegna di questa o quella croce e sotto l'egida di questa o quella scienza o museo. Mi pare più verosimile che la spinta comunitaria sia un biso-

¹³ Rimando qui esplicitamente alla trattazione del tema compiuta da MAX WEBER, sia nell'ambito dei *Concetti sociologici fondamentali*, con i quali si apre il monumentale collage di *Economia e società* (Milano 1961, 2 voll., con Introduzione di Pietro Rossi) che, in modo magistralmente applicato a un caso storico determinato, in *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (il saggio, originariamente del 1904 e poi arricchito e rivisto anche in base al grande dibattito suscitato, è leggibile in versione italiana in M. WEBER, *Sociologia della religione*, 2 voll., con Introduzione di P. ROSSI, vol. I: pp. 17-194): cfr. P. SCHIERA, *La conception weberienne de la discipline et le thème de la "Lebensführung"*, in «Scienza & Politica», 8, 1993, pp. 73-91, ristampato anche in P. MILLION (ed), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, Grenoble 1995, pp. 145-168, che contiene altri contributi importanti sulla tematica.





gno dell'uomo in risposta a sue fondamentali carenze di fondo (in rapporto alla doppia esigenza di prolungare la propria vita rendendola nel contempo sempre più agevole) e che quella spinta passi attraverso gradi diversi di razionalità e responsabilità, di cui l'identità rappresenta uno dei livelli più delicati e contraddittori.

Da una parte, infatti, essa presuppone l'esistenza di un gruppo già costituito, per il quale dunque dev'essere già in qualche modo scattato il meccanismo della legittimazione, nel senso del bilanciare che scandisce il tempo dell'orologio politico, interrompendone il libero flusso della carica accumulata, per distribuirla secondo spazi prestabiliti. Ci dev'essere anche, già, una differenziazione abbastanza chiara fra chi comanda e chi obbedisce e una delimitazione abbastanza precisa dei rispettivi ambiti di competenza e partecipazione alla determinazione del bene comune. Ma dall'altra, non vi è ancora, a mio vedere, una visione piena e "moderna" della costituzione, intesa come il mutevole frutto della capacità della comunità di riconoscersi, nei suoi fini e nei suoi obiettivi, da una parte, ma anche nei mezzi da usare (o, forse meglio, da non usare comunque mai) per il raggiungimento di questi ultimi.

Mi pare che l'identità stia in mezzo a questi due necessari estremi del "modo" europeo e, ripeto, "moderno" di fare politica. Una forma intermedia, spuria, incompleta, pericolosa, eppure necessaria, da tenere in considerazione e da esaminare con attenzione, cercando anzi di scovarla in tutti i luoghi anche più risposti in cui si nasconde (il tifo calcistico, il salutismo dei non fumatori). Ma per esorcizzarla e non per farne un criterio di analisi scientifica.

Questo rango lo lascerei volentieri agli altri due concetti, della legittimazione e della costituzione, cercando magari di comprendere meglio come anche loro, per funzionare, debbano in ogni caso porsi il problema dell'identità, da una parte per generarlo (è il momento fondativo e rivoluzionario – mi pare – di ogni legittimazione) come carica necessaria al perpetuarsi del vincolo di comando-obbedienza; dall'altra per sublimarlo (è invece questo il momento della costituzione) in un codice non solo accettato ma anche riflesso di comportamenti conformi. In questo senso, l'identità è qualcosa di sempre presente e continuamente rinnovantesi nella tensione di quel vincolo ed è anzi forse un giunto necessario nel meccanismo del potere che gli europei hanno costruito nel corso dell'ultimo millennio, come tentativo – in grande parte finora riuscito, se si pensa al grado di realizzazione di quei due obiettivi vitali che sopra richiamavo – di sottoporre ad una "ragione di scopo" (i riferimento è di nuovo a Max Weber, ovviamente) quei comportamenti comunitari a cui li spinge la pure riconosciuta debolezza individuale.





3. Un terzo e ultimo profilo dell'interesse che il tema dell'identità può avere sotto il profilo politico è quello che attiene alla sua dimensione per così dire ideologica. È questo il modo più diffuso e apparentemente inequivocabile in cui il termine si è affermato nel linguaggio comune, diventando in breve – non solo in Italia – una componente di moda dell'opinione pubblica “post-storicistica” (in maniera equivalente all'altro tema della “memoria”, non a caso prevalentemente franco-tedesco, e dei suoi “luoghi”¹⁴).

Possono qui servire da esempio praticamente tutti i fenomeni che, negli ultimi anni, sono stati presentati come problemi di identità. A partire dal cosiddetto “Stato nazionale” che, a mio avviso, ha rappresentato invece, piuttosto, la prima manifestazione seria di superamento della vecchia “forma” Stato in direzione della nuova “forma” costituzione, proprio mediante l'accentuazione di aspetti ideologici collegati con l'esasperazione di motivi di identità nazionale.

Precisare ora di che cosa si tratta non è possibile, perché il tema fuoriesce dal “tempo storico” che il convegno si è prefissato. Tuttavia, credo che proprio da qui bisognerebbe partire per comprendere il senso di ogni proiezione all'indietro della tematica dell'identità. Voglio dire che, con ogni probabilità, si può parlare di quest'ultima solo a partire dal significato acquisito durante il XIX secolo dalla “questione nazionale” come luogo centrale di elaborazione del discorso politico. È certo peculiare che quest'ultima sia risultata particolarmente importante per la Germania – sotto forma, appunto, di “deutsche Frage”¹⁵ – giungendo a condizionare per decenni la politica e la storia dell'Europa e del mondo, fino agli eccessi post-nazionalistici del fascismo.

Che il tema dell'identità sia stato anche recentemente riscoperto a partire da questa matrice nazionale, sia pure in versioni post-nazionali (peraltro già proprie dei totalitarismi novecenteschi) non mi sembra particolarmente divertente. Si è qui in presenza di qualcosa che non ha a che fare con ciò che è (prima versione dell'identità) ma neppure con ciò che potrebbe essere (seconda versione): si tratta in realtà di una visione relativa a ciò che si vorrebbe che fosse. Anche a me piacerebbe avere gli occhi verdi, ma sulla mia carta d'identità c'è scritto che i miei occhi sono marroni.

¹⁴ Si veda l'“opera pionieristica senza concorrenza” («Die Zeit») di E. FRANÇOIS - H. SCHULZE (edd), *Deutsche Erinnerungsorte*, 3 voll., München 2001.

¹⁵ P. SCHIERA, *Il “deutsches Problem”: un'interpretazione storico-filosofico-politica dall'esterno*, in «Scienza & Politica», 12, 1995, pp. 41-50.





La terza variante della questione dell'identità, quella ideologica, mi pare particolarmente pericolosa, perché distorce la dinamica del corretto agire politico, facendo valere verso l'esterno ambizioni e pretese che non sono mature e risolte neppure all'interno del gruppo interessato e che quindi sovrappongono alla *innere Souveranität* una *äußere Souveranität*, con gli effetti di imperialismo e aggressività purtroppo a tutti ben noti.

Ricapitolando: mi verrebbe quasi da pensare che l'identità si muova in un alveo non lontano e dissimile da quello in cui opera anche quell'altra araba fenice che è il cosiddetto *pouvoir constituant*, capace di rimettersi in moto tutte le volte che il codice costituzionale vigente sembra aver perso la propria capacità di adattarsi agli intervenuti mutamenti di legittimazione o a quelli non ancora intervenuti ma fortemente necessari, e capace di rifondare – per via di rivoluzione o di riforma – le ragioni e i modi della convivenza. In tal caso, all'identità, nelle sue varie forme, andrebbe riconosciuta una dignità ben alta nel complesso sistema di forze che regola la politica all'occidentale, e forse anche la mia riluttanza a considerarla una categoria secondaria, spuria, fuorviante, dell'analisi politica andrebbe rivista o almeno ridimensionata.

Cosa che mi accingo volentieri a fare.

Nel corso di una riflessione recente, in termini per me nuovi, intorno al tema del regionalismo in campo universale¹⁶, ho avuto modo di accorgermi che per quella via – che è quella originaria dell'*actio finium regundorum*, cioè della delimitazione di spazi su cui esercitare competenza e potere, in termini non solo privatistici ma anche, e non solo metaforicamente, pubblici – è forse possibile superare alcune forti resistenze che il “modo” politico occidentale (che lo si voglia o no incentrato sull'esperienza sensoriale dello Stato “moderno” e appetato dalla sua inevitabile variante “nazionale”) del tutto ragionevolmente frappone alla sua propria de-occidentalizzazione: in entrambe le direzioni della globalizzazione ma anche della colonizzazione planetaria.

Se la regione, l'antica *regio* dei romani, significa una delimitazione, dotata di senso, di caratteri elementari (territoriali, etnici, religiosi, economici, sociali, culturali ecc.), su cui costruire aggregazioni, varia-

¹⁶ In occasione del Congresso storico internazionale di Oslo del 2000: ma il mio testo di commento alla sezione “Regionalismo” non è ancora pubblicato.





bili ma in sé stabili e radicate, di uomini disposti a comunicare fra loro anche politicamente, cioè a fondare, mediante legittimazione, vincoli di comando-obbedienza duraturi e affidabili, allora ciò può andare al di là delle barriere tradizionali (*boundaries*, confini) che il vecchio Stato “moderno”, prima territoriale e poi nazionale, ha costruito e che oggi sono superate e superabili con estrema facilità non solo dai grandi potentati dell’economia e della finanza mondiale, ma anche dai poveri cristi che, per paradossale coincidenza, siamo abituati a chiamare “extracomunitari”. La regione, in questo nuovo senso, dovrebbe essere la base di comunità capaci di accogliere anche gli extracomunitari. Solo in questo modo, si potrebbe instaurare un circolo virtuoso da cui la vecchia concezione verticale dell’autonomia potrebbe dar luogo ad una sua gestione orizzontale, apparentemente più superficiale ma sicuramente più aperta e dinamica, perché capace di coinvolgere “altri” soggetti e soprattutto di cercare altre forme d’identità, diverse da quelle tradizionali europee, così segnate dai vecchi elementi della religione, dell’etnia e della cultura.

4. Identità significa, in politica occidentale, accordo sugli elementi comuni (accomunanti) della comunità. Significa concordia, nel senso anche lorenzettiano del bene comune: con il rimando alla corda e alla pialla, che sono i due strumenti metaforici che Ambrogio Lorenzetti usa per esprimere lo stare insieme dei diversi ceti o funzioni dello Stato (legno e corda sono anche gli elementi costitutivi della forca che, sopra a destra nell’affresco senese, rappresentano la *securitas*, unica garanzia del bene comune e forse anche – nel senso fin qui usato – dell’identità).

Quest’ultima ha dunque fortemente a che fare con la formulazione, in termini di consenso e di autoconsapevolezza (e con l’espressione anche in termini simbolici, quindi letterari, artistici, ma anche filosofici ecc.), della necessità-propensione-accettazione della vita in comune. Sia pure, come visto, in connessione con l’altro elemento della legittimazione.

Tutto ciò va visto nell’accezione realistica in cui la discussione sulla *socialitas* si è sviluppata in ambito politico medievale (da Marsilio, ad esempio, attraverso Nicola Cusano, fino ad Altusio).

Voglio anche dire che il dibattito sull’identità si è tradotto nell’elaborazione di un sapere complesso, multiplo, rotondo, fatto di argomentazioni filosofiche, di suggestioni culturali e artistiche e di elaborazioni tecniche, attraversando discipline diverse (dalla teologia, al diritto, alla filosofia). Un sapere che infine ha acquistato – con





l'autonomia della "politica" dal Machiavelli in poi – un'ulteriore componente fondamentale: quella di dover apparire – e riuscire anche ad essere – convincente, perché suo scopo era la creazione del consenso. Senza consenso non ci può essere identità, poiché la "ragione" di quest'ultima, per cui essa esiste ed è necessaria, è di consentire, creare e mantenere concordia e obbligazione per la vita in comune. Ma ogni sapere volto al consenso è per definizione un sapere che deve poter essere trasmesso, arricchito nella trasmissione, comunicato, cioè anche ricevuto e accolto, e anche applicato. Questa è la definizione che sono solito dare della "dottrina". Identità, allora, anche come dottrina: le dottrine politiche come strumenti, meglio ancora vie privilegiate, di creazione e conservazione di identità.

Lo stesso discorso, ma con pregnanza forse inferiore, si potrebbe fare rispetto al tema della comunicazione e della politica come comunicazione. Purché s'intenda sempre che scopo primario della politica è la vita in comune, cioè a dire la comunità, intesa come assenza tendenziale di conflitti personali (sublimati da quelli di gruppo, a loro volta sublimati dalla competizione delle fazioni e dalla rappresentanza¹⁷). La comunicazione è puramente strumentale a ciò e assume dunque forme diverse, non solo in base alla tecnologia disponibile, ma anche in base alle necessità concrete dell'identità-comunità disponibile. Più coessenziale alla comunità (bencomune) continua a sembrarmi la dottrina, come sapere trasmesso, condiviso e applicato: perché, senza tale funzione "pubblica", non vi è proprio possibilità d'identità, mentre la comunicazione è solo una variabile di quest'ultima. Fatta salva sempre – è opportuno ripeterlo – la problematica della legittimazione.

5. Il tema del presente convegno è insomma, nella mia lettura, molto ampio e profondo, anche se dubito di poter condividere l'entusiasmo con cui Paolo Prodi propone il paradigma dell'identità come chiave di lettura dei problemi sottostanti a quel tema. Per dare testimonianza di questo mio interesse vorrei ora provare a dar conto di tre occasioni di studio che mi hanno occupato negli ultimi tempi e che, forse un po' "casualmente" (ma si sa che sto diventando sempre più sostenitore di una

¹⁷ La serie: faida, fazioni, "quod omnes tangit...", fino alla guerra moderna (di Grozio) e post-moderna (contro il terrorismo) potrebbe costituire una promettente traccia di analisi.





sorta di *random history*), mi si sono rivelati sintomatici anche rispetto al tema dell'identità.

Il primo caso riguarda la cittadinanza. Da qualche anno al centro di attenzione nuova, essa sta diventando una specie di *passe-partout*, di chiave universale, per riunire sotto uno stesso spazio interpretativo motivi differenti di quella che un tempo si chiamava l'obbligazione politica. In particolare mi ha costretto a riflettere l'apparizione del secondo volume della poderosa ricerca condotta da Pietro Costa.

Ci si trova, mi par di capire, all'interno di una considerazione della politica, cioè dell'appartenenza a un gruppo non naturale di affini, che tende a ricercare, individuare e presentare in modo sistematico e convincente (cioè dottrinario) le ragioni della subordinazione (cioè, come detto, dell'obbligazione politica). Lo sforzo maggiore, se ben capisco, è di argomentare a partire dal lato positivo della subordinazione, che è quello della partecipazione volontaria e attiva alla messa in atto della subordinazione stessa. È un punto di vista "politicamente corretto", in quanto prende le mosse dal quadro di riferimento vigente o almeno maggioritario nel mondo (che conta) di oggi, che è ovviamente quello democratico. Non solo prende le mosse da lì, ma cerca di rimanervi ancorato e di fondarlo ancor più, ponendo il problema dell'allargamento di questo punto di vista a chi – anche in base ai principi di base della stessa cittadinanza democratica – non vi partecipi.

I vantaggi di questa impostazione sono molteplici. Essa può infatti rendere un grande servizio nel lungo periodo, poiché legittima a partire dalla lontana origine cittadina della politica il villaggio globale di oggi, ma anche legittima in termini democratici l'origine illegittima (secondo il noto paradosso di Max Weber) della città medievale. Ma rende servizi non meno importanti anche sul piano sincronico, strutturale, tipologico, dottrinario, in quanto propone un modo "mite" di considerare la politica, sistema incrociato di diritti e di doveri, costantemente nelle mani dei suoi soggetti, i cittadini, per i quali l'unica e fondamentale fonte di legittimazione è e resta – anche quando accidentalmente venga meno per qualche storica nequizia – il riconoscersi simili e giuridicamente pari. A partire da ciò, ogni valutazione sul potere o l'autorità pubblica assume significato prevalentemente tecnico.

Per Costa

«...Essere cittadini significa appartenere a una *civitas*: 'cittadinanza' è appunto il rapporto di appartenenza ad una comunità politica che determina l'identità politica dei suoi membri, attribuisce loro doveri e diritti, stabilisce





le forme dell'obbedienza e della partecipazione, detta le regole dell'inclusione e dell'esclusione»¹⁸.

La cittadinanza mi sembra essere uno spazio sommo (e un po' anche sommario) di identità, in cui confluiscono gli elementi comuni elementari di una convivenza politica, producendo gli effetti coagulanti necessari al sorgere di una legittimazione tendenzialmente indiscutibile. Mi sembra però che quest'ultima continui a rappresentare lo snodo essenziale dell'obbligazione politica, ma che essa trovi, nella cittadinanza, un'applicazione molto "civile" ed evoluta, grazie soprattutto al privilegiamento di componenti valoriali (cioè "buone" più che "cattive") che si esplicano essenzialmente (o possono essere meglio comprese e quindi più utili) come ingredienti di identità. Infatti, alla fine del percorso "Dall'uomo al cittadino" con cui si chiude il primo volume, Costa ribadisce che «... Il discorso della cittadinanza è riuscito, nel corso di due secoli, a stringere in un'unitaria, coerente rappresentazione il soggetto, i diritti, l'ordine, il sovrano».

E la politica, verrebbe da chiedersi? Essa sembra confluire nell'identità che tutti questi fattori costituiscono fra loro. Se l'identità di "cittadinanza" non è che una delle possibili identità che, nell'ipotesi di Paolo Prodi, può attraversare (o addirittura costituire) la vita di un uomo, mi pare che, dal punto di vista politico, la cittadinanza rappresenti, per chi la studia con intento paradigmatico come fa Pietro Costa, l'unica o la migliore o la vincente o anche solo la necessaria forma d'identità fra uomini desiderosi di convivere pacificamente. Tanto più che in essa possono coesistere sia la celebrazione dell'immanente razionalità dell'ordine esistente che la denuncia della sua irrimediabile incompiutezza, in una dialettica alternanza di riforma e rivoluzione.

Cittadinanza è identità, e insieme sono politica. Fuori non resta quasi nulla. Solo che ancora non si è capito perché mai gli uomini ubbidiscano.

Da qui alla comunicazione il passo è breve, ed è proprio questo il secondo caso che vorrei trattare. A parte la moda che lo investe da più di

¹⁸ Così inizia l'*Introduzione* al II volume di *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 2. *L'età delle rivoluzioni (1789-1848)*, Roma-Bari 2000, p. VII. Costa iniziava l'*Introduzione* al primo volume (*Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999, p. VII) così: «'Cittadinanza' è una parola che da qualche tempo gode di una crescente fortuna non solo nel lessico filosofico e sociologico, ma anche nel dibattito politico e nella stampa quotidiana. Il successo della parola coincide con un processo di più o meno consapevole estensione del suo campo semantico: da espressione impiegata semplicemente per descrivere la posizione di un soggetto di fronte ad un determinato Stato (rispetto al quale si è appunto o 'cittadini' o 'stranieri') 'cittadinanza' tende a divenire un crocevia di suggestioni variegata e complesse che coinvolgono l'identità politico-giuridica del soggetto, le modalità della sua partecipazione politica, l'intero corredo dei suoi diritti e dei suoi doveri».





mezzo secolo, il termine riflette un panorama di significati altrettanto e forse ancora più storicamente “corretto” dello stesso termine di cittadinanza. Al campo della comunicazione infatti ineriscono alcune delle modificazioni tecnologiche più profonde che hanno accompagnato o segnato la vita degli uomini nel corso del XX secolo. E anche “politicamente” il riferimento alla comunicazione appare corretto, poiché in esso si riassumono non solo le istanze democratiche già proprie del campo della cittadinanza, ma anche quelle di massa e tecnologiche, con tutte le conseguenti possibilità di applicazione in senso partecipativo, di democrazia diretta, sia individuale che grupppale, o anche solo di informazione e di controllo, per non dire di autodeterminazione.

Parlare di comunicazione in campo storiografico significa naturalmente privilegiare l’interesse per il discorso, per le idee, per la trasmissione e la circolazione delle stesse. Ciò comporta lavorare con i segni e in particolare con le parole e con i contenitori in cui esse stanno. Oltre che, evidentemente con i loro contenuti, cioè con i concetti.

Si viene a toccare il campo minato della *Begriffsgeschichte*, quella “storia” cioè che si occupa del nesso fra lingua e realtà e studia in particolare la formazione e la pregnanza ed efficacia del “contesto” in cui le idee sorgono e si muovono e vengono comunicate e mediate. Il tutto, in particolare, in una prospettiva di progresso e incivilimento, che però assai più intensamente si chiama da circa mezzo secolo “modernizzazione”. Dall’uomo al cittadino, dall’*Alteuropa* alla *Moderne*. Ma torneremo su questo: è solo per dire che, dalla linea che sto tracciando mi pare emerga l’urgenza di spiegare l’accadere storico in modo evolutivo e anche un po’ teleologico. Poiché non sono, naturalmente, i singoli utenti della lingua o della comunicazione ad interessare, bensì le strutture superindividuali in cui lingua e comunicazione prendono vita e si sviluppano¹⁹.

Per la cosiddetta *Cambridge School* e la sua *New Intellectual History* sembra importante descrivere la struttura della comunicazione politica di un’epoca determinata nell’ampiezza di tutte le forme e i gruppi di interscambio esistenti. Per Skinner, ma anche per noi, “Words are deeds” e cioè, come ritiene anche Pocock, tutte le lingue sono politiche e non si può quindi evitare, in politica, il nesso fra lingua ed agire²⁰.

¹⁹ Cfr. CH. DIPPER, *Die “Geschichtlichen Grundbegriffe”. Von der Begriffsgeschichte zur Theorie historischer Zeiten*, in «Historische Zeitschrift», 270, 2000, pp. 281-308.

²⁰ Così J. Pocock nella sua prolusione del 1994: «The history of political thought has been becoming all my life less a history of thought than of language, literature»: cfr. I. HAMPSHER-MONK, *Speech acts, Languages or Conceptual history?*, in *History of Concepts: Comparative Perspectives*, Amsterdam 1998, p. 40.





Ma per una seria teoria, anche storica, della comunicazione, non si può prescindere da Luhmann, capace di caratterizzare la comunicazione come il *medium* su cui si fonda il sistema sociale stesso: cosicché le regole di condotta non appaiono più come idee regolative o come categorie morali, ma come prodotti autonomi della società e la comunicazione va intesa come una procedura dipendente dal contesto, orientata in senso storico concreto e non determinata dall'applicazione dall'esterno di regole di un linguaggio giusto. Né l'informazione, né la trasmissione, né la comprensione devono avere carattere ontologico: si tratta solo di realtà oggettive, dalla cui somma si dà comunicazione, come fenomeno politico. Perché qui s'instaura nuovamente il problema della legittimità, inteso anche come problema del mutamento politico e dell'accettazione dello spirito evolutivo che lo sorregge, da un modulo legittimatorio all'altro, in un processo di continuità, che ancora è retto dalla modernizzazione, cioè dal diventare continuamente, sempre di nuovo, "più moderni" degli uomini. E si può dire allora, anche qui, che la legittimità non è qualcosa che sorge dalla descrizione precisa da parte di esperti giuristi, ma ha a che fare invece con la comunicazione politica, essendo insieme condizione e risultato della (o delle) "lingue politiche"²¹.

Anche in campo storiografico vi sono tendenze crescenti a riqualificare in questa direzione gli studi sulla politica, contrastando la prevalente impostazione di tipo economico-sociale con la proposta di una "nuova storia del pensiero", capace di unificare i procedimenti della semantica storica, dell'antropologia storica e della politologia a base storica con gli standards cognitivi della storia sociale e con le tradizioni della storia delle idee²². Cose nuove o cose vecchie? *Geistesgeschichte*

²¹ N. LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1998, pp. 27-28 con la provocante tesi secondo cui la legittimazione sarebbe una forma alternativa di comunicazione politica.

²² Cfr. L. SCHORN-SCHÜTTE, *Neue Geistesgeschichte*, in G. LOTTES - J. EIBACH (edd), *Kompaß der Geschichtswissenschaft*, Hamburg 2000. Ancor più dell'opzione di cittadinanza, la comunicazione rimanda a strati superiori e sofisticati dell'aggregazione politica: quegli strati che hanno a che fare con la cultura, con le idee, con i valori e con la loro trasmissione, con i mezzi nuovi ma anche con quelli tradizionali, com'è dimostrato, ad esempio, dalla seguente breve citazione tratta da un articolo apparso di recente su un giornale abbastanza popolare – ma, come si vede, anche aggiornato e sofisticato – di Berlino: «Die Kultur der Gegenwart wird von den Museen wesentlich mitbestimmt. Sie sind die Orte der bürgerlichen Identitätsfindung. Berlin wird dem in der Konzentration seiner Sammlungen auf der Museuminsel gerecht» (H. WREDE, «Berliner Zeitung», n. 223, 23-24 settembre 2000, p. 15).





chte, intellectual history, histoire des mentalités, o più semplicemente storia del pensiero, o delle dottrine (come le intendiamo noi), o della cultura, come Cantimori traduceva la tedesca *Geistesgeschichte*? O anche forse storia etico-politica, come proponeva Paolo Prodi, nei primi anni dell'Istituto trentino, contrastando i miei tentativi d'imporre, sotto forma di "storia costituzionale" una specie di versione larga della *Verfassungsgeschichte* tedesca²³?

Denominatore comune di tutte le espressioni variamente usate per definire questo tipo di approccio storiografico è il dato di fatto che queste cose "volatili" che sono le "idee" sono fatte per essere comunicate, o più semplicemente che le idee sono la via di comunicazione (il medium) degli uomini fra loro. Ne viene di conseguenza la tentazione e il tentativo di riunire sotto la cappa (o il mantello, o anche la rete) della comunicazione l'intreccio di idee, pensieri, ma anche dottrine, teorie, ideologie e via dicendo, che servono agli uomini per sentirsi tali. Cioè per emettere o ricevere tracce di identità.

Viene allora da dire che quella cittadinanza di cui abbiamo appena parlato, che rappresenterebbe la forma più attraente (e convincente, anche nel senso forte del termine) di identità politica, trova forse nella comunicazione una sua quintessenza, senza la quale le mancherebbe per così dire il sale e non potrebbe distinguersi da altre forme di identità, diverse da quella politica (oppure anche: senza la quale non riuscirebbe a produrre – pur all'interno della stessa categoria di identità politica-cittadinanza – le diverse varianti e fattispecie corrispondenti alle varieghe forme storiche di governo).

I bei ragionamenti finora condotti hanno in comune la preoccupazione di presentare le rispettive proposte di revisione (in senso buono) storiografica come risposta alle degenerazioni totalitarie del secondo (e forse anche terzo) quarto del XX secolo. Cittadini comunicanti non potranno certo più volere e neppure forse accettare dittature! Per questo dicevo prima che si tratta di linee "politicamente corrette", quindi encomiabili per la funzione didattica e disciplinante che perseguono. Anche troppo, perché il rischio è di attribuire al momento civile (cittadino-comunicante = *bürgerliche Gesellschaft*) una consistenza originaria, strutturale, o anche per così dire naturale (o neo-giusnaturalistica) che distoglierebbe magari anche il titolare di questi doni naturali (l'uomo occidentale e moderno)

²³ Ma Prodi si convertì poi presto alla "storia costituzionale", divenendone indiscusso maestro: cfr. P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'occidente*, Bologna 1992.





dall'obbligo di attenzione che ognuno deve sempre avere (come anche i gatti dimostrano) nei confronti di qualsiasi insorgenza di cattiveria da parte di altri, quando anche non di se stessi. Tale rischio mi sembra favorito anche da un eccessivo ricorso alla tecnica dell'identità, capace di dare conto e talora anche di giustificare qualche piccola o grande smagliatura in senso perverso di riti – comunicativi o anche solo operativi – di gruppo.

Un conto infatti è parlare di identità come “sentimento sociale di appartenenza”, un altro considerarla la componente essenziale del politico. Gabriella Rossetti ha mostrato con finezza questa differenza fondamentale nel breve saggio pubblicato nel numero 22 della nostra rivista «Scienza & Politica», a proposito del tema “nazione”. «Nazione l'Italia o nazione gli Italiani?» si chiede la Rossetti già nel titolo. E la questione sta tutta lì, anche per noi, perché se si tratta di studiare gli incroci e gli incastrici nella formazione delle coscienze, delle culture e delle convinzioni, a livello individuale come di gruppo, allora vanno benissimo tutte le ricerche d'identità e di comunicazione che si vogliono; ma se si vuole capire come quando e perché gli uomini perseguono, obbedendo, fini comuni, allora bisogna tornare allo studio delle istituzioni e delle dottrine politiche, con tutto il necessario supporto delle differenti scienze sociali e dello stato. Cioè alla considerazione della costituzione, come quadro di riferimento essenziale dell'agire politico degli individui e dei gruppi.

Vengo così al terzo caso di studio, che purtroppo è per me eterno. Si tratta di Otto Brunner. Avevo appena finito di gioire per la ripubblicazione, dopo trent'anni, della mia prima traduzione giovanile della sua *Nuova storia costituzionale*, che fui richiamato alla realtà da un saggio di Reinhard Blänkner sui “mutamenti di prospettiva” della storia costituzionale di Brunner, fra la sua originaria impostazione “popolare” (ma *völkisch* in tedesco) e quella più tarda “alto-europea”²⁴. Non è cosa da poco, come ora cercherò di spiegare. E sono, soprattutto, cose che hanno a che fare col tema dell'identità, sia pure applicate a un caso personale molto significativo, come quello di Brunner.

La questione starebbe, all'incirca, in questi termini. Nella sua ormai documentata fase “nazista”, Brunner tendeva a presentare la propria ricerca sulle “Questioni di fondo della storia costituzionale territo-

²⁴ R. BLÄNKNER, *Von der “Staatsbildung” zur “Volksverdung”*. *Otto Brunners Perspektivenwechsel der Verfassungshistorie im Spannungsfeld zwischen völkischem und alteuropäischem Geschichtsdenken*, in L. SCHORN-SCHÜTTE (ed), *Alteuropa oder Frühe Moderne. Deutungsmuster für das 16. bis 18. Jahrhundert aus dem Krisenbewusstsein der Weimarer Republik in Theologie, Rechts- und Geschichtswissenschaft*, Berlin 1999, pp. 87-135.





riale della Germania sudorientale nel medioevo”²⁵ come ispirata al criterio principale di una storia “di popolo e territorio culturale” (*Volks- und Kulturbodenforschung*) o anche di “storia politica di popolo” (*politische Volksgeschichte*), in cui a contare era il nesso terra-comunità, da cui emergeva il popolo come risultato culturale, sublimato dalla funzione di rappresentanza e guida che in esso aveva la nobiltà, la quale a sua volta sintetizzava, al livello più alto, la conformazione “cettuale” (*ständisch*) che comunque il popolo aveva, costituendo nel suo insieme la *Landschaft* (che oggi equivarrebbe a paesaggio)²⁶, col che si ristabiliva in qualche modo, a mio parere, il circolo virtuoso “terra-popolo”²⁷.

Detta così è un po’ brutale, ma credo che la ricostruzione risponda abbastanza alle intenzioni di Brunner, il quale era consapevolmente inserito in una rete ideologico-interpretativa che andava dal circolo di Costanza (fondato da Theodor Maier, ma allora frequentato anche da altri importanti medievisti quali Schlesinger ecc.)²⁸, alla *Verfassungslehre* di Carl Schmitt e di Huber, per tacere (perché proprio non lo so e spero che questi legami in realtà non ci fossero) delle teorie di Koelreutter e compagni sull’“ordinamento concreto” e via dicendo²⁹. Il tutto è anche, in certo modo, ascrivibile alla diffusione in tutta Europa (direi a destra, come anche



²⁵ È il sottotitolo della terza edizione, accresciuta (*ergänzte*), del 1943, di *Land und Herrschaft* (nella traduzione italiana, Milano 1983, il titolo adottato dalla traduttrice Giuliana Nobili Schiera è stato *Terra e potere. Strutture pre-statali e pre-moderne nella storia costituzionale dell’Austria medievale*: dunque, come si vedrà in linea anticipatrice con le argomentazioni di Blänkner), mentre la prima edizione era apparsa, con lo stesso titolo, nel 1939. Nella quarta edizione del 1959, modificata (*veränderte*), che è quella su cui si è basata la traduzione italiana, il sottotitolo era diventato: *Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter* (Questioni fondamentali della storia costituzionale territoriale dell’Austria nel medioevo). Segnalo anche la traduzione americana della principale opera di Brunner: *Land and Lordship. Structures of Governance in Medieval Austria*. Translated from the fourth, revised edition. Translation and Introduction by H. Kaminski and J. Van Horn Melton, Philadelphia 1992.

²⁶ Sul passaggio, davvero cruciale per Brunner, del *Land*, cfr. M. WELTIN, *Der Begriff des Landes bei Otto Brunner und seine Rezeption durch die verfassungsgeschichtliche Forschung*, in «Zeitschrift der Savigny Stiftung für Rechtsgeschichte – Germanistische Abteilung», 107, 1990, pp. 339-376.

²⁷ W. OBERKROME, *Volksgeschichte. Methodische Innovation und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918-1945*, Göttingen 1995.

²⁸ In questo senso, restano attuali le pagine di G. TABACCO, *La dissoluzione medievale dello Stato nella recente storiografia*, in «Studi medievali», 1, 1960, pp. 427 ss.

²⁹ S. MEZZADRA, *Il partito nella giuspubblicistica tedesca di età nazista*, in AA.VV., *Gramsci: il partito politico nei «Quaderni»*, Firenze 2001, pp. 95-114.





a sinistra³⁰) di quel pensiero “comunitario” (*gemeinschaftlich*) che anche Paolo Prodi ha richiamato nella sua introduzione al nostro convegno e che va però trattato con tutta la delicatezza propria della intrinseca complessità che lo caratterizza.

Con riguardo a Otto Brunner, il tutto si gioca, naturalmente, in senso “antidemocratico”³¹, quando non direttamente “austro-fascista”³².

Orbene, nella quarta edizione di *Land und Herrschaft*, Brunner fa ricorso al concetto “altoeuropeo”³³ di “*Paideia*”-*humanitas*, com’era stato proposto, nei primi anni quaranta, da Werner Jaeger, in risposta alla crisi del *Bildungsbürgertum* tedesco, piuttosto legato ad una concezione neo-umanistica di *Bildung*³⁴. Per tale via, si verificherebbe il passaggio dalla “storia politica di popolo” del medioevo alla “storia strutturale” e sociale dell’*Alteuropa*. Il mutamento non ha portato a nessuna alterazione fondamentale della ricostruzione storiografica di Brunner, ma sì alla trasformazione del quadro di riferimento culturale, con particolare riferimento alla questione del “moderno” (e rispettivamente del “premoderno”).

Ora, il “moderno” è per Brunner proprio ciò che si stacca da una fase lunga e accidentata che va da Omero a Goethe e che costituisce appunto l’*Alteuropa*: una zona ben più complessa del medioevo e, a maggior ragione, della cosiddetta “prima età moderna” (che però in tedesco non contiene il termine “moderno”, chiamandosi semplicemente “*frühe Neuzeit*”), e non riducibile in alcun modo ai tre criteri interpretativi (*standards*) di religione-cultura-stato fissati appunto dalla storiografia modernistica degli ultimi cinquant’anni.

³⁰ Sulla critica contemporanea alle ideologie comunitarie radical-totalitarie, di destra come di sinistra, negli anni 1920, cfr. H. PLESSNER, *Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus* (1924), in *Gesammelte Schriften*, V, *Macht und menschliche Natur*, a cura di G. DUX - O. MARQUARD - E. STRÖKER, Frankfurt am Main 1981, pp. 7-133.

³¹ K. SONTHEIMER, *Antidemokratisches Denken in der Weimarer Republik. Die politischen Ideen des deutschen Nationalismus zwischen 1918 und 1933*, München 1962.

³² R. JÜTTE, *Zwischen Ständestaat und Austrofaschismus. Der Beitrag Otto Brunners zur Geschichtsschreibung*, in «Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte» 13, 1984, pp. 237-262.

³³ *Alteuropäisch* vorrebbe dire, come si sa, “relativo alla Europa antica”, nel senso di “non moderna”. Preferisco impiegare il neologismo “altoeuropeo”, per sottolineare il significato “brunneriano” del termine-concetto, in analogia a quanto già faccio da tempo, relativamente al termine altocetuale (*altständisch*).

³⁴ R. BLÄNKNER, *Von der “Staatsbildung” zur “Volkswerdung”*, cit., p. 111, che rimanda insistentemente anche al saggio di O. BRUNNER, *Humanismus und Renaissance*, in *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden*, a cura di F. VALJAVEC, 6, Bern 1958, pp. 557-583.





Il risultato principale sarebbe che col concetto di *Alteuropa* Otto Brunner poté unificare in un'unica dimensione storica medioevo e prima età moderna, stabilendo un lungo percorso di continuità e di tradizione, rispetto al quale il "moderno" si sarebbe potuto stagliare, a partire da metà Settecento, con tutta la forza di una *Sattelzeit*, sui cui poté poi installarsi la *Begriffsgeschichte* dello stesso Brunner, di Conze e di Koselleck. A parte aspetti non secondari (soprattutto in ambito tedesco), quali l'attribuzione di Lutero o Calvino e più in generale della Riforma al Premoderno piuttosto che al Moderno, va ribadito l'effetto critico che questa impostazione ebbe (e ha) rispetto ai già citati *standards* di ogni storia moderna, che sono la religione, la cultura e lo stato. In particolare per quanto riguarda quest'ultimo, è qui che s'insinua la forte accentuazione brunneriana relativa sia all'economia che alla politica pre-moderna, rispettivamente centrate intorno al "*ganzes Haus*", da una parte, e alla "*altständische Gesellschaft*" dall'altra.

Fin qui la ricostruzione di Blänkner che m'interessava. L'ho richiamata non solo per la sua lucidità – purtroppo perlopiù inconsueta in tema di interpretazioni brunneriane –, ma anche perché mi sembra consentire qualche considerazione ulteriore sul tema dell'identità. Non mi consta che Otto Brunner abbia mai impiegato questo termine-concetto, che ai suoi tempi non era evidentemente ancora di moda. Tuttavia è certo che molte delle considerazioni svolte da Blänkner potrebbero oggi essere usate per sviluppare un simile interesse anche presso Brunner. Il *Volk* del 1939 rimanda certamente a una identità molto calda e pericolosa, a cui non si fatica ad attribuire affinità col nazionalsocialismo (o col fascismo austriaco, se si preferisce). L'*Alteuropa* post-bellica appare invece un campo più freddo e distanziato, quasi a-storico, in cui le "strutture" economiche (*Haus*) e sociali (*Stände*) possono essere studiate con freddezza, permettendosi per di più di evitare l'uso non scientifico di termini desunti dalla scienza successiva, "moderna", cioè ottocentesca, dominata dalle "*zeitgebundenen Fragestellungen*" delle scienze sociali e dello stato di fine Ottocento.

Siamo in presenza di due "identità" differenti, anzi a voler calcare la mano quasi opposte. Esse possono essere attribuite, come qualcuno ha fatto, al senso di opportunismo di Otto Brunner, ma sinceramente mi sembra che, se anche così fosse, l'intelligenza delle modifiche adottate supera di gran lungo la meschineria del motivo invocato. Oppure si può dire che Brunner è stato a sua volta spinto ai suoi aggiustamenti da una esasperazione di quel sentimento di crisi della modernità che era stato fin dall'inizio proprio della sua ricerca, come di quella di gran parte di quelli della





sua generazione³⁵. In ogni caso, per quanto mi riguarda, ribadisco l'ammirazione grande che ancora nutro nei confronti di tali risultati di ricerca, i quali consentono, a mezzo secolo di distanza, di conoscere e comprendere in maniera non schematica e non legata a convenzioni aspetti sempre nuovi di quella convivenza umana che si è potuta sviluppare in Occidente.

Quale identità allora? Quella buona, pentita e fredda della scientificità democratica, o quella confusa e calda della passione fascista? È davvero importante rispondere a questa domanda, o non è meglio provare a credere che, aldilà delle identità e attraverso di esse, i grandi temi della storia della convivenza umana, entro ambiti storici precisamente delineati, passano attraverso strutture permanenti, le quali pure meritano di essere studiate?

Per non dire, concludendo, che in tal modo, anche il problema del "moderno" e della modernità, che sta alla base (o teleologicamente alla fine) di tutte le impostazioni di ricerca basate su ipotesi evolutive di identità sempre più buone e miti (cittadinanza, comunicazione e quant'altro), si destruttura in un falso problema, in cui si può semplicemente parlare di un prima e di un dopo, quasi una risposta all'astuta domanda posta una volta da Lorenzo Valla «Qui sunt isti, quales, moderni, Si 'moderni' latinum vocabulum est»³⁶.



³⁵ A. NITSCHKE-G. A. RITTER-D. J. K. PEUKERT-R. VOM BRUCH (edd), *Jahrhundertwende. Der Aufbruch in die Moderne*, 2 voll., Reinbek 1990 e anche R. VOM BRUCH - F. W. GRAF - G. HÜBINGER (edd), *Kultur und Kulturwissenschaften um 1900. Krise der Moderne und Glaube an die Wissenschaft*, Stuttgart 1989.

³⁶ *Opera*, Basilea 1540, fol. 434. Devo la citazione a Maurizio Ricciardi, che ringrazio.





JOSEPH JURT

RAPPRESENTAZIONE SIMBOLICA DELL'IDENTITÀ NAZIONALE NELLA FRANCIA RIVOLUZIONARIA*

In una società monarchica il corpo politico del re rappresenta la continuità del regno. Ernst H. Kantorowicz ha mostrato molto bene come era stata pensata, attraverso l'idea dei due corpi del re, la continuità del regno. Se il corpo naturale del re è sottoposto alle leggi biologiche della minorità, della vecchiaia e della morte, il corpo politico – invisibile e onnipresente – era votato alla perennità. Kantorowicz aveva dimostrato che l'idea teologica del *corpus Christi mysticum* che indica la Chiesa in quanto comunità dei fedeli è stata trasposta sin dal XIII secolo sull'idea di Stato concepito come *corpus rei publicae mysticum*, lo Stato che rivendica allo stesso modo della Chiesa continuità ed immortalità. È il re che incarna la permanenza come testa di questa comunità terrena: *rex qui numquam moritur*¹. Kantorowicz intendeva cogliere le fondamenta prime dello Stato sovrano e la sua pretesa alla perennità. Questa evoluzione comincia, secondo lui, con la dissociazione tra la persona ed il monarca attraverso la massima dei «due corpi del re». Alla fine di questa evoluzione si trova il potere senza corpo o piuttosto lo Stato come corporazione².

Il potere senza corpo della repubblica non poteva tuttavia fare a meno di una rappresentazione del potere. Essa aveva ancor più bisogno di simboli collettivi poiché la nazione non poteva più riconoscersi nella persona

* Traduzione di Ugo Zuccarello

¹ E.H. KANTOROWICZ, *Die zwei Körper des Königs. Eine Studie zur politischen Theologie des Mittelalter*, München 1994 (ed. or. inglese 1957; trad. it. *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino 1989).

² Vedere a questo proposito M. GAUCHET: «Stato sovrano, nazione, democrazia – sarebbe quindi da un corpo che nascono le forme moderne del mondo degli uomini, forme desostanzializzate, resti evanescenti, metamorfosi disincarnate di una carne regale . . . Si pone così, dunque, che la posizione del potere non è occupabile in persona, che è e deve restare umanamente vuota, il che permette alla volontà collettiva di proiettarsi in questo luogo teoricamente vacante e di riconoscersi. L'anomato estremo del potere democratico è funzione della possibile identificazione dell'insieme sociale del potere». Cfr. M. GAUCHET, *Des deux corps du roi au pouvoir sans corps. Christianisme et politique*, in «Le débat» n. 14, juillet-août 1981, pp. 136-137.





di un re che incarnasse la perennità della comunità. Ancora molto di recente Philippe Lacoue-Labarthe e Jean-Luc Nancy hanno criticato a fondo l'idea – normativa – della non rappresentabilità come tratto essenziale della democrazia:

«Pensiamo al contrario che la democrazia ponga, o debba porre ormai la questione della sua 'figura' – il che non vuol dire che tale questione si confonda con quella di un ricorso al mito. Pensiamo infatti che non basta affermare come virtù supreme della repubblica ... la rinuncia ad ogni identificazione, un'esposizione permanente alla rimessa in causa, e per finire ... una sorta di fragilità intima, al tempo stesso confessata e rivendicata, dalla quale non si astengono dal trarre partito gli avversari della democrazia, e tra poco di tutta l'eredità del 1789 e dei Lumi»³.

Con la Rivoluzione francese la sovranità è trasferita dalla persona del re a quell'essere collettivo che è la Nazione. «La sovranità è una, indivisibile, inalienabile e imprescrittibile. Essa appartiene alla Nazione; nessuna sezione del Popolo e nessun individuo può attribuirsi l'esercizio», precisa la Costituzione del 1791 (Titolo III, Art.1)⁴. Il termine nazione, spesso identificato con il Terzo Stato, aveva assunto, come ha ricordato Jacques Godechot, una carica rivoluzionaria che l'aveva reso molto popolare presso le masse. Sin dal settembre 1789 è apparso il motto «La Nazione, la Legge, il Re». La Nazione decide e redige la legge e il re non è più che colui che esegue la legge. Tutto ciò che era 'regale' diventava 'nazionale'⁵.

La nazione come incarnazione della sovranità aveva il dovere di esprimere la propria identità attraverso dei simboli. La Rivoluzione francese significava innanzi tutto una grande rottura. La nazione divenuta attore politico, aveva bisogno di 'segni di riconoscimento' al fine di garantirsi il suo nuovo ruolo. Le forme rituali (alberi della libertà, berretti frigi, allegorie della libertà e della repubblica, eventi rituali quali le feste, le elezioni, gli incontri nei club) avevano, secondo Lynn Hunt, un ruolo altrettanto importante di quello dei contenuti politici propriamente detti. I simboli e

³ P. LACOUÉ-LABARTHE, J.-L. NANCY, *Le mythe nazi*, La Tour d'Aigues 1991, pp. 12-13 (trad. it. *Il mito nazi*, Genova 1992). I due autori hanno menzionato la tematizzazione del 'problema' della raffigurabilità della repubblica in un racconto di Maupassant, *Les dimanches d'un bourgeois de Paris*. Vi si immagina, nel 1880, la storia di un impiegato che si ingegna di somigliare a Napoleone III, per il quale però «quando arrivò la repubblica, fu un disastro Anche lui cambiò opinione; ma poiché la repubblica non era un personaggio palpabile e vivente alla quale si potesse somigliare, ed i presidenti si succedevano rapidamente, si trovò immerso nel più crudele imbarazzo....» (*ibidem*, p. 12).

⁴ Vedere C. NICOLET, *L'idée républicaine en France (1789-1924)*, Paris 1982, pp. 16-26.

⁵ Vedere J. GODECHOT, *Nation, patrie, nationalisme et patriotisme en France au XVIII^e siècle*, in «Annales historiques de la Révolution française», n. 203, 1971, pp. 494-495.





i rituali politici non erano soltanto metafore, ma i mezzi e la finalità del potere⁶.

Il patetico della rottura giunse fino all'invenzione di un nuovo calendario che doveva modificare profondamente il ritmo temporale⁷. Robespierre sottolineò a sua volta che non era possibile ispirarsi alle forme di rappresentazione dei sistemi anteriori. Ai suoi occhi la teoria del governo rivoluzionario era tanto nuova quanto la Rivoluzione di cui era un'emanazione. Non c'era bisogno di fare delle ricerche nei libri degli autori politici che non avevano previsto questa Rivoluzione né nei libri delle leggi dei tiranni che abusavano del loro potere e che non si preoccupavano affatto di provare la propria legittimità⁸.

La nuova coscienza nazionale si è manifestata dapprima, in seguito alla soppressione dei privilegi feudali, in totale opposizione all'alterità dell'Ancien régime mediante le armi simboliche dell'iconoclastia. In seguito alla soppressione dei privilegi feudali nel 1790, si distrussero tutti i segni della disegualianza sociale come gli stemmi, i banchi della chiesa riservati agli aristocratici. Ma non furono ancora toccati i monumenti dell'autorappresentazione della monarchia. Dopo l'attacco alle Tuileries del 1792 si attaccarono tuttavia in modo sistematico i simboli del potere regale. Si trattava di distruggere tutti gli emblemi e tutti i monumenti in quanto «onori resi ad un solo individuo, quando la libertà e l'uguaglianza erano ormai i soli idoli degni degli omaggi del popolo francese»⁹. Nel corso dell'anno 1793-94 la campagna contro i segni della feudalità si intensificò ulteriormente. Più tardi l'abbé Grégoire propose di conservare le eredità del passato nei musei e di sottrarle al loro contesto immediato; propose il termine 'vandalismo' per stigmatizzare gli atti di pura violenza¹⁰.

Allorché la Svizzera fu occupata nel 1798 dalle truppe francesi, il commissario di governo francese chiese allo stesso modo che si distrug-

⁶ L. HUNT, *Symbole der Macht. Macht der Symbole. Die Französische Revolution und der Entwurf einer politischen Kultur*, Frankfurt am Main 1989, p. 72 (ed. or. inglese 1984; trad. it. *La rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Bologna 1989).

⁷ Vedere B. BACZKO, *Mythes et représentations de la Révolution française* in R. ZORZI (ed), *L'Eredità dell'Ottantanove e l'Italia*, Firenze 1992, p. 146.

⁸ Così secondo L. HUNT, *Symbole der Macht*, cit., p. 73.

⁹ *Commune de Paris*, 20 août 1792.

¹⁰ Vedere G. LOTTES, *Damnatio historiae. Über den Versuch einer Befreiung von der Geschichte in der Französischen Revolution*, in W. SPEITKAMP (ed), *Denkmalsturz. Zur Konfliktgeschichte politischer Symbolik*, Göttingen 1997, pp. 22-48 e D. GAMBONI, *The Destruction of Art. Iconoclasm and Vandalism since the French Revolution*, London 1997; M. WARNKE, *Bildersturm. Die Zerstörung des Kunstwerks*, Frankfurt am Main 1977.





gessero gli emblemi del potere oligarchico: «La distruzione dei segni della feudalità, degli stemmi, delle forche patibolari e altri segni di questa specie [affinché la vista] di un popolo libero ... non sia contaminata dai resti dell'antica oligarchia»¹¹.

L'idea della rottura totale col passato e la volontà di creare un ordine totalmente nuovo sono state costitutive della nuova coscienza della repubblica francese, come ha affermato ancora di recente Mona Ozouf:

«Il loro credo è che la Rivoluzione non ha età; che ogni generazione può a buon diritto dirsi la prima; che essi stessi sono dei 'figli senza madre', secondo l'epigrafe de *L'Esprit des lois* ... che sono in grado di ricostruire deliberatamente ed integralmente l'ordine sociale e politico È dunque nella frattura col tempo che i francesi hanno cercato la loro identità repubblicana – a differenza degli americani, non potevano chiederla all'attraversamento di uno spazio»¹².

Quel che ha costituito l'identità della Francia moderna è dunque l'idea della rottura totale operata dalla Rivoluzione francese. Quel che caratterizza la Rivoluzione francese è la repentinità e la radicalità della trasformazione della sovranità monarchica in sovranità nazionale. Se la nazione monarchica aveva beneficiato di una eccezionale longevità di otto secoli, «la nazione rivoluzionaria si distingueva da tutte le precedenti, inglese, olandese o americana, per la radicalità assoluta dei suoi principi e per la loro capacità di espansione»¹³. La Rivoluzione ha teso così a monopolizzare l'idea nazionale e a centrare sull'episodio rivoluzionario la maggior parte dei suoi riferimenti. E infatti la quasi totalità dei segni simbolici della Francia proviene dalla Rivoluzione: Dichiarazione dei diritti, bandiera, 14 luglio, Marsigliese, motto.

La coscienza nazionale moderna che si è instaurata con la Rivoluzione francese ha esercitato una funzione identitaria esclusiva simile alla coscienza confessionale che fondava una coesione sociale all'epoca delle guerre di religione. La nazione non è soltanto divenuta l'espressione della sovranità; essa è divenuta allo stesso tempo l'oggetto di una sacralizzazione resasi necessaria per legittimare la morte dei cittadini per la nazione,

¹¹ D. GAMBONI, *Instrument de la tyrannie, signe de la liberté: la fin de l'Ancien Régime en Suisse et la conservation des emblèmes politiques*, in *L'Art et les Révolutions. Actes du XXVIIe Congrès international de L'Art, Société Alsacienne pour le développement de l'Histoire*, Strasbourg 1992, p. 213.

¹² M. OZOUF, *L'idée républicaine et l'interprétation du passé national*, in «Le Monde», 19 juin 1998, p. 14.

¹³ P. NORA, *Nation*, in F. FURET - M. OZOUF, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, tome 4, Paris 1992, p. 352 (trad. it. *Dizionario critico della rivoluzione francese*, Milano 1988).





che dava il cambio alla monarchia con la sua legittimazione teologica. Poiché la vittoria della nuova cultura politica non poteva affermarsi soltanto tramite la distruzione degli emblemi del potere dell' Ancien régime, si trattava di esprimere al contempo il nuovo programma politico attraverso un nuovo codice simbolico. La Rivoluzione lo fece in parte sostituendo riti cattolici con contro-modelli razionalisti, spesso di tipo antichizzante (Festa dell'Essere supremo), oppure tramite la secolarizzazione di forme di culto cristiano (ad esempio il culto dei martiri che è stato dedicato a Marat, la cui statua ha sostituito le statue dei santi nelle chiese)¹⁴. La sacralizzazione della nazione ha reso irreversibile il processo mediante il quale il nuovo ordine politico fondato sulla partecipazione dei cittadini si è imposto contro le altre nazioni che si riteneva compromettessero o mettessero in questione questo nuovo ordine. Questi aspetti spiegano anche il carattere missionario che la Rivoluzione ha talora adottato.

Quel che colpisce è che persino spiriti vicini al cristianesimo abbiano in qualche modo sostenuto la religione secolarizzata della morte per la patria associandola alla morte sacrificale di Cristo. Le considerazioni di Joseph de Maistre ne *Les Soirées de Saint-Petersbourg* ne danno testimonianza:

«Ricordatevi di coloro che si sono consacrati, che hanno pagato per tutti e che sono morti consacrandosi per la salvezza di tutti, per la salvezza della grande famiglia francese in virtù della legge che presiede ai destini del mondo, la grande legge della solidarietà – come il Cristo, lasciando il cielo per divenire membro della grande famiglia umana, si è reso solidale con essa e con la sua morte volontaria sulla croce ha salvato il mondo – il patriottismo è una delle applicazioni di questa grande legge della solidarietà che regge l'umanità. È il Vangelo che ce ne dà la vera definizione, poiché insegnandoci la legge del sacrificio, è esso stesso la grande scuola del patriottismo»¹⁵.

Émile Durkheim ha percepito molto bene in quale misura la religione secolarizzata della nazione avesse dato il cambio al cristianesimo al fine di garantire la coesione della società:

«Tra la scienza e la fede esistono degli intermediari; sono le credenze comuni di ogni sorta, relative a degli oggetti laici in apparenza, quali la bandiera, la patria, una certa forma di organizzazione politica, un certo eroe o avvenimento storico

¹⁴ Vedere K. HERDING, *David's 'Marat' als 'dernier appel à l'unité révolutionnaire'*, in K. HERDING, *Im Zeichen der Aufklärung. Studien zur Moderne*, Frankfurt am Main 1989, pp. 71-94.

¹⁵ J. DE MAISTRE, *Les Soirées de Saint-Petersbourg*, in *Oeuvres complètes*, éd. par Vitte-Peroussel, Lyon 1886, tome 5, pp. 27-31 (trad. it. più recenti, *Le serate di Pietroburgo*, Milano 1960; Bari 1962; Milano 1971).





eccetera Esse sono in una certa misura indiscernibili dalle credenze propriamente religiose. La patria, la Rivoluzione francese, Giovanna d'Arco, eccetera, sono per noi delle cose sacre alle quali non permettiamo che si attentino. L'opinione pubblica non tollera che si contesti la superiorità morale della democrazia, la realtà del progresso, l'idea di uguaglianza, come il cristiano non lascia che si mettano in discussione i suoi dogmi fondamentali»¹⁶.

Jacques Godechot ha così constatato che si saluta la bandiera nazionale e che ci si alza quando si suona l'inno nazionale e ne trae la conclusione: «Il culto della Nazione si ispira al culto cattolico, e tende persino, in certe epoche, a rimpiazzarlo: la Nazione è il popolo rivoluzionario che ha abbattuto la monarchia, e dal 14 luglio 1789, sostituito il suo potere a quello del re»¹⁷.

Esamineremo adesso la creazione dei nuovi simboli della *République*¹⁸ attraverso i simboli politici di primo grado: il tricolore – emblema dell'unità nazionale, la Marsigliese – primo inno nazionale moderno e infine la figura della Libertà come incarnazione della *République*. Questo nuovo tipo di simboli non si riduceva alla funzione immediata di 'segni di riconoscimento' in un combattimento di guerra, ma traduceva il sentimento di appartenenza dei cittadini che intendevano partecipare al dibattito politico della nazione.



1. Il tricolore – emblema dell'unità nazionale

Dal 1789, la Nazione si è dotata di una bandiera che la rappresentasse. Fino ad allora non esisteva una bandiera francese, poiché il colore bianco era solo il segno distintivo della casa di Borbone; i vascelli del re inalberavano la bandiera bianca, ma non era la bandiera della Francia¹⁹. Il tricolore francese era diventato un simbolo di tipo nuovo, che rappresentava la nazione. La forma del tricolore esisteva già nei Paesi Bassi e in Lussemburgo, ma sostituendo la bandiera dinastica dai gigli dorati, solo il tricolore francese era dotato di un contenuto politico il cui effetto si sarebbe diffuso al di là della Francia.

Quanto all'origine dell'emblema tricolore, lo si attribuisce a La Fayette che, il 16 luglio 1789, comandante della nuova *Garde nationale* preoc-

¹⁶ E. DURKHEIM, *De la définition des phénomènes religieux*, in «L'année sociologique», 2, 1897-1898, p. 20.

¹⁷ J. GODECHOT, *Nations, patrie*, cit., p. 18.

¹⁸ La Francia per antonomasia (N.d.T).

¹⁹ *Ibidem*, p. 495.





cupato di fornire un segno di riconoscimento alle truppe, avrebbe unito il bianco dell'uniforme delle guardie francesi al blu e rosso della milizia parigina. La nuova coccarda era dunque, come afferma Raoul Girardet, «la testimonianza di un'unità ritrovata, un simbolo di alleanza e di concordia»²⁰. Alcuni interpreti celebravano in questo simbolo anche la riconciliazione dei tre ordini (il blu per il terzo stato, il rosso per la nobiltà ed il bianco per il clero).

Quel che sembra storicamente certo, è un decreto di Luigi XVI che avrebbe prescritto a tutti i cittadini di portare la nuova coccarda. Sin dal 14 luglio 1789, la coccarda tricolore, dai colori blu e rosso della città di Parigi che incorniciavano il bianco dei Borboni, era divenuto il segno di riconoscimento dei 'patrioti' parigini. Portare una coccarda sul bordo del cappello era d'altronde una moda recente. Solo in un secondo momento si sarebbe reinterpretato come un atto simbolico il fatto che il re portasse la coccarda²¹.

È in occasione della festa della Federazione, il 14 luglio 1790, che la bandiera tricolore fu consacrata, allorché La Fayette prestò giuramento sull'altare della patria davanti ad una siepe di portabandiere tricolori. La disposizione dei tre colori era ancora incerta, ma quel che importava soprattutto, era l'affermazione della nozione di coccarda 'nazionale', di bandiera 'nazionale', di emblema 'nazionale'.

«Tutto accade insomma», scrive Raoul Girardet, «come se in questo momento decisivo della storia dell'idea di nazione, questa esigesse una rappresentazione visiva, un segno tangibile di identità e di riconoscimento. Coscientemente o inconsciamente, legato alle vicissitudini dell'evento ma trascendendolo, un nuovo culto comunitario si sviluppa, reclamando come tutti i culti il suo rituale e le sue immagini»²².

Se i tre colori, blu, bianco e rosso, figuravano dall'ottobre 1789 come i colori dei reggimenti, il tricolore non si impose che successivamente come emblema nazionale nei diversi campi, nella marina solo nel 1794. Elisabeth Fehrenbach cita in questo contesto un intervento di Jean Bon-Saint-André alla Convenzione in febbraio, che parlava del tricolore come dell'elemento di una 'lingua', di una 'grammatica' della *République*, sottolineando così il significato politico dell'emblema:

«La bandiera è, per il marinaio, non solo il segno di riconoscimento, la guida materiale che conduce alla vittoria: essa è anche la sua grammatica, il suo linguaggio,

²⁰ R. GIRARDET, *Les trois couleurs*, in P. NORA (ed), *Les lieux de mémoire: 1: La République*, Paris 1984, p. 10.

²¹ E. FEHRENBACH, *Über die Bedeutung der politischen Symbole im Nationalstaat*, in «Historische Zeitschrift», 213, 1971, p. 311.

²² R. GIRARDET, *Les trois couleurs*, cit., p. 13.





il mezzo attraverso il quale comunica e riceve a grandi distanze delle idee molto complicate. Sarà con un vocabolario monarchico che i generali delle armate repubblicane daranno degli ordini repubblicani? ... Tutto cambia intorno a noi, le nostre leggi, i nostri costumi, i nostri usi; che cambino anche i segni»²³.

Nel 1794, la Convenzione decise che la bandiera dei vascelli da guerra francesi fosse formata da tre bande verticali della stessa larghezza, con il blu attaccato all'asta, il bianco situato in mezzo ed il rosso ondeggiante nel vento, e fissò così definitivamente l'aspetto della bandiera nazionale che fu introdotto, in questa forma, nell'esercito di terra all'inizio dell'Impero.

L'emblema tricolore sopravvisse alla monarchia costituzionale alla quale era inizialmente associato. E in un'enciclopedia attuale si può così leggere che il tricolore ha un doppio significato:

«simboleggiare la continuità della nazione francese sin dalla monarchia (il bianco), sotto l'egida centralizzatrice della sua capitale Parigi (blu e rosso) e attraverso la sua rivoluzione repubblicana (rosso); è la contiguità nel tempo; d'altra parte, simboleggia in modo evidente quel che appartiene alla nazione francese e quel che non le appartiene (questa è la funzione delle bandiere che sventolano dalle aste dei posti di frontiera)»: «si tratta di una contiguità nello spazio»²⁴.

Il tricolore relativamente semplice servirà da modello a molte nazioni nel XIX secolo (l'Italia, il Belgio, il Messico, la Romania) in contrasto con gli standardi precedenti che si ispiravano all'araldica tradizionale. Malgrado i rivolgimenti politici dell'Impero, si mantennero sotto Napoleone i tre colori come elemento essenziale di permanenza. Con la Restaurazione la bandiera bianca si impose. Il trionfo occasionale dello stendardo della *chouannerie* e dell'emigrazione contribuì ad accrescere i rancori rispetto al regime del 1815. Non fu che un intermezzo. Sin dal 1830, i tre colori furono mantenuti, che il regime fosse monarchico o repubblicano. Il 31 luglio 1830, La Fayette diede la bandiera tricolore a Luigi Filippo e Lamartine lo fece adottare all'Hôtel de Ville il 25 febbraio 1848. Dal 1830 la bandiera tricolore non cambierà più. Il tricolore si imporrà contro la bandiera bianca della Restaurazione e contro la bandiera rossa della Comune. La bandiera a tre colori della Terza Repubblica significa la fedeltà ai principi del 1789, come anche un'assicurazione repubblicana contro la reazione e contro la rivoluzione sociale. «L'emblema dai tre colori tende ad apparire come il simbolo dell'unica Patria, una Patria indifferente ... ai mutamenti successivi del potere che la governa e delle istituzioni che la gestiscono»²⁵.

²³ Citato in E. FEHRENBACH, *Über die Bedeutung der Nationalsymbole*, cit., p. 312.

²⁴ *Encyclopedia universalis*, Paris 1985, t. XVII, p. 494.

²⁵ R. GIRARDET, *Les trois couleurs*, cit., p. 28.





2. La Marsigliese – il primo inno nazionale moderno

La permanenza del tricolore francese – il cui significato iniziale è stato ecumenico – in quanto riconciliazione dei colori di Parigi e della monarchia – rinvia alla stabilità di un sentimento nazionale che si fonda su un consenso che sembra non essere messo in discussione dai cambiamenti di regime successivi. In modo simile la Marsigliese è diventata l'espressione evidente della nazione francese che si presentava essa stessa come nazione e che non è più un inno in lode del monarca²⁶. Il prototipo dell'inno monarchico che esprime la deferenza di fronte al re è stato l'inno inglese *God save the King*, suonato dal 1745 in tutte le grandi occasioni. È alla sua melodia solenne che si deve la sua grande diffusione, in Danimarca ad esempio e poi in Prussia.

Prima del 1789, la Francia non possedeva alcun 'inno nazionale'. Secondo la tradizione, nella notte tra il 25 e il 26 aprile 1792 il sindaco di Strasburgo, Frédéric de Dietrich, si sarebbe rivolto a Joseph Rouget de l'Isle per chiedergli: «Finora, nessun canto patriottico ha sollevato l'entusiasmo tanto necessario in tempo di guerra; poeta e musicista quale siete, capitano, tocca a voi di scrivere un inno per cantarlo in tutte le occasioni in cui bisogna risvegliare la passione patriottica»²⁷. *Le chant de guerre pour l'armée du Rhin* è stato da principio un canto patriottico che cantava la patria in armi di fronte al nemico. Il canto fa appello al patriottismo: «Allons enfants de la patrie», «Amour sacré de la patrie». La parola 'patria' concepita in senso rousseauviano come terra della libertà è diventata dal 1789 una parola chiave. Il canto di Rouget de Lisle non fa appello all'annientamento selvaggio del nemico, ma invoca la generosità («Français en guerriers magnanimes, portez ou retenez vos coups»). La dimensione rivoluzionaria si manifesta nell'apoteosi della libertà che bisogna difendere contro la schiavitù e la tirannia.

Quattro giorni dopo, la guardia nazionale suonò questo *Canto di guerra per l'armata del Reno* sulla piazza d'armi (oggi Place Kléber) e verso il mese di giugno lo stampatore strasburghese de Dannbach lo distribuì ai soldati della guarnigione. In luglio, i volontari di Marsiglia che partivano per Parigi cantavano l'inno guerriero, che diventava così il *Canto dei Marsigliesi* o *La Marsigliese*²⁸. È all'epoca della Rivoluzione giacobina

²⁶ Vedere M. VOVELLE, *La Marseillaise. La guerre ou la paix* in P. NORA (ed), *Les lieux de mémoire. I. La République*, cit., pp. 85-136.

²⁷ Secondo D. PAQUETTE, *La Marseillaise: Ascendance et descendance*, in *Le Jura français*, 1992, p. 243.

²⁸ *Ibidem*.





che la *Marsigliese* diverrà inno nazionale; il 24 novembre 1793 la Convenzione aveva ordinato che «l'inno della libertà [fosse] cantato in tutti gli spettacoli della Repubblica».

La *Marsigliese* è stata così associata al ricordo della Rivoluzione francese, il che la fece proscrivere, come nota a giusto titolo Michel Vovelle, da tutti i governi autoritari, che diffidano dell'idea democratica: dall'Impero alla monarchia censitaria, benché in termini diversi dalla Restaurazione alla monarchia di luglio, fino al Secondo Impero e poi al regime dell'ordine morale²⁹. Emblema rivoluzionario nel 1830, poi nel 1848, l'inno servirà attraverso tutta l'Europa del XX secolo all'emancipazione dei popoli. Solo l'*Internazionale* – come la bandiera rossa rispetto al tricolore – gli farà concorrenza nel 1888 ed avrà una diffusione paragonabile. È tra il 1879 e il 1918 che la *Marsigliese* avrà il suo trionfo. All'epoca del Fronte popolare, un Maurice Thorez perorava per «una Francia libera, forte e felice» «dagli accenti mescolati della *Marsigliese* e dell'*Internazionale*, sotto le pieghe riconciliate della bandiera tricolore e della bandiera rossa»³⁰. Ispirazione che troverà la propria espressione nel film girato da Jean Renoir e nella partizione composta da Arthur Honegger nel 1937. La *Marsigliese* sarà ancora il canto della Resistenza mentre gli uomini e le donne di Vichy intoneranno *Maréchal nous voilà*. La *Marsigliese* è restata l'inno nazionale incontestato in Francia, anche se nel 1992, in occasione del bicentenario, vi sono state discussioni relative al contenuto violento³¹.



3. L'allegoria della Libertà

Accanto ai simboli ufficiali dell'identità nazionale – la bandiera e l'inno – la maggior parte delle nazioni ha conosciuto, come ha sottolineato Maurice Agulhon, tre tipi di visualizzazione delle entità nazionali: la Nazione come donna allegorica, un animale araldico, un tipico uomo del popolo. Per l'Inghilterra, ad esempio, si trattò di Britannia, il leone e John Bull³². La Francia ha ben conosciuto la rappresentazione in quanto donna allego-

²⁹ M. VOVELLE, *La Marseillaise*, cit., p. 102.

³⁰ Citato *ibidem*, p. 131.

³¹ Relativamente al contenuto della *Marsigliese*, vedere H. HUDDE, *Une Inconnue célèbre: La Marseillaise. analyse du texte, suivie de quelques marseillaises du quatorze juillet*, in U. MATHIS (ed), *La chanson française contemporaine*, Innsbruck 1995, pp. 91-104.

³² M. AGULHON, *L'imaginaire des nations. Réflexions liminaires sur l'expérience française*, in C.- G. DUBOIS (ed), *L'imaginaire de la nation (1792-1992). Actes du colloque européen de Bordeaux*, 1991, pp. 13-17.





rica; ma non le si attribuiscono né un animale araldico specifico né uno stereotipo uomo del popolo (paragonabile al Deutscher Michel). Quanto alla figura allegorica, si segue più spesso, secondo Maurice Agulhon, il genere grammaticale della forma latina, che per i termini astratti è frequentemente il femminile. Colpisce in effetti il fatto che queste allegorie fossero quasi sempre femminili. In una recente raccolta di saggi, *Allegorien und Geschlechterdifferenz*, è stato sottolineato che le personificazioni delle virtù o dei vizi, di idee o di corporazioni, di istituzioni, di città o di nazioni erano spesso femminili. Secondo gli autori, si sono associate femminilità e natura; la rappresentazione di ideali artistici, politici o comunitari attraverso dei corpi femminili sarebbe servita a presentare queste costruzioni come naturali e dunque volute dalla natura o da una istanza divina³³.

Pittori e scultori avevano rappresentato la Francia, anche prima della Rivoluzione, come Francia (o Gallia), come una donna maestosa drappeggiata all'antica, con dei gigli sul vestito, e che portava sulla testa un elmo alla greca (come Atena), talora una corona di torri³⁴. Con la Rivoluzione francese appare un'altra figura allegorica, la donna col berretto frigio, che incarna la libertà o la repubblica, evocata per sostituire l'effigie del re nella funzione di rappresentare lo Stato. C'erano state prima della Rivoluzione delle allegorie femminili quali Francia o Germania; ma queste figure erano ai piedi dei re. È il re ad essere il rappresentante della monarchia, mentre il paese ed il popolo gli sono sottomessi. È soltanto nelle repubbliche che si trovano delle allegorie femminili come rappresentazioni dello Stato, come sin dall'inizio del XVI secolo la *Venetia* a Venezia o ad Amsterdam e nei Paesi Bassi, e naturalmente in Svizzera; un dipinto anonimo datato tra il 1665 ed il 1668 mostra una *Helvetia*, incarnazione della libertà, circondata da potentati (maschili) europei che ne ricercano i favori³⁵.

Quel che colpisce nella figura femminile allegorica che appare con la Rivoluzione francese è che essa non rappresenta solo un paese o una nazione, ma un valore o una forma di governo ormai associata alla Francia. Berretti frigi e alberi della libertà apparvero sin dai primi mesi della Rivoluzione francese. Questi simboli 'spontanei' erano come la coccarda delle invenzioni del popolo. Allo stesso tempo dei responsabili politici cercava-

³³ S. SCHADE - M. WAGNER - S. WEIGEL (edd), *Allegorien und Geschlechterdifferenz*, Köln, Weimar - Wien 1994, p. 2.

³⁴ Secondo M. AGULHON, *L'imaginaire des nations*, cit., pp. 15-16.

³⁵ Secondo T. MAISSEN, *Von wackeren alten Eidgenossen und souveränen Jungfrauen. Zur Datierung der frühesten Helvetia-Darstellungen*, in «Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte», 56, 1999, pp. 280-281.





no, secondo Lynn Hunt, di disciplinare queste forme popolari e di introdurre dei simboli colti (come la dea della Libertà in quanto incarnazione della *République*) al fine di ricordare al popolo i suoi diritti e i suoi doveri³⁶.

La dea della Libertà era sorta da un programma iconografico prerivoluzionario. Nella *Iconologia* di Cesare Ripa, apparsa nel 1644 in francese, l'emblema della 'libertà' è già presentato come una figura femminile vestita modestamente che porta uno scettro nella mano sinistra ed il berretto della libertà nella destra³⁷. Ripa interpretò lo scettro come simbolo di potere della libertà; il berretto rinvia all'uso della *manumissio*, dell'affrancamento degli schiavi nell'antichità.

«Presso i Romani, il padrone poggiava il *pileus*, di forma conica, sulla testa dello schiavo affrancato come segno della libertà che gli accordava. Questa acconciatura diviene l'emblema della conquista della libertà quando si erge sulla picca; allorché questa emerge dai fasci, la libertà conquistata è solida»³⁸.

Il simbolo del berretto frigio è stato tuttavia di origine anglo-americana ed è per questo tramite che è stato adottato in Francia.

Allorché la Rivoluzione entrò nel 1792 in una nuova fase, cercò di competere con il repertorio simbolico della Chiesa. Con l'abolizione della monarchia e la proclamazione della repubblica, la Convenzione decretò il 25 settembre 1792 che il nuovo sigillo dello Stato fosse una «figura della libertà». La Francia con i tratti di «una donna vestita all'antica, in piedi, che tiene con la mano destra una picca sormontata dal berretto frigio o berretto della libertà»³⁹. I tratti calmi e sereni della dea della libertà sul sigillo del 1792 non fanno affatto pensare alla violenza delle giornate della Rivoluzione, stima Lynn Hunt. Come una santa della Controriforma la Libertà evoca le virtù caratteristiche del nuovo ordine: il superamento della ristrettezza locale, delle superstizioni e del particolarismo in nome di un culto universale e disciplinato. La libertà era una qualità astratta fondata sulla ragione⁴⁰.

Con la visualizzazione ufficiale della repubblica del 1792 attraverso la figura della Libertà dal berretto frigio, questa esce, secondo Maurice

³⁶ Secondo L. HUNT, *Symbole der Macht*, cit., p. 94.

³⁷ Secondo M. G. MÜLLER, *Politische Strategien im amerikanischen Präsidentschaftswahlkampf 1828-1996*, cit., pp. 265-269.

³⁸ Secondo P. LAURENS, *La figure officielle de la République française: monnaies et timbres*, in C. CHARLE et al. (edd), *La France démocratique (combats, mentalités, symboles). Mélanges offerts à M. Agulhon*, Paris 1998, p. 421.

³⁹ Secondo M. AGULHON/P. BONTE, *Marianne. Les visages de la République*, Paris 1992, p.17.

⁴⁰ L. HUNT, *Symbole der Macht*, cit., p. 82.





Agulhon, dall'iconologia universale per occupare una posizione eminente all'interno del repertorio simbolico nazionale della Francia. La repubblica in Francia si definisce attraverso il suo attributo principale che è la libertà; libertà e repubblica si confondono in qualche modo.

«La repubblica infatti esiste come valore. È un fatto nuovo, insomma. Una volta la repubblica era una forma di governo, opposta alla monarchia, ma altrettanto astratta; non c'era dunque allegoria della repubblica in sé; la repubblica era Roma a Roma Ma con la Rivoluzione del 1792 tutto cambia, la parola si caricherà di ideologia e di emozione, come quella di libertà»⁴¹.

Maurice Agulhon ha tuttavia percepito sin dall'inizio della Rivoluzione un dualismo nella visualizzazione della figura della Libertà: da una parte, una figura giovanile, dall'atteggiamento animato, dalla veste corta (che libera le gambe almeno fino al ginocchio, e lascia talora anche un seno nudo), d'altra parte, una figura «interamente drappeggiata all'antica, dall'aria più grave e dall'atteggiamento più calmo, talora seduta»⁴². Vi è stata in seno a questa iconografia politica esitazione tra «una connotazione di combattimento, popolare, dinamica, persino veemente, e una connotazione di potenza istituita e serena nella vittoria acquisita»⁴³. Margaret Iversen propone due interpretazioni della libertà con i seni nudi: figura femminile che incarna la libertà seduttrice del figlio della natura o libertà nutrice della madre. Per questo secondo tipo di Libertà si può pensare allo schizzo di una rappresentazione della Seconda Repubblica proposta nel 1848 da Honoré Daumier (*La Repubblica nutre i suoi figli e li istruisce*). Margaret Iversen ha distinto una forma dionisiaca della Libertà rappresentata ad esempio dal quadro celebre di Delacroix *La Libertà che guida il popolo*, e una forma apollinea che si troverà sul secondo sigillo della Repubblica, figura seduta interamente vestita e circondata da una corona di raggi solari⁴⁴.

È sotto il secondo Impero che *Marianna* diverrà in certe società segrete un nome in codice per indicare la *République*, e la figura che incarnava la libertà repubblicana si chiamerà in seguito *Marianna*. La rappresentazione pittorica conoscerà due tipi, una drappeggiata all'antica, con i tratti di Cerere, circondata di spighe, di corone, di fiori e di frutti, l'altra che porta una spada, una bandiera e soprattutto un berretto frigio. Marianna è

⁴¹ M. AGULHON, *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaine de 1789 à 1880*, Paris 1979, p. 30.

⁴² *Ibidem*, p. 27.

⁴³ *Ibidem*, p. 27.

⁴⁴ M. IVERSEN, *Monuments, Maidens and Memory. Der Fall der Freiheitsstatue*, in SCHADE - WAGNER - WEIGEL (edd), *Allegorien und Geschlechterdifferenz*, cit., p. 128.





stato il nome doppio più popolare tra la popolazione rurale; questo nome era particolarmente adatto, stima Maurice Agulhon, a rappresentare la Rivoluzione come una donna venuta dal popolo nella sua finalità e nella sua ispirazione popolare. L'uso di un nome proprio per indicare lo Stato traduce inoltre un grado di familiarità e di emozione sorprendente.

Quel che colpisce, è l'estensione semantica progressiva della figura femminile dal berretto frigio che è inizialmente un'allegoria della Libertà: essa diventa in seguito simbolo della repubblica rivoluzionaria per presentarsi con i tratti di *Marianna* come incarnazione della Francia. Questa evoluzione non è stata tuttavia lineare. Durante lunghe parti del XIX secolo la Francia è ridiventata monarchica ed ha fatto ricorso agli antichi simboli (gigli, diploma, aquila)⁴⁵. La figura della libertà è insomma diventata in Francia l'allegoria esclusiva della nazione. Non è un caso, poiché è la repubblica, e non la Costituzione, che è l'espressione più caratteristica dell'identità nazionale francese. Essa è, secondo Adolf Kimmel, un ideale che trascende e implica le diverse costituzioni, la repubblica è un'etica, una sorta di religione, persino una mistica⁴⁶.

Se la repubblica è diventata l'incarnazione della Francia *tout court*, ciò non significa che la dimensione della libertà non giochi più alcun ruolo nella concezione dello Stato-nazione francese. La repubblica in Francia non ha smesso di definirsi attraverso questo valore centrale, come ha ricordato ancora di recente Mona Ozouf:

«Se c'è una costante del pensiero repubblicano, questo è il rifiuto di mettere il bene comune al di sopra dei diritti dell'individuo e di sacrificargli la libertà. In questo senso, il modo in cui la Terza Repubblica, riappropriandosi del passato nazionale, tra la necessità positivista e la libertà dei Lumi, ha optato per quest'ultima, è ben lungi dall'aver esaurito la sua fecondità. L'affermazione che la libertà è fondamentale è paradossalmente un'idea più nuova del socialismo dogmatico, di cui ha preceduto l'avvento»⁴⁷.

⁴⁵ «Il nostro Stato, ufficialmente, ha avuto come traduzione visiva e legale i gigli, poi (1793) una figura di libertà con berretto frigio, poi l'aquila napoleonica, poi (1814-1830) di nuovo i gigli, poi (1830-1848) il libro aperto della carta costituzionale: poi una testa di Repubblica senza berretto frigio (1849-1851), poi di nuovo l'aquila e infine, dal 1870 ... il monogramma RF e la famosa *République*, talora senza il famoso berretto», M. AGULHON, *L'Imaginaire des nations*, cit., p. 15.

⁴⁶ A. KIMMEL, *Nation, Republik, Verfassung in der französischen politischen Kultur* in T. STAMMEN - H. OBERREUTER - P. MIKAT (edd), *Politik - Bildung - Religion. Festschrift H. Maier*, Paderborn 1996, p. 424.

⁴⁷ M. OZOUF, *L'idée républicaine et l'interprétation du passé national*, in «Le Monde», 19 juin, 1998, p. 14.





DIEGO QUAGLIONI

L'APPARTENENZA AL CORPO POLITICO
DA BARTOLO A BODIN

Non credo di dover spendere molte parole per giustificare il titolo e l'oggetto della mia relazione, scelti per la sezione politico-costituzionale di un Convegno dedicato alle identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna. Si tratta infatti di autori e di ambiti di pensiero che nella circolazione dei modelli dottrinali rappresentano, paradigmaticamente, l'uno la compiuta tradizione giusdottrinale del Medioevo, l'altro la sua problematica dissoluzione e lo snodo principale della prima Età Moderna. Parliamo, com'è ovvio, di un rapporto ambivalente e perfino ambiguo, nel quale la *science politique* del Cinquecento maturo si nutre, esasperandoli, di temi lungamente frequentati dalla dottrina giurispubblicistica del diritto comune, ed esasperandoli avvia un processo di selezione e semplificazione dal quale usciranno i nuovi paradigmi del diritto pubblico europeo nella Modernità. Nella riflessione giurpolitica di fine Cinquecento Bartolo, non certo solo per i motivi polemicici ormai più che secolari introdotti dall'Umanesimo giuridico, è il modello ineludibile e insieme il bersaglio di ogni sforzo di ricostruzione dottrinale¹.

Ciò è vero anche a proposito del nostro tema, per saggiare il quale non si può non passare per il contenuto della dottrina bartoliana e bodiniana della cittadinanza. Qualche anno fa ho dato conto di ciò in una relazione destinata a un Convegno tenutosi nel maggio del 1989 presso la Brown University (Providence, R. I.) e compreso nel volume dei *Proceedings*, apparso contemporaneamente presso la University of Michigan Press e per i tipi dell'editore Franz Steiner di Stoccarda, per cura di Antony Molho,

¹ Per tutto ciò rinvio a D. MAFFEL, *Gli inizi dell'Umanesimo giuridico*, Milano 1956 (3^a rist. inalt. 1972); per una discussione degli orientamenti della storiografia recente e per qualche ulteriore precisazione cfr. D. QUAGLIONI, *Tra bartolisti e antibartolisti. L'Umanesimo giuridico e la tradizione italiana nella Methodus di Matteo Gribaldi Mofa (1541)*, in F. LIOTTA (ed), *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, Bologna 1999, pp. 185-212.





Kurt Raaflaub e Julia Emlen², nonché in un contributo che ho intitolato “*Civitas*”: appunti per una riflessione sull’idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali, pubblicato in una più recente silloge, a cura di Vittorio Conti³. In quest’ultimo lavoro, che mi permetto di citare qui solo per rinviarvi il lettore curioso, ponevo in evidenza un passo del trattato bartoliano *Super constitutione “Qui sint rebelles”*, cioè dell’apparato continuo di glosse costruito dal giurista intorno alla extravagante di Enrico VII *Quoniam nuper*. In quel testo, scritto tra il 1355 e il 1357, Bartolo disegna la sua nozione della *civitas* e dello *status civitatis*, altrove identificato con la sottomissione del cittadino ad una potestà che è «maior quam potestas patris in filium»⁴, tale cioè da sovraordinarsi ai rapporti e ai vincoli potestativi di natura familiare e parentale, associati del resto all’obbligazione politica nel principio schiettamente romanistico per cui è di diritto delle genti l’obbedienza «parentibus et patriae» (D. 1, 1, 2)⁵. Proprio nella glossa «Lombardiae» alla costituzione enriciana, come recentemente ha ricordato anche Pietro Costa, Bartolo assimila decisamente *civitas* a *patria*: «patria et civitas aequiparantur» (il che non significa necessariamente che ogni città possa essere identificata nella “patria” come puro e semplice vincolo di appartenenza dei soggetti ad un «ordine corporatista»)⁶.



² D. QUAGLIONI, *The Legal Definition of Citizenship in the Late Middle Ages*, in A. MOLHO, K. RAAFLAUB, J. EMLEN (edd), *City States in Classical Antiquity and Medieval Italy*, Ann Arbor – Stuttgart 1991, pp. 155-167. Una rielaborazione del saggio, in lingua italiana, si legge in D. QUAGLIONI, *Le radici teoriche della dottrina bartoliana della cittadinanza*, in D. QUAGLIONI, «*Civilis sapientia*». *Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra medioevo ed età moderna. Saggi per la storia del pensiero giuridico moderno*, Rimini 1989, pp. 127-144.

³ D. QUAGLIONI, “*Civitas*”: appunti per una riflessione sull’idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali, in V. CONTI (ed), *Le ideologie della città europea dall’Umanesimo al Romanticismo*, Firenze 1993, pp. 59-76.

⁴ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus represaliarum*, q. V, ad 3, n. 8, in BARTOLI A SASSOFERRATO *Consilia, Quaestiones, et Tractatus*, Venetiis MDXCVI, ff. 119vB-124vA: 122rB.

⁵ Cfr. anche, a questo proposito, D. QUAGLIONI, «*Fidelitas habet duas habenas*». *Il fondamento dell’obbligazione politica nelle glosse di Bartolo alle costituzioni pisane di Enrico VII*, in G. CHITTOLINI, A. MOLHO, P. SCHIERA (edd), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 381-396; D. QUAGLIONI, «*Rebellare idem est quam resistere*». *Obéissance et résistance dans les gloses de Bartolo à la constitution «Quoniam nuper» d’Henri VII (1355)*, in *Le Droit de résistance, XIIe-XXe siècle*. Textes réunis par J.-C. Zancarini, Paris 1999, pp. 35-46.

⁶ P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, I. *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999, p. 21 e p. 592, nota 55. Sul tema evocato da Costa cfr. D. QUAGLIONI, *Corpus, universitas, pluralità di corpi: alle radici di un archetipo giuridico-istituzionale*, in D. ZARDIN (ed), *Corpi, «fraternità», mestieri nella storia della società europea*, Roma 1998, pp. 39-49.





In questo contesto, infatti, Bartolo pone il quesito circa la *divisio orbis terrarum*, la divisione in corpi politici e in appartenenze, che il giurista fonda non nel diritto civile, emanazione del potere, ma nel diritto delle genti, coerentemente all'autorità di D. 1, 1, 5 («ex hoc iure gentium [...] discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi, aedificia collocata»). Perciò egli può scrivere, nella glossa «Lombardiae» del suo trattato⁷:

Sciendum est, quod divisio orbis terrarum de iure gentium est, ut ff. de iusti. et iu. l. ex hoc iure [D. 1, 1, 5]; et haec divisio fuit eorum, qui habitant simul, idest aedificiis in unum collatis, et sic communiter habemus tria nomina, scilicet civitas, castrum, et villa, d.l. ex hoc [D. 1, 1, 5], et ibi no. in glo. parva, super ver. collata. Quaedam est divisio eorum, qui non habitant simul, sed aedificiis separatis, et haec appellatur provincia vel regnum, vel sunt alia nomina universalialia significantia separationem linguarum, ut Italia, Alemania, Francia, Graecia, et similia, d.l. ex hoc iure [D 1, 1, 5].

Dunque dal diritto delle genti si origina una duplice divisione dell'*orbis terrarum*, vale a dire tra comunità formate da una molteplicità di separati insediamenti (*aedificiorum separatio*) e comunità unite in un solo insediamento (comunità di vicini, *aedificiorum in unum collatio*); al primo tipo di comunità si dà il nome di *provincia* o *regnum*, oppure altra denominazione nascente da divisioni che oggi diremmo nazionali-linguistiche (Italia, Germania, Francia, Grecia ecc.), mentre il secondo tipo si divide in *civitates*, *castra* e *villae*. Qui non importa insistere sui successivi sviluppi del testo bartoliano, che dipende dalla Glossa accursiana per la tripartizione della comunità che risulta dalla *aedificiorum collatio* (la *civitas*, la *villa* e il *castrum*)⁸. In estrema sintesi si può dire che la glossa bartoliana, pur ponendo l'origine della città nel diritto delle genti (e dunque in quella *naturalis ratio* comune al genere umano), riconduca invece lo *status* giuridico e politico della *civitas* ad un atto politico, cioè alla concessione del principe: «civitatem facit Princeps»⁹. La «congiunzione» degli edifici è solo all'origine dei *tria nomina* con i quali si indica ogni co-

⁷ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus super constitutione Qui sint rebelles*, v. «Lombardiae», n. 2, in BARTOLI A SAXOFERRATO *Consilia, Quaestiones, et Tractatus*, cit., ff. 102vA-106rA; 103vB. Sul passo cfr., più diffusamente, D. QUAGLIONI, «Civitas». *Appunti per una riflessione sull'idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali*, cit., pp. 62-67.

⁸ Glo. «collata», l. *ex hoc iure*, ff. *de iustitia et iure* (D. 1, 1, 5), in *Digestum Vetus*, Lugduni, Apud Hugonem a Porta, et Antonium Vincentium, M.D.L.VIII., col. 12: «id est, coniuncta, qua collatione fit civitas, et castrum, et villa».

⁹ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus super constitutione Qui sint rebelles*, v. «Lombardiae», n. 6, in BARTOLI A SAXOFERRATO *Consilia, Quaestiones, et Tractatus*, cit., f. 104rA.





munità particolare («qui habitant simul») distinta dalla *provincia* o *regnum*, intesi come *nomina* di comunità “articolate” («qui non habitant simul»), o da realtà ancor più generali come quelle individuate per la *separatio linguarum* e significate da *nomina universalia*.

La dottrina bartoliana, preoccupata di distinguere e coniugare l’origine “naturale-razionale” di ogni insediamento umano con il carattere strettamente politico della concessione della giurisdizione da parte del *princeps*, si riproduce nel commento a D. 1, 1, 5, il luogo posto a base autoritativa della glossa «Lombardiae». In quel commento il giurista, confermando l’origine delle nazioni *ex iure gentium* («dicitur hic discretæ, idest separatae sunt gentes ... Dicatis, quod divisio provinciarum est de iure gen. ut hic») ¹⁰, continua a concepire la liceità dell’istituzione della città intesa come *universitas* o *collegium* separata, ma non repugnante dalla “naturale” liceità della «constructio domorum» ¹¹. L’ambivalenza di questa concezione della città sembra qui evidente: se da un diritto naturale-razionale si origina la città fatta di edifici e di mura, la *licentia principis* o permesso è all’origine della città come *universitas*. A questo proposito si può citare ancora il commento di Bartolo a D. 50, 16, 2, dove, mediante l’assimilazione di *urbs* a *civitas* che due secoli dopo gli sarà rimproverata da Bodin, il giurista perugino pone la questione della *licentia constituendi civitatem*: la città si identifica con il complesso dei suoi *iura*, distinguendo la città «quando ponitur pro loco» e «quando ponitur pro populo» ¹².

A completamento di questo breve profilo della teorica bartoliana si deve ancora ricordare la sua consonanza con quanto il giurista aveva affermato sia nella giovanile *repetitio* sopra D. 41, 3, 15, sia in un più tardo *consilium*, dove la cittadinanza, sia quella “naturale” sia quella acquisitiva, s’intende originata dalla *constitutio iuris civilis*, poiché «de iure naturali non erat civitas» ¹³. E basterebbe gettare ancora uno sguardo sopra il

¹⁰ BARTOLO DA SASSOFERRATO, in *l. ex hoc iure, ff. de iustitia et iure* (D. 1, 1, 5), n. 4, in BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In Primam ff. veteris Partem*, Venetiis, Apud Iuntas, MDLXX, ff. 7vA-8rB: 7vA.

¹¹ Cfr. ancora D. QUAGLIONI, «Civitas». *Appunti per una riflessione sull’idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali*, cit., p. 67.

¹² BARTOLO DA SASSOFERRATO, in *l. urbis appellatio, ff. de verborum significatione* (D. 50, 16, 2), n. 4, in BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In Secundam ff. novi Partem*, Venetiis, Apud Iuntas, MDLXX, ff. 245rA-vA: 245rB.

¹³ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Consilium I*, 61 (*Punctus talis est. Quidam est effectus civis*), in BARTOLI A SAXOFERRATO *Consilia, Quaestiones, et Tractatus*, cit., f. 17rB; Id., *Rep. in l. si is qui pro emptore, ff. de usucapionibus* (D. 41, 3, 15), nn. 25-26, in BARTOLUS A SAXOFERRATO, *In primam ff. novi Partem*, Venetiis, Apud Iuntas, MDLXX, f. 104rA. Su entrambi i luoghi bartoliani cfr. J. KIRSHNER, «Civitas sibi faciat civem». *Bartolus of Sassoferrato’s Doctrine of the Making of a Citizen*, «Speculum», XLVIII, 1973, pp. 694-713.





commento di Bartolo a D. 47, 22, 4 per avere un quadro sintetico del suo pensiero, oscillante fra l'affermazione del carattere "naturale-razionale" della città intesa come comunità materiale e la rivendicazione della necessità di un atto autoritativo per la costituzione della *civitas* come ordinamento autonomo¹⁴.

Le preoccupazioni e le oscillazioni di Bartolo risultano, nel volgere alla fine del Trecento, già ampiamente risolte da Baldo, il cui pensiero appare inteso a porre il diritto della città a darsi un proprio ordinamento sulla base del solo *ius gentium*, diritto naturale-razionale logicamente precedente ogni ordinamento positivo, compreso quello dell'Impero (lo stesso Bartolo aveva scritto che il diritto delle genti «est antiquius quam ius civile»)¹⁵. Per Baldo infatti ogni *populus* ha fondata la propria facoltà di autogoverno «nello stesso *ius gentium* e quindi in quel diritto naturale che precede e non segue il diritto codificato»¹⁶; perciò egli può scrivere, in un luogo celebre del suo commento a D. 1, 1, 9:

«Populi sunt de iure gen. ergo regimen populi est de iure gen. ut supra eo. l. ex hoc iure [D. 1, 1, 5]; sed regimen non potest esse sine legibus et statutis: ergo eo ipso quod populus habet esse, habet per consequens regimen in suo esse, sicut omne animal regitur a suo spiritu proprio et anima»¹⁷.

Baldo aveva del resto già esposto il suo pensiero, senza i tentennamenti del suo maestro, a commento di D. 1, 1, 5: la città è, nell'accezione corrente del termine («vulgo»), tra le *inventiones* del diritto delle genti, così come sono anche le *iurisdictiones*; dal diritto civile si originano solo i *nomena* e le specie di esse, così che si può dire che il diritto civile aggiunga solo la forma ad un istituto che di per sé ha origine e fondamento in un diritto superiore e indisponibile¹⁸. Non a caso, riproponendo la discussio-

¹⁴ BARTOLO DA SASSOFERRATO, in *l. sodales, ff. de collegiis illicitis* (D. 47, 22, 4), n. 5, in BARTOLI A SAXOFERRATO *In Secundam ff. novi Partem*, cit., ff. 148rB-149vA: 148vA. Per una più diffusa illustrazione cfr. ancora D. QUAGLIONI, «Civitas». *Appunti per una riflessione sull'idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali*, cit., pp. 68-69.

¹⁵ BARTOLO DA SASSOFERRATO, in *l. ex hoc iure, ff. de iustitia et iure* (D. 1, 1, 5), n. 13, in BARTOLI A SAXOFERRATO *In primam ff. veteris Partem*, cit., f. 8vA.

¹⁶ A.I. PINI, *Dal Comune città-Stato al Comune ente amministrativo*, in *Storia d'Italia* diretta da G. GALASSO, IV, *Comuni e Signorie: istituzioni, società e lotte per l'egemonia*, Torino 1981, pp. 449-587: 527.

¹⁷ BALDO DEGLI UBALDI, in *l. omnes populi, ff. de iustitia et iure* (D. 1, 1, 9), n. 4, in BALDI UBALDI PERUSINI *Commentaria in primam Digesti Veteris Partem*, Venetiis, Apud Iuntas, MDLXXII, f. 14rA.

¹⁸ BALDO DEGLI UBALDI, in *l. ex hoc iure, ff. de iustitia et iure* (D. 1, 1, 5), in BALDI UBALDI PERUSINI *Commentaria in primam Digesti Veteris Partem*, cit., ff. 11vA-12vA.





ne bartoliana, Baldo poteva respingere l'assimilazione della città al *collegium*, regolarmente illecito in assenza dell'*auctoritas superioris*, giungendo così ad una definizione della città come *populus* nella quale, coerentemente, era assente ogni riferimento alla *licentia* o *auctoritas superioris*. La sua posizione era destinata ad essere ulteriormente sviluppata dal suo allievo padovano Paolo di Castro, che nella prima metà del Quattrocento torna sui punti controversi della questione nel suo commentario a D. 1, 1, 5 e in una *repetitio* sopra lo stesso luogo del Digesto. Mentre nella *lectura* il Castrense si limita ad avvertire, ponendo l'esempio dei Veneziani che si danno liberamente un *dux perpetuus*, che ogni popolo libero che non riconosca un superiore può «de iure gentium sibi eligere Regem vel dominum, vel perpetuum magistratum»¹⁹, nella *repetitio* egli riconduce tutte le forme di convivenza alla comune origine nel diritto delle genti: «omnia fuerunt inventa de iure gentium»²⁰.

Dottrina complessa, quella dei civilisti medievali, preoccupati di legittimare più l'autonomia della città che l'autorità del *superior*. Il costante richiamo al diritto delle genti, più o meno forte a seconda degli autori, evidenzia certo il desiderio di fondare tale autonomia sopra un diritto più risalente (*antiquius*), più forte del diritto civile e del privilegio del principe, ma anche il timore di non perdere il senso dell'appartenenza ad una sfera politica ancora individuata nei poteri universali²¹. Da questo punto di vista si può dire che abbia ragione Costa nella sua recente sintesi sulla storia della cittadinanza in Europa: «Interrogarsi sulla cittadinanza in questa prospettiva» significa chiedersi in quale modo si siano messe a punto «le condizioni di appartenenza alla comunità politica»²². Resta però aperta la domanda sulla direzione e sull'oggetto di una tale prospettiva. L'idea che se i diritti e l'appartenenza costituiscono le strutture portanti della cittadinanza, la pietra angolare su cui esse poggiano non possa essere che il soggetto, che come protagonista di una partita che attraverso molteplici pedine (i diritti, i doveri, le regole di inclusione nella comunità) decide della sua stessa identità politico-giuridica, è un'idea che s'incarna compiutamente solo nella dimensione schiettamente moderna dei processi di potere. Essa è invece ancora estranea all'orizzonte medievale, tutto conchiuso

¹⁹ PAOLO DI CASTRO, in *l. ex hoc iure, ff. de iustitia et iure* (D. 1, 1, 5), n. 5, in PAULI CASTRENSIS *In Primam Digesti Veteris partem Commentaria*, Venetiis, Apud Iuntas, MDLXXV, f. 4vA.

²⁰ PAOLO DI CASTRO, *Rep. in l. ex hoc iure, ff. de iustitia et iure* (D. 1, 1, 5), n. 25, in PAULI CASTRENSIS *In Primam Digesti Veteris partem Commentaria*, cit., ff. 5rA-8rB: 7rA.

²¹ Per ulteriori notizie su questa dottrina cfr. ancora D. QUAGLIONI, «Civitas». *Appunti per una riflessione sull'idea di città nel pensiero politico dei giuristi medievali*, cit., pp. 70-73.

²² P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 1, cit., p. VIII.





nella dialettica tra universalismo e municipalismo e privo di ogni intonazione individualistica e soggettivistica.

Se è vero che la tipicità del medioevo giuridico riposa innanzi tutto sulla “incompiutezza” del potere politico (intendendo per incompiutezza «la carenza di ogni vocazione totalizzante del potere politico, la sua incapacità di porsi come fatto globale e assorbente di tutte le manifestazioni sociali») ²³, è pur vero che quella vocazione nasce da un fondamentale dualismo, riconoscibile nel complesso rapporto tra i due ambiti del “laboratorio sapienziale”, la teologia e il diritto, nella dialettica tra diritto e potere, tra un ordine soggiacente che si rivela nella “natura” e nel suo specchio, la consuetudine, e la funzione del legislatore-interprete, che ha davanti a sé come limite invalicabile la legge divino-naturale e lo stesso diritto delle genti, la “ragione comune al genere umano”. Perciò il Medioevo giuridico e politico rifugge da ogni principio di identità o di identificazione, e si può dire che a stento un principio di individuazione possa ritrovarsi, in un precoce naturalismo politico, solo nel momento in cui si annuncia la dissoluzione dei paradigmi della tradizione teologico-giuridica dominante fino alle soglie del secolo XIV. Penso a Tolomeo da Lucca, il continuatore del *De regimine principum* di Tommaso d’Aquino, e alla sua distinzione tra *provinciae* di natura servile, votate a un governo dispotico («incluso in despotico etiam regale»), dalle *provinciae* abitate da popoli «qui virilis animi et in audacia cordis et in confidentia suae intelligentiae sunt», cioè per natura inclini al *principatus politicus* ²⁴. Lo stesso Bartolo, forse nel ricordo del pensiero di Tolomeo, cinquant’anni più tardi poteva scrivere, a proposito del mutamento di regime nelle città libere, che può darsi il caso che «una gens vel populus ita assuefacti sunt certo modo regendi, quod eis quasi in naturam conversum est et aliter vivere nescirent» ²⁵. *Quasi in naturam conversio*: le forme consuetudinarie costituiscono una “seconda natura”, *altera natura*, massimamente quando esse si traducano in quelle forme giuridiche che disciplinano i rapporti di potere e l’amministrazione della giustizia. L’appartenenza si gioca non tra individuo e potere, ma tra natura e potere.

²³ P. GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, Roma-Bari 1995, p. 41.

²⁴ D. THOMAE AQUINATIS *De regimine principum ad regem Cypri*, IV, 8, ed. J. Mathis, Taurini 1924, p. 90. Sul passo di Tolomeo, continuatore dell’operetta politica tomista, cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l’edizione critica dei trattati “De Guelphis et Gebellinis”, “De regimine civitatis” e “De tyranno”*, Firenze 1983, p. 19.

²⁵ BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de regimine civitatis*, ed. in D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, cit., p. 165.





Ora, sia per trovare un approccio propriamente individualistico e soggettivistico, sia per giungere ad una determinazione propriamente naturalistica del tema dell'appartenenza al corpo politico, bisogna attendere appunto l'orizzonte della prima modernità: bisogna attendere l'emersione della dottrina della sovranità e dello Stato. L'individuo come cittadino, nella moderna accezione di titolare di diritti soggettivi, presuppone l'accenramento giuridico e lo Stato (o, se si vuole continuare ad usare l'espressione pleonastica, lo Stato moderno): è lo Stato che in ragione del monopolio del suo potere sovrano, attribuisce alle persone una posizione giuridica la quale, imponendo loro dei doveri, permette di partecipare alla vita politica conferendo la qualità di cittadini²⁶. Una tale semplificazione di rapporti, per la quale la cittadinanza non è che la condizione giuridica di chi fa parte di uno Stato, non ha senso, senza riserva alcuna, che per lo Stato assoluto e per l'assolutismo giuridico, nel quale la sovranità è intesa e praticata come indivisibile²⁷.

Perciò il capitolo bodiniano sulla cittadinanza rappresenta lo snodo principale nella dottrina politica al passaggio dal Medioevo alla Modernità, da cui lo stesso Rousseau, come mi pare di avere altrove dimostrato, ripartirà per fondare la sua concezione del corpo politico su basi rigorosamente contrattualistiche²⁸. Continuo a pensare che sia significativo che questo passaggio si attui mediante una stretta polemica contro la concezione bartolista della *civitas*, cioè contro la sua fondazione nell'ambito di un diritto "naturale-razionale" come il diritto delle genti (che Bodin, com'è noto, non solo scioglie dall'equivocazione medievale col diritto naturale inteso in senso proprio, ma priva del valore di vincolo giuridico al potere)²⁹. Questo è il senso dell'accusa rivolta a Bartolo già nella *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1566) e riproposta dieci anni dopo nella *République* (1576): Bartolo «civitatem muris definiit»³⁰.

²⁶ Cfr. ancora P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, 1, cit., pp. 73-80, con la riflessione più recente (e di diversa impostazione) di G. CAMBIANO, *Polis. Un modello per la cultura europea*, Roma-Bari 2000, pp. 158-167.

²⁷ Cfr. ora in proposito A. DE BENEDICTIS, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna 2001, pp. 367-374.

²⁸ D. QUAGLIONI, 'Les Citoyens envers l'État': *The Individual as a Citizen, from Bodin's République to Rousseau's Contrat social*, in J. COLEMAN (ed), *The Individual in Political Theory and Practice*, Oxford 1996, pp. 269-279.

²⁹ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione*, in *I sei libri dello Stato* di JEAN BODIN, I, a cura di M. ISNARDI PARENTE, Torino 1988², pp. 43-44 e 51. Sullo stesso tema, più diffusamente, cfr. D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova 1992.

³⁰ JEAN BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Aalen 1967 (rist. anast. Dell'ed. Amstelaedami 1651), p. 161.





Bodin non è dimentico della radice volontaristica già insita nella concezione medievale della cittadinanza come frutto di una concessione politica, ma ben oltre quella radice è la sua concezione del cittadino come “suddito libero dipendente dalla sovranità altrui”, «le franc subiect tenant de la souveraineté d'autrui»³¹. E se è vero che lo Stato, coerentemente con la tradizione giuspolitica d'indole medievale, si costituisce di cittadini che sono “naturali” e “naturalizzati” (intendendo con questi coloro che si sono posti volontariamente sotto la protezione di un sovrano e vi sono stati accolti), non c'è dubbio che l'accento cada sul cittadino come suddito naturale, «le franc subiect de la République où il est natif»³². Sciolto dal paradigma medievale che fa della città e della cittadinanza un istituto di diritto delle genti, nascente cioè da un ordine giuridico eminentemente consuetudinario e indisponibile, il tema bodiniano dell'appartenenza “naturale” a un corpo politico si avvia sulla strada di una compiuta politicizzazione e di una diversa connotazione dell'appartenenza in termini “naturalistici”. Così è già nella *Methodus*, intesa a rifondare l'ordinamento politico sopra una base storico-geografico-linguistica, e così è soprattutto nel lungo e importantissimo capitolo “etnografico” della *République*, V, 1, dove la “natura dei popoli” non è ricercata, sulla base di autorità extragiuridiche che ormai appartengono allo strumentario dell'umanista intento al dissolvimento dei paradigmi del tardo diritto comune, solo per fondare un relativismo delle forme costituzionali, ma costituisce il primo tentativo di fornire una giustificazione di tipo “scientifico” alla divisione in nazioni³³. Queste non sono più semplicemente *nomina universalis* che indicano “accidenti” come la lingua, ma declinazioni di una natura in cui la ragione divina non illumina più uniformemente l'intero universo.

Ancora una volta è la dottrina dei vecchi giuristi di diritto comune ad essere oggetto di polemica:

³¹ *Les six livres de la République* de I. BODIN ANGEVIN. *Ensemble une Apologie de Rene Herpin*, A Paris, Chez Jacques du Puys, 1576, I, cap. VI, p. 68. Si confronti la versione latina (del 1586): «Est autem civis nihil aliud quam liber homo, qui summae alterius potestati obligatus» (JOAN. BODINI ANDEGAVENTIS GALLI. *De Republica libri sex Latine ab Auctore redditi, multo quam antea locupletiores*, Francofurti, Sumptibus Jonae Rosae viduae, Typis Anthonii Hummii, M.DC.XLI., p. 71).

³² *Les six livres de la République* de I. BODIN ANGEVIN, cit., p. 71; JOAN. BODINI ANDEGAVENTIS GALLI. *De Republica libri sex*, cit., p. 75: «Naturalis civis est homo liber ejus civitatis, in qua natus est».

³³ Se ne veda ora l'ampio commentario in *I sei libri dello Stato* di JEAN BODIN, III, a cura di M. ISNARDI PARENTE e D. QUAGLIONI, Torino 1997, pp. 25-90.





«Cheché dica Baldo – scrive Bodin –, che la ragione e l'equità naturale non è limitata né connessa ai luoghi, bisogna distinguere in essa fra una ragione universale e una particolare relativa a luoghi e persone, che deve avere una considerazione particolare»³⁴.

Accanto a una ragione universale sta una “ragione particolare”, connessa alla natura dei luoghi e dei popoli, e base della loro costituzione politica. Sta qui la base del pensiero di Montesquieu e della sua rifondazione di un concetto di “diritto politico” come espressione di una “ragione naturale” di carattere particolare. L'appartenenza naturalisticamente intesa, con i suoi stereotipi destinati ad imprimersi nella concezione comune delle caratteristiche dei popoli europei ex extraeuropei, faceva il suo sorgere ed anzi su di essa la moderna dottrina costituzionalistica impiantava le sue basi³⁵.



³⁴ *I sei libri dello Stato* di JEAN BODIN, III, cit., p. 29 e nota 18.

³⁵ Cfr. su questo punto G. TARELLO, *Storia della cultura giuridica moderna*, I, *Assolutismo e codificazione del diritto*, Bologna 1976, pp. 269-271.





HEINZ SCHILLING

IDENTITÀ REPUBBLICANE
NELL'EUROPA DELLA PRIMA ETÀ MODERNA.
L'ESEMPIO DELLA GERMANIA E DEI PAESI BASSI*

I. La ricerca sulle identità collettive nell'Europa della prima età moderna

Il presente intervento si riallaccia a precedenti riflessioni sul “repubblicanesimo” del tardo Medioevo e della prima età moderna¹. Esse si riferivano da una parte a città tedesche dal quindicesimo sino al diciassettesimo

* Traduzione di Valentina Rossi.

¹ Per il dibattito che quelle riflessioni hanno suscitato e che ancora continua, cfr. soprattutto R. VON FRIEDEBURG, «*Kommunalismus*» und «*Republikanismus*» in der Frühen Neuzeit, in «*Zeitschrift für Historische Forschung*» (ZHF), XXI, 1994, pp. 65-91 e la risposta ad esso di P. BLICKLE in ZHF, XXII, 1995, pp. 246-253. P. NOLTE, *Bürgerideal, Gemeinde und Republik. «Klassischer Republikanismus» im frühen deutschen Liberalismus*, in «*Historische Zeitschrift*» (HZ), CCLIV, 1992, pp. 609-656; vedi p. 642 per il rapporto tra il repubblicanesimo moderno e il repubblicanesimo cittadino della prima età moderna. La stessa prospettiva anche in B. MEIER-HELGA SCHULTZ (edd), *Die Wiederkehr des Stadtbürgers. Stadtrefor-men im europäischen Vergleich, 1750 bis 1850*, Berlin 1994. Per le città olandesi M. PRAK ha reiteratamente discusso il concetto di repubblicanesimo cittadino: *Civil disturbances and urban middle class in the Dutch Republic*, in «*Tijdschrift voor sociale geschiedenis*», XV, 1984, pp. 165-189; M. PRAK, *Citizen, radicalism and democracy in the Dutch Republic*, in «*Theory and Society*», XX, 1991, pp. 73-102; M. PRAK, *Republikeinse veelheid, democratisch engelvond. Sociale verandering in het Revolutietijdvak, 's-Hertogenbosch 1770-1820*, Nijmegen 1999; cfr. anche M. BOONE-M. PRAK, *Rulers, patricians and burghers: the Great and the Little traditions of urban revolt in the Low Countries*, in K. DAVIDS-J. LUCASSEN (edd), *A miracle mirrored. The Dutch Republic in European Perspective*, Cambridge 1995, pp. 99-134. Fondamentale per l'Italia A. DE BENEDICTIS, *Repubblica per contratto. Bologna; una città europea nello Stato della Chiesa*, Bologna 1995, con discussioni generali e sistematiche sul repubblicanesimo della prima età moderna, vedi pp. 21-44. Peter Blickle ha ripetutamente dibattuto il rapporto tra repubblicanesimo e comunismo: P. BLICKLE, *Kommunalismus und Republikanismus in Oberdeutschland*, in H. KOENIGSBERGER (ed), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, München 1988, pp. 57-76; P. BLICKLE (ed), *Verborgene republikanische Traditionen in Oberschwaben*, Tübingen 1998, con gli articoli pertinenti a questo caso di U. MEIER sull'iconografia repubblicana, di P. FRIEB sul repubblicanesimo nelle città imperiali della Germania sudoccidentale, nonché le ulteriori considerazioni





secolo, dall'altra alla Repubblica olandese, compreso il suo territorio antistante nordoccidentale nella Frisia Orientale, dove il pensiero repubblicano si articolò nell'ambito del calvinismo dell'Europa nordoccidentale alla fine del sedicesimo secolo, e nel cosiddetto «Partito dei Reggenti» a metà del diciassettesimo. L'ambito storico di queste due o, più precisamente, tre forme di espressione di un «repubblicanesimo» della prima età moderna era molto differenziato a livello politico, costituzionale, culturale, sociale ed economico. E anche la loro consistenza teorica non era affatto uguale. Diversamente dal caso del «civic humanism» (Hans Baron) delle città italiane del Rinascimento, nelle città tedesche si potevano trovare solo concezioni repubblicane, o tutt'al più, una cultura politica repubblicana². Al contrario, nella Frisia Orientale e nei Paesi Bassi nasceva già un'esplicita teoria politica repubblicana: in Ubbo Emmius e Althusius, da una parte, e in Jan de Witt, nei fratelli de la Court e in particolare nel trattato politico di Baruch de Spinoza, dall'altra³. Ma per quanto riguarda la questione di una identità collettiva repubblicana o – come dev'essere subito chiarito – di identità repubblicane, entrambi i casi devono essere messi alla pari. In ogni

metodologiche e di storia concettuale di W. MAGER, *Republikanismus. Überlegungen zum analytischen Umgang mit einem geschichtlichen Begriff*, in P. BLICKLE, *Verborgene*, cit., pp. 243-260; già prima W. MAGER, «Republik» und «Republikanismus», in *Res publica. Bürgerschaft in Stadt und Staat*, Berlin 1988, pp. 67-94; W. MAGER, Artikel «Republik», in O. BRUNNER-W. CONZE-R. KOSELLECK (edd), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historische Texte zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, vol. 5, Stuttgart 1984, pp. 549-651.

² H. SCHILLING, *Gab es im späten Mittelalter und zu Beginn der Neuzeit in Deutschland einen städtischen «Republikanismus»? Zur politischen Kultur des alteuropäischen Stadtbürgertums*, in H. KOENIGSBERGER (ed), *Republiken und Republikanismus im Europa der Frühen Neuzeit*, cit., pp. 101-143; versione inglese in H. SCHILLING, *Religion, Political Culture, and the Emergence of Early Modern Society. Essays in German and Dutch History*, Leiden 1992, pp. 3-60; H. SCHILLING, *Stadt und frühmoderner Territorialstaat: Stadtrepublikanismus versus Fürstensouveränität. Die politische Kultur des deutschen Stadtbürgertums in der Konfrontation mit dem frühmodernen Staatsprinzip*, in M. STOLLEIS (ed), *Recht, Verfassung und Verwaltung in der frühneuzeitlichen Stadt*, Köln-Wien, 1991, pp. 19-39. Cfr. anche H. SCHILLING, *Die Stadt in der Frühen Neuzeit*, München 1993, soprattutto p. 87 ss.; H. SCHILLING, *Ascesa e crisi, La Germania dal 1517 al 1648*, trad. it. Bologna 1997, pp. 175-202, cap. III, 4: *Riforma e repubblicanesimo cittadino. La libertà cristiana della borghesia*.

³ H. SCHILLING, *Der libertär-radikale Republikanismus der holländischen Regenten. Ein Beitrag zur Geschichte des politischen Radikalismus in der frühen Neuzeit*, in «Geschichte und Gesellschaft», XX, 1984, pp. 498-533; H. SCHILLING, *Dutch Republicanism in its Historical Context*, in H. SCHILLING, *Religion, Political Culture*, cit., pp. 413-428; H. SCHILLING, *Calvinismus und Freiheitsrechte. Die politisch-theologische Pamphletistik der ostfriesisch-groningischen «Patriotenpartei» und die politische Kultur in Deutschland und in den Niederlanden*, in «Bijdragen en Mededelingen betreffende de Geschiedenis der Nederlanden», CII, 1987, pp. 403-434 (versione inglese in H. SCHILLING, *Civic Calvinism in Northwestern Germany and the Netherlands, Sixteenth to Nineteenth Centuries*, Kirksville/Mo. 1991, pp. 69-104).





caso, si pongono problemi del tutto simili, che probabilmente sono rilevanti in generale per le antiche società europee con identità repubblicana, anche al di là dei nostri esempi.

La ricerca sulle identità collettive nell'Europa della prima età moderna è sempre e notoriamente legata a problemi particolari, poiché tali «identità» sono accessibili normalmente solo in maniera indiretta, attraverso manifestazioni dell'agire o del pensare. Questo vale persino per le identità confessionali, sebbene esse possedessero una base elaborata nei sistemi dogmatici e confessionali e si esplicitassero in maniera multiforme nel rito, nella spiritualità, nell'arte figurativa, nella letteratura e nel modo di comportarsi⁴. Un riflesso altrettanto significativo su di una vasta struttura dottrinale e di pensiero, o su manifestazioni analogamente unitarie nel concreto, non esiste nel caso delle identità politiche nell'Europa della prima età moderna. Questo vale in ogni caso per il pensiero repubblicano prima che sorgesse un repubblicanesimo universale, nel quadro dell'Illuminismo e della Rivoluzione francese.

Due problematiche, strettamente legate tra loro, rendono particolarmente difficile individuare e descrivere un'identità repubblicana: la questione delle fonti e della loro rappresentatività, vale a dire la questione per quali cerchie sociali possa essere rivendicata concretamente una «identità collettiva» resa accessibile dalle fonti. Nel caso dei reggenti repubblicani olandesi, questi problemi si possono risolvere in maniera ancora relativamente facile, poiché si tratta di un punto di vista di interessi e di partito che si esprime esplicitamente in scritti e pamphlet di teoria politica e i cui sostenitori sono ampiamente noti attraverso studi prosopografici⁵. Per



⁴ A questo proposito cfr. i miei tentativi: H. SCHILLING, *Nationale Identität und Konfession in der europäischen Neuzeit*, in B. GIESEN (ed), *Nationale und kulturelle Identität. Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*, Frankfurt 1991, pp. 192 – 252; H. SCHILLING, *Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa*, in A. CZACHAROWSKI (ed), *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten in Mittelalter und Neuzeit. Akten einer internationalen Historikerkonferenz vom 02. - 04.06.1993 in Torun*, Torun 1994, pp. 103-124.; H. SCHILLING, *Confessional Europe: Bureaucrats, La Bonne Police, Civilizations*, in TH. A. BRADY-H. A. OBERMAN-J. D. TRACY (edd), *Handbook of European History 1400-1600. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, vol. 2, Leiden 1995, pp. 641-681; H. SCHILLING, *Confessione e identità politica in Europa agli inizi dell'età moderna (XV-XVIII secolo)*, in: «Concilium - rivista internazionale di teologia», VI, 1995, pp. 970-983.

⁵ Questo è merito soprattutto delle ricerche stimulate dal libro di D.-J. ROORDA, *Partijen factie. De oproeren van 1672 in den steden van Holland en Zeeland*, Groningen 1961. Cfr. anche D.-J. ROORDA, *Rond Prins en Partriciaat*, Weesp 1984. Cito solo come esempi: J. J. DE JONG, *Met goed fatson. De elite in een Hollandse stad*, Amsterdam 1985; L. KOOLMANS, *Onder regenten. De elite in een Hollandse stad. Hoorn 1700-1780*, Amsterdam 1985; M. PRAK, *Gezeten burgers. De elite in een Hollandse stad 1700-1780*, Amsterdam 1985.





quanto riguarda il «repubblicanesimo cittadino» tedesco tutto ciò è molto più difficile, poiché esso non si basa su di una teoria univoca ed esplicita e non si può neppure stabilire a prima vista né un suo consistente gruppo portante né un suo ceto dirigente. Piuttosto, da città a città, da caso a caso, dunque nella concreta entrata in scena del pensiero repubblicano durante disordini o proteste cittadine⁶, si deve accertare e stabilire sia il loro profilo «teorico», sia i gruppi che in città sostenevano ed erano portatori dell'identità repubblicana.

Nella storia tedesca del sedicesimo e del diciassettesimo secolo è da mettere in conto, inoltre, una pressione esterna particolarmente forte sulla cultura politica repubblicana della *Alteuropa* che prendeva le mosse dalla formazione statale dei territori principeschi. Queste teorie e questi avvenimenti antirepubblicani e antipartecipatori, innanzitutto la dottrina della sovranità di Bodin, non significavano solo una sfida alla cultura politica del repubblicanesimo cittadino, coi corrispettivi obblighi di adattamento e di delimitazione. Essi avevano anche vaste conseguenze storico-sociali per gli abitanti delle città e di fatto non solo di quelle provinciali, come mostra forse il caso, che tratteremo presto, della città imperiale di Aquisgrana. La base sociale dell'identità collettiva repubblicana era forzatamente colpita da ciò, sia nel senso di un'accentuazione dell'immagine repubblicana di se stessa, com'era di norma per l'élite politica stabilita; sia nel senso di un logoramento o di una rinuncia e di un cambiamento verso l'identità politica territoriale, come presso tutti i gruppi che



⁶ Sui disordini cittadini e sui movimenti di rivolta esiste ormai un'ampia letteratura. Normativi dal punto di vista metodologico e teorico furono a tal riguardo un gruppo di studi estremamente chiari dello storico della città di Münster, Wilfried Ehbrecht, di cui attualmente si sta preparando una ristampa per una raccolta nella collana «Städteforschung» della casa editrice Kölner Böhlau. Nel frattempo, cfr. i saggi e i luoghi di edizione indicati alla nota n. 12. Interpretazioni più recenti in: P. BLICKLE, *Unruhen in der Ständischen Gesellschaft 1300-1800*, München 1988; P. BLICKLE (ed), *Resistance, Representation and Community*, Oxford 1997; K. SCHULZ, «Denn sie lieben die Freiheit so sehr ...». *Kommunale Aufstände und Entstehung des Bürgertums im hohen Mittelalter*, Darmstadt 1992 (trad. it. *Poiché tanto amano la libertà...; rivolte comunali e nascita della borghesia in Europa*, Genova 1995); E. ISENMANN, *Die deutsche Stadt im Spätmittelalter*, Stuttgart 1988, soprattutto p. 190 ss.; CH. R. FRIEDRICHS, *Urban Politics in Early Modern Europe* London, 2000, specialmente pp. 35-71. Più ampi dal punto di vista dei temi e dei luoghi trattati: U. MEIER, *Menschen und Bürger. Die Stadt im Denken spätmittelalterlicher Theologen, Philosophen und Juristen*, München 1994; K. SCHREINER-U. MEIER (edd), *Stadtregiment und Bürgerfreiheit*, Göttingen 1994. Magistrale per tutti gli aspetti della storia del diritto e per la storia costituzionale delle città ora: G. DILCHER, *Die Rechtsgeschichte der Stadt*, in K. S. BADER-G. DILCHER (edd), *Deutsche Rechtsgeschichte*, Berlin-Heidelberg 1999, pp. 251-828. Sulla città in epoca moderna in generale, vedi anche H. KNITTLER, *Die europäische Stadt in der frühen Neuzeit. Institutionen, Strukturen, Entwicklungen*, Wien-München 2000.





erano pronti a sfruttare le nuove opportunità della territorializzazione o persino del servizio al principe⁷. E infine influì, in maniera molto più complessa dal punto di vista della storia sociale e della dottrina, anche la confessionalizzazione, che proprio nelle società cittadine tedesche determinò in maniera particolarmente profonda l'identità degli uomini, in parte parallelamente, in parte però anche in maniera contraria ad un'identità politica repubblicana data.

Questa complessità storico-sociale e storico-teorica si rispecchia anche nelle fonti. Detto in altri termini, le fonti disponibili per la questione di una identità collettiva repubblicana devono essere analizzate fin da principio dal punto di vista dei diversi gruppi sociali portanti, talvolta persino opposto. I problemi sono ancora minimi nel caso di quel repubblicanesimo dei reggenti, a metà del diciassettesimo secolo, che è relativamente preciso da descrivere dal punto di vista prosopografico e della storia sociale. Tuttavia, anche qui non è ancora stato definitivamente chiarito, e non può neppure esserlo in maniera univoca, in che misura si possa ricorrere alle affermazioni dei «grandi» pensatori politici, soprattutto di Spinoza e dei de la Court, per un'identità collettiva del patriziato dei reggenti; ci si chiede se queste – piuttosto – non debbano essere considerate il contributo intellettuale di un individuo svincolato dalle identità condizionate dal tempo. Di fronte alla costruzione di clientele e fazioni nell'antica società olandese⁸, non è neppure possibile stabilire se l'identità repubblicana dei patrizi reggenti giungesse a classi più ampie, proprio con la loro associazione clientelare o «fazione». Viceversa, è documentato che l'identità politica antirepubblicana e semimonarchica del partito orangista, socialmente sostenuta soprattutto dalla nobiltà, dai cortigiani e da ampi strati inferiori, comprendeva anche singoli membri del patriziato dei reggenti. Persino più complicato è il collocamento della letteratura repubbli-



⁷ Per l'ambito della Germania Nordoccidentale cfr. a questo riguardo H. SCHILLING, *Wandlungs- und Differenzierungsprozesse innerhalb der bürgerlichen Oberschichten West- und Nordwestdeutschlands im 16. und 17. Jahrhundert*, in M. BISKUP-K. ZERNACK (edd), *Schichtung und Entwicklung der Gesellschaft in Polen und Deutschland im 16. und 17. Jahrhundert. Parallelen, Verknüpfungen, Vergleiche. Referate der Zweiten Konferenz des Verbandes der Historiker Deutschlands und der Polnischen Historikergesellschaft in Thorn vom 16. - 21. März 1981*, Wiesbaden 1983 («Vierteljahresschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte», Bh. n. 74), pp. 121-173 (versione inglese: *The Rise of Early Modern Burgher Elites during the 16th and 17th centuries*, in H. SCHILLING, *Religion, Political Culture*, cit., pp. 135-188); H. SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Gütersloh 1981, specialmente pp. 371-375.

⁸ Vedi la letteratura citata sopra, alla nota n. 5.





cana nell'ambito dei conflitti di confessione e di ceto a Groninga e nella Frisia Orientale. Proprio gli autori dei grandi scritti polemici e dei trattati politici di Emden devono essere analizzati tanto quanto l'origine della loro teoria politica. Poiché, formalmente, questi scritti e il loro patrimonio di idee si manifestano come fossero espressione delle aspirazioni e delle concezioni di ordine politico della cittadinanza di Emden nel suo complesso. Certo, sarebbe sbagliato desumere da ciò un'identità univoca dei cittadini o addirittura di tutti gli abitanti di Emden, poiché attorno al 1600 la differenziazione socioeconomica della città era a tal punto avanzata che sussistevano notevoli opposizioni di interesse, politicamente rilevanti. Soprattutto, la città era multiconfessionale, nonostante il calvinismo dominante. L'accentuata identità repubblicana calvinista non poteva in alcun modo essere attraente per le minoranze religiose, né per i pochi luterani, né per i molti anabattisti, per non parlare della piccola comunità ebraica⁹.

Nel nostro terzo esempio, quello del «repubblicanesimo cittadino» dal quindicesimo al diciassettesimo secolo, le opposizioni di interessi economici e sociali erano date sin dall'inizio. Inoltre, dalla metà del sedicesimo secolo anche le opposte identità confessionali giocarono spesso un ruolo fondamentale. Per questo, proprio nelle città tedesche ci si può difficilmente aspettare un'identità politica repubblicana più o meno unitaria. Semmai, la si dovrebbe dedurre euristicamente da quei differenti circoli di identità repubblicana che tuttavia si possono in parte sovrapporre dal punto di vista sociale e contenutistico. L'ampio spettro delle fonti per il repubblicanesimo cittadino della *Alteuropa* deve essere interpretato, quindi, dal punto di vista della storia sociale e della storia delle identità. Se si prendono in considerazione solo le tipologie più importanti di fonti¹⁰, si presenta già un ampio spettro di strati sociali portatrici di identità repubblicana. Le *scritture del magistrato cittadino* devono essere chiaramente attribuite all'élite politica: esse offrono il modo ufficiale di leggere l'ordine politico. La *cronachistica* sta per lo più vicino all'élite politica, ma riporta tuttavia anche la consapevolezza di più ampi gruppi cittadini.

⁹ K. BRAND et alii, *Geschichte der Stadt Emden von den Anfängen bis 1611*, Leer 1994; B. KAPPELHOFF, *Geschichte der Stadt Emden von 1611 bis 1749*, Leer 1994; M. SMID, *Ostfriesische Kirchengeschichte*, Leer 1974; H. SCHILLING, *Reformation und Bürgerfreiheit. Emdens Weg zur calvinistischen Stadtrepublik*, in B. MOELLER (ed), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1978, pp. 128-161; H. SCHILLING, *Die "Emder Revolution" als europäisches Ereignis*, in H. VAN LENGEN (ed), *Die "Emder Revolution" von 1595*, Kolloquium der Ostfriesland-Stiftung am 17. März 1995, Aurich 1995, pp. 113-136.

¹⁰ Una buona introduzione: P. JOHANEK (ed), *Städtische Geschichtsschreibung im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Köln-Wien 2000.





Scritti a *carattere contrattuale*, sia tra il consiglio e la cittadinanza (gli accordi, le trascrizioni delle adunanze mattutine, i decreti delle corporazioni o i documenti contenenti gli articoli, come per esempio la carta costituzionale di Aquisgrana del 1450, che un cronista definisce «una lega o un contratto»¹¹, ecc.), sia tra la città e il principe territoriale, fanno parlare entrambe le parti e devono essere giudicate, quindi, in modo differenziato dal punto di vista della storia sociale. Questo vale, in linea di massima, anche per i *fogli volanti* di parte e le *pasquinate* popolari, i cui autori potevano provenire sì per lo più da gli strati sociali superiori, quando non dalla stessa élite politica, ma che sono importanti per la propaganda e il loro ampio effetto e perciò rispecchiano i modelli di pensiero e la mentalità politica dell'intera cittadinanza, quando non addirittura anche degli abitanti al di fuori della società cittadina. Non meno importanti del tenore di queste fonti sono le forme di espressione e di sviluppo simbolico-rituali dell'agire politico in esse documentate¹², nelle quali è parimenti tangibile l'identità politica di più ampi gruppi cittadini, sebbene l'esatta portata sociale sia di nuovo da determinare caso per caso.

Le manifestazioni dell'identità repubblicana nell'architettura e nell'arte figurativa, come pure nei riti religiosi o civili (processioni e altro) – non trattate qui di seguito per ragioni di tempo e di spazio – rappresentano nel nostro contesto un particolare problema metodologico e teorico. Esse appartengono, infatti, da una parte senz'altro a un'identità sociale di portata molto ampia, in quanto coinvolgono e sono gradite a tutti i cittadini, se non addirittura a tutti gli abitanti di una città: per esempio con l'orgoglio per il titolo repubblicano *Senatus-Populusque* della città, con la pomposa architettura e l'iconologia del municipio, che metteva in scena i contenuti



¹¹ *Aachener Chronik*, riportata dal Dr. Loersch, in «Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein», XVII, 1866, pp. 1-29, qui 12.

¹² Su questi rapporti, scoperti non solo dalla «svolta della storia della cultura», ha richiamato l'attenzione proprio W. EHBRECHT, soprattutto nel suo saggio *Bürgertum und Obrigkeit in den hansischen Städten des Spätmittelalters*, in W. RAUSCH (ed), *Die Stadt am Ausgang des Mittelalters*, Linz 1974, pp. 275-302; *Ordnung und Selbstverständnis städtischer Gesellschaften im späten Mittelalter*, in «Blätter für deutsche Landesgeschichte», CX, 1974, pp. 83-103; *Verlaufsformen innerstädtischer Konflikte in nord- und westdeutschen Städten im Reformationszeitalter*, in B. MOELLER (ed), *Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1978, pp. 27-47; infine *Städtekonflikte um 1300. Überlegungen zu einer Typologie*, in «Braunschweiger Werkstücke», 1995, pp. 11-26. Esempi dalla città riformata e confessionale in H. SCHILLING, *Konfessionskonflikt*, cit., specialmente pp. 82-118, 139 ss., 241-291. Materiale ulteriore sulla concezione di sé dei cittadini riguardo ai disordini interni: H.-Ch. RUBLACK, *Grundwerte in der Reichsstadt im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, in H. BRUNNER (ed), *Literatur in der Stadt*, Göttingen 1982, pp. 9-36.





repubblicani, con le processioni o altre cerimonie pubbliche, che comprendevano anche i gruppi marginali e persino i criminali. Così è tramandato dalla città imperiale di Aquisgrana che nel 1448 – quando il consiglio negò la partecipazione dei carcerati – la processione di fronte alla prigione cittadina «restò ferma in silenzio per un'ora intera, infine il prevosto assieme al capitolo andarono e dettero in mano a ognuno dei due carcerati una bandiera e li condussero fuori, fin nella cattedrale»¹³. D'altra parte è però evidente che queste manifestazioni culturali, o queste messe in scena dell'identità repubblicana, potevano anche venire strumentalizzate e lo furono anche effettivamente, tanto che poterono degenerare – in modo non repubblicano – in strumenti di dominio.

II.1. *L'identità collettiva repubblicana*

Se ora ci rivolgiamo ai contenuti della teoria politica repubblicana o – inteso in senso lato – della cultura politica repubblicana, allora bisogna certamente partire dal presupposto che ci si deve aspettare un'identità politica comprendente il sistema complessivo “Repubblica” o “Repubblicanesimo” solo presso i membri dell'élite politica, ovvero tra i consiglieri, le famiglie consiliari, i magistrati e gli impiegati politici, in particolare tra i segretari cittadini e i sindaci. Nell'interpretazione concreta, invece, questa coscienza repubblicana era senz'altro flessibile, di ampia portata e offensiva quando si trattava della sicurezza dell'autonomia cittadina rispetto all'esterno, contro i principi; al contrario, essa era prevalentemente limitata e difensiva verso l'interno, nei confronti delle pretese della propria cittadinanza di controllare, di conoscere e di partecipare.

Indipendentemente da un simile contesto collettivo “Repubblica”, vi erano però singoli elementi centrali che costituivano un'identità repubblicana di ampia portata sociale tra gli abitanti di una città. Dal punto di vista metodologico, è possibile cogliere il nocciolo di questa identità repubblicana, che non contraddistingue solo l'élite politica ma caratterizza tutta una cultura politica civile e cittadina, nei numerosi disordini cittadini e nei movimenti di rivolta, che furono caratteristici soprattutto delle città tedesche dal tardo Medioevo fino al diciassettesimo secolo inoltrato e che, anzi, le determinarono dal punto di vista delle strutture storiche. Certamente, anche in questo contesto si devono prendere in considerazione i gruppi sociali portanti dei movimenti di protesta, che furono diversi da caso a caso

¹³ *Aachener Chronik*, cit., p. 14.





e, senz'altro, anche nella stessa città di rivolta in rivolta e che solo raramente compresero l'intera cittadinanza o tutti gli abitanti. E anche i problemi delle fonti, menzionati all'inizio, continuano in linea di massima, a sussistere poiché di norma noi siamo informati sulle rivolte e le loro argomentazioni dalla cronachistica o da altri scritti vicini alle élite. È tuttavia plausibile la supposizione che le critiche o le richieste dietro le quali si poneva un movimento cittadino o di protesta, appartenessero al patrimonio di identità politica generalmente diffuso tra gli abitanti della città, anche se i capi della rivolta erano da annoverare socialmente tra il notabilato o persino nell'ambito dell'élite politica¹⁴.

Su questa base metodologica saranno presentati, in seguito, alcuni principi di ordine politico, sociale e culturale, che appartenevano, secondo questo documento delle fonti, al nucleo di un'identità repubblicana socialmente più ampia. Non si aspira, qui, né alla completezza né, tanto meno, a un'analisi sistematica conclusa. A tal fine, infatti, sarebbe necessaria una trattazione ben più ampia, che dovrebbe determinare e soppesare in maniera più precisa soprattutto importanti slittamenti verso la progressiva costruzione statale, durante l'avanzamento della dottrina della sovranità, nonché durante la Riforma e la confessionalizzazione.



II. 2. *Diritti fondamentali e diritto di libertà: senso civico e bene comune*



La rappresentazione di diritti fondamentali e di diritti di libertà, che spettano ai cittadini o persino agli abitanti della città in generale, come anche la necessaria conformità di ogni azione politica e pubblica al senso civico e al bene comune, sono documentati da numerose fonti in dozzine di città come un elemento essenziale dell'identità repubblicana – di ampia base sociale – della borghesia nella *Alteuropa*. Dei diritti fondamentali, quello alla difesa dalla carcerazione arbitraria, in particolare, era chiaramente ancorato profondamente nell'immagine politica di sé. Ma non giocava un ruolo centrale solo nella teoria del diritto naturale e nella teoria esplicitamente repubblicana, come nella disputa dei pamphlet di Emden e

¹⁴ Sui diversi livelli dei movimenti repubblicani cittadini e sui loro gruppi trainanti cfr. H. SCHILLING, *Bürgerkämpfe in Aachen zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Konflikte im Rahmen der alteuropäischen Stadtgesellschaft oder im Umkreis der frühbürgerlichen Revolution?*, in ZHF, I, 1974, pp. 175-231, in particolare p. 197 ss.; H. SCHILLING, *Aufstandsbewegungen in der Stadtbürgerlichen Gesellschaft des Alten Reiches. Die Vorgeschichte des Münsteraner Täuferreichs, 1525-1534*, in H.-U. WEHLER (ed), *Der Deutsche Bauernkrieg 1524 -1526*, Göttingen 1975, pp. 193-238.





della Frisia orientale. Anche i disordini cittadini trovavano poi sempre un'ampia risonanza sociale, estesa spesso persino oltre la società cittadina, quando era necessario liberare dei carcerati che il consiglio aveva imprigionato, presuntamente o effettivamente, contro il diritto¹⁵. Evidentemente, anche gli strati inferiori e marginali si identificavano con questo diritto alla libertà personale, mentre lo stesso diritto, ancora da trattare, alla libera disponibilità dei beni e degli averi riguardava solo le classi possidenti.

Che l'ordine politico della città si dovesse basare sul senso civico e che l'agire politico dovesse essere orientato al bene comune era parte ovvia di ogni teoria, per esempio negli «Specchi dei consiglieri» e nelle autorappresentazioni ufficiali della politica cittadina¹⁶. I consiglieri si preoccupavano del bene comune soprattutto per potervi poi ricorrere quando volevano esigere dai propri cittadini un particolare impegno per la città, sia attraverso tasse o gravami ulteriori, sia col rischio della vita. Questo potrebbe non essere stato sempre propizio alla popolarità di un simile valore repubblicano fondamentale. Che esso tuttavia appartenesse al nocciolo dell'identità repubblicana, lo mostrano d'altra parte dozzine di rivolte nelle quali i cittadini rinfacciavano ai consiglieri che amministravano a favore delle proprie tasche, proprio la violazione di questo valore fondamentale, per egoismo e per interesse personale. Quale ampia risonanza incontrasse questa critica, lo documenta una pasquinata di Aquisgrana che emerse nell'ambito della rivolta cittadina del 1513 e che è, secondo l'opinione del suo editore, «per il tono e per la concezione indubbiamente una testimonianza molto importante dello stato d'animo dominante fra la cittadinanza»¹⁷. Al suo interno i singoli consiglieri corrotti vengono presentati – come in una recita carnevalesca renana – con il nome, la casa di abitazione e il delitto e, attraverso la descrizione della loro punizione disonorante, vengono derisi dai rivoltosi: «l'omicciattolo voleva nutrirsi col denaro pubblico» e «... la catena (cioè la corrotta società di interessi dei consiglieri a mo' di catena, una variante

¹⁵ Numerosi esempi, con le relative fonti e la letteratura, in H. SCHILLING, *Stadtrepublikanismus*, cit.

¹⁶ Per esempio JUSTUS OLDEKOP, *Politischer Unterricht / Für die Rechtsherren in Städten und Communen ...*, Goßlar 1634, o J.F. MALBLANK, *Abhandlungen aus dem Reichsstädtischen Staatsrecht*, Erlangen 1793, pp. 99-112. In bella vista, all'ingresso della Sala del Consiglio a Colonia, una massima alla parete ammoniva: «*Utilitas publica private est semper preferenda*, l'utilità del bene comune è sempre da preferire». R. GIEL nel suo notevole studio *Politische Öffentlichkeit im spätmittelalterlich-frühneuzeitlichen Köln (1450-1550)*, Berlin 1998, giunge al risultato plausibile che il perdurante obbligo dei consiglieri nei confronti del bene comune giocasse un ruolo non calcolabile come «correttore» delle tendenze autoritarie dal tardo quindicesimo secolo (p. 444).

¹⁷ Così FRIEDRICH HAAGEN, *Geschichte Aachens*, vol. 2, Aachen, 1874, p. 637 riguardo a una pasquinata di Aquisgrana del 1513.





di Aquisgrana della «cricca di Colonia») doveva allora essere così forte» che essi «divennero in pochi anni tanto ricchi». I cittadini erano stati pesantemente danneggiati dalle tasse e dai procedimenti illegali nell'assegnazione del diritto cittadino sulla mescolta del vino, ma avevano poi riconosciuto che: «il diavolo ci vuole danneggiare». Allora, essi si erano ricordati del documento costituzionale e nella quaresima del 1513 avevano eliminato, con una rapida decisione, il «reggimento traditore»¹⁸.

II. 3. Uguaglianza nei gravami e nei doveri: unità, pace, diritto

Strettamente legato al principio del «bene comune», all'obbligo di ogni abitante della città – élite politica compresa – al bene dell'intera città era il principio di uguaglianza nei gravami – proporzionati alle possibilità – e nel dovere di rischiare la vita: «Consiglio e cittadini devono rischiare per la terra e per l'acqua i proprio beni e la propria vita a favore della Repubblica, e i parroci vogliono vivere di ciò e non fare né e dare niente per ciò», fece sapere ad esempio il consiglio di Amburgo in relazione alla riforma del capitolo del duomo¹⁹, dando così espressione a quella differenza tra noi e gli altri che costruisce l'identità. Che questo principio corrispondesse anche alla concezione politica della cittadinanza nel suo complesso, lo dimostrano documenti di Hildesheim e di Lemgo. A Hildesheim si giunse a proteste cittadine, poiché il consiglio aveva permesso a un impiegato vescovile di abitare in una casa cittadina senza subire le tasse e gli ulteriori doveri civici ad essa legati. Questo contravveniva al precetto di uguaglianza, poiché la comunità cittadina sarebbe stata eccessivamente oppressa dagli esentati, ovvero le persone non sottomesse ai generali obblighi cittadini per quanto riguarda le tasse e la cura dei poveri, avrebbe cioè dovuto sopportare anche la parte di costoro. E quando alcuni anni più tardi il consiglio volle permettere a un mastro della gilda dei birrai di rifiutare l'assunzione di un impiego presso la corporazione, la corporazione rimandò al precetto di uguaglianza e pretese, lapidaria, che se il mastro così favorito «voleva rimanere birraio e membro della gilda, egli doveva accettare» (chi si serve dei diritti della gilda, deve anche servirla)²⁰. Nella

¹⁸ Pasquinata del 1513, riprodotta *ibidem*, pp. 619-632, qui i versi 8, 24, 90 e 66.

¹⁹ «Ratt und Burger sullen zu lande und wasser ir leff und gudt pro Republica wagen, und de pfaffen wollten da wonen, und nichts dar zu thoin unnd usgeben»: STAATSARCHIV HAMBURG, *Senat*: CL I. Lit. Ob Na 3, Fas. 2, fol. 94r.

²⁰ «... bruwer bliven und der gilde gneiten wolle, dat he it moiste annemen». M. BUHLERS (ed), *Joachim Brandis' des Jüngerens Diarium*, Hildesheim 1902, p. 169 per l'anno 1580 e p. 265 per l'anno 1589.





città anseatica di Lemgo, in Vestfalia, i cittadini mandarono a casa di un funzionario laureato del signore territoriale – che rifiutava i doveri e i gravami cittadini facendo presenti il suo grado accademico e la sua posizione – una caraffa piena di urina, per fargli notare, tanto simbolicamente quanto drasticamente, che i privilegi e l'esenzione delle tasse spettavano solo a colui il quale – come un medico – fosse a servizio della comunità²¹. Anche il piuttosto antirepubblicano, in quanto favorevole all'autorità, «Specchio dei consiglieri» di Justus Oldekop sottolinea il principio di uguaglianza: «Nella raccolta dei dazi e in altri oneri della città deve/ essere mantenuta la giusta proporzione o l'uguaglianza... secondo quello che ognuno ha e possiede» («Im Schoß/Collecturen und anderen der Stadt oneribus muß ... nach dem ein jeder hat und Vermögens ist/recht proportio oder Gleichheit gehalten werden»). Poiché «a chi molto ha, molto viene tutelato». Citando Aristotele, egli postula: «L'uguaglianza è madre dell'unità e dell'amicizia e va mantenuta»²².

I “valori fondamentali” repubblicani di unità e pace considerati in questo modo, come anche il principio ad essi connesso – accanto al menzionato postulato di uguaglianza – della certezza del diritto e della giusta composizione dei conflitti, sono in certa misura ambivalenti. Essi appaiono, infatti, da una parte come richieste antipartecipatorie del consiglio e dell'élite politica alla cittadinanza, al fine di assicurare tranquillità e ordine. Dall'altra parte, essi rappresentano la pretesa e la sfida repubblicana di più ampi strati cittadini contro la divisione, la sedizione, la faziosità e l'interesse individuale, sia da parte del consiglio, sia da parte di fazioni anticomunali o di istituzioni non cittadine.

Come valore fondamentale repubblicano, al di là dei confini cittadini, il postulato del diritto appare, in compenso, in un rimprovero del consiglio di Münster ai gesuiti. Costoro si erano impossessati, per mezzo di un atto notarile, di una casa a Münster, senza aspettare la decisione del tribunale. Una simile condotta – così si espresse il consiglio – non era «conveniente in una libera repubblica»²³. Anche altrove i gesuiti, che notoriamente concludevano di regola alleanze con i principi e i sovrani, trasgredirono continuamente l'ordine cittadino fondamentale e si posero così al di fuori dell'identità repubblicana cittadina. I protestanti, naturalmente, hanno criticato questo comportamento in maniera particolarmente marcata, come in un foglio volante di Aquisgrana dell'inizio del diciassettesimo secolo:

²¹ H. SCHILLING, *Konfessionskonflikt*, cit., p. 279 s.

²² J. Oldenkop, *Politischer Unterricht*, cit., parte IV, paragrafo 25, p. 41.

²³ «... in libera republica nit gebüren»: STAATSARCHIV MÜNSTER, A II, 20, *Ratsprotokolle*, vol. 34 (1602), 140.





i cittadini patrioti, così si dice in esso, sanno «che il benessere dei cittadini abbandona la città quando i gesuiti vi entrano... [poiché essi] sarebbero *turbatores pacis publicae et tubae, ac faces bellorum et insidiarum*» («daß der Burger Wohlfahrt auß der Stadt ausziehen werde, wann die Jesuiten einziehen ... [weil sie] *turbatores pacis publicae et tubae, ac faces bellorum et insidiarum* seyen»). I frati appaiono generalmente come modello antitetico dell'identità repubblicana e civica, non da ultimo poiché essi non hanno nella città né famiglia né proprietà²⁴.

Unità, pace e certezza di diritto quali fondamenti di una repubblica cittadina furono utilizzati, in caso di lite, anche dalla cittadinanza contro il consiglio; così nell'appena menzionata disputa di Hildesheim, sull'obbligo di un birraio di accettare un incarico nella corporazione. La corporazione decise la disputa nel senso di ricordare al consiglio il suo dovere, riconfermato annualmente con un «severo giuramento» («hoige, swe-re eide»), di rispettare incondizionatamente una buona volta i diritti assegnati con decreto e sigillo²⁵.

II. 4. *Partecipazione politica, pubblicità e diritto di resistenza*

Il vero centro dell'identità politica repubblicana della società cittadina erano il diritto di partecipazione e il diritto di resistenza, esercitati con una connotazione radical-repubblicana fino ad una sorta di “sovranità della comunità” o “sovranità popolare”. Le regolamentazioni concrete per la partecipazione politica della comunità cittadina erano certamente molto differenziate da città a città: nella quotidianità politica, che era completamente determinata dal consiglio e dai suoi magistrati e sindici, la partecipazione della cittadinanza o di singole sue corporazioni era di norma piuttosto debole. Ciò nonostante, dove si sviluppò un'identità cittadina repubblicana degna di nota sopravvisse l'esigenza di principio della partecipazione politica e del diritto di resistenza. Ad Aquisgrana i cittadini sopportarono per decenni una violazione di fatto della costituzione e un consiglio che governava arbitrariamente, finché nel 1513 pretesero indietro – tramite una rivolta – i loro diritti di partecipazione e di elezione, fissati in un documento costituzionale nel 1450.

Allora sono soprattutto il decorso, i modelli di argomentazione e le azioni rituali o simboliche che – dopo centinaia di rivolte cittadine e co-

²⁴ «*Warhafter und Bestendiger Bericht / Warauff die ... aachische Sach ... beruhe*», s.l., 1613, pp. 37, 51, 52 e 54. Dettagliatamente sulla pace e sull'unità cittadina p. 55 s.

²⁵ J. BRANDIS, *Diarium*, cit., p. 265.





stituzionali nelle città tedesche del tardo Medioevo e della prima età moderna – permettono di riconoscere complessivamente l'identità repubblicana di ampi strati della popolazione cittadina. Indipendentemente dalle cause concrete e dalle finalità, essi documentavano un modello di pensiero politico e di esigenze politiche che si può caratterizzare quale condizione repubblicana originaria²⁶. Di regola, nella quotidianità il potere si trovava indiscutibilmente presso il consiglio cittadino, cosicché in questo senso vale anche per il repubblicanesimo cittadino quanto formulato da Peter Blickle per il comunalismo, che esso cioè «tollera il potere»²⁷. In tempi di crisi e conflitti, la cittadinanza riteneva però di avere nuovo la condizione repubblicana originaria. Il potere sulla città ritornava alla comunità cittadina, rappresentata per lo più dai capi della rivolta. Questo è documentato da una serie di azioni dei cittadini, in parte simboliche, in parte concrete: il suonare le campane per la riunione della comunità, la chiusura delle porte della città, la restituzione forzata delle chiavi della città e del sigillo da parte del consiglio, la destituzione e l'incarcerazione dei consiglieri, l'ispezione dell'archivio cittadino, i raduni dei cittadini, il rinnovo del giuramento, ovvero dell'associazione giurata, l'elezione delle commissioni cittadine come anche infine di un nuovo consiglio²⁸.

Come fondamento teorico alla richiesta di partecipazione e di resistenza che si manifestava in simili azioni, furono addotte in parte argomentazioni di diritto naturale, come per esempio nei pamphlet di Emden attorno al 1600, ma talvolta anche concezioni conciliariste, sempre attorno al 1600, nella città imperiale di Aquisgrana con la massima: «Il convento è al di sopra dell'abate»²⁹.

Considerata dal punto di vista della storia sociale, nelle azioni di una simile condizione repubblicana originaria dominavano strati e gruppi che, come minimo, erano vicini all'élite politica, quando non si reclutavano addirittura da una parte dalle famiglie consiliari. Compartecipi erano di norma, però, anche ampi strati di piccoli commercianti e artigiani e occasionalmente, in fasi particolarmente critiche, anche gruppi inferiori ed extracittadini. In questi casi, tuttavia rari e sempre strettamente limitati nel tempo, si può parlare di una identità radical-repubblicana, che si avvicina ai concetti di sovranità della comunità o di sovranità popolare³⁰.

²⁶ Cfr. le opere di H. SCHILLING citate alle note n. 2 e 14.

²⁷ P. BLICKLE, *Kommunalismus*, 2 voll., München, 2000.

²⁸ Su questo tema i lavori di W. EHBRECHT e H. SCHILLING segnalati alle note n. 12, 14, 15 e 21.

²⁹ J. NOPPIUS, *Acher Chronick. Das ist Eine Kurtze Historische Beschreibung (der) Reichs Statt Ach*, Köln 1632, vol. 2, p. 214. Cfr. anche H. SCHILLING, *Aachen*, cit., p. 226.

³⁰ *Ibidem*, pp. 197 ss. e 202 s.





Strettamente connessa a questo nucleo dell'identità repubblicana cittadina, basata sulla teoria della resistenza e su quella della partecipazione, fu la richiesta di pubblicità – in linea di principio – dei fondamenti costituzionali, come anche di tutte le azioni politiche che riguardavano la città nel suo complesso. Ciò significava, concretamente, il diritto della associazione dei cittadini – o dei suoi rappresentanti eletti – di conoscere e di essere più precisamente informati sulle leggi fondamentali e sui privilegi della città, ma anche su tutti gli obblighi politici e finanziari riguardanti l'intera città. In questo contesto, all'accesso all'archivio spetta naturalmente una considerevole importanza.

Originariamente la “pubblicità”³¹ faceva fondamentalmente parte del consenso repubblicano e perciò non fu messa in questione per principio neppure dall'élite politica. Nella quotidianità politica, però, i magistrati contravvenivano continuamente a questo principio, sia per disattenzione, sia con l'intenzione di perseguire egoistici interessi politici ed economici. Nel corso del sedicesimo secolo si verificò su questo punto una rottura del consenso di base, poiché nel corso del processo di fissazione dell'autorità che riguardò anche le città, i magistrati e i giuristi che li consigliavano sollevarono la pretesa di governare «*Dei gratia*», come i principi, e di essere perciò dispensati dal dovere di informare così come dal controllo cittadino in generale. Non la pubblicità, bensì l'*arcanum*, come presso i principi, doveva costituire l'arte più elevata della politica cittadina. In relazione a questo, lo «Specchio dei consiglieri» di Justus Oldekop, rivolto alle autorità, suggeriva ai consiglieri, a metà del diciassettesimo secolo, di non «fare comunella con i cittadini e i sudditi/ di non comportarsi da amico del popolo e di non esigere le tasse a suo piacimento, bensì di curarsi della propria autorità»³².

La politica antirepubblicana dell'*arcanum*, così come le tendenze politiche o sociali al consolidamento dell'autorità attuate dai consigli erano in profondo contrasto con l'identità repubblicana dei cittadini. Questi, però, ci si sono sempre opposti. Per esempio, la *Gaffelbrief* di Aquisgrana, la carta costituzionale della città imperiale ottenuta nel 1450 dalla locale borghesia di commercianti e professionisti, stabilisce al paragrafo sette che i rappresentanti delle corporazioni «hanno la loro chiave particolare ai privilegi della nostra città, ovunque

³¹ Su questo argomento in generale cfr. R. GIEL, *Öffentlichkeit*, cit.

³² «... mit den Bürgern und Unterthanen ... gemein (zu) machen/einen Publicolam agiren, und deren Gunst über Gebühr affectiren, sondern seine authoriter in acht (zu) nehmen»: J. OLDEKOP, *Politischer Unterricht*, cit., parte IV, paragrafo XXX, p. 48.





essi siano, e anche al sigillo del vitalizio (quindi ai titoli di rendita distribuiti come vitalizio dalla città)»³³. E quando il consiglio praticò, ciononostante, una politica dell'*arcanum*, nel 1477 i cittadini in rivolta insistettero sul fatto che a loro venisse «letta ogni anno la *Chuerboegh* (la raccolta dei privilegi cittadini) secondo gli antichi usi»³⁴. Qualcosa di analogo accadde alla metà del sedicesimo secolo durante la crisi dell'*Interim* ad Amburgo, dove i cittadini richiesero che fossero pubblicamente resi noti tutti gli atti del consiglio relativi alla questione religiosa e confessionale³⁵ e dove, infine, la dichiarazione contro l'*Interim* dei pastori venne pubblicata per informazione dei cittadini, per quanto il consiglio vi si opponesse e sussistesse un espresso divieto di pubblicazione dell'imperatore³⁶. La pubblicità di discussione e di stampa che si avviò con forza nelle città tedesche nel corso della Riforma sotto forma di dispute, dichiarazioni consiliari, volantini, fogli volanti, pamphlet, eccetera e che ebbe ancora un picco nell'epoca della confessionalizzazione, corrispose allora completamente e interamente all'identità repubblicana della borghesia cittadina tedesca³⁷. Il principio, sia repubblicano sia evangelico, della pubblicità rese la Riforma un avvenimento cittadino. Questa alleanza

³³ «... zu den Privilegien unserer Stadt, wie oder wo die liegen, und auch zum Leibzucht-Siegel [also den von der Stadt ausgegebenen lebenslänglichen Rentenpapieren] ihre besonderen Schlüssel haben»: Ristampa in *Quellentexte zur Geschichte Aachens*, hrsg. von W. KAEMMERER, Aachen 1958, pp. 21-24, qui p. 22.

³⁴ *Aachener Chronik*, cit., p. 16 per il 1477.

³⁵ C. MÖNKEBERG, *Die Aepinische Kirchenordnung*, in «Zeitschrift des Vereins für hamburgische Geschichte», I, 1841, pp. 201-240, qui p. 212.

³⁶ *Ibidem*, p. 214.

³⁷ In particolare, la disputa cittadina pubblica «ideata» da Zwingli e documentabile per almeno 30 città tra i teologi riformatori e i loro oppositori fu l'espressione di questo nesso tra principio di pubblicità evangelico e quello repubblicano. Fondamentali a questo proposito sono due ampi studi di B. MOELLER, *Zwingslis Disputationen: Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus*, in: «Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte – Kanonistische Abteilung», LVI, 1970, pp. 275-334; vol. LI, 1974, pp. 213-364; e B. MOELLER, *Zu den städtischen Disputationen der frühen Reformation*, in *Festschrift für Martin Heckel*, Tübingen 1999, pp. 179-195. La congenialità tra principi del repubblicanesimo cittadino e della Riforma viene alla luce in maniera particolarmente chiara nella circostanza di fatto contrassegnata giustamente da Moeller come «notevole e chiaramente importante», e cioè che nessuna delle serie di tesi e di articoli alla base delle relative dispute era identica, bensì era sempre un «prodotto individuale della relativa città», come espressione della volontà di ognuna delle comunità cittadine, di borghesi o di ecclesiastici, di «formare con la propria responsabilità e di non riprendere da altri» la propria essenza religiosa ed ecclesiastica (*ibidem*, p. 193).





tra pubblicità repubblicano-cittadina ed ecclesiastico-religiosa continuò ad agire chiaramente più tardi anche nella confessionalizzazione cittadina. A questo proposito, tuttavia, esistono sinora solo pochi studi. È però chiaro che la pubblicità confessionale si differenzia nella forma così come nel fondamento da quella della prima Riforma e che si concretizzò di volta in volta diversamente nelle città luterane, calviniste o cattolico-tridentine.

II. 5. Chiesa comunale e confessione cittadina

Riforma e confessionalizzazione furono, nel loro intreccio di teologia, ecclesiologia e di diritto ecclesiastico, un problema dell'identità repubblicana della borghesia cittadina tedesca. Le contrapposizioni, che vanno dagli anni Venti del Cinquecento fino agli inizi del diciassettesimo secolo, riguardo alla forma adeguata della fede e dell'organizzazione ecclesiastica rappresentano la variante tedesca di quella che William Bouwsma, relativamente alle opposizioni delle identità religiose e politiche sbocciate a Venezia all'interno del cattolicesimo, ha definito «the affinity between republicanism and characteristic modes of formulating Christianity»³⁸. Per la Riforma stessa, intanto, è stato estesamente illustrato come nelle città imperiali e in dozzine di città provinciali la “Riforma comunale” e il modello politico cittadino, cooperativo e repubblicano, entrassero in simbiosi. Nelle città imperiali, ma soprattutto in quelle anseatiche, la Riforma completò in tal senso il movimento comunale medievale, spingendo il clero – quale gruppo sociale particolare – all'esterno della società cittadina e, contemporaneamente, “urbanizzando” e imborghesendo la Chiesa nel suo complesso. Come “chiesa cittadina” essa divenne una parte della comunità. Solo così le città diventarono, in senso pre-moderno, repubbliche politicamente e culturalmente indipendenti e autonome. Anche se in molte città provinciali questa condizione durò solo pochi anni o qualche decennio, dato che esse in definitiva erano sottomesse al territorio e la chiesa cittadina era integrata in quella territoriale, questa comunalizzazione dell'essenza religiosa ed



³⁸ W.J. BOUWSMA, *Venice and the Defence of Republican Liberty, Renaissance Values in the Age of the Counter Reformation*, Berkeley 1968, p. 28 (trad. it. *Venezia e la difesa della libertà repubblicana: i valori del Rinascimento nell'età della Controriforma*, Bologna 1977).





ecclesiastica cittadina fu di eminente importanza per l'identità repubblicana della rispettiva cittadinanza³⁹.

Questo si manifestò nelle città della Germania nordoccidentale, in particolare, durante la crisi dell'*Interim*: queste città si opposero quasi compatte all'interim stabilito in maniera autoritaria da Carlo V alla dieta di Augusta del 1547-48, che non solo significava inconfutabilmente la fine della Riforma, ma che avrebbe però anche annullato la comunalizzazione delle chiesa cittadina e avrebbe portato al suo reinserimento in una chiesa clericale lontana dai cittadini. Apice – allo stesso tempo simbolico e di politica di potenza – di questa resistenza fu la famosa, e dai contemporanei molto osservata, difesa di Magdeburgo contro un assedio di tredici mesi da parte di Maurizio di Sassonia su incarico dell'imperatore. Considerato il problema nel suo complesso, se ne ricava l'impres-

³⁹ Per il territorio della Germania Nordoccidentale e della Germania del Nord, l'importanza della Riforma comunale e della comunalizzazione delle proprietà ecclesiastiche cittadine è stata documentata dettagliatamente, sotto forma di studi specifici, ed è stata apprezzata nelle sue conseguenze per la storia generale da H. SCHILLING, *Konfessionskonflikt*, cit., passim, soprattutto pp. 70, 93, 98, 102-106, 140, 145, 376-379; H. SCHILLING, *Reformation und Bürgerfreiheit*, cit.; H. SCHILLING, *Konfessionskonflikte und hansestädtische Freiheit im 16. und frühen 17. Jahrhundert*, in «Hansische Geschichtsblätter», ICVII, 1979, pp. 36-59; H. SCHILLING, *Dortmund im 16. und 17. Jahrhundert - Reichstädtische Gesellschaft, Reformation und Konfessionalisierung*, in G. LUNTOWSKI-N. REIMANN (edd), *Dortmund - 1100 Jahre Stadtgeschichte*, Dortmund 1982, pp. 151-202; H. SCHILLING, *The Reformation in the Hanseatic Cities*, in «The Sixteenth Century Journal», XIV, 1983, pp. 443-456. Anche se questo non fa direttamente parte del presente tema, vorremmo far notare che nel frattempo Peter Blickle ha rivisto il suo concetto di «Riforma comunale», ampliandolo dal contesto puramente cittadino a quello comprendente la città e il villaggio, i cittadini e i contadini: P. BLICKLE, *Gemeindereformation*, München 1985. Per il tema qui trattato, cfr. la mia miscellanea: H. SCHILLING, *Die deutsche Gemeindereformation. Ein oberdeutsch-zwinglianisches Ereignis vor der «reformatorischen Wende» des Jahres 1525?*, in ZHF, XIV, 1987, pp. 325-333 (versione inglese in: *Religion, Political Culture*, cit., pp. 189-204). Non è ancora stato colto a sufficienza l'incitamento di Peter Blickle a confrontare tra loro il repubblicanesimo cittadino e quello del villaggio con il comunalismo contadino: P. BLICKLE, *Der Kommunalismus als Gestaltungsprinzip zwischen Mittelalter und Moderne*, in N. BERNARD-Q. REICHEN (edd), *Gesellschaft und Gesellschaften. Festschrift zum 65. Geburtstag von Prof. D. Ulrich im Hof*, Bern 1982, pp. 95-113; P. BLICKLE, *Kommunalismus, Parlamentarismus, Republikanismus*, in «Historische Zeitschrift», CCILII, 1986, pp. 529-556; P. BLICKLE, *Kommunalismus*, cit.; P. BLICKLE, *Landgemeinde und Stadtgemeinde in Mitteleuropa: ein struktureller Vergleich*, München 1991; P. BLICKLE, *Kommunalismus*, cit. Sulla Riforma cittadina in particolare modo, accanto al classico B. MOELLER, *Reichsstadt und Reformation*, nuova edizione rivista, Berlin 1987, ora è fondamentale B. HAMM, *Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation*, Göttingen 1996 (versione inglese *The Urban Reformation in the Holy Roman Empire*, in TH. A. BRADY-H.A. OBERMAN-J.D. TRACY (edd), *Handbook of European History*, cit., pp. 193-228.





sione «che nelle città la resistenza contro la legge imperiale sulla religione fu così forte solo perché era messa in questione non solo la convinzione di fede della comunità ecclesiastica, bensì la concezione cittadina di sé (si può anche dire: ‘l’identità repubblicana’) in generale»⁴⁰.

Ad Amburgo, per toccare solo velocemente gli avvenimenti locali, la resistenza divenne – in maniera analoga alle città vicine di Braunschweig, Lüneburg, Brema, Lubeca, Rostock, Stralsund, Wismar e soprattutto Magdeburgo, con le quali si entrò in stretto contatto – un più ampio movimento popolare nelle cui dichiarazioni si appaiavano concetti come «libertà» e «patria» da una parte, e «vera fede» dall’altra. Connessa a ciò, vi era una profonda corrente di base “anticlericale”, tuttavia indirizzata esclusivamente contro il clero cattolico non cittadino, in particolare quello del capitolo della cattedrale. I pastori luterani, al contrario, facevano pienamente parte della comunità cittadina e della «libertas repubblica», vale a dire che in quei giorni essi acquisirono la statura di capi cittadini e civili di fronte al consiglio, il quale si muoveva tatticamente in base a considerazioni di politica imperiale ed estera e si rendeva sempre meno amato tra la cittadinanza. Quanto fosse sbagliato mettere in conto questo impegno prevalentemente, o quasi esclusivamente, come identità confessionale religioso-luterana «della devota cittadinanza di Amburgo»⁴¹, lo dimostrano le lamentele tramandate dai pastori di Amburgo e di Braunschweig del 1547 e ancora dell’estate 1548 sull’indifferenza religiosa, sulla spensieratezza nella politica ecclesiastica e sull’indolenza generale degli abitanti della città⁴². La battaglia intrapresa dai pastori contro l’interim ebbe una massiccia efficacia sulla più stretta associazione di cittadini solo attraverso l’esplosiva associazione con l’ideale repubblicano di libertà e di politica, documentato tra l’altro dall’appena citato postulato di pubblicità⁴³. In particolare, il prostrarsi di un messo della cit-



⁴⁰ DANIEL WESENER, relatore a Magdeburgo nel «seminario-controversia di storia» sul tema «Repubblicanesimo-comunalesimo», che Peter Blickle ed io abbiamo condotto come manifestazione parallela nel semestre estivo del 2000 a Berna e a Berlino e che – misurato sull’eco presso gli studenti e sul loro impegno scientifico – potrebbe addirittura valere come futuro modello didattico in ambito universitario. Io mi interesserò più dettagliatamente del rapporto tra repubblicanesimo cittadino e Interim in occasione di un simposio della «Verein für Reformationsgeschichte», organizzato da Luise Schorn-Schütte e programmato per l’autunno del 2001, proprio su questo tema. Per il momento resta fondamentale: W.-D. HAUSCHILD, *Der Kampf gegen das Augsburger Interim in norddeutschen Hansestädten*, in «Zeitschrift für Kirchengeschichte», LXXXIV, 1973, pp. 60-81.

⁴¹ Variazione del titolo di U. WEIB, *Die frommen Bürger von Erfurt*, Weimar, 1988.

⁴² Citato da C. MÖNCKEBERG, *Die Aepinische Kirchenordnung*, cit., p. 210.

⁴³ Vedi sopra, alla nota n. 37.





tà richiesto da Carlo V, insieme con la resa incondizionata del comune, indignò i cittadini⁴⁴ e li portò all'alleanza politico-religiosa con gli ecclesiastici luterani. La libertà cittadina e l'indipendenza repubblicane, assieme alla condizione confessionale luterana della chiesa cittadina borghese e comunale erano identiche, in quegli anni, per quasi tutti gli abitanti di Amburgo e della maggior parte delle restanti città colpite. Se non voleva perdere la faccia o rischiare quasi una rivolta, il consiglio dovette rinunciare al suo temporeggiare e opporsi decisamente alle pretese imperiali per il cambiamento dello stato della chiesa. Che non vi fosse alcuna opposizione di principio tra l'identità repubblicana dei cittadini e dei consiglieri lo mostrano le annotazioni del borgomastro Matthias Reeder, il quale nella sua cronaca privata critica la condotta tenuta nel 1540 da Carlo V contro Gent quale «grande tirannia» e, secondo lui, egli si sarebbe comportato, nella guerra di Smalcalda, «come un cane sanguinario» («alse des pawestes bödel und blothunt»)⁴⁵.

Un ruolo particolare lo giocò l'argomento religioso e confessionale nelle contrapposizioni cittadine attorno al 1600 nella città imperiale di Aquisgrana, all'epoca biconfessionale. Da parte protestante, nel 1613 fu pubblicato un foglio volante⁴⁶ che tocca continuamente toni repubblicani, partendo dalla valutazione storico-costituzionale «che anche questo governo cittadino... originariamente e da tempi antichi/ consisteva in una mera democrazia/ ed in questo luogo è stata sempre e ovunque una repubblica puramente democratica»⁴⁷. Dal «legame dell'uguaglianza cittadina»⁴⁸ così dato, l'autore deduce allora l'uguaglianza giuridica e politica di cattolici e protestanti: ci sarebbe «un'uguaglianza cittadina giusta tra gli aderenti a entrambe le religioni/ come l'unico *vinculum conservandae illius reipublicae*»⁴⁹.

⁴⁴ C. MÖNCKEBERG, *Die Aepinische Kirchenordnung*, cit., p. 207 s.

⁴⁵ Cfr. la cronaca di Amburgo del borgomastro Matthias Reeder del 1534-53, ristampata in *Hamburgische Chronik in niederdeutscher Sprache*, hrsg. von J. M. LAPPENBERG, Hamburg, 1867, pp. 321-339, qui p. 327 e 332.

⁴⁶ *Warhaffter Bestendiger Bericht, warauf die in dem heiligen Reich wohlbekandte Aachische Sache ... beruhe*, s. a., 1613, disponibile tra l'altro presso la Deutsche Staatsbibliothek di Berlino.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 8, simile a p. 11, 14, 17, 29, 36, 56 e oltre.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁹ «... eine Bürgerliche billichmessige gleichheit zwischen beider Religionsverwandten / als das eintzige vinculum conservandae illius Reipublicae»: *ibidem*, p. 56, in modo analogo a p. 11.





Con argomenti repubblicani viene fatta saltare qui niente meno che la base teorica e religioso-sociologica della società confessionale. Poiché la sua massima suona notoriamente «religio vinculum societatis», solo una religione o una confessione unitaria può garantire la pace cittadina. È allora anche proprio questo modello di ordine confessionale che il chierico cattolico Johannes a Beek, poco più tardi, opporrà al postulato repubblicano di tolleranza e uguaglianza: nel suo «Aquisgranum», una cronaca cattolica apparsa nel 1620, che è ad un tempo storia, storia contemporanea e pamphlet politico, egli definisce i fondamenti giuridici, culturali e sociali della costituzione cittadina nel senso che il termine cittadinanza (*civitas*) non solo definirebbe un'unione di cittadini (*unitas civium*), che è circondata da un terrapieno e da un trinceramento, bensì esso significherebbe anche e soprattutto cittadini che, attraverso la stessa volontà, lo stesso diritto, la stessa legge e la stessa confessione, vivono legati insieme in una città: «*eodem velle, eodem nolle, eiusdem fidei simbolo, eorundem civilium legum ac ac iustitiae nexu coalescere cives*»⁵⁰.

Questa definizione mirante a un'uniformità religiosa e ideologica dell'unione cittadina è l'espressione di un confessionalismo antirepubblicano di a Beek, o è stata qui proclamata la repubblica dei veri credenti, come decenni prima a Gent sotto il segno calvinista? Su questo problema, fondamentale sia per il repubblicanesimo cittadino nella *Alteuropa*, sia per la città confessionale, vorremmo tornare in un'altra occasione.



III. Risultati

Per motivi di tempo, dobbiamo rinunciare anche qui a presentare ulteriori elementi dell'identità politica repubblicana nella borghesia a nord delle Alpi. Soprattutto le concezioni dei "politica estera" erano senz'altro illuminanti, da una parte per quanto riguarda il rapporto tra territori e signori territoriali, come nel caso delle città anseatiche e provinciali, dall'altra parte per quello tra politica estera quale politica di potenza,

⁵⁰ P. A BEEK, *Aquisgramm*, Aachen 1620, p. 250 (traduzione tedesca di P. KÄNTZELER, Aachen 1874, p. 329). Il rapporto tra repubblicanesimo cittadino da una parte e il confessionalismo o la tolleranza dall'altra ha bisogno di un'indagine accurata. Gli impulsi miranti alla tolleranza e alla pace delle religioni della cultura politica cittadina sono stati esaminati in modo perspicace da O. CHRISTIN, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au 16e siècle*, Paris 1997, passim, soprattutto p. 201 ss.





come nel caso dei reggenti repubblicani olandesi, che contrapponevano enfaticamente la politica estera pacifica, o perlomeno difensiva, di una repubblica alla politica estera dei principi e dei monarchi, orientata alla fama e al potere⁵¹.

Se, concludendo, mettiamo insieme i risultati della nostra indagine sull'identità politica repubblicana nella *Alteuropa* e sulle sue connessioni sociali, allora si può registrare che:

1. Un'identità politica repubblicana univoca e teoricamente articolata si poteva riconoscere solo in casi posti in modo particolare (Olanda e Frisia Orientale). Di norma, venivano articolati singoli elementi dell'identità repubblicana, che certamente potevano essere ordinati in un generale cosmo di rappresentazioni, ma che si presentano concretamente in combinazioni molto differenziate. È meglio, perciò, parlare di identità repubblicane piuttosto che *della* identità repubblicana.

2. Un'identità repubblicana, più o meno compiuta e che vada oltre i singoli elementi, si trova al massimo presso l'élite politica, così come presso i suoi consiglieri giuridici e i suoi teorici (Emmius, Althusius, de Witt, de la Court, Spinoza e altri). Tuttavia, anche questa identità elitaria si articola spesso in maniera contingente e strumentale. Questo significa che vengono impiegati o rappresentati – per esempio nell'architettura o nella scultura – gli elementi che sono utili a garantire la posizione dell'élite politica e sociale. Nel corso del sedicesimo secolo, inoltre, emergono in primo piano in maniera sempre più chiara nella coscienza dei consiglieri e dei loro consulenti giuridici gli elementi antirepubblicani del diritto pubblico moderno, soprattutto l'idea di autorità e sovranità.

3. All'opposto si mostra l'identità repubblicana di strati più ampi della borghesia cittadina, tedesca e olandese. Essa era, di norma, espressione di situazioni concrete e specificamente correlata soprattutto

⁵¹ Questa dicotomia tra la politica estera repubblicana e quella monarchica si trova ininterrottamente nei pamphlet del partito dei Reggenti fino a metà del diciassettesimo secolo. Cfr. per esempio, *Trov-Hartige Aenspraeck, aen alle goede Dubbele Victorie*, Amsterdam 1667. Su questo tema, brevemente, H. SCHILLING, *Libertär-radikaler Republikanismus*, cit., p. 514 ss., p. 510 s. Simile anche PIETER DE LA COURT, *Interest van Holland*, Amsterdam 1662, per esempio ai capitoli XXIII-XXV, XXXII, XXXIII. Sulla tensione tra la cultura politica orangista e quella repubblicana, si trovano numerose osservazioni illuminanti e analisi perspicaci in O. MÖRKE, «*Stadtholder*» oder «*Staetholder*»? *Die Funktion des Hauses Oranien und seines Hofes in der politischen Kultur der Republik der Vereinigten Niederlande im 17. Jahrhundert*, Münster 1997.





to a momenti di crisi e di conflitto. Del resto, sembra essere indipendente dalle epoche e tipico della problematica dell'identità, il fatto che essa si ponga in maniera particolarmente efficace in tempi di transizione e di cambiamento rapido. Il nostro stesso convegno e il crescente interesse della nostra contemporaneità per la «identità» mi sembra che lo confermino. Nonostante questi modi di espressione momentanei e contingenti dell'identità repubblicana cittadina, sono presenti sufficienti indicazioni del fatto che anche gli strati più ampi possedevano senz'altro, oltre alla comprensione politica repubblicana del momento appena descritta, anche l'idea di un sistema generale "repubblica". Essi seppero valutare l'ordine politico e costituzionale repubblicano-civile della città o, nel caso dell'Olanda e della Frisia Orientale, del paese in opposizione all'ordine degli stati monarchici e principeschi, puramente di dominio e sempre più assolutistico. Al "noi-collettivo" della società cittadina libera e partecipatoria si opponevano, in questo pensiero, i sudditi dei principi assoluti come "gli altri", dai quali ci si differenziava tanto più decisamente, quando i tempi comuni sembravano andare a finire, in maniera sempre più netta, verso una fusione anche delle città e dei cittadini proprio in questa unione di sudditi. In questo modo, anche per l'identità repubblicana si può ricorrere a quello che Peter Blickle ha messo in risalto poco fa, ancora una volta, per il comunismo, ovvero che esso era un progetto opposto al feudalesimo. Ma alla domanda se in ciò, già internamente, vi fosse il superamento del modello sociale e politico della *Alteuropa* o se vi fossero in linea di principio delle barriere alla trasformazione⁵², non è possibile rispondere attraverso il materiale presentato.



4. Nella Frisia Orientale e in Olanda, ma anche ad Aquisgrana, si poté determinare un legame enfatico tra la politica repubblicana e l'identità confessionale calvinista. Ad Aquisgrana, inoltre, si presentò chiaramente una dicotomia tra l'identità repubblicana calvinista, che posponeva l'unità confessionale, e l'identità confessionale cattolica, che dava la priorità all'unità confessionale rispetto al principio dell'uguaglianza cittadina. Bisogna però essere messi in guardia dal trarre da ciò un modello generalizzato delle culture politiche confessionali. Il legame del cattolicesimo, soprattutto dei gesuiti, con le tendenze antirepubblicane, autoritarie e di assolutismo principesco mi sembra essere dovuto alla particolare situazione storica in Germania. In altri ambiti si sviluppò anche su di una base confessionale cattolica un'iden-

⁵² Su questo problema cfr. W. MAGER, *Republikanismus*, cit.





tità repubblicana, così notoriamente a Venezia, ma anche in una città particolarmente esposta all'attacco assolutista, come la francese Chartres, dove la comunità cittadina del tardo diciassettesimo secolo si oppose alle pretese assolutistiche di Luigi XIV col ricorso al suo unico sovrano cittadino, vale a dire la Vergine Maria⁵³.



⁵³ A. SANSAÇON, *Mythes et représentation: l'identité de Chartres aux 16e et 17e siècles*, in G. CHAIX (ed), *La ville à la Renaissance. Espace-Représentations-Pouvoirs, Actes du XXXIXe Colloque international d'Études Humanistes*, Tours, Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, 1-6 luglio 1996.





ANGELA DE BENEDICTIS

IDENTITÀ COMUNITARIE E DIRITTO DI RESISTERE

«Si ricordino [i favoriti del principe] che
l'offizio del privato è offizio di angelo.
Deve portare le suppliche de' sudditi al signore,
e riportare le grazie del signore a' sudditi.
Colui che fa in contrario è un demonio,
non è un angelo».

Virgilio Malvezzi, *Davide perseguitato*¹

Nella *Introduzione* alla sezione politico-costituzionale del Convegno, quella in cui si colloca anche il mio intervento, Pierangelo Schiera ha inizialmente e ripetutamente dichiarato la sua sfiducia nei confronti della "identità" come categoria interpretativa. Chi legge queste mie pagine avrà già sicuramente riflettuto sulle argomentazioni con cui Schiera sostiene i suoi dubbi; e questo mi esime, perciò, dal riprenderle, se non per dire che il mio tema dovrebbe almeno in parte attenuare la sua opposizione.

Il "diritto di resistere" è, si potrebbe dire, un esercizio di continua distinzione: se non sempre tra angeli e diavoli – per quanto molto spesso –, sicuramente tra due concezioni alquanto diverse della "politica" e del rapporto tra politica e diritto. Ha a che fare con l'"identità comunitaria" in quanto, molto prima delle discussioni di fine secondo millennio tra "comunitari" e "individualisti", il nome *communitas* veniva definito come generale di qualsiasi *universitas* che «ab ipsa hominum communitate principaliter regitur»²: e io parlerò sempre di *communitates* che rivendi-

¹ V. MALVEZZI, *Davide perseguitato*, a cura di D. ARICÒ, Roma 1997, p. 37. L'esergo, e il saggio che introduce, sono dedicati a Pierangelo Schiera per il suo sessantesimo compleanno.

² Nella glossa di Bartolo da Sassoferrato citata da D. QUAGLIONI, «*Universi consentire non possunt*». *La punibilità dei corpi nella dottrina del diritto comune*, in C. NUBOLA-A. WÜRLER (edd), *Petizioni e suppliche nella prima età moderna (sec. XV-XVIII)*, in corso di pubblicazione, n. 36.





carono il diritto di resistere sulla base di questo fondamentale argomento e delle sue conseguenze. Si tratta, detto molto essenzialmente, di comunità che affermano la legittimità del resistere contro chi le accusa del crimine di ribellione perché vogliono continuare a governarsi da sole.

Stanno, queste comunità, dentro la «società giurata o corporata» dalla «sovranità diffusa», di cui ha parlato Paolo Prodi nella sua relazione introduttiva ai lavori del Convegno, le cui molteplici identità la «nuova identità collettiva [dello Stato] cerca di assorbire in sé»³.

Il più recente ed esaustivo quadro comparato di quei secolari tentativi di assorbimento, la *Geschichte der Staatsgewalt* di Wolfgang Reinhard, ha mostrato la complementarità di *Partnerschaft und Widerstand* negli stati europei di età moderna, e la “normalità” dei discorsi coi quali si giungeva a rivendicare persino il diritto alle armi per l’attuazione del proprio diritto nel corso dei numerosi conflitti che attraversarono il XVI e il XVII secolo⁴.

Di alcuni di quei discorsi, fatti in ambito “mediterraneo” e “subalpino”⁵, riferirò nelle prossime pagine: di discorsi nei quali l’esercizio di un potere straordinario veniva giudicato abuso e quindi tirannide, costituendo il minimo comun denominatore dell’ondata di rivolte e rivoluzioni che attraversò tutta l’Europa continentale e insulare negli anni quaranta del XVII secolo⁶.



³ Su cui P. PRODI, *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell’Occidente*, Bologna 1992, soprattutto pp. 161-487.

⁴ W. REINHARD, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999, pp. 210-304 (si può consultare ora la traduzione italiana *Storia del potere politico in Europa*, Bologna 2001, pp. 247-361). Sul problema, oltre alla relazione di H. SCHILLING in questi stessi Atti, bisogna ovviamente far riferimento alle numerose ricerche condotte e promosse da Peter Blickle e da Winfried Schulze, su cui si veda una sintesi anche in P. BLICKLE, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlichen Organisationsform*, B. 2, Europa, München 2000, soprattutto pp. 236-263.

⁵ Recentemente i discorsi sul diritto di resistere in Germania, Inghilterra e Scozia tra XVI e XVII secolo sono stati analizzati da R. VON FRIEDBURG, *Widerstandsrecht und Konfessionskonflikt. Notwehr und Gemeiner Mann im deutsch-britischen Vergleich 1530 bis 1669*, Berlin 1999, con particolare interesse al problema dei titolari del diritto di resistere.

⁶ Come ha evidenziato, per il nesso governo straordinario-tirannide, F. BENIGNO, *Specchi della rivoluzione. Conflitto e identità politica nell’Europa moderna*, Roma 1999. Sulla presenza e sulla rilevanza del problema “tirannide” nella storia occidentale si veda ora M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l’Antiquité à nos jours*, Paris 2001.





1. Catalogna 1640⁷

Il contesto è quello di una rivolta molto nota alla storiografia, sulla quale negli ultimi anni si è tornato a riflettere grazie anche alla edizione di discorsi politici⁸, nei quali, certamente, un “diavolo” c’è, ed è proprio il Privato e Valido Conte duca di Olivares, con la sua intenzione di ridurre ad un regno unico tutti quelli di Spagna.

Alla redazione di una consistente serie di *pamphlets*, la maggior parte dei quali ebbero vasta diffusione in gran parte d’Europa, contribuivano le componenti principali della comunità.

Le prime significative e radicali distinzioni vennero da clero e teologi⁹: dalla *Iustificació en consciencia de aver pres lo Principat de Catalunya las armas, pera resistir als soldats, que de present la invadeixen, y altres que amenassan invaderla* (22 ottobre 1640)¹⁰; dal *Secrets Públics* (novembre-dicembre 1640) del dottor Gaspar Sala i Berart, filosofo e teologo dell’ordine agostiniano, rettore del collegio agostiniano di San Guglielmo a Barcellona¹¹.

Per l’impostazione dei lavori del convegno, e per la sezione in cui si colloca il mio intervento, il testo che offre il discorso e le argomentazioni più significative è quello del giurista Francesc Martí Viladamor, la *Noticia Universal de Cataluña* (21 dicembre 1640)¹².

⁷ Mi fa piacere, e mi corre anche l’obbligo di ricordare, che ho utilizzato questa fonte per il Kolloquium *Vom Recht zu widerstehen zum Widerstandsrecht* tenuto presso il Wissenschaftskolleg zu Berlin, il 25 maggio 2000.

⁸ Si vedano le rassegne di J.F. SCHAUB, *La crise hispanique de 1640. Le modèle des «révolutions périphériques» en question (note critique)*, in «Annales», IXL, 1994, pp. 219-239, e di J.-L. PALOS PEÑARROYA, *Il dibattito ideologico nella rivoluzione catalana del 1640: nuovi orientamenti storiografici*, in «Il Pensiero Politico», XXXIII, 2000, n. 1, pp. 117-132, nonché F. BENIGNO, *Specchi della rivoluzione*, cit., pp. 87 ss., ai quali rinvio anche per la bibliografia più e meno recente.

⁹ Su questi ultimi si è soprattutto soffermata E. SERRA, *Presentació in Escrits polítics del segle XVII*, Tom II, *Secrets Públics, de Gaspar Sala, i altres textos*, a cura di E. SERRA I PUIG, Vic 1995, pp. 5-22, sottolineandone il legame con il ragionamento giuridico da una parte, e l’interpretazione tridentina della Bibbia dall’altra, sulla base della neoscolastica spagnola e di una cultura che tramite l’opera quattrocentesca di Francesc Eiximeinis aveva recepito John of Salisbury.

¹⁰ Ho visto l’edizione conservata presso la Biblioteca de Catalunya de Barcelona, (d’ora in poi BC), Fullets Bonsoms 51.

¹¹ GASPAR SALA I BERART, *Secrets Públics. Pedra de toc, de les intencions de l’enemic, i llum de la veritat*, in *Escrits polítics del segle XVII*, Tom II, *Secrets Públics, de Gaspar Sala, i altres textos*, a cura di E. SERRA I PUIG, Vic 1995, pp. 23-54.

¹² *Escrits polítics del segle XVII*, Tom I, *Noticia Universal de Cataluña de Francesc Martí Viladamor*, a cura di X. TORRES, Vic 1995.





A conoscenza di come la dottrina giuridica riconoscesse legittimità di resistere solo nel caso che il principe o i suoi ufficiali oltrepassassero il loro ufficio, quando agivano ingiustamente o tirannicamente, Viladamor dedicava uno dei primi capitoli ad una catalogazione dei tipi di tiranno e alla affermazione della totale estraneità della storia catalana dalla esperienza della tirannide¹³. Che i re della Catalogna non potessero essere tiranni derivava dal fatto che erano re non per successione, ma per elezione. Era stato così da Carlo Magno a Carlo il Calvo; e anche con tutti i Conti di Barcellona fino ad arrivare al presente monarca. Tutti erano stati eletti con patti e condizioni, e con il consenso della provincia: nessuno, quindi, aveva mai tenuto un potere assoluto. Quando poi era successo che la Catalogna si fosse posta sotto la protezione di un re, si trattava di un atto che non aveva tolto nulla alla provincia, né aveva dato di più al re¹⁴. Questo per il passato.

Per il presente, bisognava ricordare che i catalani avevano venerato il re come loro signore e conte, prima ancora che lo fosse (che avesse prestato giuramento), in totale fedeltà; ma il Privato aveva inferito tali oppressioni e sofferenze alla provincia da costringerla a sollevare giusti reclami¹⁵. I quali, peraltro, non erano rivolti contro il re e neanche a lui indirizzati: non imputabile di tirannide, il re non avrebbe neppure potuto sentirne le rimostranze, coperte come sarebbero state dalle maliziose rappresentazioni del Valido. Tiranno per il suo agire ingiusto, Olivares lo era stato inizialmente anche *ex defectu tituli*: «Se governare ed esercitare giurisdizione prima di averne il titolo e la potestà non è stata la radice della tirannide del Privato, allora non si sa proprio da dove nascano i tiranni»¹⁶.

La *Noticia* è concepita appositamente perché il suo peculiare messaggio pervenga soprattutto ad uno dei tre destinatari cui i catalani intendono presentare la legittimità dei loro comportamenti: ogni cristiano di tutto l'orbe, cui è universalmente inviato, per vedere se spegnerà le lingue di fuoco di una malizia tanto diffusa¹⁷. Con il Valido, infatti, non è ormai possibile comunicare che attraverso una fervida protesta e con le armi alla



¹³ FRANCESC MARTI VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, Capitolo IV: *De las diferentes especies de reyes y tiranos, y que desde su principio nunca ha reconocido, ni reconoce Cataluña en sus propios reyes y señores tyranía*.

¹⁴ *Ibidem*, Capitoli VII e VIII.

¹⁵ *Ibidem*, Capitolo XII: *Cómo los catalanes han venerado por su señor y conde, antes de serlo, a nuestro gran monarca, y de los justos clamores de Cataluña contra su Privado, y humilde proclamación a Dios*.

¹⁶ *Ibidem*, p. 82.

¹⁷ *Ibidem*.





mano. A Dio, invece, non si può che rivolgere un umile proclama, presentandolo col cuore in mano. Di fronte al mondo si tratta, allora, di scoprire la intenzione del Privato così come si è concretizzata nella sua azione di governo.

Nella situazione presente di guerra, per salvare la monarchia dai nemici esterni il Privato ha ritenuto di dover annullare le immunità, privilegi, libertà, leggi e costumi di ogni provincia e terra. Ha deciso che tutti i sudditi, senza alcuna distinzione, riconoscano solamente un re, una legge e una moneta, imitando così il perverso re Antioco di cui si parla nelle Sacre Scritture. I suoi ministri si sono comportati di conseguenza, violando così tutte le leggi, costumi, libertà, giuramenti; castigando innocenti; premiando facinosi; provocando delitti; colpendo i predicatori che correggono i peccati pubblici: distorcendo insomma del tutto la giustizia.

Nei confronti di alcuni regni e province della monarchia come Portogallo, Vizcaya e altri, le oppressioni e violenze sono state tali da causarne le «alterazioni». Ma ancora maggiori sono state le crudeltà nei confronti della Catalogna, che ne hanno provocato il prendere le armi per sua difesa naturale.

In conseguenza di queste «alterazioni», sui vassalli del re (persino sui castigliani) il Privato ha gettato pubblicamente la falsa accusa di essere ribelli al re. Il Valido vuole che i sudditi temano le sue decisioni, e per questo impone una nuova concezione dell'ubbidienza, presentando come ribelle l'atteggiamento di più ferma lealtà al re. «Esiste una politica più fine nella universalità dei tiranni?», è l'amara e sarcastica domanda di Viladamor. Questa politica tirannica è quella che viene oggi infelicemente praticata in Spagna, quella che informa i precetti del governo, e che sarebbe stata attuata del tutto se il valore dei catalani non si fosse intieramente spiegato per opporsi ai dannati intenti del Privato. La *Noticia* vuole appunto contribuire all'opposizione dissepellendo dal carcere del silenzio particolari del pensiero e dell'azione del Privato¹⁸. E prima di tutto le contravvenzioni alle costituzioni, privilegi, libertà e altri diritti della Catalogna¹⁹; e poi gli eccessi, atrocità, sacrilegi ed eresie commesse dai soldati del re²⁰; quindi ancora le atrocità per cui i soldati sono incorsi nel crimine di eresia e di lesa maestà²¹.

¹⁸ *Ibidem*, Capitolo XIII, *Descúbrese la intención del Privado ratificada por los sucesos du su gobierno*, pp. 83-88.

¹⁹ *Ibidem*, Capitolo XIV, pp. 89-92.

²⁰ *Ibidem*, Capitolo XV, pp. 93-99.

²¹ *Ibidem*, Capitolo XVI, pp. 101-104.





Che cosa comunica allora la *Noticia*, volendo svelare le intenzioni e i comportamenti del Privato? Che la Catalogna è stata presentata diversa da quello che è, ribelle invece che fedele. Che le misure prese dal Privato in conseguenza di questa rappresentazione hanno tolto alla terra Catalogna, agli uomini della Catalogna, ciò che loro appartiene: cose, persone, la possibilità stessa di esprimere la loro *pietas* cattolica. Viladamor lo aveva già scritto in precedenza: uno degli aspetti della tirannide del Privato consisteva nell'impedire con le sue rappresentazioni qualsiasi richiesta di intercessione al re, nel «chiudere» in tal modo «la porta della giustizia»²².

Quello che era successo in seguito, i fatti che si erano verificati mentre i catalani difendevano ciò che veniva loro tolto con la violenza – «onore, vita e beni» –, anche questo era stato presentato falsamente dal Privato. I catalani si erano «dati le mani» per difendersi, avevano voluto/dovuto resistere, e così si erano verificati «alterazioni, movimenti e dibattiti». Questi erano i termini della «verità». Ma la «malizia» del privato li confondeva chiamando «moti, sedizioni e tumulti l'accadimento dei fatti»²³.

Viladamor (ovvero, il governo di Barcellona, il Consiglio dei Cento) ripresenta allora quegli stessi fatti nei «termini di diritto»²⁴. Abbraccia «lo scudo della giustizia»²⁵ e evoca le leggi in base alle quali i fatti compiuti con un profondo sentimento di zelo non possono essere trasformati in «colpe e delitti»²⁶, ma devono anzi essere proposti come effetti della *charitas*²⁷.

Il problema in questione – quello per cui più numerose e consistenti erano state le violazioni ai diritti della Catalogna – riguardava la forma degli alloggiamenti dei soldati. Il diritto civile, cioè le Costituzioni catalane per l'obbligo della cui osservanza si era dichiarata la Reale Udienza di Catalogna, ordinava ai provinciali di dare ai soldati solo la terza parte della loro casa e agli ufficiali maggiori la metà, senza peraltro obbligarli al vitto né ad altra cosa (disponendo peraltro in modo conforme al Deuteronomio). Contravvenendo al diritto civile, ai soldati del re era stata data espressa licenza di prendere agli abitanti della

²² *Ibidem*, p. 105.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*, Capitolo XVII, *De los varios sucesos y alteraciones de Cataluña reducidos a los terminos del derecho*, pp. 105-108.

²⁵ *Ibidem*, p. 106.

²⁶ *Ibidem*, p. 105.

²⁷ *Ibidem*, p. 106.





provincia tutto quello che riuscivano ad accaparrare. Di fronte agli eccessi dei militari, però, «la legge» dava espressa licenza di cacciare chiunque pretendesse più del dovuto non solo a chi ospitava direttamente, ma anche alla stessa plebe; e anzi conferiva loro pure la facoltà necessaria per vendicarsi dei contravventori e di castigarli come sacrileghi trasgressori della legge, senza che per questo dovessero incorrere in alcun crimine.

Questa legge, quantunque confermata da una Costituzione della provincia, non solo non è stata osservata, ma la sua violazione è andata molto oltre quanto in essa proibito. La violazione non è stata originata da negligenza, ma proprio da ordini della giustizia, o meglio della ingiustizia, amministrata dal Privato, che hanno portato i soldati a commettere eresie e sacrilegi. È stata allora questa forma di alloggiamenti fatti contro «la legge», contro le disposizioni del diritto comune e quindi contro le Costituzioni di Catalogna la causa immediata dei «movimenti» e delle «alterazioni» dei provinciali, nonché dei fatti accaduti. Ma se la «legge» consente, come si è detto, ai privati e alla plebe di vendicarsi dei contravventori e di castigarli senza incorrere in alcun crimine, questo significa e comporta

«dar licenza all'oppresso, come dice Bartolo, che per resistere possa convocare ad alta voce gli amici e i vicini, e che questi possano aiutarlo senza essere chiamati»²⁸. «Chi ha mai visto – continua Viladamor – resistenza della plebe e convocazione di amici e vicini senza alterazioni, movimenti e dibattiti? E come possono essere chiamati moti, sedizioni e tumulti gli atti che si compiono con autorità della legge? E chiamarsi delitti ciò che succede per concessione della legge?».

Quello che si compie con l'autorità di una legge giusta non è peccato.

«Che cosa diremmo degli oppressi catalani, i quali si commossero e alterarono non solo per impedire gli alloggiamenti in forma proibita, ma anche per difendersi dagli orrori causati dagli alloggiamenti, dalle offese all'onore, alle vite, alle proprietà, allo stesso Dio, per opporsi alle ingiurie imminenti?». Sulla base della legge «il non commuoversi sarebbe stata colpa, e il non opporsi mancanza»²⁹.

Quale è la prima “legge” di cui parla Viladamor, quella che consente a privati e popolo di vendicarsi di coloro che la violano? Si tratta di una legge contenuta nel dodicesimo libro del Codice giustiniano, l'ultimo dei cosiddetti *tres libri* riportati all'attenzione della cultura giuridica dal

²⁸ *Ibidem*, p. 107.

²⁹ *Ibidem*, p. 108.





“pratico” Luca da Penne nel XIV secolo, la *l. devotum 5. C. de metat.*³⁰ E su quale altra legge, quella commentata da Bartolo, si basa il giurista catalano per sostenere che ad un popolo è consentito muoversi insieme per resistere? Ancora, da una legge del decimo libro del *Codex*, il primo dei *Tres libri* dedicato al *de iure fiscali*, nel commento fattone da Bartolo e, di nuovo, da Luca da Penne: la *l. prohibitum, n. 3, 3 e 4 C. de iur. fis. lib. 10*³¹.

In base alle leggi civili e al diritto comune, quindi, la Catalogna e i catalani non sono ribelli. Ma se non lo sono nel “foro esterno”, non lo sono neppure per le leggi del “foro interno”: la formazione e la cultura giuridica di Viladamor gli consentivano ancora, a metà del XVII secolo, di argomentare negli ambiti di entrambi i fori, nella consapevolezza delle loro reciproche relazioni e delle loro differenze³².

«Alla difesa del prossimo che si trova in manifesto pericolo dell'onore, vita o beni, possono obbligare sia i precetti della giustizia, sia quelli della carità, con la differenza che mentre i precetti della giustizia obbligano nell'uno e nell'altro foro ...»

³⁰ *Commentaria D. LUCAE DE PENNA iuriscons. Clarissimi in Tres Posteriores Lib. Codicis Iustiniani. In quibus, & inter alia ab eo curiose observata multa, idque doctissime, ad cognitionem magistratuum & Praefectarum Francorum, collegit & animadvertit, usumque antiquorum magistratuum Romanorum apertissime ostendit...*, Lugduni, apud Ioannem Iacobi Iuntae F., MDLXXXII, pp. 881-884. Le annotazioni che consentono di identificare questo e altri riferimenti non sono trascritte nella edizione contemporanea del testo di Viladamor. La verifica è stata fatta sull'originale, conservato presso BC, Fullets Bonsoms, p. 146. La legge appartenente ai *Tres libri Codicis* è ripetutamente utilizzata da Viladamor come prova anche in passaggi ulteriori della *Noticia*. Sulla importanza dell'opera di Luca da Penne (al quale è stato dedicato il classico studio di W. ULLMANN, *The medieval idea of law as represented by Lucas de Penna. A study in fourteenth-century legal scholarship*, London 1946; nonché il saggio di F. CALASSO, Luca da Penne, in «Annali di storia del diritto», IX, 1965, pp. 313-369) e sulla sua utilizzazione anche in secoli successive proprio in relazione al tema in oggetto, ha richiamato l'attenzione M. D'ADDIO, *L'idea del contratto sociale dai sofisti alla riforma e il «De Principatu» di Mario Salamonio*, Milano 1954; M. D'ADDIO, *Il tirannicidio*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, III, Torino 1987, pp. 517-519. Cfr. ancora M. MONTORZI, *Fides in rem publicam. Ambiguità e tecniche del diritto comune*, Napoli 1984, pp. 325-365; M. ASCHERI, *Giuristi, umanisti e istituzioni del Tre-Quattrocento*, in *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini 1991, pp. 108-110. Più recentemente M. ASCHERI, *I diritti del Medioevo italiano*, Roma 2000, pp. 276, 278, 353.

³¹ Verificato in BC, Fullets Bonsoms, p. 149.

³² VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, cit., Capitolo XVIII, *Prosíguese la materia del capítulo pasado, en el fuero de la conciencia*, pp. 109-111. Per il rapporto tra foro interno e foro esterno in età moderna si deve, naturalmente, rinviare a P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna 2000, pp. 219-267.





i precetti della carità obbligano solo nel foro interiore, per il quale generalmente commette peccato molto grave chiunque non difenda il prossimo pur potendo farlo, o abbia autorità tale per cui vi è obbligato dai precetti di giustizia, oppure non avendo tale autorità sia obbligato solamente dai precetti di carità. I precetti di giustizia obbligano le persone pubbliche, ministri e superiori, e anche prelati e magistrati pubblici, come i deputati di Catalogna e consiglieri e giurati delle università, perché il diritto dà loro questa autorità. I precetti della carità obbligano invece senza eccezione tutti nel bisogno estremo, quando nessuno di coloro che sono obbligati per giustizia va a difendere l'oppresso»³³.

Quest'ultimo caso è quello che si è appunto verificato in Catalogna. Nessuno, tra coloro che dovevano, ha difeso gli oppressi con mezzi efficaci di resistenza. Dato che i mezzi dell'intercessione erano nulli, disperando di qualsiasi rimedio i catalani non hanno potuto far altro che commuoversi, alterarsi, irritarsi per tante vessazioni, pieni di zelo e di riverenza come sono nei confronti del sovrano sacramento. Non è potuto succedere altro, dunque, che «le plebi si unissero, gli animi agresti si sollevassero guidati da spirito divino – come si legge in Maccabei 2. 4. 39»³⁴ –. Dovendo estirpare le radici di una malizia introdotta tanto in profondità,

«quello che è successo con questi movimenti non solo è privo di delitto, essendo accaduto con licenza e autorità della legge sopra citata, ma l'omissione sarebbe stata colpa grave contro i precetti della carità»³⁵.

Sono stati, quindi, movimenti, commozioni, giustificabili in quanto ammessi nell'uno e nell'altro foro.

E le armi? Come giustificare le armi con cui la Catalogna si è mossa³⁶? Una decisione estrema, dettata da necessità, dopo aver tentato ripetutamente, ma inutilmente, altre vie. Per quanto la provincia dovesse prendere le armi, in base a pubblica autorità, per difendere i suoi provinciali e rigettare tante ingiurie a atrocità, per la sua naturale fedeltà al re la Catalogna

«ha differito per molto tempo la decisione di arrivare alla difesa pubblica, nell'attesa che Sua Maestà riparasse alla violazione delle leggi e Costituzioni e castigasse le insolenze dei soldati e le colpe dei ministri».

³³ VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, cit., p. 109.

³⁴ Verificato in BC, *Fulletts Bonsoms*, p. 153.

³⁵ VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, cit., p. 110.

³⁶ *Ibidem*, Capitolo XIX: *De las Reales armas movidas injustamente por el Privado contra Cataluña, y justificación de las armas de Cataluña*, pp. 113-117.





Questo però non è successo, e anzi si sono moltiplicati gli atti di oppressione alle persone e di offesa alle chiese e al santo sacramento. E allora

«messo in atto il valore, lasciato correre lo spirito, giustificata la ragione, dichiarata la giustizia e impetrato continuamente il favore divino, i cuori si sono commossi con tanto veemente impulso che tutta la Catalogna arde con vivo desiderio di combattere per il sovrano sacramento, per i suoi santi gloriosi, per il suo popolo afflitto»³⁷.

La decisione catalana di prendere le armi è già stata giustificata da una giunta di teologi tra i più eminenti della Catalogna³⁸, e prendere ora la pena sull'argomento – scrive Viladamor – sarebbe grave atto di impostura. Se lo si fa, è solo per ribadire che per quanto la giustizia non stia nelle armi, è però vero che senza di esse si sarebbe corso il rischio di omissione di giustizia nel foro della coscienza. E si vuole pure ricordare «che in alcuni accadimenti del tempo si legge la volontà dispositiva di Dio come in un vocabolario divino, secondo quanto dice un autore»³⁹. L'autore in questione è Virgilio Malvezzi, e il pensiero cui Viladamor fa implicito riferimento è espresso nel capoverso iniziale del *Davide perseguitato*, libro la cui traduzione castigliana aveva già avuto una grande fortuna⁴⁰.

³⁷ *Ibidem*, p. 113.

³⁸ Il riferimento è alla *Justificació en consciencia*, cit.

³⁹ VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, cit., p. 114.

⁴⁰ Verificato in BC, Fullets Bonsoms, p. 158. «Coloro che dubitano se sia vero che Iddio Signor nostro non parla più agli uomini, o pure che gli uomini non intendono più Iddio, credino fermamente che egli parla, ma troppo sono sordi quelli che non odono il linguaggio. Credino fermamente che egli scrive, ma troppo sono ciechi quelli che non vedono il carattere. Chi vuole intendere la sua voce, o leggere la sua lettera, ricorra alla sacratissima Storia. Ella è un vocabolario che ci ha lasciato lo Spirito di Dio per dichiarare gli altissimi suoi linguaggi. Ella è una chiave che apre tutte le cifre che si dispacciano dal Paradiso». Cito dalla recente edizione V. Malvezzi, *Davide perseguitato*, cit., p. 29. L'opera di Malvezzi (1634), dedicata a Filippo IV, alla cui corte il nobile bolognese era da qualche tempo, vicino al Conte Duca Olivares, aveva avuto una prima traduzione in castigliano nel 1635. Come è noto, ebbe una enorme fortuna e fu ristampata più volte in tutta Europa fino alla fine del '600. Della numerosa letteratura su Virgilio Malvezzi cito qui unicamente – in quanto particolarmente significativi per individuare i motivi della recezione in Viladamor – G. BORRELLI, *La segnalazione delle anomalie paradigmatiche: Virgilio Malvezzi*, in *Ragion di Stato e Leviatano. Conservazione e scambio alle origini della modernità politica*, Bologna 1993, pp. 193-222; e più recentemente, con diversi interessi, E. BELLIGNI, *Lo scacco della prudenza. Precettistica politica ed esperienza storica in Virgilio Malvezzi*, Firenze 1999. La ricerca svolta per la tesi di dottorato dalla dottoressa Orietta Filippini (Scuola Normale Superiore di Pisa) ha messo in luce numerosi aspetti della influenza di Malvezzi, e soprattutto ha segnalato come, dopo l'allontanamento di Olivares, il nuovo confessore di Filippo IV – Juan de Santo Tomás – cercasse costantemente di indirizzare l'azione del re nel rifiuto della pratica del *valimiento*: O. FILIPPINI, *Definizione della santità regale tra retorica penitenziale e attività di governo: il caso di João Poinso, confessore di Filippo IV re di Spagna (1643-1644)*.





Il *Davide* del bolognese, che era alla corte di Madrid dal 1636, aveva tutti i requisiti per essere utilizzato come parte del proprio discorso da chiunque volesse rilevare l'iniquità e la cattiva amministrazione della giustizia del Valido e dei suoi ministri. Gli argomenti di Malvezzi risultavano essere quelli del buon consigliere che si rivolgeva al suo re per suggerirgli come impedire che i sudditi si allontanassero dall'amore per lui. È infatti, nel capitolo che continuava a «giustificare le armi di Catalogna»⁴¹, il commento di Malvezzi a *I Sam.*, 15 34 («Si parte Samuelle, va in Ramatta e quivi sta piangendo che Iddio si sia pentito della prima elezione del re») è ripreso testualmente con ampiezza, dopo una significativa citazione da *il de Republica y Policia Christiana* di Fr. Juan de Santa Maria.

«Un autore politico dei nostri tempi, parlando con il nostro grande monarca cui indirizza la sua opera dice: “Intendano i principi che non è vergognoso il rimuovere dalle cariche coloro che vergognosamente le maneggiano. Non attendano a quella falsa politica che il mutare i ministri prima del tempo sia un farsi obbediente a' sudditi, un assuefargli a dolersi sempre di chi governa e un pregiudicare al signoreggiamento, permettendo loro se non l'elezione, almeno l'approvazione de' ministri, i quali siano poscia per anteporre il gusto del popolo al servizio del principe. La malvagità de gli uomini ha mutato i vocaboli. Questo non è obbedire al popolo, egli è esaudire. Non è perdimento di autorità, anzi acquisto d'amore, e non sarà mai un accostumare i soggetti a lagnarsi di quei ministri che meritano il levare coloro che hanno demeritato. L'uomo, che è composto di vilissima materia, sovente vuole reputarsi da più di Dio. Questi, che non si può mai pentire, quando ha eletto un ministro che doventa cattivo, opera e parla come se si fosse pentito, e quegli che si dee spesse volte pentire o non si pente o, se si pente, opera come se non si fosse pentito”»⁴².

La politica che Malvezzi, amico e collaboratore di Olivares, indica al re non risponde però per nulla agli «intenti del Privato, che non è mosso da alcun amore per la giustizia, al punto da muovere guerra alla Catalogna con un motivo tanto debole, apparente e falso come quello di reintegrare la giustizia»⁴³. L'empia politica del Privato, e la sua malizia, è tale da costringere i suoi ministri a due alternative: a vendersi tutti alla sua volontà, oppure opporvisi. E l'empietà si spinge fino a provare disturbo per le messe fatte celebrare dalla città di Barcellona, a devozione delle anime del

⁴¹ VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, cit., Capitolo XX: *Prosíguese la materia del capítulo pasado*, pp. 119-122.

⁴² Cito dalla recente edizione italiana V. MALVEZZI, *Davide perseguitato*, cit., pp. 36-37. In VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, cit., pp. 119-120, il passo è riportato senza espresso riferimento.

⁴³ VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, cit., p. 120.





purgatorio, nelle occasioni in cui privilegi e libertà della Catalogna sono stati violati⁴⁴.

Enumerati gli «inganni» messi in atto dal Privato⁴⁵, si leva l'esortazione rivolta alla Catalogna, nonché ai Grandi della Corte del Re di Spagna⁴⁶: «Non solo la Catalogna, la Spagna tutta si redime se caccia questo privato ... poiché lo chiede la giustizia e lo ammette la coscienza». Che poi la giustizia e la coscienza consentano ai sudditi di uccidere il tiranno, e anzi rendano loro merito per questo – come viene scritto nelle note al testo della esortazione⁴⁷ – deriva dalla necessità di difendere la monarchia dai rischi che sta correndo per l'inganno in cui è tenuto il re; dalla necessità di riparare ingiurie, di salvare le chiese, di osservare costituzioni, privilegi e libertà, di compiere la giusta volontà di Catalogna «come nata da incontestabile lealtà»⁴⁸. Solo così si segue la «vera ragion di stato»; mentre i Grandi vogliono seguire la «nuova ragion di Stato» senza dipendere dalla giustizia⁴⁹, e quindi a maggior ragione devono essere esortati.

Se la Catalogna ha l'obbligo della giusta e naturale difesa fino a prendere le armi «per sicurezza di tutta la monarchia e per sgravio del sacramento», questo obbligo vale anche in tempo di pace, e comporta il diritto di mutare governo⁵⁰. Questo è lecito perché in un regno elettivo – il tipo di regno cui apparteneva la Catalogna, come era stato scritto fin dai primi capitoli – il popolo recupera il potere o per morte del principe o per tirannia. Allora il popolo può scegliere «il governo che meglio gli sembra convenire, sia democratico, sia aristocratico, sia lo stesso governo monarchico, come sentenziò Bellarmino»⁵¹. L'intenzione del Privato di ridurre ad un regno unico tutti quelli di Spagna (questo ulteriore inganno il cui svelamento è sollecitato al principe, alla regina, ai Grandi) va contro il diritto di superiorità, so-

⁴⁴ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁵ VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, cit., Capitolo XXI, pp. 123-125.

⁴⁶ *Ibidem*, Capitolo XXII, pp. 127-131.

⁴⁷ «Quia licitum est subditis, et meritorio interficere tyrannum. D. Thom. 2. senten. Dist. 44. q. 2. art. penult. et opusc. 10. cap. 6. Soto de just. et iur. lib. 5 q. 1. art. 2. Lancellottus Conradus in temp. omni. Iudic. lib. I, c. I, § 4 nu. 16. Pineda in Monarch. Eccles. lib. 10. c. 5. § 1.», Verificato in BC, Fullets Bonsoms, p. 180.

⁴⁸ VILADAMOR, *Noticia Universal de Cataluña*, cit., p. 128.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 131.

⁵⁰ *Ibidem*, Capitolo XXIV: *De la autoridad de Cataluña para mudar de gobierno y última conclusión de esta Noticia Universal*, pp. 135-142.

⁵¹ Verificato in BC, Fullets Bonsoms, p. 193: «lib. 3 de laicis. cap. 3 § Quarto nota pendet a consensu multitudinis mutare Regnum in Aristocratiam, aut Democratiam, et e contrario, ut Romae factum legimus».





vrantà o suprema potestà che sta sempre nel popolo fino alla successiva legittima elezione di re, come previsto nelle leggi visigote e nei decreti conciliari, e come praticato nella monarchia visigota divisa in più regni elettivi.

La fedeltà e l'amore innati e immutati per la monarchia (per l'istituzione che, in quanto di derivazione divina, non poteva mai morire – come Viladamor certamente pensava, ma non aveva bisogno di dire), nel rifiuto della tirannide da cui non si veniva difesi, poteva allora comportare legittimamente che si scegliesse un altro re il quale sempre dalla Catalogna discendesse per linea retta: in quel presente si trovava ad essere il re di Francia Luigi XIII. Questa era la ultima conclusione della *Noticia*.

Riassumendo: alla identità di ribelle che la nuova, empia e maliziosa politica del Privato attribuiva alla Catalogna, diffondendola con infamia, i catalani contrapponevano la identità in cui si riconoscevano, quella di sudditi fedeli, che apparteneva ad una consolidata, pia e prudente politica.

Non erano solo una giunta di teologi o un portavoce del governo degli "onorati cittadini"⁵² di Barcellona a difendere apertamente questa identità. Era anche, ad esempio, il frate carmelitano scalzo Josep de Jesús Maria, che in un sermone dell'aprile 1641 sosteneva come, secondo la dottrina dello Spirito Santo, la provincia di Catalogna fosse prudente e politica nel suo governo e, soprattutto, nella puntuale osservanza e difesa delle sue libertà e privilegi. Di queste libertà e privilegi diceva il carmelitano «che le [alla Catalogna] servono d'anima, per virtù della quale si può tenere in piedi e respirare»⁵³.

La esplicita volontà di distinzione – tanto più necessaria quanto più funzionale alla comunicazione all'«Orbe» – si attrezzava e si dotava di nuove e significative parole che apparivano nei titoli dei *pamphlets*: come in quello scritto dal dottore in teologia Josep Sarroca, e dedicato al capitolo e ai canonici della chiesa di Urgell, *Política del Comte d'Olivares // Contrapolítica // de Catalunya i Barcelona // Contraverí // al verí que perdia lo Principat català // Veritats // breument assenyalades // Protecció // manifestada dels Sants auxiliars // Proclamació i Notícia // amb altres ... i relacions resumides // Violències // de les armades tropes castelanes // Prosperitats // de les Armades franceses i catalanes*⁵⁴.

⁵² Su cui si veda la ricerca di J. AMELANG, *Honored citizens of Barcelona. Patrician culture and class relations: 1490-1714*, Princeton 1986.

⁵³ *Sermó predicat en lo aniversari*, in *Escrits polítics del segle XVII, Tom II. Secrets Públics, de Gaspar Sala, i altres textos*, a cura di E. SERRA I PUIG, Vic 1995, pp. 137-186: qui 147-148.

⁵⁴ Pubblicato nel maggio 1641, ora *ibidem*, pp. 55-135.





2. Napoli 1647

Anche nella Napoli spagnola dei giorni di Masaniello e dell'immediato dopo-Masaniello l'identità di ribelle viene rifiutata, e contemporaneamente gridata al mondo intero la professione di città fedele⁵⁵. Ma non si tratta sempre dello stesso discorso, per quanto si sostanzia di argomenti e dottrine che si sono viste anche in Viladamor. Assolutamente uguale è la necessità che rende indispensabile il discorso, cioè la legittimazione della resistenza, e della resistenza persino con le armi. Ma il contesto è diverso, i tempi sono diversi, proprio perché ormai da un po' di anni si sono moltiplicati in maniera impressionante (che impressiona i contemporanei) i "movimenti", le "commozioni", le "turbolenze". Tra gli osservatori e i descrittori dei "successi" e delle loro cause, oltre a coloro che condannano quei movimenti e quindi li denominano "sedizioni" e "ribellioni", alcuni italiani – per primo Luca Assarino, nel 1644 – cominciano a chiamarli "rivoluzioni di stato", utilizzando metaforicamente il consolidato termine astronomico⁵⁶, e assolvendo così, secondo altri, comportamenti ribelli.

I documenti pubblicati qualche anno fa da Rosario Villari, e relativi al densissimo trimestre compreso tra il 15 luglio e il 29 ottobre 1647⁵⁷, si offrono come testi esemplari per riflettere sui modi in cui veniva argomentato il nesso ribellione-obbedienza/fedeltà (per riprendere la tematizzazione di Villari), passando necessariamente attraverso la questione (assolutamente chiara agli allora contemporanei, ma non sempre altrettanto agli attuali moderni) della liceità, ovvero del diritto di resistere.

Il *Cittadino fedele* chiama teologi, canonisti, legisti, filosofi e storici⁵⁸ a provare – e le prove sono riportate nelle annotazioni – la

«giusta e prudente risoluzione di liberarvi [il popolo di Napoli] dall'insopportabil giogo, non ostante il giuramento di fedeltà, che non obbliga all'impossibile, e

⁵⁵ A. MUSI, *La rivolta di Masaniello nella scena politica barocca*, Napoli 1989, pp. 294-295. A Musi, a G. GALASSO, *Alla periferia dell'Impero. Il Regno di Napoli nel periodo spagnolo (secoli XVI-XVII)*, Torino 1994, pp. 247-277 e a F. BENIGNO, *Specchi della rivoluzione*, cit., pp. 217-249 rinvio per la discussione storiografica.

⁵⁶ Accenno qui solo brevemente ad un problema che continua a suscitare riflessioni e interventi, rifacendomi ai recenti interventi di I. RACHUM, *Italian Historians and Emergence of the Term 'Revolution'. 1644-1659*, in «History», vol. 80, 1995, n. 259, pp.191-206, e di S. D'ALESSIO, «Ordo naturalis» e infrazione. *Per una metaforologia della rivolta masanelliana*, in «Filosofia politica», XII, 1998, n. 2, pp. 249-280.

⁵⁷ R. VILLARI, *Per il re o per la patria. La fedeltà nel Seicento*, Roma-Bari 1994.

⁵⁸ *Il cittadino fedele*, *ibidem*, p. 41. Sul testo si vedano anche le riflessioni di V.I. COMPARATO, *La Repubblica Napoletana del 1647/48: partiti, idee, modelli politici*, in «Il pensiero politico», XXXI, 1998, pp. 234 ss.





molto meno havendo il Re mancato prima coll' inosservanza delle promesse fatte da suoi Predecessori; perché, come diceva, lo scorticare il Popolo con le esazioni è cosa da Tiranno»⁵⁹.

Una volta provata la ingiustizia delle esazioni, è chiaramente fondata la «giusta causa della vostra risoluzione per la regola legale che alla violenza si può fare apertamente con la forza resistenza»⁶⁰.

La violenza degli spagnoli, «le cui attioni, implacabili fierezze e inumanità» sono così note in quanto narrate nella *Historia di Fiandra* del cardinal Bentivogli, è provata anche dal fatto che, di fronte al «muovere l'armi per obligarvi con le regole del natural istinto a non fidarvi mai più di loro», di fronte a «simili commotioni fatte per giusta causa (ch'essi chiamano Rebellioni)», essi si sono vendicati dando «esilij, prigionie e morti»⁶¹.

Dunque, anche a Napoli le «commozioni»⁶² alle quali il popolo è stato spinto da una ingiustizia – qui le eccessive esazioni – vengono definite «ribellioni» dai ministri della monarchia – qui genericamente gli «spagnoli» –, facendo leva su questa definizione per comminare le pene dell'esilio, dell'imprigionamento, della morte.

Nel *Manifesto del regno che palesa le sue giuste ragioni* (pubblicato dopo la rottura con la Spagna) il discorso è ripreso con nuove sfumature e accentuazioni. Innanzitutto l'insopportabile giogo viene ad assumere una luce più tragica, quando tra le sue conseguenze viene mostrata la costrizione ad abbandonare la patria, a cercare rifugio altrove per poter vivere, in un altrove che non è né cristiano né cattolico:

«Poteano ben essere chiare nel mondo le miserie di questo fidelissimo Popolo e regno di Napoli, ma non già l'insoffribili schiavitadini, dalla fame rabbiosa aumentate, in riguardo di che molte famiglie meschine, nella disperatione immerse, al Paese del Turco idolatra, nella Velona, quasi che l'alme per l'inedia spiranti, s'avviorono, parendo loro di poter anche christianamente con maggior sicurezza faticando menar la vita tra' Barbari infedeli, al nome Christiano inimici, di quello che fosse tra compagni Cattolici»⁶³.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 48.

⁶⁰ Come annota R. VILLARI, *Per il re o per la patria*, cit. p. 48, l'autore cita al proposito il *Liber sextus Decretalium Bonifacii Papae VIII*, libro V, tit. XI (*De sententia excommunicationis, suspensionis et interdicti*), cap. VI (*Dilecto filio Decano Aurelianensi*).

⁶¹ *Il cittadino fedele*, cit., p. 56.

⁶² Si è visto come il termine fosse presente anche nei testi catalani di cui sopra.

⁶³ *Manifesto del regno*, in R. VILLARI, *Per il re o per la patria*, cit., p. 73.





La serie di patimenti e violenze di ogni genere inferte a uomini e donne, alle famiglie, alle province del regno (e anche qui una delle violenze consiste nell'uso straordinario della milizia) provocano l'intervento divino:

«Iddio ricordevole di praticare le sue grazie con straordinarij mezzi a pro dei suoi sudditi fedeli a 7 di luglio insorger fe' un scalzo e povero pescatore da pochi figliuoli accompagnato, mentre di fragili canne armati scherzavano ...».

L'aiuto divino dà forza al popolo:

«All'ora questo Popolo, meritevole vedendosi dell'aiuto divino, senza punto perdere il tempo ne' vani discorsi, di comune accordo ricorse all'armi, et armato per difendere la giusta sua causa comparve, non lasciando però mai d'acclamare il suo Re, di cui l'immagine per le piazze più principali ripose, e di riverire i suoi ministri ... praticandosi assolutamente la giusta ira del Cielo col mezzo di questo Popolo contro quei pochi che dal Re molto prima esser doveano ad eterna memoria strascinati, in pena di eccessi incapaci di ordinario castigo»⁶⁴.

Il popolo giustamente armato riesce ad ottenere l'«accordo» che chiedeva, cioè soprattutto l'abolizione delle gabelle e la «manutentione dei Patrij Privilegij». L'accordo viene solennemente sancito nel corso di una cerimonia religiosa alla quale assistono i principali cittadini: «nel maggior Tempio di Napoli», in presenza del cardinale arcivescovo, il Viceré e il capo del Popolo giurano sul Vangelo «le convenzioni». Invano però il popolo attende che l'accordo venga rispettato («Ma che giuramenti?»). Ciò non ostante pazienta, cerca di fare in modo che la morte del suo capo non venga sfruttata dal Viceré per creare disunione, soprassiede allo spergiuo del Viceré e non ricorre alla violenza e alle armi, ma gli invia suoi rappresentanti a sostenere le sue richieste. La violenza viene però praticata dai soldati spagnoli, e allora il popolo si arma «di nuovo per necessità il 21 agosto»⁶⁵. Di fronte a questo fatto il Viceré continua a dissimulare, come già aveva fatto prima, «giurando su l'Evangelio le convenzioni passate, le altre che per giusta guardia del Popolo con ragione intimorito si chiesero egli giurò»⁶⁶. Ma gli inganni continuano, la città viene invasa dai soldati, presa a cannonate dall'armata di don Giovanni d'Austria, anche dopo che il popolo per fedeltà ha depresso le armi. Gli inganni si ripetono, perpetrati anche da una parte della nobiltà che «di vantaggio soffriva ch'intanto dalla fierezza Spagnola la propria sua Patria incinerita restasse».

⁶⁴ *Ibidem*, p. 78.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 80.

⁶⁶ *Ibidem*.





Solo per l'accumulo di tutte queste situazioni il popolo non riesce più a mantenere la sua pazienza:

«In riguardo adunque della fede mancata, della Città invasa, e della speranza di quiete anche perduta alla vista del Principe figlio del Re, ricorse il Popolo già tradito al natural rimedio della difesa per non guardare in poche hore in cenere ridotta la Patria et incatenato il rimanente del Regno ...»⁶⁷.

Il rimedio naturale della difesa – il diritto di resistere – non può che essere innocente, non colpevole; e comporta anche qui che alla difesa degli innocenti vengano chiamati “amici e vicini”:

«la Maestà Cesarea, i Regi, Repubbliche e Principi tutti del Christianesimo, acciò con l'intercessioni a Dio e con ogn'altro modo d'aiuto terreno si compiacciano di sovvenire e di assisterli in causa tanto giustificata»⁶⁸.

Si accennava, sopra, all'introduzione, a metà degli anni quaranta, dell'uso politico del termine “rivoluzione” applicato all'osservazione dei movimenti coevi. Uno dei testi pubblicati da Villari, e che riporta il termine proprio nel titolo, permette di seguire più da vicino la permanenza del rifiuto della ribellione nell'adeguamento alle trasformazioni del linguaggio politico.

Che l'accusa di ribellione fosse un pretesto dell'«arrabbiata Tirannide» degli spagnoli veniva ribadito anche nella *Lettera scritta da un personaggio napoletano*: «potranno, con pretesto della ribellione, trattare per giusta ogni estorsione, ogni inganno, ogni violazione di fede»⁶⁹.

Nel *Discorso politico sopra la rivoluzione di Napoli seguita li 7 luglio 1647* il ragionamento opera una puntuale e netta distinzione tra rivoluzione e ribellione, presentando l'agire napoletano come rivoluzione proprio per rifiutare la ribellione:

«Rivoluzione e Ribellione non sono tutto una cosa: dalla prima nasce la seconda, quando con la prudenza non vien rimediato alla prima. La Rivoluzione è propria della Plebe, che disordinatamente corre ove l'impeto la spinge. La Ribellione, nata dalla Rivoluzione, come il vocabolo dinota, è quando a Bandiere spiegate va

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 83-84.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 84. È illuminante il confronto con il bando del 17 ottobre 1647, riletto da F. BENIGNO, *Specchi della rivoluzione*, cit., p. 272, riprendendo V. CONTI, *Le leggi di una rivoluzione. I bandi della repubblica napoletana dall'ottobre 1647 all'aprile 1648*, Napoli 1983, pp. 28-33. Sul bando si vedano di nuovo le riflessioni di V.I. COMPARATO, *La Repubblica Napoletana del 1647/48*, cit. p. 212.

⁶⁹ *Lettera scritta da un personaggio napoletano*, in R. VILLARI, *Per il re o per la patria*, cit., p. 99 (ma già in V. CONTI, *La rivoluzione repubblicana a Napoli e le strutture rappresentative (1647-8)*, Firenze 1984, pp. 49-62.





a danni del Principe, ritirandosi dalla sua ubbidienza, come fecero gl'Hollandesi, i Catalani, e Portoghesi, ma non altrimenti Napoli, e Sicilia, che si sono tenute ne' termini della Rivoluzione»⁷⁰.

Napoli rivoluzionaria, ma non ribelle, può fissare la sua "identità" solo differenziandosi da altri popoli notoriamente ribelli per aver negato l'ubbidienza al loro principe e per averla prestata ad un altro. Vedremo tra breve come gli stessi napoletani entreranno, di lì a qualche decennio, nello stesso gioco di inclusione/esclusione.

Se il popolo napoletano fa una rivoluzione e non una ribellione è perché pretende legittimamente l'osservanza di qualche cosa che già c'era, l'osservanza dei suoi privilegi.

«Io non ammetto la proposizione che dice che li privilegi dati a' sudditi sono come le ciambellette che si danno ai putti infermi (Gio. Bodino); i quali quando sono guariti, in vece di carezze, se piangono ricevono la frusta, come che empia, et indegna di Principe, e degna solamente di perfetto Tiranno, ma stimo che'l Principe, mancando alla parola propria, o ver de' suoi maggiori, faccia maggior ingiuria a sé medesimo che ai suoi Sudditi, passando dallo Stato di vero Principe a quello di Tiranno»⁷¹.

Difendendo i suoi privilegi Napoli non è assolutamente ribelle, semmai violenta verso il principe⁷².

Questo andare contro il principe si rende necessario, come è stato osservato in altri regni, quando egli consente l'esercizio della violenza nei confronti del suo popolo, ad esempio nella forma praticata dagli alloggiamenti dei soldati⁷³; quando, invece di agire con prudenza e discrezione, compie errori nella conoscenza del corpo politico del suo regno, come ha fatto numerose volte il principe spagnolo.

«Se nel Medico del corpo humano si ricerca prudenza e discrezione, molto più nel corpo politico è l'esatta cognitione degli humori per applicare il rimedio lenitivo. Non per ogni ulcera serve il ferro e'l fuoco; convien considerare la temperie de' corpi e la circostanza de' tempi. Il ferro del Duca d'Alba tagliò il filo dell'autorità Regia, il quale sarebbe al dì d'hoggi illesa et illibata s'egli non l'havesse adoperato. I medesimi errori furono commessi in Catalogna. Che ragion permette di negare udienza a' Sudditi anche discolorati?».

L'udienza negata, o, come pure è successo in Catalogna, il maltratta-

⁷⁰ *Discorso politico*, in R. VILLARI, *Per il re o per la patria*, cit., p. 124.

⁷¹ *Ibidem*, p. 125.

⁷² *Ibidem*, p. 126.

⁷³ *Ibidem*, p. 136.





mento della nobiltà, inducono alla resistenza anche il popolo nel timore di essere trattato peggio, «prevenendo i suoi timori con assicurarsi per qualsivoglia via»⁷⁴.

3. Mondovì 1680-1682

Con i “successi” di Mondovì nei primi anni '80 del '600, agli inizi della cosiddetta “guerra del sale”⁷⁵ non si ha certamente più a che fare con ‘cattivi’ spagnoli; ma questo non toglie che i ministri del principe anche qui siano ritenuti responsabili – per usare l’espressione dell’ultimo testo napoletano citato – di aver tagliato il filo dell’autorità principesca.

La sequenza degli avvenimenti e dei comportamenti politici ripete un andamento che, nelle sue linee di fondo, è quello narrato nei discorsi catalani e napoletani: una situazione originaria di contravvenzione di consuetudini e privilegi da parte di ministri e non del principe; l’uso dei soldati da parte dei ministri per costringere una città e la sua popolazione ad accettare una nuova imposizione fiscale e le misure amministrative attuate per il riparto dell’esazione; l’accusa di ribellione a chi rifiuta di obbedire; il rifiuto dell’essere identificati come ribelli e la rappresentazione dei fatti e dei comportamenti come legittimo diritto di resistere, basato, in questo caso, su una decisione del principe di due secoli prima⁷⁶. Il tutto espresso in un testo, una *relazione*⁷⁷ dei fatti che, dentro una sorta di “contro-informazione”, presenta i motivi della difesa della comunità nella sua

⁷⁴ *Ibidem*, pp. 140-141.

⁷⁵ G. LOMBARDI (ed), *La guerra del sale (1680-1699). Rivolte e frontiere del Piemonte barocco*, I-III, Milano 1986.

⁷⁶ Per Mondovì questa sequenza è già stata registrata da G. LOMBARDI, *La “guerra del sale”: caleidoscopio di una “historia”*, in G. LOMBARDI (ed), *La guerra del sale*, cit. I, pp. 60-110. Il problema del diritto di resistenza è stato più esplicitamente affrontato da G. S. PENE VIDARI, *La gabella del sale e le antiche franchigie monregalesi: un caso di esercizio del diritto di resistenza?*, in G. LOMBARDI (ed), *La guerra del sale*, cit., I, pp. 365-385; e poi ripreso dallo stesso autore G. S. PENE VIDARI, *Note su Mondovì, “guerra del sale”, diritto di resistenza*, in *Studi in memoria di Giovanni Cassandro*, Roma 1991, III, pp. 813-828.

⁷⁷ GIOVANNI ANDREA BATTISTA CORDERO, *Relazione de’ successi seguiti nella Città e Mandamento di Mondovì gli anni 1680-81-82 cavata la maggior parte da successi veduti da[lo] Scrittore o intesi da persone degne di fede protestando però al lettore, che sebbene l’autore abbi usato ogni diligenza per intendere il vero, nulladimeno nell’Istoria vi potrebbe essere mescolata qualche falsità conforme al detto: Nullum bellum sine orrore, Neque liber sine errore*, edizione critica a cura di R. DAVICO, in G. LOMBARDI (ed), *La guerra del sale*, cit., III, pp. 147-339.





stessa storia, e, ancora al suo interno, un vero e proprio atto di difesa e di giustificazione della presa d'armi.

L'autore di quella che è stata giudicata dalla sua editrice «una delle più affascinanti cronache del quotidiano e del tragico del XVII sec. europeo», Giovanni Andrea Battista Cordero, era «un ecclesiastico in sospetto di eresia, di matrice giansenista»⁷⁸, che poi, però, avrebbe vissuto nell'obbedienza alla Chiesa.

La relazione ha inizio, come in altre analoghe espressioni di una pratica politica⁷⁹, con il ricordare l'atto fondativo dei rapporti tra la città e la casa Savoia e quindi del governo della città, con la *memoria*⁸⁰ delle condizioni alle quali nel giugno 1347 la città si sottomise ad Amedeo conte di Savoia e al fratello Giacomo principe di Acaja:

«L'Istromento di Dedizione fatto l'anno e mese come sopra, fu stipulato nel Convento dei P.P. [Zoccolanti con tutte le solennità necessarie: contiene antichissime convenzioni privilegiate o privilegi convenuti, aprovat e confermati con giuramento solenne quali furono per molto tempo osservati e successivamente confermati da Principi regnanti sino ahora]»⁸¹.



⁷⁸ R. DAVICO, *L'Anonimo Mondovita e la sua storia: la Relazione de' Successi [...] di Giovan Battista Andrea Cordero (1649-1734)*, in G. LOMBARDI (ed), *La guerra del sale*, cit., III, pp. 117-139, qui 137-138.

⁷⁹ Ne ho analizzato alcuni aspetti in relazione a Bologna in A. DE BENEDETTIS, *Repubblica per contratto. Bologna: una città europea nello Stato della Chiesa*, Bologna 1995. Anche il *consilium* redatto dal giurista Giovanni Crotto nel 1506 per sostenere il diritto di Bologna di resistere a Giulio II partiva dal problema della validità dei capitoli stipulati tra Niccolò V e il governo cittadino nel 1447: *ibidem*, pp. 170-182, e anche A. DE BENEDETTIS, *Il diritto di resistere. Una città della prima età moderna tra accusa di ribellione e legittima difesa (Bologna, 1506)*, in M. T. FÖGEN (ed), *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter. Historische und juristische Studien zur Rebellion*, Frankfurt am Main 1995, pp. 17-42.

⁸⁰ Termine e corsivo qui sono miei, e intendono, seppure in forma forse eccessivamente contratta, fare riferimento alla rilevanza del tema della "memoria" come elemento costitutivo delle società di cui si sta parlando. Cfr. per considerazioni estremamente lucide e fruttuose, il saggio di O. G. OEXLE, *Memoria als Kultur*, in O. G. OEXLE (ed), *Memoria als Kultur*, Göttingen 1995, pp. 9-78, e la bibliografia riportata, in cui sono ovviamente centrali gli studi di J. Assmann cui ha fatto riferimento anche Paolo Prodi nella sua introduzione ai lavori del convegno.

⁸¹ G.B. CORDERO, *Relazione*, cit., p. 148. Questo passo, come altri precedentemente riportati dalla *Notizia* di Viladamor, sono una testimonianza – mi pare – di come, nonostante fosse in avanzata elaborazione «una nuova concezione del giuramento come prerogativa della sovranità» (P. PRODI, *Il sacramento del potere*, cit., p. 231), i motivi della «società "giurata" del tardo Medioevo» (*ibidem*, pp. 161-225) proprio da quella concezione continuassero a trarre alimento per ribadire la loro legittimità.





A questo elemento costitutivo dello stato della città dal 1347 in poi viene immediatamente accostato l'atto con cui, più di due secoli dopo, nel 1561, Emanuele Filiberto aveva imposto ai suoi sudditi un sussidio per sette anni, il Tasso; quindi il memoriale rivolto subito al principe dai monregalesi, con la supplica in esso contenuta che all'imposizione dovessero concorrere privilegiati ed ecclesiastici; ed ancora la risposta negativa del principe (ripetuta in occasione di una ulteriore supplica nel 1598: «non può né vuole mettere mano»)⁸².

Se il principe non poteva né voleva, erano però di fatto i suoi ministri e ufficiali a obbligare gli ecclesiastici, sia attraverso ordini (come fece Tommaso Pallavicino direttore della Provincia di Mondovì), sia attraverso azioni esecutive degli esattori, che per mezzo di sbirri e soldati facevano imprigionare i massari delle cascine di proprietà di ordini religiosi e di teologi. Decisioni e azioni che provocarono la reazione dei «preti», i quali presero le armi e andarono a cercare l'esattore responsabile con l'aiuto di alcuni banditi⁸³. Sembrava anche che il principe avesse accolto la petizione con cui i monregalesi chiedevano che l'imposizione dovesse durare solo sette anni («aveva risposto che per sua grazia se ne contentava»), ma di fatto il Tasso era rimasto «incamerato» ed era diventato patrimonio di Emanuele Filiberto («che Dio conservi e glielo faccia godere lungamente. Amen»)⁸⁴.

Un secolo dopo, nel 1666-67, erano i ministri di Camera di Carlo Emanuele II, quelli che avevano la maggior parte della imposta del sale, a convincere il principe a inviare un corpo di fanteria e di cavalleria ad alloggiare in città, a spese della città, per assistere gli ufficiali della Gabella del sale nelle operazioni di esazione. Il risultato era stato che gli ufficiali

«provocati da Ministri maggiori, stimolati dall'avarizia commisero nelle montagne dove annidano gli sfrosatori atti di fiera crudeltà fino a legare gli uomini alle colonne del letto, ed ivi ucciderli a sangue freddo, come li Tiranni massacravano li Martiri»⁸⁵.

Trascorso solo qualche anno, nel 1675 il «governo politico del Piemonte», ovvero la «direzione delle cose di Stato», venivano a dipendere totalmente dal marchese di Pianezza Carlo Siriana, che acquisiva «predominio assoluto» su Madama Reale Giovanna Battista. In quello stato regnava il «mal governo dei ministri»⁸⁶. Scoprire «estorsioni e torti» sia in

⁸² G.B. CORDERO, *Relazione*, cit., p. 150.

⁸³ *Ibidem*, pp. 150-151.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 153.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 154.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 155.





città sia nelle campagne aveva comportato che si venisse «alle armi, con le quali il popolo si portò più volte a domandar giustizia dal Signor Governatore». Era il mal governo della città l'«origine de' tumulti»⁸⁷. E il malgoverno continuava nonostante che, in un primo momento, il diretto ricorso del popolo al principe avesse prodotto effetti positivi: era stata «graziata» una somma della gabella del sale, ed erano stati messi in bilancio denari per la fabbrica della Madonna del Vico. Ma in seguito i deputati della città avevano avuto per la fabbrica del santuario una cifra molto inferiore a quella stanziata⁸⁸; nel 1677, poi, il marchese Pallavicino diventato Presidente di Camera e Auditore di Guerra sottometteva gli ecclesiastici al pagamento del Tasso (quello che Emanuele Filiberto non aveva voluto né potuto fare); e, cosa «che nessuno de' Principi aveva ostinatamente praticato», pensava di poter aumentare la gabella del sale anche ai secolari⁸⁹.

Nel 1681 questa politica fiscale mostrava i suoi aspetti più pericolosi per il corpo della città. I ministri che volevano attuare la «leva del sale» ritenevano necessario dividere la città

«in più membri perché così s'indebolivano le forze e restava più facile sottomettere una parte alla volta che un corpo forte tutt'assieme. Che le forze divise si sarebbero più facilmente superate e che in questa maniera cadevano a terra le convenzioni, ragioni e privilegi e che era necessario per questa Città, che era il mal esempio a tutto il Piemonte, dicendo le altre Città e Terre quando si tratta di sale che avrebbero fatto come farà il Mondovì»⁹⁰.

Tali le pretese del Direttore, il conte di Villanova «per acquistarsi gloria e grado maggiore aspirando di poter fare ciò che altri non avevano potuto fare»⁹¹.

Non si fermavano qui, comunque, le azioni contro la patria di Mondovì. Arrivavano persino a maltrattare il messo inviato dalla città. Ma questa «novità», diffusa e sentita come affronto alla città, aveva condotto «il popolo facile alli risentimenti e pronto ad ogni novità ... a commoversi»: mormorando contro il conte alcune persone si erano riunite nella piazza maggiore, «borbottando che la Città non faceva il suo dovere e che non era più quella di prima»⁹². A seguito della «commozione» era poi successo

⁸⁷ *Ibidem*, p. 158.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 159.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 161.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 163.

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ibidem*, p. 165.





che il sindaco della città Giovanni Grasso, accusato di aver impedito l'esazione, venisse ricercato per essere imprigionato, e che il suo tentativo di mettersi al sicuro venisse accusato di «inobbedienza». Un comportamento, questo, che portava il conte a giudicare come, in quella situazione, rimanesse solo un «picciol passo ... a dichiararsi non sudditi»⁹³.

Da qui, con il succedersi degli avvenimenti (i danni ricevuti dai soldati e dalle loro insolenze, la divisione dei quartieri, la demolizione del palazzo del sindaco Giovanni Grasso) e le reazioni dei monregalesi, l'accusa di ribellione rivolta alla città.

Mondovì risponde con una apologia in cui rifiuta decisamente (come si è già visto per la Catalogna e per Napoli) la identità di ribelle. La difesa *Se la Città di Mondovì per avere prese le armi in questi tumulti si possa chiamare ribelle al principe* inizia con una definizione di ribellione in cui vi è tutta l'esperienza dei "mutamenti di governo", nonché delle narrazioni e dei discorsi relativi diffusi in tutta Europa negli anni quaranta e cinquanta del secolo.

Se nel *Discorso politico* della Napoli del 1647 la ribellione – il ritirarsi dall'ubbidienza del principe – era attribuita a olandesi, catalani e portoghesi (che in effetti avevano mutato principe), mentre Napoli e la Sicilia erano ancora ritenute mantenersi nei limiti della rivoluzione – il movimento disordinato della plebe che va dove l'impeto la spinge –, nel 1681, invece, di rivoluzione non si parla più, e la ribellione continua a essere identificata come nella Napoli del 1647, salvo che ora viene attribuita anche a Napoli e alla Sicilia.

«La ribellione propriamente consiste quando un Popolo prende l'armi contro il suo Principe per sottrarsi dal suo dominio e sottomettersi ad un altro Principe ovvero mettersi in libertà come negli anni passati fecero Napoli e Messina, chiamando in loro aiuto armi straniere».

Mondovì, però, non è ribelle in quanto non ha fatto nulla del genere:

«non si son chiamate armi straniere né si è mai parato di sottrarsi al dominio di casa Savoia sotto la quale professano tutti li Popoli di questa provincia voler vivere e morire, dunque per nessun capo possono essere chiamati propriamente ribelli».

Se la città ha preso le armi contro quelle del principe e padrone, è stato solo «per mantenere e conservare le convenzioni firmate, giurate e sacramentate tra li detti R. Padroni successori e la Città». Si sapeva bene che l'inosservanza delle convenzioni era

⁹³ *Ibidem*, p. 169.





«un attentato di Ministri avidi di gloria e di ricchezze, che hanno preteso di voler fare quello che non hanno fatto gli stessi (Padroni) Principi, quali quando hanno sentito le ragioni della Città hanno desistito dall'impresa che gli era stata anteposta».

Questo prendere le armi senza la licenza del principe/padrone contro uno di quei ministri, appunto il conte di Villanova, era lecito e non era in alcun modo un crimine. Lo sosteneva anche l'autorità di un teologo, il carmelitano Gabriele da S. Vincenzo, nel trattato *de bello*:

«egli dice che quando una Città è danneggiata da un'altra e che il Principe n'è avvisato e non provvede, può la Città offesa coll'armi sostenere le sue ragioni senza il consenso del Principe perché uti jure suo».

Si era proprio verificato che il ministro conte di Villanova, volendo smembrare dalla città alcune terre, era andato contro le convenzioni fatte con il principe, e non essendovi nessuno che rimediava a queste lesioni – neppure i ministri che avrebbero dovuto farlo – «se la Città prese l'armi per difendere le sue ragioni in quest'atto utitur jure suo»⁹⁴.

Non vi era stata ribellione, e non vi era stata neppure sedizione, perché coloro che avevano partecipato alle azioni erano pochi e non qualificati in quanto a uffici pubblici⁹⁵. Ciò non ostante tutta l'università era stata trattata come ribelle. La prova ultima e decisiva che «né la Città né li Paesani in questa mozione d'armi non sono incorsi nella ribellione, né d'infedeltà» c'era, e stava in un atto pubblico del 2 febbraio 1487. L'allora duca di Savoia aveva promesso che

«né lui né i suoi Successori per qualsivoglia motivo non possino smembrare, alienare dalla Città parte alcuna di suo mandamento ville, terre, ecc. ed in caso di contravvenzione vi sono le seguenti parole “et eo ipso quod nos vel successores nostri contrarium faceremus vel favere vellemus quod tunc et in eo casu dicta Communitas et homines possint nobis et successoribus de facto resistere sine infamia poena vel banno non obstante dicta fidelitate, ad quam [fidelitatem tunc in eo casu dicta Caritas et universitas] nec non et singularis personae ejusdem intelligantur absolutae et liberatae”».

Resistere di fatto e con diritto contro lo smembramento di una comunità dalla città, progettato per obbligare le parti divise alla leva del sale («come l'animal grasso che prima si divide e poi si sala»), era all'origine della guerra che si stava combattendo⁹⁶.

⁹⁴ *Ibidem*, pp. 215-216.

⁹⁵ Vale la pena di segnalare come questo argomento fosse presente anche in Jean Bodin: D. QUAGLIONI, «*Universi consentire non possunt*», cit.

⁹⁶ G.B. CORDERO, *Relazione*, cit., p. 218.





La guerra durò ancora, come si sa, motivata per le armi del principe dalla reiterata ribellione dei monregalesi, e per questi ultimi dalla reazione alle continue spoliamenti di beni e di condanne a morte cui erano sottoposti con il pretesto delle loro ribellioni («dimandando giustizia erano trattati da ingiusti»⁹⁷; «volevano che fossero ribelli per forza per avere un titolo apparente di spogliarli»⁹⁸; «tacciati di ribelli»⁹⁹).

4. Resistere=ribellare: *un paradosso*

Soffermiamoci brevemente sulle denunce della pretestuosità dell'accusa di ribellione, e sulla prova, riportata nella stessa apologia, della ammissibilità del resistere secondo la promessa contenuta nell'atto pubblico del 1487. Tra le une e l'altra sussiste una stretta relazione, istituita già dallo stesso testo, che consiste nella profonda differenza della idea di ordine e di obbedienza cui denunce e prova fanno riferimento.

Come è stato osservato per realtà di molto precedenti, per i secoli XI-XIII, il concetto di ribellione esprimeva i sistemi di valore e i modi di osservazione di chi sosteneva una idea univoca di ordine, mentre coloro che erano «tacciati di ribelli» esprimevano una cultura che si sostanzialmente di valori come quelli di *pax, caritas, fraternitas, fraterna dilectio, mutuum auxilium contra omnes, voluntas, conspiratio* (nel senso di prendere insieme decisioni), *coniuratio* (nel senso di giurare insieme), *communio*¹⁰⁰.

Potrebbe sembrare l'indicazione di un percorso troppo lontano, ma non lo è. In questo percorso vi era stato un momento decisivo, rispetto alla definizione di ribellione: nel 1312, l'equazione resistere=ribellare era stata posta in maniera radicale nella costituzione *Quoniam nuper* emanata dall'imperatore Enrico VII per colpire il "ribelle" Roberto d'Angiò. Ribelli all'impero, e conseguentemente colpevoli del crimine di lesa maestà, erano definiti tutti coloro che avessero complottato palesemente o occultamente contro l'imperatore, i suoi ufficiali e i suoi delegati. La ribellione era definita innanzitutto come un comportamento contro "honorem et fidelitatem", per quanto avesse effetti anche contro la prosperità dell'Impero. Era sostanzialmente connessa alla rottura del "pactum fidelitatis" che

⁹⁷ *Ibidem*, p. 232.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 233.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 270.

¹⁰⁰ O.G. OEXLE, *Die Kultur der Rebellion*, in M.T. FÖGEN (ed), *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter*, cit., pp. 119-137.





legava il suddito all'imperatore. La riflessione politica e giuridica sulla ribellione successiva alla costituzione enriciana aveva poi fatto costantemente riferimento alla glossa *rebellando* di Bartolo da Sassoferrato: non obbedire valeva come resistere, per quanto non vi fosse guerra. Poteva essere ammessa una giusta causa di resistere, cioè una disobbedienza giustificata contro il principe o i suoi ufficiali, unicamente nel caso in cui questi oltrepassassero il loro ufficio: solo allora era legittimo resistere, quando un ufficiale agiva ingiustamente, ovvero tirannicamente¹⁰¹.

D'altra parte, vale la pena di sottolineare come, ancora prima della scienza giuridica di Bartolo, un sapere pratico che era parte integrante dell'esperienza politica quotidiana nel governo di qualsiasi comunità, facesse definire il comportamento tirannico di colui al quale si sarebbe dovuto obbedire (ad esempio, un capitano in una città italiana del primo trecento) anche in base al fatto che il "tiranno" non consentisse di resistergli a coloro che gli erano soggetti¹⁰².

A metà del XV secolo la concezione giuridicamente fondata di una obbedienza condizionata era molto diffusa sia nei confronti del papa (si pensi al "conciliarismo"), sia nei confronti di un principe temporale, sulla base della *communis opinio* che i sudditi avessero il diritto di verificare gli ordini dell'autorità. Quello che era stato ammesso dal duca di Savoia del 1487 aveva un corrispettivo, ad esempio, in quanto era stato riconosciuto da Alfonso il Magnanimo nell'Aragona dell'inizio degli anni sessanta. In entrambi i casi, comunque, venivano riprese disposizioni già contenute nelle "carte di libertà" del XIII-XIV secolo.

Ma, a partire dalla stessa metà del XV secolo, una nuova concezione del potere sovrano che richiedeva obbedienza indiscussa e incondizionata era stata espresa da una dottrina giuridica favorevole, che aveva seguito «l'affermazione sempre maggiore degli interessi del Principe, in quanto

¹⁰¹ Per questo rinvio qui a M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano 1974; D. QUAGLIONI, «*Rebellare idem est quam resistere*». *Obéissance et résistance dans les glosses de Bartolo à la constitution «Quoniam nuper» d'Henri VII (1355)*, in J.-C. ZANCARINI (ed), *Le Droit de résistance, XIIe-XXe siècle*, Paris 1999, pp. 35-46; A. DE BENEDETTIS, *Politica, governo e istituzioni nell'Europa moderna*, Bologna 2001, pp. 307-312. La relazione di D. QUAGLIONI, *L'appartenenza al corpo politico da Bartolo a Bodin*, in questo stesso volume, ha pure toccato il problema.

¹⁰² Si veda il giuramento-deposizione di un notaio nel processo Avogari (Treviso 1315): «... typrani dicuntur illi qui faciunt il quod volunt; et quando aliquis non potest eis resistere tunc sunt typrani». Cfr. *Il processo Avogari (Treviso, 1314-1325)*, a cura di G. CAGNIN, Roma 1999, p. 475, con il saggio introduttivo di D. QUAGLIONI, *Il processo Avogari e la dottrina medievale della tirannide*, pp. V-XXIX.





interessi primari e penalisticamente tutelati attraverso una permanente minaccia di totale distruzione degli interessi antagonistici altrui», attraverso un «processo di dilatazione dell'area maiestatica e delle fattispecie criminose»¹⁰³. Nel XVI secolo ogni forma di *rebellio* veniva generalmente ricondotta al reato di lesa maestà, e sempre più identificata con la messa in discussione dell'autorità del principe, a sua volta assimilata con la messa in pericolo dello *status reipublicae* e della *prosperitas reipublicae*, soprattutto in un campo come quello del pagamento delle imposte. La ribellione veniva presentata come crimine di lesa maestà, crimine di patria tradita e combattuta, crimine di diserzione.

Di nuovo, però, non si smise di ritenere che l'obbedienza condizionata al principe fosse legittima: i conflitti politico-religiosi originati dalla impossibilità di pacificare cattolici e luterani, cattolici e calvinisti, o anche luterani e calvinisti, ripresero, come è noto, con nuovo e sostenuto impulso posizioni che avevano una lunga tradizione.

La diffusione, la durata e la virulenza di quei conflitti; la aperta propaganda per mezzo della stampa che ogni parte cercò di sollevare a proprio favore; la pratica e la teorizzazione dell'abiura e del tirannicidio nei confronti del principe: tutto questo portò certo, a partire dalla fine del '500, ad una condanna generalizzata – ben oltre le dottrine penalistiche e la legislazione principesca – della resistenza all'obbedienza fino al punto di denominarla normalmente “ribellione”. Con quella classificazione si volevano discreditare comportamenti politici di cui si intendevano sottolineare le conseguenze negative anche per chi voleva stare fuori dal conflitto politico. Tanto dottrine politico-giuridiche quanto nuovi paradigmi volti alla conservazione dell'individuo delineavano congiuntamente la figura del *ribelle* e l'azione della ribellione “popolare”. I numerosi studi di Rosario Villari hanno colto in questo un minimo comun denominatore, un valore costitutivo del lungo periodo classificato come “età barocca”¹⁰⁴. E ricerche più recenti sul vocabolario utilizzato negli anni quaranta e cinquanta del XVII secolo per denominare i movimenti di quei decenni, confermano come “ribelle” e “ribellione”

¹⁰³ M. SBRICCOLI, *Crimen laesae maiestatis*, cit., p. 257.

¹⁰⁴ Mi riferisco soprattutto a R. VILLARI, *Il ribelle*, in R. VILLARI (ed), *L'uomo barocco*, Roma-Bari 1991, pp. 109-137. Per una discussione sulla interpretazione della opposizione tra fedeltà al sovrano e fedeltà alla patria sostenuta da R. VILLARI, *Per il re o per la patria*, cit., si veda A. MUSI, *La fedeltà al re nella prima età moderna*, in «Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine», 12/1995, pp. 3-17, ora in *L'Italia dei Viceré. Integrazione e resistenza nel sistema imperiale spagnolo*, Cava de' Tirreni 2000, pp. 149-164, e le osservazioni di F. BENIGNO, *Specchi della rivoluzione*, cit., p. 249.





fossero preferiti, proprio per la loro implicita accusa di colpevolezza, a quei lemmi come “rivoluzione” che sembravano sollevare i “ribelli” dalle loro responsabilità¹⁰⁵.

Ma non si può parlare, con Villari, di una «teoria della legittimità della ribellione contro il tiranno» elaborata dagli stessi “ribelli”¹⁰⁶. Per coloro che erano dichiarati ribelli (e mi riferisco soprattutto a comunità, o a rappresentanti di comunità, come nei “successi” di cui sopra), la ribellione non era mai ritenuta legittima, e non lo sarebbe stato, ancora dopo l’età barocca, sostanzialmente fino al “diritto di ribellione” proclamato dalla rivoluzione francese. Legittimo era, invece, resistere anche perché lo stesso principe lo aveva ammesso in determinati casi, senza che questo infrangesse l’obbedienza e la fedeltà a lui dovuta; e, al di sopra del principe, lo riconoscevano la legge naturale e la legge divina¹⁰⁷.

Oltre che essere rifiutata come “criminalizzazione” del diritto di resistere, l’accusa di ribellione rivolta alle situazioni in cui non si obbediva immediatamente ai precetti regi era talvolta imputata di svolgere argomenti paradossali. È particolarmente eloquente, in questo senso, un *pamphlet* pubblicato nella Francia delle guerre di religione prima della notte di San Bartolomeo, e frutto della penna del noto giurista ugonotto Jean de Coras. Nel 1568, dopo l’editto di Saint-Maur, colui che era stato uno dei giudici nel famoso processo al falso Martin Guerre, si trovava colpito sia nella sua identità di ugonotto, sia nella sua identità di magistrato del re. L’editto del settembre, infatti, annullava la pace di Longjumeau stabilita solo qualche mese prima, facendo perdere agli ugonotti tutto quanto era stato guadagnato attraverso sette anni di guerre e negoziazioni. Il culto pubblico della religione riformata veniva proibito, e tutti gli ufficiali della corona che rimanevano protestanti erano privati del loro ufficio. L’editto colpiva Jean de Coras sia come membro della comunità ugonotta, sia come ufficiale del re che, accusato di lesa maestà, aveva perso il posto di consigliere al Parlamento di Toulouse al quale era stato nominato dal re Enrico II nel 1552.

¹⁰⁵ Si veda soprattutto I. RACHUM, *Italian Historians and Emergence of the Term ‘Revolution’*, cit., e I. RACHUM, *The Meaning of ‘Revolution’ in the English Revolution (1648-1660)*, in «Journal of the history of ideas», vol. 56, 1995, n. 2, pp. 195-216.

¹⁰⁶ R. VILLARI, *Il ribelle*, cit. p. 114.

¹⁰⁷ Non si può quindi neppure convenire con Villari quando scrive che «Il diritto di difendere *armata manu* posizioni, interessi, libertà e privilegi di gruppi sociali o di comunità fu rivendicato talvolta anche nell’età barocca: ma, anziché sul richiamo alle dottrine della resistenza al tiranno, come frequentemente avveniva prima, esso si basò sulla proclamazione dell’obbedienza e della fedeltà al sovrano»: *ibidem*, pp. 111-112.





Il giurista vedeva nell'editto di Saint-Maur la *longa manus* del cardinale di Guisa; e, affrontando il problema nella sua dimensione politica (il *pamphlet* ha per titolo *Question politique: s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*), additava come «notables fabricateurs de paradoxe» coloro che imputavano del crimine di lesa maestà gli Stati, o i Parlamenti, o i pari di Francia che avessero espresso disaccordo dal re motivandone le ragioni, che avessero resistito alla sua volontà in materie di stato, o di guerra, o di nuovi tributi, o di nuovi editti. Per i «paradoxeurs», scriveva de Coras, resistere con cognizione di causa – con rimostranze – significava essere ribelli al re, e colpevoli del crimine di lesa maestà: lo erano i sudditi, gli Stati, i Parlamenti, i pari, le *bonnes villes* che intendevano conservare il bene pubblico e difendere il regno¹⁰⁸. Al paradosso nell'argomentazione si accompagnava poi la seduzione nei confronti del re, per convincerlo che la sua volontà doveva essere libera e sovrana, senza qualsiasi ragionevole limite; che a lui i sudditi dovevano ubbidire senza chiedere perché e per come, dovevano dargli incondizionatamente i loro corpi, i loro beni, le loro vite. Ma se il re non ascoltava le rimostranze dei sudditi che gli erano fedeli si trasformava in un tiranno. E allora era nell'interesse dei sudditi, che avevano diritto di contraddire, il cercare con tutti i mezzi di impedire che il loro re si comportasse da tiranno; e di fare in modo che fosse attorniato da buoni consiglieri e che venissero cacciati i «flateurs» creatori di paradossi¹⁰⁹.

«Il “sollevamento generale manifestatosi in quasi tutte le monarchie” negli anni quaranta [del Seicento] – ha scritto recentemente Franco Benigno citando da una *mazarinade* – ha fatto pensare i più non solo alla collera di Dio ma ai limiti della potenza sovrana»¹¹⁰. Come si è visto nel discorso politico di Jean de Coras appena citato, il problema dei limiti della potenza sovrana era noto e usato – sulla base di una lunga tradizione – ben

¹⁰⁸ J. DE CORAS, *Question politique: s'il est licite aux subjects de capituler avec leur prince*, a cura di R. M. KINGDON, Genève 1989. Per la lettura del testo cui qui alludo, A. DE BENEDICTIS, *Supplicare, capitulare, resistere. Politica come comunicazione*, in C. NUBOLA-A. WÜRLER (edd), *Petizioni e suppliche nella prima età moderna*, cit., in corso di pubblicazione. Recentemente, il *pamphlet* è stato analizzato da S. TESTONI BINETTI, *Il pensiero politico ugonotto dallo studio della storia all'idea di contratto (1572-1579)*, Firenze 2002, pp. 77-86.

¹⁰⁹ J. DE CORAS, *Question politique*, cit. L'identificazione dei comportamenti tirannici si alimentava di una lunga tradizione sapienziale: D. QUAGLIONI, *L'iniquo diritto. «Regimen regis» e «ius regis» nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli «specula principum» del tardo Medioevo*, in A. DE BENEDICTIS (ed, con la collaborazione di A. PISAPIA), *Specula Principum*, Frankfurt am Main 1999, pp. 209-242.

¹¹⁰ F. BENIGNO, *Specchi della rivoluzione*, cit., pp. 289-290.





prima che lo stato monarchico fosse caratterizzato dalla presenza del “favorito” e provocasse quindi quei sollevamenti¹¹¹.

Benigno ha ripetutamente sollecitato, nelle sue stimolanti ricerche che hanno per oggetto il rapporto tra “conflitto e identità politica nell’Europa moderna”, a riposizionare le domande che per qualche decennio hanno dominato il dibattito storiografico. Il “riposizionamento” da lui praticato è consistito nell’individuare e nel mostrare come lo «specifico valore condiviso» da “popolari” e da “nobili” ponesse confini e limiti del potere legittimo soprattutto in riferimento alle forme e ai modi dell’amministrazione pubblica. E, ancora, nel provare che quel valore è osservabile «attraverso i discorsi e le pratiche della politica locale; e cioè mediante l’esperienza di gestione della comunità e dell’esercizio dell’autogoverno»¹¹². Queste interpretazioni di conflitti dei quali io ho presentato l’aspetto del “caso di necessità”, della “necessaria difesa”, sollecitano sulla stessa loro linea una breve e conclusiva sintesi del tema che ho proposto.

Qualsiasi discorso sul diritto di resistere – sempre e necessariamente espresso dentro una “battaglia delle penne” che nel mutamento dei tempi si è concretizzata in generi letterari diversi – è stato pensato e formulato, quanto meno tra medioevo ed età moderna, a partire da “avvenimenti” che mettevano in pericolo la comunità e l’esercizio dell’autogoverno; ha attraversato nobili e popolari, laici e religiosi; è appartenuto alla questione dei limiti del potere sovrano.

Tra seconda metà del XVI e fine del XVII secolo – per limitarmi allo spazio di tempi e situazioni qui proposto – ha avuto come caratteristica quella di esprimersi come “voce pubblica”¹¹³ proprio per rifiutare l’identità di discorso e pratica ribelle che pubblicamente gli veniva attribuita.

Anche in questo senso, credo, la mia ricerca sul diritto di resistere e i motivi che ho cercato di sviluppare in questa relazione possono essere un contributo a considerare la problematica delle identità collettive come necessariamente svelatrice di differenze, oltre che, ovviamente, di “accumulazioni” culturali.

¹¹¹ È, in estrema sintesi, l’interpretazione di fondo che Benigno dà al problema “crisi del ‘600”, *ibidem*.

¹¹² *Ibidem*, p. 292.

¹¹³ *Ibidem*, p. 271.





SEZIONE
CULTURALE







NOTKER HAMMERSTEIN

INTRODUZIONE: EUROPA, CULTURA DEL SAPERE
E CULTURA DELL'ESPERIENZA*

Se si cerca un'estesa identità culturale dell'Europa nel corso della prima età moderna, si devono chiamare in causa, non da ultimo, il sapere (oggi apostrofato volentieri anche come cultura del sapere), le scienze e l'arte. Non ho bisogno di esporre tutto ciò più da vicino e non vorrei neppure occuparmi dettagliatamente della nuova discussione, ampiamente condotta ma in effetti già vecchia sotto molti aspetti, sulla *Kulturgeschichte*. Vorrei piuttosto arrivare a parlare, immediatamente, degli aspetti per me più importanti del mio tema e tentare di presentarne le circostanze, sulla base di documenti ed esempi storici.

Il tipo di sapere, che qui si intende, si distingue per il suo procedimento teorico, la sua razionalità e la sua riflessione. Che la soluzione di problemi pratici (ovviamente anche di quelli teorici) sia ottenuta per mezzo di un procedimento teorico è un qualcosa che contraddistingue in primo luogo e specialmente l'Europa. Una delle manifestazioni più tipiche e caratteristiche di questo stato di fatto sono le università¹. Esse sono di per sé, contemporaneamente, documento e prova di un ordine razionale delle cose, sono il frutto dell'Europa cristiano-papale. Nessun'altra cultura – neppure quella antica – ordinò il proprio sapere e ne determinò la trasmissione in questo modo. Una maniera che fu allo stesso tempo nuova ed originale, ampliabile e aperta per il futuro (come si sarebbe rivelato!), vitale e capace di sopravvivere sino ai giorni nostri!

La nascita e la formazione iniziale delle università risalgono certamente ad un tempo precedente a quello che qui interessa, ma ciò non toglie che esse abbiano avuto un ruolo centrale e culturalmente determinate, an-

* Traduzione di Valentina Rossi

¹ Cfr. W. RUEGG (ed), *Geschichte der Universität im Europa, I, Mittelalter*, München 1993; *II, Von der Reformation bis zur Französischen Revolution 1500-1899*, München 1996; in più, l'articolo *Universitäten* in A. ERLER et alii (edd), *Handwörterbuch zur Deutschen Rechtsgeschichte*, Berlin 1978.





che per la prima età moderna. Nel corso dei secoli, infatti, esse continuarono ad esistere nel complesso così come si erano organizzate e concepite sin dall'inizio. Certo, esse sperimentarono una serie di modificazioni non irrilevanti, di cambiamenti di contenuto e di aggiunte tese al perfezionamento; ma nella loro condizione fondamentale, le università si dimostrarono straordinariamente consolidate, costanti e quasi statiche. Accanto alla Chiesa cattolica, le università fanno parte di quelle istituzioni che rimandano al primo periodo aureo della storia europea. La loro fase iniziale a Bologna e Parigi (e anche a Oxford) concettualizzò i rapporti con le scienze, i loro rapporti interni vicendevoli, i loro presupposti metodologici e le loro tecniche immediatamente durevoli e basilari².

Certo, vi erano stati precursori e stadi preliminari, quando nel dodicesimo e nel tredicesimo secolo sorsero i primi *studia generalia* «ex consuetudine». Essi si organizzarono – a Parigi rispetto alla teologia e a Bologna relativamente al diritto – in modo solido, esemplare e quasi parallelo. Le arti quali fondamento dello studio in una facoltà superiore – anche la medicina fu rapidamente ordinata secondo questa costituzione canonica – il peso, il ruolo e il compito delle singole scienze – dunque delle facoltà – restarono l'ordine fondamentale vincolante e contraddistinsero l'universo gerarchico del sapere.

Diversamente che nelle culture non europee, la discussione e l'adozione dei contenuti di fede non restarono in un ambito mistico, numinoso, emotivo e genericamente religioso. Nel metodo scolastico – che argomentava quindi in modo razionale – essi furono precisati, discussi e sviluppati. Che in ciò predominasse l'idea di cercare e trovare effettivamente solo l'ordine divino dato – così come nel diritto si cercava una giustizia fondata altrettanto divinamente – e non prevalesse quindi l'intenzione di seguire le proprie capacità e la propria saccenteria, non cambia nulla nei fatti. Lungo tutta la prima età moderna, perlomeno fino al XVIII secolo inoltrato, tutti partivano dal presupposto che quello delle scienze fosse un universo limitato e che talvolta bisognasse renderlo nuovamente comprensibile³. Elementi sino ad allora non ancora sufficientemente fondati, o da riscoprire, dovevano essere nuovamente ravvivati dal sapere; a tal proposito, si stabilì in particolare che gli antichi avevano posseduto la conoscenza



² A. SEIFERT, *Das höhere Schulwesen. Universitäten und Gymnasien*, in N. HAMMERSTEIN (ed), *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte, I, 15. bis 17. Jahrhundert. Von der Renaissance und der Reformation bis zum Ende der Glaubenskämpfe*, München 1996, pp. 197 ss.

³ H. ZEDELMAIER, *Bibliotheca universalis und Bibliotheca Selecta. Das Problem der Ordnung des gelehrten Wissens in der frühen Neuzeit*, Köln-Weimar-Wien 1992.





del mondo, dell'uomo e dell'universo più ampiamente sviluppata. E su questo aspetto si dovrà ritornare quanto prima.

Durante il tardo Medioevo le scienze della teologia e del diritto emergono come dei complessi che discutono razionalmente sui propri oggetti. Ci si comporta analogamente con la medicina e, ovviamente, le arti liberali pongono obbligatoriamente per tutti i fondamenti del sapere. In cooperazione ordinata, in parte in unione spirituale, le arti educano una élite ancora piccola e per la maggior parte orientata teologicamente, e trasmettono contemporaneamente tecniche irreversibili e – ancor più importante – visioni teoriche e soluzioni razionali a problemi emergenti. Questo penetra, in particolari contesti, persino nel quotidiano. «La razionalità e l'attualità»⁴ nel campo della misurazione del tempo, ad esempio, in base all'osservazione delle costellazioni, alla determinazione di avvenimenti (perlopiù passati), portano a sviluppare in generale un sapere del tempo nuovo e relativamente migliore. Inizialmente, esso aveva il compito di sviluppare i presupposti per una lode di Dio concordante, ma poi esso ebbe conseguenze anche per il corso, la suddivisione e il ritmo del giorno. Il commercio e la vita nelle città – innanzitutto in Italia – furono fortemente segnati da ciò e crearono rapporti di vita che prima non esistevano. A tale riguardo, la semplice vita quotidiana fu modellata e condizionata da questo processo di diffusione delle conoscenze scientifiche.

In modo completamente diverso, il rapporto coi numeri, le proporzioni, le questioni matematiche e i rapporti cosmico-planetari favorì lo sviluppo e la fissazione della musica⁵. Originariamente, perfino un insegnamento delle proporzioni, della sintonia armonica, dell'ordine numerico delle cose, poté essere reso ripetibile, durevole e disposto nei corrispondenti ambiti temporali solo in base a queste premesse, come pure a un'annotazione scritta di cose tanto effimere quali i toni. Anche questi furono un'esperienza e uno sviluppo genuinamente europei.

Il processo di formazione altomedievale di determinate scienze, che portò alla fondazione delle università, approfittò inizialmente in maniera non irrilevante di conoscenze e stimoli da parte degli Arabi. Costoro erano all'epoca superiori in molto agli Europei, ma questo non durò a lungo. Probabilmente in seguito a una fondamentalizzazione, spirituale e religiosa, essi si congedarono quanto prima da quello straordinario e frut-

⁴ A. BORST, *Computus. Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*, München 1990, p. 55 (trad. it. *Computus. Tempo e numero nella storia d'Europa*, Genova 1997).

⁵ R. HAMMERSTEIN, *Die Musik der Engel. Untersuchungen zur Musikanschauung des Mittelalters*, Bern-München 1962, pp. 116 ss.





tuoso sviluppo scolastico che presero, invece, le università e le loro scienze⁶. Una teorica «diffusione del sapere scientifico», parallela a quella europea, non ebbe allora più luogo nel mondo arabo. Così, per ribadirlo, questa restò una faccenda cristiano papale, di straordinaria efficacia e forza creativa.

La ricezione del diritto romano, quindi la costruzione e lo sviluppo di una scienza giuridica europea – come viene parimenti chiamato questo processo che si compì tra il XII e il XIV secolo⁷ – lo sviluppo di una teologia e una filosofia scolastiche profondamente differenziate in realiste o nominaliste, erano già ampiamente progredite e sussistevano quali parti stabili di una cultura europea, quando comparvero l'Umanesimo e il Rinascimento – inizialmente di nuovo in Italia – e aggiunsero ulteriori momenti importanti, certamente centrali, a questo insieme. Sotto questo punto di vista, l'Umanesimo non rappresentò in alcun modo un proprio sistema scientifico, come per errore si suppone sempre volentieri. Esso comprendeva se stesso in primo luogo come rinnovatore e ringiovanitore di ciò che era dato, come oppositore dell'utilizzo barbaro della lingua e di quella scolastica cavillosa e superflua, in sé stessa inutile e autarchica. In maniera del tutto analoga al Rinascimento – che io interpreto come un capitolo della storia italiana e oltre a ciò innanzitutto come fenomeno dell'arte, come una creazione artistica – l'Umanesimo trovava il suo fulcro centrale nel presunto ricordo degli antichi e nella loro riscoperta⁸. Questo causò modificazioni del sistema scientifico, che continuava a sussistere in sé, importanti spostamenti di accento e nuovi inizi nell'immagine culturale che l'Europa aveva di se stessa. Perlomeno, questo fu il caso nei paesi che furono toccati da questo mondo ideale, che si aprirono ad esso; e questo si verificò in molte delle comunità che allora si stavano organizzando in un nuovo sistema statale, con tempi diversi e con rilevanti peculiarità, ma sempre con lo stesso ideale culturale.

Ora, io dovrei partire ancora un po' più da lontano, per rendere plausibile e comprensibile ciò che intendo, tanto più che questo processo appar-

⁶ F. CARDINI, *Europa und der Islam. Geschichte eines Mißverständnisses*, München 2000, pp. 142 ss. (versione italiana originale: *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Roma-Bari 1999).

⁷ F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, Göttingen 1967, pp. 22 ss (trad. it. *Storia del diritto privato moderno. Con particolare riguardo alla Germania*, Milano 1980).

⁸ Sempre P. JOACHIMSEN, *Gesammelte Aufsätze*, Aalen 1970; N. HAMMERSTEIN, *Humanismus und Universitäten*, ora in N. HAMMERSTEIN, *Res publica litteraria. Ausgewählte Aufsätze zur frühneuzeitlichen Bildungs-, Wissenschafts- und Universitätsgeschichte*, Berlin 2000, pp. 72-86.





tiene di diritto alla questione che qui si deve discutere. L'identità spirituale, giuridico-politica e culturale – nonché religiosa – dell'Europa, di cui già si è parlato, è determinata non solo, ma certo in maniera assolutamente chiara, dall'Umanesimo e dal Rinascimento. I paesi senza questa esperienza, senza partecipazione a questi fenomeni, anche in un senso strettamente storico non appartengono allora all'Europa; accade difficilmente, anzi, essi non riescono in fin dei conti ad adottare ideali, norme e modi di comportamento europei. Oggi questo viene troppo spesso dimenticato, con conseguenze molto gravi per la politica internazionale. Ma questo non è il mio tema!

Gli *studia humanitatis*, per i quali dai tempi di Petrarca parteggiavano coloro che in seguito sarebbero stati definiti umanisti, non pretendevano in alcun modo di rappresentare un proprio sistema scientifico, del tutto altro o nuovo, o fondamentalmente diverso dove fosse possibile. L'esistente doveva essere modificato, migliorato, nobilitato. In particolare, le discipline artistiche dovevano poter svolgere le loro importanti funzioni, ancora prima delle materie necessarie alla collettività, anche nelle facoltà superiori. Le materie del trivio conquistarono così un alto rango, rendendo possibile una lingua adeguata alle cose e riferita alla realtà; questo era il desiderio degli umanisti attenti e istruiti, filologicamente e retoricamente consapevoli. In generale, però, essi ritenevano – pure se in un senso nuovo – allo stesso modo in cui Walter Map aveva istruito Enrico II d'Inghilterra, che: «*artes enim gladii sunt potentium*»⁹. E queste arti liberali dovevano essere riportate nella stessa condizione che era loro propria nell'antichità. Perché quell'epoca, intesa come tramontata, era considerata dagli umanisti del Rinascimento come un periodo da rivivere. Essa forniva le norme vincolanti e trasmetteva, inoltre, le forme adeguate per la vita, le arti e le scienze.

«*Liberalia studia vocamus – spiegava Pier Paolo Vergerio – quae sunt homine libero digna*»¹⁰. E da ciò si giunse alla conclusione che in effetti gli studi e l'essere colti formano e costituiscono l'uomo e, anzi, che solo essi lo rendono tale. Per questo, studi simili dovevano anche essere praticati in primo luogo, come diceva la famosa affermazione di Leonardo Bruni, «*in cognitione earum rerum, quae pertinent ad vitam et mores, quae propterea humanitatis studia noncupantur, quod hominem perficiant*

⁹ Citato da H. GRUNDMANN, *Litteratus – illitteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in «Archiv für Kulturgeschichte», XL, 1958, p. 50.

¹⁰ Citato da A. BUCK, *Die «studia humanitatis» und ihre Methode*, in A. BUCK, *Die humanistische Tradition in der Romania*, Bad Homburg-Berlin-Zürich 1968, pp. 133 ss., qui p. 136.





et exornent»¹¹. E che tutti gli studi e le discipline languirebbero se la lingua decadesse, mentre fiorirebbero se la lingua – in primo luogo naturalmente il latino – prosperasse, non lo credeva solo Lorenzo Valla. Anche Corrado Muziano nella lontana Erfurt giudicava analogamente: «ama rem latinam, in qua omnes bone insunt artes. Extra quam quisquis est, puditus est et barbarus et nugatur ignavus»¹².

Gli umanisti non meritavano il rimprovero, mosso loro più tardi, di contentarsi solo di belle parole, ma spesso senza contenuto e di trascurare perciò i fatti. Essi erano certi, com'è provato in molte espressioni, di pensarla diversamente riguardo a ciò: «Nam et litterae sine rerum scientia steriles sunt et inanes, et scientia rerum quamvis ingens, si splendore careat litterarum, abdita quaedam obscuraque videtur», così Leonardo Bruni¹³ e un po' più tardi, quasi con lo stesso testo, Filippo Melantone. Nel giusto utilizzo – e questo significa anche sempre «nel bello» – delle parole si schiude prima il senso, il significato, il contenuto e il concetto di una cosa, di un oggetto, del sapere e della cultura. La razionalità, la conoscenza, la comprensione sono ordinate in base alla lingua; la lingua in primo luogo contraddistingue l'uomo tra tutte le altre creature. Essa deve essere appresa, acquisita; non appartiene agli uomini di per sé. Essi, come dichiarò Erasmo, «non nascuntur, sed finguntur»¹⁴. La lingua, la capacità linguistica, il dominio della lingua non erano a tale riguardo fini e se stessi, al massimo erano occasione di orgoglio della perfettibilità e della capacità personale. La lingua era considerata – e non solo dagli umanisti cristiani – come un recipiente della rivelazione, mandato da Dio; essa era partecipe dello stesso logos divino. Era parte dell'ordine razionale. «Solo lei – la lingua, la retorica – ha portato per la prima volta gli uomini, che vivevano sparpagliati, entro le mura di una città e li ha legati gli uni agli altri con le leggi, le usanze e soprattutto con l'educazione umana e borghese», spiegava Angelo Poliziano nelle sue lezioni sulla *Istitutio oratoria* di Quintiliano¹⁵.

L'uomo deve allora educarsi e formarsi come persona istruita, conformemente agli ideali e alle norme degli antichi, tra le quali può essere an-

¹¹ Citato da K. BRANDI, *Renaissance. Zwei Beiträge*, Darmstadt, 1967, p. 23.

¹² Citato da E. KLEINEIDAM, *Universitas studii Erfordensis II*, Leipzig, 1992², p. 178.

¹³ Citato da W. KÜHLMANN, *Gelehrtenrepublik und Fürstenstaat*, Tübingen, 1982, p. 18.

¹⁴ Citato da A. BUCK, *Der italienische Humanismus*, in: N. HAMMERSTEIN, *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte I*, München 1996, pp. 1-56, qui p. 7.

¹⁵ «Haec igitur una res et dispersos primum homines in una moenia congregavit, et dissidentes inter se conciliavit, et legibus moribusque omnique denique humano cultu civilique coniunxit». Citato da A. BUCK, *Die humanistische Polemik gegen die Naturwissenschaften*, in A. BUCK, *Die humanistische Tradition*, cit., pp. 150-165, qui p. 162.





noverato anche il primo cristianesimo. L'educazione – un'educazione accorta, che porta un miglioramento anche in caso di predisposizioni modeste, come spiegò di nuovo esemplarmente Erasmo nella sua *Institutio Principis Christiani* – divenne allora un imperativo etico. Tale imperativo pretendeva validità anche tra i potenti di questo mondo: principi, consigli e autorità di ogni tipo. Come proseguimento della tradizione medievale degli «Specchi» emerse una letteratura propria, che certo riprendeva molti topoi più antichi, ma che formulava convinzioni specificamente umanistiche e che nel corso dell'epoca moderna sviluppò un determinato canone di qualità e doveri.

Da allora in poi, la nobiltà fu definita, oltre che dalla discendenza, anche dal fatto di essere istruita¹⁶. Ci volle certamente un po', affinché questo fosse affermato, ma non fu più né impedito né tanto meno si tornò mai indietro. L'*Istitutio Principis Christiani* di Erasmo, il *Cortegiano* di Baldassarre Castiglione, la *Civil conversatione* di Stefano Guazzo e il più tardo *Oráculo manual* di Baltasar Gracián furono e restarono, accanto ad altre opere, manuali obbligatori, utilizzati e disponibili nella maggior parte delle biblioteche nobili. Da qui essi agirono sulle classi ambiziose e incalzanti e resero indispensabili sia l'educazione, sia la conoscenza dei contenuti formativi ormai canonizzati, per le élite e i gruppi dominanti. Persino i principi non avrebbero dovuto fare eccezione, anche se in generale essi giungevano al loro ufficio sulla base della successione dinastica. La speranza di «un buon sovrano» sarebbe dipesa esclusivamente «dalla giusta educazione, che» doveva «essere tanto più accurata», come notava Erasmo, per poter bilanciare una simile carenza di alternative a questo tipo di dominio. «Si deve fare così. Sin dalla culla, come si suol dire, la natura ancora vuota e informe del futuro sovrano viene riempita con i principi salvifici»¹⁷. Solo l'uomo colto e istruito – per ribadirlo – poteva quindi essere considerato un uomo. Senza le conoscenze della Bibbia, dei testi antichi, dell'antichità in generale, di ulteriori scritti e norme canonici, senza un comportamento consono, un contegno civile, che doveva essere – sempre e possibilmente – anche estetico, nessuno poteva pretendere di essere educato, civile e colto.



¹⁶ N. HAMMERSTEIN, *La nobiltà educata*, in: P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 787 ss.

¹⁷ «Ibi praecipua boni Principis spes a recta pendet institutione, quam hoc diligentiorum etiam adhiberi conveniet, ut quod suffragiorum juri detractum est, id educandi studio pensetur»: ERASMO DA ROTTERDAM, *Institutio Principis Christiani*, in *Ausgewählte Schriften V*, hrsg. von W. WELZIG, Darmstadt 1968, p. 114 (trad. it. *L'educazione del principe cristiano*, Roma 1992).





In una *Arte del governare* del 1679 leggiamo:

«Che uno sia nato principe, questo accade per caso, disse una volta l'imperatore Galba. Ma essere uno di quei reggenti, che hanno il benessere e la felicità dei propri sudditi come unico scopo, questo deriva solo da una buona istruzione e dalla scienza appresa di governare bene... I grandi signori si sono sempre [circondati e occupati] di libri ricchi di insegnamenti quali consiglieri muti e capaci di giudizio, i quali disvelano loro, nella maniera più fedele, la verità e il modo in cui mantenere il governo»¹⁸.

Il signore di Löhneyss cita chiaramente dei topoi classici della *ars gubernatoria*, che del resto non erano mai stati messi in discussione, ma con essi egli conferma gli ideali educativi progettati dagli umanisti. Questi ideali continuarono ad agire e descrissero anche importanti norme di comportamento, proprio per il mondo della nobiltà. Solo così fu del resto possibile che, ovunque, venissero offerti ai nobili dei secoli della prima età moderna in generale i presupposti necessari, per comprendere ed eventualmente giudicare le serie di immagini nei castelli e nelle chiese, le camere delle rarità, gli emblemi, i monumenti e le collezioni d'arte. D'altro canto, gli stessi nobili operarono in determinate maniere, al fine di formare lo stile. Spesso furono loro che, come committenti e mecenati, condeterminarono e consigliarono la forma, il contenuto, l'esecuzione e lo scopo di un'opera d'arte¹⁹.

In questo modo, le scienze stesse avrebbero ottenuto anche un maggiore prestigio, un aspetto migliore, una comprensione, come scrive ancora Erasmo nel 1517 a Capitone:

«Vi sono le migliori speranze, che tutte le scienze vengano di nuovo alla luce, purificate e depurate. Le cosiddette scienze colte, che un tempo erano quasi annientate, sono ora protette e curate dagli Scozzesi, dai Danesi e dagli Irlandesi. Quanti si occupano di medicina!... Wilhelm Budaeus a Parigi e Ulrich Zasius in Germania rinnovano il diritto romano; a Basilea Heinrich Glarean rinnova la matematica. Nella teologia c'è molto da fare...».

Per essa, infatti, sarebbero stati necessari testi migliori e istruzioni più semplici; e questo, nel frattempo, era avvenuto con successo, senza compromettere la fede²⁰. Anche in altri contesti si fu sempre entusiasti della nuova fioritura delle scienze e delle arti e si evocò la nascita di un'epoca d'oro.

¹⁸ Citato da N. HAMMERSTEIN, «*Großer fürtrefflicher Leute Kinder*». *Fürstenerziehung zwischen Humanismus und Reformation*, ora in N. HAMMERSTEIN, *Res publica litteraria*, cit., pp. 175-193, qui p. 175.

¹⁹ M. WARNKE, *Hofkünstler. Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers*, Köln 1985.

²⁰ Citato da W. KÖHLER (ed), *Erasmus von Rotterdam Briefe*, Wiesbaden 1947, p. 168.





Anche i dotti dovevano, questa era spesso l'opinione, «scuotere la pesante polvere scolastica», evitare la pedanteria e beneficiare della propria attività nel senso della civiltà e dell'educazione naturale. Nel 1620, il professore di Tübingen Christoph Besold notò, ad esempio: «Affectationem Literarum esse vitandam doctrinaeque: eum magis doctum prudentemque censerem, qui artem occultat, ita ut in naturam transiisse videatur»²¹. Naturalmente questo non venne però accettato ovunque. Alla presunzione di classe dei nobili, secondo la quale essi «sono abitualmente convinti che gli studi non siano degni della loro nobiltà», «tanto dotti, tanto pazzi» e altro ancora, si opponeva il disprezzo dei cortigiani, la condanna della plebaglia nobile, dei «buffoni della nobiltà». Le tensioni di classe della prima età moderna e la situazione di concorrenza tra – da una parte – i consiglieri, i dotti, gli artisti borghesi e gli accademici e – dall'altra – i nobili di corte, non poteva essere celata in armonia o eliminata in ogni momento. Il ruolo sociale predominante delle corti, il mondo della nobiltà, dovette sfidare queste accuse, queste tensioni e queste spaccature. Allo stesso tempo, però, era sempre valida l'idea, per ribadirlo, che dal tempo degli umanisti anche i nobili, persino i principi, dovevano essere istruiti, civili ed educati. Poiché: «qualis princeps, talis populus! Principum luxum imitantur nobiles, nobilem cives, atque etiam rustici». E in base a questo principio – non sempre vero – si arriva a quell'effetto per cui i valori culturali formano lo stile. Il dovere di incivilirsi attraverso l'istruzione, il sapere e il gusto, per poter diventare un uomo, fu fissato incontestabilmente. Solo a un uomo simile spettava la dignità di persona, nel pieno senso della parola e del diritto. «Virtus et scientia nobilitant naturaliter» poteva perciò essere stabilito, non però socialmente, «non civiliter». Questo avrebbe messo in questione, incomprensibilmente e sconvenientemente, quell'ordine della prima età moderna, che fu accettato fino a metà del XVIII secolo.

Anche le arti appartenevano, in quanto parte di questa nuova cultura razionale ed estetica, ai presupposti e ai compiti irrinunciabili dell'educazione alla costumatezza umana. «In questa età – dichiarava Vespasiano da Bisticci – hanno fiorito tutte e sette l'arte liberali d'uomini eccellentissimi e non solo ne la lingua latina, ma ne l'ebraica e ne la greca dottissimi... iscrittori ed eloquentissimi none inferiori a passati. Venendo di poi a la pittura, scoltura, architettura, tutte queste arte sono istate sommo grado»²². E

²¹ Citato da N. HAMMERSTEIN, *Res publica litteraria – oder Asinus in Aula*, ora in N. HAMMERSTEIN, *Res publica litteraria*, cit., pp. 303-326, qui p. 310; anche i riferimenti e le citazioni seguenti sono tratti dallo stesso saggio.

²² Citato da A. BUCK, *Das Selbstverständnis des italienischen Humanismus*, in B. GUTHMÜLLER et alii (edd), *Studia humanitatis*, Wiesbaden 1981, pp. 23-33.





anche Marsilio Ficino scrive ad un amico: «Hoc enim seculum tamquam aureum liberales disciplinas ferme iam extinctas reduxit in lucem, grammaticam, poesiam, oratoriam, picturam, sculpturam, architecturam, musicam...»²³. Dell'essere istruiti facevano parte – come fu rappresentato esemplarmente nel *Cortegiano* e più volte ripetuto in varie forme – oltre all'essere costumato, il sapere molteplice, la comprensione dell'arte e del gusto, il decoro e anche l'eleganza e la facilità – la sprezzatura – l'abilità e un'intelligenza sveglia: e tutte queste capacità dovevano essere acquisite attraverso l'educazione²⁴. Proprio quella stessa nobiltà che era obbligata a cercare nelle corti la propria esistenza, doveva darsi da fare per ottenere questo. Ma anche gli stessi «creatori della cultura» (come risuona quest'orrenda espressione moderna, che si riferisce agli artisti, agli scrittori e anche ai dotti) vi si conformavano. I programmi di pittura e di scultura, il teatro e le opere musicali, l'architettura e l'arte dei giardini e i prodotti letterari di ogni sorta appartenevano di regola alle rappresentazioni normative e formali che apparivano ovvie alla relativa epoca e al gusto del tempo, fermo restando il fatto che esse continuavano a svilupparsi. Per circa tre secoli le competenze, le conoscenze, la capacità di giudizio e il gusto estetico furono considerati inculcabili: dovevano essere appresi e trasmessi. Tutto ciò toccava alla persona colta, incivilita e quindi di rilievo: la sua capacità di giudizio determinava il relativo contesto culturale.

Questo programma scientifico – o meglio, questo programma di conoscenza – in alcun modo genuino si sviluppò inizialmente in ambienti vicini alle università, per quanto loro esterni. Si estese però anche all'interno di esse. Nell'Europa del Nord, nel Sacro Romano Impero della Nazione Tedesca, nei Paesi Bassi, in Inghilterra e in Scozia, in particolare, le scuole superiori si presentarono come luoghi favorevoli, come moltiplicatori di questi ideali. Al contrario, la forte tradizione della scolastica francese, la preponderanza teologica delle sue università rese tutto ciò più difficile, senza che però il fenomeno fosse per questo tenuto completamente lontano dal paese. Le università quali assembramenti di uomini intellettualmente interessati potevano immaginare di sostituire, fino a un certo grado, la pubblicità tipica dei comuni italiani che mancava nelle regioni nordalpine. Esse costituivano, accanto alle corti, i soli luoghi di più ampia risonanza e di possibilità di efficacia per gli intellettuali e gli artisti. Anche per questi motivi, si modificò la comprensione di sé delle discipline e del mondo col-

²³ Citato da W. KÜHLMANN, *Gelehrtenrepublik*, cit., p. 18.

²⁴ P. BURKE, *Die Renaissance in Italien. Sozialgeschichte einer Kultur zwischen Tradition und Erfindung*, München 1988, p. 104 ss. (la più recente traduzione italiana dall'originale inglese è *Cultura e società nell'Italia del Rinascimento*, Bologna 2001).





to. Già Petrarca aveva nominato, quale scopo dell'attività intellettuale, la *virtus*, la *sapientia* e l'*eloquentia*. Nel panorama universitario umanistico della Germania, formatosi durante la Riforma – ma anche in altri paesi – questo si sviluppò nel senso di una «*sapiens et eloquens pietas*». Luterani, gesuiti, calvinisti, anglicani: tutti costoro riconobbero questo, più o meno, quale ideale formativo, come compito dell'educazione. All'interno di queste definizioni ampie, piuttosto formali, si poterono trasmettere e inculcare sia i diversi contenuti confessionali, sia anche i fondamenti – come sempre comuni – di una *respublica literaria* sovranazionale, del suo sapere e della sua cultura. L'ideale culturale regolamentato dagli umanisti obbligava certamente i popoli europei a confrontarsi di volta in volta con esso e a misurarsi gli uni gli altri rispetto ad esso, in concorrenza²⁵; ma tutto ciò determinava alla lunga anche la cornice, il programma e gli sforzi scientifici in cui questo ideale doveva essere perseguito e applicato. L'universo del sapere era, e rimaneva, racchiuso nelle quattro facoltà, ma era così flessibile da poter riprendere senza disturbo e allo stesso tempo integrare, senza essere notato, nuovi sviluppi e una nuova gerarchia delle scienze mutevole.

La *respublica literaria*, aristocratica ed elitaria quale comunità, sovranazionale e spesso sovraconfessionale, di persone aventi gli stessi interessi si creò delle possibilità di comunicazione proprie, che vennero utilizzate volentieri. L'arte di scrivere lettere, introdotta ed escogitata dagli umanisti, la lettera come mezzo di comunicazione ma anche di stilizzazione, fu e restò a lungo il tipico segno distintivo di una comunità basata sul dialogo e capace di argomentazione interdisciplinare. Anche il mondo della cosiddetta rivoluzione scientifica del diciassettesimo secolo, mirante ai *realia*, si servì di questo mezzo. Uomini come Leibnitz, Oldenbourg e Boyle, Gassendi e Muratori, non si sarebbero intesi senza questa stilizzazione umanistica, e questo in un'epoca già da tempo non più umanistica. Justus Lipsius fu, quale tardo umanista, tanto desiderato e richiesto quale corrispondente quanto Erasmo a suo tempo. Più di 4300 lettere di e a Lipsius, da parte di oltre 800 persone, sono state tramandate e questo fu un caso straordinario solo dal punto di vista quantitativo, non in generale.

Analogamente a questo scambio intellettuale, si utilizzò volentieri anche l'istituzione, ugualmente proveniente dagli umanisti, di società di dotti, di un'accademia per condurre sul posto un dibattito dotto e discussioni sia civili, sia scientifiche. I visitatori esterni erano perlopiù ospiti benvenuti, ai quali si potevano imporre o dai quali, eventualmente, si potevano apprendere delle novità. Una molteplicità di possibilità di contatti

²⁵ P. JOACHIMSEN, *Geschichtsauffassung und Geschichtsschreibung in Deutschland unter dem Einfluß des Humanismus*, Leipzig 1910 (Ristampa anastatica Aalen, 1968), p. 80 ss.





reciproci superò, allora, un mondo che si sviluppava separatamente dal punto di vista confessionale, ma non da quello culturale. La coesione scientifico-intellettuale, artistica e del gusto continuò a sussistere a lungo in tale ambito, fino al XVIII secolo. A seconda del peso politico e intellettuale, potevano alternarsi gli stati – o meglio, le corti e le istituzioni – che davano il tono e imponevano lo stile. Ma essi rimanevano sempre confrontabili e comprensibili a livello europeo.

Oltremodo significativo dovette essere a lungo il fatto che, nell'ambito del Rinascimento e dell'umanesimo, ebbe luogo quella che Jakob Burckhardt chiamò a ragione la scoperta dell'individuo. Che nel Medioevo ci fossero stati meno individui, come gli obietta volentieri un equivoco ampiamente diffuso, non è qui il problema. Nuova e innovativa è qui l'altra, enfatica accentuazione e accettazione dell'individuo. Come persona, come agente e sofferente, come artista e come statista, come dotto e come condottiero e così via, l'individuo vive cosciente di sé: il singolo non è più innanzitutto parte di un mondo sovraordinato, di un ordine trascendentale. Proprio nell'arte figurativa questo è particolarmente chiaro; ma anche in molti altri ambiti del fare e del pensare umano emerge lo stesso tratto fondamentale. Questa persona ottiene una dignità e un'unicità prima non postulate, che da una parte la innalzano e dall'altra la vincolano: essere costumati e dotti, così come il porsi nella comunità per ottenere il maggior bene comune, diventano compiti inalienabili del singolo.

Dio avrebbe posto l'uomo con considerazione al centro del mondo e gli avrebbe spiegato, come dichiarò Giovanni Pico della Mirandola:

«la sua natura dell'essere rimanente è determinata dalle leggi prescritte da noi (cioè Dio) e viene tenuta a freno da esse. Tu non sei ostacolato da nessuna barriera insormontabile, bensì tu devi determinare in anticipo a te stesso attraverso il tuo libero arbitrio, nelle cui mani io ho posto il tuo destino, persino quella natura».

All'uomo sarebbe dato «di avere quello che desidera e di essere quello che vuole». Naturalmente, egli non potrebbe vivere seguendo solo i propri sensi, come un animale, o vegetare come una pianta, ma

«curandosi della (inclinazione) razionale risulterà come un essere celeste. Curandosi dell'intellettuale egli sarà come un angelo e un figlio di Dio. E quando egli si ritirerà nel centro della sua completezza, insoddisfatto del destino di ogni creatura, allora egli diventerà uno spirito costruito con Dio...»²⁶.

²⁶ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Die Würde des Menschen*, Fribourg,-Frankfurt am Main-Wien, senza anno, p. 53 (esistono diverse edizioni italiane dell'opera, sia in latino, sia in italiano. Una delle più recenti è: *De hominis dignitate. La dignità dell'uomo*, Milano 1995². Ora è disponibile anche l'edizione completa delle opere di Pico su CD-Rom: *Opere complete*, Roma-Torino 2000).





La possibilità di un'educazione alla persona – come quella che richiedevano e tentavano di raggiungere degli umanisti – subordinava all'uomo la civiltà, la razionalità, la perfettibilità. In base a ciò, ad egli risulterebbe naturale un passaggio dall'egoismo all'altruismo, o perlomeno possibile rispetto alla natura degli uomini orientata alla comunità. Su questa base si è sviluppato, all'epoca, «il concetto di una società in senso moderno... che si basa sul tacito accordo dei proprio membri sulle norme e le forme dell'esistenza socievole»²⁷. Certo, questo non fu applicato, né vissuto politicamente o pubblicamente dappertutto. In alcuni paesi, però, ciò accadde: questo ideale del gentleman fu l'effettivo modello sociale portante di un gentiluomo, non solo in Italia ma anche nel resto dell'Europa Occidentale. Sui motivi, non posso qui addentrarmi. Resta importante che, perlomeno nella comprensione della nobiltà della prima età moderna, continuasse a vivere dovunque questo ideale culturale di un virtuoso colto, civile ed elegante, di un dilettante di rilievo.

Si tentò di inculcare questo, provvisoriamente, anche nelle proprie istituzioni. La temporanea decadenza delle università nell'epoca delle accese polemiche confessionali fece fiorire, nel tardo sedicesimo e nel diciassettesimo secolo, le accademie per i giovani nobili. Al loro interno si insegnavano, oltre ad arti specificamente aristocratiche come il cavalcare, il ballare e il tirare di scherma, le lingue moderne accanto e assieme alle tradizionali discipline propagandate proprio dagli umanisti. Tutto ciò non aveva il carattere di uno studio dotto che fa sudare, qualcosa di così poco umanistico come il mettere radici, ma doveva raggiungere gli scopi descritti da Erasmo e da Castiglione. Naturalmente, di questo faceva parte un tour da cavaliere, una *peregrinatio*, che doveva condurre sempre in Italia, ma anche in Francia e occasionalmente persino in Spagna o in Inghilterra. Si dovevano ricercare le corti, i palazzi, le collezioni di tutte le arti, le fortificazioni e altre cose che valesse la pena vedere, le università e gli eruditi famosi. L'esperienza dei costumi stranieri, la conoscenza di altri paesi e popoli, nonché il rapporto con uomini sconosciuti erano parte di questo canone di colui che doveva essere istruito, che aveva una sua corrispondenza anche nell'ambito dei dotti non nobili. Questo sistema garantiva un uguale fondamento che oltrepassava gli stretti confini e una sicurezza nei rapporti sovralocali, grazie a una cultura e a un ideale educativo comuni, nonché ad alcune norme di comportamento certe.

Anche in altri campi, l'accettazione di una qualità ideale dello stesso rango, inerente alla dignità della persona, portò alla formazione, al conso-

²⁷ P. JOACHIMSEN, *Der Humanismus und die Entwicklung des deutschen Geistes*, ora in P. JOACHIMSEN, *Gesammelte Aufsätze*, Aalen 1970, p. 325 ss., qui p. 335.





lidamento e alla continua registrazione di un'opinione comune europea: sia per la convivenza della società, che era di eminente importanza per gli stati, sia per il concetto stesso di individuo. In un altro contesto, se n'è già parlato brevemente. Ma poiché anche la cultura del sapere, il modo di comportarsi e i codici culturali sono stati continuamente improntati da ciò, è necessario rivolgere di nuovo la parola ad essi.

Gli umanisti potevano apparentemente rispondere in modo soddisfacente alle proprie richieste etiche, rimandando all'esemplarità degli antichi. Nella dirompente disputa confessionale, dopo lo scisma, non si poteva più rispondere soddisfacentemente su questa base alla questione di un riconoscimento, libero da pregiudizi, delle legalità morali della società. Le aspettative e i presupposti erano troppo differenziati tra loro a seconda della confessione. Anche di ciò si è già parlato.

Per trovare l'identità di politica e religione, apparentemente inestricabile dalle disperate guerre di religione, dovettero essere fondate e sviluppate nuove rappresentazioni di un ordine stabile all'interno del mondo, che fossero vincolanti in generale. Lo scisma, mettendo in questione il più antico diritto naturale cristiano, provato e dimostrato persino oltremare, che non poteva più essere fondato unitariamente, contribuì in maniera non secondaria a deconfessionalizzare questa dottrina del diritto e della norma, non proprio centrale per gli umanisti. La pretesa di validità ubiquitaria, il presunto carattere comune a tutti gli uomini del più antico diritto naturale si trasformò in una creazione sempre più di diritto razionale²⁸. L'uomo e il mondo sottostavano a un ordine razionale che era visto, per così dire, come un diritto naturale sovratemporale, matematicamente attendibile, scientificamente fondato, da decifrare razionalmente e generalmente vincolante. Esso poteva offrire alla società il sistema chiuso di una dottrina sociale e statale, capace di pretendere validità senza pregiudizio di confessione, di stato o di posizione ideale. Su di un fondamento puramente profano, basato sul modello di uomo del Rinascimento, in questo senso a suo tempo ancora intramondano, questo moderno diritto naturale e popolare sviluppò non solo una teoria costituzionale, che formò in modo decisivo la comprensione culturale di sé degli Europei, bensì trasmise anche la convinzione che la politica si deve basare essenzialmente su principi fondamentali di diritto. Si continuarono a registrare le opinioni e i postulati più antichi in maniera fondamentale modificata, mentre la dignità e la ragione umana, l'ordine razionale del mondo e del pensiero, la



²⁸ F. WIEACKER, *Privatrechtsgeschichte*, cit., p. 23 e A.P. D'ENTREVÈS, *Natural Law*, London 1967, p. 48 ss. (ediz. it. *La dottrina del diritto naturale*, terza edizione ampliata, Milano, 1980).





libertà e l'autodeterminazione dell'individuo richiesero un patto convincentemente razionale, fondato sulla ragione e legalmente corretto per la convivenza nelle comunità, nello stato e nella società.

Questo riuscì all'Illuminismo, del quale si tratta qui. Esso contribuì, come ultimo movimento intellettuale e teorico-pratico durante la prima età moderna, a formulare e applicare importanti aspetti dell'identità culturale europea. L'*emendatio intellectus* attraverso il *lumen rationis*, che in Germania venne chiamata Illuminismo²⁹, era stata fondata inizialmente in Inghilterra e da lì aveva raggiunto rapidamente gli altri stati europei. Mirando al miglioramento dell'intelletto, l'Illuminismo voleva produrre contemporaneamente un miglioramento dei rapporti in generale, dell'agire e dei procedimenti. Raziocinio, ragione e intelletto sono concetti univoci, ovunque uguali; essi sono evidenti in sé. Obbedendo alle stesse leggi, essi garantiscono la calcolabilità. La possibilità di calcolare, la razionalità, costituiscono allora anche il fondamento del pensiero illuminista. Essi promuovono la libertà, liberano dai pregiudizi teologici e di altro tipo, favoriscono la felicità privata e persino quella pubblica, educano la specie umana all'agire responsabile e generalmente tollerabile, alla costumatezza e al gusto.

Gli uomini, quali persone scienti e determinanti sé stesse, non si devono servire solo della propria ragione – essi lo fanno in maniera crescente per mezzo delle scienze e del sapere contemporanei – bensì essi si dimostrano tali poiché hanno idee affini, sono ugualmente dotati e, per così dire, sono tutti uomini nobilitati. Questo avrebbe potuto portare immediatamente allo sgretolarsi rivoluzionario delle differenze di classe del regime ormai invecchiato, l'ancien regime. Ma questo non era plausibile. Lo era solo rispetto alla natura e alla dignità dell'uomo, razionali e guidate dalla conoscenza, e riguardo alla sua esigenza irrinunciabile di essere una persona giuridica e individuo responsabile di se stesso. Tutto ciò, l'Illuminismo l'aveva in comune con le interpretazioni e i postulati precedenti degli umanisti. Esso aveva unicamente fondato e applicato queste idee e queste esigenze in maniera decisamente più chiara, forte e cosciente. Inoltre, esse furono molteplici ancorate a livello istituzionale, realizzate praticamente e si tentò anche di porle in maniera durature.

Ciò che fece apparire l'Illuminismo, a questo proposito, come un'importante fase dello sviluppo intellettuale e culturale dell'Europa, che era inoltre nelle condizioni di continuare a registrare gli ideali e le rappresentazioni risalenti alla fine della prima età moderna, lo caratterizza

²⁹ Cfr. W. SCHNEIDERS (ed), *Lexikon der Aufklärung*, München 1995, Introduzione, p. 9 ss.





312

contemporaneamente come un'opportunità anzitutto ideale e pratico-utilitaristica. Di fatto, diversamente dal Rinascimento, dall'Umanesimo, dalla Riforma o dalla Controriforma, l'Illuminismo non raggiunse più l'arte, nelle sue forme di pittura, scultura e architettura. L'unitarietà precedentemente intesa – e con essa la generale comprensibilità, che si ottiene con una formazione adeguata – si dissolsero progressivamente e cedettero a nuove rappresentazioni, vincolate all'individuo come genio³⁰. Terminò in questo modo quella certezza della forma, della normatività, del carattere, dello scopo e dei compiti di tutte le arti, che esisteva sin dall'inizio della prima età moderna e veniva trasmessa e inculcata, proprio nello stesso modo in cui essa (anche se diversamente) valeva per le scienze e stabiliva l'identità della cultura del sapere europeo tra il quindicesimo e il diciottesimo secolo.



³⁰ N. BOYLE, *Goethe. Der Dichter in seiner Zeit I*, München 1995, p. 153 ss.





GIAN PAOLO BRIZZI

L'IDENTITÀ DELLO STUDENTE TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

Uno dei testi che annunciarono il maggio del '68 francese fu una sorta di *pamphlet* redatto dall'Internazionale situazionista il cui titolo esprimeva il malessere della condizione studentesca degli Anni Sessanta: *De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier*¹. Fin dal titolo era ben evidente il giudizio sullo scarso *appeal* che la condizione di studente aveva per i giovani che vivevano in quegli anni la loro esperienza universitaria. La maggior parte di coloro che alla fine degli Anni Sessanta affollavano le aule universitarie avvertirono in modo netto l'inadeguatezza dei fattori identitari che un giovane poteva accettare di condividere in quanto studente universitario. Con l'università di massa si era azzerato il carattere di gruppo d'élite che la società aveva riconosciuto alle precedenti generazioni di studenti. Nella costruzione della propria identità personale era comunque possibile frequentare l'università, essere studenti, ma non riconoscersi nella condizione studentesca; l'impegno politico, la militanza attiva in un gruppo fu per molti un modo di vivere gli anni dell'università facendo prevalere un'identità alternativa.

Quegli anni segnarono una tappa fondamentale nello sviluppo storico dell'identità studentesca e del suo svolgimento lungo un percorso di nove secoli durante i quali lo studente, in quanto gruppo sociale, aveva via via modificato molti tratti costitutivi, il più recente dei quali, la femminilizzazione dell'Università, assunse il valore di un'autentica rivoluzione per un gruppo che per otto secoli si era declinato solo al maschile.

¹ UNION NATIONAL DES ETUDIANTS DE FRANCE, *De la misère en milieu étudiant considérée sous ses aspects économique, politique, psychologique, sexuel et notamment intellectuel et de quelques moyens pour y remédier*, Strasbourg, 1966; fin dall'edizione del 1967 figura come autore l'Internazionale situazionista (Paris 1967), come pure nell'ediz. 1976 (Paris 1976).





Il mio intervento sarà circoscritto all'analisi dei fattori identitari della figura dello studente come frequentatore delle principali università in un arco temporale compreso fra il XII secolo e il XVII secolo².

Esso sarà scandito in tre quadri, nel primo dei quali ripercorrerò le modalità grazie alle quali gli studenti definirono la propria identità di gruppo. Nel secondo prenderò in esame quali furono le peculiari componenti identitarie. Esaminerò infine come gli interventi di moralizzazione del mondo studentesco prima, l'azione di disciplinamento messa in atto nel quadro più generale di confessionalizzazione e di modernizzazione poi, abbiano operato una progressiva erosione dei fondamenti giuridici e di molti tratti distintivi dell'identità studentesca, proponendo un nuovo modello di studente.

Il termine *a quo* di questo *excursus* – il XII secolo – corrisponde alla comparsa sulla scena sociale della figura dello studente, come soggetto ben differenziato dallo stereotipo dell'utente tradizionale delle scuole monastiche e clericali, diverso per l'esperienza intellettuale che egli compie, per le finalità professionali della sua formazione, di-

² Oramai è molto vasta la bibliografia sulla figura dello studente; mi limiterò quindi a segnalare i lavori più significativi: C.H. HASKINS, *The Life of Medieval Students as illustrated by their Letters*, «American Historical Review», III, 1898, pp. 203-229; F. SCHULZE - P. SSYMANK, *Das deutsche Studententum von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart*, Leipzig 1910; M. BAUER, *Sittengeschichte des deutschen Studententums*, Dresden 1928; C. SAMARAN, *La vie estudiantine à Paris au Moyen Age*, in *Aspects de l'université de Paris*, Paris 1949, pp. 103-32; L. STONE, *The Educational Revolution in England 1560-1640*, «Past and Present», 28, 1964, pp. 41-80; H. WIERUZOWSKI, *The Medieval University: Master, Students, Learning*, Princeton, N.J. 1966; C. DUPILLE (ed), *Les enragés du XVe siècle. Les étudiants au Moyen-Age*, Paris 1969; W. KUHN, *Die Studenten der Universität Tübingen zwischen 1477 und 1534*, 2 voll., Göttingen 1971; R. L. KAGAN, *Students and Society in Early Modern Spain*, Baltimore 1974; T. H. ASTON, *Oxford's Medieval Alumni*, in «Past and present», 74, 1977, pp. 3-40; P. KRAUSE, *O alte Burschenherrlichkeit. Die Studenten und ihr Brauchtum*, Graz 1979; T. H. ASTON-G.D. DUNCAN-T.A. EVANS, *The Medieval Alumni of the University of Cambridge*, in «Past and present», 86, 1980, pp. 9-86; W. FRIJHOFF, *La société néerlandaise et ses gradués, 1575-1814. Une recherche sérielle sur le statut des intellectuels à partir des registres universitaires*, Amsterdam/Maarssen 1981; J. FRIED (ed), *Schulen und Studium im sozialen Wandel des hohen und späten Mittelalters*, Sigmaringen 1986; P. GLADEN, *Gaudeamus igitur. Die studentischen Verbindungen einst und jetzt*, München 1986; G.P. BRIZZI-A.I. PINI (edd), *Studenti e università degli studenti a Bologna dal XII al XIX secolo*, Bologna 1988; M. KULCZYKOWSKI (ed), *Les étudiants – Liens sociaux, culture, moeurs du Moyen-Age jusqu'au XIXe siècle. Vème session scientifique internationale, Cracovie 28-30 mai 1987*, Warszawa-Kraków 1991; W. RÜEGG (ed), *A History of the University in Europe*, Cambridge 1992-1996, di cui sono stati finora pubblicati i primi due volumi a cura di H. DE RIDDER-SYMOENS nei quali si rinvia in particolare ai saggi di R. C. SCHWINGES, P. MORAW, H. DE RIDDER-SYMOENS nel I vol., pp. 171-304, e di M.R. DE SIMONE, R.A. MÜLLER, W. FRIJHOFF, H. DE RIDDER-SYMOENS nel vol. II, pp. 285-448.





verso infine sotto il profilo educativo, in quanto estraneo a quel complesso di precetti comportamentali e di norme pedagogiche messe a punto per i giovani studenti delle scuole ecclesiastiche. Diverso infine, perché mentre l'identità collettiva del giovane chierico o dell'oblato, studenti di una scuola ecclesiastica³, costituisce un tutt'uno con quella della famiglia religiosa di cui egli è parte, l'identità dello studente delle scuole universitarie – chierico o laico che sia – è una condizione provvisoria, che dura per il solo periodo in cui egli frequenta uno Studio pubblico, destinata, una volta raggiunta la meta – il dottorato –, a mutare sostanzialmente natura⁴ e il cui rapporto con il ceto dottorale è soggetto a numerose variabili ed è contraddistinto dall'instabilità.

Il termine *ad quem* – il XVII secolo – corrisponde invece, nell'*excursus* proposto, al momento in cui quei fattori identitari mutarono sostanzialmente per effetto del declino delle autonomie studentesche, della progressiva regionalizzazione delle università, del protezionismo messo in atto dal potere politico che pregiudicò la libera circolazione degli studenti e infine per la nuova funzione sociale che l'università viene ad assumere⁵. In questo stesso arco cronologico ripercorrerò gli effetti prodotti sull'identità dello studente dal suo affrancamento da quella congerie di prescrizioni, dettami pedagogici, regole di comportamento che costituivano l'essenza del programma educativo messo a punto per gli studenti delle scuole ecclesiastiche, laici o chierici che fossero. Dopo alcuni secoli fu proprio quella sapienza pedagogica che fu nuovamente rivisitata e ripro-

³ *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi 1978.

⁴ Su *status* e identità del dottore: A. ROMANO, "Legum doctores" e cultura giuridica nella Sicilia aragonese. Tendenze, opere, ruoli, Milano 1984; I. BAUMGÄRTNER, "De privilegiis doctorum". Über Gelehrtendand und Doktorwürde in spätem Mittelalter, in «Historisches Jahrbuch der Gorres-Gesellschaft», 106, 1986, pp. 298-332; M. ROGGERO, *Il sapere e la virtù. Stato, università e professioni nel Piemonte tra Settecento e Ottocento*, Torino 1987; G. BORRELLI, "Doctor an miles": aspetti dell'ideologia nobiliare nell'opera del giurista Cristoforo Lanfranchini, in «Nuova rivista storica», 73, 1989, p. 151s.; F. COLAO, *La formazione dei dottori e l'università di Siena nell'età delle riforme*, «Studi senesi», 91/1, 1992, p. 189s.; I. DEL BAGNO, *Legum doctores. La formazione del ceto giuridico a Napoli tra Cinque e Seicento*, Napoli 1993; S. DI NOTO MARRELLA, "Doctores". Contributo alla storia degli intellettuali nella dottrina del diritto comune, voll. 2, Padova 1994; E. BRAMBILLA, *Genealogie del sapere. Per una storia delle professioni giuridiche nell'Italia padana, secoli XIV-XVI*, in *Forme ed evoluzione del lavoro in Europa. XIII settimana dell'Istituto Datini di Prato*, Firenze 1994, pp. 733-786.

⁵ Sulla fine delle autonomie studentesche: A. DE BENEDICTIS, *La fine dell'autonomia studentesca tra autorità e disciplinamento*, in G.P. BRIZZI-A.I. PINI (edd), *Studenti e università degli studenti*, cit., pp. 193-223.





posta nel contesto di una strategia di disciplinamento sociale che contribuì a ridefinire il ruolo sociale dello studente⁶.

1. Per non disperderci nei meandri di una casistica troppo articolata restringerò la mia analisi agli aspetti più significativi, sui quali focalizzare l'attenzione.

Il primo fattore dell'identità studentesca è di natura giuridica: generalmente non si è studenti per il solo fatto di frequentare uno Studio pubblico, occorre essere riconosciuti come tali e questo sistema di legittimazione di *status* ha il proprio fondamento in una legge inserita nel *Corpus iuris civilis*. Fu infatti l'autentica *Habita* di Federico I che individuò la figura dello studente delle prime scuole, che chiameremo convenzionalmente universitarie, come nuova componente della società medievale. L'episodio è ben noto ed è stato analizzato da generazioni di studiosi per le sue diverse implicazioni, a cominciare dalla datazione del documento, oscillante fra il 1155 e il 1158⁷. Per gli aspetti pertinenti il nostro discorso, va sottolineato il valore politico dell'autentica *Habita* che, pur non dettando prescrizioni in materia scolastica, intendeva salvaguardare la parte più esposta e debole di quella sperimentazione, avallando implicitamente le esperienze didattiche che stavano insediandosi nelle città al di fuori dei tradizionali luoghi di studio, favorendone in tal modo lo sviluppo.

Due sono infatti i principali contenuti del provvedimento: la concessione della protezione imperiale a quanti sono indotti a peregrinare per ragioni di studio, rivolta quindi sia ai maestri sia agli studenti, la concessione del foro privilegiato a questi ultimi.

Essa rappresenta non tanto un provvedimento concesso sull'onda di una circostanza occasionale come viene spesso presentata: la dieta di Roncaglia, la presenza dei giuristi bolognesi fra i consulenti imperiali, la turba dei loro discepoli che invocano un aiuto per svolgere con maggiori garanzie la nuova esperienza intellettuale. Nel momento in cui l'autentica

⁶ D. KNOX, "Disciplina". *The monastic and clerical origins of european civility*, in J. MONFASANI-R.G. MUSTO (edd), *Renaissance society and culture. Essays in honour of E. F. Rice jr.*, New York 1991, pp. 107-135.

⁷ Sulla *Habita* vedere: A. MARONGIU, *La costituzione Habita di Federico I*, in «Clio», I, 1966, pp. 3-24; P. KIBRE, *Scholarly privileges in the middle ages. The right, privileges and immunities of scholars and university at Bologna, Padua, Paris and Oxford*, London 1961; G. CENCETTI, *Studium fuit Bononiae*, in «Studi medievali», 3° s., 7, 1966, pp. 781-833; W. STELZER, *Zum-Scholaren privileg Friedrich Barbarossa (Authentica "Habita")*, in «Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters», 34, 1978, pp. 123-165, che stabilisce al 1155 la datazione dell'autentica. Vedi inoltre: J.E. DOWNS, *The concept of clerical immunity*, Washington 1941; W. KOCH, *Die klerikalen Standesprivilegien*, Freiburg 1949.





Habita offriva stabilità e garanzie a ciò che era cresciuto fino a quel momento in modo spontaneo, finiva implicitamente per condividere i mutamenti intervenuti nella natura e nelle finalità stesse dell'insegnamento, per assecondarne lo sconfinamento al di là dei luoghi nei quali era tradizionalmente esercitato – le scuole monastiche e clericali –, per sostenere autorevolmente la legittimità della sperimentazione dei nuovi assetti istituzionali e organizzativi che sovrintendevano alla trasmissione del sapere, per riconoscere infine che, in questo nuovo contesto, lo studente (laico o chierico che fosse) era altra cosa dal tradizionale utente delle scuole ecclesiastiche, frequentate fin dal IX secolo anche da studenti laici.

La crescita delle nuove scuole, da cui scaturiranno le università favorì quindi la differenziazione di due diverse figure di studente, una delle quali perse il tipico *imprinting* delle scuole ecclesiastiche. Insieme al modello comportamentale e alla vita disciplinata tipica di queste ultime, il nuovo studente aveva perduto anche quelle tutele che l'ambiente ecclesiastico gli aveva garantito, a cominciare dal *privilegium fori*, ora reintegrato a suo favore dall'imperatore.

Proprio questo aspetto è quello che investe il nostro tema: lo studente di cui parliamo è ancora, al suo sorgere, un soggetto indistinto, confuso nella categoria dei vaganti e appartenente alle comunità di stranieri che sostano per un periodo più o meno lungo nelle città. La *tuitio* imperiale assunse quindi il rilevante valore di aver legittimato l'esistenza di tale figura, di averla differenziata dalla massa dei vaganti (gli studenti sono infatti coloro "amore scientie facti exules") e di averne fatto una categoria distinta, sia fra quanti vivevano "in terra aliena" sia nei riguardi dell'utente delle tradizionali scuole ecclesiastiche.

2. Per dare efficacia operativa alla *tuitio* imperiale e ai provvedimenti a loro favore che papi e imperatori, ma anche sovrani territoriali e governi cittadini, concessero loro in misura crescente fino a tutto il XV secolo, gli studenti diedero vita a comunità che dapprima saranno denominate in modo generico – *consortium*, *communio*, *societas* – ma che, una volta assunta una struttura organizzativa stabile, assumeranno la denominazione di *universitates*, il cui significato semantico passerà, dopo qualche secolo, a designare l'istituzione stessa, assorbendo quindi i contenuti insiti nel concetto di *Studium generale*.

Al di là di ogni specifica situazione, la divisione del corpo studentesco di uno *Studium* in *universitates* e *nationes*⁸ si consolidò ben presto, producendo testi normativi, e proponendosi come modello per ogni comunità

⁸ P. KIBRE, *Scholarly privileges in the middle ages*, cit.; P. KIBRE, *The Nations in the Medieval Universities*, Cambridge, Mass. 1948.





studentesca che si formava attorno ad uno *Studium generale*. La forma associativa adottata, che si ispirava al modello corporativo, era scandita in due tempi e a lungo si è dibattuto se, create le *universitates* si sia voluto favorire una loro articolazione in *nationes* per incentivare le aggregazioni studentesche e regolamentarne le rappresentanze o, viceversa, se le *nationes*, nucleo iniziale di ogni forma associativa, abbiano avvertito la necessità di federarsi nelle *universitates* per far meglio valere i propri diritti. Molto convincente appare l'ipotesi formulata per il caso bolognese che inizialmente si siano costituite le prime e consistenti *nationes* e che, dopo la loro aggregazione nelle *universitates*, vi sia stato un proliferare di nuove *nationes* per rispettare l'esigenza di una maggiore rappresentatività anche dei gruppi regionali minori⁹.

Anche nel caso di Parigi le nazioni si sono costituite fin dai primordi delle nuove scuole per poi divenire elemento stabile dell'organizzazione dell'università dei maestri e scolari: le quattro nazioni (Francia, Inghilterra, Piccardie, Normandia) richiamano un elemento simbolico, il numero perfetto, frequente nella tradizione del tempo e ben radicato nel mondo ecclesiastico, quattro come i punti cardinali, ad indicare il carattere internazionale della nuova istituzione, la cui azione vuole irradiarsi a favore dell'intera cristianità. Qui, a differenza delle scuole bolognesi, le nazioni paiono essere funzionali ad un disegno preordinato e non ad una crescita spontanea di forme associative determinatesi sulla scorta di fattori identitari comuni. Non sembrano cioè prevalere in modo netto, come a Bologna, elementi linguistici, territoriali, politici o etnici e neppure la comune devozione a un patrono¹⁰ come fattori di



⁹ A. SORBELLI, *La "nazione" nelle antiche università italiane e straniere*, in *Atti del Convegno per la storia delle università italiane tenutosi in Bologna il 5-7 aprile 1940 e memorie in esso presentate*, «Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna», 16, 1943, pp. 91-232; A. SORBELLI, *L'origine della Nazione dei Modenesi nello Studio di Bologna. Per le nozze Favali-Plessi*, Bologna 1910; P. COLLIVA, «*Nationes*» ed «*Universitates*» nella vita e nello Studio di Bologna. La nazione germanica e i suoi statuti, introduzione a: *Statuta nationis germanicae Universitatis Bononiae (1292-1750)*, a cura di P. COLLIVA, Bologna-Imola 1975, p. 17-51; P. COLLIVA, *Le "Nationes" a Bologna in età umanistica: i privilegi degli studenti germanici (1530-1592)*, in «Atti e memorie della Deputazione di storia patria per le province di Romagna», n.s., 28, 1977, pp. 107-129; A.I. PINI, *Le "nationes" studentesche nel modello universitario bolognese del medio evo*, in G.P. BRIZZI – A. ROMANO (edd), *Studenti e dottori nelle università italiane (origini-XX secolo)*. *Atti del Convegno di studi, Bologna, 25-27 novembre 1999*, Bologna 2000, pp. 21-29.

¹⁰ Cfr. C. FROVA, *Nazioni e culto dei santi*, relazione presentata al convegno *Comunità forestiere e "nationes" nell'Europa dei secoli XIII-XVI*. *Convegno internazionale di studi, Genova, 28-30 ottobre 1999* (in corso di stampa).





coesione del gruppo. Possiamo dire che nelle università organizzatesi sulla scorta del modello parigino l'*universitas* è il punto di convergenza degli studenti: prima ancora che si costituisca formalmente lo *Studium*: è il re Filippo Augusto che concede nel 1200 protezione e privilegi agli scolari e toccherà poi al legato pontificio prima e poi allo stesso papa Gregorio IX rafforzare lo *status* privilegiato degli scolari di Parigi, allo scopo di porli al riparo dalle pressioni delle autorità ecclesiastiche locali¹¹.

Maestri e studenti si ritrovarono quindi a fruire di una doppia condizione di privilegio: a condizione che esibissero la tonsura e indossassero l'abito clericale, essi erano considerati alla stregua dei chierici e ciò valeva anche per coloro che non avevano ricevuto gli ordini sacri. In virtù di ciò essi non disponevano solo del *privilegium fori*, ma dell'esenzione dalle imposte e delle requisizioni militari; inoltre, se titolari di un reddito derivante da un beneficio ecclesiastico, erano esentati dall'obbligo della residenza e se il controllo dell'autorità religiosa locale li avesse ostacolati nel raggiungimento dei propri obiettivi essi potevano richiamarsi alla protezione diretta del papa.

I membri dell'*universitas*, maestri o scolari che fossero, appartenevano quindi ad una corporazione con propri magistrati e ufficiali che avevano piena facoltà giuridica nel rappresentarne i membri davanti a qualsiasi autorità, nell'amministrarne gli eventuali beni, nel tutelarne i privilegi e le immunità concesse. Anche a Bologna il papa si interpose fra il Comune e gli studenti in conflitto fra loro, proponendosi non solo come mediatore ma come interlocutore privilegiato nei confronti delle giurisdizioni laiche¹².

I riflessi di questi diversi svolgimenti sul piano dell'identità studentesca evidenziano due possibili sviluppi che si possono sommariamente delineare nel seguente modo: gli statuti universitari, e quindi le università nelle quali gli studenti liberamente si associano, hanno come intento quello di riunire, senza distinzione di origine territoriale, di lingua, di etnia, tutti gli studenti: comuni sono i diritti e i doveri, comuni gli organi preposti al governo (rettore, sindaci e consiglio), comuni i servizi e le forme di assistenza (bidello, notaio, avvocato, stazionario). Le liturgie adottate per l'ammissione dei nuovi membri (ad esempio il

¹¹ S.C. FERRUOLO, *The Origins of the University. The Schools of Paris and their Critics, 1100-1215*, Stanford 1985; J. VERGER, *Des écoles à l'université: la mutation institutionnelle*, in *La France de Philippe Auguste. Le temps de mutations*, Paris 1982, pp. 817-846.

¹² P. KIBRE, *Scholarly privileges*, cit., p. 19 s.





bizutage o il *ritus depositionis*)¹³ evidenziano il carattere di alterità che contraddistingue il gruppo degli studenti nei confronti delle altre realtà sociali.

Cardine dell'integrazione dell'individuo nel gruppo è il giuramento, l'atto formale di adesione alle norme statutarie¹⁴. L'ammissione al gruppo (la qualità di studente) non richiede altro, almeno nei primi secoli, che l'adesione volontaria: non sono cioè previste prove di ammissione (che saranno introdotte solo in un secondo tempo) né un particolare status sociale (come le comunità ecclesiastiche le università non prevedono particolari requisiti censitari o di ceto). L'università agisce sui giovani studenti come catalizzatore privilegiato, enfatizza la comunanza fra i giovani intellettuali, ne costituisce la casa comune, dispone di una lingua franca, di liturgie proprie, di luoghi di culto, di sepolture riservate; è il fulcro della solidarietà studentesca e la sua capacità contrattuale si evidenzia appieno quando i rapporti fra gli studenti e le autorità locali si fanno particolarmente aspri e le università mettono in atto la protesta estrema: la secessione.

Va anche detto che l'appartenenza alla stessa università non annullava l'identità precedente e quindi non mancavano contrasti anche violenti fra i membri delle università. Giacomo di Vitry, descrivendo l'ambiente studentesco parigino del XIII, scriveva:

«Litigavano e si azzuffavano non soltanto per via delle diverse sette cui appartenevano, e per qualche discussione; ma anche le differenze fra le varie nazionalità erano causa fra loro di dissensi, di odi, di virulenti rancori, e si lasciavano andare impudentermente ad ogni sorta di affronti e di insulti reciproci. ... e ... dalle parole venivano spesso ai fatti»¹⁵.

La predominanza delle nazioni sulle università che si manifesta apertamente dal XV secolo, registra la crisi dell'unità della compagine studen-

¹³ E. PASCAL – D. JUNGHANS, *Du bizutage, des grandes écoles et de l'élite*, Paris 1993; A. WACZIARG, *Bizut. De l'humiliation dans les grandes écoles*, Paris 1995; B. LEMPERT, *Bizutage et barbarie*, Liège 1998; B. LARGUEZE, *Le bizutage dans la formation des élites. Etude d'un rite de passage* (tesi sostenuta all'EHESS sezione di antropologia sociale e etnologia, ottobre 1990); N. SCHINDLER, *Les gardiens du désordre. Rites culturels de la jeunesse à l'aube des temps modernes. Histoire des jeunes en Occident*, I, Paris 1996, pp. 277-329.

¹⁴ E. CORTESE, *La norma giuridica. Spunti storici nel diritto comune classico*, I, Milano 1962, p. 1s.; M.R. DI SIMONE, *Admission*, in H. DE RIDDER-SYMOENS (ed), *A History of the University in Europe*, II. *Universities in early modern Europe (1500-1800)*, Cambridge 1996, pp. 285-288.

¹⁵ Cit. in C.H. HASKINS, *L'origine delle università*, in G. ARNALDI (ed), *Le origini dell'università*, Bologna 1974, p. 42.





tesca e l'emergere di fattori identitari legati piuttosto all'origine territoriale, ad una comune compagine politica o alla comunanza linguistica. Non è un caso che questo processo sia favorito dall'intervento dei sovrani che concedono privilegi esclusivi ad una nazione, manifestando l'interesse del potere politico al controllo dei processi di formazione delle classi dirigenti.

Diverso svolgimento troviamo ad Oxford, ove le due compagini studentesche che riunivano nei Boreali inglesi e scozzesi e negli Australiani inglesi, gallesi e irlandesi sopravvissero ben poco, lasciando emergere nuove forme di aggregazione e di organizzazione della didattica derivate dal modello della comunità monastica dal quale scaturì il sistema di collegio¹⁶. All'altro estremo troviamo invece il caso bolognese che influenzò, sia pur con sfumature diverse, l'organizzazione degli studenti di molti Studi generali non solo italiani (Salamanca, Lerida, Montpellier, Orleans, Angers, Poitiers, Valence)¹⁷. Si è già detto che le nazioni studentesche di Bologna furono probabilmente all'origine della costituzione stessa delle università studentesche¹⁸. È certo però che esse continuarono a crescere numericamente nel tempo fino a raggiungere nella seconda metà del XVI secolo il numero di 46 nazioni per i soli legisti e nel corso del Seicento l'articolazione territoriale si parcellizzò ulteriormente¹⁹. Questo fenomeno fu l'effetto di due diverse dinamiche: per un verso il declino dell'università e la sua incapacità a restare il baricentro dei fattori identitari; dall'altro la concessione di privilegi particolari alle singole nazioni come fece Carlo V con la nazione germanica e Filippo II con la nazione spagnola accelerando le divisioni interne fra gli studenti.

Per comprendere gli effetti di tali dinamiche ai fini del nostro discorso va ricordato che, a partire dalla metà del Cinquecento, anche laddove, come a Bologna, l'università degli studenti aveva rappresentato l'elemento più dinamico nella costruzione dello *Studium*, la parabola dell'autonomia studentesca appare oramai in via di rapido declino, anche se formalmente le università restarono in essere fino al 1796²⁰. È in questo contesto che la nazione germanica, quella che poteva ancora vantare un'ampia au-

¹⁶ Cfr. G.P. BRIZZI, *Da "domus pauperum scholarium" a collegio d'educazione: università e collegi in Europa (secoli XII-XVIII)*, in P. PRODI (ed), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna 1994, pp. 809-840.

¹⁷ P. KIBRE, *The Nations*, cit.

¹⁸ Cfr. A.I. PINI, *Le "nationes" studentesche*, cit., p. 24.

¹⁹ Cfr. ad es.: A. SORBELLI, *L'origine della Nazione dei Modenesi*, cit.

²⁰ A. DE BENEDICTIS, *La fine dell'autonomia studentesca*, cit.





tonomia, per la protezione imperiale confermata autorevolmente nel 1530, dovette dilatare via via i titoli di ammissione dei nuovi *socii* ristretti dapprima a quanti parlavano la lingua tedesca, estesi poi a quanti provenivano da Paesi in cui era in vigore il diritto germanico e ampliati infine a tutta l'Europa centro-settentrionale²¹. La capacità dell'università studentesca di catalizzare i processi identitari era oramai esaurita: furono proprio gli studenti tedeschi che ne subirono per primi le conseguenze allorché, nel 1562, non riuscì a suscitare la solidarietà degli altri studenti contro la violazione dei propri privilegi da parte del vice-legato Cesi e nessuno la seguì nell'esilio volontario a Padova ove i *socii* della nazione restarono per dieci anni²².

3. Un elemento è comune al panorama degli insediamenti universitari anteriori al XV-XVI secolo, l'assenza cioè di una sede comune alla comunità accademica. Nei primi secoli la presenza dello *Studium* era incentrata nel solo elemento umano, negli studenti e nei maestri e nelle forme associative cui essi avevano dato vita, nel passaggio dalle prime iniziative spontanee al radicamento dell'istituzione universitaria in Europa. Basterà dire che lo studente medievale, al di là delle molte differenze riscontrabili all'interno di un mondo così variegato, ha partecipato in modo attivo alla costruzione del proprio spazio: sia in senso culturale e didattico sia nel definire uno *zoning* studentesco all'interno della città: aule per lezioni, locande, taverne, ma anche *paedagogia* e i primi collegi.

I caratteri dell'associazionismo studentesco non esauriscono l'analisi sull'identità collettiva degli studenti. A determinarla concorrono altri fattori, come il *curriculum* degli studi, l'età che può disporsi su una gamma molto ampia, il ceto sociale di appartenenza, solo per citarne alcuni. Proprio combinando età, grado degli studi, status sociale, Rainer C. Schwinges ha proposto una classificazione articolata in cinque diverse categorie²³. Queste forme di classificazione hanno certo il vantaggio di rendere evidente come la figura dello studente sia una realtà molto complessa e articolata, ma si prestano altresì a moltiplicare le possibili categorie all'infinito, sfumandone progressivamente i caratteri. Ma pur adottando il criterio di Schwinges, alcune integrazioni vanno comunque

²¹ Per i vari aggiustamenti degli statuti della nazione germanica: *Statuta nationis germanicae*, cit.

²² G.P. BRIZZI, *Aspetti della presenza della nazione germanica a Bologna nella seconda metà del XVI secolo*, in *La matricola. Die Matrikel*, a cura di M.L. ACCORSI, Bologna 1999, pp. 31-38.

²³ R.C. SCHWINGES, *Student education, student life*, in H. DE RIDDER-SYMOENS (ed), *A History of the University in Europe*, I, cit., p. 196 s.





fatte. Innanzitutto l'indirizzo degli studi, che determina differenze che si riverberano sui caratteri generali dell'identità studentesca: i filosofi non vogliono essere confusi con gli studenti di grammatica e i giuristi vogliono prevalere sugli studenti di medicina. Basterebbe ricordare al proposito come gli studenti legisti di Bologna abbiano fatto una lunga resistenza, prima di riconoscere l'autonomia dell'università artista (cioè quella di filosofi e medici).

Ben più marcata era la differenza che intercorreva fra studenti peregrinanti, gli stranieri cioè²⁴, con gli studenti autoctoni che costituivano una componente a parte del mondo studentesco, priva delle tutele e dello *status* riconosciuto ai peregrinanti, una differenza determinata dall'incompatibilità della giurisdizione attiva con quella passiva.

Per quanto concerne l'età possiamo sommariamente riassumere la questione segnalando che negli Studi con un'alta qualità delle scuole d'arti troviamo un alto numero di adolescenti e di giovani chierici²⁵, come nel caso di Parigi o delle università inglesi; mentre nelle scuole ove prevalevano gli studi di diritto, come avveniva a Bologna, l'età media dello studente, ipotizzata da Antonio Pini, era di 25-30 anni²⁶. L'iconografia universitaria bolognese, straordinariamente ricca rispetto a quella delle altre città universitarie, ci presenta infatti una folta serie di figure studentesche ove gli adulti prevalgono nettamente sui giovani e dove mancano del tutto gli adolescenti. Un'ulteriore conferma di questa ipotesi è avvalorata dagli statuti studenteschi che fissano in 25 anni l'età minima per poter aspirare al rettorato²⁷.

Toccherò infine la questione dello status sociale dello studente richiamando gli studi magistrali condotti da Jean Paquet su 19 grandi università medievali, con i quali egli ha sottolineato come la condizione di povertà

²⁴ M. WAXIN, *Le Statut de l'étudiant étranger dans son développement historique*, Paris 1939.

²⁵ Cfr. M. GINGERICH, *Matriculations Ages in Sixteenth-Century Wittenberg*, in «History of Universities», VI, 1986-1987, pp. 135-137.

²⁶ A.I. PINI, «Discere turba volens». *Studenti e vita studentesca a Bologna dalle origini dello Studio alla metà del Trecento*, in G.P. BRIZZI - A.I. PINI (edd), *Studenti e università degli studenti*, cit., p. 73-75.

²⁷ Negli statuti del 1317 dell'università dei giuristi di Bologna, si stabilisce: «Ad rectoratus officium eligatur scholaris universitatis nostre, qui vita et moribus gravibus et honestis, maioris discretionis, quietus et iustus et pro bono communi universitatis magis comendandus existat, et vicesimum quintum annum sue etatis attingerit; de qua etate si per sue universitatis rectorem et consiliarios dubitetur, credi debeat proprio iuramento» (*Statuti delle università e dei collegi dello Studio bolognese*, a cura di C. MALAGOLA, Bologna 1888, p. 7).





non abbia costituito nel medioevo un fattore di emarginazione²⁸. Preciserò solo che, con il termine povero, le fonti universitarie del tempo fanno riferimento a una realtà molto articolata che riguarda gli studenti ma anche i maestri, ricorrendo ad un vocabolario molto vario (*pauper, indigens, egenus, non habens, inops*). La casistica comprende chi si trova occasionalmente in difficoltà economiche ma anche quanti, per la modestia dei mezzi materiali, vivono permanentemente in condizioni di difficoltà. Non è quindi lo *status* sociale che viene chiamato in causa ma la condizione economica momentanea. I collegi universitari fondati nel medioevo²⁹ proprio per sovvenire gli studenti poveri costituiscono un'ottima possibilità per cogliere nella sua reale dimensione materiale la realtà dei poveri all'interno del mondo universitario. Diciamo subito che i poveri cui si riferiscono gli statuti dei collegi non sono i miserabili alla maniera di Thomas Platter, sprovvisti cioè di ogni mezzo e costretti a vivere affidandosi alla carità del prossimo³⁰. I criteri di selezione adottano parametri molto variabili nel definire la condizione di indigenza meritevole di essere sov-

²⁸ J. PAQUET, *Recherches sur l'universitaire "pauvre" au Moyen Age*. «Revue belge de philologie et d'histoire», 56, 1978, pp. 301-53; J. PAQUET, *Coût des études, pauvreté et labeur: fonctions et métiers d'étudiants au Moyen Age*, «History of Universities», 2, 1982, pp. 15-52. Vedi anche: J.M. FLETCHER, *The Liber Taxatorum of Poor Student of the University of Freiburg im Breisgau*, Notre Dame, Ind. 1969; M. DITSCHÉ, *Scholares pauperes. Prospettive e condizioni di studio degli studenti poveri nelle università del medioevo*, «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», V, 1979, pp. 43-54; R.C. SCHWINGES, *Pauperes an deutschen Universitäten des 15. Jahrhunderts*, in «Zeitschrift für Historische Forschung», 8, 1981, pp. 285-309.

²⁹ Sui collegi universitari si rinvia a: A. GABRIEL, *Student Life in Ave Maria College Medieval Paris*, Notre Dame 1955; A. GABRIEL, *Motivations of the Founders of Medieval Colleges*, in P. WILPERT (ed), *Beiträge zum Berufsbewußtsein des Mittelalterlichen Menschen*, Berlin 1964, pp. 61-72; P. WILPERT, *The College System in the Fourteenth-Century Universities*, Baltimore s.d.; G.P. BRIZZI, *I collegi per borsisti e lo Studio bolognese. Caratteri ed evoluzione di un'istituzione educativo-assistenziale fra XIII e XVIII secolo*, Bologna 1984; M.M. COMPÈRE – D. JULIA, *Les colleges français, 16-18 siècle*, voll. 2, Paris 1984-1986; A.M. CARABIAS TORRES, *Colegios mayores: centros de poder*, voll. 3, Salamanca 1986; D. MAFFEI – H. DE RIDDER SYMOENS (edd), *I collegi universitari in Europa tra il XIV e il XVIII secolo*, Milano 1991; P. DENLEY, *The Collegiate Movement in Italian Universities in the Late Middle Ages*, in «History of Universities», 10, 1991, pp. 29-91.

³⁰ Numerosissime le edizioni dell'autobiografia di Thomas il vecchio e delle memorie di Felix e di Thomas jr.; in particolare *Lebensbeschreibung* di Thomas il vecchio è stata tradotta in numerose lingue, come ad esempio: Th. PLATTER, *Autobiographie*, a cura di M. HELMER, Paris 1964; Th. PLATTER, *La mia vita (1505-1585)*, a cura di G.O. BRAVI, Bergamo 1988; F. PLATTER, *Tagebuch*, a cura di V. LÖTSCHER, Bâle 1976; Th. PLATTER jr., *Beschreibung der Reisen durch Frankreich, Spanien, England und den Niederlanden*, a cura di R. KEISER, Bâle 1968. Vedi inoltre: E. LE ROY LADURIE, *Le siècle des Platter (1499-1628)*, I: *Le mendiant et le professeur*, Paris 1995.





venuta attraverso la concessione di una borsa di studio. Solo quando le rendite effettive dello studente oltrepassavano tale limite egli doveva cedere il suo posto ad altri. Si tratta di una soglia abbastanza variabile che va dai 50 fiorini del collegio di Spagna di Bologna ai 40 soldi del Balliol e del Corpus Christi di Oxford³¹.

In generale, il povero è una figura compresa fra “non divites non mendicantes”. Ma anche su questo piano, nel passaggio dal medioevo alla prima età moderna, in tutte le università europee maturano condizioni nuove che mutano sostanzialmente l'identità dello studente³².

4. Con la crisi delle istituzioni studentesche (università e nazioni) viene meno la loro capacità di proporsi come dispositivi di identificazione sociale. Ne sono un segno inequivocabile la progressiva estraneità degli studenti dalle università e dalle nazioni studentesche verificabile dal XVI secolo attraverso l'accertamento dei molti addottorati che non si sono mai iscritti nelle associazioni studentesche³³. Ma questo stadio era il punto di arrivo di un processo di lenta erosione delle autonomie studentesche cominciato fin dal XIII secolo e che era maturato insieme ad altri mutamenti sostanziali che hanno investito le università.

Abbiamo visto come il papato fosse impegnato nel garantire l'indipendenza delle università dalle pressioni esercitate dai poteri locali, ma questa tutela ebbe come prezzo la progressiva tendenza a trasformare le *universitates* in corporazioni ecclesiastiche (in Germania ricorreva l'espressione “mezzi-preti” per indicare gli studenti)³⁴.

Tale processo fu tanto più precoce laddove più forte era stato nel passato il controllo sull'insegnamento da parte delle autorità ecclesiastiche, come in Francia e in Germania. L'azione della Chiesa locale sugli studenti fu ancor più incisiva, giacché l'episcopato non poteva rinunciare ad esercitare il proprio magistero e la propria azione di controllo morale su una parte così significativa del mondo giovanile. Si trattava oltretutto di giovani che si erano affrancati dal controllo della famiglia, di comunità ove chierici e laici, adolescenti e adulti

³¹ J. PAQUET, *Recherches sur l'universitaire “pauvre”*, cit., p. 311.

³² M. ROGGERO, *I collegi universitari in età moderna*, in G.P. BRIZZI – A. VARNI (edd), *L'università in Italia fra età moderna e contemporanea. Aspetti e momenti*, Bologna 1991, pp. 111-133.

³³ Cfr. G.P. BRIZZI, *La presenza studentesca nelle università italiane nella prima età moderna. Analisi delle fonti e problemi di metodo*, in G.P. BRIZZI – A. VARNI (edd), *L'università in Italia*, cit., pp. 85-109.

³⁴ R.C. SCHWINGES, *Student education, student life*, cit., pp. 200-201.





convivevano senza distinzione alcuna e senza regole precise, ove prevaleva uno stile di vita generalmente lontano dalle norme della disciplina ecclesiastica. Le tracce di questa azione pastorale è ben testimoniata dai testi delle prediche, dai provvedimenti canonici, dai dibattiti conciliari.

Le prime denunce furono quelle espresse dai monaci che assistevano con preoccupazione alla formazione di queste esperienze didattiche che si sviluppavano al di fuori dei tradizionali luoghi di istruzione e che, mossi anche da uno spiccato antiintellettualismo, manifestarono la propria preoccupazione per l'assenza di buone maniere e di principi morali ma soprattutto per la mercificazione del sapere e per le finalità professionali delle nuove scuole.

Boncompagno da Signa che bene conosceva l'ambiente scolastico si peritò ad enunciare i vizi capitali degli studenti: «manifesta fornicatio, immoderata gulositas, ebrietas, ludus, intemperantia expensarum, avaritia, inconstantia, commixtio gommorraea et furtum, fermentum sodomiticum»³⁵.

Si trattava comunque di denunce generiche di un allarme che mancava di un obiettivo preciso finché nel corso del XIII secolo emerse una strategia di intervento più precisa: le denunce si orientarono nei confronti di una delle componenti del variegato mondo studentesco, la più trasgressiva ma anche la più debole: il goliardo.

Si trattava di una figura certo non nuova ma che assunse, nel corso del XIII secolo, carattere di movimento, se non di setta, interno al mondo studentesco.

Ne conosciamo il messaggio morale ed esistenziale contenuto nella poesia e nei canti giunti fino a noi – i *Carmina Burana*, i *Carmina Cantabrigensia* o i *Mottetti di Montpellier*³⁶ – ma resta ancora incerta l'origine stessa del termine, goliardo anche se prevale l'ipotesi che il termine derivi dal Goliath biblico, assunto come nome simbolico da vari autori, di età e paesi diversi, operanti nell'ambiente studentesco e passato poi a

³⁵ BONCOMPAGNO DA SIGNA, *Testi riguardanti la vita degli studenti a Bologna nel sec. XI-II*, a cura di A.I. PINI, Bologna 1968, p. 25.

³⁶ *The Cambridge songs. A Goliard's song book of the XIth century ...*, Cambridge 1915; O. DOBIACHE-ROJDESVENTSKI, *La poésie des goliards*, Paris 1931; *The poets. Medieval Latin songs and satires with verse translation ...*, Cambridge (Mass.) 1949; N.C. CARPENTER, *Music in the Medieval and Renaissance Universities*, Norman 1958; per gli aggiornamenti al testo di N.C. CARPENTER, vedere la tavola rotonda diretta da C. Wright, in *Atti del XIV congresso della Società internazionale di musicologia*, vol. I, Torino 1990, p. 25-89; H. HÜSCHEN, *Universität und Musik*, in *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*, XIII, (1966), pp. 1093-1138.





designare una sorta di movimento culturale che trovò fra gli studenti molti adepti³⁷. Le prime testimonianze in ordine di tempo che ci sono giunte sulla sua presenza appartengono proprio alle denunce prodotte in ambito ecclesiastico. Le deliberazioni del concilio ecclesiastico di Sens, del 1223, prescrivono alcune sanzioni a loro carico: «Statuimus quod clerici ribaldi, maxime qui vulgo dicuntur de familia Goliae, per Episcopos, Archidiaconos, officiales et decanos Christianitatis tonderi precipiantur, vel etiam radi ita quod eis non remaneat tonsura clericali ...». Ai goliardi era quindi negata la tonsura clericale, segno distintivo comune a molti studenti laici. In forma non dissimile si espresse il concilio di Chateau-Gonthier del 1231, confermando in tal modo la volontà di separare e poter distinguere i buoni dai cattivi studenti³⁸.

Nel concilio tenuto a Treviri nel 1227 la sanzione era stata estesa alla stessa partecipazione agli uffici religiosi:

«Item praecipimus ut omnes sacerdotes non permittant trutannos et alios vagos scholares aut Goliardos cantare versus super *Sanctus* et *Agnus Dei* in missis vel in divinis officiis, quia ex hoc sacerdos in canonem quam plurimum impeditur, et scandalizantur homines audientes»³⁹.

Il goliardo è quindi identificato come una categoria del più vasto gruppo degli studenti vaganti, ben nota ai contemporanei giacché nelle numerose testimonianze non ci si dilunga nel precisarne i fattori di identificazione. Per il momento quindi il goliardo è una variante della poliedrica identità dello studente e diventa l'elemento catalizzatore di tutti gli attributi negativi addebitati al vagante. In quanto vagante esso appartiene a pieno titolo ai destinatari dello *status* privilegiato riservato agli studenti e con questi continuò ad essere identificato «sub vagorum scholarium nomine quidam»⁴⁰.

Non a caso queste testimonianze sono abbastanza frequenti in Francia e Germania dove la mobilità studentesca era più accentuata rispetto all'Italia, all'Inghilterra o alla Spagna. Il goliardo appartiene alla componente più debole della compagine studentesca, è perennemente

³⁷ A. STRACCALI, *I goliardi, ovvero i clerici vagantes delle università medievali. Saggio*, «Rivista europea. Rivista internazionale», 16 (1879), pp. 674-699; G. SANTANGELO, *Studio sulla poesia goliardica*, Palermo 1902; A.G. RIGG, *Goliard and other Pseudonyms*, in «Studi medievali», 18, 1977, I, pp. 65-109.

³⁸ G.D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum ... collectio*, t. 23, col. 237, cap. 21 *De goliardis*, Venezia, 1779.

³⁹ *Ibidem*, t. 23, col. 33, cap. 9 *De sacerdotis et clericis*.

⁴⁰ *Ibidem*, t. 24, col. 141-2, can. 16.





afflitto dal bisogno di denaro, sia che si tratti di una condizione permanente o di uno stato dovuto a circostanze momentanee. L'inevitabile emarginazione dello studente/goliardo è preceduta da giudizi sempre più severi che ricorrono nelle fonti ecclesiastiche del tempo: «discurrentes, scurriles, maledicos, blasphemos»⁴¹; il clero è invitato ad aiutare i chierici vaganti in stato di indigenza ma è invitato a distinguerli dai goliardi, in quanto questi ultimi vanno esclusi da ogni intervento caritativo⁴².

Dalla metà del XIV secolo, con sempre maggior frequenza, il goliardo

⁴¹ *Ibidem*, col. 1077.

⁴² Nel concilio provinciale di Magonza del 1261 sono chiamati Eberardini – Eberardo era l'autore di un famoso testo scolastico – (*ibidem*, t. 23, col. 1086, cap. 17 *De quaestuariis et clericis vagabundis*: «Quia per praedicatorum quaestuarios gravia plerumque scandala sunt exorta, sacra Concilii approbatione prohibemus districte: ne in Ecclesiis admittantur; clerici vero, qui eos admittunt, ab officio et beneficio, donec satisfaciant, suspendantur; si autem episcopalis provisio aliquos praedicatorum huiusmodi, causa necessaria, in sua diocesi duxerit admittendos, non permittantur aliquatenus, cum per vicus traeseunt, pulsare campanas, aut praesentare reliquias, vel in Ecclesiis praedicare, sed sacerdotes, pro illis loquantur causam adventus ipsorum Episcopi dioecesanum litteras, sine quibus admitti non debent, populo breviter exponendo. Et quia plerique falsarii se litteris, apostolicis et aliorum praelatorum testimoniis, asserunt esse munitos, hoc sanctum decrevit Concilium, ne tales qualiacumque scripta deserant, a clericis, vel quibuslibet aliis personis ecclesiasticis recipiantur in Ecclesiis, vel in domo, nisi prius ipsorum literae per Episcopum dioecesanum, si copia possit haberi eius alioquin per capitulum Ecclesiae cathedralis, examinatae fuerint diligenter, et nisi Episcopi, vel Capituli literis testimonialibus sint muniti et hoc ideo, quia per sacerdotes simplices non potest de facili literarum veritas, vel falsitas indagari. Sane quaecumque persona ecclesiastica citra hanc formam tales receperit, ipso iure ab officio et beneficio per triennium sit suspensa, alia poena nihilominus iuxta superioris arbitrium punienda. Illud quoque, praesentis auctoritate Concilii, huic capitulo duximus annectendum, ut si tales fine dictis literis testimonialibus petitiones suas praesumpserint promovere, plebani civitatum, et villarum, hac alii, ad quos venerint, eos cum rebus eorum per saeculare iudicium, si alias detineri non possint, non dubitent occupare, dioecesano seu archidiacono praesentandos clericos et vagabundos, quos vulgus Eberhardinos vocat quorum vita Deo odibilis, etiam laicos scandalizat, priori inherentes Consilios, a clericis vel personis ecclesiasticis recipi prohibemus, firmiter statuentes: ne aliquid dent iisdem: nolumus tamen ut huiusmodi occasione statuti Concilii, vel scholares pauperes, quos quando iusta eos necessitas peregrinari compellint, a charitatis operibus excludantur: dummodo tamquam pauperes elemosynam et hospitium sibi postulent intuitu divinae remunerationis impendi, cum necessitatis tempore, fine personarum delectu, omnibus sit elemosyna impedenda; adijciantes: quod Eberardini praefati qui vitam ducunt reprobam et infamem, ne ad sacros ordines vel ecclesiastica beneficia, ut nostrum non vituperetur ministerium aliquatenus admittantur; nisi per longam morum emendationem hac honestam vitae conversationem, dioecesani iudicio moderandam, temporis antea inventi fuerint infamiam expiisse et tunc dispensative ad sacros ordines et ecclesiastica beneficia eis additus concedatur».





muta progressivamente i propri connotati e viene via via separato dal novero degli studenti e lo troviamo sempre più spesso incluso nel variegato mondo dei *jongleurs*: «mimis, jocularibus, histrionibus, buffonibus, galliardis seu hominibus artis ludicrae»⁴³. Con costoro il chierico, o più estensivamente lo studente, non doveva confondersi. A partire dal XIV secolo i goliardi abbandonano progressivamente l'uso del latino nelle proprie composizioni per le quali ricorrono sempre più spesso al volgare. La loro identità si trasforma progressivamente in quella di ex-scolari che, per necessità economica, si sono uniti a giocolieri e saltimbanchi; ora vantano la loro appartenenza alla categoria dei buffoni e insieme a questi figurano elencati in documenti pubblici e privati.

Alla fine del XV secolo non solo la separazione del goliardo dalla compagine studentesca appare già compiuta, ma questa azione di disciplinamento appare estesa anche alla parte più debole del corpo studentesco, attraverso la selezione e la riduzione delle provvidenze a favore degli studenti bisognosi⁴⁴. Mi riferisco al processo di aristocratizzazione della utenza universitaria, fenomeno di grande rilievo anche per la successiva evoluzione della società⁴⁵. L'azione di moralizzazione promossa dalla Chiesa si svolse parallelamente alla rivoluzione culturale promossa dall'umanesimo che, formulando un nuovo concetto di *virtus*, sospinse verso gli studi la nobiltà e che trascurando l'istruzione delle classi popolari introdusse una differenziazione fra l'istruzione popolare e quella delle *élites*. Gli Studi pubblici si animano di una nuova utenza: una nuova strategia educativa sospinge nelle aule universitarie, accanto alla borghesia delle professioni e degli affari, l'antica e la nuova nobiltà, chiamate a sostenere nuovi ruoli sociali che richiedono un'accurata preparazione intellettuale. Nelle città universitarie ci si cura sempre meno degli studenti bi-

⁴³ In un documento del 1440 si riuniscono in un'unica categoria «mimis, jocularibus, histrionibus, buffonibus, galliardis seu hominibus artis ludicrae» (A. STRACCALI, *I goliardi*, cit., p. 694).

⁴⁴ Emblematico il caso della progressiva trasformazione dei collegi inglesi da istituzioni riservate a studenti bisognosi a pensionati per ricchi studenti: J. MCCONICA, *Scholars and commoners in Renaissance Oxford*, in L. STONE (ed), *The University in Society*, Princeton 1974 (trad. it.: *L'università nella società*, pp. 163-201).

⁴⁵ H.F. KEARNEY, *Scholars and Gentlemen. Universities and Society in Pre-Industrial Britain, 1500-1700*, London 1970; L. STONE (ed), *The University in Society*, cit.; J. OVERFIELD, *Nobles and Paupers at German Universities to 1600*, in «Societas», 4, 1978, pp. 175-210; G. HUPPERT, *Bourgeois et gentilshomme. La réussite sociale en France au XVIe siècle*, Paris 1983; H. DE RIDDER-SYMOENS, *L'aristocratisation des universités au XVIe siècle*, in *Les grandes réformes des universités européennes du XVIe au XXe siècle*, Warsaw/Cracow 1985, pp. 37-64.





sognosi, mentre si inaugurano accademie di musica o di arti cavalleresche nelle quali i nuovi studenti trovarono i sussidi di un'educazione mondana adeguata al proprio rango⁴⁶.

Scompaiono progressivamente le tradizionali esenzioni dalle tasse di iscrizione e dalle costose tasse di esame, che spesso costituivano un ostacolo insormontabile per concludere gli studi. I diari e le memorie dei tre membri della famiglia Platter che si dispiegano lungo tutto l'arco del XVI secolo, costituiscono una testimonianza di prim'ordine di questa evoluzione⁴⁷. Gli studi di Rainer Müller, di Hilde de Ridder-Symoens, di Jacques Verger, di John Fletcher, hanno illustrato una ricca casistica che conferma questo *trend* come fenomeno comune a tutte le esperienze universitarie europee. L. Stone, che ha fatto questa verifica sugli ospiti dei collegi universitari di Oxford e Cambridge, ha potuto documentare la tendenza crescente a sopprimere le piazze gratuite riservate agli studenti indigenti per trasformarle in posti a pagamento.

Questi mutamenti riflettono peraltro le trasformazioni in atto nella società che hanno fortemente ridotto l'importanza del titolo dottorale. Jacques Le Goff ha sottolineato il «carattere rivoluzionario del curriculum universitario come base di reclutamento delle *élites* governanti» e l'introduzione dell'esame come procedimento di selezione⁴⁸. Se lo studente medievale vive sicuramente quella dimensione, basti pensare alle origini contadine di Robert de Sorbon, ciò perde valore nel corso dell'età moderna quando, in modo progressivo e senza clamori, il posto dello studente povero è occupato dallo studente nobile. Si dovrà attendere l'età della borghesia e la scoperta della meritocrazia perché venga riscoperto il valore dell'esame.

Espulsa la parte più trasgressiva del mondo studentesco, emarginata la parte più debole, nella prima età moderna si accentua l'azione di controllo sullo studente.

Cesare Crispolti, richiamandosi a Boezio, opponeva allo scolaro il discolo:

«Disculus dicitur, quasi a schola divisus, et proprie ille est, qui discurrit per vicos et plateas, et tabernas, et meretricum cellulas, commessiones, publicas coenas,

⁴⁶ G.P. BRIZZI, *La formazione della classe dirigente nel Sei-Settecento. I 'seminaria nobilium' nell'Italia centro-settentrionale*, Bologna 1976; N. CONRADS, *Ritterakademien der frühen Neuzeit. Bildung als Standesprivileg im 16. und 17. Jahrhundert*, Göttingen 1982.

⁴⁷ Vedi nota 30.

⁴⁸ J. LE GOFF, *Gli intellettuali nel medioevo*, trad. it., Milano 1989, p. III.





vagis oculis, effraena lingua, petulanti animo, vultu incomposito, omnibus illis schola postponitur»⁴⁹.

Lo studente deve manifestare alcune attitudini che egli ritiene indispensabili: «attentum ad audiendum, docilis ad intelligendum, benevolus ad retinendum»⁵⁰. Non ci si limita a richiamare i suggerimenti di un'antica precettistica ma, tracciando i fattori identificativi del bravo studente, si delinea uno stereotipo che avrà una lunga fortuna: lo

«studente si dipinge giovane, perché al giovane si conviene la fatica. Pallido: perché dice Giuvenale 'ad te nocturnis iuvat impallescere cartis'. Macilento nel sembiante perché dice lo stesso Giuvenale 'ut dignus veniat ederis, et imagine macra' ... con habito modesto: perché gli studiosi devono attendere alle scienze utili e gravi. Si dipinge che stia a sedere, perché lo studio ricerca quiete. Nella man destra la penna da scrivere. Nella sinistra un libro aperto, con lume acceso appresso»⁵¹.

L'universo pedagogico del collegio si rivelò la migliore soluzione per trasmettere quell'insieme di norme morali e comportamentali nelle quali si concretava un progetto educativo ideato qualche secolo prima per chierici e giovani monaci.

«La disciplina fu un'ossessione che accomunò fondatori, maestri e amministratori di collegio» ha osservato Willem Frijhoff⁵² e questa affermazione è tanto più evidente quanto più ci si avvicina all'età confessionale, quando l'influenza esercitata dall'ambiente ecclesiastico aveva già dato frutti apprezzati dai contemporanei (mi riferisco ai collegi di Parigi in particolare). La parabola che aveva visto all'inizio lo studente univer-

⁴⁹ C. CRISPOLTI, *Idea dello scolare che versa negli studii affine di prendere il grado dottorale*, Perugia V. Colombara, 1604, p. 9. Sulla trattatistica medievale in questo settore, vedi anche: GIOVANNI DI GARLANDIA, *Morale scholarium*, a cura di J.L. PAETOW, Berkeley 1927; BONVESIN DE LA RIPA, *Vita scholastica*, a cura di E. FRANCESCHINI, Padova 1943; GUILLAUME DE TOURNAI, *De instructione puerorum*, ed. J.A. CORBETT, Notre Dame 1955; PSEUDO-BOECE, *De disciplina scholarium*, éd. critique, introd. et notes par O. WEIJERS, Leida-Colonia 1976. Per uno sguardo d'insieme: P. RICÉ, *Sources pédagogiques et traités d'éducation*, in *Les entrées dans la vie. Initiation et apprentissages. Actes du XIIe Congrès de la Société des historiens médiévistes et de l'enseignement supérieur public*, Nancy 1981 (pubblicato in «Annales de l'Est», 1982, pp. 15-29); P. RICÉ, *Éducation et culture dans l'Occident médiéval*, Aldershot 1993.

⁵⁰ C. CRISPOLTI, *Idea dello scolare*, p. 11.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² W. FRIJHOFF, *Conclusions*, in D. MAFFEI - H. DE RIDDER-SYMOENS (edd), *I collegi universitari in Europa tra il XIV e il XVIII secolo. Atti del Convegno di studi della Commissione internazionale per la storia delle università, Siena-Bologna, 16-19 maggio 1988*, Milano 1991, p. 194.





sitaro sottrarsi proprio a quell'insieme di regole, per assicurarsi uno spazio sociale e intellettuale autonomo si concludeva ora, nel contesto più vasto dei processi di confessionalizzazione e di modernizzazione, con la scelta di fare dello studente il principale destinatario di quella precettistica monastico-clericale.

L'identità dello studente aveva così compiuto fra XV e XVI secolo una metamorfosi sostanziale, al termine della quale ben poco era rimasto dell'identità dello studente delle scuole medievali; l'erosione progressiva della *libertas* studentesca grazie alla quale egli si era costruito un autonomo campo di azione aveva annullato molti dei fattori identitari originari. Al nuovo studente non restò altro che arroccarsi sui tratti esteriori dell'originaria condizione privilegiata che restarono formalmente in essere per tutta l'età moderna, o optare per i fattori identitari del proprio ceto sociale.





ATTILIO BARTOLI LANGELI

SCRIVERE E LEGGERE COME FATTORI D'IDENTITÀ
TRA MEDIOEVO ED ETÀ MODERNA

La società europea occidentale è una società “alfabetizzata”, nel senso che ha usato e usa una scrittura alfabetica, l'alfabeto latino. Soprattutto Jack Goody ha sviluppato questo concetto di “alfabetismo” (inglese *literacy*) come dato strutturale, di base, dipendente dal mero uso di un certo sistema di scrittura anziché di un altro. In un saggio famoso del 1968 Goody, insieme con Ian Watt, ha teoricamente distinto una società *analfabeta*, caratterizzata dall'assenza di scrittura; una società *oligoalfabeta*, in dipendenza dall'uso di un sistema di scrittura complesso; e, appunto, una società *alfabetizzata (literate)*, in dipendenza dall'uso di un sistema di scrittura semplice. E semplice, semplicissimo è l'alfabeto, e in particolare l'alfabeto latino: con una ventina di segni soltanto si è in grado di scrivere e leggere tutto, senza ambiguità se non minime: di leggere tutto ciò che è stato scritto, di scrivere tutto ciò che può essere detto. David Diringer parlò dell'alfabeto come della scrittura “democratica”, perché potenzialmente alla portata di tutti. Si considerino a confronto i sistemi che ho definito complessi, le scritture cioè ideografiche e logografiche: per esempio il cinese, che conta qualcosa come 44.449 segni. Impossibile per una persona acquisire questo patrimonio immenso, un cinese può dirsi alfabetizzato (al livello elementare) soltanto dopo aver appreso all'incirca 3.000 segni, il che ovviamente non gli consente la padronanza dell'intera lingua scritta. Per ottenerla, almeno potenzialmente, da noi basta apprenderne una ventina.

Si capisce allora il senso della tripartizione elaborata da Goody e Watt. L'uso di un sistema come quello cinese (o come, nell'antico, le scritture non alfabetiche dell'area mediterranea) ha comportato storicamente la formazione di un ceto di specialisti, detentore di tutte o quasi le risorse della scrittura, spesso perciò connotato in senso sacrale, sacerdotale, comunque elitario. Società dunque “oligoalfabete”, nelle quali infatti l'esigenza di allargamento porta alla creazione di sistemi meno





complessi, “popolari” (ad esempio la scrittura demotica accanto alla geroglifica nell’antico Egitto) o di prima alfabetizzazione (la scrittura pin yin prima della ideografica in Cina). In situazioni del genere si può davvero parlare della scrittura e lettura come fattori di costruzione e selezione identitaria.

Più sfumata e mobile è la dinamica che si verifica nelle società “alfabetizzate”, *literate*: una dinamica che va considerata storicamente, cioè per diacronia e geografia. È ovvio infatti che mai, sotto nessun cielo, una società storica ha attinto la soglia del cento per cento di alfabetizzati; e se per ipotesi ciò possa avvenire, i dislivelli che separano le persone alfabetizzate sono tali e tanti da vanificare il dato statistico. Valgano i censimenti italiani odierni, che rivelano un’incidenza altissima del semialfabetismo e dell’analfabetismo di ritorno. Perché ciò che conta è il sistema complessivo della cultura scritta e, in dipendenza da esso, quello che effettivamente fanno le persone della loro competenza alfabetica, come concretamente la usano: molti degli scolarizzati non scrivono o scrivono poco e male, non leggono o leggono poco e male; il che a sua volta avviene con gradazione diverse.

Rivolta al passato, questa situazione pretende che si faccia una storia non tanto dell’alfabetizzazione, quanto della scrittura e della lettura; in altri termini, una storia del reale e non del potenziale. Proverò a tratteggiarla in riferimento alla storia della società italiana, riprendendo – nell’impossibilità di elaborare alcunché di nuovo, e me ne scuso – alcune cose che ho già scritto, in particolare in un recente libretto muliniano su *La scrittura dell’italiano*. Vago motivo di giustificazione è che tale libretto è uscito in una collana intitolata a “una” identità, col che almeno dovrebbe non stonare in questo convegno: è *L’identità italiana*, diretta da Ernesto Galli della Loggia (a lui una gratitudine particolare, perché mi ha convinto a scriverlo, a prescindere dal risultato).

La prendo da lontano, dal VI secolo.

Quel secolo, con la guerra gota e l’insediamento dei Longobardi, fu un passaggio decisivo per l’Italia. Lo fu tra l’altro perché emerse allora, dopo quei grandi rivolgimenti, la consapevolezza che l’analfabetismo fosse un problema, se non da risolvere, da affrontare o aggirare. Mentre la società antica, fin nelle sue ultime propaggini, non aveva la percezione che gli analfabeti facessero problema, fu appunto durante il VI secolo che ne acquisì coscienza il cristianesimo, una religione della Scrittura e del Libro (con le maiuscole) e perciò della scrittura e del libro (con le minuscole) con forte necessità di espansione ovvero, di fronte ai Longobardi prima della “conversione”, di resistenza.





Si consideri il papa Gregorio I, grande e santo (590-604). Egli si rese conto della questione che poneva non tanto l'aumento quantitativo dei *nescientes legere*, che pure certamente vi fu rispetto all'età tardoimperiale, quanto l'impossibilità di cristianizzare le masse attraverso quegli strumenti, la scrittura e il libro, che il primo cristianesimo aveva ereditato dal mondo classico e fortemente enfatizzato – si pensi solo a Cassiodoro. Ed elaborò tentativi di soluzione al problema. Essenzialmente due: la predicazione e la pittura come alternative all'acculturazione scritta. «Qui nescit legere, lingua vestra illi sit codex», scrive Gregorio I al vescovo di Efeso; e al vescovo di Marsiglia, nel 599: «idcirco pictura in ecclesiis adhibetur, ut hi qui litteras nesciunt saltem in parietibus videndo legant quae legere in codicibus non valent». Sono brani che denunciano una consapevolezza straordinaria. E le citazioni dalle *Lettere* di Gregorio potrebbero continuare. Fu lui l'inventore delle due predicazioni, quella parlata e quella figurata, muta (*muta praedicatio* saranno definite le immagini dipinte o scolpite nelle chiese).

Da allora si impose, acquistando spessore ideologico, la separazione tra *litterati* e *illitterati*, che attraversa l'intero millennio che consideriamo. È interessante seguire le variazioni nel tempo di queste due parole. Nell'alto medioevo sì che *illitteratus* significò “analfabeta”. Dal lato della scrittura, la società altomedievale è una società bipartita. Si affermano equivalenze terminologiche che danno luogo a due categorie opposte (l'una positiva, l'altra negativa) coinvolgendo piani diversi: il piano culturale appunto, con la polarità *litteratus-illitteratus* (familiare fra noi medievisti perché fa da titolo a un classico saggio di Herbert Grundmann del 1958); il piano della lingua, con l'opposizione tra chi possedeva unicamente la lingua parlata e chi era anche capace di leggere e scrivere il latino, sola lingua della scrittura; in fine, con quasi perfetta saldatura (sul “quasi” tornerò tra breve), il piano della condizione personale e categoriale, con l'opposizione fra stato clericale e stato laicale. Cosicché all'equivalenza *litteratus-bilingue-chierico* si contrapponeva l'equivalenza *illitteratus-monolingue-laico*. Per questo essere *illitteratus* voleva dire nella realtà, al di là dell'accezione esatta del termine, essere analfabeta. Il monopolio clericale della cultura scritta e il vincolo tra scrittura e latino escludevano automaticamente, o quasi, dalla scrittura chi non sapesse il latino cioè non fosse chierico. Quasi: perché un alfabetismo dei laici ci fu nell'alto medioevo europeo e italiano in particolare (come richiamava Brizzi durante il convegno: Pierre Riché ha scritto pagine importanti in proposito), ma – escludendo i redattori laici dei documenti, si chiamassero o no *notarii* e costituissero o no un ceto – ebbe modo di esprimersi soltanto nella rara e stereotipa pratica della sottoscri-





zione in calce ai documenti, non nella scrittura e lettura di *testi*. Quanti furono i libri scritti, quanti i libri letti da laici tra VI e XI secolo?

Molto cambiò, e più vigorosamente in Italia che altrove, col XII secolo. Una serie di fenomeni trasformò i termini del rapporto fra articolazione sociale, cultura e scrittura: la formazione delle università, la comparsa di nuovi utenti e di nuovi usi della scrittura dopo secoli di uniformità ecclesiastica, l'allargamento dell'alfabetizzazione, le emersioni delle letterature volgari... Un solo riferimento esemplificativo: le pareti dipinte delle chiese, come pure gli spazi aperti delle città, si affollano ora di scritte; dalla *muta praedicatio* si passa, per dirla con Dante, al *visibile parlare*, in un brillante rovesciamento d'ossimori.

Dal nostro punto di vista è decisiva la scissione del nesso tra scrittura e latino. Nasce lo scrivere in volgare. La realizzazione, quanto sporadica all'inizio è facile immaginare e documentare, di un uso dell'alfabeto "latino" per rendere testi volgari ebbe come risultato, specialmente in Italia, la liberazione dell'alfabetismo dei laici: un alfabetismo che preesisteva di fatto, ma s'incrementò notevolmente. Se non altro perché ora chi era in grado poteva scrivere ciò che voleva come voleva. Va infatti sottolineato un aspetto della scrittura volgare dei primi secoli: la sperimentazione, l'empirismo. La scrittura volgare non era "grammaticata", come lo era la scrittura latina, in effetti detta *grammatica*. Per accennare a un solo fatto, la distinzione delle parole grafiche non discendeva da una (inesistente) norma grammaticale ma dalle sequenze fonetiche, di pronuncia. Non esistevano regole, ma, al massimo, consuetudini condivise da un certo numero di scriventi, secondo ambito geografico o secondo appartenenza cetuale; ad esempio, attraverso il secolo XIV è riconoscibile un certo orientamento unitario nelle scritture dei mercanti toscani, in corrispondenza con il consolidarsi delle scuole d'abaco e delle tecniche di registrazione. Ogni scrivente, insomma, scriveva come meglio poteva e sapeva. Inoltre si utilizzava un alfabeto che, nato e cresciuto al servizio della lingua latina, offriva pochi spazi di adattamento alla resa dei volgari italiani (si ebbe comunque il riuso di alcuni segni alfabetici, come la *x* nei volgari settentrionali); e mancava di quei segni, come l'apostrofo e l'accento, che *a posteriori* si dimostreranno indispensabili alla scrittura dell'italiano.

I nuovi scriventi e leggenti sono e restano *illitterati* ovvero, quasi sinonimicamente, *ydiotae*, perché non conoscono il latino, le lettere, la «grammatica». Dante scrive in volgare il *Convivio* (che consiste nel commento dottrinale a quattro canzoni sulle quindici previste) – dichiara – «pensando che lo desiderio d'intendere queste canzoni a alcuno illette-





rato avrebbe fatto lo commento latino trasmutare in volgare». Domenico Cavalca, famoso predicatore domenicano (morto nel 1342), scrive il suo volgarizzamento delle *Vite dei santi padri* «per uomini idioti e illetterati». L'anonimo autore, prima in latino e poi in romano, della *Vita di Cola di Rienzo* (circa 1360: un volgarizzatore di se stesso), afferma di indirizzarsi a «onne iente la quale semplicemente leiere sao, come sono volgari mercatanti e aitra moita bona iente la quale per lettera non intenne», cioè non sa il latino.

Dichiarazioni come queste mostrano che quella degli *illitterati* è una categoria sociologica assai presente alla coscienza del tempo, tanto da costituirsi come modello identificante. Ne fanno fede, ancora, certe autopresentazioni, come quella di un Francesco d'Assisi («ignorans sum et idiota») o, saltando tre secoli, di un Leonardo da Vinci (che si definiva «omo senza lettere»). In termini interpretativi, è valida la formula dello «strato culturale intermedio», coniata da Carlo Maccagni per situare appunto Leonardo: intermedio in quanto chiuso verso l'alto dalla ignoranza del latino e distinto dalla plebe analfabeta per la capacità di scrivere e leggere la lingua d'uso. Sociologicamente può valere la categoria dei ceti produttivi: si trattava infatti di mercanti, maestri di bottega, artigiani-imprenditori.

Agli *illitterati* alfabetizzati la scrittura del volgare apriva spazi inospettabili; ed essi, soprattutto in Toscana e a Venezia ma anche altrove, li occuparono ampiamente e disinvoltamente, con una libertà che attinge il suo massimo nel Quattrocento. Tra i mercanti, in particolare, il rapporto attivo e passivo con lo scritto fu addirittura elaborato in chiave ideologica. Istruirsi, leggere, scrivere divenne per loro un valore in sé, un connotato distintivo di ceto. Si cita sempre, al proposito, Leon Battista Alberti: il quale, nel III libro del trattato *Della famiglia* (circa 1434), fa sua la massima del nonno, messer Benedetto, «ch'egli stava così bene al mercatante sempre avere le mani tinte d'inchiostro», spiegando

«essere officio del mercatante e d'ogni mestiere quale abbia a tramare con più persone, sempre scrivere ogni cosa, ogni contratto, ogni entrata o uscita fuori di bottega, e così spesso tutto rivedendo quasi sempre avere la penna in mano».

Non mancano altre testimonianze di una simile enfaticizzazione. Del 1490 è la raccomandazione di un volterrano immigrato a Firenze, Michelangelo di Cristofano (un fiorentino qualsiasi, per quanto ne sappiamo):

«Consiglio ciascuno ch'abbia figliuoli, che insegni loro o facci insegnare lettere, ché veramente chi non sa leggere è in questo mondo come una immagine di marmo, et può dire di non ci essere».





Quasi le stesse parole usava sessant'anni dopo Paolo Caggio, giurista e letterato palermitano, autore di una *Iconomica nella quale s'insegna brevemente per modo di dialogo il governo familiare...* stampato a Venezia nel 1552:

«Senza dubbio niuno, bisogna, che [i figli, maschi diremo poi] siano ammaestrati, perché oggi si fa quel conto di un uomo che non ha lettere, che si farebbe d'una statua; e quella differenza istessa qual'è tra un uomo vivente e un che sia dipinto, è tra l'essere e i costumi d'un che sappia e d'un altro che sia privo d'ogni facoltà letterale».

(Le espressioni di Michelangelo di Cristofano e di Paolo Caggio, tra immagini e marmi e non-viventi, meritano una piccola digressione. Almeno nel primo si intravede un'eco della novella VI 9 del *Decameron*, quella di Guido Cavalcanti che sdegnava i sodali di Betto Brunelleschi come ignoranti, indicando come casa loro le «arche grandi di marmo» che sono, chiosa lo stesso Betto, le «case de' morti», «a dimostrarci che noi e gli altri uomini idioti e non letterati siamo ... peggio che uomini morti». Di qui al paragone tra l'ignorante e «una immagine di marmo», «una statua», «un che sia dipinto» il passo è breve. Ma sia Boccaccio sia, in piccolo, Michelangelo e Caggio risentivano, direttamente o indirettamente, di una ricca tradizione, alla cui origine doveva essere il Salmo 48: «simul insulsus et stultus peribunt... et sepulchra eorum domus illorum in aeternum»; tradizione che, ad esempio, si ritrova nelle *Epistolae ad Lucilium* di Seneca: «otium sine litteris mors est et hominis vivi sepultura»).

Con Paolo Caggio siamo arrivati al 1552. Ancora nel 1560 Benedetto Varchi (che aveva da difendere la fiorentinità volgare), nell'*Ercolano*, definiva alla maniera "medievale" gli illetterati, come «né veramente letterati né veramente idioti» (cioè analfabeti): la loro relativa dignità, prosegue Varchi, viene dal fatto che essi «sebbene non hanno apparato nessuna lingua straniera [intendi il latino], favellano nondimeno la natia correttamente».

Ma Caggio e Varchi sono degli attardati. Altri (per esempio Tomaso Garzoni) ragionavano già diversamente, e i risultati non tarderanno a farsi vedere. Una rassegna rapidissima sulle occorrenze del termine "illetterato", semplicemente condotta sul *Grande dizionario* del Battaglia, basta a mostrare il passaggio da una concezione positiva e dinamica a un senso dispregiativo ed escludente: Paolo Segneri apostrofa gli «scalzi, mendicanti, illetterati, spregevoli» e Pietro Giannone parla di qualcuno «provisto di ogni cognizione, illitteratissimo». Gli illetterati son tornati ad essere gli analfabeti.





Nel frattempo infatti c'era stato un cambiamento profondo, addirittura traumatico. Lo fissiamo convenzionalmente alla metà del Cinquecento. Nella prospettiva nostra (come in altre, beninteso) l'età che seguì va letta nella chiave del "disciplinamento".

Un fatto cinquecentesco che ha infiniti risvolti "rivoluzionari" è la stampa a caratteri mobili: non l'invenzione naturalmente, ma il dispiegamento degli effetti di essa, che si ebbe compiutamente nel secolo XVI. Uno di questi fu l'irrigidimento della differenza tra letterati e illetterati, il distanziamento tra i livelli alti e i livelli bassi di cultura (che non impedì, per carità, fenomeni di circolazione). Ci furono infatti, per gli uni e per gli altri, due produzioni editoriali fortemente separate per operatori, qualità, generi. Certamente l'impatto della stampa sulla popolazione di cultura comune e volgare fu formidabile; ma nel valutarlo ce n'è per tutti i gusti, sia per gli ottimisti che per i pessimisti. Si ha ragione nel dire che la produzione tipografica "popolare" ampliò a dismisura la disponibilità di libri (o comunque di prodotti a stampa), allargò le pratiche di lettura, favorì l'aumento dell'acculturazione. Ma è altrettanto certo che essa impose su scala generale un alfabetismo di sola lettura; che questa lettura a sua volta si esercitò su una gamma precisa di testi, tradizionali o nuovi che fossero; che la scelta delle cose da pubblicare (ossia da far leggere al "popolo") era determinata dalla logica del profitto e condizionata dalle situazioni di contesto, con tutto ciò che ne conseguiva in termini di rapporto col potere economico, politico, culturale, religioso.

Un alfabetismo di sola lettura, si diceva (è una categoria tuttora vigente: a questa essenzialmente si riferiscono le statistiche di oggi). Una conseguenza infatti della *ars artificialiter scribendi* fu la netta separazione tra le competenze del leggere e dello scrivere: più precisamente, tra gli *usi* di tali competenze da parte di chi ne fosse in possesso. Non fu più possibile quel rapporto partecipato e attivo tra i lettori comuni e i libri di lettura che c'era stato nel Quattrocento, in pieno regime di *ars naturaliter scribendi*. Fin dalla prima alfabetizzazione si subiva la sanzione di una distanza, asimmetria, esclusione. Imparando a leggere e scrivere, i bambini "sapevano" di poter scrivere *propria manu* solo certe e povere cose, e di poter leggere solo ciò che altri avrebbero scritto per loro. Mai avrebbero avuto accesso alla "scrittura" vera, quella degli autori, degli "scrittori"; i testi da leggere, a loro non restava che comprarli e leggerli, se ne avevano il desiderio e la possibilità.

Sotto questi vari profili non ci fu differenza tra terre riformate e terre cattoliche. La frattura dell'Europa cristiana, a sua volta inspiegabile nella sua portata senza la stampa, provocò una ulteriore stretta nel rapporto tra il "popolo" e la cultura scritta: ovunque, da una parte e dall'altra, s'impo-





se il monopolio confessionale sull'educazione del "popolo", l'identità tra alfabetizzazione e cristianizzazione. Le direzioni e i contenuti furono ben diversi: su questo piano, limitato comunque alla lettura, la differenza tra riforma e controriforma ci fu, eccome – la cosa è ben risaputa. In Italia le conseguenze del controllo sociale e della repressione ideologica furono pesantissime e durevoli. La censura sui libri proibiti si allargò ben oltre la soglia dell'ufficialità dichiarata, divenendo una censura generale sulla lettura in sé. Della paura di leggere si hanno molte attestazioni, ricavabili dai lavori degli specialisti della documentazione inquisitoriale, come Silvana Seidel Menchi e Adriano Prosperi; mi piace riportarne una che si legge in una sede insospettabile quale è un severo catalogo di manoscritti datati. Il "Dante della Bertoliana", un importante testimone della *Commedia* trascritto nel 1395 a Verona e conservato nella Biblioteca civica Bertoliana di Vicenza, l'ebbe per le mani tra 1598 e 1599 un Paolo Pasquini veronese o vicentino, che vi segnò questa nota:

«Trovai questo libro, il quale cercai di intendere et non ho potuto per il cativo caratere di letera e perché credo che sii pieno di dotrina, ma però, per assicurarssi che questo non fusse proibbito, [es]ser bene portarlo al reverendo padre inquisitore perché tratta di cose alte che da noi bassi ingiegni non sono intese».

Meglio non fidarsi, e portarla all'inquisitore – la *Commedia*, il testo in assoluto più conosciuto dagli italiani di media cultura del tempo trascorso: bastarono un paio di generazioni per rimuoverla, e non solo a causa dell'eclisse di Dante nella cultura letteraria cinquecentesca.

Più sottili, ma egualmente capaci di agire in profondità, furono altri processi cinquecenteschi. Nel secondo venticinquennio di quel secolo si era avviato un processo di normalizzazione, di riduzione a norma dell'italiano scritto: è la "questione della lingua" ovvero la nascita della grammatica, dell'ortografia, della calligrafia. Si reintroduceva così – torniamo al binomio da cui siamo partiti – una distanza tra letterati e illetterati (seppur capaci di scrivere) altrettanto rigida di quella altomedievale, perché in entrambe il discrimine era dato dalla lingua grammaticata: il latino allora, l'italiano adesso. Da allora, pieno diritto di cittadinanza nella cultura scritta spetta a chi sa, e quindi può, scrivere; chi non sa scrivere correttamente l'italiano ne viene escluso, e non può scrivere se non per le esigenze minimali della socialità. Si moltiplicano nelle lettere degli illetterati, divenendo quasi una clausola di stile, le scuse per la "goffaggine", per il "malescritto", per gli errori e gli strapazzi della lingua. La paura di scrivere, oltre a quella di leggere: una catastrofe, per il "popolo" italiano tra Cinque e Settecento.





Cosicché la scrittura illetterata di età bassomedievale, libera ed empirica, forma una sorta di parentesi storica tra due subalternità. L'elemento che non cambia, sostanziato dalla stessa qualità dei termini opposti, è il rapporto gerarchico tra i "letterati" e gli "illetterati". Cambiano due fattori: primo, la referenza sociale degli uni (i chierici nell'alto medioevo, gli intellettuali urbani nel medioevo comunale, i letterati e colti, siano essi chierici o laici, in età moderna); secondo, la capacità di autonomia espressa dallo stato inferiore: un'autonomia ammessa e praticata in quel paio di secoli alla fine del medioevo italiano, un'autonomia impossibile così nell'alto medioevo di fronte al latino come nell'età moderna di fronte all'italiano grammaticato. Tant'è vero che gli illetterati, dal Cinquecento addirittura fino ai tempi nostri, continuano a scrivere alla maniera "medievale", indifferente (con diverse gradazioni) alla norma – è questa una realtà che mi si è rivelata scrivendo il libro che citavo all'inizio.

Questo, in sintesi, è ciò che penso a grandi linee del rapporto storico tra alfabetizzati e cultura scritta, nell'ambito di una società (dicevamo all'inizio) "alfabetizzata" perché utilizzante un sistema di scrittura "democratico" come l'alfabeto latino; e si dimostra così, molto banalmente, quanto e come la dichiarazione astratta dei modelli debba fare i conti con le diverse evidenze storiche.

Non ho ancora concluso. Perché c'è un altro dato di continuità che va considerato: ed è l'appartenenza organica delle donne al rango inferiore, quello degli illitterati, e al livello inferiore di questo, al confine tra la scrittura e l'ignoranza. Per gli uomini l'essere "letterato" è la condizione giusta e degna, alla quale chi è illetterato può e deve legittimamente aspirare, il cui raggiungimento è fonte di promozione personale; per le donne la condizione giusta, ineluttabile, è l'essere illetterate. Grandissimo complimento, detto con stupore, è dire di una donna (fino almeno al Settecento compreso) che è *litterata*, *litteratissima*, *valde litterata*. Ne sono ben coscienti a lungo le donne stesse: esse fin dal Trecento si scusano per la goffaggine e il malescritto (mentre a quell'epoca gli uomini, anche quelli che strapazzano la penna, non se ne danno per intesi). Le donne, se sanno scrivere, non sanno scrivere bene. Una ragazza leccese nata verso la metà del Seicento dichiara «io non so scrivere bene ma so fare il mio nome e so similmente leggere», e una contadina piemontese nata nel 1898 dice a Nuto Revelli «io non sono andata a scuola ma so fare la mia firma e una lettera la so leggere». A Bologna alla fine del Cinquecento Caterina detta la Ghiandara attacca alla porta di casa dell'amante che l'ha abbandonata due cartelli in rima baciata; avrebbe potuto scriverli lei, ma «come lettera di





donna se sarìa conosciuta», dichiara al giudice; si era affidata perciò a un ragazzino e a un giovane. Anche le più alfabetizzate tra le donne, le monache, denunciano questa sindrome: «Signorsi che so scriver, ma non bene, come fanno le monache», dichiarava nel 1590 una clarissa di Udine, Cornelia Simonini, al vicario patriarcale di Venezia che la inquisiva per sospetto anabattismo.

Questa condizione strutturale d'inferiorità, che naturalmente era nelle cose, venne in Italia giustificata teoricamente proprio in quella Firenze e Toscana che aveva fondato il modello borghese dell'alfabetizzazione necessaria: per i maschi. Francesco da Barberino, nel *Reggimento e costumi di donna* (primi del secolo XIV), istituisce un articolato parallelismo tra condizione di nascita e apprendimento della lettura e scrittura:

Se la donna è «filgluola d'imperatore o di re coronato», impari entrambe, e presto, per diventare «più conta a reggimento fare».

Se è figlia «di marchese, di duca, conte, o d'uno altro simile barone», sì, «ma puote più indugiar a cominciare».

Se è figlia «di cavaliere da schudo o di solenne giudicie o di solenne medico o d'altro gentile huomo», a discrezione dei genitori: sì, se vogliono «lei monacare»; altrimenti lui consiglia vivamente di no.

Se è figlia «di mercatante o uomo comune o di comune essenza», no: «e meno in queste che nell'altre dette lodo legiere e scrivere, anzi lo biasmo»; impari a «fare di molte più minute masserizie» invece che perder tempo con la penna o i libri.

Se è figlia «di minore uomo, lavoratore di terra o d'altri simiglianti», nemmeno a parlarne.

Paolo da Certaldo, nel *Libro di buoni costumi* (1360 circa), a proposito dell'educazione dei figli suggerisce: il maschio, «ne' sei o ne' sette anni porlo [= ponilo] a leggere, e poi, o fallo studiare o pollo a quella arte che più gli diletta»; mentre «s'ell'è fanciulla femina, polla a cuscire e none a leggiere, ché non istà troppo bene a una femina sapere legiere, se già no la volessi fare monaca; se la vuoi fare monaca, mettila nel munistero... e là entro imparerà a leggere».

E il grandissimo Leon Battista Alberti scrive della moglie:

«Tutte le mie fortune domestiche gli apersi, spiegai e monstrai. Solo e' libri e le scritture mie e de' miei passati a me piacque e allora e poi sempre avere in modo rinchuse che mai la donna le potesse non tanto leggere, ma né vedere. Sempre tenni le scritture non per le maniche de' vestiri, ma serrate e in suo ordine allogate nel mio studio quasi come cosa sacrata e religiosa, in quale luogo mai diedi licenza alla donna mia né meco né sola v'intrasse; e più gli comandai, se mai s'abatesse a mia alcuna scrittura, subito me la consegnasse».

Prescrizioni e distinzioni riprese, come c'è da aspettarsi, in età contro-riformistica. Silvio Antoniano nei *Tre libri dell'educazione christiana dei*





figliuoli, commissionati da Carlo Borromeo e pubblicati nel 1584, mentre per i maschi di qualunque condizione (esclusa, è lecito pensarlo, quella degli “ignobili”) giudica «cosa utile et laudabile che... imparassero almeno queste tre cose, cioè leggere, scrivere et numerare», per le bambine torna a discettare delle rispettive condizioni, come era stato fatto duecentocinquanta anni prima da Francesco da Barberino ma in maniera più secca: ai tre ordini (nobili, «di mezzana conditione», «di humile et povero stato») corrispondono tre esigenze d’istruzione: leggere e scrivere, leggere solamente, né leggere né scrivere. Coticché, quando vediamo scrivere le donne, e specialmente quelle «di humile et povero stato», da Lena Strozzi fiorentina (1424) a Bellezze Ursini sabina (1527) a Cecilia Merisi romana (1637) ad Antonietta Bonatti roveretana (1918) – le eroine della mia *Scrittura dell’italiano*, – sempre riscontriamo le stimmate di una condizione di scrittura sofferta e sofferente.

Questo sì fu un fattore d’identità sociale, duro a morire come pochi.

Nota bibliografica



Nell’apertura si fa riferimento al saggio di J. GOODY - I. WATT, *The Consequences of Literacy*, comparso in J. Goody (ed), *Literacy in traditional Societies*, Cambridge Mass. 1968 (trad. it. *Le conseguenze dell’alfabetizzazione*, in P.P. GIGLIOLI [ed], *Linguaggio e società*, Bologna 1974, pp. 361-405). Di J. GOODY si veda almeno anche *The domestication of the savage mind*, Cambridge Mass. 1977 (trad. it. *La logica della scrittura e l’organizzazione della società*, Torino 1988). Tra gli studiosi italiani, citazione d’obbligo per G.R. CARDONA, *Antropologia della scrittura*, Torino 1981.

L’excursus sul VI secolo si fonda su A. PETRUCCI, *La concezione cristiana del libro fra VI e VII secolo* [1973], in G. CAVALLO (ed), *Libri e lettori nel medioevo*, Roma-Bari 1977, pp. 3-26. Cfr. anche il mio *Scrittura e figura, scrittura e pittura (con esempi di età medievale)*, in «La ricerca folklorica», n. 31, aprile 1995 (A. BARTOLI LANGELI - G. SANGA [edd], *Scrittura e figura. Studi di storia e antropologia della scrittura in memoria di Giorgio Raimondo Cardona*), pp. 5-13. Riferimenti a L. GOUGAUD, *Muta praedicatio*, in «Revue bénédictine», 42, 1930, pp. 168-171; C. CIOCIOLA (ed), «Visibile parlare». *Le scritture esposte nei volgari italiani dal medioevo al rinascimento* (atti del convegno di Cassino, 26-28 ottobre 1992), Napoli 1997. Una rapida allusione è fatta a H. GRUNDMANN, *Litteratus-illiteratus. Der Wandel einer Bildungsnorm vom Altertum zum Mittelalter*, in «Archiv für Kulturgeschichte», 40, 1958, pp. 1-65.

Per il resto mi rifaccio, come dichiarato all’inizio, a quanto ho scritto in *La scrittura dell’italiano*, Bologna 2000; e, prima, in *Storia dell’alfabetismo come storia degli scriventi: gli usi della scrittura in Italia tra medioevo ed età moderna*, Firenze 1989. In questi due saggi si trovano molte delle attestazioni riportate qui, con le rela-





344

tive referenze, che ometto. Nuovi, per questa occasione, sono: il riferimento alla novella del Boccaccio e ai suoi antecedenti, per i quali si vedano R.M. DURLING, *Boccaccio on Interpretation: Guido's Escape (Decameron VI 9)*, in A.S. BERNARDI - A.L. PELLEGRINI (edd), *Dante, Petrarch, Boccaccio. Studies in the Italian Trecento. In Honor of Charles S. Singleton*, Binghamton (N.Y.) 1983, pp. 273-304, e F. BRUNI, *Boccaccio. L'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna 1990, pp. 298-301; il brano di Paolo Caggio, che si legge in D. FRIGO, *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione della «economica» tra Cinque e Seicento*, Roma 1985, p. 119; la nota di Paolo Pasquini sul manoscritto vicentino della *Commedia*, per la quale vedi *I manoscritti datati della provincia di Vicenza e della Biblioteca Antoniana di Padova*, a cura di G. Cassandro, N. Giové Marchioli, P. Massalin e S. Zamponi, Firenze 2000, p. 26, scheda nr. 17.





QUADERNI DEL DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE STORICHE

Volumi pubblicati:

1. AA. VV., *Guerra vissuta guerra subita*, pp. 180.
2. Dianella Gagliani - Mariuccia Salvati (a cura di), *La sfera pubblica femminile. Percorsi di storia delle donne in età contemporanea*, pp. 244.
3. Fiorenza Tarozzi - Angelo Varni (a cura di), *Il tempo libero nell'Italia unita*, pp. 184.
4. Mariuccia Salvati (a cura di), *Municipalismo e scienze sociali*, pp. 172.
5. Franco Cazzola (a cura di), *Pastorizia e Transumanza. Percorsi di pecore e di uomini: la pastorizia in Emilia Romagna dal Medioevo all'età contemporanea*, pp. 340.
6. Angela De Benedictis - Ivo Mattozzi (a cura di), *Giustizia, potere e corpo sociale nella prima età moderna. Argomenti nella letteratura giuridico-politica*, pp. 112.
7. Elda Guerra - Ivo Mattozzi (a cura di), *Insegnanti di storia tra istituzioni e soggettività*, pp. 188.
8. Ignazio Masulli (a cura di), *Rapporti tra scienze naturali e sociali nel panorama epistemologico contemporaneo*, pp. 108.
9. Dianella Gagliani - Mariuccia Salvati (a cura di), *Donne e spazio nel processo di modernizzazione*, pp. 204.
10. Alberto Burgio - Luciano Casali (a cura di), *Studi sul razzismo italiano*, pp. 148.
11. Franco Cazzola (a cura di), *Nei cantieri della ricerca. Incontri con Lucio Gambi*, pp. VIII-340.
12. Albano Biondi (a cura di), *Modernità: definizioni ed esercizi*, pp. 272.
13. Dianella Gagliani - Elda Guerra - Laura Mariani - Fiorenza Tarozzi (a cura di), *Donne guerra politica. Esperienze e memorie della resistenza*, pp. 400.
14. Franco Cazzola (a cura di), *Acque di frontiera*, pp. 248.





15. Angela De Benedictis - Valerio Marchetti (a cura di), *Resistenza e diritto di resistenza*, pp. 148.

16. Paolo Prodi - Valerio Marchetti (a cura di), *Problemi di identità tra Medioevo ed Età Moderna*, pp. 320.









Finito di stampare
da Legoprint - Lavis (TN)
Settembre 2002







